

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. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР	Я. А. Соболевський, канд. філос. наук (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. Цвях, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 24.06.16 (протокол № 12)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/3 від 30.03.11 Наказ МОН України №261 від 06.03.15
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (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

Бойко І. І. Синергетична методологія дослідження соціальних змін	5
Бойченко Н. М. Цінності професури як університетської спільноти	9
Гоян І. М. Гендерні відносини як аксіологічні взаємодії	13
Крикун В. Ю. Специфіка суперечки в шумерській культурі	18
Лактіонова А. В. Філософська антропологія М. Шелера: напередодні реабілітації практичної філософії (філософії дії та активності)	21
Омельченко В. Ю. Ідеал правової держави в філософсько-правовому вченні Євгенія Трубецького	24
Петленко І. В. "Індійська філософія" С. Радхакрішнана	27
Рогожа М. М. Політична ангажованість І. Я. ФРАНКА в контексті дискусії про місію митця	31
Соболєвський Я. А. Американський ідеалізм: становлення та особливості	33
Shcherbak S. I. Intersubjectivity as equality and reciprocity	36

ПОЛІТОЛОГІЯ

Павко А. І. Домінанти методологічної культури політичного аналізу гострих, дискусійних проблем сучасного суспільно-політичного розвитку України	41
--	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Бойко И. И. Синергетическая методология исследования социальных изменений	5
Бойченко Н. М. Ценности профессуры как университетского сообщества.....	9
Гоян И. Н. Гендерные отношения как аксиологические взаимодействия.....	13
Крикун В. Ю. Специфика спора в шумерской культуре	18
Лактионова А. В. Философская антропология М. Шелера: накануне реабилитации практической философии (философии действия и активности) ..	21
Омельченко В. Ю. Идеал правового государства в философско-правовом учении Евгения Трубецкого	24
Петленко И. В. "Индийская философия" С. Радхакришнана.....	27
Рогожа М. М. Политическая ангажированность И. Я. Франко контексте дискуссии о миссии художника	31
Соболевский Я. А. Американский идеализм: становление и особенности	33
Щербак С. И. Интерсубъективность как равенство и взаимность	36

ПОЛИТОЛОГИЯ

Павко А. И. Доминанты методологической культуры политического анализа острых, дискуссионных проблем современного общественно-политического развития Украины.....	41
---	----

CONTENTS

PHILOSOPHY

Boiko I. I. Synergetic and Methodological Research of Social Changes.....	5
Boychenko N. M. Values of Professors as an University Community	9
Goian I. M. Gender Relations as Axiological Interactions.....	13
Krikun V. U. Specificity of Disputes in Sumerian Culture	18
Laktionova A. V. Philosophical anthropology of M. Scheler: on the eve of rehabilitation of practical philosophy (philosophy of action and agency)	21
Omelchenko V. Y. The Ideal of the Rule of Law in the Philosophical and Legal Doctrine Eugene Trubetsky	24
Petlenko I. V. "Indian philosophy" S. Radhakrishnan	27
Rohozha M. M. I. Ya. Franko Political Engagement in the Context of Discussion on the Mission of an Artist.....	31
Sobolevsky Y. A. American Idealism: the Formation and Characteristics.....	33
Shcherbak S. I. Intersubjectivity as equality and reciprocity.....	36

POLITICAL SCIENCES

Pavko A. I. Dominants of Methodological Culture of Political Analysis of Acute, Debatable Problems of Contemporary Social and Political Development of Ukraine	41
---	----

СИНЕРГЕТИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ ЗМІН

Аналізуються теоретичні засади, сутнісні характеристики синергетики як сучасної методології пізнання соціальних змін, міждисциплінарного напрямку наукового дослідження, завданням якого є пізнання принципів та умов самоорганізації соціальних систем, досягнення нових соціальних змін з дезорганізації, хаосу структур і систем, що самоорганізуються. Синергетика розглядається крізь призму виникнення, підтримки сталості і розкладу соціальних структур. Розглядаються синергетичні дослідження шляхів до складного, процеси морфогенезу. Аналізується синергетична методологія міжсистемних трансформацій на основі нелінійної динаміки, конструктивної функції біфуркації та її інноваційної спрямованості. Інноваційний розвиток визначається як створення нової якості соціальної дійсності, її динамічне самооновлення.

Ключові слова: біфуркація, динамічний хаос, самоорганізація, синергетика, соціальна рівновага, соціальна трансформація, соціальні зміни.

Нині в середовищі суспільствознавців різних напрямів особливо актуалізується потреба зрозуміти та осмислити соціальні зміни. Особливістю сучасного етапу суспільства є інтенсивна глобалізація, наростання техногенних, природних і соціогенних ризиків, прискорення динаміки розростання соціальних змін. Нещодавно соціально-філософський лексикон збагатився терміном "турбулентне суспільство". Відтак відбувається пошук внутрішніх тенденцій, фундаментальних законів, шляхів розвитку складних соціальних систем. Звідси – пояснення актуальності досліджень феноменів динамічного хаосу, самоорганізації, нестійкості, багатоваріантності функціонування соціальних систем. Вибір наукових відповідей на сучасні суспільні виклики все активніше пов'язують із синергетикою (нелінійною динамікою).

На жаль, з певних причин поза увагою багатьох дослідників ще донедавна перебували феномени нестійкості, відкритості, значимості мікрохаосу, самоорганізації, здатності середовища до внутрішньої активності біфуркаційних механізмів змін.

Синергетика (гр. synergos – той, що діє разом) – науковий напрям (сформувався в останній третині ХХ ст.), що вивчає процеси самоорганізації та виникнення, підтримки, сталості і розкладу структур різноманітної природи. Синергетика спрямована на вивчення складних систем, які утворюються з багатьох елементів, частин, компонентів, котрі взаємодіють між собою у складний (нелінійний) спосіб. Синергетика базується на загальній дії елементів нелінійного середовища. Останнє, породжуючи нові структури, сприяє самоорганізації. Широке розуміння поняття "синергетика" складає дослідження всієї предметної царини нелінійної науки: самоорганізація як виникнення порядку із хаосу; динамічно стійке існування систем, котрі самоорганізуються; входження їх у стан детермінованого хаосу; формування складних структур у цьому стані. За знаковими словами Г. Хакена, "синергетика зростає звідусіль".

Синергетика є теоретичним підґрунтям взаємозв'язку соціального порядку і хаосу, дезорганізації як сучасної методології вивчення соціальних змін. Практика свідчить, що сценарії самоорганізації на всіх стадіях є подібним для систем різної природи, і синергетична дослідницька програма стала загальнонауковою. Як тільки наука починає досліджувати критичні й закритичні стани систем, вона переходить до синергетичної предметної царини.

Концептуальне визначення синергетики ґрунтується на визнанні її як міждисциплінарного напрямку наукових досліджень, завданням якого є пізнання принципів самоорганізації соціальних систем, досягнення нових соціальних змін з дезорганізації, безпорядку, хаосу структур і систем, котрі самоорганізуються. Синергетика уявляє світобудову як таку, що складається із сукупності нелінійних процесів.

Синергетика спирається на застосування різних предметних сфер нелінійних методів. Серед них, зокрема, нерівноважна термодинаміка і теорія дисипативних структур, нелінійна динаміка і теорія катастроф, самоорганізація в соціальних системах, у сферах політики, права, економіки, в культурному розвитку та історії людства.

При цьому синергетична парадигма об'єднує та реалізує власні науково-дослідницькі програми синергетики, включаючи нелінійні математичні методи, загальносвітоглядний і методологічний підходи.

Важливі висхідні теоретичні принципи сучасної синергетики закладені в матеріалістичному розумінні історії, основні змістоутворюючі принципи якого складають:

1. Визнання закономірності суспільних змін розвитку людської історії загалом.

2. Визнання принципу детермінізму, тобто визнання існування причинно-наслідкових зв'язків і залежностей в житті суспільства.

3. Визнання своєрідності розвитку суспільних процесів поряд із застосуванням до аналізу суспільства загальнонаукового критерія закономірностей і причинної обумовленості.

4. Матеріалістичне розуміння історії націлене на визнання об'єктивності наукових знань про суспільство. Воно узгоджує емпіричні дані й теоретичні висновки з історичною логікою суспільної еволюції.

Синергетика розвиває найзагальніші механізми самоорганізації соціальних систем, тобто закономірності утворення, збереження й руйнації впорядкованих структур у відкритих, нерівноважних і нелінійних системах.

Основними принципами та умовами самоорганізації соціальних систем є такі:

1. Самоорганізація відбувається в системі, яка є відкритою, нерівноважною й нестійкою. Відкритість системи – необхідна, проте не достатня умова для її самоорганізації. Об'єктивно самоорганізація відбуватиметься в такій системі, де джерела енергії й речовини (у випадку із соціальними системами) перевищують їх "стік" (дисипацію). Самоорганізація та розвиток

відкритих систем відбуваються через нестійкість, біфуркацію, випадкованість.

2. Випадкованість є конструктивним началом, основою для процесів розвитку. І. Пригожин цей принцип називає "порядком через флуктуації".

3. Процеси самоорганізації відбуваються в системах, котрі еволюціонують за нелінійними законами. Нелінійність у плані світосприйняття означає багатоваріантність шляхів еволюції, ідею вибору альтернатив і незворотність еволюції.

Синергетична парадигма з достатньою переконаністю своїх узагальнень нині демонструє зростаючу здатність претендувати на роль постнекласичної методології сучасного суспільства. Саме в лоні цієї парадигми з'являється можливість об'єднати в одній інтегральній цілісній сукупності уявленнь макродинамічні картини, котрі охоплюють собою як активну силу носія індивідуальних картин світу, так і теоретичних схем світоопису, які є основою формування соціальних практик і поведінкових стратегій. При цьому синергетична (самоорганізаційна) модель не тільки не відкидає кризові моменти, а й надає їм визначальності внаслідок того, що саме в них відносини між системою і суб'єктом набувають неоднозначних і драматичних форм вияву.

Постнекласична стадія наукових досліджень засвідчує, що жорсткий детермінізм і редукаціонізм не можуть тлумачитись як універсальні принципи наукового пізнання, оскільки широке коло явищ і процесів виходить за межі лінійних, рівноважних схем. В оточуючому світі суттєву роль відіграє реальна незворотність, що складає основу більшості процесів самоорганізації.

В межових засадах синергетичної методології формуються уявлення про те, що соціальна система в реальному історичному процесі приходить до впорядкованості структур соціального простору, до балансу суспільних сил, соціальних інституцій, соціальної комунікації через перехідні стани суспільних змін, котрим властиві невпорядкованість, розбалансованість їх взаємозв'язків і взаємодій. Щоб досягти свого рівноважного стану, суспільна підсистема або її елементи зазнають структурної перебудови, віднаходячи для цього оптимальний для конкретного моменту режим життєдіяльності.

Соціальна система поєднує в собі об'єктивні та суб'єктивні начала, траєкторії самоорганізації соціальних процесів, змін і водночас їх цілеспрямованість. Механізми самоорганізації забезпечують функціонування соціуму на основі іманентної рефлексивності, власних життєвих принципів. Мова йде про механізми самозабезпечення граничної рівноваги соціальної системи, збалансованого кругообігу її структурних компонентів, відтворення їх життєздатності в певних часових і просторових параметрах, спонтанного порядку.

Загалом здатність до еволюції саморозвитку, котра забезпечується власним енергетичним потенціалом, є глибинною ознакою системної будови світу в цілому. П. Тейяр де Шарден інтерпретував еволюцію як основну умову, "...якій мають підпорядковуватись і задовольняти всі теорії, гіпотези, системи, якщо вони хочуть бути розумними та істинними. Світло, що опромінює всі факти, крива, в якій мають замкнутися всі лінії, – ось що таке еволюція" [6, с. 225].

Принципами саморозвитку керувався і К. Маркс, аналізуючи капіталістичне суспільство. "Я розглядаю розвиток економічної суспільної формації, – зазначав К. Маркс у першому томі «Капіталу», – як природно-історичний процес..." [4, с. 12]. Його знамениті схеми розширеного відтворення, що викладені у третьому томі "Капіталу", якраз і відображають саме цю логіку – логіку спонтанної самоорганізації економіки.

Одним із ключових понять синергетики є визнання якісної своєрідності соціальної кризи.

Уявлення про кризу зведено в одну точку – точку біфуркації, в якій рухи динамічної системи набувають нової якості за малої зміни її параметрів. Інакше кажучи, точка біфуркації – це точка, в якій траєкторію руху динамічної системи неможливо описати за допомогою "старих" параметрів. Саме в цій точці соціальна система є вельми чутливою до найменших змін параметрів і випадкових впливів.

Вирізняють три етапи структурної кризи: занурення в хаос; буття в хаосі; вихід з хаосу – самоорганізація.

Нині найбільш вивчено стадію переходу до хаосу. Динамічний хаос – неперіодичний рух у детермінованих системах, тобто в таких, де майбутнє однозначно визначається минулим, яке має скінченний горизонт прогнозу. Процес переходу від хаосу до порядку – народження параметра порядку, вибір серед альтернатив і потенцій. Динамічний хаос відкриває систему зовнішньому світу, забезпечує зв'язок зовнішнього прояву об'єктів із внутрішнім реагуванням на зовнішнє.

Синергетичний підхід – це розвиток системного підходу, котрий викликаний необхідністю вивчення змін соціальних систем, що самоорганізуються. Синергетичний підхід дає змогу сформулювати такі необхідні умови самоорганізації складних систем: відкритість системи; складність системи; нелінійність; наявність зворотних зв'язків; нестійкість (біфуркації, фазові переходи); взаємопереходи хаосу та порядку; наявність механізмів відбору; кооперативність процесів. Синергетика досліджує шлях до складного, народження складного та його наростання, процеси морфогенезу. Еволюційні процеси у відкритих нелінійних системах призводять до утворення все складніших організацій і структур шляхом інтеграції різноманітних, які розвиваються різними темпами, структур в еволюційній цілісності. Складність структур пов'язана з когерентністю, тобто узгодженням темпів розвитку структур. Для побудови складних організацій необхідно когерентно поєднати їх підструктури, синхронізувати темпи еволюції. "...Нелінійне розуміння взаємозв'язку між «сучасністю» та «майбутнім» означає, що не тільки «сучасність» в кожному мить впливає на «майбутнє», але й майбутнє... активно і багатопланово впливає на тих, хто живе і діє в «сучасності», а через них – і на саму «сучасність»" [3, с. 17].

У складних соціальних системах існує жмут внутрішніх цілей перетворень. Тому основне завдання тут полягає в тому, щоб "...окреслити цілі для відкритих нелінійних систем, з'ясувати, куди спрямовані процеси у відкритому нелінійному дисипативному середовищі" [2, с. 70].

Слід брати до уваги, що стабільно функціонувати можуть не всі соціальні системи. Існують правила й норми їх організації на шляху об'єднання у коеволюціонуючу складну структуру. З іншого боку, починають посилюватись прості структури в межах складної.

Необхідно також враховувати процеси сходження до єдності в ході розгортання змін у складних соціальних системах. Інакше може статись розпад складних систем у кризових ситуаціях, що потенційно містить загрозу втрати сталості розвитку. За прогнозами дослідників, у майбутньому вірогідніше домінуватимуть відцентрові сили над доцентровими, що об'єктивно посилюватиме організаційні тенденції та практичні дії.

Слід вказати на складність управління такими об'єктами, значимість флуктуації, випадковості, механізмів позитивного зворотного зв'язку, певної заданості еволюції, не пов'язаних з людськими діями, спонтанності виникнення синергетичного ефекту як порядку із кооперації й злагодженості дій.

Концептуальну єдність синергетичної методології також можна углядіти і в методологічних визначеннях соціальної рівноваги. Мова йде про нелінійно-динамічну рівновагу дисипативного характеру, котра відзначається евристичною силою таких смислових значень: а) пріоритетність горизонтальних (прямих і зворотних) зв'язків; б) перевага принципу самоорганізації окремих елементів соціальної системи, що діють на власній основі та підпорядковуються автономним закономірностям; в) утвердження відносин, котрі виходять за межі прямолінійного економічного детермінізму; натомість вони є постматеріальними, індивідуалізованими.

Цілісна сукупність уявлень про синергетичну методологію охоплює й таку лексичну одиницю, як теорія соціальних (міжсистемних) трансформацій.

Актуальність методу міжсистемних трансформацій визначається тим, що на його основі формуються методологічні теорії переосмислення механізмів виникнення в суспільстві інноваційно "нового". Традиційна методологія ґрунтується на принципах лінійної логіки, за якої "нове" репрезентується як продовження існуючого (як його продовження, самозбагачення). Синергетична методологія міжсистемних трансформацій базується на логіці нелінійної динаміки, одним із виявів котрої є визнання динамічного хаосу і біфуркації. Криза міжсистемних трансформацій відбувається не за традиційною циклічною динамікою (рівновага – криза – відновлена рівновага), а за більш складною логічною схемою (порядок – біфуркація; хаос – якісно новий порядок). "Нове" постає з біфуркації і хаосу, тобто з перехідного, системно не визначеного стану. Соціальний простір у своїх трансформаційних змінах набуває ознак змін складних неупорядкованих, розпорошених (дисипативних) синергетичних систем. Це потребує переосмислення базових конструкцій у соціально-філософській методології.

Аналіз механізмів міжсистемних трансформацій на засадах синергетики потребує акцентування уваги передовсім на конструктивній функції біфуркації та її інноваційній спрямованості: сутнісні інноваційні трансформації можуть зароджуватись в активній фазі функціонування системи. Соціальні зміни виникають з динамічного хаосу та в хаосі. Динамічний хаос організує, а руйнує, він створює нову якість суспільного життя.

Історична циклічність суспільних процесів є цьому підтвердженням. Так, виникнення капіталістичного способу виробництва в результаті первісного нагромадження капіталу – це є період біфуркації і хаосу. Становлення нових незалежних держав на теренах колишнього СРСР також стало можливим в результаті динамічного хаосу, що панував в останні роки існування Радянської країни.

Ці трактовки є доволі евристично насиченими стосовно синергетичних доказових характеристик генези "нового". Зазначені акценти вимагають розглядати біфуркацію і хаос не як аномальне відхилення, а як складову динамічних процесів. Вибір такої трактовки біфуркації означає, що стан біфуркації відображає життєздатність системи, розвиток її через ускладнення. Такий суперечливий і нестабільний стан і є платою за можливість утвердження більш життєздатного порядку, нової якості соціальної системи. "Нове" виникає у лоні суперечливого, неоднорідного, ціннісно-нормативної невизначеності пеєхідного стану. Саме у фазі біфуркації можна углядіти формування інноваційних сигналів у вигляді флуктуацій. Завдяки таким сигналам соціальна система силкується "намацати", віднайти можливості якісно своєрідних трансформацій. В результаті формуються специфічні хвилі розростання сутнісних кореляцій.

У цій площині виникає розуміння й іншого, а саме: у фазі біфуркації та хаосу не лише постають інноваційні сигнали, а й формуються провідні інтегральні сили, що виявляють себе як організуюче начало інноваційних перетворень і змін [1, с. 14].

Іншою синергетично-засадничою тезою в процесі міжсистемних кардинальних перетворень є зміна характеру інтерпретації (теоретичного розуміння) причинно-наслідкових взаємозалежностей. Долається найпоширеніший випадок інтерпретації – принцип універсальності соціальних зв'язків, коли "однакові умови завжди приводять до однакових результатів, а весь Всесвіт складається...з більярдних кивів та куль, що в переносному значенні становлять причини та наслідки" [7, с. 489]. В широкому смислово контексті така трактовка стосується не лише інституційних перетворень, а й концептуальної визначеності соціальних законів, котрі в своєму смисловому діапазоні відображають універсальність причинно-наслідкових взаємозалежностей і зв'язків. Поглиблене уявлення про причинно-наслідкові зв'язки підживлюють визнання й переконаність в тому, що альтернативою витлумачення універсальних причинно-наслідкових детермінант є не багатозначна безпричинність, індетермінізм, а самопричинність соціальної системи, дисипативної за своєю структурою. Структурні елементи такої системи, за словами відомого вченого А. Гальчинського, "...розвиваються на основі власного енергетичного потенціалу, методом самозбудження і самоорганізації, комбінації випадкового і необхідного, діють «від себе» – через «власну свободу» – як самопричинність" [1, с. 15].

Трансформаційні процеси характеризуються цілою низкою особливостей, котрі протирічать вимогам і можливостям системного підходу. З синергетичною методологією узгоджується теза про те, що основу соціальних трансформацій складають нові явища та процеси, які тільки-но виникають і являють собою послідовні ряди різноякісних множин елементів, що не мають сталих зв'язків з іншими явищами, і які не можна описати в системних поняттях. Для трансформаційного періоду також є властивими незрілість і нерозвиненість нових соціальних явищ, несформованість зовнішніх і внутрішніх зв'язків, їх випадковий і стохастичний характер. Для трансформаційних перетворень також властива поява нових незрозумілих феноменів, що швидко зникають. Життєвий цикл знов зростаючих феноменів може бути в історичному плані коротким, водночас їх вплив на наступні події великий. В. Подшивалкіна робить висновок про те, що "...трансформація передбачає становлення нових, не завжди зрозумілих соціальних явищ і процесів, підвищення ролі особистісної та іраціональної складової в соціальному розвитку, зростання швидкості соціальних змін, наявність прихованості багатьох явищ в силу їх неповної відповідності достатньо інертним соціальним нормам" [5, с. 219].

Принципово значущими є акценти не лише на внутрішній інтегрованості механізмів інноваційного розвитку, а й на їх цілеспрямовуючій функції, яка є основою інноваційного розвитку. Розвиток як вихід за межі інституційних та організаційних утворень і структур, що існують в даний час, створення нових форм і становлення нової якості соціальної дійсності завжди кореспондує з реалізацією певної цілі. Життєспроможність соціальної системи визначається не лише її спроможністю до самоорганізації, а й потенціалом динамічного самооновлення, здатністю до цілеспрямованого розвитку. Ще свого часу Ф. Енгельс зазначав: "Місце дійсності, що відмирає, займає нова, життєздатна дійсність, займає у мирний спосіб, якщо старе достатньо розсудливе, щоби

померти без спротиву, – насильно, якщо воно чинить спротив цій необхідності” [8, с. 7].

У підсумку можна стверджувати, що будь-які соціальні перетворення й зміни є інноваційними процесами, котрі відбуваються в результаті цілеспрямованих дій зі створення нових суспільних інститутів, структур і форм соціальної взаємодії індивідів.

Останнім часом в рамках синергетичної методології соціальних змін намітилася тенденція розглядати суспільство як динамічне поле. Приміром, дослідник Ф. Абрамс стверджує, що в соціальній реальності не існує окремо структур і окремо дій, а є процес формування структур, в якому й знаходить свій розв'язок діалектика дій і структури. Момент, коли зустрічається структура й дія, вчений називає подією, а саме соціальну реальність розглядає як процес, де втрачає зміст поділ на синхронію й діахронію. Відтак, підсумовує вчений, у суспільстві немає стійких, "жорстких" структур, а є постійний процес структурування. Метафора поля репрезентує соціальну реальність такими характеристиками: постійні процеси групування й перегрупування, а не стабільні організації; процеси "структурування", а не структури; формування, а не форми; мінливі "фігури", а не жорсткі моделі. В динамічного поля немає єдиного центру; воно є мережею з безліччю центрів, що виникають, трансформуються й зникають, кожний з яких може бути оточений "своєю" периферією. Таке поле перебуває в постійному русі: воно стискується, розширюється. У ньому змінюється характер і якість взаємозв'язків, виникають нові та зникають старі "центри", певний сегмент поля або дистанціюється від інших елементів, або змішується з ними.

Істотний внесок у розуміння сутності та механізмів соціальних трансформацій привносить широка дифузія теоретичних установок, як-от: теорія соціокультурної травми П. Штопки, діяльнісно-структурна парадигма класоутворення О. Куценко, теорія хаотичного капіталізму Д. Лейна, теорія трансформаційної структури Т. Заславської. Ці теорії окреслюють смисловий контекст соціально-філософського дослідження трансформації процесів посткомуністичного простору, витлумачуючи базові компоненти теоретичного й емпіричного аналізу. Зокрема одним із базових компонентів є поняття соціального механізму трансформації тієї рушійної сили,

котра визначає "інтерфейс" агентів і структур (М. Арчер), а також поняття соціокультурного потенціалу, який пов'язує із джерелом функціонування соціального механізму трансформації суспільних процесів.

Особливістю соціально-філософського вивчення феномена соціальної трансформації упродовж двох останніх десятиліть стало витлумачення останньої в контексті становлення посткомуністичного простору в зіставленні з основними трендами сучасних соціальних змін у глобальному та локальному вимірах. Так, пострадянські країни опинились у стані системної трансформації всіх головних суспільних інститутів, соціальної структури, національного державотворення, культурних форм та ідеологем тощо.

Наостанок зазначимо, що в межах розуміння нелінійності розвитку можна описати, розрахувати очікуваний для соціальної системи "сценарій" плину подій і контури майбутнього. Тому, знаючи майбутній стан і способи слідування природним тенденціям системи, людство може скоротити час виходу на майбутні форми суспільної організації.

У цьому зв'язку зростає значення розробки ефектivelyї стратегії для управління соціальними змінами, яка стає загальноновизнаною.

Не претендуючи на цілковітність аналізу, слід розуміти, що окреслені методологічні орієнтири синергетики мають бути підтверджені практикою суспільних перетворень, які можна тлумачити лише в концептуальному контексті.

Список використаних джерел:

1. Гальчинський А. Економічний розвиток: методологія оновленої парадигми // Економіка України. – 2012. – № 5. – С. 4–17. 2. Колпаков В., Анісімов О. Стратегії розвитку: фактори, здобутки й поразки // Персонал. – 2004. – № 2. – С. 60–70. 3. Лук'янець В. Філософія сучасності. Прорив за обрії метафізики тотожності: стаття перша // Філософ. думка. – 2002. – № 4. – С. 16–35. 4. Маркс К. Капітал. Критика політичної економії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Держ. вид-во політ. літ-ри УРСР, 1963. – Т. 23. – 848 с. 5. Подшивалкіна В. К вопросу об ограничениях системного подхода к изучению трансформационных процессов в обществе // Соціологічна наука і освіта в Україні. – 2003. – Вип. 2. – С. 217–220. 6. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Н. А. Садовский (пер. с фр.); А. С. Раутиан (предисл. к прим.). – М.: Устойчивый мир, 2001. – 231 с. 7. Тоффлер Э. Третья хвиля / А. Євса (пер. з англ.); В. Шовкун (ред. пер.). – К.: Видавничий дім "Всесвіт", 2000. – 475 с. 8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С прил.: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. – М.: Политиздат, 1979. – 71 с.

Надійшла до редколегії 20.04.16

И. И. Бойко, канд. филос. наук., доц.

Национальный университет биоресурсов и природопользования, Киев, Украина

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Анализируются теоретические основания, существенные характеристики синергетики как современной методологии познания социальных изменений, междисциплинарного направления научного исследования, задачей которого – познание принципов и условий самоорганизации социальных систем, достижения новых социальных изменений из дезорганизации, хаоса самоорганизующихся структур и систем. Синергетика рассматривается сквозь призму возникновения, поддержки устойчивости и разложения социальных структур. Рассматриваются синергетические исследования путей, ведущих к сложному, процессы морфогенезиса. Анализируется синергетическая методология межсистемных трансформаций на основе нелинейной динамики, конструктивной функции бифуркации и ее инновационной направленности. Инновационное развитие определяется как создание нового качества социальной действительности, ее динамическое самообновление.

Ключевые слова: бифуркация, динамический хаос, самоорганизация, синергетика, социальное равновесие, социальная трансформация, социальные изменения.

I. I. Boiko, PhD, Associate Professor

National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

SYNERGETIC AND METHODOLOGICAL RESEARCH OF SOCIAL CHANGES

Theoretical principles, essential characteristics of synergy are analyzed as modern methodology of cognition of social changes, interdisciplinary direction of research, which task is cognition of principles and conditions for self-organization of social systems, achieving of new social changes from disorganization, chaos, structures and self-organizing systems. Synergetics is viewed in the light of the emergence of support of constancy and decomposition of social structures. Synergistic researches of ways to complicated processes of morphogenesis are viewed. The synergetic methodology of intersystem transformations based on nonlinear dynamics, structural function of bifurcation and its innovative orientation are analyzed. Innovative development is defined as the creation of new quality of social reality and its dynamic self-renewal.

Keywords: bifurcation, dynamic chaos, self-organization, synergy, social harmony, social transformation, social change.

УДК 378.4 (477+316.752)

Н. М. Бойченко, д-р філос. наук, доц.,
Національна медична академія
післядипломної освіти імені П. Л. Шупика, Київ

ЦІННОСТІ ПРОФЕСУРИ ЯК УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ

У статті здійснено спеціальний розгляд цінностей професури як частково тотожних академічним цінностям. Основними цінностями професури є переконаність у істинності певного типу знань, особливий тип наставництва, критичне мислення. Саме критичне мислення є тим стрижнем, який надає визначеності академічним цінностям, тим пробним каменем, який не дає патріотизму переродитися у шовінізм та нацизм, тією чеснотою, яку розвивають в університетах краще, аніж у будь-якій іншій соціальній організації, у сфері вищої освіти краще, ніж у будь-якій іншій сфері суспільного життя. Оланувати своє критичне мислення професор має, виходячи із вищої необхідності захистити кращі інтереси студента як особистості і студентства як майбутніх поколінь. Вищою цінністю для професора є соціальне піднесення його учнів.

Ключові слова: професура, університет, університетські спільноти, цінності, цінності професури, академічні цінності, критичне мислення.

Центральною університетською спільнотою з часів заснування перших університетів є професура. Досить лише згадати рядки гімну університетів *Gaudeamus "Vivat Academia, Vivant professores!"*, який співають студенти в усі часи: відразу слідом за ними йдуть рядки *"Vivat membrum quodlibet, Vivant membra quaelibet. Semper sint in flore. Semper sint in flore!"*. Вочевидь, тут пряма вказівка на те, що саме завдяки професурі можливе процвітання усіх і кожного з членів університетської спільноти. Спробуємо розібратися, чому така шана і честь професурі і кого, власне, можна називати цим почесним іменем.

Передусім, слідом за Гаудеамусом, ми будемо називати професурою увесь викладацький склад університету – тобто усіх, хто професійно проводить заняття в навчальних аудиторіях університету. Такий підхід зустрічаємо, зокрема, в американських університетах, де немає посади доцента, а замість звичного для нас терміну "асистент" вживається термін "associated professor".

Вочевидь, щоби стати професором, треба мати глибок і досить значні знання у певній науці, однак самих цих знань недостатньо. Тут починається найважливіше у з'ясуванні суті професорства.

Більшість видатних філософів з історії світової філософської думки не були викладачами філософії – ми знаємо їх як письменників, а саме завдяки їхнім видатним творам. Водночас, писати розумні тексти і читати надихаючі лекції – не одне й те ж саме. Численними є приклади талановитих лекторів, які не залишили або майже не залишили після себе написаних власноруч спеціальних філософських праць. Від часів Сократа і до сьогодні (згадаємо хоча би Джорджа Герберта Міда чи Мераба Мамардашвілі) прикладів можна знайти чимало. Водночас, не так і мало талановитих і геніальних філософів, які були успішними письменниками і лекторами – взяти хоча би Хосе Ортегу-і-Гассета чи Карла Ясперса, Макса Вебера чи Юргена Габермаса. Водночас, трапляються цікаві випадки, коли ці два філософських жанри – писання досліджень і читання лекцій – розглядаються самими авторами як відносно незалежні один від одного. Читає професор лекцію на одну тематику, а пише вже на іншу. Яскравими прикладами такого підходу були Імануїл Кант і Георг Гегель, причому Кант взагалі читав лекції, переважно спираючись на матеріали Крістіана Вольфа, а не на власні тексти (будучи при цьому блискучим лектором [6]), а деякі відомі нам праці Гегеля дійшли до нас завдяки відтворенню їхнього змісту з конспектів лекцій його студентів – зокрема, пізні праці з естетики, філософії історії, філософії релігії [5].

Однак, не тільки у попередній епохи, але навіть деякі видатні філософи сучасної доби практично зовсім не мали досвіду професорства. Так, Фрідріх Ніцше писав: "взимку 1868/69 р. Базельський університет запропону-

вав мені професуру, коли я не був ще й доктором. Слідом за цим, 23 березня 1868 Лейпцизький університет присудив мені ступінь доктора дуже почесним чином: без жодного захисту, навіть без дисертації" [15]. М. І. Бойченко зауважує, що попри те, що Ніцше "практично ніколи не був академічним викладачем: його кар'єра склала два неповних роки (з 1868 по 1870), а академічні посади і ступені він отримував при цьому доволі неакадемічно... Водночас, саме філософія Ніцше мала не лише суспільний вплив не менший за вплив вчення Карла Маркса, але й спричинила безліч академічних досліджень та не меншу кількість праць академічних філософів, які позиціонували себе як послідовники Ніцше. Отже, порівняно з більшістю своїх успішних академічних сучасників-філософів, Ніцше мав незрівнянно вищий вплив на розвиток наступної академічної філософії та й загалом суспільних та деяких гуманітарних наук" [2, с. 34]. Очевидно, що сам Ніцше не хотів бути професором – попри визнання його викладацького таланту. На перший погляд, дивна аскеза. Однак, за нею стоїть ціла традиція недовіри до "університетської" філософії.

