

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 23



До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, проф.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
Затверджено	Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 25.06.14 (протокол № 9)
Відповідальний секретар	В. В. Приходько, канд. філос. наук, доц.

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

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)

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 111.852:7.01

Є. О. Буцикіна, асп., КНУ ім. Т. Шевченка

ТРАНСГРЕСІЯ В МИСТЕЦТВІ: ДОСВІД ЕСТЕТИЧНОГО АНАЛІЗУ

В статті здійснено аналіз філософсько-естетичних поглядів Ж. Батая щодо трансгресивних витоків зародження мистецтва та його розвитку крізь призму концепту еротизму. Здійснено порівняльний аналіз ідей Ж. Батая, М. Бланшо та М. Гайдеггера стосовно появи мистецтва та його ролі в становленні людини. Встановлено та розглянуто естетичний аспект концепції трансгресивного досвіду Батая на прикладі концептів комічного, трагічного, жорстокого, безформного.

Ключові слова: трансгресія, мистецтво, еротизм, священне, комічне, трагічне, естетичний досвід, гра, безформне.

Протягом останньої чверті століття спостерігається стабільна зацікавленість вчених ідеями французького письменника, літературного критика та теоретика Жоржа Батая, які можна об'єднати під загальною назвою "трансгресивні". Зокрема, було здійснено низку досліджень, присвячених роботі Батая "Доісторичний живопис. Ласко, або Народження мистецтва" (1955), більшість яких складають роботи англomовних вчених, зокрема Стівена Ангера, Бретта Бучанена, Керрі Ноланд, Карла Рашке, Річарда Вайта та ін. Цікавим є той факт, що подібна увага до аналізу Батаєм малюнків на стінах печери Ласко розпочалася лише наприкінці ХХ століття, після тривалої перерви, адже перед цим до цієї теми зверталися суто його сучасники та однодумці (Моріс Бланшо та Філіп Соллерс зокрема). На нашу думку, така тенденція зумовлена актуалізацією естетичних ідей Батая.

Серед важливих завдань естетики сьогодні постає пошук нових концептів та категорій, які б надали можливість адекватно описати стан сучасної людини з точки зору розвитку її чуттєвої культури, напрямів художнього вираження та діяльності. І, на наш погляд, одним із шляхів реалізації цього завдання є виокремлення та аналіз естетичної складової в межах філософської концепції Жоржа Батая, що постає метою даного дослідження. Для цього необхідно, за прикладом зарубіжних дослідників, звернутися до праці "Доісторичний живопис. Ласко, або Народження мистецтва" та інших творів Батая, в яких автором розглянуті проблеми естетичної направленості.

Робота "Ласко" в даному контексті є особливою, адже в центрі постає спроба автора відповісти на запитання "Яким чином людина створила свій перший твір мистецтва?". Робота вибудовується на межі філософської антропології та естетики: з одного боку, це питання щодо появи людини як такої (тобто, перетворення тварини у людину), а з

іншого – питання щодо перших паростків чуттєвої культури людини, її творчої діяльності, вільної від утилітарності. Батай знаходить можливість відповісти на обидва запитання шляхом пошуку спільного знаменника, яким постає феномен трансгресії як звернення до меж буття. Таким чином, ми можемо попередньо виокремити три основні моменти, до яких звертається Батай у зазначеному творі: по-перше, це визначення основ походження мистецтва, його філософське та історичне обґрунтування; по-друге, це визначення феномену трансгресії в якості пускового елементу історії людини; і по-третє, звернення до концепту "народження" (походження, джерела, початку) як принципового в межах розмови про людину.

Визначальною функцією первісних зображень постає вихід за межі утилітарного, в чому й виявляється її трансгресивність. Наперекір існуючим концепціям щодо превалювання прикладного значення зображення тварин на стінах печери – як частини магічного ритуалу, спрямованого покращити результат полювання – Батай наполягає на "ексцесивності" мистецтва, його надлишковому характері. Це також зазначає сучасний американський дослідник К. Рашке: "Народження мистецтва співпадає з позбавленням «життя» своїх власних форм та меж" [9, с. 4]. Значення мистецтва виходить за межі первинної функції. Таким чином мислитель звертає увагу на релігійні витоки появи мистецтва: в Ласко за допомогою зображення тварин людина звертається до сфери сакрального. Священне – це форма життя, до певного моменту принципово не доступна первісній людині в межах її життєдіяльності: її ареалом постає сфера профанного(як сфера доступного та дозволеного), репрезентована перш за все в формі праці. Сакральне знаходиться за межами дозволеного, приховується за табу, серед яких виокремлено два основні: табу на смерть і табу на сексуальність. На відміну від інших істот, людина усвідомлює смерть, випрацьовується особливе ставлення до небіжчиків, яке супроводжується повагою та піднесенням, відповідними ритуалами. Порушення табу щодо сексуальності спричиняє появу феномену еротизму, який відповідає суто людській натурі. Еротизм, за Батаєм, є невід'ємним транслятором трансгресії та основним її виразом: еротизм з'являється там, де закінчується розуміння сфери сексуального як сфери розмноження та продовження роду(що є суто тваринним для французького мислителя). Порушення обох основних заборон первісної людини знаходять своє відображення саме на стінах Ласко.