Спробуємо на прикладі аналізу феномену критики "університетської" філософії у Німеччині XIX століття проаналізувати переваги і ризики викладання в університеті, а отже бонуси і втрати професії професора. Звернемося до аналізу спеціальної розвідки Ульриха Йоганеса Шнайдера, присвяченої особливостям викладання філософії у німецьких університетах XIX століття [12]. Цей автор звертає увагу на те, що такі визнані філософи, як Ніцше, а до нього Артур Шопенгауер та Едуард фон Гартман виступали з різкою критикою університетської філософії [12, с. 61].

Першою причиною критики університетської філософії була визначна роль, яку відіграв розвиток філософії як навчальної дисципліни у Німеччині для професіоналізації вищої освіти загалом і діяльності професури зокрема. Можна сказати так: завдяки філософії у Німеччині професор став шанованим чиновником. Шнайдер зауважує: "Професіоналізація університету у викладанні та дослідницькій діяльності поряд зі спеціалізацією наукових дисциплін зробили філософський факультет найбільш великим і значущим факультетом в другій половині XIX століття" [12, с. 65]. Така професіоналізація завдячувала не в останню чергу тій обставині, що університетська освіта була платною і на всі курси студенти записувалися за власним бажанням – тобто від якості викладання залежало визнання студентської аудиторії, а від нього – і кар'єрний успіх професора. Так, професора могли призначити "згори" (ректори чи місцева політична влада) – так, як правило, і траплялося, але далі все залежало лише від його викладацької майстерності: не зумів переконати, повести за собою

аудиторію – втратив посаду. Філософи, на наше переконання, порівняно з представниками інших наук завжди мали і матимуть ту перевагу, що окрім об'єктивованих знань, властивих усім наукам, вони можуть також апелювати до особистісних інтересів студентства – їхніх релігійних, політичних, естетичних і не в останню чергу етичних цінностей і запитів.

Причини такого виняткового значення філософії треба шукати не лише у активній громадянській та політичній позиції філософів у Німеччині (досить лише згадати політичні праці Канта, "Листи до німецької нації" та інші політичні праці Йогана Готліба Фіхте). Не менш, якщо не більш, важливим було особливе методологічне та світоглядне, а також інституційне та навіть певною мірою адміністративне ставлення філософів до розвитку нових емпіричних наук. На філософському факультеті у ті часи в Німеччині викладалися усі дисципліни, які не входили до кола проблематики трьох "вищих" факультетів – теологічного, медичного та юридичного. Таким чином, саме на філософському факультеті спочатку вивчалися ті дисципліни, які згодом розвинулися у гуманітарні та природничі науки, а згодом і у окремі від філософського факультету: "...незмінну гнучкість філософського факультету і його внутрішню інституційну відкритість можна вважати основною причиною подальшої спеціалізації та професіоналізації наукової роботи" [12, с. 67]. Таким чином, викладання філософії в університеті значною мірою детермінувалося активним процесом розвитку наукових досліджень в німецьких університетах цього періоду. Це – втілення в життя так званої Гумбольдтівської моделі університету, де наука обґрунтовує зміст викладання в університеті, а для цього самі професори мають бути чи не найсильнішими науковцями свого часу. Шнайдер розглядає це під кутом зору аналізу звичайної поширеної практики функціонування тодішніх німецьких університетів: "якщо університетську практику і переплетення в ній дослідницької діяльності та викладання розглядати з інституційної точки зору, слід спробувати пояснити внутрішній саморозвиток філософського факультету, оскільки тільки на цьому тлі може бути зрозуміла диференціація окремих предметів" [12, с. 68]. Таким чином, філософська професура стала для більшості викладачів університетів зразком для наслідування.

Що ж визначало інституційний статус філософської професури в Німеччині у XIX столітті? Передусім, залежність кар'єрного зростання від академічної мобільності. Спочатку цей процес більшою мірою стимулювався ззовні – для отримання посади екстраординарного (тобто запрошеного, позаштатного) професора, який згодом мав усі шанси (у випадку успішності читання лекцій), стати ординарним (штатним) професором треба було залишити здобуту у рідному університеті посаду доцента (шанси "дорости" до професора на місці були мізерними): "...одним з важливих чинників у стандартизації практики викладання філософії була мобільність університетських викладачів. На місцях професорсько-викладацький склад університету постійно перетасовувався в результаті політики призначень, яку проводили різні правителі, що дозволяло уникнути регіоналізації в ході формування дисциплін. Для самих професорів можливість ведення професійної наукової діяльності часто була рівнозначна зміні університету. На відміну від інших європейських країн, німецькі університети утворювали єдність, особливо в цьому відношенні, саме завдяки постійному обміну професорами (і студентами)" [12, с. 70].

Особливе значення набув у другій половині XIX століття у Німеччині вплив філософії на педагогічне навчання: "...філософія була включена в підготовку вчителів: кандидати на вчительські посади в гімназії мали

здати так званий «philosophicum» (іспит з філософії), що включав, крім перевірки основних знань з філософії, ретельне прочитання класичних філософських текстів" [12, с. 72]. Цим підсилювалася не лише світоглядна, політична, але й етична місія філософії.

Щодо політичної і навіть воєнно-політичної ролі вчителя поширення набув свого часу вислів, який помилково приписували Бісмарку, але який насправді належав професору географії з Лейпцига Оскару Пешелю, який у липні 1866 після перемоги при Садовій, здобутої прусською армією під час австро-прусської війни, написав у редакційній газеті "Закордон": "... Народна освіта відіграє вирішальну роль у війні ... коли прусаки побили австрійців, то це була перемога пруського вчителя над австрійським шкільним учителем". Більше того, національна самосвідомість усієї німецької професури сягнула ультраправих показників під час першої світової війни і трималася там майже 30 років. Так, університетські професори кайзерівської Німеччини опублікували маніфест: "Ми сповнені обурення у зв'язку зі спробами ворогів Німеччини вбити клин між тим, що вони називають духом німецької науки, і тим, що вони називають пруським милітаризмом. Дух німецької армії – це дух німецького народу. Вони єдині, і ми частина цього цілого. Ми переконані, що порятунок європейської культури залежить від перемоги німецького милітаризму". Професор Едуард Мейер патетично вигукував: "Якщо Німеччина й Австрія програють цю війну, то господарювати в Європі буде Росія". Німеччина, таким чином, бореться за "порятунок цивілізації від слов'янських орд" [9]. Щодо змістової частини цього сюжету немає потреби висловлюватися – це за межею цивілізованої дискусії. Однак, ми звертаємо увагу на сам факт ангажованості німецької професури та учительства у політичне життя Німеччини.

Тим більш важливим і навіть вирішальним видається питання про морально-етичні позиції професури, яка отримала врешті-решт такий переконливий вплив у країні. Ось із цим якраз і виникають питання. Очевидно, вони почали виникати у багатьох філософів у самій Німеччині ще у XIX столітті, коли ніхто не міг уявити собі масштабу трагічних наслідків специфічної налаштованості німецької професури для Німеччини та всієї Європи. У цій налаштованості найбільше викликали несприйняття претензії на винятковість і універсальність досягнутої позиції. Шнайдер так узагальнює критику самими німецькими філософами того часу "університетської" філософії: "Шопенгауер і Ніцше назвали «університетською філософією» змішування офіціозу, вченості, педагогіки і марнославства з філософською думкою; коротше кажучи, вони критикували певні прояви викладання університетської філософії від імені чистої, вільної філософії. Така критика виникла одночасно з інституціоналізацією і монополізацією викладання філософії в німецьких університетах і буде існувати до тих пір, поки подібне положення залишатиметься незмінним" [12, с. 86]. Що там говорити, навіть сам критикований Шопенгауером та й майже всіма без винятку іншими не-університетськими філософами Геґель сам висловлював сумнів у можливості повноцінного оволодіння філософією завдяки університетській освіті [4].

Особливий подив викликав такий гіпер-академічний "апломб" на фоні досвіду критичної філософії Канта, а також бурхливого розвитку філософії романтизму в Німеччині. Тим більше, що така позиція була напрацьована університетськими професорами філософії у Німеччині вільно, за їхнім власним починком. Ось як характеризує особливий статус німецького професора філософії наприкінці XIX століття Шнайдер: "Звісно, університетські викладачі філософії ніколи не вважали себе

просто екзаменаторами, і досить значний масштаб викладання філософії, який набагато перевищував потреби в підготовці майбутніх поколінь університетських викладачів, насправді ніколи не обґрунтовувався одними лише міркуваннями екзаменаційної значущості основних філософських знань. Тому значення курсів з філософії наприкінці XIX століття, засвідчене – як у якісному, так і у кількісному стосунку – в університетських календарях, здається вражаючим. Не менш різкою була і незалежність університетських викладачів філософії, незалежність, яка, з точки зору англійця чи француза, здавалася дивною і яку необхідно враховувати при вивченні університетських календарів: ніяких навчальних планів, які надавали би приписи викладачам філософії щодо тематики, глибини або навіть змісту читаних ними курсів, просто не існувало. У німецьких університетах XIX століття викладачі філософії викладали так, як їм хотілося, тим більше що ані наказів з боку держави, ані втручання з боку церкви (за винятком нечисленних конфліктів) не було; викладачі також були позбавлені від якогось особливого тиску з боку студентів, які поступили на навчання в університет, чи не маючи попередньої філософської підготовки" [12, с. 73].

Цікаво, що зовнішня свобода викладання філософії доповнювалася достатньою внутрішньою свободою у взаємодії професури та студентів на лекційних, семінарських та інших заняттях. Шнайдер пов'язує таку внутрішню академічну свободу зі значним зростанням частки історико-філософських навчальних курсів, які читалися професорами філософії протягом XIX століття у німецьких університетах: "Якщо визнати, що виникнення відмінності між ступенями оволодіння знанням, що лежить в основі навчання, обумовлене самою діалектикою діалогу між студентом і професором, оскільки взаємозв'язок запитань і відповідей виникає лише в результаті такої відмінності, тоді надбання історичного знання особливими правами являє собою величезне досягнення. Якщо філософування в лекційній аудиторії набуває форму обговорення філософських текстів, можливості навчання майже невичерпні. На відміну від систематичного і догматичного підходу до філософії, який не визнає ніяких історичних аргументів, історичний і проблемний підхід відкритий для теоретичного обговорення" [12, с. 86].

Таким чином, ціннісна аберация німецькою професурою гуманізму загальнолюдського типу не була наслідком обмеження академічності – навпаки, вона була його вільним результатом у своєрідному німецькому виконанні на кінець XIX – початок XX століття. До речі, майже аналогічно прихід до влади нацизму відбувся в результаті тривалого розвитку демократичного процесу, тоталітарні відхилення від якого трапилися лише насамкінець – наприкінці 1932 – на початку 1933 років [3; 7; 8]. Це змушує задуматися над тим, чи є настільки самодостатніми академічні цінності з етичної точки зору і чи можуть вони бути достатніми для визначення етичних цінностей професури. Варіант відповіді, який пропонував П'єр Бурд'є – а саме щодо сліпоти щодо власної діяльності, нібито притаманної *Noto academicus* [14], видається нам лише частково прийнятним і аж ніяк не є остаточною відповіддю на питання, але лише певним паліативом.

Вочевидь, маємо говорити не лише про переконаність у істинності певного типу знань і не лише про особливий тип наставництва як про цінності, значущі для розуміння регулятивів поведінки професури. Такі знання і таке наставництво можуть бути доволі специфічними. Досить лише згадати приклад Мартіна Гайдеґера з його інаугураційною промовою при заміщенні посади ректора Фрайбурзького університету на початку 1933 року, коли він говорить про лідерство (*Fuehrerschaft*) та

наступництво (*Gefolgschaft*) в житті університету і особливо у стосунках між професурою та студентами: "Бо вирішальне у лідерстві – не порожнє випередження, але сила для уміння йти наодинці, не з норовливості і владолюбства, але через якнайглибшу покликаність і щонайширший обов'язок. Така сила пов'язує з істотним, створює відбір кращих і будить справжнє слідування тих, у кого є нова мужність" [11, с. 300]. Таке лідерство звучить як покликання надлюдини у Ніцше, і читаючи Гайдеґера, здається, що справжнім лідером у суспільстві має бути саме професор університету, який якнайкраще знає і відчуває свій обов'язок перед народом і долею, а отже має моральне право вести за собою. І знову ж таки – що за завдання ставить тоді перед студентами перший серед професорів університету – його ректор? Дозволимо собі процитувати його позицію дещо докладніше: "Від рішучості німецького студентства встояти перед німецькою долею в її найбільш нагальній потребі приходить воля до ества університету. Ця воля є дійсна воля, оскільки німецьке студентство через нове студентське право саме ставить себе під закон свого ества і тим самим вперше окреслює це ество. Дати закон самому собі є вищою свободою. Багатооспівану «академічну свободу» з німецького університету виганяємо; бо ця свобода була несправжньою, тому що лише здатною до заперечень. Вона означала переважно незаклопотаність, довільність намірів і схильностей, незв'язаність у дії і бездіяльності. Поняття свободи німецького студента повертається тепер до своєї істини. З неї розгортається надалі зв'язаність і служба німецького студентства.

Перша зв'язаність – з народною спільністю. Вона зобов'язує до співпраці і спів-діяльної участі в тяготах, прагненнях і уміннях всіх станів і членів народу. Ця зв'язаність відтепер закріплюється і упродовжується в студентське буття через службу праці.

Друга зв'язаність – з честю і місією нації серед інших народів. Вона вимагає, забезпеченої знанням і умінням, і дисциплінованої готовності до жертви до останнього. Цей обов'язок охопить і пониже надалі все студентське буття як служба оборони.

Третя зв'язаність студентства – з духовним завданням німецького народу. Народ цей працює над своєю долею, висуваючи свою історію у відвертість надпотужності всіх світо-утворюючих сил людського буття і завжди наново відвойовуючи собі свій духовний світ. Виставлений так в крайню проблематичність власного буття, народ цей хоче бути духовним народом. Він вимагає від себе і для себе в своїх вождях і охоронцях виразної ясності вищого, щонайширшого і багатющого знання. Студентська молодь, що рано насмілюється на змужніння і протягає свою волю на майбутню долю нації, примушує себе по суті до служби у цього знання. Для неї служба знання вже не зможе бути тупою і квапною дресурою заради «престижної» професії. Оскільки державна людина і вчитель, лікар і суддя, священник і архітектор ведуть народно-державне буття, охороняючи і відточуючи його в його корінних відносинах до світо-утворюючих сил людського буття, остільки ці професії і виховання для них доручені службі знання. Знання не стоїть на службі у професій, але навпаки: професії жадають і освоюють те вище і сутнісне знання народу про все своє буття. Але це знання є для нас не заспокоюєне прийняття до уваги якоїсь само-суті і самоцінностей, а щонайгостріший ризик нашого буття посеред надпотужності суцього. Проблематичність буття взагалі вимушує народ до роботи і боротьби і примушує його до його держави, якій належать професії" [11, с. 301].

Як бачимо, цілком адекватні речі щодо співвідношення знання і професій, знання і служіння народу, знання і

виклику, який отримує людина від буття і має на нього гідно відповісти за допомогою знання. Однак, як інтерпретує ці речі Гайдеґер? Служіння народу у нього виявляється служінням державі, і ми знаємо, і Гайдеґер знав, що це за держава – адже навіть на самому початку були очевидні методи, до яких зверталися нацисти – облуда, насильство, нетолерантність і нахабство. На жаль, і сьогодні ці методи беруть на озброєння деякі держави, і тим самим продають свою душу дияволу – і не заради високої мети, як у Фауста, але заради нищої наживи і ще більш нищого і етично мізерного прагнення влади. Заради цього закликає об'єднуватися студентів Гайдеґер – не просто освічена людина, знайома з творами Гьоте, але людина, яка навчалася на теологічному і філософському факультетах, чи не перший професор Німеччини! Лакмусовим папірцем виявляється ставлення до академічної свободи – якщо вона не потрібна, то це означає, що усі істини вже давно відомі, університет має не стільки працювати і боротися, скільки обслуговувати інтереси нації, причому дуже швидко виявляється (що мабуть стало неприємним сюрпризом і для самого Гайдеґера), що насправді це інтереси однієї партії, а ще трохи згодом, що взагалі інтереси одного Лідера, який акумуляє у собі те лідерство, про яке так переконливо говорив Гайдеґер! Вочевидь сам засновник фундаментальної онтології відчув, що схибив, але дати філософську відповідь зміг лише через десяток років у праці "Ніцше", де нищівно розкритикував увесь "європейський нігілізм", який призвів врешті-решт до позірному пануванню надлюдина і возвелічення хибних цінностей [10].

До якої ж справжньої цінності слід повернутися професури? Такою цінністю, на наше глибоке переконання, є критичне мислення. Саме критичне мислення є тим стрижнем, який надає визначеності академічним цінностям, тим пробним каменем, який не дає патріотизму переродитися у шовінізм та нацизм, тією чеснотою, яку розвивають в університетах краще, аніж у будь-якій іншій соціальній організації, у сфері вищої освіти краще, ніж у будь-якій іншій сфері суспільного життя. Якнайкращими і найбільш незаперечними носіями критичного мислення в усі часи були філософи, покликання яких – бути інтелектуальними дисидентами, завжди в усьому сумніватися, піддавати перевірці, яких би політичних, релігійних чи будь-яких інших репресій щодо них персонально це не коштувало би. Філософ як інтелектуал – ось постать, яка втілює таке критичне мислення найвищою мірою – зокрема таким його бачить Теодор Адорно у своїй праці "Minima Moralia" [13], у якій намагається обґрунтувати ідею вкрай критичної настанови інтелектуала, адже він має підходити до всього так, нібито у нього викликає сумнів і навіть підозра у хибності усього, з чим доводиться мати справу. "Не має бути нічого священного, нічого, що не потребувало би перевірки і обґрунтування" – приблизно так можна було би сформулювати позицію цього філософа-інтелектуала.

Однак, сам Адорно звертає увагу на слушну думку, висловлену Максом Шелером, коли він "...проводить розрізнення між етикою як безпосереднім – як його на-

зиває Шелер, «життєвим» – світоглядом, який знаходить відображення в максимах, сентенціях та прислів'ях, і філософією моралі, яка з людським життям безпосередньо не пов'язана" [1, с. 5]. Можливо, етика все ж є чимось більшим, а саме теорією, яка обґрунтовує систему цінностей, у якій є місце і максимам, і сентенціям і багато яким іншим морально-етичним феноменам, однак щонайменше у одному Шелер, мабуть, все ж правий – філософія схильна до утримування дистанції з життям, тоді як етика є ангажованою життям і сама активно намагається життя ангажувати своїми проектами. Тому маємо від нашої схвальної оцінки філософа як носія критичного мислення перейти до виявлення тих життєвих етичних цінностей, на яких стоїть університет і які втілюють це критичне мислення таким чином, що воно не руйнує академічні цінності (як це виходило у Гайдеґера, який не лише пішов з посади ректора, але взагалі через деякий час вийшов за межі університетського життя), а обґрунтовує їх і надає їм життєвої сили.

На нашу думку, таку відповідь не треба шукати надто далеко. Опанувати своє критичне мислення професор має, виходячи із вищої необхідності захистити кращі інтереси студента як особистості і студентства як майбутніх поколінь. Вищою цінністю для професури є піднесення його учнів. Недарма кажуть, що судити про успішність професора варто, оцінюючи успіхи його колишніх студентів. Так, не статті і монографії, не наукові ступені і вчені звання, не членство у академіях чи високі адміністративні посади в університетах є свідченням успіху професора, але життєві успіхи його колишніх студентів.

Список використаних джерел:

1. Адорно Т. Проблемы философии морали / Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М. : Республика, 2000. – 239 с. 2. Бойченко М. І. Академічний статус соціальної філософії у стосунку до її неакадемічних втілень / М. І. Бойченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – К.: ВЦ "Київський університет", 2014. – № 1. – С. 34–37. 3. Бросчат М. Держава Гітлера: створення і розвиток внутрішньої структури Третього рейху / Мартін Бросчат; [пер. з нім. О. Насика]. – К.: Наука, 2009. – 384 с. 4. Гегель Г. В. Ф. О преподавании философии в университетах / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем.] // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 417–426. 5. Гулыга А. В. Гегель [Текст]. Изд.-ние 2-е, перераб. и доп. / А. В. Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 271 с. 6. Гаер М. Світ Канта: біографія / М. Гаер; [пер. з нім. Лесі Харченко]. – К.: Юніверс, 2007. – 334 с. 7. Зонтгаймер К. Як нацизм прийшов до влади / К. Зонтгаймер; [пер. з нім.]. – Київ: Дух і літера, 2009. – 320 с. 8. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Дітер Лангевіше; [Пер. з нім.]. – К.: К.І.С., – 2008. – 240 с. 9. Лессер Й. Третій рейх: символи злочинства. Історія нацизму в Німеччині 1933–1945 / Йоас Лессер; [пер. с нем.]. – М.: Центрполиграф, 2010. – 288 с. 10. Хайдеггер М. Ніцше М.: в 2-х т. / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. П. Шурбелева]. – М.: Владимир Даль, 2006. – Т. 2. – 458 с. 11. Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. В. Библина, примеч. Ф. Федье] // Историко-философский ежегодник 1994. – М.: Наука, 1995. – С. 298–304. 12. Шнайдер У. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке / У. И. Шнайдер; [пер. с англ. А. Смирнова] // Логос. – 2004. – № 3–4 (43). – С. 61–90. 13. Adorno T. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben / Theodor W. Adorno. – Fr. am M.: Suhrkamp, 1990. – 394 S. 14. Bourdieu P. Homo academicus Le sens commun / Pierre Bourdieu. – Paris: Editions de Minuit, 1984. – 302 p. 15. Nietzsche F. Briefen. 1014. An Georg Brandes in Kopenhagen Torino (Italia) ferma in posta den 10. April 1888. /Friedrich Nietzsche [Electronic resource] – Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888>.

Надійшла до редколегії 05.04.16

Н. М. Бойченко, д-р филос. наук, доц.

Национальная медицинская академия последипломного образования имени П. Л. Шупика, Киев, Украина

ЦЕННОСТИ ПРОФЕССУРЫ КАК УНИВЕРСИТЕТСКОГО СООБЩЕСТВА

В статье осуществлено специальное рассмотрение ценностей профессуры как частично тождественных академическим ценностям. Основными ценностями профессуры являются убежденность в истинности определенного типа знаний, особый тип наставничества, критическое мышление. Именно критическое мышление является тем стержнем, который придает определенность академическим ценностям, тем пробным камнем, который не дает патриотизму переродиться в шовинизм и нацизм, той добродетелью, которую развивают в университетах лучше, чем в любой другой социальной организации, в сфере высшего образования лучше, чем в любой другой сфере общественной жизни. Развивать свое критическое мышление профессор должен, исходя из высшей необходимости защитить лучшие интересы студента как личности и студентства как будущих поколений. Высшей ценностью для профессора есть социальное продвижение его учеников.

Ключевые слова: профессура, университет, университетские сообщества, ценности, ценности профессуры, академические ценности, критическое мышление.

N. M. Boychenko, Doctor of Philosophical Science, Assistant Professor
P. L. Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education (NMAPE), Kyiv, Ukraine

VALUES OF PROFESSORS AS AN UNIVERSITY COMMUNITY

This article provides special consideration of the professors values as a partly identical to the academic values. The basic values for professors are belief in the truth of a certain type of knowledge, a special type of mentoring, critical thinking. This critical thinking is the core that provides certainty for academic values, the touchstone which preserves patriotism from its degenerating into chauvinism and Nazism, the virtue that could be developed at the universities better than in any other social organization and in higher education better than in any other field of public life. To master their critical thinking Professor should base his conduct on the higher need to protect the best interests of students as individuals and students as future generations. The highest value for the professors is social elevation of their students.

Keywords: professors, university, university community, values, professors values, academic values, critical thinking.

УДК 1(091):115.4

І. М. Гоян, д-р філос. наук., проф.,
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, Івано-Франковск

ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ ЯК АКсіОЛОГІЧНІ ВЗАЄМОДІЇ

Гендерна проблематика, яка аналізує гендерні відносини має системний зміст і не може зводитись тільки до вікових, психологічних, антропологічних, трудових, рольових особливостей гендерної поведінки людини. Вона має також ментальні, культурологічні, цивілізаційні виміри, а на їх основі аксіологічні особливості. Розгляд аксіологічних особливостей гендерних відносин є актуальною проблемою, яка дозволяє вирішувати проблеми гендерної дискримінації.

Ключові слова: гендер, гендерні відносини, гендерні ідентифікації, аксіологічні взаємодії, цінність.

Ціль дослідження – проаналізувати особливості гендерних відносин в контексті аксіологічних взаємодій. Аксіологічні взаємодії ми розглядаємо як підґрунтя та основний механізм вирішення гендерних проблем.

Матеріали і методи. Об'єктом дослідження є гендерні відносини, які мають розмаїті виміри та розгортаються у контексті дискурсу ліберальних цінностей. Предметом дослідження є аксіологічні особливості гендерних відносин, які розглядаються нами як найбільш доцільні механізми вирішення проблем гендерної дискримінації. Дане дослідження засноване на працях Н. Абукирової, Р. Арона, С. Бенхабіб, І. Бондаревської, В. Вакуленка, М. Гейтенс, Л. Заграй, О. Іващенко, А. Іовчевої, О. Кисельової, І. Клециної, Н. Лавриненко, Л. Левченко, Л. Лейндж, К. Насонової, С. Оукін, А. Саксонхаус, Е. Скиби, К. Стефано, М. Фрідмена, Ф. Гайска, М. Шенлі. В ньому використані методи аксіологічного і системно-структурного аналізу, які спрямовані на виявлення аксіологічних механізмів гендерної взаємодії.

Результати та їх обґрунтування. Проблема гендеру у гуманітарних науках, на наш погляд, виникає у зв'язку із розвитком ліберальних моделей суспільства та з їх цінностями егалітаризму, свободи та людської гідності. Саме у ліберальних, цивілізованих суспільствах є можливість розвивати гендерний дискурс, який передбачає рівність чоловіків і жінок у правах. Гендерна проблематика – це світоглядна проблематика, яка пов'язана із особливостями тлумачення основних прав, цінностей та їх розумінням в тій чи іншій культурі. Звідси позитивна динаміка у гендерних відносинах – це динаміка аксіологічного дискурсу у тому чи іншому суспільстві, бо від зміни світогляду та його цінностей залежить зміна відносин у суспільстві між людьми. Гендерні ролі, гендерні стереотипи та ідентифікації не тільки ґрунтуються на біологічних особливостях статі, є безпосереднім наслідком складної взаємодії історичних, природних та соціокультурних явищ, але також мають світоглядний вимір. Але якщо гендерні ідентифікації формуються світоглядно, то це означає, що гендер є динамічним явищем, бо перебуває у процесі перманентного становлення, тобто не є зафіксований раз і назавжди в межах світогляду, а має свою культурологічну динаміку, а тому цінності гендерних відносин можна вдосконалювати та змінювати на світоглядному рівні, пропонуючи та розвиваючи дискурс тих чи інших цінностей. Для того щоб вирішити проблему гендерної дискримінації та нерівності у взає-

модіях між статями, на наш погляд, слід дотримуватись певної системи цінностей у своїй поведінці, зокрема гуманних цінностей. Ефективне вирішення гендерних проблем можливе на аксіологічному рівні. Цінності слід розглядати як найбільш доцільний та перспективний механізм усунення гендерної дискримінації.

Гендерна проблематика, яка аналізує гендерні відносини має системний зміст і не може зводитись тільки до вікових, психологічних, антропологічних, трудових, рольових особливостей гендерної поведінки людини. Вона має також ментальні, культурологічні, цивілізаційні виміри, а на їх основі аксіологічні особливості. Розгляд аксіологічних особливостей гендерних відносин є актуальною проблемою, яка дозволяє вирішувати проблеми гендерної дискримінації.

При розгляді гендерної проблематики необхідно враховувати систему факторів, які впливають на ідентифікацію фемінінності чи маскуліності та на особливості гендерної поведінки. В той же час для того щоб розглянути ту чи іншу гендерну проблему в її есенціальності необхідно враховувати дані досліджень у різних наукових галузях.

Більшість гендерних досліджень, які проводяться у розмаїтих галузях науки, зокрема філософії [1, 6, 7, 16, 21, 24, 25] психології [10, 14], соціології [11] мають певний акцент на ті чи інші проблеми гендеру, зокрема гендерних ролей [16], сімейних відносин [15], гендерної політики [13], релігійних та націоналістичних аспектів гендеру [9], гендерних атитюдів [18], стереотипів [7] та ідентифікацій [22, 23, 24], зокрема гендерних ідентифікацій, як соціальних ідентифікацій [4], які характерні для того чи іншого типу культури, субкультури [10], історичного періоду проживання людини чи її віку.

Проте, проблема гендерних відносин не розглядається в науковій літературі в аксіологічному контексті, який, на наш погляд, є найбільш перспективним для вирішення проблем гендерної дискримінації. Деякі аспекти гендерних відносин в аксіологічному контексті розглядають С. Бенхабіб [3], І. Бондаревська, М. Бондаревська [4], В. Вакуленко [5], М. Гейтенс [8], Л. Лейндж [17], С. Оукін [19], А. Саксонхаус [20], К. Стефано [26], О. Стягунова [5], М. Шенлі [29], однак, в цих дослідженнях не аналізується аксіологічний потенціал вирішення гендерних проблем, що є метою нашою нашої статті.

Проблема гендеру у гуманітарних науках, на наш погляд, виникає у зв'язку із розвитком ліберальних мо-

делей суспільства [27] та з їх цінностями **егалітаризму, свободи та людської гідності** [28], які формуються у межах ліберально-демократичних відносин. Егалітаризм передбачає рівність громадян незалежно від розмаїтих ідентифікацій, в тому числі статевих, та відповідно відсутність дискримінації у суспільстві. Свобода у своїй суті передбачає рівний доступ до суспільних можливостей, а тому заперечує дискримінацію за статевою ознакою. Людська гідність також передбачає, що незалежно від вікових, расових чи статевих ознак у суспільстві всі є рівними, а тому має поважатися людська гідність. Дотримання цих основних цінностей є показником цивілізованості, ліберальності та демократичності суспільства. У цьому контексті слід погодитись з думкою, що "гендерна рівність у політиці постає як показник демократизації та цивілізованості суспільства" [12, с. 88].

Гендерні проблеми, на наш погляд, – це швидше за все проблеми ліберальних, цивілізованих суспільств, де є можливість розвивати дискурс егалітарних цінностей, оскільки розвиток гендерного дискурсу, який передбачає рівність чоловіків і жінок у правах, наприклад, у консервативному чи традиційному суспільстві є неможливим внаслідок домінування іншої системи цінностей, які не є егалітаристськими. Однак, навіть у ліберальному суспільстві є проблеми стосовно розуміння і визнання рівності прав і жінок. Цей аспект проблеми відзначає М. Гейтенс, яка вважає, що "...ліберальне поняття «рівність» історично було вироблене з чоловічим ухилом в громадську сферу" [8, с. 179]. В цьому аспекті, на її думку, "щонайповніша іронія відношення ліберальної держави до жінки очевидна. Основний принцип ліберальної теорії – право і свобода людини використовувати свої тілесні можливості, як вона вважає за потрібне, – порушується відносно жінки саме тому, що її тіло має специфічні характеристики, відмінні від чоловічих" [8, с. 179]. Тому принцип ліберальної рівності не реалізується стосовно жінок [8, с. 179].

У цьому контексті гендерна проблематика – це швидше за все проблематика світоглядна, яка пов'язана із особливостями тлумачення основних прав, цінностей та їх розумінням в тій чи іншій культурі. Звідси позитивна динаміка у гендерних відносинах – це динаміка аксіологічного дискурсу у тому чи іншому суспільстві. У той же час динаміка аксіологічного дискурсу у будь-якому суспільстві передбачає системний зв'язок усіх боків суспільного життя та антропологічних якостей людини у конкретний історичний період, оскільки зміна системи цінностей того чи іншого суспільства відображає комплекс змін у багатьох суспільних галузях.

Формування гендерної проблематики, а в ній гендерної ідентифікації – це системний процес, який передбачає врахування багатьох факторів, починаючи від антропологічних, психологічних та завершуючи демографічними, соціальними факторами, які розвиваються на рівні гендерних стереотипів чи атитюдів та на рівні світоглядних переконань в аксіологічному аспекті. У цьому контексті слід взяти до уваги думку С. Бенхабіб, яка, на прикладі творчості Г. Геґеля "...звертає особливу увагу на складні взаємодії між розумом, природою, гендером та історією" [3, с. 185]. Дослідниця вбачає складну систему становлення гендеру у контексті світоглядних, природно-антропологічних та культурно-історичних чинників. З її точки зору саме геґелівське поняття духу (Geist) "...дозволяє Геґелю здолати «натуралістичну» основу гендерних уявлень в сучасний йому період, а саме помістити стосунки між статями в соціальний, символічний, історичний і культурний світ. Геґель розглядає розвиток суб'єктивності та індивідуальності в контексті людського співтовариства; з іншого

боку, приписуючи чоловікам і жінкам традиційні для їх статі ролі, він кодифікує специфічні гендерні відмінності як аспекти раціональної онтології, яка... відображає глибинну структуру Geist. Жінки бачаться як втілення принципів особливості (Besonderheit), безпосередності (Unmittelbarkeit), природності (Natürlichkeit) і субстанціональності (Substantialität), тоді як чоловіки символізують всезагальність (Allgemeinheit), опосередкованість (Vermittlung), свободу (Freiheit) і суб'єктивність (Subjektivität). Геґель розвиває свою раціональну онтологію гендеру в просторі логіки протиріч" [3, с. 186–187]. Тобто, вже у Г. Геґеля спостерігається системний підхід до розуміння гендерних ролей, які мають холистичне пояснення у контексті єдності соціального, символічного, історичного, культурного та, зрештою, онтологічного світів. Тобто, гендерні відмінності у розумінні Г. Геґеля у вище процитованих міркуваннях, впливають з самої структури феноменології духу, яка розвивається на основі логіки протиріч. Гендерні ролі в такому ракурсі – це безпосередній розвиток самого буття та його форм, зокрема у формі чоловіка та жінки, а тому вони дані статям з необхідністю як деякі закономірності розвитку абсолютного духу. Звичайно, що такий підхід до розуміння статі у Г. Геґеля є детерміністським, універсалістським, консервативним і вказує на те, що людина не здатна обирати той чи інший тип гендерної поведінки, оскільки він вже є наперед визначений логікою розвитку об'єктивних начал. Проте, вже в той час, коли живе Г. Геґель поступово формуються, як зазначає, С. Бенхабіб, елементи романтичної жіночої емансипації, які "...представляли нову модель гендерних стосунків у своєму прагненні до рівності, вільної любові і взаємності" [3, с. 195], які звичайно Г. Геґелем критикуються [3, с. 196]. При цьому зазначимо, що в цих нових романтичних моделях гендерної поведінки формуються егалітаристські принципи.

Якщо брати до уваги погляди Г. Геґеля про системний зв'язок гендерних ідентифікацій, гендерні ролі та ідентифікації не "винаходяться" чи "доводяться" тільки теоретично, а залежать від системи багатьох суспільних, історичних, антропологічних, природних, аксіологічних явищ. Тобто гендерні ролі, гендерні стереотипи та ідентифікації є безпосереднім наслідком складної взаємодії історичних, природних та соціокультурних явищ, а не ґрунтуються тільки на біологічних особливостях статі.

Саме тому гендерні ролі та ідентифікації відрізняються між собою у тому чи іншому суспільстві, оскільки на процес гендерної ідентифікації впливає культурно-історичне середовище, традиції, світоглядні, релігійні, правові, аксіологічні стереотипи, які формуються в той чи інший спосіб в кожного народу і цивілізації. Важливу думку у цьому контексті висловлює С. Оукін, яка вважає, що "суспільство гендерно структуроване як традицією, так і в деякій мірі законодавчо..." [19, с. 252], тобто гендерні традиції є підґрунтям навіть для законодавчої системи.

У цьому зв'язку К. Стефано зазначає, що "у більшості культур гендер моделюється в дуалістичному, дихотомному і ієрархічному режимі, який сприяє привілейованому становищу чоловіків і підпорядкованому становищу жінок. Проте, реальний зміст гендерних проявів в різних культурах відрізняється величезною різноманітністю. Це означає, що гендер, з одного боку, є явищем практично будь-якої культури, а з іншої – що він не має ніякого фіксованого, загальнокультурного або загальноісторичного змісту. У стислому виді його можна назвати складною умовністю" (курсив мій – І. Г.) [26, с. 206]. У контексті таких міркувань впливає, що гендер є одночасно холистичний, власне відображає цілісний зв'язок всіх можливих факторів, які включаються у процеси ген-

дерної ідентифікації, а з іншого боку він з необхідністю є динамічний, бо перебуває у процесі перманентного становлення, тобто не є зафіксований раз і назавжди, а має свою культурологічну динаміку, а тому цінності гендерних відносин можна вдосконалювати та змінювати.

Гендер – це універсальне явище, яке притаманне всім культурам, незважаючи на ступінь його теоретичного усвідомлення в межах тієї чи іншої культури, оскільки відносини між чоловіком і жінкою є одним із фундаментальних типів відносин, власне такі, які складають підґрунтя для сімейних відносин, тобто сім'ї як первинного соціального інституту. У цьому контексті цікавими є погляди Аристотеля, для якого "...цінність сім'ї в тому, що вона є впорядковане *співтовариство*, де панують *любов* і *дружба*, *природна ієрархія*, чия стабільність створює початкові умови для досягнення *добродітності*" (курсив мій – І. Г.) [20, с. 73]. В цьому аспекті важко не помітити аксіологічний аспект аристотелівського поцінування сім'ї, оскільки основне в ній не те, що це відносини між чоловіком і жінкою, тобто не констатація різновиду гендерних відносин, а акцентування на типі відносин, який має морально-аксіологічний характер.

Найбільш важливою характеристикою гендеру, на наш погляд, у контексті вище наведених міркувань є те, що він не є "фіксований" та те що він являє собою "складну умовність", яка є стохастичною, власне імовірнісною, випадковою системою, оскільки перебуває у процесі постійного становлення, а тому може модифікуватись, змінюватись, власне може покращуватись в аксіологічному сенсі і прогресувати в бік гендерної рівності, або ж деградувати у бік гендерної дискримінації. У такому контексті можна спостерігати відносно довільний розвиток аксіологічних гендерних уявлень та ідентифікацій, проте, який не виходить поза межі можливих наявних системних чинників у той чи інший історичний період.

У цьому контексті **гендерні відносини – це один із видів суспільних відносин**, які в цілому, на наш погляд, мають аксіологічний зміст і водночас мають тенденцію до егалітаризму та гуманізації [2], тобто мають тенденцію до цінностей рівності, гуманізму, поваги, взаємознання. Тут можна погодитись з думкою І. Бондаревської та М. Бондаревської, що гендерна ідентичність є різновидом соціальної ідентичності [4]. В такому аспекті гендерна ідентичність передбачає систему світоглядно-аксіологічних уявлень людини про її поведінку в межах сімейного кола, у професійній діяльності, у способах реалізації релігійності, етнічних відносинах, економічному та політичному вимірі поведінки людини. Тут можна погодитись з тим, що "...статеві ролі засвоюються в процесі соціалізації, а це припускає наявність не лише певного типу поведінки, але і конкретних особливих особливостей і навіть способу життя. Тут важливою є дія агентів (інститутів) соціалізації, які формують особу відповідно до *домінуючих культурних норм, цінностей*, зразків маскуліної і фемініної поведінки, а також можливостей суб'єкта інтеріоризувати пропоновані культурні стандарти" (курсив мій – І. Г.) [14, с. 182].

Центром суспільних відносин та різних соціальних ідентичностей є цінності. Якщо ж гендерні відносини – це один з видів суспільних відносин, то відповідно центром гендерних відносин, також є **цінності**. В такому аспекті можна погодитись з міркуваннями І. Бондаревської та М. Бондаревської, які розробляють "...**модель гендерної ідентичності**, яка включає в себе словесний зміст та стиль міжособистісної взаємодії, в якому він проявляється... Словесний зміст гендерної ідентичності складається із системи цінностей та атитюдів. При цьому цінності знаходяться в центрі та найменше підпорядковані змінам; атитюди складають прошарок,

який слідує за цінностями, і більше підпорядковані змінам, ніж цінності. Третій прошарок, стиль міжособистісної взаємодії, ще більше підпорядкований змінам, ніж два попередніх. І, насамкінець, зовнішній прошарок, поведінка в конкретній ситуації взаємодії, найбільше підпорядкована впливам..." [4, с. 64]. Звісно дослідниці хочуть представити динамічну модель ціннісної гендерної ідентичності на основі єдності цінностей та атитюдів з одного боку та поведінки людини з іншого боку.

Проте, на наш погляд, така динамічна ціннісна гендерна модель являє собою не персональну гендерну аксіологічну ідентифікацію, а соціальний вимір гендерної поведінки людини в контексті системи цінностей. Персональна аксіологічна гендерна ідентифікація є цілісною, а тому стабільною впродовж певного періоду життя людини. Тобто, людина, маючи ті чи інші цінності та атитюди не буде суттєво (щоденно) змінювати міжособистісні гендерні взаємодії. Динаміка цінностей та атитюдів гендерної ідентифікації є швидше позірною і проявляється у колективі, коли людина стосовно різних членів колективу діє по-різному, тобто проявляє свій аксіологічний стиль гендерної поведінки *вибірково* залежно не тільки від гендерних ідентифікацій, але також від інших світоглядних уявлень, які проявляються у комплексі. Внаслідок цього одна і та ж людина діє динамічно в аксіологічному сенсі стосовно різних людей, оскільки незважаючи на стабільність персональних цінностей, вона враховує також додаткові власні ідентифікації та тих суб'єктів, з якими вона контактує. Звідси одна і та ж сама людина, маючи один і той самий "набір" цінностей і атитюдів в очах кожного члена колективу є іншою за своїм стилем гендерної взаємодії. Тому тут виникає проблема універсальної системи цінностей, яку слід проявляти в однаковій мірі до всіх, незважаючи на розмаїтість ідентифікацій.

Серед таких універсальних цінностей, які слід проявляти у гендерних відносинах є справедливість. Досліджуючи проблему справедливості у гендерних відносинах С. Оукін вважає, що "відмінність між людьми за ознакою статі, яка глибоко вкорінена в громадських інститутах, яку я називатиму «гендерною системою» або просто «гендером», дуже рідко піддавалася перевірці на справедливість. Абсолютно марно шукати у великій традиції західної політичної думки аналіз справедливості гендерної системи... Центральні фігури цієї традиції майже ніколи не ставили під сумнів справедливість підпорядкованого положення жінок" [19, с. 249]. Дослідниця зазначає, що "...послідовне і щире застосування ліберальних принципів справедливості Ролза може допомогти нам критично підійти до гендерної системи нашого суспільства" [19, с. 250]. У контексті цих міркувань, на наш погляд, випливає, що основна проблема гендеру – це не специфіка розвитку гендерних ідентифікацій, а проблема цінностей, зокрема, в даному випадку – проблеми справедливості, яка безперечно пов'язана з проблемою рівності.

Важливою цінністю в гендерних відносинах є свобода. Однак поряд з політичними свободами є, як зазначає С. Оукін, свобода вибору роду занять [19, с. 265]. Проте така свобода, таке право вибору, на її погляд, суттєво "...підривається традиційним уявленням (центральним для нашої гендерної системи) про те, що жінка несе набагато більшу відповідальність за домашню роботу і турботу про дітей, незалежно від того, чи працює вона чи ні поза домашнім господарством за зарплату. У реальності ця відповідальність (в результаті якої жінки стають економічно залежними від чоловіків), що накладається на жінок, так само як і пов'язана з нею відповідальність чоловіків за утримання своїх жінок,

підриває свободу вибору роду занять для представників обох статей. Проте існуючі статеві ролі перешкоджають свободі вибору жінки упродовж усього її життя набагато більшою мірою, ніж свободі вибору чоловіка..." [19, с. 265].

Для того щоб вирішити проблему гендерної дискримінації та нерівності у взаємодіях між статями, на наш погляд, слід дотримуватись певної системи цінностей у своїй поведінці, зокрема цінностей справедливості, рівності, солідарності, взаємодопомоги в даному випадку. Саме на основі гуманістичної системи цінностей може бути подоланий власне будь-який тип дискримінації, в тому числі гендерний. У цьому контексті наших міркувань, не погоджуюсь з думкою С. Оукін, яка вважає, що "...гендерна система несумісна з практичним досягненням соціальної справедливості для представників обох статей... тому... знищення гендерної системи є обов'язковою попередньою умовою повного розвитку не сексистської, істинно людській теорії справедливості" [19, с. 267]. Тут швидше слід не знищувати гендерні стереотипи та ідентифікації, які є основою гендерної системи, а обом статям необхідно проявляти у стосунках гуманні почуття, які є фундаментальним підґрунтям усуненням будь-якої нерівності, в тому числі статевої. У цьому контексті дискусійним є також міркування С. Оукін, в якому вона вважає, що "...відмінності по статі в гендерному суспільстві будуть, швидше за все, чинити сильніший вплив на наші уявлення про справедливість, ніж, наприклад, расові відмінності в суспільстві, в якому існує расова проблема, або класові відмінності в класовому суспільстві" [19, с. 269]. Така думка вказує у певній мірі на принципову нездатність досягти гармонії між статями. Звичайно, якщо вирішувати проблему справедливості між статями філософськими методами, тобто суто теоретичним шляхом, дискутуючи на рівні дискурсу хто кому має "поступитися" у гендерних правах, або ж вирішувати проблеми між статями насильно через юридичні норми, то така проблема не вирішиться ніколи, або принаймні її вирішення затягнеться на невизначений період, оскільки завжди виникатимуть альтернативні антиномічні судження, які будуть істинними та аргументованими.

Серед цінностей, які включаються у структуру гендерних відносин Л. Лейндж наголошує на "...високої цінності права на приватне життя, особисту свободу в інтимних стосунках і користування і розпорядження приватною власністю" [17, с. 155]. В такому аспекті гендерні цінності – це ті ж самі загальнозначущі та загальнолюдські цінності. Тому якщо вирішувати проблеми відносин між статями морально-аксіологічним шляхом, якщо щоденно втілювати у своїй поведінці гуманні принципи, поважати і визнавати права один одного, то самої проблеми гендерної нерівності та дискримінації існувати не буде.

Проблема взаємодії між статями – це фактично проблема конкретних, щоденних інтерсуб'єктивних аксіологічних відносин, а не проблема тієї чи іншої культурно-історичної традиції, феміністичних чи антифеміністичних філософських теорій, або ж недосконалих правових норм. Ніхто ж не забороняє нікому безпосередньо у своїй конкретній щоденній поведінці втілювати ідеали гуманності та доброчесності; навпаки, ці ідеали є найбільш бажаними і заохочуються в будь-якій етичній системі. У цьому контексті можна погодитись із думкою М. Шенлі, що "...для звільнення жінок недостатньо реформувати законодавство: треба навчати людей новим стосункам один з одним. Відноситися до жінок як до рівних необхідно не лише для того, щоб відстоювати права людини і надати жінкам можливості виживання в суспільстві завдяки праці, але й для того, щоб чоловіки і

жінки змогли розвивати моральні стосунки вищого порядку" [29, с. 240].

Тому проблема відносин між статями – це проблема аксіологічних і моральних орієнтацій кожної конкретної людини, яка вступає у гендерні відносини, це проблема самовиховання та особистого морального зростання, особистої відповідальності, оскільки ж можна чинити фаталістично і всі проблеми перекласти на "плечі" тієї чи іншої гендерної традиції чи авторитетні філософські тексти, а самому представнику тієї чи іншої статі діяти безвідповідально в егоїстичному сенсі, так як кому зручно та вигідно, використовуючи одні інших. У цьому контексті дискусійними є погляди С. Оукін, яка вважає, що "тільки тоді, коли чоловіки нарівні з жінками братимуть участь в тій сфері, яка була переважно жіночою, в якій відбувається задоволення щоденних матеріальних і психологічних потреб близьких їм людей, а жінки нарівні з чоловіками братимуть участь в колишній переважно чоловічій сфері, для якої характерні більший масштаб виробництва, управління, а також інтелектуальна і творча діяльність, – тільки тоді представники обох статей зможуть досягти досконалішого ступеня розвитку людської індивідуальності, ніж це було можливо досі" [19, с. 269]. На наш погляд, вирішувати проблему між статями і досягати досконалого ступеня розвитку індивідуальності потрібно не на основі принципів формальної рівності, не юридичним шляхом через структурно-функціональні зміни соціальних інститутів, їх знищення чи винайдення нових, як це пропонує С. Оукін. Вона вважає, що "соціальні фактори, що чинять вплив на існуючі сьогодні відмінності між статями (від жіночого виховання до всіх проявів підпорядкованого і залежного положення жінок), мають бути замінені інститутами і звичаями, які позбавлені гендерних характеристик" [19, с. 269]. Проте, на наш погляд, гендерні проблеми слід вирішувати не на основі зміни гендерних характеристик, а через аксіологічні орієнтації людини. Зрештою виникає питання: чи можна позбавитись гендерних характеристик і яким шляхом цього досягнути? Тому вирішувати проблеми між статями слід не через формальне залучення жінок чи чоловіків в ті чи інші сфери, які раніше їм були недоступні, а через моральні якості і моральні вчинки стосовно статей.

Подолання проблем гендерних відносин має гуманістичний та альтруїстичний аксіологічний аспект, оскільки саме від людини в конкретній ситуації залежить як вона буде чинити, а не від гендерної традиції та атитюдів, які нібито нав'язуються людині в процесі становлення її гендерної поведінки. Кожна людина приймає рішення діяти чи не діяти відповідно до задекларованих чи нав'язаних норм *не періодично, а щоденно*. Навіть якщо нав'язані раніше гендерні норми відносин та гендерні атитюди у процесі соціалізації людини є відверто сексистськими, то це не звільняє людину в теперішньому часі від відповідальності за конкретне втілення того чи іншого способу відносин. Сам по собі жоден гендерний світогляд, стереотип чи атитюд не діє об'єктивно і незалежно на людину поза людським сприйняттям і волею (!). Діє людина, яка приймає рішення на їх основі, але це рішення завжди може бути спрямоване у гуманний чи антигуманний бік, на альтруїстичні чи егоїстичні цінності. Тому саме від щоденного вибору людини, від її сумління, від ступеня соціальної відповідальності, від бажання морального вдосконалення буде залежати мотивація її дії у гендерному контексті. Мотив будь-якої дії, яким можна вважати гендерний атитюд, не діє поза людиною та її волею (!). Тому відповідальність за теперішній стан справ у відносинах між статями

несе не традиція, не виховні та соціалізаційні інститути, а сучасна людина, яка приймає рішення тут і тепер.

Гендерні ідентифікації та гендерні відносини в той чи інший спосіб завжди пов'язані з аксіологічними пріоритетами, які в цілому відображають моральні відносини між людьми та відображають ті основні моральні почуття, які є бажаними у взаємодіях між статями. Найбільш доцільним у вирішенні проблем взаємодії між статями слід звертати увагу на такі цінності, як повагу, рівність, любов, справедливість, довіру, солідарність, взаємодопомогу, оскільки при їх прояві у поведінці будь-якої людини зникає дискримінація статей. Тому подолання гендерних проблем та гендерних стереотипів завжди має аксіологічний зміст, який полягає у постійному творенні і прояві гуманних цінностей та альтруїстичних почуттів.

Висновок. Гендерні ідентифікації та гендерні відносини в той чи інший спосіб завжди пов'язані з аксіологічними пріоритетами, які в цілому відображають моральні відносини між людьми та відображають ті основні моральні почуття, які є бажаними у взаємодіях між статями. Найбільш доцільним у вирішенні проблем взаємодії між статями слід звертати увагу на такі цінності, як повагу, рівність, любов, справедливість, довіру, солідарність, взаємодопомогу, оскільки при їх прояві у поведінці будь-якої людини зникає дискримінація статей. Тому подолання гендерних проблем та гендерних стереотипів завжди має аксіологічний зміст, який полягає у постійному творенні і прояві гуманних цінностей та альтруїстичних почуттів.

Список використаних джерел:

- Абукирова Н. И. Что такое гендер? / Н. И. Абукирова // Общественные науки и современность. – 1996. – № 6. – С. 123–125.
- Арон Р. Опий интеллектуалів / Реймон Арон ; [пер. з фр. Г. Філіпчука ; наук. ред. О. Шевченка]. – К. : Юніверс, 2006. – 272 с. 3. Бенхабیب С. О Гегеле, жінщинах і іронії / Сейла Бенхабیب // Феминистская критика и ревизия истории политической философии; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 182–203. 4. Бондаревська І. О. Гендерна ідентичність як вид соціальної ідентичності / І. О. Бондаревська, М. О. Бондаревська / Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПНУ: Проблеми загальної та педагогічної психології. – 2012. – т. XIV, ч. 2. – С. 59–67. 5. Вакулєнко В. М. Роль гендерного аспекту у формуванні ціннісних орієнтацій на ідеях народної педагогіки майбутніх педагогів / В. М. Вакулєнко, О. О. Стягунова. – Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2010. – № 2 (37). – С. 44–54. 6. Власова Т. І. Гендер і феминистська теорія в філософії постмодерна: монографія / Татьяна Ивановна Власова, Элеонора Константиновна Скиба. – Днепропетровск: Изд-во Маковецкий Ю. В., 2011. – 124 с. 7. Власова Т. І. Формирование гендерных стереотипов в западноевропейской философии / Татьяна Ивановна Власова. – К. : Генеза, 2006. – 290 с. 8. Гейтенс М. "Притеснение моего пола": Уоллстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве / Мойра Гейтенс // Феминистская критика и ревизия истории политической философии ; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. :

- РОССПЭН, 2005. – С. 159–181. 9. Гендер, релігія і націоналізм в Україні / Наталя Чермалих, Леся Пагуліч, Галина Ярманова [та ін.]. – К. : ТОВ "ВТС ПРИНТ", 2012. – 150 с. 10. Загرای Л. Д. Молодіжна субкультура: гендерний досвід: монографія / Лариса Дмитрівна Заграй. – Івано-Франківськ: Нова зоря, 2012. – 376 с. 11. Івашенко О. Гендерна наукова перспектива: від світогляду до політики / О. Івашенко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6. – С. 78–90. 12. Іовчева А. М. Гендерна рівність у політиці: теорія і практика / А. М. Іовчева // Науково-методичний журнал. – Т. 122, Вип. 109. – Політологія. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – С. 88–92. 13. Кисельова О. Гендерна політика Європейського Союзу в Україні. Аналітична доповідь / О. Кисельова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://ua.boell.org/sites/default/files/lji_gender_analyse_ukr.pdf. 14. Клецина І. С. Развитие гендерных исследований в психологии / И. С. Клецина. – Общественные науки и современность. – 2002. – № 3. – С. 181–192. 15. Лавриненко Н. В. Жінщина: самореалізація в семье і обществе (гендерный аспект) / Наталья Васильевна Лавриненко. – К. : ВИПОЛ, 1999. – 172 с. 16. Левченко Л. Ю. Гендерні ролі в структурі соціокультурного розвитку суспільства: до проблеми визначення / Л. Ю. Левченко. – Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2012. – Вип. 4 (3). – С. 19–23. 17. Лейндж Л. Руссо і сучасний фемінізм / Линда Лейндж // Феминистская критика и ревизия истории политической философии ; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 137–158. 18. Насонова К. Вплив засобів масової комунікації на трансформацію гендерних установок / К. Насонова. – Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. – 2013. – № 27 (276) – С. 90–95. 19. Оукин С. Джон Ролз: справедливость как честность – для кого? / Сьюзен Моллер Оукин // Феминистская критика и ревизия истории политической философии; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 249–273. 20. Саксонхаус А. Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики / Арлин Саксонхаус // Феминистская критика и ревизия истории политической философии ; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 53–81. 21. Скиба Э. К. Взаимодействие философского и феминистского дискурсов / Э. К. Скиба. – Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2011. – Вип. 2. – С. 364–370. 22. Скиба Э. К. Власть как источник конституирования неравенства гендерных идентичностей / Э. К. Скиба. – Грані. – 2015. – № 1 (117). – С. 29–33. 23. Скиба Э. К. Гендерная идентичность как дисплей взаимовлияния различия и равенства / Э. К. Скиба. – Грані. – 2014. – № 12 (116). – С. 17–22. 24. Скиба Э. К. Проблема динамики гендерной идентичности в современном социально-философском дискурсе / Э. К. Скиба. – Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2012. – Вип. 3. – С. 124–129. 25. Скиба Э. К. Феминизм и постмодернизм: проблема "различия" / Э. К. Скиба. – Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. – 2011. – Вип. 21 (2). – С. 25–30. 26. Стефано К. Маскуліний Маркс / Кристина ди Стефано // Феминистская критика и ревизия истории политической философии ; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 204–226. 27. Фридмен М. Свобода, равенство и эгалитаризм / Милтон Фридмен // Фридмен М. О свободе / Милтон Фридмен, Фридрих Август фон Хайек ; [пер. с англ. Бориса Пинскера ; сост. и ред. А. Куряева]. – М. : Три квадрата, Челябинск: Социум, 2003. – С. 73–106. 28. Хайек Ф. Дорога к рабству / Фридрих Август фон Хайек ; [пер. с англ. М. Гнедовского, И. Пильшикова]. – М. : Новое издательство, 2005. – 264 с. 29. Шенли М. Л. Рабство и дружба в браке: "Подчинение женщин" Джона Стюарта Милля / Мэри Линдон Шенли // Феминистская критика и ревизия истории политической философии ; [пер. с англ. О. В. Дворкиной под ред. Н. Л. Блохиной; сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 227–248.

Надійшла до редколегії 11.04.16

И. Н. Гоян, д-р филос. наук., проф.

Прикарпатский национальный университет им. Василия Стефаника, Ивано-Франковск, Украина

ГЕНДЕРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Гендерная проблематика, которая анализирует гендерные отношения носит системный характер и не может сводиться только к возрастным, психологическим, антропологическим, трудовым, ролевым особенностям гендерного поведения человека. Она имеет также ментальные, культурологические, цивилизационные уровни, а на их основе аксиологические особенности. Рассмотрение аксиологических особенностей гендерных отношений является актуальной проблемой, которая позволяет решать проблемы гендерной дискриминации.

Ключевые слова: время, Вечность, длительность, душа, память, модусы времени, растяжение.

I. M. Goian, Doctor of Philosophical Science, Professor

Vasyl Stefanyk Carpathian National University, Ivano-Frankivsk, Ukraine

GENDER RELATIONS AS AXIOLOGICAL INTERACTIONS

Gender issues that analyze gender relations have systemic meaning and cannot be reduced only to age, psychological, anthropological, labor, and role characteristics of gender behavior. It has also mental, cultural, civilizational dimensions, and the axiological features based on them. The focus on the axiological features of gender relations is an urgent problem that can solve the problems of gender discrimination.

Key words: gender, gender relations, gender identity, axiological interaction, value.

УДК 1(091):162

В. Ю. Крикун, канд. філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

СПЕЦИФІКА СУПЕРЕЧКИ В ШУМЕРСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті висвітлюється коло питань пов'язаних з дослідженням особливостей протікання суперечки як процесу і визначенням її місця у шумерській культурі. Обґрунтовується важливість суперечки як механізму міжособистісної взаємодії і індикатора рівня суспільного розвитку. Аналізуються особливості аргументації та інших прийомів суперечки в текстах поем-диспутів шумерської доби.

Ключові слова: суперечка, аргументація, шумерська культура, поеми-диспути, еристичні практики.

Метою даного дослідження виступає визначення місця суперечки в шумерській культурі і аналіз специфіки проведення цього процесу. Актуальність дослідження окресленої проблематики обумовлена відсутністю уваги до шумерської еристичної культури від філософської спільноти. Наявні системні напрацювання сформовані в межах передусім історичних та археологічних напрямків досліджень. В межах даної статті буде проведений аналіз особливостей еристичної практики в умовах культури шумерської доби. Об'єктом аналізу виступають унікальні поеми-суперечки, в яких відтворено місце суперечки в суспільному житті і особливості протікання суперечки як процесу.

Серед дослідників шумерської спадщини можна виділити таких вчених, як М. Білецького, М. Коростовцева, С. Крамера, Б. Ландсберґера, А. Пьобеля, В. Струве, А. Фалькенштейна, Т. Якобсона та інших, які діяли відповідно до принципів історичного підходу. Дослідженням аргументативної складової шумерської суперечки займалась Г. Гриненко, яка на підставі аналізу пам'яток шумерської літератури підтверджує існування аргументації як соціокультурного явища вже на ранній стадії розвитку людської цивілізації – в III тисячолітті до н. е.

Шумерську цивілізацію дослідники визнають першою в історії людства. Але, достовірної інформації про шумерський період безсумнівно мало, оскільки археологічними дослідженнями і письмовими джерелами історія шумерійців – "чорноголових", як вони воліли себе називати, – простежується приблизно з середини четвертого тисячоліття до н. е. Основні відомості про здобутки шумерської культури з'являються завдяки дослідженням написів на глиняних виробах, передусім табличках, які виконували функції сучасних аркушів. Також суттєву інформацію знаходять в культурі нащадків шумерів, а саме вавилонян, які наслідували здобутки своїх попередників. Поряд з цим, відомості про шумерську культуру супроводжуються значною кількістю міфів та чуток. Безсумнівно, шумерська спадщина заслуговує більшої уваги з боку дослідників.

Літературну спадщину шумерської культури складають понад 150 творів, багато з яких збереглись лише частково. Серед них віршовані записи міфів, епічні сказання, молитви, гімни богам і царям, псалми, весільно-любівні пісні, похоронні плачі та плачі через лихо, які становлять частину храмового богослужіння. Серед наявних творів широко представлений дидактичний напрямок, а саме повчання, суперечки-діалоги, а також байки, анекдоти, приказки та прислів'я.

В сучасності, більшість дослідників визнають Стародавню Грецію місцем зародження демократії. Але, в шумерській літературі можна знайти переконливі свідчення того, що відхід від тотальної узурпації влади і певні прояви демократизації мали місце ще в III тисячолітті до н. е.

Активний розвиток шумерських міст (в тому числі і за рахунок конкуренції між собою), створив сприятливі умови для розвитку релігійно-філософських поглядів і літе-

ратури в цілому, що стимулювало появу писемності. Логічним виглядає розвиток освіти, суспільства і появи демократичних інституцій. Так, саме шумерам належить першість в обмеженні влади царя і визнання прав народних зборів. З роботою шумерського аналогу сучасного двопалатного парламенту можна ознайомитись в тексті епічної поеми "Посланці Агі..." [5, с. 204–207]. В тексті поеми через комплекс риторичних виступів представлено обговорення керівництвом і мешканцями міста Урук перспектив можливої війни з сусіднім містом Ага (Агга). Основною дійовою особою виступає цар Уруку Гільгамеш, який почергово прагне переконати спочатку раду старійшин, а потім і раду мужів (босздатних чоловіків) в необхідності військового спротиву агресії сусіда. В поемі досить красномовно представлена суперечка між царем і "палатами парламенту" у вирішенні такого життєво важливого питання. Мудре і розважливе ставлення шумерів до військових дій представлено в таких народних прислів'ях: "Якщо країна погано озброєна, ворог завжди стоятиме біля воріт" і "Якщо, ти йдеш завойовувати землю ворога, ворог приходить, завойовує твою землю".

Наведений приклад підтверджує важливе значення суперечки і як інструменту суспільної організації, і як критерію рівня суспільного розвитку, оскільки саме етап військової демократії визнають завершальним етапом у трансформації у державу. Також, важливе значення відіграють особисті навички осіб, які претендують на статус суспільних лідерів. В умовах всезагального діалогу, на перше місце виходять особистості, здатні ефективно переконувати і впливати на людей. Тобто, культура ведення суперечки виступає критерієм розвитку як окремих особистостей, так і суспільства в цілому. Наведений приклад військової демократії у шумерському місті Урук, підтверджує наближення шумерських міст до державницького рівня і активний розвиток мистецтва суперечки у шумерській культурі.

Високий рівень розвитку суспільних відносин в шумерській період підтверджується ретельно розробленою системою юридичних норм для всіх сфер життя. Для стабільного розвитку суспільство потребувало чітко сформульованих законів, що спираються на традицію і дотримання яких є обов'язковим для всіх громадяни. Одним з таких елементів судочинства шумерської доби виступає певний аналог сучасного суду присяжних, функціонування якого описується в одній з поем, яка датована близько 1900 роком до н. е. В поемі достатньо детально описується судові засідання, яке було зібрано царем Ур-Нинуртою з приводу вбивства. Цар довірив розглянути і вирішити цю важливу, запутану справу збором громадян міста Ніппур.

Звичайно, подібний судовий процес не вирізняється чіткою структурованістю і функціональністю, але С. Крамер та інші шумерологи, а також історики, які досліджують дану епоху (А. Фалькенштейн, Х. Шмьокель та ін.) вважають, що в поемі описується робота першого в історії людства документально підтвердженого прототипу суду присяжних. Серед дійових осіб поеми виділяється

група людей, дії яких схожі на виконання обов'язків присяжних. Дев'ять з них, голосують за смертну кару, і трьом вбивцям, і жінці загиблого, яка не повідомила владу про скоєння вбивства. Але, група інших осіб виступили за смертну кару лише вбивцям. Остаточним рішенням зборів громадян Ніппура вбивці були відправлені на страту.

Наведений приклад демонструє використання формату суперечки шумерської юридичної практики для забезпечення об'єктивності, як самого судового процесу, так і підсумкового рішення. Отже, ми спостерігаємо поширення еристичної практики і на систему шумерського судочинства.

Однією з причин, яка сприяла зародженню писемності саме у шумерській культурі, дослідники називають скрупульозність і системність: шумери детально фіксували і систематизували різноманітні речові і майнові операції, що дозволило краще зрозуміти суспільні відносини і устрій того часу. Як зазначає В. Афанасьєва, шумери мали свою власну класифікацію і для літератури – майже в кожному творі в останньому рядку позначений його "жанр": хвалебна пісня, діалог, плач і т. д. Нажаль, принципи цієї класифікації є не завжди зрозумілі: однотипні, з нашої точки зору, твори потрапляють в шумерських позначеннях в різні категорії, і навпаки [4, с. 86].

Дослідники шумерської літературної спадщини розробили декілька варіантів подібних класифікацій, але жодна з них не є вичерпною, і викликає чимало запитань.