В даному контексті цікавою є думка Жоржа Батая щодо невідповідності поняття "мімезис" феномену печерних малюнків: наслідування не лежить в основі їх створення. Батай сприймає принцип наслідування в негативному плані, як погодження людини із законами природи, світу навколо неї. В Ласко ми спостерігаємо результати непокори, порушення даних законів: зображення тварини як майбутньої здобичі, що втілювала в собі сферу сакрального. Порушення табу щодо смерті: зображення священної здобичі, яка має бути вбита та з'їдена. Порушення табу щодо

сексуальності: багато тварин зображуються з гіпертрофованими геніталіями. Саме в такій формі виражається звільнення, вихід за межі свого місця, що особливо яскраво виражається у концепті гри. Про це пише й дослідник Р. Вайт: "... за Батаєм, ми стаємо «повністю людиною» лише тоді, коли замінюємо працю грою та звертаємось до ідентичності, втраченої завдяки її свідомому ствердженню в мистецтві. Твір мистецтва, таким чином, є першим виразом людської свободи, яка долає первинну безпосередність, та досвідом відчуження, що впорядковує світ праці..." [11, с. 326]. За Вайтом, Батай приділяє велику увагу неандертальцям, яким вперше в історії була притаманна праця (*Homo faber*), через їх порівняння з модерною людиною (міщанин буржуа). Останній є високим прикладом "похмурого чемпіона з працьовитості, позбавленого будь-якої уяви" [11, с. 326]. Для Батая це достатній привід для побудови аналогій та звернення до досвіду *Homo sapiens* на зорі його існування.

Цей момент є важливим в межах нашого дослідження, адже тут прослідковується необхідність для Батая проводити зв'язок між первісною (в межах вже зазначений концепту "народження") та сучасною людиною, що залишається класичним прикладом модерного, буржуазного типу мислення й життєвого устрою. Аналогія сучасної людини з *Homo faber* виявляє критичне ставлення мислителя до занурення сучасної людини у профанний світ праці та її неспроможність і небажання вийти у сферу сакрального. Це надає дослідженням малюнків пещери Ласко статус актуальних.

В невеликій праці "Практика жорстокості в мистецтві" Жоржем Батаєм також була проведена подібна паралель між первісним та сучасним станами людини в межах дослідження мистецтва в якості носія жорстокості. В даній роботі Батай звертається до мистецтва першої половини XX століття, зокрема, напрямів кубізму та сюрреалізму (Батай активно співпрацював із сюрреалістами в рамках укладення журналу "Документи"). Французький мислитель визначає мистецтво обох часів "жорстким", картину – "намальованими тортурами", адже вона є чи не єдиним механізмом вивільнення людини з лещат хибного існування в межах, встановлених для нас невидимою рукою. Страждання суб'єкта естетичного споглядання, який свідомо потрапив до пастки трансгресії, виражаються суто в поверненні до себе як до суб'єкта, отриманні досвіду звернення до меж: "Нас приваблює в об'єкті, що руйнується (в самому процесі руйнації), його сила поставити під питання – й підірвати – міцність суб'єкта. Метою пастки є знищення нас як об'єкта (доти, поки ми залишаємось заточеними – й обдуреними – у власній загадковій самотності)" [5]. Давні храми, призначені для принесення людських жертв, Батай порівнює з творами сюрреалістів: і перші, і другі пропонують жорстокість як дещо дане, вводячи реципієнта у своєрідну оману. Жорстокість мистецтва виражається в зверненні до нескінченного, на що реципієнт реагує, відчуваючи жах: "Мистецтво, безперечно, є обмеженням суто репрезентацією жаху, але його рух ставить мистецтво на верхівку

найжахливішого та, навзаєм, зображення жаху в творі мистецтва відкриває всі можливості. Саме тому ми маємо затриматись серед тіней, які мистецтво отримує десь в околицях смерті. Якщо мистецтво, будучи жорстоким, не пропонує нам вмерти насильницькою смертю, воно принаймні має чесноту надавати мить щастя на рівні зі смертю" [5].