Суперечка виступає популярною літературною формою серед шумерських вчителів та літераторів. Такі суперечки були представлені у діалогічному форматі і називались "адаман-ду-га". Їх основними завданнями були: навчання, виховання і, можливо, розваги в літературній формі. Найбільш якісно відновленими і відомими є такі шумерські поеми, як "Суперечка Літа і Зими", "Суперечка Вівці і Зерна", "Суперечка Птаха і Риби", "Суперечка дерева та очерету", "Суперечка Срібла і Могутньої Міді", "Суперечка Мотики і Плуга" і "Суперечка Жорнів та каменю гульгуль".

Детально розглядаючи композицію таких діалогів, привертають увагу чимало особливостей. Так, за формою написання, їм притаманною є поетичність. Таку особливість шумерських суперечок С. Крамер пояснює тим, що шумерські літератори були прямими спадкоємцями народних співців, які були далекими від грамоти, а тому, поезія була їм прийнятнішою, аніж проза [4, с. 162].

Представленням своєї міфологічної картини світу шумери займалися на початку суперечок. Розвиток подій розпочинався з розповіді про створення світу в цілому, і про учасників конкретної поеми-суперечки зокрема. При цьому, обов'язковим елементом структури виступає вшанування богів: "На Горі Небес і Землі, когда Ан сотворил Ануннаков, Тогда еще имени Аншан-Зерна не зародилось, не было создано... Тогда на Земле Первоздания божьей, в доме том, на Холме Священном, Лахар-Овца и Зерно-Ашнан созданы были" [5, с. 74].

Ще однією цікавою особливістю виступає структура суперечки, яка не передбачає критичної оцінки аргументації опонента. Кожен з учасників ставить за мету максимально переконливе обґрунтування вірогідності саме своєї точки зору, при цьому не звертаючи уваги на висунуту опонентом аргументацію. Лише іноді опоненти дозволяють собі критику точки зору опонента (наприклад, наприкінці тексту суперечки між Вівцею і Зерном [5, с. 78–79]), але, не його аргументації. Дії опонентів на різних етапах суперечки зводяться до того, що вони почергово наводять аргументи на підтримку своєї точки зору. Оскільки аналізу вірогідності висловлених аргументів не відбувається, опоненти не прагнуть прислуховуватись і аналізувати позиції один одного, логічним

виглядає завершення суперечки у формі глухого кута без підстав на вирішення. Саме тому, наявне в шумерській літературі завершення суперечки у вигляді остаточного і безапеляційного рішення від одного або декількох богів шумерського пантеону, виглядає як єдино можливе. Зрозумілим стає те, чому саме до шумерських божеств, а не один до одного, звертаються опоненти під час суперечки. Саме божественний вердикт є єдино прийнятним і безсумнівним, а тому в текстах божественних рішень суперечки безпосередньо не аргументується і не обговорюється. Замість аргументації на підтримку вердикту, присутньою є стисла похвала точки зору переможця та шана богам. Підставою для вердикту виступає божественна мудрість. В якості прикладу можна навести завершення "Суперечки між Мотикою та Плугом": "...В спорі между Мотыгой и Плугом, Мотыга превосходнее Плуга. Хвала тебе, богиня Нисаба!" [5, с. 84].

Надзвичайно цікавою особливістю спілкування дійових осіб поеми "Посланці Аги...", яка також присутня в деяких інших творах шумерського періоду, виступає наявність дослівних повторів думок співрозмовника в ситуації погодження або не погодження з ними. Так, на промову Гільгамеша "Чтобы нам колодцы вырыть, все колодцы в стране вырыть. Большие и малые в стране вырыть. Чтобы работу завершить, ведро веревкой прикрепить. Перед Кишем главы не склоним, Киш оружием сразим!", рада старійшин негативно оцінюючи пропозицію війни відповідає з єдиною відмінністю наприкінці "...Перед Кишем главу склоним, Киш оружием не сразим!". В свою чергу, рада мужів підтримавши заклик свого царя повторює текст його звернення зі своїм завершенням "...Перед Кишем главы не склоним, Киш оружием сразим!" [5, с. 204].

Прикладом класичної побудови поетичного диспуту може виступити структура тексту "Суперечки Вівці і Зерна", який притаманні всі основні властивості, а саме:

- 1) вступ з поясненням міфологічної картини світу;
- 2) однобічна аргументація на підтримку власної переваги від кожного з персонажів;
- 3) відсутність пошуків спільного рішення;
- 4) позбавлене аргументації божественне рішення, у якості фіналу.

Наведена структура поетичних суперечок набуває суттєвих змін в межах тексту суперечки між Скотарством і Землеробством, які представлені відповідними божествами. Можливою причиною своєрідної структури називають труднощі з відтворенням тексту і його подальшим перекладом. Так, на початку відсутнім є міфологічний, світоглядний вступ. Предметом суперечки виступає боротьба за місце нареченого між пастухом та землеробом. Але, прямої суперечки між ними не відбувається, лише заочна. Суперечка-діалог наявна при спілкуванні нареченої та її брата, який прагне переконати сестру обрати пастуха. Сестра веде мову про кохання до землероба. Аргументація, яка наводиться дійовими особами спрямована на ствердження власної точки зору. З тексту незрозумілим залишається те, що саме змусило головну героїню змінити свою точку зору і обрати пастуха. Відповідаючи на це питання, В. Ємельянов вважає, що причина прихована в особливостях шумерського пантеону. Божество скотарства Думузі займає більш високе положення і є наближеним до Уту, брата головної героїні, який є божеством справедливості. А тому, рішення його сестри Інани слід трактувати як мудре і таке, що сприяє ствердженню справедливості і світового порядку [2, с. 203–204]. У будь-якому разі, аргументація сторін займає другорядне значення, і, в чергове, спостерігаємо за визначальним впливом божественної мудрості при визначенні істинної точки зору.

Принципово інше бачення причин підсумкового рішення Інанні наводить С. Крамер, який вважає, що подіяла саме представлена Думзі аргументація [4, с. 167]. Нажаль, зважаючи на стан тексту поеми-диспуту, щодо деяких змістовних елементів дослідники змушені будувати лише припущення.

Завершенням поетичної суперечки між Скотарством і Землеробством виступає похвала не богам, а головній героїні Інанні, що вирізняє наведену поему серед інших прикладів літературних диспутів шумерської доби.

Надзвичайно цікавим прикладом застосування софістичних принципів при аргументації виступає діалог "Розмова господаря з рабом". Цей твір належить до давньовавилонської літератури і був створений на початку I тисячоліття до н. е. Дослідники по різному оцінюють значення діалогу вбачаючи в ньому як прояви філософської рефлексії, так і суто гумористичне оповідання. Цікавість викликає структура аргументації в діалозі, оскільки текст розділений на одинадцять не пов'язаних між собою за змістом строф, в яких господар спочатку виголошує певну тезу, яку повинен обґрунтувати раб, а потім антитезу, функція обґрунтування якої також покладена на раба. Потрапивши в таку складну ситуацію, раб демонструє неабияку ерудицію, кмітливість і навички аргументації. Його дії безпосередньо відповідають софістичним принципам давньогрецьких майстрів суперечки. В якості прикладу, можна навести такий уривок:

"Раб, повинуйся мне!" — "Да, господин мой, да!"

"Поскорей приведи колесницю, ее запряги, во дворец я поеду!"

"Поезжай, господин мой, поезжай. Благоволение царя с тобою будет. Если ты в чем и провинился, он окажет тебе милость".

"Нет, раб, не поеду я во дворец!"

"Не ездят, господин мой, не ездят. Царь в дальний поход тебя отправит, пошлет неведомою дорогой. Днем и ночью страдать он тебя заставит..." [6, с. 204].

Аналізуючи зміст представленого діалогу, слід звернути увагу на його глибоко філософський і виховний характер. В формі суперечки читачам представлені роздуми стосовно буття людини. В перших десяти строфах викладені роздуми відносно доцільності таких дій як відвідування царя, миття рук і куштування їжі, поїздки на полювання або заняття бродяжництвом, створення сім'ї і народження дітей, смиренність перед опонентом в судовій справі, вчинення злочину, кохання до жінки, принесення жертви богам, заняття лихварством; вчинення благих справ для своєї країни. Крайня строфа містить апеляцію до такої категорії, як благо і загальний підсумок про те, що благо не доречно використовувати для оцінки людської діяльності, оскільки вона не має абсолютної цінності, адже благо в шумерській культурі, згідно з думками дослідників – це бездіяльність і небуття. Саме тому даний діалог іноді називають песимістичним. Спираючись на таке розуміння сутності діалогу, можна говорити про свідому побудову аргументації початкової тези через послідовність протилежних думок. Таким чином, нівелюється значення свідомої діяльності людини в контексті категорії "благо" для читачів діалогу.

Глибоко філософське тлумачення змісту діалогу "Розмова господаря з рабом" суттєво контрастує з іншим підходом, а саме розумінням діалогу лише в якості жартівливо-розважальної поеми. В межах такого підходу, значення наведеної аргументації можна порівняти з тренувальними промовами давньогрецьких софістів. Наприклад, з поемою Лукіана "Похвала мусі", яка ви-

ступає яскравим прикладом тренувальних промов давньогрецьких софістів для вдосконалення своїх навичок аргументації.

У будь-якому разі, не підлягає сумніву той факт, що аргументація як соціокультурне явище і літературний прийом активно себе реалізували і розвивались в межах як шумерської культури, так і їх прямих нащадків.

Про усвідомлення шумерами важливості суперечки в суспільній діяльності людини, свідчить існування окремого божества Сатрана, який займався проблемами вирішення суперечок. Нажаль, ґрунтовно діяльність Сатрана та його місце серед інших богів не розкрито в дослідницькій літературі, наявним є лише вказівка на його існування в роботах С. Крамера [4, с. 50]. Але, можна провести паралелі між шумерським богом Сатраном і давньогрецькою богинею Єридою, яка також відповідала за суперечку у грецькому пантеоні. Унікальність сфери повноважень Єриди описує в своїй поемі давньогрецький поет Гесіод, який розмірковує відразу про двох Єрид: першу отожнює з конструктивною, корисною суперечкою, а другу з ворожнечею і конфліктом.

Підсумовуючи результати проведеного дослідження, можна прийти до висновку про те, що незважаючи на труднощі при вивченні літературної спадщини шумерської культури, можна стверджувати, що суперечка набувала значного поширення і статусу суспільного механізму для вирішення важливих питань. Поступово, суперечка поширюється на різні сфери суспільного життя шумерів: управління містом, систему судочинства, освітні та виховні процеси. Суперечку активно використовують в шумерській літературі з дидактичними і виховними цілями. Значної популярності набули світоглядні суперечки через протиставлення діалектичних протилежностей у формі поетичних діалогів. В межах яких передавалися основні цінності і погляди шумерської культури. Таким діалогам притаманні декілька спільних рис, а саме:

- 1) вступ з поясненням міфологічної картини світу;
- 2) одностороння аргументація на підтримку власної переваги від кожного з персонажів;
- 3) відсутність пошуків спільного рішення;
- 4) позбавлене аргументації божественне рішення, у якості фіналу.

Не підлягає сумніву той факт, що аргументація як соціокультурне явище і літературний прийом активно себе реалізували і розвивались в межах як шумерської культури, так і їх прямих нащадків. Важливе значення суперечки і її активне застосування, демонструє високий рівень розвитку шумерського суспільства вже на ранній стадії розвитку людської цивілізації – в III тисячолітті до н. е.

Список використаних джерел:

1. Афанасьева В. К. Шумеро-аккадская мифология // История всемирной литературы. – М., 1983. – Т. 1 – 584 с. 2. Емельянов В. В. Древний Шумер. Очерки культуры. – ("Мир Востока", VII). СПб.: "Петербургское востоковедение", 2001. – 368 с. 3. Гриненко Г. В. О специфике спора в древних текстах // "Проблеми викладання логіки та перспективи її розвитку", V Міжн. наук.-практ. конф. (2012; Київ). V Міжнародна науково-практична конференція "Проблеми викладання логіки та перспективи її розвитку", 3–4 травня 2012 р.: [Матеріали доповідей та виступів]/ред. кол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – С. 45–47. 4. Крамер С. История начинается в Шумерах. – М., Наука, 1965. – 256 с. 5. От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент., словарь В. К. Афанасьевой. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. – 497 с. 6. "Я открою тебе сокровенное слово" // Литература Вавилонии и Ассирии (сост. В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконова). – М., 1981. – 351 с.

Надійшла до редколегії 18.03.16

В. Ю. Крикун, канд. филос. наук., доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

СПЕЦИФИКА СПОРА В ШУМЕРСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье освещается круг вопросов, связанных с исследованием особенностей протекания процесса спора и определения его места в шумерской культуре. Обосновывается важность спора как механизма межличностного взаимодействия и индикатора уровня общественного развития. Анализируются особенности аргументации и других приемов спора в текстах поэм-диспутов шумерской эпохи.

Ключевые слова: спор, аргументация, шумерская культура, поэмы-диспуты, эристические практики.

V. U. Krikun, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SPECIFICITY OF DISPUTES IN SUMERIAN CULTURE

The article highlights a range of issues related to the study of the characteristics of the flow dispute process and the determination of its place in Sumerian culture. Explains the importance of the dispute as a mechanism of interpersonal interaction and the indicator of level of social development. Analyzes the characteristics of argumentation and other methods of disputes in the texts of the poems-debates from Sumerian era.

Keywords: dispute, argumentation, Sumerian culture, the poem-disputes, eristic practice.

УДК 130.1

А. В. Лактіонова, канд. філос. наук, доц., докторант,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ М. ШЕЛЕРА: НАПЕРЕДОДНІ РЕАБІЛІТАЦІЇ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (ФІЛОСОФІЇ ДІЇ ТА АКТИВНОСТІ)

В статті зіставлені та проаналізовані наріжні концепти філософської антропології М. Шелера, як такі, що передували і готували можливість оновленого статусу сучасної практичної філософії (філософії дії та активності). Зокрема: чуттєвий порив, відчуття, свідомість, вираження, інстинкт, поведінка, асоціації, асоціативна пам'ять, відтворення і копіювання, традиція, практичний інтелект, вплив, сутність і положення людини, простір і час, розум, дух, свобода, упредметнене буття, ідеяція, спільний духовний акт.

Ключові слова: філософська антропологія, М. Шелер, особистість, дух, практичний інтелект.

Філософська антропологія була задумана М. Шелером як самостійна філософська дисципліна про самоконостатацію людиною власного життя, як життя персони, особистості. В даній статті порівняльно проаналізуємо основні концепти філософсько-антропологічної системи М. Шелера з метою виокремити підвалини, що передували оновленому розумінню практичної філософії, філософії дії та активності в другій половині ХХ століття.

Справа в тім, що М. Шелерові йдеться про особистість, персону її здатність до активності в такий спосіб, що актуалізує як онтологічний вимір індивідуальності, так і онтологічний вимір спільноти, до якої залучений індивід. Філософ різнобічно розглядає людську поведінку, в чому можна роздивитися своєрідний дискурс про активність і дії. Останній є темою сучасної практичної філософії, філософії дії та активності.

Отже, М. Шелер розрізняє людину в природній систематичі за морфологічними ознаками, та сутнісне розуміння людини, її особливе положення. Навіть якщо таке розрізнення є правомірним, навряд є виправданим протиставлення таких понятійних розумінь про людину. Межа психічного є межею живого як такого, адже живі істоти наявні самі собі, а не лише для зовнішнього спостереження. Психічне розуміється як сила і в якості здатностей.

М. Шелер виокремлює декілька ступенів психічного. Чуттєвий порив, як нижчий ступень, варто співставити з відчуттями, свідомістю, вираженням. Чуттєвий порив характеризує істоту як живу, засвідчує про її "душу", проте є безсвідомим, не є ані відчуттям, ані уявленням. Два його стани – суцільне задоволення (коли він реалізується) і страждання (коли його реалізацію перешкоджено). Чуттєвий порив є однонаправленим назовні.

Відчуття ж характеризується специфічним зворотнім повідомленням миттєвого стану органів і рухів живої істоти до власного центру; є здатністю руху і модифікації кожної наступної миті завдяки такому зворотному повідомленню. Свідомість починається з примітивного усвідомлення відчуття спротиву початковому спонтан-

ному руху з певного приводу. Вираження є прафеноменом життя. Вираження, як здатність, удосконалюється, набуває незалежності, відповідно ускладненню центральної нервової системи.

Людина поєднує в собі всі сутнісні ступені наявного буття взагалі, а особливо – життя. Вся природа виявляється в людині, її житті своїми сутнісними сферами, єдиним концентрованим власним буттям.

За будь-яким відчуттям криється порив. В пориві всі потяги і афекти людини нерозрізнені, є синкретичною єдністю. Саме в чуттєвому пориві первинно переживається спротив оточення, що сприяє бажанню та уявленню про можливість володіння реальністю, дійсністю. В чуттєвому пориві дійсність і враження про неї єдині, він передує всім функціям уявлення. Уявлення і опосередковане мислення вказують на так-буття і інобуття цієї дійсності. Вся дійсність, як така, як дійсне буття, є справжньою даною нам в, пов'язаному зі страхом, загальному спротиві, в переживанні спротиву (від неї щодо здійснення нами чуттєвого пориву).

Другим ступенем психічного, другою сутнісною формою душі, є інстинкт. Інстинктивна поведінка людської істоти – предмет зовнішнього спостереження і можливого опису; характеризується психофізичною нейтральністю, байдужістю; пояснюється одночасно з боку фізіології та психології.

Інстинктивна поведінка є наділеною смыслом, цілеспрямованою, відбувається в певному ритмі. Ритм є такою часовою структурою, складові якої взаємно обумовлюються. Тут не має місця для асоціацій, вправ, звичок, задіяння принципу "проб і помилок", комбінації окремих рефлексів і низки рефлексів, тропізмів; повідомлень, традиції, наслідування і копіювання. Інстинктивна поведінка не є обмеженою наявною ситуацією; це реакція на типові повторювані ситуації, що вагомим для виживання всього виду, не є індивідуальним досвідом.

В інстинктивній поведінці виявляється типове для виду впорядкування можливих частин оточення. Інстинктивна поведінка є вродженою і наслідуваною специфічною

готовою здатністю поводитися; хоча може бути спеціалізованою завдяки досвіду і навчанню. Інстинктивна поведінка є нерозривною єдністю попереднього знання і дії. Це знання про чуттєво привабливі і відштовхуючі спротиви, про враження, які диференційовані за критерієм цінності. Таке відчуттєве знання є активністю, дією.

Складними душевними творіннями є асоціації. Творча асоціація є основним процесом розвитку життя. Інстинкт стосується часто повторюваних для виду специфічних складових оточення. Порівняно з чуттєвим поривом, для інстинкту характерна спеціалізація, що зростає, чуттєвого пориву і якостей.

Те, що є нерухомим і прив'язаним до виду на ступені інстинкту, на ступені інтелекту є рухомим і індивідуальним. Те, що на ступені інстинкту є автоматичним, в асоціації та умовному рефлексі – механічне, позбавлене смислу, могло б бути значно більш багатоманітно комбінованим.

Поведінка, як осмислена активність може бути двох способів – звичною і розумною. Обидва способи поведінки виходять із інстинктивної квазі-поведінки (адже інстинктивна поведінка не є власне осмисленою активністю, хоча і має сенс в означений вище спосіб, як активність, що не варта стати усвідомленою, а є видовою здатністю виживання).

Третьою психічною формою є асоціативна пам'ять. Вона властива живим істотам, поведінка яких повільно, але постійно змінюється. В основі змін – попередня поведінка того ж роду. Зміни є життєво корисними, відбуваються в осмислений спосіб в залежності від досвіду та кількості пробних рухів. Такі зміни – не вроджений потяг до повторення, а повторення вдалих (на відміну від невдалих), для задоволення певного позитивного потягу, рухів. Тобто в основі цих поведінкових змін – принцип проб і помилок, вдач і помилок.

При цьому йдеться про вправи, набуття звичок, само-дресирування, дресирування з боку інших. Основою пам'яті є умовний рефлекс Павлова: якщо одночасно з поведінкою, що викликається певним стимулом вмикати (одночасно і багатократно) сигнал, то і без адекватного стимулу, за наявності сигналу відбудеться відповідна поведінка. Психологічно аналогічною умовному рефлексу є асоціативна закономірність: весь комплекс уявлень прагне до відновлення і поповнення відсутніх складових, за умови, що частина цього комплексу сенсорно і моторно переживається заново.

Стосовно всіх асоціацій йдеться про статистичні закономірності. Відчуття та асоціативний рефлекс вказують напрям психологічних і фізіологічних змін певного роду. Наближення до асоціацій в чистому вигляді спостерігається при визначенні хворобливих випадіннях вищих детермінант мислення.

Асоціативний зв'язок – "пізній" феномен. Стосовно всіх асоціацій – вони під впливом інтелекту. Правила висновування на підставі ймовірності в результаті задіяння методу проб і помилок відрізняються непостійністю. Принципи пам'яті тісно поєднуються з наслідуванням дій і рухів на основі вираження афектів і сигналів "родичів".

Наслідування і копіювання – специфікують потяг до повторення, який від початку є чинним в стосунку до власних способів поведінки та переживань і є рушійною силою всієї репродуктивної пам'яті. Завдяки поєднанню наслідування і копіювання створюється традиція.

Традиція привносить визначену поведінку завдяки "попередньому життєвому родичів", вона не пов'язана з вільними спогадами про минуле, їх усвідомленням, не є документальним переказом джерел. Однак, традиція сприяє "прогресу", і разом з тим, дійсний людський розвиток пов'язаний із витісненням традиції. Зміст традиції

є даний нам в якості теперішнього, не стає предметом осмислення з часової відстані. Традиція навіть минуле, яке ми не знаємо, а ми схильні до його впливу. З плином історії сила впливу традиції послаблюється, завдяки дії раціональності, що сприяє дистанціюванню себе від традиційних змістів, відкидає їх до минулого, вивільняє ґрунт для нових відкриттів та винаходів.

Чинність асоціативного принципу для індивіда означає зростання його вивільнення від прив'язаності до виду і від такої, що не адаптується, чинності інстинкту. Завдяки прогресу цього принципу індивід може пристосуватися до нових нетипових ситуацій, припиняє бути ланкою в процесі розмноження. Потяг, вивільнений від інстинкту, створює горизонт безмірності, стає можливим джерелом насолоди, незалежним від життєвих потреб в цілому. Людина завжди є більшою або меншою ніж тварина, ніколи не є твариною, рівною тварині, адже людські інстинкти є менш досконалими ніж у тварин.

Четвертою формою психічного є інтелект. Інтелект – практичний, принципово органічно обмежений, запобігає небезпекам, що їх джерелом є недосконала асоціативна пам'ять. Практичний інтелект пов'язаний із здатністю до вибору, до вибірковості в діях, здатністю надавати переваги благам. Цей ступень характеризується тим, що внутрішні і зовнішні активні прояви, дії підпорядковані потягу і задоволенню потреб. Кінцевий смисл для практичного інтелекту – дія, завдяки якій організм досягне (чи ні) своєї мети. Розумна поведінка є безвідносно до психічних процесів.

Завдяки дії інтелекту відбувається вбачання, що раптово виникає, зв'язного предметного і цінного порядку речей в оточенні, який не є даним безпосередньому сприйняттю, не сприймався до того, не є придатним для відтворення. Подібне вбачання порядку оточуючих речей здійснюється на основі системи стосунків, її фундамент почасті є даним в досвіді, а почасті доповнюється в уявленні за допомогою наперед-схоплення. Останнє є попереднім володінням дечим новим, не переживається в якості факту, є характерним для продуктивного мислення. Тут ситуація нова не тільки для індивіда, але і для виду. Така раптово осмислена поведінка здійснюється в часовому стосунку перед новими спробами і помилками, не залежить від кількості попередніх намагань. В світлі зазначеного, цікаве витлумачення набуває феномен впливу. Вплив виявляється таким, що базується на переживанні живою істотою каузальності власної дії, що диктується потягом; характеризується перенесенням такої каузальності на речі оточуючого світу.

Сутність людини і її особливе положення перевищують інтелект і здатність до вибору. Саме дух, у вужчому розумінні розум, робить людину людиною. Ця, п'ята, форма лежить поза життям, поза всім тим, що внутрішньо є психічним, а зовнішньо – вітальним. Цей принцип є протилежністю життя взагалі, є найвищою основою речей, а життя є їх частковою маніфестацією. Дух єднає, але не зводиться як до своїх складових, розум, мислення, споглядання (першо-феноменів і сутнісних змістів), емоційні та вольові акти. Центром цих актів, в яких дух являє себе в межах кінцевих сфер буття, є особистість.

Духові характерна пізнавальна функція. Але основне визначення духовної істоти – екзистенційна незв'язність, свобода, відчуженість від примусу, тиску, залежності від органічного, від життя (в тому числі від потягів інтелекту). Йдеться про свободу від оточуючого світу і відкритість йому; здатність осягати саме так-буття предметів без обмежень.

Дух є предметністю, здатністю визначатися так-буттям самих речей. Поведінка духовної істоти є драмою. Поведінка мотивується чистим так-буттям компле-

ксу споглядань, піднесеного до розуміння предмету, що є принципово незалежним від фізіологічної визначеності людським організмом, імпульсів його спалахуючих потягів; і від модально (оптично, акустично і т. д.) визначеного відчуттєво, зовнішнього боку навколишнього світу. З духовного центру особистості виходить вільне гальмування або розгальмування на початку затриманого імпульсу потягу. Зміна предметності речі переживається як самоцінна і остаточна. Там, де подібна поведінка має місце одного разу, людина є здатною за своєю (вище зазначеною) природою до безмежного розширення настільки, наскільки простирається світ наявних речей. Духовна взаємодія особистості і світу необмежена в своєму розширенні, в тому, як завдяки ній упредметнюється світ.

Предметне буття – формальна категорія логічної сторони "духу". Духовний акт пов'язаний з рефлексією. Рефлексія сприяє само-зосередженню, усвідомленню особистістю самої себе як центру духовних актів, само-пізнанню і самоусвідомленню. Зосередження, самосвідомість, здатність і можливість упредметнювати початковий спротив потягу утворюють єдину нерозривну структуру. Людина здатна не тільки "розповсюджувати" навколишній світ до виміру "світового буття" і упредметнювати спротив, але і знову упредметнити власний психологічний і фізіологічний стан, кожне окреме психічне переживання. Людина здатна вільно заперечити життя.

М. Шелер виокремлює чотири сутнісні ступені, на яких все суще виявляється нам в своєму внутрішньому та зовнішньому бутті. Неорганічні утворення не мають внутрішнього і самостійного буття, а, отже, і центру, який був би їм притаманний онтично. Кожна тілесна єдність (а єдність залежить від нашої здатності розкласти тіла в реальності чи в мисленні) є власне такою стосовно певної закономірності впливання на інші тіла. Жива істота завжди є онтичним центром і сама собою (а не завдяки синтезу, обумовленому біологічно), утворює свою власну просторово-часову єдність і індивідуальність. Жива істота сама себе обмежує. Непросторові силові центри, що викликають явище протяжності в часі (вони є основою всіх тілесних утворень), є центрами силових крапок, в яких збігаються силові лінії поля.

Рослинні властиві чуттєвий порив, центр і оточення. Рослина є відносно незавершеною в своєму рості. Зворотні повідомлення про різноманітні стани для рослини відсутні, проте їй властиве внутрішнє буття, а тому – одушевленість.

Тварина є даною собі в другий раз, завдяки зворотному повідомленню про стани власного організму. Центральним місцем такого повідомлення є відчуття та свідомість.

Людина є даною собі втретє завдяки самосвідомості і здатності упредметнювати всі свої власні психічні стани. Особистість є центром понад протипокладеністю власного організму і його оточення. Людина, як тотожне собі ядро реальності, володіє вираженою конкретною категорією речі і категорією субстанції.

Людина віднаходить себе в єдності простору, центральною функцією забезпечується форма, що передре окремих речам, їх сприйняттю. Самоцентрованість "охоплює" всі дані відчуттів і приналежні їм (такі, що стоять за ними) імпульси потягів; "відносить" їх до єдиного субстанціально впорядкованого світу. Світовий простір виступає стабільним тлом, незалежним від рухів. Порожні форми простору і часу передують всім зовнішнім відчуттям. Первинне людське сприйняття речей і подій відбувається в цих формах. Події уможливаються наявністю постійного надлишку незадоволених,

порівняно з задоволеними, потягів. Людина органічно здатна до спонтанних рухів і дій в певному порядку. Людина спроможна зробити власне тіло і свої рухи предметом, включити положення свого тіла (як мінливий момент) у власне споглядання простору; інстинктивно, а не науково, рахуватися з випадковістю свого положення. Всередині науки також, людина вчиться все більше рахуватися з сама з собою і всім своїм фізичним і психічним апаратом, немовби з зовнішньою річчю, що перебуває в строгому каузальному зв'язку з іншими речами. Тобто, людина отримує образ світу, речі якого повністю незалежні від її психо-фізичної організації, від її почуттів і поривів, потягів, зацікавленості в речах, потреб. Речі, в такому науковому розумінні, залишаються постійними незалежно від зміни положення людини, її станів, відчуттєвих переживань і т. д.

Людина, як особистість, може піднятися над собою, як живую істоту, виходити тільки із власного центру, перебувати начебто по той бік простору і часу, зробити предметом свого пізнання все, навіть саму себе. Центр людини, її актів упредметнення світу, свого тіла і своєї душі не міг би бути частиною цього світу, мати визначені "де" і "коли"; він – в найвищій основі буття. Людина є істотою, що долає саму себе і світ (доречі, іронія, гумор засвідчують про це).

Дує є єдиним буттям, що не може стати предметом. Дух – чиста актуальність, без жодних домішок. Його буття – у вільному здійсненні актів. Особистість постійно самоздійснюється сама в собі, є безперервною сутнісно визначеною впорядкованістю актів.

Душевне не здійснює саме себе, є рядом подій в часі, які ми можемо спостерігати з власного духовного центру, упредметнити завдяки внутрішньому сприйняттю та спостереженню. Для того щоб бути особистістю, потрібно зібрати самого себе у власному бутті, сконцентруватися до особистісного духовного рівня, проте не протиставляти його (адже, це не є здійсненням). Особистість іншої людини не може стати предметом. Особистості інших доступні нам тільки завдяки спільній залученості у вільні акти.

Співучасть в духовних актах разом з іншими особистостями відбувається як "ідеяція" себе із волінням, любов'ю і т. п. іншої особистості, а тому – разом з нею. Ідеї існують не до речей, не передують їм, не в речах, і не після них, не є їх наслідками, а є, відбуваються, разом з ними (речами), творяться в акті постійної реалізації світу в вічному дусі. В спільних духовних актах можна приймати участь тільки завдяки спів-здійсненню. Припустити спільний духовний акт дозволяє сам нерозривний зв'язок ідеї і акту. Спів-здійснення в актах, коли особистості спільно мислять ідеї, не є простим встановленням, відкриттям незалежного від нас сущого та буття, а чинним спів-породженням ідей і цінностей із першовитоку речей. Отже, ідеяція є специфічним духовним актом, осягненням сутнісних форм побудови світу, незалежним від спостережень і індуктивних висновків.

Спільний духовний акт в розумінні М. Шелера переосмислюється в ракурсі вироблення і опрацювання поняття спільної (а, можливо) і групової особистості в межах соціальної онтології. Така спільна особистість виявляється вільною у власній ідентифікації спільнотою. Проте, дана ідентифікація є не індивідуальною, а є "мі-ідентифікацією", стає підставою для спільних дій, виявів спільної активності. Стосовно спільних дій та активності важливо не зводити себе, як особистість, до них; не зводити себе до спільної особистості, не розчиняти, а набувати себе в спільноті. Інакше, виникає небезпека спотворення себе, помилкової ідентифікації, редукції

себе до спільноти, що, в свою чергу спотворює і саму спільноту, перетворюючи її на аморфну масу. Ідентифікація в формі "ми" можлива тільки якщо кожен, хто приймає участь в ній адекватно ідентифікує себе в формі "я". Зазначені колізії особистісної і спільнотної ідентифікації тягнуть перспективу індивідуальної та колективної раціональності, активності та дій, а також відповідальності за них.

А. В. Лактионова, канд. филос. наук, доц., докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ М. ШЕЛЕР: НАКАНУНЕ РЕАБИЛИТАЦИИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ФИЛОСОФИИ ДЕЙСТВИЯ И АКТИВНОСТИ)

В статье сопоставлены и проанализированы краеугольные концепты философской антропологии М. Шелера, как такие, которые предвещали и подготовили возможность обновленного статуса современной практической философии (философии действия и активности). А именно: чувственный порыв, ощущение, сознание, выражение, инстинкт, поведение, ассоциации, ассоциативная память, повторение и копирование, традиция, практический интеллект, воздействие, сущность и положение человека, пространство и время, разум, дух, свобода, опредмеченное бытие, идеация, совместный духовный акт.

Ключевые слова: философская антропология, М. Шелер, личность, дух, практический интеллект.

A. V. Laktionova, PhD, Associate Professor, Post-doctoral fellow
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF M. SCHELER: ON THE EVE OF REHABILITATION OF PRACTICAL PHILOSOPHY (PHILOSOPHY OF ACTION AND AGENCY)

In the article touchstone concepts of M. Scheler's philosophical anthropology are analyzed and compared, as such that anticipated and prepared the possibility of renewed status of contemporary practical philosophy, philosophy of action and agency. Namely: sensual rush, perception, consciousness, expression, instinct, behavior, association, associative memory, repeating and coping, tradition, practical intellect, effect, entity and the human position, space and time, reason, spirit, freedom, being as subject, ideation, common spiritual act.

Keywords: philosophical anthropology, M. Scheler, person, spirit, practical intellect.

УДК 1 (091)

В. Ю. Омельченко, канд. філос. наук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ІДЕАЛ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ В ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ВЧЕННІ ЄВГЕНІЯ ТРУБЕЦЬКОГО

У статті здійснюється історико-філософська реконструкція філософсько-правових поглядів Є. Трубецького, розглядається поняття філософії права та осмислюється особливість методології дослідження історії філософії права у контексті розвитку вітчизняної філософсько-правової думки XIX – поч. XX ст. Проілюстровано особливості тлумачення і розуміння предмету філософії права, специфіку її завдань в контексті університетської філософсько-правової традиції.

Ключові слова: філософія права, історія філософії права, Університет Святого Володимира, історико-філософська реконструкція.

Оскільки завдання юриста зводиться до здатності застосовувати закони, то відповідно завдання філософа полягає у дослідженні передумов їх появи. Функція філософії полягає у своєрідному перекладі непізнаного, не досягнутого. У даному контексті філософія стає своєрідною методологією розуміння (словами Г.-Г. Гадамера). Її завдання зводиться до перекладу неосяжного мовою конкретних і ясних понять. Г. Гегель слушно зазначив, що правові закони не є абсолютними, на відміну від природних, вони "походять від людей", відповідно їх треба навчитись тлумачити і віднаходити їх раціональні засновки. І саме це завдання розумного тлумачення і належить філософії. Метою даної розвідки є генеза поняття "правової держави" в філософсько-правовому вченні Є. Трубецького. Саме із таким запитом, ми і звертаємося до філософсько-правового вчення князя Євгенія Миколайовича Трубецького (1863–1920). Його перу належать наступні роботи: "Рабство в стародавній Греції" (1886); "Історія філософії права (давньої і нової) (Київ, 1894); "Філософія Ніцше: Критичний нарис" (1904); "Лекції по історії права" (1907); "Соціальна утопія Платона" (1908); "Енциклопедія права" (1908); "Світгляд В. С. Соловйова" (у 2 томах, 1912–1913); "Смисл життя" (1918) та ін. Також відомо про низку етюдів Є. Трубецького, які переважно були надруковані у часописі "Питання філософії і психології", наприклад "Політичні ідеали Платона і Аристотеля" та "Філософія права професора Л. Петражицького". В Університеті св. Воло-

Список використаних джерел:

1. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. Ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95. 2. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под ред. Денежкина А. В. – М.: Издательство "Гнозис", 1994. – С. 129–193. 3. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. – Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928. – 115 s.

Надійшла до редколегії 15.03.16

димира він читав курси із енциклопедії права та історії філософії права. За оцінкою В. Зеньковського, погляди Є. Трубецького не були занадто оригінальними, однак вирізнялися манерою письма, чіткістю формулювань і послідовністю викладу матеріалу, а також саме він "завершує" та коригує погляди В. Соловйова [3, с. 758]. Безперечно, враховуючи позицію В. Зеньковського, ми спробуємо відтворити як "сильні" так і "слабкі" аргументи філософсько-правової системи Є. Трубецького.

Для того, аби з'ясувати специфіку його інтересів та прослідкувати становлення його філософського смаку, нам слід відтворити деякі із сторінок його біографії. Є. Трубецький зазнав впливу свого старшого брата – Сергія Миколайовича Трубецького (1862–1905).

Вихідці з давнього князівського роду при різниці у віці в один рік їм була притаманна не тільки братська любов один до одного, але і спільність інтересів. Виховуючись у строго християнському православному дусі, вони були учнями Калузької гімназії, але захопилися нігілізмом, самостійно приступили до вивчення філософії, простудіювавши "Історію філософії" Куно Фішера, твори Платона і І. Канта, які читали в оригіналі. Знайомство з поглядами О. Хомякова і В. Соловйова повернуло братів до християнської традиції і після закінчення гімназії вони водночас вступають на юридичний факультет Московського університету (1881). Після року навчання шляхи братів розходяться у виборі наукових інтересів. С. М. Трубецький переводиться на історико-

філологічний факультет, де була єдина на той час кафедра історії філософії в Російській імперії, а Є. М. Трубецької залишається на юридичному, спеціалізуючись в галузі історії та філософії права, віднайшовши прийнятний для себе синтез права і філософії ґрунтовно вивчаючи твори Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, античну та церковну філософію Святих Отців. Окрім філософії і права жваво цікавився мистецтвом, іконописом. Самі ці сфери духовної творчості стали тими пріоритетними напрямками, які знайшли своє відбиття у роздумах Є. Трубецького, де філософія стала для нього не просто захопленням, а визначила його становлення як науковця і мислителя. Особливий вплив на нього мали погляди В. Соловйова, після зустрічі з яким він стає не тільки послідовником, але і пропагандистом його "філософії всеїдності".

Після закінчення університету шляхи братів остаточно розходяться. С. Трубецької залишається в університеті, де згодом займає кафедру філософії, і стане його першим виборним ректором, а Є. Трубецької переїздить у Ярославль, зайнявши посаду приват-доцента Демидівського юридичного ліцею. Поєднуючи викладацько-педагогічну роботу з науковою він в 1890 р. захищає магістерську дисертацію на тему "Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в V ст. Світогляд Блаженного Августина", яка поєднувала в собі смисли історії богослов'я і філософії, а в 1897 р. докторську – "Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в XI ст. Ідея Царства Божого у Григорія VII і публіцистів його часу". В цьому ж році він отримує звання професора і розпочинає викладання в Університеті св. Володимира.

За Статутом 1884 р. курс філософії скорочувався до 2 годин на тиждень, але професорам дозволялося читати й інші більш широкі курси. Між тим, відкриття в Університеті нових кафедр, інтенсифікація навчального процесу робили це практично неможливим. Саме за цих умов формується новий тип професорів гуманітарних наук і філософії, які, щоб підняти науковість своїх дисциплін та інтерес до них, шукають нові форми роботи зі студентами: організація лабораторій, семінарів, написання та обговорення рефератів, читання публічних лекцій як в Університеті, так і поза його стінами, зібрання студентів у себе на квартирах з обговоренням актуальних проблем своїх наук. Саме представником такого нового типу професорів, поряд з Г. Челпановим, О. Гіляровим, С. Булгаковим, став Є. Трубецької. Як згадує Д. Заславський лекції з філософії права Є. Трубецького полонили студентів і збирали великі аудиторії його прихильників: "Він приваблював не лише змістом своїх лекцій, а й своєю манерою читати і своєю особистістю" [2, с. 172]. Під час читання лекції професор вступав у діалог зі студентством, торкався актуальних тем, запровадив такий вид роботи як читання рефератів перед великими аудиторіями, які викликали жваві обговорення та диспути серед студентства, що палко відстоювали свої погляди.

Слід зазначити і про стиль розмислів Є. Трубецького, більшість його робіт із якими нам вдалося ознайомитись, мають чітку структуру, підпорядковані єдиній меті викладу матеріалу, у них домінує філософський понятійно-категоріальний апарат, зокрема такі поняття як: "іманентність", "антиномія", "абсолютний синтез", "судження синтетичні", "гносеологія", "онтологія" і т. ін. У праці "Смисл життя" Є. Трубецької наголошує, що смисл – це така категорія, що має набути значущість для усіх, стати "всезагальною думкою про щось", бути позбавленою елементів психологізму і будь-якого суб'єктивного забарвлення. Для нього важливо було від-

найти значення істини, що з необхідністю виражена у "всезагальній і безумовній формі" [10, с. 8]. Дана робота є підсумком його світоглядних настанов та спробою віднайти і сформулювати смисл людського буття, який розкривається у відтворенні власної людської подоби у відповідності із божественною, це і є "...справжньою, субстанційною і творчою справою, до якої покликана людина" [10, с. 231].

Показовим є і двотомне видання "Світогляд В. Соловйова", яка, за оцінкою А. Лосева, є однією з найкращих праць, присвячених осмисленню творчого надбання В. Соловйова. Завдання Є. Трубецького не зводилось до "сліпого поклоніння" перед вченням свого вчителя, а було спробою зрозуміти його та дати йому об'єктивну оцінку, себто застосувати "іманентну критику", яка відокремлювала б передсуду минулого від ідей, які є актуальними в контексті сьогодення.

Нас цікавить вчення про державу і право В. Соловйова, радше його критична переінтерпретація. Є. Трубецької спирається на наступну дихотомію права (за В. Соловйовим), "право є свобода, обумовлена рівністю" [9, с. 164]. Таке визначення права спровокувало Є. Трубецького оцінити знання В. Соловйова у сфері права як "дилетантські" [9, с. 167]. Критичні зауваги щодо розуміння права В. Соловйовим, Є. Трубецької зводять до наступних пунктів: по-перше, саме визначення права є некоректним, так свобода є однією із ознак права, однак у вченні В. Соловйова відсутнє розмежування "свободи як реальної сили або властивості реальної психофізичної особи" [9, с. 167] від свободи як змісту права. Звідси, очевидно, що змістом права є лише свобода зовнішня. Таким чином, за оцінкою Є. Трубецького, перша ознака права – свобода, некоректно тлумачиться В. Соловйовим, а друга складова права – рівність, вживається В. Соловйовим довільно, себто без врахування контексту. В. Соловйов вважає висхідною тезу, що усі люди є вільними істотами, і не припускає жодних виключень із цієї аксіоми, однак не враховує того, що існує нерівність в залежності від віку, або гендерної приналежності, того, що не усі люди є дієздатними. Поняття ж нерівності В. Соловйов ототожнює із неправдою, що свідчить про змішання права з мораллю. Тобто, В. Соловйов припускається термінологічної плутанини, яка є неприпустимою для розуміння предмету права, нечітке розмежування сфер права, їх невизначеність унеможлиблює визначеність самого предмету. Є. Трубецької критикує запозичення В. Соловйовим ідей А. Шопенгауера, який вважав право – частиною моральності нижчого щаблю, звідси, з очевидністю дізнаємося про природу походження визначення В. Соловйова, що право є мінімумом добра. Є. Трубецької підкреслює, що право в цілому завжди є дво-яким: позитивним і негативним, як і будь-яке із його базових понять. Звідси, викликає подив те, що В. Соловйов, який ототожнював право із мораллю буде право виключно на принципах "не", "не нашкодь", "не відбери", залишаючи осторонь принципи моралі такі як: "допоможи", "віддай" [9, с. 169]. Пригадаймо, що критичні зауваги щодо філософсько-правового вчення І. Канта стосувались саме такого ж "негативного" визначення права через принцип "не", "не обмежуй". В свою чергу визначення права через заборони є лише першим щаблем сходження ідеї права у концепції Г. Гегеля, який іменує його "абстрактним правом". По-третє, до числа очевидних прогалин В. Соловйова, Є. Трубецької зараховує змішання ім'я ідеалів із самою дійсністю. Так, В. Соловйов продовжує плутанину понять, і не розрізняє "право, яким воно є" від того яким воно "має бути". Так, звичайно право має бути спрямованим на

такі моральні чесноти як добро, має визнавати гідність людини, однак дійсність спотворює ці ідеали. Якщо не враховувати того, що, є порушення норм моралі, прав людини, тоді це елементарно суперечить фактам історії. Є. Трубецької продовжуючи таку логіку висновує, що, якщо виходити із морального абсолюту, гідності і свободи людини, рівності усіх, то, як, тоді розглядати римське право [9, с. 170]. Також В. Соловйов не розмежував природне від позитивного права, під дихотомію права як "свободи обумовленою рівністю", В. Соловйов звів усе право в цілому, а "рівність прийняв за формальну ознаку позитивного права" [9, с. 170].

Таким чином, критичні зауваги щодо поняття права у вченні В. Соловйова спричинені плутаниною понять починаючи від визначення права, некоректного висвітлення його складових, які є суперечливими: від свободи та рівності до змішання ідеалів із самою дійсністю, отождолення природного і позитивного права. Окрім, вчення про права у В. Соловйова є ще й вчення про державу, яке за оцінкою, Є. Трубецького зазнало "фатального впливу А. Шопенгауера". Чиї погляди, за Є. Трубецьким є застарілими та неактуальними. На противагу яким, Є. Трубецької відзначає Б. Чичеріна (1828–1903) [12]. До речі В. Зеньковський зараховує його до лав "пізніх гегельянців". Він навчався на юридичному факультеті, однак неабияк захоплювався філософією. Філософії він (також як і М. Ренненкамф) [5] відводив роль освітньої функції, багатий матеріал якої дозволяє сформулювати судження про ті чи інші галузі наукового пізнання. За його, власним переконанням, тому, кому не вдалося "засвоїти логіку Гегеля, той ніколи, не буде філософом" [3, с. 578]. Б. Чичерін вважав, що ціль держави не зводиться лишень до правового забезпечення, а виконує ще й адміністративні функції управління суспільними інтересами. Є. Трубецької також вважав, що держава не тільки "розмежує інтереси, а й піклується про спільні користі і потреби" [9, с. 171]. А, визначення ролі і завдань держави В. Соловйовим є звуженим та суперечить його ж власному задуму про теократичну концепцію держави. Закиди Є. Трубецького щодо вчення про право і державу В. Соловйова стосуються і рекомендацій у вивченні якісної літератури. На думку, Є. Трубецького, слід було читати найбільш раціоналістичне із усіх відомих вчень про державу – Г. Гегеля, для якого "державою є повним об'єктивним здійсненням абсолютної ідеї і досконалим втіленням моральності" [9, с. 173]. Не може бути й мови про безумовну значущість держави, якщо зводити її роль тільки до запровадження права, до чого і вдався В. Соловйов. Попри таку обмежену роль держави, його задум був масштабним і обумовлював проект "великого синтезу, який мав охопити усі сфери людського життя", це союз релігії і держави. Тобто, за В. Соловйовим земне життя має відповідати принципу всеїдності і припускає органічне і вільне підпорядкування людської спільноти до теократії. Виходячи із такої логіки, Є. Трубецької формулює низку питань-протиріч. Як можна примирити ідею такої монолітності віросповідання із свободою? Чи можливо в цілому світі віднайти державу в якій уся громада сповідує єдину віру? І, де, тоді свобода вибору, і права невіруючих? Саме такі питання і викривають утопічність задуму В. Соловйова, адже не можна в дійсності віднайти суспільство віруючих. Нам, слід розбудовувати правове суспільство, звідси ідея "свободної теократії" є утопією, "немає іншої теократії, окрім примусової" [9, с. IV].

Є. Трубецької досліджує філософію права засобами методології історії філософії права. Внутрішня логіка текстів мислителя ілюструє дослідження генези філософії права від античності до новочасного стану. Зокрема,

у межах "Історії філософії права (нової)" (Київ, 1898) [6], Є. Трубецької критично переосмислює різні філософські системи, присвячені розмислам про державу, право і місце людини у філософії Нового часу. На думку дослідника, усіх новочасних мислителів об'єднує заперечення середньовічної схоластики. Однак представникам нового часу, за оцінкою мислителя бракує чітко сформульовано методу пізнання, звідси автор оцінює думки новочасних мислителів подекуди як несаможиттєві, яким попри заперечення авторитету церкви, так і не вдалося позбутися залежності від прямих запозичень взірців думки античності. І лише двох мислителів відзначає Є. Трубецької, як таких, що сформулювали питання про метод пізнання, а саме Ф. Бекона та Р. Декарта. Вище зазначені змістовні особливості одного з текстів, на нашу думку, свідчать про пріоритет наукових пошуків Є. Трубецького – методологію наукового пізнання, що має визначити внутрішню логіку будь-якої наукової розвідки. Звідси, задачу історика філософії, мислитель вбачає у дослідженні історико-філософських ідей, концепцій, систем відносно минулого і майбутнього історичного поступу. На думку, Є. Трубецького, мета філософа права – вказати на ідейні витоки, оцінити їх і тим самим передбачити розвиток майбутньої думки. Перейдемо до осмислення ідейних підвалин та смислових особливостей тексту "Енциклопедії права" (Київ, 1901) Є. Трубецького, яка присвячена розкриттю сутності філософії права, і аж ніяк не обмежується конспективним оглядом надбань минулого. Згідно переконань мислителя, стрижень філософії права – природне право, яке "тотожне приписам моральним", звідси "природне право є синонімом морального належного в праві" [7, с. 266]. Значення філософії права виявляється в критичній рефлексії діючого права з точки зору ідеалу. Таким чином, філософію права Є. Трубецької зводить до ідеї природного права, що є взірцем розумно-морального порядку. Мислитель критично переосмислює вчення про природне право, зважаючи на його переваги та враховуючи його недоліки. До числа останніх, себто недоліків належить сприйняття природного права як "кодексу незмінних правил", Є. Трубецької підкреслює, що, навпаки, природному праву, слід враховувати розмаїття проявів історичної дійсності, місця, ситуації і часу. Єдиною незмінною складовою природного права є засадниче положення про те, що зовнішня свобода особи має бути обмеженою свободою інших осіб, усі інші складові природного права є мінливими. Право є динамічним утворенням живого соціального організму – спільноти, що постійно розвивається, і відповідно змінюється, а право в свою чергу має реагувати на запити сьогодення, а не бути архаїчним кодексом вічного, незмінного та священного. Усе змінюється у відповідності від умов дійсності і запитів спільноти, які залежать від культури її мислення, задача права – "встановити гармонію між зовнішньою свободою індивіда і благом суспільства як цілого" [7, с. 269]. Зокрема, Ж.-Л. Бергшель, французький теоретик права, зазначив, що право "це мистецтво, яке полягає в покращенні соціальних відношень шляхом формулювання справедливих правил гри і їх застосування..." [1, с. 21], себто ідеться про те що ідеали сприяють впорядкуванню практик життєсвіту у відповідності до взірця розумно-етичного порядку, що зумовлено пріоритетом не того, що є, а того, що "має бути" як належне. Попри зорієнтованість права на те що "має бути" важливо не втрачати зв'язок з запитом практик життєсвіту. На що вказував, й Г. Шершеневич (1863–1912), професор Казанського та Московського університетів, критикуючи філософів, за те, що останні перетворили право на "додаток практичної філософії" [11, с. 26], хоча схильні радше до побудови ідеальних, абстрактних ма-

реш, що аж ніяк не стосуються дійсності. Таким чином, філософія права попри свою зумовленість і орієнтир на ідеальний взірєць, має враховувати мінливість і умовність кодифікованого, діючого права та збалансовувати вічні ідеали із рівнем вимог і викликів суспільства. "Природне право – не кодекс вічних заповідей, а сукупність моральних, правових вимог різних для кожної епохи і нації" [7, с. 272]. Відповідно, природне право через його мінливий характер не можна зафіксувати в "шаблоні, ані кодексі готових істин", довкола нього ведуться суперечки, звідси запровадження позитивного права, що є діючим набуває статусу необхідного. Природне право є критерієм для оцінки позитивного права, пробуджує критичне мислення, і провокує до виявлення суперечностей у діючому праві і відповідно оцінці його з точки зору ідеалу, зокрема "правди".

Задача філософії права – виявляти суперечності у просторі монолітності і спрямовувати оптику дослідження до досвіду практик соціального буття. Вивчення філософії права, за словами Й. Михайловського (1867–1920) "рятує від двох крайнощів", як від "поклоню" перед пануючим правом, так і від необґрунтованого та подекуди "легковажного" його заперечення [4, с. 35].

Таким чином, стрижнем філософії права, за Є. Трубецьким, є природне право, яке "тотожне приписам моральним". Значення ж філософії права виявляється в критичній рефлексії щодо діючого права, з точки зору ідеалу. Таким чином, філософію права Є. Трубецької зводить до ідеї природного права, що є взірцем розумно-

морального порядку. Також, на основі проаналізованого матеріалу, ми вважаємо, що Є. Трубецькому вдалося вийти із "ідейного полону" свого вчителя В. Соловйова і сформулювати власну філософсько-правову систему, яка доводить свою актуальність для сьогодення.

Список використаних джерел:

1. Бержель Ж.-Л. Общая теория права [Текст] / Жан-Луи Бержель. – Пер. с франц. Г. В. Чуршукова. – Под общ. ред. В. И. Даниленко. – М.: Nota bene, 2000. – 575 с. 2. Гриценко І. Юридичний факультет Університету Святого Володимира, 1834 – 1920 рр. [Текст] / І. С. Гриценко, В. А. Короткий. – К.: Либідь, 2009. – 256 с. 3. Зеньковский В. История русской философии [Текст] / В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с. 4. Михайловский И. Очерки философии права [Текст] / И. В. Михайловский. – Томск: Тип. В. М. Посохина, 1914. – Т. I. – 605 с. 5. Ренненкампф Н. Юридическая энциклопедия [Текст] / Н. К. Ренненкампф // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн.: кн. 1 ; за ред. І. С. Гриценка. – К.: Либідь, 2011. – С. 313–435. 6. Трубецкой Е. История философии права (новой) [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – К.: Печатня С. П. Яковлева, 1898. – 111 с. 7. Трубецкой Е. Энциклопедия права [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн.: кн. 2 ; за ред. І. С. Гриценка. – К.: Либідь, 2011. – С. 227–380. 8. Трубецкой Е. Н. История философии права [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн.: кн. 2 ; за ред. І. С. Гриценка. – К.: Либідь, 2011. – С. 5–226. 9. Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьёва [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1913. – Том. I. 10. Трубецкой Е. Смысл жизни [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – М.: 1918, Типограф. Т-ва И. Д. Сытина. – 240 с. 11. Шершеневич Г. Общая теория права: часть теоретическая. Философия права [Текст] / Г. Ф. Шершеневич. – М.: Изд. Бр. Башмаковых, 1910. – 839 с. 12. Чичерин Б. Философия права [Текст] / Б. Н. Чичерин. – М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнеревъ и Ко, 1900. – 339 с.

Надійшло до редколегії 29.03.16

В. Ю. Омельченко, канд. филос. наук

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ІДЕАЛ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА В ФІЛОСОФСКО-ПРАВОВОМУ УЧЕННІ ЄВГЕНІЯ ТРУБЕЦЬКОГО

В статті здійснюється історико-філософська реконструкція філософсько-правових поглядів Є. Трубецького, розглядається поняття філософії права і осмислюється особливість методології дослідження історії філософії права в контексті розвитку отечественной філософсько-правової думки XIX – поч. XX в. Проілюстровано особливості трактування і розуміння предмету філософії права, специфіку її завдань в контексті університетської філософсько-правової традиції.

Ключевые слова: філософія права, історія філософії права, Університет Святого Володимира, історико-філософська реконструкція.

V. Y. Omelchenko, PhD, Associate Professor

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE IDEAL OF THE LEGAL STATE IN THE PHILOSOPHICAL AND LEGAL DOCTRINE OF EUGENE TRUBETSKOY

The article contains historical and philosophical reconstruction of philosophical and legal views of E. Trubetskoy, considers the concept of legal philosophy and methodology of study of the history of philosophy of law in the context of development of national philosophical and legal thought of XIX – the beginning of the XX century. The features of interpretation and understanding of a subject of legal philosophy are illustrated, specifics of its tasks in a context of philosophical and legal traditions of university.

Keywords: philosophy of law, history of legal philosophy, University of Saint Vladimir, historical and philosophical reconstruction.

УДК 1(091)

І. В. Петленко, асп.,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

"ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ" С. РАДХАКРІШНАНА

Стаття присвячена роботі, написаній С. Радхакрішнаном, "Індійська філософія". Автор аналізує структуру роботи та принципи, за якими індійський мислитель викладає власний підхід до періодизації філософської думки Індії та розгляду вчень окремих даршан.

Ключові слова: індійська філософія, Радхакрішнан, історія філософії.

Філософська спадщина Індії є оригінальною та самотньою. Через свою близькість до релігії вона відрізняється від класичної європейської філософії. Але вже у стародавніх індійців ми знаходимо в зародковому вигляді початки етики, аксіології, вчення про пізнання, логіку тощо.

Дослідження здобутків гур у древності ставить перед нами певні проблеми. Зокрема проблему розуміння ключових термінів, так як ми не є носіями мови, якою були написані тексти. А також відмінність в підході до структуризації та викладу самого матеріалу. Ці утруднення поширилися і на історію філософії. Щоб включити

індійську філософію в загальну історію філософського поступу потрібно її певним чином структурувати та періодизувати, оскільки самі індійці не займалися такого роду розробками.

Метою статті є аналіз праці "Індійська філософія" та розкриття особливостей бачення Радхакрішнаном історико-філософської реальності в Індії.

Якщо говорити про розвідки в царині індійської філософії в Україні, то перш за все варто згадати Бокал Г., Завгороднього Ю., Кіхно О. та ін. На Заході традиція індології має трималішу історію. Ми відзначимо лише тих дослідників, що стояли на початку цього шляху

ху: Мюллер М., Джонс У., Дойссен П., Колбрук Г. Особливо цікавою є дослідження індійської філософії самими індійцями, оскільки й Радхакрішнан належав до цієї традиції, то важливо зрозуміти, що нового він запропонував. Найвідомішими є праці Дасгупти, Чаттопадх'яї, Хіріяни, Чаттерджи та Датти, що присвячені викладу витоків філософії в Індії та аналізу вчень ортодоксальних та неортодоксальних даршан. Також, вважаємо за потрібне, згадати здобутки Шохіна О., Лисенко В., Аникеєва М., Костюченко В. та ін.

Говорячи про розвідки здійснені Радхакрішнаном перш за все варто згадати його працю "Індійська філософія". Це чи не найвідоміша його робота не лише на теренах нашої країни, але й в усьому світі. Вона була перекладена багатьма мовами. Стала підручником для кожного, хто цікавиться філософською спадщиною Індії. Крім того, це одна з перших робіт, що представили не лише огляд основних течій на напрямів індійської стародавньої філософії, але де представлено підхід до її структуризації та періодизації.

В 1923 році в Лондоні видавництво "Oxford university Press" випускає перший том "Індійської філософії", а в 1927 виходить і другий. Це стало ключовою подією не лише для наукової кар'єри самого філософа, але для сходознавчої спільноти загалом. Головним досягненням Радхакрішнана була пропозиція нового погляду на філософування в Індії та підсилення інтересу до цієї традиції на теренах Західної та Східної Європи та Америки.

Серед подібних досліджень, зроблених німцями, французами, британцями і т. д. його робота виділялася своєю самобутністю та подоланням бар'єру європоцентризму. Оскільки Радхакрішнан належав до традиції неоведантизму, він проводив апологетику індійської філософії. Але ця апологетика була не грубою підміною європоцентризму на "сходоцентризм". Він прагнув, в ключі розгортання всієї системи "вічної релігії", висвітлити надбання індійських гуру та вказати точки дотику з західною класичною філософією.

"Індійська філософія" написана індійцем, і ця її особливість є істотною характеристикою самої роботи. Хоча написана вона була англійською і видана в Британії, це не завадило роботі бути наповненою індійським колоритом. Звернення безпосередньо до першоджерел, допущення цитат, а також підкреслення особливого статусу індійського способу мислення як синтетичного, що поєднує релігійну і літературну спадщину з філософськими ідеями, є характерним для способу викладу матеріалу автором.

Взагалі в "Індійській філософії" розглядається досить тривалий історичний і філософсько-релігійний період. В двотомнику представлено розвиток філософсько-релігійно думки в Індії починаючи з Вед і закінчуючи середньовічними даршанами (приблизно до XV ст.), розвитком шиваїзму та вішнуїзму і коротким оглядом сучасної Радхакрішнану ситуації в Індії.

Звичайно, праця Радхакрішнана не була першою і єдиною розвідкою в царині історико-філософських досліджень. В контексті цього можна згадати роботу Дасгупти "Історія індійської філософії". Хоча остання є монументальною, енциклопедичною працею, але вона поступилася місцем першості перед радхакрішнанівською "Індійською філософією" з декількох причин. По-перше, хоча перший том роботи Дасгупти вийшов в 1922 році, інші чотири видавалися протягом досить тривалого періоду часу. Останній, наприклад, вийшов після смерті автора. По-друге, Дасгупта не взяв курс на західного читача, він використовував санскритські терміни без перекладу, вважаючи останній некоректним і таким, що

паплюжить зміст самих понять. По-третє, завантаженість роботи фактами, посиланнями на першоджерела та деталізація опису вчень різних шкіл не зробила працю доступною для широкого загалу, а лише для вузького академічного кола науковців.

Якщо поглянути глибше в історію розвідок в царині індійської філософії на теренах Індії, то не можна не згадати "Сарва-даршана-санграху" Мадхви. В чому ж ця праця поступається "Індійській філософії"? Мадхва є представником традиції адвайта-веданти, що споріднює його з Радхакрішнаном. В "Сарва-даршана-санграху" ("Огляді усіх даршан") представлені вчення починаючи з чарваки та локаяти, потім інші неортодоксальні даршани, за ними вчення астики, що закінчується викладом адвайти Шанкари. Така послідовність свідчить про ставлення автора до кожної зі шкіл. Шанкара і його адвайта останні, бо саме це вчення, на думку Мадхви, є піком філософування Індії. Разючою відмінністю від праці Радхакрішнана є відсутність аналізу чи бодай звернення до інших філософських традицій (ні до грецької, ні до ближчих, як то ісламські мислителі). Крім цього, зазначимо, що мовою написання "Огляду усіх даршан" залишався класичний для філософської думки Індії санскрит.

Таким чином, Радхакрішнан працював на ниві академічних досліджень, враховуючи досвід своїх сучасників та попередників. Це помітно з тексту самої роботи. Тому звернемося до двотомника "Індійська філософія" та проаналізуємо його структуру. Спочатку варто звернутися до вступної частини. Саме в ній автор викладає основи свого підходу до аналізу вчень індійських мислителів древності. А також, що є найважливішим в контексті нашого дослідження, викладає власну схему періодизації філософії в Індії.

Радхакрішнан починає з огляду природних умов Індії. На його думку спосіб життя впливає на спосіб мислення. Саме тому перед тим як розглядати суть філософських вчень, він приділяє увагу тому, що є контекстом для філософування.

Що ж такого особливого в природі та способі життя індійця, що дозволили розквітнути такій оригінальній і багатій традиції? В першу чергу осілий спосіб життя. Кочівники не мають часу милуватися навколишнім середовищем, вони проводять життя у боротьбі. В той час як стародавні індійці жили на території, що була багата дарами природи. Річки забезпечили можливість багатих врожаїв, що усунуло потребу жорстокої боротьби за продукти харчування. "Коли немає необхідності витрачати енергію на вирішення життєвих земних проблем, на освоєння природи і контролю її сил, ми починаємо думати про вище життя, про те, як зробити його більш духовним. Можливо, що релаксуючий клімат Індії схилив індійців до спокою та усамітнення" [1].

Як бачимо, Радхакрішнан визначаючи місце філософії в світогляді індійця бачить її коріння в самому способі і умовах життя. Він наголошує, що філософія в Індії мала свій статус. Оскільки кожна нація має свій оригінальний спосіб мислення, то й Індія в своїх намаганнях осягнути таємниці природи народила спадщину, що тяглістю своєї традиції не поступається європейській. Визначивши умови формування філософії в Індії дослідник переходить до визначення її характерних особливостей. І головне місце тут посідає спіритуалізм та синкретизм. Превалювання духовної складової над раціональною – ось, що відрізняє індійську думку від західної. Ця тенденція не зникла разом з більшістю середньовічних даршан, а перейшла на якісно новий рівень в неоведантизмі. В тому числі в концепції самого Радхакрішнана.

При всій своїй спіритуалістичності, на думку Радхакрішна, філософія займалася вирішенням практичних питань. Вона не була відірвана від людини, не говорила про щось далеке, неактуальне та незрозуміле. Саме релігійність філософії зробила її практичною. Оскільки вона вирішувала конкретні проблеми, то завжди підлаштовувалася під ситуацію. В цьому Радхакрішнан бачить головну причину незламності Індії. Оскільки для індійця все було гармонійно: і буденне життя, і релігія, і філософія. То, відповідно, жоден загарбник не зміг зламати його духу. Відсутність жорсткого європейського сцієнтизму, дозволила філософії не вийти кудись в академічну сферу, а залишила її поряд з людиною.

Індії вдалося цього уникнути саме завдяки тязі до синтезу, синкретизму та гармонії. І в цих характеристиках, які виділяє Радхакрішнан, яскраво видно його власний підхід до розуміння історії індійської філософії. Він не просто ділить її на періоди, відповідно до появи нових треднів в мисленні. Він дотримується схеми. Вся думка Індії – це поступове сходження до монізму. Саме він є ключовим для всієї ведичної традиції, він же й переходить в учення даршан. При чому як в ортодоксальні, так і в системи настіки. Проте найвищою точкою, піком індійського монізму є, і це безсумнівно для Радхакрішна, адвайта Шанкари. Навіть логіка викладу всієї роботи свідчить про поступальний виклад матеріалу, відповідно до якого моністичні тенденції набирають обертів, і вже в майже в самому кінці роботи, в розділі присвяченому вченню Шанкари досягають свого апогею. Підтвердження цьому ми бачимо не лише у смислі тексту, але і просто в тому факті, що він "за кількістю сторінок істотно перевищує будь-який інший розділ у томі. Мабуть найбільше ця різниця помітна, якщо порівняти згаданий розділ із розділами, присвяченими теїстичній думці. Якщо розділ "Адвайтаведанта Шанкари" містить понад 200 сторінок (розпочинається на с. 445, а завершується аж на с. 658), то дев'ятий розділ "Теїзм Рамануджи" – дещо більше 60 сторінок (с. 659–721), а десятий розділ "Шиваїстський, шактиський та пізній вішнуїстський теїзм" – навіть менше 40 сторінок (с. 722–765)" [2].

Варто зосередити свою увагу на запропонованій ним схемі періодизації. Ми слідуємо логіці самої роботи "Індійська філософія". В даному контексті, саме вступна частина багата матеріалом, що найбільш чітко прояснює методологію індійського дослідника.

Взагалі, у філософській думці Індії, згідно з Радхакрішнаном, можна визначити наступні періоди та їх характерні ознаки:

1. Ведичний період XVI – VII ст. до н. е. Це період активного розселення племен аріїв та поширення їх культурного впливу. На цей час припала доба написання гімнів. Це не є періодом розквіту власне філософії, але він став основою для подальшого її формування.

2. Епічний період VII ст. до н. е. – III ст. н. е. Цей період починається з ранніх упанішад і закінчується початками формування даршан. Головними письмовими джерелами цього періоду є епоси "Рамаяна" і "Махабгарата". В цей період явраз і виникають та розвиваються такі неортодоксальні релігійні системи як буддизм і джайнізм. "Це період розквіту абстрактного мислення, що досягло розквіту в школах індійської філософії..." [3].

3. Період сутр починається в III ст. Сутри є основними філософськими джерелами кожної даршани. Для кращого їх розуміння було написано багато коментарів. Деякі тексти сутр не дійшли до нашого часу, тому саме завдяки коментарям можемо говорити про їх існування та основні положення. В цей період розвитку

індійської філософії утверджується критичний підхід, стимулом для розвитку якого стали постійні диспути між різними системами. Даршани логічно доповнювали одна одну, що посилювало їх позицію відносно неортодоксальних шкіл.

4. Схоластичний період також почався в III ст. Між схоластичним та періодом сутр, як зазначає Радхакрішнан, не можна провести чіткої межі. Це період суперечок та закидів з боків різних шкіл одна до одної. У цей період особливо бурхливо розвивалася коментаторська література. Представниками цього часу є такі особистості як Шанкара, Мадхва, Рамануджа та інші.

Така схема періодизації, звичайно, є дуже узагальненою. Хоча вона здається логічною з точки зору класичного для європейця підходу до історії – лінійного, все ж, якщо звернутися до ситуації в Індії, то можна помітити штучність та зовнішність цієї схеми. Це вилікано тим, яким чином індуси розуміють час та історію взагалі. Саме тому лінійний виклад історичних подій чи датування викликає низку проблем. Проте завдяки такій схемі Радхакрішнан вирішує ще одне із завдань (а саме, показати тягучість та єдність філософської традиції усього сходу та Заходу). Тому ще однією характеристикою його історико-філософської концепції є знаходження спільних рис для двох типів філософування за допомогою застосування історичного методу.

В подальшому викладі матеріалу в роботі "Індійська філософія" автор притримується заданої схеми. Він розпочинає з розгляду текстів Вед, переходячи до упанішад (як власне вмістилищ філософськості в індійській релігійній спадщині), епосів "Рамаяни" і "Махабгарати", вчення буддизму та джайнізму. На цьому завершується перший том видання. Тобто він присвячений двом першим періодам, відповідно до радхакрішнанівської схеми. Другий том присвячений викладу вчення ортодоксальних даршан, здебільшого. В кінці автор коротко зупиняється на подальшій трансформації вчень в вішнуїзмі та шиваїзмі. А також дає побіжний огляд сучасного йому стану філософії в Індії.

Звернемося знову до самої праці. Перед тим як виділити особливості її змістовного та ідейного наповнення ознайомимося детальніше із структурою.

У вступі (як ми вже бачили) автор окреслює загальну проблематику, коло питань, на які даватиме відповідь в основному змісті праці, базові принципи, відповідно до яких викладатиметься матеріал.

Далі кожен з розділів містить інформацію, певним чином структуровану. В чому ж особливість цієї структури? Кожен розділ автор розпочинає загальним оглядом того, про що йтиме мова. Наприклад, розділ про джайнізм розпочинається короткою довідкою про саму релігію, її засновника та літератури (джерел та пам'яток). Таким чином, поступово знайомлячи читача з матеріалом, не перенавантажуючи термінологічно та змістовно. В подальшому від якихось загальних постулатів він переходить до детального розгляду різних боків джайнізму. Його співвідношення з ортодоксальними та неортодоксальними даршанами, власне релігійною складовою та філософською. Він відокремлює вірування, ритуали та догматику від теорії пізнання, логіки, онтології, космології та етики. Варто відзначити, що підпункт етика є в кожному розділі, він займає особливе місце не лише в історико-філософських розвідках Радхакрішна. Це один із стовпів його власної філософської системи.

Загальна схема зберігається при розгляді і Вед, і епосів класичної індійської літератури, і даршан. Деякі розділи більш розгорнуті, деякі менш. Проте в контексті даного дослідження важливо виокремити саме загальну структуру, схему, каркас.

Аналізуючи структуру праці "Індійська філософія" варто звернути увагу на главу, що наявна в кожному підрозділі книги. А саме література. Цікавим є не лише наявність цього пункту в кожному підрозділі, але й джерела, що там вказуються. Радхакрішнан звертається до різноманітних джерел, що вказує на широту його поглядів та на різносторонню направленість самої роботи. Звичайно, він спирається на першоджерела, тексти сутр, коментаторську літературу, сакральні тексти ведичного корпусу, збір законів Ману тощо. Проте мислитель не оминув і європейської літератури. Він оцінює роботу дослідників-індологів, орієнталістів таких як Колбрук, Якобі, Гарбе, Ольденберг, Мюллер, Дойссен.

Також знаходимо посилання на його попередників чи навіть сучасників, індійського та шрі-ланкійського походження А. Кумарасвами, М. Шастрі, А. Гхош, Д. Гупта та ін.

Така особливість вирізняє його працю серед усіх попередніх доробків. Він подолав традиційну для індійської традиції замкнутість на самій собі. Зазвичай представники тієї чи іншої школи звертаються до вчення опонента тільки за потреби наголосити на правильності своєї думки, та спростувати відмінну точку зору. Підтвердженням цьому є хоча б те, що все, що нам відомо про чарваку та локайту, – це інформація не з джерел, написаних представниками цієї школи, а згадки з різних джерел, що критикували даний підхід.

Тому звернення Радхакрішнан до різних джерел, в тому числі не індійських, говорить про широку направленість цієї роботи. Це також мало свій відбиток на специфіці його історико-філософського підходу. Оскільки він включає в свою цільову аудиторію західного читача, то й підхід до викладу матеріалу, його структурації в нього вже інакший. Замість цілковито релігійного, навіть свого роду "конфесійного" погляду на філософську думку Індії, він пропонує світську розвідку. Проведенням дослідження відповідає вимогам західного академічного середовища.

Отже, виходячи з вище зазначеного ми можемо виділити наступні характеристики радхакрішнанівської історії філософії. А саме – академічність та орієнталістичність. Така позиція є цілком виправданою, якщо поглянути на загальну картину його філософських поглядів. Оскільки, індійський мислитель ставить собі за мету знайти спільну основу для етики, філософії та релігії на Сході й на Заході, то саме орієнталізм дозволяє зробити це на рівні наукового дослідження.

Цій цілі також слугує компаративний метод, що є одним з головних для Радхакрішнана. "Індійська філософія" багата порівняннями, паралелями чи, навіть, просто зверненнями та згадками, європейських філо-

софських концептів, категорій, контекстів. Говорячи про логіку ньяї він згадує Аристотеля, про абсолютизм адвайти – Гегеля (розділ присвячений адвайтаведанті містить цілу главу під назвою "Шанкара і Кант, Бергсон та Бредлі" [4]), про атомізм вайшешика – досократиків тощо. Що особливо цікаво, Радхакрішнан застосовує порівняльний метод не лише на базі "західні чи східні ідеї", але й співставляє вчення даршан між собою. Буддизм та упанішади, санх'я та йога, пурва- та уттара-міманста і т. д.

Зіставлення та порівняння виконують не одну функцію. З одного боку, вони стилістично доповнюють матеріал, роблять його не сухим. З іншого боку, вони виконують не лише суто механічне навантаження. Оскільки автор прагне знайти точки дотику усіх типів філософування, то компаративістика слугує цьому найкращим методом. Вона гармонійно вписується і саму концепцію історії філософії, і в загальну систему "вічної релігії". Оскільки дозволяє тримати в полі зору відразу декілька традицій. Це ще раз показує те, яким чином концепція історії філософії слугує базисом його "Вічної релігії", що претендує на універсалізм та об'єднання усіх вчень.

Підбиваючи підсумки відзначимо, що двотомна праця "Індійська філософія" є однією з ключових книг Радхакрішнана. Це історико-філософська розвідка, що актуалізувала не лише питання змісту та способу філософування в стародавній та середньовічній Індії, але й порушила проблему структурації та періодизації всього того масиву знань та текстів, що дійшли до нас від індійських гуру. Автор книги приділяє увагу не просто інформації, але й способу її викладу. Саме ця праця є найяскравішим прикладом застосування його історико-філософської концепції. Він використовує історичний підхід, щоб зробити індійську спадщину зрозумію для європейця, цьому також сприяє сам стиль викладу – світський, а не релігійний. Хоча радхакрішнан як неоведантист все ж таки зберігає в своєму підході принцип сходження до монізму, що найбільшою мірою представлений вченням шанкари.

"Індійська філософія" написана мовою, доступною для широкого загалу, проте матеріал, що в ній викладено є науковим дослідженням. Стиль написання, ступінь розкриття тематики зробили цю роботу візитною карткою Радхакрішнана.

Список використаних джерел:

1. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. – vol. I. – L.: George Allen & Unwin Limited, 1948. – p. 22.
2. Загородній Ю. Ю. Орієнталістична "Індійська філософія" С. Радхакрішнана // Східний світ. – К., 2015. – № 2. – С. 70.
3. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. – vol. I. – L.: George Allen & Unwin Limited, 1948. – p. 57.
4. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. – vol. II. – L.: George Allen & Unwin Limited, 1948. – p. 11.

Надійшла до редколегії 13.04.16

И. В. Петленко, асп.,

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

"ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ" С. РАДХАКРИШНАНА

Статья посвящена работе, написанной С. Радхакришнаном, "Индийская философия". Автор анализирует структуру работы и принципы, согласно которым индийский мыслитель излагает собственный подход к периодизации философской мысли Индии и рассмотрению учений отдельных даршан.

Ключевые слова: индийская философия, Радхакришнан, история философии.

I. V. Petlenko, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

"INDIAN PHILOSOPHY" OF S. RADHAKRISHNAN

The article is dedicated to the work written by S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy". The author analyzes the structure and operating principles according to which the Indian philosopher sets out his own approach to the periodization of Indian philosophical ideas and the consideration of the doctrines of individual darshan.

Keywords: Indian philosophy, Radhakrishnan, history of philosophy.

УДК 130.2:17.023.36-056.87(477)

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ**ПОЛІТИЧНА АНГАЖОВАНІСТЬ І. Я. ФРАНКА В КОНТЕКСТІ ДИСКУСІЇ ПРО МІСІЮ МИТЦЯ**

У статті висвітлено дискурс європейських інтелектуалів щодо місії інтелектуала, митця у громадянському житті Європи. У такому контексті представлено ціннісні виміри суспільно-політичної діяльності видатного діяча української культури І. Я. Франка. Автор доходить висновку, що, випереджаючи час, Франко чітко проводить у житті ідею політичної ангажованості митця.

Ключові слова: І. Я. Франко, митець, інтелектуал, ангажованість митця, найвищі цінності.

Іван Якович Франко – постать для України видатна. Складно відшукати у національному культурному просторі персоналію більш багатогранну, в якій би повніше і виразніше були поєднані обдарованість розумом і талантом, допитливість і завзятість до праці, титанічна працьовитість і творча плідність. Нещодавно один із шанувальників творчості великого Каменяра підрахував, що з 60 неповних років життя він понад 40 років віддав активній творчій діяльності, написавши 6000 творів. "Це означає, що кожних два дні з-під пера письменника виходив новий твір, який міг бути віршем чи новелою, або повістю, романом чи монографією. За час активної творчої діяльності Франка в нього вийшло 220 окремих видань, це означає, що кожного року Франко видавав 5–6 книжок" [2]. Поет і прозаїк, драматург і літературний критик, автор історії української літератури, досліджень з філософії, історії і фольклористики, він не міг залишатися в рамках "мистецтва для мистецтва", домінуючої світоглядної позиції митця кінця XIX ст. Він був фаховим літератором, журналістом, активним політичним діячем. До сих пір не видано повне зібрання творів Франка. У колах фахівців-франкознавців оповідають курйозний випадок із виданням творів за радянських часів: коли було відібрано ідейно правильні тексти для публікації, виявилось, що вони перевищують за обсягом видання творів класиків марксизму, тому було прийнято рішення про скорочення кількості томів до 50. Справжню оцінку творчої спадщини Франка до сих пір не дано. Численні дослідження в тих галузях знань і практики, де Франко залишив по собі пам'ять, є лише окремими елементами мозаїки, цілісну картину з яких ще не складено. У філософських науках на франкознавчі студії виходили П. В. Пушик у вивченні етико-гуманістичної думки Франка [7], В. І. Мазепа у висвітленні культуроцентризму його творчості [4].

Багатогранність таланту і множина текстів Франка породжують нескінченність смислів, що їх провокує звернення до творчої спадщини цього великого українця. Він жив у час, коли люди творчі ставали активними громадськими, політичними діячами, віддавали свій голос, свій талант на боротьбу ідей. Можливо, XIX ст. якнайкраще продемонструвало можливості митцям, інтелектуалам включатися у суспільно-політичний дискурс. Тож метою цієї статті є висвітлення інтелектуального європейського дискурсу кінця XIX– I пол. XX ст. щодо місії інтелектуала в його ключових положеннях та наслідках для громадянського життя Європи, і окреслення в цьому контексті ціннісних вимірів суспільно-політичної діяльності І. Я. Франка.

Інтелектуали – загальна назва діячів культури і мистецтва, що увійшла в суспільно-політичний дискурс у межі XIX та XX ст., у зв'язку із гучним скандалом у Франції, який своєю резонансністю буквально поділив французьке суспільство на два ворогуючих табори. Рупором кожного з них стали митці, університетські професори і студенти, літератори і журналісти, які виступали у публічному просторі із принципово важливи-

ми політичними деклараціями. Таку перспективу розгляду становлення ідеї інтелектуала пропонує французький історик ідей Ш. Крістоф, задаючи чіткий час появи терміну інтелектуали – 1890 р.

Поштовхом стала колективна петиція митців, університетських професорів і студентів, літераторів і журналістів, в якій була висунута вимога переглянути вирок по справі Дрейфуса. Слід зазначити, що "Справа Дрейфуса" – це судовий процес і подальший гучний скандал по справі про шпіонаж на користь Германії французького офіцера, єврея А. Дрейфуса, розжалуваного військовим судом і приреченого до довічного заслання через документи, що були згодом визнані фальшивими, і антисемітські настрої у суспільстві. Петиція була опублікована під назвою "Протест". Згодом один із антидрейфусарів – М. Баррес – надрукував статтю, в якій ця петиція була названа протестом інтелектуалів. Ця назва від початку мала виразно принизливий акцент (оскільки Баррес мав на увазі людей, "які вимагають речей, котрі відкидаються переважно більшістю французів" [3, с. 294]) і швидко стала широковідомою.

Первинна зневага до підписантів петиції розчинялася мірою розгортання скандалу і з'ясування не лише невинуватості Дрейфуса, але і, що важливо для демократичного суспільства, – колективної сили підписантів: "Вони виступають як держателі певної соціальної влади лише тоді, коли вони зібрані в групу, коли вони об'єднуються в певній дії" [3, с. 295]. Крістоф вказує, що заднім числом інтелектуалами можна назвати тих видатних митців попередніх епох, хто виступив публічно із принципово важливими політичними деклараціями. Але вони не спиралися на публічну підтримку своїх "колег по цеху" – видатні люди були самодостатніми, кожен із них міг свідчити від себе особисто. Однак "справа Дрейфуса" стала Рубіконом, за яким митець, професор, літератор – людина розумової праці – виступає вже не просто від свого імені, а позиціонує себе як частину спільноти інтелектуалів-однорідців, визначає свою колективну позицію, і що принципово, чинить це у політичних дискусіях. "Свою протестною активністю інтелектуали передбачають, що існуюча демократія сповнена недоліками, дефіцитами, проблемами і що завдання виправлення цих недоліків покладається на найбільш освічених громадян – тобто на інтелектуалів" [3, с. 296].

У той момент, коли антидрейфусари взяли собі на озброєння інструменти публічної дискусії дрейфусарів, термін інтелектуали із зневажливого перетворився на ціннісно нейтральний, за допомогою якого стали визначати "категорію громадян, які можуть дотримуватися протилежних думок, але які однаково вважають, що вони покликані до участі у публічних дискусіях – хоча і заради ідеалів, що відрізняються" [3, с. 297].

Освічені верстви, в особі своїх найкращих представників, традиційно в європейській культурі брали активну участь у житті суспільства. Але завжди – чи виступали вони публічно, чи зверталися до публіки засобом наявних медіа – їх діяльність носила переважно культурно-

просвітницький характер. Йдеться про те, що виступи інтелектуалів переважно охоплювали питання освіти, мистецтва, науки. Але майже ніколи вони не виходили на проблеми політики. Принципово новим у виступах інтелектуалів межі століть стала саме акцентуація політично-го змісту і політичного значення висловлюваної позиції.

Така зміна ціннісних установок не сприймалася безумовно позитивно ні суспільством, ні самими діячами науки і мистецтва. Так, в середовищі останніх були палкі супротивники політичної ангажованості. Серед них виділявся послідовною позицією французький філософ Ж. Бенда. Він категорично назвав позицію сучасних йому інтелектуалів "зрадою". За своїм високим призначенням діячі науки і мистецтва покликані слугувати розуму і найвищим надчасовим цінностям справедливості, істини, безкорисливості, тобто, не переслідуючи практичних цілей, знаходити розраду у наукових, філософських дослідженнях та у мистецьких практиках, своєю діяльністю ніби проголошуючи: "Царство моє не від світу цього" [1, с. 110]. Такі цінності Бенда називав неутилітарними і статичними, тобто самототожними. Сучасні йому митці зрадили цю високу місію, занурилися у плінність поточної ситуації з її політичними пристрастями, захопленням партійною, релігійною, політичною проблематикою. Справжній митець перебуває у творчому процесі такою мірою, що стає нечутливим до суспільно-політичних потрясінь. Бенда наводив приклад Гете, який був цілком байдужий до подій 1789 р., не слідкував за новинами, не читав газет – натомість він присвятив свої сили пізнанню людини, гуманітарним студіям.

В обговорення місії митця включився Т. Манн статтею "Художник і суспільство". Він мав на увазі, в першу чергу, "митця в образі поета, літератора" саме тому, що той "служить слову [і це] нерозривно пов'язано з певним чином, опозиційним ставленням по відношенню до дійсності, до життя, до суспільства" [5, с. 201]. Манн підкреслював опозиційність митця мінливій повсякденності. Більше того, споглядання митцем величі мистецтва задає масштаб тієї скромної ролі, яку він сам відіграє в ньому. Тому митець від природи скромний і не наважується моралізувати, тим більше на суспільно-політичну проблематику, на теми повсякденності. Розуміючи силу соціально-критичної функції прози (роману як панівного жанру літературного мистецтва), Манн зауважував, що "у політичному моралізуванні митця завжди є щось комічне, що пропагування гуманістичних ідей майже завжди межує (і не тільки межує) для нього з вульгарністю" [5, с. 206]. Усвідомлення небезпеки необережно і незворотно поринути у повсякденність змушувало Манна чітко усвідомлювати роль, яку його твори відіграють у суспільстві, адже "добре відомо, що не моральне, а естетичне начало лежить в основі натури митця, що головний його творчий імпульс – це прагнення до гри, а не до добродесності, і що якщо навіть у наївності своїй він насмілюється грати проблемами і антиноміями моралі, то гра ця носить лише словесно-логічний характер" [5, с. 197]. Для Манна очевидно, що митець, який виступає в ролі критика суспільства, йде шляхом моралізаторства, розмінюється на дрібниці, губить адекватність самосприйняття у суспільно-політичних обставинах.

Позиція Ж. П. Сартра задає радикально інший погляд на місію митця. У праці "Що таке література?" він обґрунтував тезу про ангажованість митця. Ангажованість митця – це його включеність у суспільне життя. Сартр, як і Манн, вважає, що володіння словом ставить письменника вище за інших митців, надає йому виключну роль у впливі на суспільство. Поет, художник, музикант не мають у своєму арсеналі засобів впливу на публіку такої сили, яку надає письменнику проза, смислова єдність

якої є дією і спонукою до дії іншим людям. Тому поети і художники не обов'язково мають бути ангажованими, а письменники зобов'язані до цього. Але якщо сила слова змушувала Манна ставити митця в опозицію до дійсності, то Сартр занурював митця у гущину подій: "Я назвав би того письменника ангажованим, який прагне якомога глибше і повніше зрозуміти, що знаходиться в одному човні з іншими людьми" [8, с. 68]. Ангажований письменник вчиняє словом, відіграє чітку соціально значиму роль, слугує інтересам суспільства. Своїм маніфестом ангажованості митця Сартр фактично знищив цінність ідеї чистого мистецтва. На його думку, сучасність не може собі дозволити мистецтва заради мистецтва. Сартр називав таку установку "естетським туризмом" і зауважив, що вона була "лише блискучим захисним ходом буржуа минулого [XIX століття]" [8, с. 25]. Власне після Сартрової концепції ангажованості митця соціальний ізоляціонізм було унеможливлено.

Окреслення аксіологічних детермінант дискурсу інтелектуалів щодо усвідомлення ними своєї ролі у суспільстві дає можливість побачити ціннісну систему координат, в якій відбувся І. Я. Франко. М. В. Попович взагалі вважає, що "тільки проти «мистецтва для мистецтва» і спрямований реалізм Франка; він вимагає громадського змісту... Той вогонь Прометея, той «дух, що тіло рве до бою», та велика мета, що вивисує людину над буденністю і водночас тяжіє над нею каменем громадського обов'язку – це ідеал і принцип життя, який замолу поет відчував досить трагічно" [6, с. 486].

Реалістичне зображення нужденності українських селян, суспільно-політичних злиднів українського народу було для Франка одним із способів виконати свій громадянський обов'язок митця. Другим була популяризація української культури по обидві сторони кордону і створення єдиного українського культурного простору. Разом з М. Павликом вони заснували загальноукраїнський часопис "Громадський друг", який став майданчиком творчої комунікації українських митців Габсбургської та Російської імперій. Третій спосіб – активна політична боротьба. У 1890 р. Франко став співзасновником Русько-української радикальної партії і до 1898 р. був її головою; у 1899 р. заснував Національно-демократичну партію, з якою співпрацював до 1904 р. До речі, це були перші українські політичні партії.

Проблеми націотворення хвилювали Франка і в художній творчості, і у філософській рефлексії, і в активній політичній діяльності. Як вказує В. І. Мазепа, "ідея «каменярства» – невинного служіння рідному народу – була провідною від початку до кінця його творчого життя" [4, с. 9]. Слід зазначити, що таке служіння на той час було діяльністю на межі закону. Франко був неодноразово звинувачений у протиправній діяльності, арештований і сидів у в'язниці.

М. В. Попович підкреслює принципово важливий момент суспільно-політичної активності Франка: його суспільно-політичний радикалізм не знаходив масової підтримки у населення, тому він був одинаком у "дуже аморфній і нерозвиненій масі" народу; це зумовлювало певний елітаризм, духовний аристократизм у формулюванні громадянського служіння. Франку було неприйнятне і "національне почуття як поблажливе замилювання народом, символікою, історією... Він радше ненавидить той покритий струпами традиційної покорності повсякденний побут, з якого видерся сам і мріяв вирвати свій народ" [6, с. 486].

Ангажований письменник вчиняє словом, відіграє чітку соціально значиму роль, слугує інтересам суспільства. Франко своєю творчістю і суспільно-політичною діяльністю доводив слушність тези Сартра про те, що

сучасність не може собі дозволити мистецтва заради мистецтва, і у власний спосіб унеможлиблював позицію соціального ізоляціонізму діяча української культури.

Список використаних джерел

1. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов / Ж. Бенда; [пер. с фр.]. – М.: ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2009. – 310 с. 2. Герей В. Вражаючи факти про Івана Франка / В. Герей. // На скрижалях. – Електронний ресурс. Режим доступу: https://na-skrizhalyah.blogspot.com/2016/04/blog-post_10.html 3. Кристоф Ш. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века / Ш. Кристоф [пер. с фр.]. – М.: Новое издательство,

2005. – 328 с. 4. Мазепа В. І. Культурологізм світогляду Івана Франка / В. І. Мазепа. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 232 с. 5. Манн Т. Художник и общество / Т. Манн // Манн Т. Художник и общество. Сборник. Составл. и предисл. С. Анта. – М.: Радуга, 1986. – С. 197–207. 6. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К.: АртЕк, 1999. – 728 с. 7. Пушик П. В. Етико-гуманістична концепція Івана Франка: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.07 "Етика" / П. В. Пушик. – Київ, 2008. – 16 с. 8. Сартр Ж. П. Что такое литература? / Ж. П. Сартр; [пер. с фр.] // Что такое литература? Слова. – Мн.: ООО Попурри, 1999. – 448 с.

Надійшла до редколегії 31.03.16

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНГАЖИРОВАННОСТЬ И. Я. ФРАНКО КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИИ О МИССИИ ХУДОЖНИКА

В статье освещается дискурс европейских интеллектуалов по вопросу о миссии интеллектуала, художника в гражданской жизни Европы. В таком контексте представлены ценностные доминанты общественно-политической деятельности выдающегося деятеля украинской культуры И. Я. Франко. Автор приходит к выводу, что, опережая время, Франко четко воплощал в жизнь идею политической ангажированности художника.

Ключевые слова: И. Я. Франко, художник, интеллектуал, ангажированность художника, высшие ценности.

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Science, Professor.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

POLITICAL ENGAGEMENT OF I. YA. FRANKO IN THE CONTEXT OF DISCUSSION ON THE MISSION OF AN ARTIST

The discourse of European intellectuals on the mission of an intellectual, an artist in public life of Europe is analyzed in the paper. Axiological dimension of the prominent Ukrainian cultural figure I. Ya. Franko public activity is outlined in such context. The author concludes that Franko, surpassing his time, exactly realized in his life the idea of political engagement of an artist.

Keywords: I. Ya. Franko, artist, intellectual, engagement of an artist, higher values.

УДК 1(091)

Я. А. Соболевський, канд. філос. наук,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

АМЕРИКАНСЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ: СТАНОВЛЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ

В статті розглянуто особливості становлення та розвитку ідеалізму в історії американської філософії у XIX – на початку XX ст. Визначено історичний-філософський контекст виникнення перших концептуальних запозичень американськими мислителями термінів та понять європейської філософії та висвітлено основні тенденції здійснення перекладів філософських текстів з німецької мови американськими дослідниками. Визначено умови та тенденції вивчення німецького спадку американським інтелектуальним середовищем XIX ст.

Ключові слова: американський ідеалізм, трансценденталізм, персоналізм, Просвітництво, історія філософії, Трансцендентальний клуб.

Однією з основних характеристик американської філософської думки XVII-XVIII ст. можна назвати ремінісценції філософських поглядів британських емпіристів (Ф. Бекон, Дж. Локк, Дж. Берклі та ін.) серед американських інтелектуалів. Епоха Просвітництва хоч і вплинула на становлення Американського Просвітництва, проте в багатьох питаннях радикально різнилась з ним. Виникнувши в Англії, Просвітництво частково спрямувалось на критику політичної та соціальної ситуації свого часу, в той час як в Америці такого об'єкту для критики не знайшлося, адже американське суспільство ще з часів заснування перших колоній заперечувало вплив Європи з її схоластичністю і позбавилось вікової традиції монархізму та церковних інститутів. І тому американська філософська думка XVII-XVIII ст. з легкістю сприйняла просвітницькі тенденції Англії та Франції, а коли у XVIII ст. під впливом нових ідей Німеччина пережила період "бурі й натиску" ("Sturm und Drangperiode"), вплив німецької культури також відіграв свою значну роль в історії філософії Америки. Із перепису переселенців стає очевидним, що з 1725 по 1775 рр. кількість німецьких емігрантів збільшилася до однієї третини всього населення Америки, що посилювало вплив німецької культури на Новий Світ. В той же час європейські письменники виступили з критикою класицизму та пропагували оновлення життя і мистецтва через звернення до природи. Вплив французьких просвітників

(Вольтер, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дідро та ін.) проявився у діяльності німецьких поетів, таких як Й. Гердер, І. Гете, Ф. Шиллер, а у другій половині XVIII ст. нове слово в історії німецької філософії промовив І. Кант. Німецький ідеалізм мав значний вплив також і на американську філософію. Варто згадати, що І. Кант виступив за самоврядування британських колоній у Північній Америці та визнання незалежності США, говорячи про "перетворення великого народу в державу". Американська інтелігенція в свою чергу цікавилась роботами німецьких філософів, щоправда, цікавість ця мала специфічне забарвлення. Так, наприклад, у Бостоні (Массачусетс). у XIX ст., в американському інтелектуальному середовищі з'являється "Трансцендентальний клуб", найвідомішими представниками якого стали Ральф Емерсон та Генрі Торо, чия діяльність також пов'язують з Джорджем Патнемом (George Putnam), Фредериком Геджем (Frederic Henry Hedge), Еймосом Олкоттом (Amos Bronson Alcott), Джорджем Ріплі (George Ripley). Досліджуючи творчість європейських митців, особливо І. Гете, мислитель Р. Емерсон приходив до висновку, що "німецькому духу не вистачає ігрової французької веселості, тонкого практичного аналізу англійців та американського молодечтва" [7, с. 365]. Філософські вчення І. Канта, Е. Сведенборга, С. Т. Колріджа, котрі Р. Емерсон згадує в своїх працях, спершу видаються трансценденталістам надзвичайно могутні-

ми, глибокими та ґрунтовними – такими, що здатні "по-долати всі попередні ідеї та концепції", утім, з часом, як стверджує Р. Емерсон, "страх перед ними зникає". Вчення І. Канта, яке здавалося надважким вже не видається "зловісним метеором, але ясною зорею, тихо палючою на нашому небі і такою, що проливає світло своє на шлях вашого життя" [7, с. 366].

Зацікавленість європейською філософією, особливо німецькою, призвела до того, що восени 1836 року Ф. Гедж, Р. Емерсон, Дж. Ріплі та Дж. Патнем провели перше засідання свого клубу ("Трансцендентального Клубу") в будинку Дж. Ріплі, та видали невелику за обсягом, втім визначну для історії американської філософської думки працю під назвою "Природа" ("Nature", 1836). Головною метою даної книги була спроба змінити звичні погляди людини на природу, звести розуміння існування природи з матеріалістичних начал до людського розуму, продемонструвати перевагу природного, духовного над матеріальним та земним, використовуючи тогочасний філософський лексикон. На думку, Р. Емерсона, перед американцями постала унікальна можливість, яка визначилась своєрідним девізом: "Нові землі, нові люди, нові думки" ("There are new lands, new men, new thoughts").

Американські мислителі мали можливість ознайомитися з працями німецьких філософів частково завдяки Ф. Геджу, який навчався у Німеччині та читав трактати німецькою мовою. Ідеї німецьких філософів лягли в основу прочитаної Р. Емерсоном у 1842 році в Бостоні лекції під назвою "Трансценденталіст", яка стала першою надрукованою в Америці статтею, присвяченою трансценденталістському руху, а у 1842 році ввійшла до збірки "Природа" ("Nature; Addresses, and Lectures", 1849). Згадуючи вчення Дж. Локка про ідеї та досвід, Р. Емерсон звертає увагу на те, що І. Кант пішов далі, довівши існування особливих ідей: "...Ідеалізм на сьогоднішній день отримав назву трансцендентального, завдяки використанню цього терміну Іммануїлом Кантом, який відповів на скептичну філософію Локка, ..., показавши, що існує дуже важливий клас ідей, або форм, які не походять з власного досвіду, але саме завдяки яким досвід постає сформованим; вони є формами чуттєвості; і він назвав їх трансцендентними формами. Надзвичайна глибина і точність мислення цієї людини своєю термінологією започаткувала моду в Європі та Америці, в тій мірі, що все, що належить до класу інтуїтивного мислення, називають сьогодні трансцендентальним." [3, р. 324].

Як зазначають дослідники американської філософської думки Покровський М. Е., Чередніков В. І., по-перше, американські ідеалісти майже ототожнювали поняття "трансцендентне" та "трансцендентальне" з одного боку, та "трансценденталізм" та "ідеалізм" з іншого, або за певних причин не розрізняли їх; по-друге, вони слідували радше духу німецького ідеалізму, ніж букві, розуміючи під поняттям "трансценденталізм" ідеалізм в широкому сенсі; по-третє, визнавали чіткий дуалізм матеріального та ідеального, де за кожним явищем природи стоїть вища духовна реальність; по-четверте, вони акцентували увагу на сильні, незалежні, вищі за людську особистість, обставини. В своїй роботі "Трансценденталіст" Р. Емерсон стверджує, що мислителі завжди схилилися або до матеріалізму, або до ідеалізму, втім перші взяли за основу пізнання чуттєвий досвід, а другі стверджують, що "відчуття не є остаточними [в пізнанні] та відчуття дають нам лише уявлення про речі, але про те, чим вони є, вони [відчуття] не можуть сказати" [3, р. 319–320]. На його думку, матеріалісти, здебільшого, зосередили увагу на вивченні тіл, фактів, історії, а ідеалісти – на силі думки та волі людини, при цьому ідеалістичне вчення видається Р. Емерсону настільки кращим, що врешті він ствер-

джує: "Кожен матеріаліст стане ідеалістом; але ідеаліст ніколи не повернеться до матеріалізму" [3, р. 320]. Задля підтвердження своєї точки зору він наводить цитату Е. Конділяка, якого також називає матеріалістом: "Хоча ми можемо злетіти в небо, хоча ми можемо занурюватися в безодню, ми ніколи не полишимо себе; це завжди наша власна думка, яку ми сприймаємо". У такому ключі ставлення ідеалізму щодо речей розуміється ним як таке, що зводить кожен об'єкт природи з незалежного існування до свідомості людини. І як результат, розум стає єдиною можливою реальністю, а значить і природа, і тіла, все зводиться до феноменів. Матеріалістичний погляд на людину визначає її як продукт зовнішнього світу, як природно істоту яка набула розуму, втім, ідеаліст вихідним положенням існування світу та людини вважає свідомість. На думку, Р. Емерсона, прихильники матеріалізму поважають здебільшого суспільство, уряд, розкіш, ідеаліста же цікавить метафізичний світ. Для нього розум це єдина реальність, для якої природа, література, історія є тільки суб'єктивними явищами. Однак, Р. Емерсон іде далі в своїх міркуваннях щодо визначення та розрізнення матеріалістів та ідеалістів. Про ідеалістів він пише як про таких, які не поважають працю або продукти праці, так само як і майно, вбачаючи в них лише різноманіття символів, не поважають уряд, за винятком того, який відтворює закон їхнього розуму, не поважають ані церкву, ані благодійні установи. "Для ідеаліста його думка – цілий Всесвіт" [3, р. 324].

Навесні 1841 року Г. Торо переїжджає до Р. Емерсона, живе та навчається у нього протягом двох років. Він друкує свої перші нариси, виступає з лекціями, втім, окрім, читання і співбесід розробляє метод духовних шукань, і ці пошуки приводять його до осмислення природи. Погляди на співвідношення людини та природи Г. Торо продемонстрував на власному прикладі, проживши в лісах Массачусетса кілька років, демонструючи перевагу людського духу над природою. Результатом цього експерименту стала його книга під назвою "Уолден, або життя в лісі" ("Walden; or, Life in the Woods", 1854) в якій під впливом трансценденталістських ідей Р. Емерсона він описав своє життя на березі озера Уолдена. Попри те, що книга була неоднозначно сприйнята його сучасниками, у ХХ ст. відомий літератор Роберт Фрост у своїх листах дав високу оцінку даному твору, стверджуючи, що він перевершив все, що було в Америці. Основною ідеєю було те, що матеріальні блага цивілізації, не зважаючи на їхню очевидну корисність, не можуть перевершити блага природи. У такій постановці проблеми матеріальне нівелюється в очах американських філософів перед усім природнім, що носить навіть в певній мірі спиритуалістичний характер, а в етиці основними чеснотами починають визнаватись самотність та споглядання. Призначення філософа, на думку Г. Торо: "...не тільки тонко мислити або заснувати школу; [для того щоб бути філософом] треба так любити мудрість, щоб жити за її велінням – в простоті, незалежності, великодушності та вірі. Це означає вирішувати життєві проблеми не тільки теоретично, але і практично" [6, с. 20]. Надзвичайно поверхневою є думка про Г. Торо як про "філософа в лісі", оскільки він був випускником Гарварду, знав стародавні мови, володів німецькою, французькою, іспанською та італійською мовами. Особливе місце в становленні світогляду Г. Торо посіла Античність, з її багатоманітним спадком: він перекладав давньогрецькі твори. Значний вплив на мислителя мали твори англійського трансценденталіста Семюеля Колріджа (Samuel Taylor Coleridge) та шотландського філософа Томаса Карлайля (Thomas Carlyle), втім вплив соціальних та етичних ідей європейських романтиків був загальним для всіх трансценденталістів.

Критики трансценденталістів дорікали останнім за те, що вони не побудували послідовного вчення, через що їх не вважали повноцінними ідеалістами чи раціоналістами. Історично трансценденталізм виник як реакція на соціальні та політичні події в житті молодшої держави, яка нещодавно пережила війну за незалежність. Але згодом трансценденталізм втратив свою силу перед обличчям нових проблем, які мали своїм логічним апофеозом Громадянську війну між північними та південними штатами США. У післявоєнні роки шотландська філософія здорового глузду та еволюціонізм поступаються місцем абсолютному ідеалізму, який дозволив подивитися по-новому на історію країни, місце та роль людини в соціумі, а також визначити нові цілі майбутнього. Як результат, американський ідеалізм виник як своєрідна діалектична єдність шанобливого продовження вчення німецьких філософів з одного боку, продовження традиції трансценденталістів та радикальне переосмислення цього ж вчення крізь призму платонізму та християнської теології.

Перше знайомство американського інтелектуального середовища з теоретичною спадщиною Г. Гегеля виявилось складним, втім у 60-х роках XIX ст., в місті Сент-Луїс, було засновано першу школу з вивчення текстів німецьких філософів на теренах США, яку заснував Вільям Торрі Харріс (1835–1909), засновник першого філософського журналу в Америці "Журнал спекулятивної філософії". До школи в свій час також долучилися засновник американського трансценденталізму Р. Емерсон та філософ Еймос Бронсон Олкотт (1799–1888). Відомо, що прусський емігрант Генрі Брокмайер (Henry Conrad Brockmeier) (1828–1906) став автором першого перекладу "Науки логіки" в Америці. Також він є автором праць "Хлопчик на побігеньках" ("The Errand Boy"), "Туманна ніч в Ньюпорті" ("A Foggy Night at Newport"), "Листи про Фауста" ("Letters on Faust"), переклад праць Г. Гегеля "Логіка", "Феноменологія" і "Психологія". У 1854 р. він покинув рідну Пруссію та емігрував до Сполучених Штатів, до Сент-Луїсу, де у 1858 році познайомився з В. Харрісом. Г. Брокмайер, так само як і Волт Вітман (Walt Whitman, 1819–1892), ознайомився з роботами Г. Гегеля завдяки роботі Ф. Геджа "Проза письменників Німеччини" ("Prose writers of Germany", 1847), де містився вибірково переклад окремих уривків "Лекцій з філософії історії" Г. Гегеля. Про це Г. Брокмайер написав у щоденнику, який було видано його сином Юджином Брокмайером (Eugene C. Brockmeier) під назвою "Щоденник механіка" ("A mechanic's diary", 1910). Він писав про складність перекладу з німецької (особливо філософських текстів), адже: "Немає нічого в тій мові [німецькій], чого не можна було б відтворити у нашій власній, за винятком робіт двох чоловіків, ... , це Гете в поезії та Гегель у філософії" [1, р. 218]. Пізніше В. Харріс написав про переклад Г. Брокмайера: "У 1866 році я вперше прочитав велику логіку Гегеля, читаючи його в англійському перекладі, який був зроблений для мене і двох інших друзів, Генрі Брокмайером, у 1859 році, а у 1860 році я скопював роботи з цільних рукописів, і я впевнений, що прочитав кожне слово. Але я також пересвідчився у тому, що я не розумію, в основному нічого, крім першої частини першого тому і не можу слідувати за ходом думки у другому і третьому томах, або навіть запам'ятати слова з однієї сторінки. Все це було у мене над головою, так би мовити. Я мав звичайно змусити себе ознайомитися з категоріями і "під категоріями", перед тим як занурюватися у історію філософії, і поступово вчитися розбиратися в них; тому я мало що можу сказати про Гегеля та його погляди. Цей мій власний досвід багаторічного

ознайомлення, і я вважаю, що так само можна сказати і про інших послідовників Гегеля, а також про всіх хто вивчає будь-яку глибоку філософську систему. Треба спочатку схопити загальну ідею, її тенденції в цілому, і поступово заглиблюватися у деталі" [4, с. XI–XIII]. Переклад Г. Брокмайера видався настільки буквальною, що це спричинило виникнення проблеми з пошуку видання, яке б взялося за його друк, втім, невдача не змінила думки В. Харріса, який шанобливо ставився до колеги, навіть ототожнював за силою думки його з Г. Гегелем.

Робота Г. Гегеля, на думку Г. Брокмайера, займала центральне місце у відновленні всієї країни, всіх міст та власного життя американців. Громадянська війна, як зазначав Г. Брокмайер, була частиною діалектичного процесу, а вся історія необхідно має напрямом, вона розгоратиметься до розвитку свободи при здійсненні раціональної держави. Цей напрям з Європи був перенесений до Сполучених Штатів, у той час як Гегель вважав Європу центром історичного процесу, Г. Брокмайер стверджував, що історія має продовжуватися по цю сторону Атлантики [2]. Центром історії, на думку Г. Гегеля, є Європа: в ній завершується минуле і починається майбутнє, втім, як філософа історії його майбутнє Америки не цікавить, хоча він стверджував у відомому параграфі що "Америка – це країна майбутнього". На думку німецького філософа, Америка повинна усвідомити себе і самоствердитися, тому що вона є майбутнім духом, який у Європі досяг найвищого розвитку. Власне ознайомлення американської філософії з ідеями німецької філософії є основною заслугою Сент-Луїської школи, яка також заклала основи освітньої системи в США, втім вона не мала значного впливу на інтелектуальні кола, так як не мала академічного статусу. Це становище змінилося наприкінці XIX ст., по-перше, з розвитком академічної філософії в Америці, по-друге, із закономірним ростом зацікавленості американськими мислителями філософією ідеалізму.

Оригінальну характеристику американській філософській думці кінця XIX – початку XX ст. надав російський дослідник Б. В. Яковенко в роботі "Сучасна американська філософія" ("Современная американская философия", 1913), визначивши три головні її риси: по-перше, релігійно-містичний характер, по-друге, справжнє прагнення до філософії свободи, по-третє, "глибока внутрішня причетність до німецького трансцендентального ідеалізму" [8, с. 278]. Важливі для німецького ідеалізму питання релігії та свободи досліджували американські мислителі, поступово відходячи від релігійного переживання чи теологічного обґрунтування до розв'язання власне філософських проблем. Це стало можливим, адже свобода духу, чи свобода слова була характерна як для Пруссії так і для Сполучених Штатів Америки того часу. Така тенденція була властива як пуританським проповідникам Дж. Едвардсу, С. Джонсону та Р. Емерсону, так і деїстам Б. Франкліну та Т. Джефферсону, чи навіть, як зазначає американський історик філософії І. В. Райлі (Isaac Woodbridge Riley) в роботі "Американська філософія" ("American Philosophy", 1907) матеріалістам, які під впливом англійців та французів тяжіли до супранатуралізму [5, р. 323]. Прагнення свободи віросповідання, свободи думки та слова привело англійських пуритан в Новий світ, втім, вільний на перший погляд пуританізм зберігав у власних засновках суворий догматизм. У даній ситуації гносеологія американських мислителів вбачала джерелом істини Святе Письмо та його "обережне" трактування, проте європейський вплив змінив американський світогляд і уможливив деїстичні ідеї, в яких Бог є творцем світу, проте разом з тим заперечуються надприродні явища та уможливорюється пізнання природи та природних феноменів.

У XIX ст. у англійському світі теоретична основа ідеалізму активно досліджувалась провідними філософськими школами. Так, наприклад, у Великобританії епістемологічна та онтологічна проблематика ідеалізму була домінуючою тематикою філософських досліджень протягом декількох десятиліть. Найвідоміші послідовники британського ідеалізму Т. Г. Грін і Ф. Г. Бредлі у Оксфорді та Дж. Мактагарт у Кембриджі намагались поєднати вчення Г. В. Ф. Гегеля з вченням І. Канта, Б. Спінози, Д. Г'юма та ін. У той же час американський ідеалізм також не зміг одноосібно панувати в інтелектуальному середовищі Сполучених Штатів, оскільки мав співіснувати з американським прагматизмом. Втім перший процвітав протягом кількох десятиліть, характеризуючи багатогранність американської філософської думки. Так, наприклад, у Гарварді один з відомих американських ідеалістів Джосая Ройс полемізував з прагматизмом Вільямом Джеймсом. Попри те, що традиційно американський ідеалізм пов'язують з філософською течією персоналізму, яка проголошує основою реальності особистість, Дж. Ройс досліджував окрім особистісного виміру людини теоретичну основу ідеалізму Г. В. Ф. Гегеля.

Разом з Дж. Ройсом американський ідеалізм представив Борден Паркер Боун з Бостонського університету, якого разом з тим вважають засновником та популяризатором особистісного ідеалізму. В його розумінні реальність постає як результат взаємодії окремих особистостей разом з Верховною Особистістю Бога. На противагу Бостонському персоналізму ("Boston Personalism") Джордж Голмс Говісон розробляв Особистісний ідеалізм який отримав назву "Каліфорнійського персоналізму" ("California Personalism"). Розвиток абсолютно го ідеалізму в Сполучених Штатах набув персоналістичного забарвлення, втім, на початку XX ст. популярність його спадає. По-перше, сам персоналізм виник як переосмислення ідеалізму з подальшою критикою останнього, ідеалісти здебільшого почали називати себе персоналістами, по-друге, виникає потужна філософська течія з діаметрально протилежним вектором філософування – прагматизм, яка зайняла чільне місце в американській філософській думці. Історія ідеалізму в американській філософії видається вкрай суперечливою через різноманіття трактувань та використання положень європейської філософії. Цілоком зрозуміла зацікавленість американськими інтелектуалами найпотужнішим спадком німецької філософії XIX ст. проявилась у вільних ремінісценціях, спробах здійснення безсистемних перекладів текстів, створенні клубів ("Клуб Канта", "Клуб Гегеля"). Саме з появою перших професорів філософії, які здобували освіту в Німеччині, стало можливим всебічне дослідження ідеалізму.

Список використаних джерел:

1. Brokmeyer H. C. A Mechanic's Diary [текст] / H. C. Brokmeyer. – Washington, D. C., 1910. – 240 p.
2. Dictionary of Missouri Biography [текст] / L. O. Christensen, W. E. Foley, G. Kremer. – University of Missouri Press, 1999. – 848 p.
3. Emerson R. W. Nature; Addresses, and Lectures [текст] / R. W. Emerson. – Boston and Cambridge: James Munroe and Company, 1849. – 383 p.
4. Harris W. T. Hegel's Logic. A book of the Genesis of the Categories of the Mind. A Critical Exposition [текст] / W. T. Harris. – Chicago: S. C. Griggs and Company, 1890. – 403 p.
5. Riley I. W. American Philosophy [текст] / I. W. Riley. – 1907. – 323 p.
6. Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу [текст] / Г. Д. Торо. – М.: Наука, 1979. – 456 с.
7. Эмерсон Р. Нравственная философия [текст] / Р. Эмерсон. – М.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – 384 с.
8. Яковенко Б. В. Современная американская философия. Обзор [текст] / Б. В. Яковенко // Международный ежегодник по философии культуры "Логос". – М.: Скоропечатня А. А. Левенсон, 1913. – С. 269–343.

Надійшла до редколегії 02.04.16

Я. А. Соболевский, канд. филос. наук
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

АМЕРИКАНСКИЙ ИДЕАЛИЗМ: СТАНОВЛЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ

В статье рассмотрены особенности становления и развития идеализма в истории американской философии в XIX-нач. XX в. Определено исторически-философский контекст возникновения первых концептуальных заимствований американскими мыслителями терминов и понятий европейской философии и раскрыты основные тенденции создания переводов философских текстов с немецкого языка американскими исследователями. Определены условия и тенденции изучения немецкого наследия американской интеллектуальной средой XIX в.

Ключевые слова: американский идеализм, трансцендентализм, персонализм, Просвещение, история философии, Трансцендентальный клуб.

Y. A. Sobolevsky, PhD
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

AMERICAN IDEALISM: THE FORMATION AND CHARACTERISTICS

The article deals with features of formation and development of idealism in the history of American philosophy in the XIX – XX century. First adaptation of terms and concepts of European philosophy are discovered. Acquaintance with original philosophical texts and attempts to translate philosophical texts from German are explored. Especial using terms and concepts of German transcendental philosophy by American thinkers are researched.

Keywords: American idealism, transcendentalism, personalism, Education, History of Philosophy, Transcendental Club.

УДК 111.1

S. I. Shcherbak, PhD,
Skovoroda's Institute of Philosophy,
The National Academy of Science of Ukraine

INTERSUBJECTIVITY AS EQUALITY AND RECIPROCITY

The article is devoted to the contradictions of transcendental-phenomenological and communicative theories of intersubjectivity, which treat intersubjectivity as equality and symmetry of ego and alter ego. Reciprocity, unlike equality, does not require the reduction of social asymmetries and allows to include in the analysis the specific life forms of relationship based on reciprocity and care, but not involved equality.

Keywords: intersubjectivity, equality, reciprocity, personality, political ideal.

The developing theme of intersubjectivity in the early 20th century was connected with the problem of ultimate self-justification for reason and had no direct relation to political philosophy. But no philosophy is without political consequences.

The problem of intersubjectivity has two aspects. First, it is a problem regarding the significance of experience, language and knowledge; as such, it was worked out through neopositivism. Second, it is a problem regarding experience of the Other, in term of how the Other is given

to us through experience and how the understanding of the Other and consensus are possible. The problem has been especially developed in the context of Husserl's phenomenology, in which it has been studied through the discovery of implicit and explicit intentionalities and motivations, in which the transcendental I constitutes the Other. In other words, the questions are, how do I know of Others and what does it mean to be an alter ego: in other words, what is the essence of intersubjectivity?

We are interested in the second aspect, as it is related to political philosophy. Studying the experience of the Other leads Husserl to the formulation of a political ideal, close to the ideals of the Enlightenment and liberalism. It is the idea of a genuine rational community, as developed in the *Kaizo* articles, *The Vienna Lecture* and *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Intersubjectivity has also been the topic of communicative theory and, despite the fundamental differences, transcendental phenomenology and communicative theory are largely similar in their political ideal. Both are rational and universalistic, both treat intersubjectivity through the equality and symmetry of the ego and the alter ego. Both promise to reveal, by the light of reason, a clear foundation for universally valid values and principles, as well as consider an ideal community, consisting of genuine rational persons, to be a regulative idea for real-life societies. This leads to social utopianism, which, on the one hand, provides us with a normative basis for social critique, while, on the other hand, can be dangerous in the context of collective social actions focused on radical reconstruction of society.

I focus only on the similarities between both theory movements, ignoring the equally important differences as they are irrelevant to our current task.

1. Intersubjectivity as "transcendental symmetry"

The main problem faced by Husserl in his theory of intersubjectivity is that the Other is constituted, in my experience, as a thing in the world among another things, while his physical body, *Körper*, turns out to be a living body, *Leib*, that indicates stranger consciousness (in *Cartesian Meditations*, the basic motive for analogical apperception of the alter ego is his body). Monadic absolute constitutive consciousness encounters such a thing that "appresents" the living acts of another consciousness, which is in itself the absolute constitutive consciousness and not mine, but stranger, at the same time. The Other represents the alter ego, which means it is similar to my transcendental consciousness constituting its own world that is inaccessible to me directly. Analogically grasping the alter ego, I apperceptively grasp his actual world, which, in the words of Sartre, transcends my own world because my apperception appresents the alternative perspective of "another view". Stranger consciousness is, by its meaning, something that claims full independence from me – as freely constituting equal consciousness. With the Other, objectiveness enters my world because the world, given me through perception, becomes the world shared with Others, not only my personal. The presence of the Other decenters my world and makes it intersubjective, a common world, resulting in my ego losing its privileged status and turning from the absolute into "one of...". There seems to be a necessity to make the "metaphysical leap" to existence, confirming the actuality of transcendental: "... what the person announces is precisely his absolute existence. To constitute the person is then to mark in what subjective mode the recognition of otherness, of strangeness of other existence, is brought about" [12, p. 165].

On the other hand, Husserl is consistent regarding his transcendentalism and strictly adheres to Epoché. For Husserl, the Other is located, like myself, as a transcendental ego on the other side of experience – it does not

also belong to the world, it is not part of it or a thing, so to speak; nor is it a soul hooked to the body. Other empirical egos, with all their manifestations, along with I myself as "I-the-man", are included as correlates of consciousness in the world, constituted by the transcendental ego. As phenomena, they are constituted by me; meanwhile, through its meaning, they indicate other transcendental egos, who themselves are not objects of perception and can only be perceived through their self-objectification in the form of psychophysical beings. The genuine sense of "Otherness" is that the Other is not an empirically animated body, but pure subjectivity, a transcendental alter ego.

Accordingly, our "We" is also on the other side of experience and has transcendental status. In Husserl, intersubjectivity appears like a set of completely independent from one another's entities – that is, monads, which, as transcendental egos, consistently constitute the world. We together constitute the world and ourselves in it as "mankind": "... each transcendental «I» within intersubjectivity (as coconstituting the world in the way indicated) must necessarily be constituted in the world as human being «bears within himself a transcendental 'I'» – not as a real part or a stratum of his soul (which would be absurd) but rather insofar as he is the self-objectification, as exhibited through phenomenological self-reflection, of the corresponding transcendental «I»" [8, p. 186].

Thus, the meaning of the alter ego is ultimately formal – it is another transcendental "I", a pure constituting consciousness similar to my own. Accordingly, intersubjectivity refers to the absolute symmetry and the equality of the ego and the alter ego (We will not consider here the theme of "the primal ego" and the theme of the lifeworld as the correlate of intersubjectivity).

In my opinion, the idea of a new humanity, formulated by Husserl in *The Vienna Lecture* and *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, one that is rational, cooperatively united and animated by a universal philosophical culture, is closely connected to his conception of intersubjectivity. According to Husserl, the sense of humanity is rationality as the faculty of intuitive self-reflection, which is the highest human faculty. "Philosophical reason represents a new stage of human nature and its reason", given that only constant reflexivity of reason, on its own terms, can give us truly universal knowledge, including knowledge of ideal norms and values [9, p. 290–291]. In this regard, Husserl formulates the ideal of universal rational human civilization guided by reason. On the one hand, he writes about cultural communities as particular historical formations with inherent cultural traditions, norms and practices. It involves a culture at the simplest, most mundane level. However, Husserl also writes of a "genuine culture" as a culture in higher sense. It is qualitatively different from a culture in a normal sense. A genuine culture is a culture whose norms are critically justified through rational critique; this culture Husserl refers to when he speaks of European culture or philosophical culture, while this notion of culture is rather ideal and regulative than descriptive [7, p. 159].

Since philosophy and science are the self-fulfillment of the reason, with the reason being normative, the task of true philosophy is to give regulatory guidance a higher human type, which was to develop in Europe. This means that not only a person, in an ethical sense, but also the whole surrounding human world, together with political and social life, ought to be reconstructed under the true principles, norms and values of reason; in other words, the discretion of universal philosophy. He writes in *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*: "To be human at all is essentially to be a human being in a socially and generatively united civilization; and if man is a rational being (*animal rationale*), it is only insofar as his

whole civilization is a rational civilization, that is, one with a latent orientation toward reason or one openly oriented toward the entelechy which has come to itself, become manifest to itself, and which now of necessity consciously directs human becoming" [8, p. 15].

The idea of rational human civilization, led by philosophers, correlates with Husserl's interpretation of personhood. For Husserl, the person has both passive and active dimensions. The passive dimension includes the instinctive and affective spheres of subjectivity, which become sedimented into habits, while the worldliness of subjectivity provides a background horizon to the subject's actions [7]. "The specifically spiritual Ego, the subject of spiritual acts, the person, finds itself dependent on an obscure underlying basis of traits of character, original and latent dispositions, and thereby dependent on nature," Husserl writes. "All life of the spirit is permeated by the 'blind' operation of associations, drives, feelings" (Hua IV, p. 276/289). In this sense, empirical subjectivity is not fully a person. To be a genuine person means to be a fully rational person whose acts are free, self-responsible and to be judged by the norms of reason (Hua IV, p. 257/269). "Autonomy of reason, the freedom of the personal subject, consists in the fact that I do not yield passively" to drives, inclinations or influences (Hua IV, p. 269/282) (cited by [4, p.39]). According to Husserl, human beings are essentially rational at a deep level; we have no nature that might put limits on our ability to live rationally, individually or communally [13].

Thus, Husserl's ideal of the authentic community implies the ideal of the fully authentic person. Both community and person have their immanent telos, which is the self-fulfillment of phenomenological reason (as Bernet notes, teleological concept plays a significant role in Husserl's philosophy: "Both animal and human (transcendental) life has a goal. The history of interpersonal relationships as well as the tradition of philosophical thought are to be understood in terms of a teleologically organized meaningful context" [2, p. 119]). In other words, it is the idea of the self-fulfillment of pure intersubjectivity in the historical development of mankind.

Husserl's philosophy was repeatedly criticized by his disciples and followers for rationalism and contemplation. This is especially true for his epistemological interpretation of subjectivity and intersubjectivity. Free and reasonable subjectivity is just an abstract from the concrete human being, while pure "Ich" is an unjustified abstraction from the "Dasein" that is living in the world (Heidegger). The original attitude to the world and to Others is not contemplative, but practical. As Ricouer notes, respect is a *practical* feeling that sets a limit for my faculty of acting [11, p. 147]. Hence, Husserl considers the Other through the lens of ontology and ethics – the medium of the social world in the perception of the alter ego does not matter to him. Philosophy often ignores what is axiomatic for sociologists – namely, that relationships with Others in the social space are not arbitrary, but pre-outlined, and meeting with the Other is not staring at the Other in general, beyond any certainty. The relationship between people occurs not in the empty space of indeterminate possibilities, but in the space of expectations and roles, which are largely assigned through the position of being a partner in society. Not without reason, Alfred Schutz, while initially developing the project of social ontology as regional in the framework of transcendental phenomenology, ultimately refused to abstract the ego and the alter ego from the practical social context, moving from the pure symmetry of transcendental egos to the We-relationship as the basic form of intersubjectivity and describing it through the reciprocity of perspectives [12].

2. Equality of communicative partners

Despite the introduction of intersubjectivity into the transcendental sphere, Husserl's concept of reason remains essentially monological, as it is evidenced by the concept of the "primal ego". Unlike phenomenology, communicative theory comes from speech communication, not from isolated consciousness. Accordingly, the problem of perception of the Other does not arise, because communication is intersubjective within its structure.

On the one hand, communicative intersubjectivity presupposes the normative horizon of the common lifeworld as its condition. The participants in communicative interaction are also understood as a socialized person who has the ability to participate in argumentation (communicative competence). In other words, communication always takes place within a particular lifeworld, language and social institutions. On the other hand, the concept of an "ideal speech situation" involves the possibility, through participation within the universal discourse, to go beyond the particular lifeworld and take a critical stance in relation to its normative self-evidences. From the structure of the universal discourse, Habermas deduces universal ethical meta-norms, which are the transcendental conditions of intersubjectivity at the same time. A program of discourse ethics consists of deducing ethical conditions for intersubjective interaction from the presuppositions of argumentation. The meta-norms represent the guideline for the evaluation of specific norms and practices in particular lifeworlds [6].

From the standpoint of speech pragmatics, the concept of an "ideal communicative community" reflects intersubjectivity as being undistorted by inequality and power. It is characterized by the symmetry of the attitudes of the ego and the alter ego as speaker and hearer with their mutual orientations towards validity claims, which are available for rational argumentation and critique. In the discussion, the Other is an *equal partner* in communication – *intersubjectivity implies the symmetry of the positions of communicative partners and the recognition of the Other as a subject of discourse, capable of rational argumentation*.

Thus, in communicative philosophy, the Other is the foremost subject of communicative action, "purified" from all social layers: for Habermas, a genuine communication is communication emancipated from the distortion of real social relations [14, p. 85]. Only in consensus-orientated communication does the Other properly become the alter ego – in this perspective, it is not included in the world as an object of causal influence, but turns out to be, along with the ego, "on the other side" of the objective world. "Speaker and hearer... adopt a performative attitude in which they encounter one another as members of the intersubjectively shared lifeworld of their linguistic community, that is, in second person. In reaching an understanding with one another about something in the world, the illocutionary aims they pursue reside, from their perspective, beyond the world to which they can refer in the objectivating attitude of an observer and in which they can intervene purposively. To this extent, they also remain in a transmundane position for one another" [5, p. 219].

The attempt to eliminate the social dimension of intersubjectivity and reduce it to pure communicative interaction can be much more evident in Apel, as his philosophy involves no social theory whatsoever (in this sense, Apel is more consistent in his rationalism than Habermas, who refuses the ultimate justification of reason). As a result, a kind of social utopia of an ideal communicative community emerges in communicative philosophy. On the one hand, the ideal communicative community is a regulative idea in the Kantian sense, being a normative benchmark, which cannot be realized as a whole. On the other hand, the ideal communicative commu-

nity is derived from the future, with the intention of "precognition of the future", in which real communities, because of moral progress, are teleologically aimed [1, S. 38] (the utopianism is most criticized by social theorists, while Apel and Habermas argue that utopianism, like teleology, plays an important role in the critical theory of society). It is noteworthy that ideal communication is not determined by anything except for itself. In fact, *communicative philosophy reproduces a stance in relation to the self-sufficiency of transcendental reason*: only reason is conceived as linguistically mediated communicative intersubjectivity, rather than on the model of individual consciousness.

Thus, in the theory of communicative intersubjectivity, we find the same rationalism and idealizations as found in Husserl's project regarding universal rational human civilization. The communicative concept of intersubjectivity, indeed, is based on three idealizations: the abstraction of "rational subjectivity" from a practical human being; the abstraction of ideal communication from the social context; and, the abstraction of rational knowledge and rational argumentation from the variety of life practices. In summarizing, we can say that it concerns the abstraction of reason from practical life. There is a strong similarity between the ideal communication community and Husserl's ideal genuine rational community, whose norms are critically justified through rational critique. Both concepts, inter alia, presuppose the ideal of a rational intersubjective community, consisting of rational persons of a higher order and constructed in accordance with the universal norm of reason, thereby bridging the gap between normativity and facticity.

3. Reciprocity instead of equality

In my view, the pathos of transcendental phenomenology and communicative theory reflects an inner tension between the formal equality of the ego and the alter ego as co-subjects of experience, cognition and speech, as well as the actual inequality of the positions they occupy in the social space. The asymmetry pervades the whole world of everyday life, from physiological characteristics to relations of power and domination. People, in principle, are not equal in terms of their physiological and individual characteristics, age, experience, social status and abilities. Besides, gender, age, cultural distinctions and differences in the experience and maturity of communicative partners are irremovable. Being formally equal, the ego and the alter ego are essentially *not* equal.

Hence, this is not only and not so much about psychological, physiological or cultural differences. The point is that *power is a fundamental property and the structuring principle of social relations*, which inevitably leads to inequality. As Bourdieu notes, the look of the Other is not a universal, abstract force of objectification. The look has symbolic power, whose effectiveness depends on the interrelation between social positions of who is looking and who is being looked at, and, on the mutual recognition of the schemes of perception, through the light of which they perceive and evaluate. Experience of one's own body is the result of applying similar schemes of perception to the body, which are formed through the interiorizing of social structure. The application of these schemes is reinforced by Others' reactions generated by the same schemes.

Thus, there is a gap between the formal symmetry of the ego and the alter ego and the real asymmetry of perception and relation to the Other in the context of social fields. If Sartre emphasizes the Other's objectivizing look and the gap between being-for-itself and being-for-others, then Bourdieu stresses the social component of the Other's look, placing the Other in the context of the inevitable inequality and relations of power. The matter is that power is often regarded by philosophers as something external and

alien to intersubjective relationships. For example, Habermas holds that power is the property of social systems, while genuine intersubjectivity involves communication that is based on free consent and completely free from domination [6, S. 362–363].

At the same time, Foucault and Bourdieu consider power to be the structuring principle – it structures space, time, the economy, history and society. In this respect, as the positions in social space are always mediated by relations of power, they are not equal. Tomas Rentsch, while developing transcendental-anthropological foundations of morality, shows that the situation of human life involves some inherent unavoidable asymmetries. Domination and sexuality structure the fundamental situation of human presence in the world. Domination, authority, coercion and subordination are all phenomena that are not caused by some historically relative social order; they are essentially inherent in the relationships between people and are, therefore, unavoidable. In this sense, they are basic interexistentials as constituents of fundamental human situations [10, S. 180–182]. The formal symmetry of the ego and the alter ego, as subjects of experience or speech, would not be able to remove the actual asymmetry of the shared world [10, S. 175]. Thus, the equality of the pure I-Thou relationship is an unrealizable ideal, an abstraction from the real relationship, which is always mediated by social context and anthropologically substantiated asymmetry.

Criticizing the dualism of the ideal and the real, as well as normativity and facticity, Rentsch appeals to the fact that forms of morality are rooted in the fundamental human situation, in the way of human presence in the world. In everyday life, relationships with Others not only move in accordance with the existing practical forms of common life that already exist in the lifeworld, but also focus on pre-understanding of normative implications, inherent in them. In the interpersonal relationship, the person learns to understand the nature of love, friendship, sympathy, justice, trust, violence, neglect and betrayal from experience of concrete practical forms of community. These are "fundamental moral evidences that are not and cannot be the subject of some 'universal consent'" [10, S. 23]. They are woven into the practical forms of life, which are present in the lifeworld, and cannot be separated from the forms, like "norms", from pure "facticity".

Intersubjectivity in the form of shared life with Others also is anthropological a priori: the structural condition of human presence in the world. The fundamental human situation is initially an intersubjective (interpersonal, interexistential) situation. Meanwhile, subject-centric monological modes of reflection on practice are secondary, based on pre-granted coexistence [10, S. 125]. Therefore, when we consider intersubjectivity abstractly, apart from a practical life context, the gap between the formal symmetry of the ego and the alter ego, as co-subjects of experience and speech, and the unavoidable asymmetry of social relationships opens up. However, within practical contexts, the gap is closed by **reciprocity**, which does not require the reduction of social asymmetries, that is, homogenization of I and the Other. This allows us to include in the analysis the specific life forms relating to relationships based on reciprocity and care, but not involving equality, for instance, parenthood, love or sexuality.

Attempting to bridge the gap is expressed within different kinds of social utopianism, in which a variety of images and projects concerning the implementation of pure intersubjectivity (i. e., equity and symmetry) in actual social relations develops. Christian ethics, through which this tension between pure intersubjectivity and the fundamental asymmetry of the social world is clearly revealed, had

played the special role that in the formation of Western utopian thought. I and the Other – any Other – are existentially equal, not because they are *actually* equal, identical and indistinguishable, but because the Other is a pure alter ego, such that has no social position, wealth, beauty or anything else matters in this case. In a word, everything that defines the asymmetry of social space is ignored – the Other is primarily a "pure Other" as "the image of God".

The vision of an ideal society plays a key role in the cultural and political program of modernity. Not by chance does social order become the main theme of modern political philosophy and political movements. According to Eisenstadt, modern utopian visions entailed the transformation of Christian eschatology into the secular vision of the unfolding of human destiny. Inherent in the project of modernity is the aspiration to bridge the gap between the City of Man and City of God, while the orientation of the reconstruction of society and the political order towards the vision's ideal social order was a strong motive behind the great revolutions. Despite all the differences amongst these revolutions, they all share some basic characteristics. Within all of them, there developed an attempt to reconstruct the polity – to topple the old and create new political institutions on the basis of a new vision, in which themes of equality, justice, freedom and participation of the community in the political center were promulgated. These themes were combined with an overall utopian vision of the reconstruction of society and political order, along with belief in progress and the demands for full access to the central political arenas and participation in them. In addition, society was considered as the object of transformation, or active construction through future-oriented political action in accordance with this vision. Revolutionary cosmologies proclaimed the primacy of the political in the process of reconstructing society in line with such visions. They also entailed very strong universalistic and missionary orientations. Although each revolution set up a new regime in a particular country, always bearing the ineradicable stamp of the countries in which they developed, the revolutionary visions were nevertheless presented and promulgated as universal – applicable in principle to all of humanity [3, p. 40–52].

This is enough to recognize that the philosophical doctrines, which are discussed above, correlate with the cultural and political program of modernity by reproducing and

reinterpreting its basic assumptions. Being universalistic, they comprise some Gnostic and Manichaeian implications. However, in today's complex, global and plural world, such a position is not as unambiguous as it may seem at first glance. As M. Flynn notes, "Human rationality itself is dependent upon nonrational forces, and large-scale group action is dependent on a prior community of influence and tradition. Forgetting this can be dangerous. Though Husserl identifies cynicism and skepticism as the primary dangers facing humanity, idealism, especially about communal life, also has proven fatal to ethical living. After all, idealists, because they are more optimistic about what could be, are often the most cynical and destructive toward what is, concretely, now" [4, p. 42]. We cannot entirely reject the utopian dimension of social theory as it provides us with normative orientations for social critique. However, the real problem is not so much about normativity, but the possibility, as well as the concrete ways and means, to implement it within particular societies.

List of used sources:

1. Apel K.-O. Die Situation des Menschen als ethisches Problem // Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen (Hrsg. Von Frey G.). Innsbruck, 1983.
2. Bernet R. Perception as a Teleological Process of Cognition // The Teleologies in Husserlian Phenomenology, ed. Anna-Theresa Tymieniecka. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976. – P. 119.
3. Eisenstadt S. N. Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity. – Cambridge University Press, 2008.
4. Flinn M. The Cultural Community: An Husserlian Approach and Reproach // Husserl Studies, 2011. – Vol. 28, N. 1. 5. Habermas J. On the Pragmatics of Communication. / Edited by M. Cooke. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
6. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. B. 2.: Zur kritik der funktionalistischen Vernunft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
7. Hahn Colin J. The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl // Dissertations, 2009. – Paper 193, 2012 / Available at http://publications.marquette.edu/dissertations_mu/193.
8. Husserl E. Crisis of European sciences and Transcendental Phenomenology / translated by David Carr. – Evanston: Northwestern University Press, 1970.
9. Husserl E. The Vienna Lecture // Husserl E. Crisis of European sciences and Transcendental Phenomenology, translated by David Carr. – Evanston: Northwestern University Press, 1970.
10. Rentsch T. Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
11. Ricoeur P. Kant and Husserl // Philosophy Today. – Volume 10, Issue 3, 1966.
12. Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. I. – Darmstadt: Luchterhand, 1975.
13. Velkley R. L. Edmund Husserl // L. Strauss & J. Cropsey (Eds.), History of political philosophy (3rd ed.). – Chicago: University of Chicago Press, 1987.
14. Yermolenko A. Komunkatyvna pratychna filozofia. – K.: Libra, 1999.

Надійшла до редколегії 10.05.16

С. І. Щербак, канд. філос. наук

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, Київ, Україна

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ ЯК РІВНІСТЬ І ВЗАЄМНІСТЬ

У статті розглядаються суперечності трансцендентально-феноменологічної та комунікативної теорій інтерсуб'єктивності, в яких інтерсуб'єктивність трактується як рівність, симетрія ego і alter ego. На відміну від рівності, взаємність не вимагає редукції соціальної асиметрії і дозволяє включити в аналіз специфічні форми відносин, що базуються на взаємності і турботі, але не передбачають рівності.

Ключові слова: інтерсуб'єктивність, рівність, взаємність, особистість, політичний ідеал.

С. И. Щербак, канд. филос. наук

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК РАВЕНСТВО И ВЗАИМНОСТЬ

В статье рассматриваются противоречия трансцендентально-феноменологической и коммуникативной теорий интерсубъективности, в которых интерсубъективность трактуется как равенство, симметрия ego и alter ego. В отличие от равенства, взаимность не требует редукции социальной асимметрии и позволяет включить в анализ специфические формы отношений, основанных на взаимности и заботе, но не предполагающих равенства.

Ключевые слова: интерсубъективность, равенство, взаимность, личность, политический идеал.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 321.01

А. І. Павко, д-р іст. наук, проф.,
Національний авіаційний університет, Київ**ДОМІНАНТИ МЕТОДОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ПОЛІТИЧНОГО АНАЛІЗУ ГОСТРИХ,
ДИСКУСІЙНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ**

В статті на основі аналізу новітніх вітчизняних та зарубіжних соціогуманітарних досліджень здійснено спробу виокремити прикметні риси та особливості методологічної культури наукового аналізу актуальних, дискусійних проблем сучасного суспільно-політичного розвитку України.

Ключові слова: методологічна культура, політологічний аналіз, суспільні науки, політична наука, парадигма, системний підхід, синергетика.

Надзвичайно гострі, суперечливі, контрверсійні, не рідко алогічні і хаотичні за своїм змістом і формою, наповнені глибоким драматизмом і психологічним напруженням процеси, які відбуваються сьогодні на теренах України, зокрема, в її східних регіонах, є серйозним викликом не лише для світової цивілізаційної спільноти, власне українського народу, але й для вітчизняної політичної еліти, політичної науки, яка, до речі, має допомогти суверенній державі у здійсненні фахового, об'єктивного, коректного наукового аналізу сутності історичних витоків, причин, передумов імовірних, прогнозованих наслідків вкрай загрозливої соціально-економічної та суспільно-політичної ситуації в Україні, у наданні всебічно обґрунтованих, реальних і дієвих практичних рекомендацій щодо подолання кризи української державності. В контексті дослідницьких завдань, спрямованих на поглиблення вивчення особливостей, тенденцій та динаміки, політичних процесів вітчизняного державотворення актуалізуються питання, пов'язані з виокремленням та дослідженням парадигм, домінант методологічної культури політологічного аналізу. Слід визнати, що не лише пересічним громадянам, а інколи й висококваліфікованим фахівцям важко зрозуміти сутність і вектор політичних метаморфоз і перетрубацій, які мають усталено перманентний характер в нашій країні. Мабуть це під силу лише "українському самашедшему", людині з викривленою психікою, з її орієнтацією на деструктивні, ірраціональні підходи до навколишнього світу. Звернемось до влучних поетичних метафор Л. Костенко, яка у своїх літературних творах ставить об'єктивний діагноз сучасній політичній владі, політичному істеблішменту:

Довоювався, хай би йому грець

Призвів людей – і ще до одної пастки

Чи ця поразка – це уже кінець?

Чи лиш початок іншої поразки? [12, с. 271]

Не менш глибоко проникливими в політичному і життєвому сенсі є наступні, метафоричні обрамлені слова видатної української поетеси:

Знову пішла, Україна по колу

Знову і знову, ще раз у ніколи. [12, с. 396]

В умовах всеосяжної політичної кризи в Україні, небезпечного для державності військово-політичного протистояння з Росією, тільки об'єктивний, неупереджений і спокійний науковий підхід зможе допомогти знайти дослідникам чіткі адекватні відповіді на численні запитання, обумовлені глобалізованими викликами сучасності. Для цього необхідним є діалог за участю фахівців, експертів, вчених, громадських і політичних діячів, толерантні і плідні інтелектуальні дискусії в академічному та університетському середовищі. Як ніколи раніше, в сучасних умовах зростає роль політичної науки у вивченні та осмисленні суспільно-політичних колізій і конфліктів в Україні, трагедійних аспектів і сюжетів

українського державотворення, в системному передбаченні гіпотетичних сценаріїв і векторів майбутнього розвитку нашої країни.

Методологічна культура наукового аналізу внутрішніх та зовнішньо-політичних проблем сьогодення України, яка має постійно удосконалюватись і ефективно та динамічно застосовуватись новітньою вітчизняною політологічною наукою, має спиратися на потужний інтелектуальний і науково-пізнавальний потенціал класиків та неокласиків вітчизняної та зарубіжної соціогуманітарної думки. До цієї когорти яскравих вчених і мислителів, наприклад, можна було б віднести І. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, В. Плеханова, М. Бердяєва, Е. Дюркгейма, В. Парето, З. Фрейда, І. Валлерстайна, Й. Шумпетера, Е. Тоффлера, М. Грушевського, І. Франка, Б. Кістяківського, С. Єфремова, І. Кураса, А. Гальчинського та багатьох інших. Справжня ж наука стоїть на плечах гігантів-мислителів і інтелектуалів, неординарних особистостей, які належать до різних цивілізованих країн і народів. Про це варто завжди пам'ятати сьогоднішнім і прийдешнім поколінням дослідників. В цьому зв'язку заслуговує на увагу далеко не тривіальна думка зарубіжного юриста-міжнародника Ф. Мартенса про те, що наука не визнає для себе територіальних меж? і в неї немає національності. За логікою вченого, "національною" вона може бути лише в тому сенсі, що "кожний народ, який приймає активну участь у всесвітній науковій роботі, зобов'язаний зробити в її скарбницю особистий внесок, який відображає саме притаманні йому індивідуальні здібності" [16, с. 106].

Слід підкреслити, що методологічна культура наукового аналізу органічно поєднує власне методологічний, теоретичний і технологічний у ретроспективному і сучасному вимірах концепти. Культура ж це завжди системна цілісність, яка синтезує багатовікові, у тому числі різнопорядкові інтелектуальні потоки. Саме тому, безпідставне заперечення теоретичної спадщини Маркса вважається в світовій науці ознакою низької методологічної культури мислення [6, с. 10]. Ідеї класиків, а тим більше класичні традиції в соціогуманітарних, як зокрема і в природничих науках, не вмирають. Вони лише вимагають свого нового прочитання, поглибленої і разом з тим коректної інтерпретації, відповідного коригування у зв'язку з сучасними вимогами теорії і практики.

Відомий американський соціолог І. Валлерстайн небезпідставно зазначає, що для більш глибокого розуміння специфіки нашого часу, необхідно встати на плечі титанів XIX століття і розглядати нові перспективи розвитку суспільства, якщо ж, звичайно, нам вистачить енергії і волі, інтелектуальних здібностей для цього. Він, зокрема, вважає, що настав той момент, коли суспільствознавці повинні переконливо продемонструвати, чи спроможні вони створити науку, яка здатна досліди-

ти і описати ту всесвітню соціальну трансформацію, яку нам всім доведеться пережити [5, с. 268]. Потрібно зазначити, що у своїй книзі "Кінець знайомого світу. Соціологія XXI століття", яка отримала широку міжнародну популярність, американський соціолог аргументовано показав, що історична система, яка сформувалась в модерну епоху, в сучасних умовах вступила в свою критичну фазу, коли неминучим є наростання невизначеності і накопичення кардинальних змін, які фактично означають "кінець знайомого світу". Поряд з перетвореннями у звичному "світі капіталізму" повинен зазнати змін і "світ знань" про нове, постіндустріальне суспільство. Основну мету своєї оригінальної праці І. Валлерстайн вбачає у прагненні визначити, яким чином мають поєднуватись розум (чітке розуміння меж можливого знання) і моральності (прихильність до справедливого суспільства) [5, с. IX]. Такий підхід зарубіжного соціолога знову ж таки актуалізує питання про вироблення новітніх методологічних парадигм, модернізованого методологічного інструментарію для глибокого наукового пізнання сучасних суспільних явищ і процесів.

Для формування методологічної культури політологічного аналізу могло б стати корисним на нашу думку, творче перенесення в сучасну політичну площину України методологічного потенціалу плідних ідей відомого суспільствознавця І. Кураса, висловлених ним на сторінках своїх вибраних праць, які ввійшли до двох збірників: "Етнополітика: історія і сучасність" та "Етнополітологія. Перші кроки становлення", опублікованих відповідно у 1999 і 2005 рр. Очевидно, що для прийняття оптимальних політичних рішень владні структури мають спиратися на результати наукового аналізу, методологічну систему аргументації презентованих ідей та підходів. В цьому зв'язку, І. Курас наполягає на тому, що для забезпечення об'єктивного аналізу живої тканини сучасного політичного процесу і оперативності у доведенні його результатів до споживача, потрібна "система, справді комплексний підхід, широке використання сучасних методів і методології дослідження, даних соціології, незалежність висновків і пропозицій. Лише за цих умов розробки вчених знайдуть свого замовника і читача і таким чином принесуть користь науці і практиці" [14, с. 14]. Необхідною передумовою для підготовки глибоких досліджень у царині політичної історії і теорії є творчий, новаторський науковий пошук, подолання кон'юнктурщини, абсолютна об'єктивність і обґрунтованість висновків, пропозицій і рекомендацій [14, с. 23].

Новизна методологічних підходів у дослідженнях І. Кураса знайшла своє творче втілення в обґрунтуванні та актуалізації ним соціокультурного підходу до макроаналізу суспільно-політичних процесів, який тісно пов'язаний з поворотом цивілізаційного розвитку до інтелектуальної сфери. Саме його чітке розуміння і успішне застосування вносить корективи до аналізу взаємовідносин об'єкта і суб'єкта, тим самим забезпечуючи адекватну, наукову картину процесу трансформації нашого суспільства [15, с. 620]. Серед перспективних методологічних підходів, які зберігають свою актуальність і в сучасних умовах, доцільно також вказати на висвітлені І. Курасом проблеми осмислення українських пріоритетів у геополітичному просторі, пошуків гармонізації між державними, загальнонаціональними та регіональними тенденціями розвитку українського суспільства, обґрунтування національної ідеї. Досить продуктивними для сучасного дослідницького дискурсу є зокрема наукові підходи, запропоновані вченим до розв'язання проблеми соборності й регіоналізму, які найтісніше пов'язані між собою і уособлюють собою дві грані політичного моделювання і прогнозування. "Регіоналізм в Україні, – зазначає І. Курас, –

має багатоаспектний характер і глибокі історичні корені. Регіоналізм може бути джерелом соціального й економічного напруження, але вміле врегулювання інтересів і потреб, що створюються регіональною специфікою, може стати додатковим джерелом активізації розвитку і території, і держави в цілому" [15, с. 734].

До цієї мудрої, виваженої наукової позиції відомого вченого варто прислухатись як сучасним дослідникам політичної істини, так і представникам вітчизняної політичної еліти.

На нашу думку, методологічна культура політологічного аналізу немислима без творчого використання літературних шедеврів, без вершинних явищ вітчизняної та зарубіжної поезії, прози, публіцистики. До цієї інтелектуальної скарбниці можна було б віднести літературні твори Т. Шевченка, М. Нечуй-Левицького, М. Куліша, Л. Українки, О. Грибоєдова, Ф. Тютчева, Р. Кіплінга, П. Коельо, Л. Костенко та багатьох інших визначних світовою громадськістю майстрів пера. Зазначимо, наприклад, що комедія О. Грибоєдова "Горе от ума", яка була написана в далекому XIX столітті, досить актуальна і в сучасних умовах української діяльності своїм революційним пафосом, гостротою ідей, злободенністю влучно змальованих ним образів. Нагадаємо, що в ранніх виданнях комедії 1860–1912 рр. епіграфом до неї слугували поетичні рядки відомого талановитого російського поета – декабриста О. Полежаєва, які, з нашої точки зору, є інтелектуальним метафоричним вердиктом українському суспільству, його дезорганізованому, хаотичному, політичному життю:

Судьба – проказниця, шалунья

Определила так сама:

Всем глупым – счастье от безумья,

А умным – горе от ума. [8, с. 426]

В свою чергу, прозовий роман Л. Костенко "Записки українського самашедшого" дозволяє глибше через викривлення оригінальних метафоричних засобів збагнути ірраціональну, психологічну природу абсурдних явищ громадсько-політичного життя українського суспільства, яке перебуває на стадії масового психозу і містить патологічні ознаки. "А власне, за що ми боремося, – риторично запитує головний герой роману, київський програміст і відповідає на це питання таким чином: "За те, щоб президентом був той, а не той. Особисто я без ілюзій. Головне, обрати такого, щоб можна було переобрати" [13, с. 390–391].

Невід'ємною рисою методологічної культури політичного мислення є чітке, усвідомлене розуміння сутності таких категорій і концептів, які визначають теоретичні засади і прикметні риси сучасної політичної ситуації в Україні. Для того щоб уникнути смислових аберацій і термінологічних колізій, потрібно, наприклад, уточнити зміст таких понять як "українська державність", "українська нація", з'ясувати їх феноменальні особливості. Потрібно підкреслити, що українська держава в сутнісному і фундаментальному аспектах має проблемний характер. На переконання Л. Костенко, її проблемність в цьому сенсі полягає "не в ідентифікації нації, а в кризі самоідентифікації національно дезорганізованої частини суспільства" [11, с. 13]. Поряд з тим, колишній Президент України В. Ющенко у сформульованому ним новому символі віри для українців, акцент робить саме на ідентичності, яка доповнюється єдністю і довірою [20, с. 509].

За майже чверть століття існування незалежної України відбулося не послідовне, системне розв'язання нагальних суспільних проблем, а хаотичне нагромування проблем не вирішених, що значно посилює кризові симптоми вітчизняної державності. На сучасному етапі держава в Україні є розбалансованою і лише

за формальними ознаками її можна вважати українською державою, оскільки в практичній площині вона нерідко діє як антиукраїнське державне утворення. До гранично негативних рис української державності слід віднести наступні: 1) перманентна бідність, значна суцільна поляризація українського населення; 2) корупційність владної політичної еліти, відсутність у неї системного державницького мислення; 3) суцільний політичний антагонізм, перманентне протистояння політичних сил; 4) наявність інертного суспільства; 5) позбавлення країни стратегічного бачення перспектив майбутнього, постійне її перебування на межі економічного, політичного і культурного краху.

Феноменом української держави є те, що в ній сформувалось і довготривалий час функціонує "транзитивне суспільство", що перебуває в процесі соціальних, економічних, політичних культурних або інших перетворень, кінцева мета яких переважно не визначена [17, с. 26]. Зазначимо у цьому зв'язку, що у вітчизняних політологічних дослідженнях процесів трансформації посткомуністичного, у тому числі й українського суспільства, категорія "демократичний транзит" набула винятково позитивного значення, в основному для позначення прямолінійного політичного руху "від авторитаризму до демократії". Разом з тим, в інтелектуальних ресурсах зарубіжної політичної науки міститься ціннісна інформація про тенденції політичної динаміки й багатовекторні, альтернативні процеси демократичного транзиту.

В термінологічному сенсі досить заплутаним і не до кінця зрозумілим є поняття нації, в яке привнесено суб'єктивні, не рідко суперечливі підходи і не досить переконливі інтерпретації цього поняття:

- 1) відсутність в українців нації, а наявність лише "недолугого етносу";
- 2) належність українців до політичної нації, яка містить в собі весь поліетнічний конгломерат;
- 3) українці в національному вимірі є народом України;
- 4) згідно конституційно-правових положень, українців необхідно вважати українським народом;
- 5) національна гідність існує переважно у формі гіпертрофованого національного процесу.

В контексті перспектив розвитку політичної нації, слід підкреслити, що українська нація прагне ясных та чітких реформ, що гарантуватимуть суспільству не облудні обіцянки, а нову соціально-політичну діяльність, в якій буде нарешті реалізоване історичне гасло Козаччини: "Україна без холопа і пана" [1, с. 257]. Зважаючи на багатоаспектність та багатозначність тлумачень, такі політологічні поняття як "українська державність" і "українська нація" потребують свого смислового уточнення і поглиблення, а також змістовного коригування.

Аргументованого наукового визначення вимагає також поняття української ідеології, яка в сучасних умовах повинна спиратись на імперативну консолідуючу парадигму. Методологічним орієнтиром у розв'язанні цього завдання є наприклад міркування відомого вченого М. Амосова. "Мета всього народу, – підкреслював він, – це і є ідеологія суспільства, розписана в законах. Без ідеї не може бути єдності народу, а відповідно і прогресу в матеріальному та духовному сенсі. Ідеологія – це розум і почуття суспільства" [2, с. 1]. Важливим в цьому зв'язку є дослідження діалектичного процесу взаємозв'язку національної консолідації українців та їхнього євроінтеграційного вибору [18]. Всебічного, прискіпливого аналізу суспільствознавців, зокрема, в контексті гострого військово-політичного протистояння України з Росією заслуговує, на нашу думку, такий принципово важливий політично-ідеологічний концепт як ідеологія

"русского мира", його складові. Незважаючи на те, що поняття "русский мир" є досить багатозначним і поліструктурним за своєю суттю, проте в сучасному суспільно-політичному дискурсі під ним переважно розуміють лише певну спільноту людей, пов'язану з Росією, мовно-культурною традицією, православною вірою, ґенеозу історичної пам'яті та лояльно налаштовану до російської держави та її керівництва [3, с. 4].

Серцевиною методологічної культури політологічного аналізу є системний і синергетичний підхід у науковому пошуку об'єктивної політичної істини, незаангажованого вивчення явищ і процесів суперечливої і досить динамічної картини українського політико-правового поля. Вказуючи на світоглядне значення ідеї системності, один з основоположників системного аналізу зарубіжний дослідник Л. фон Бертеланфі вказував на те, що її потрібно розглядати не як явище, викликане швидкоплинною модою, а як явище, що органічно вплетене в історію людської думки [10, с. 9]. Саме методологія системного мислення і системного аналізу дає можливість об'єктивно дослідити глибинні, а не поверхневі причини виникнення і подальшої трансформації сучасних політичних процесів в Україні. Спираючись на системний підхід можна дійти, наприклад, висновку, що приналежність території сучасної української держави одразу кільком геополітичним формаціям водночас створює загрози і відкриває геостратегічні можливості. З одного боку, межі геополітичних формацій можуть стати лініями внутрішніх розмежувань, а з іншого – виникають структурні передумови для багатовимірної і багатовекторної зовнішньої політики. [7, с. 13]. Значні перспективи можливості містить в собі також системна методологія передбачення. Вона покликана репрезентувати майбутнє, яке не можна інтерпретувати як звичайне продовження минулого, тому що майбутнє набуватиме принципово інших форм та структур [9, с. 8]. Нагадаємо, що термін передбачення застосував ще наприкінці 50-х років минулого століття Г. Бергер у відомому журналі "Два світи", але формування підходу до передбачення як окремого, самостійного відбулося лише на початку 90-х років ХХ ст. Передбачення, яке формується за допомогою системного аналізу, переконливо засвідчує, що подолати кризу в українсько-російських відносинах без узгодження дискусійних політичних питань з Російською Федерацією не можливо. Проте межі можливих компромісів з української сторони мають бути визначені таким чином, щоб стратегічні проблеми суверенітету і територіальної цілісності Української держави не могли б стати предметом політичних спекуляцій як з Російської Федерацією, так і з іншими країнами.

Методологічна культура політичного мислення, на нашу думку, передбачає також застосування синергетичного підходу. Відомо, що термін "синергетика" був запроваджений для наукового вжитку німецьким фізиком Г. Хакеном у рамках лекційного курсу, прочитаного у 1969 р. в університеті німецького міста Штутгарт. В подальшому теоретики синергетики І. Пригожин та І. Стенгерс в інтелектуальному сенсі розглядали зазначену методологічну парадигму розуміння сучасного складного, непередбачуваного світу в контексті інноваційного діалогу з природою, культурою, знанням, ціннісною сферою [19, с. 14–15]. Зазначимо, що синергетика, яка має міждисциплінарний характер, вивчає загальні принципи існування та функціонування систем, що самоорганізуються. В інтегральному сенсі, самоорганізація – це процес виникнення порядку із хаосу. Перспективність синергетичної парадигми полягає в тому, що вона долає межі вузькоспеціалізованих теоретичних моделей і відкриває можливість вироблення нових шляхів для цілісного

осмислення тенденцій розвитку сучасного світу. З врахуванням тієї обставини, що принципи системно організованого державно-політичного життя в Україні потрібно шукати на шляху розв'язання хаотично накоплених проблем минулого і сучасного суспільного розвитку країни, то синергетичний підхід є важливим методологічним елементом політологічного аналізу. Методологічна культура політичного мислення має обов'язково враховувати й психологічні аспекти. Взірцем такого наукового підходу є, наприклад, праця М. Бердяєва "К психології революції". Застерегаючи сучасників від надмірного захоплення пафосом революції, її ідеалами, М. Бердяєв вказує на те, що вона може пробуджувати не тільки кращі, але й гірші інстинкти. "Темним, диким ще людям, – пише М. Бердяєв, – проповідують виняткове самоутворення, яке засмічує їх голови незрозумілими ідеями, нерідко злісними завжди безвідповідальними. Раби завжди залишаються рабами і бунтують по-рабськи. Ця істина є елементарною, самоочевидною, проте в нашу епоху її не бачать і роздратовано заперечують" [4, с. 56–57]. Для забезпечення свого інтелектуального і методологічного статусу, належного рівня методологічної рефлексії та аргументації суспільні науки мають бути повністю вивільнені з-під теологічного контролю і активно протидіяти оцерковленню раціональних ідей і знань. Такий підхід важливо розглядати не як доброзичливе побажання, а як методологічний імператив, адже наукове мислення, його методологічна спрямованість і мислення креаційне є абсолютно не сумісними. Необхідно зробити особливий акцент на тому, що методологічна культура політологічного аналізу сприяє формуванню не адаптованого розуму, який зник до повторення одних і тих самих історичних і соціологічних схем, до відтворення вже знайомих констант і матриць сучасного світу, а розуму, який протестує проти соціальної несправедливості, обурюється бездіяльністю урядових інституцій і сповнений рішучості і щирого прагнення змінити звичний, нерідко закостенілий хід речей, який є серйозною перешкодою для успішного цивілізаційного розвитку країни та її громадян.

Отже, теоретичним підґрунтям для формування методологічної культури політологічного аналізу актуаль-

них, дискусійних проблем сучасного суспільно-політичного життя України мають стати творчі, інтелектуальні, натхненні ідеї вітчизняних та зарубіжних вчених і мислителів минулого і сьогодення, авторитетних діячів української та світової культури, новітній понятійно-категоріальний апарат суспільних наук, інноваційні парадигми і підходи, спрямовані на глибоке сутнісне розуміння змісту, сенсу і природи політичних явищ і процесів.

Список використаних джерел:

1. Акимович Є. Феномен українства. – Одеса: Прес-кур'єр, 2014. – 304 с.
2. Амосов Н. М. Идеология для Украины. – К.: ДЕМІД, 1997. – 36 с.
3. Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України "Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2015 році". – К.: НІСД, 2015. – 684 с. 4. Бердяєв Н. А. Духовний кризис интеллигенции / Составление и комментарий В. В. Сапова. – М.: Канон, 1998. – 400 с. 5. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 368 с. 6. Гальчинский А. С. Маркс и современный мир. Гуманистическая доминанта. – К.: Лыбидь, 2015. – 328 с. 7. Горбулін В. П. Україна і Росія: дев'ятий вал чи Китайська стіна. – К.: НІСД, 2015. – 64 с. 8. Грибоедов А. С. Горько от ума: Комедия в четырёх действиях в стихах. Второе изд. дополн. – М.: Наука, 1988. – 480 с. 9. Згуровський М. З. Системна методологія передбачення. – К.: Політехніка, 2001. – 50 с. 10. Згуровський М. З., Панкратова Н. Д. Системний аналіз. Проблеми, методологія, приложення / 2-е издание, перераб. и доп. – К.: Наукова думка, 2011. – 725 с. 11. Костенко Л. Гуманітарна аура нації або Дефект головного дзеркала / Упоряд. Ігор Сендюков, Надія Тисячна.; за заг. ред. Лариси Івшиної. – К.: Українська прес-група, 2013. – 80 с. 12. Костенко Л. Триста поезій. Вибрані вірші. –К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2015. – 416 с. 13. Костенко Л. В. Записки українського самошешедшего. – Вид. 17-те. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2015. – 413 с. 14. Курас І. Ф. Етнополітика: історія і сучасність: Статті, виступи, інтерв'ю 90-х років / Інститут політичних та етнонаціональних досліджень НАН України. – К.: ІПІЕНД, 1999. – 656 с. 15. Курас І. Ф. Етнополітологія: Перші кроки становлення / НАН України, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К.: Генеза, 2004. – 734 с. 16. Мартенс Ф. Ф. Современное международное право цивилизованных народов. В 2-х томах / Под редакцией и биографическим очерком доктора юридических наук, профессора В. А. Томсинова. – М.: Зерцало, 2008. – Том 2. – 432 с. 17. Методологія аналізу соціально-політичних проблем сучасного українського суспільства: Підсумкові матеріали круглого столу, 17 червня 2004 р. / Відп. ред. А. Решетніченко. – Д.: ДРІДУ НАДУ, 2004. – 100 с. 18. Павко А. Діалектичний процес взаємозв'язку національної консолідації українців та їхнього євроінтеграційного вибору // Віче, 24. – 2013. – С. 12–14. 19. Синергетика і освіта: монографія / За ред. В. Г. Кремения. – К.: Інститут обдарованої дитини, 2014. – 348 с. 20. Ющенко В. А. Нездержавні таємниці: нотатки на берегах пам'яті / літ. запис. і упоряд. Олександра Зінченка. – Харків: Фоліо, 2014. – 511 с.

Надійшла до редколегії 08.06.16

А. І. Павко, д-р ист. наук
НАУ, Київ, Україна

ДОМИНАНТЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ОСТРЫХ, ДИСКУССИОННЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ УКРАИНЫ

В статье на основе анализа новейших отечественных и зарубежных социогуманитарных исследований осуществлена попытка определить основные черты и особенности методологической культуры научного анализа актуальных, дискуссионных проблем современного общественно-политического развития Украины.

Ключевые слова: методологическая культура, политологический анализ, общественные науки, политическая наука, парадигма, системный подход, синергетика.

A. I. Pavko, Doctor of Historical Sciences,
National Aviation University, Kyiv, Ukraine

DOMINANTS OF METHODOLOGICAL CULTURE OF POLITICAL ANALYSIS OF ACUTE, DEBATABLE PROBLEMS OF CONTEMPORARY SOCIAL AND POLITICAL DEVELOPMENT OF UKRAINE

On the basis of the latest domestic and international social and humanitarian research an attempt to identify the main features and characteristics of methodological culture of scientific analysis of topical, controversial issues of contemporary social and political development of Ukraine is being made.

Keywords: methodological culture, political analysis, social sciences, political science, a paradigm, a systematic approach, synergetic.

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 3(122)

Друкується за авторською редакцією

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

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



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 5,0. Наклад 300. Зам. № 216-7929.
Вид. № Фл4. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 29.06.16

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
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02