На приклад подібну жорстокість мистецтва вказує колега та сучасник Жоржа Батая, французький мислитель Моріс Бланшо, аналізуючи печеру Ласко. Бланшо звертає особливу увагу на відокремлений малюнок, що знаходиться в колодязі, в самій глибині Ласко: це єдине зображення людини, так званий "Поранений чоловік". На цьому зображенні збуджений чоловік з головою птаха лежить поміж іншим птахом, бізоном і носорогом. Бланшо інтерпретує цей портрет як "... перший автограф на першій картині, позначка, скромно залишена в кутку, скрадливий, боязкий, але невитравний слід людини, в перший раз народженої у власній роботі, яка також відчуває велику загрозу від цієї роботи і, можливо, вже лежить, смертельно цим уражена" [6, с. 11]. В даному випадку ми маємо ті ж самі симптоми знайомства з твором мистецтва, яке має свої жорстокі наслідки трансгресії для глядача. Але тут ми маємо справу з першим подібним випадком в історії людства – першим естетичним враженням автора від власних творів. Звичайно, ми не можемо точно цього знати: чи цю людину зображено пораненою, чи вже мертвою; проте, так чи інакше, дане зображення є автопортретом людини в набутті себе як суб'єкта. Бланшо, на відміну від Батая, визнає, що, скоріше за все, малюнки в Ласко не є ані місцем початку мистецтва, ані місцем початку людини, проте саме тут "... перші великі моменти мистецтва надають можливість людині усвідомити початок свій власний – це первинне ствердження нею себе самої, вираз її принципової новизни – лише коли, за допомогою мистецтва, вона входить у комунікацію з могутністю, пишнотою та майстерністю сили, яка є силою начала..." [6, с. 10].

Саме звернення до начала є важливим не лише для Бланшо, але й для Батая: "Рішуче й переконливо, людина вирвала себе зі стану тварини і набула «людяності»; цей різкий, найбільш важливий серед переходів залишив по собі зображення, створене на камінні в цій печері" [2, с. 11]. Батай не був єдиним філософом, який спробував аналізувати ситуацію зародження мистецтва. Зокрема, можна виділити принаймні ще дві важливих в цьому ключі праці: "Народження трагедії з духу музики" Фрідріха Ніцше та "Витоки твору мистецтва" Мартіна Гайдеґґера. Перша робота є важливою в межах нашого дослідження, адже філософські, в тому числі й естетичні, ідеї Ніцше безпосередньо вплинули на вибудовування трансгресивної проблематики Ж. Батаєм. Про це ми ще будемо говорити нижче. Те, що Батай описує в "Ласко" в якості "народження мистецтва", розширює оцінку Хайдеґґером походження мистецтва в межах істини розкриття та неприхованості (Erföffnung), яка вирішує тривалий конфлікт між світом і землею: "Картина Ван Гога є розкриттям, розчиненням того, чим дійсно є цей виріб, селянські коботи.

Суще вступає в неприхованість свого буття. Неприхованість буття греки іменували словом "ἀλήθεια". Ми ж говоримо "істина" і не замислюємося над цим словом. У творінні, якщо в ньому вчиняється розкриття, розчинення сущого для буття його тим-то і таким-то сущим, відбувається здійснення істини" [2, с. 123]. Також дослідження обох мислителів перехрещуються в зверненні до поняття й концепту праці. Сучасний американський дослідник С. Ангер здійснює лінгвістичний порівняльний аналіз поняття твору мистецтва в німецькій та французькій мовах: "Якщо цей термін (work – Є. Б.) першочергово відсилає нас до іменника (oeuvre французькою та Werk німецькою), то вирази oeuvre d'art та Kunstwerk обидва надають друге значення цього процесу, що переноситься і в англійську від німецького іменника як «artwork»" [10, с. 259]. Виходячи з цього, Ангер звертається по аналізу співвідношення понять "artwork" та "work of art". Перший термін відповідає процесу виробництва твору мистецтва, другий – результату цього процесу. Для М. Гайдеггера значення твору мистецтва виявляється в творенні істини. Для Ж. Батая – через надлишок і трансгресію, що призводить до усвідомлення людиною самої себе як такої, що існує у певному відношенні (хоча і в безпосередній близькості) до інших істот. На відміну від Стівена Ангера, нам складно здійснити подібний аналіз на рівні морфем, адже в українській мові майже неможливо віднайти адекватний аналог як французькому "oeuvre d'art", так і англійському "work of art", який є фактично калькою з німецького терміну. Проте ми можемо прослідкувати зв'язок термінів "праця", "робота" і "твір", "витвір", який відображає поступовий розвиток: від процесу до результату. Так, слово "витвір" відображає якісну відмінність результату від процесу, який вів до нього. Отже, і Гайдеггер, і Батай розглядають мистецтво і концепт його початку (витоків) в якості ствердження різниці між тваринним та людським, окреслення межі поміж людським та не-людським.

Жорж Батай не зупиняється суто на феномені народження мистецтва, розкритому в роботі "Ласко". Свої естетичні ідеї Батай розробляв в інших творах, зокрема у другій половині "Проклятої частини" (1949), в "Еротизмі" (1957) та "Сльозах Ероса" (1961). В зазначених творах Батай неодмінно пов'язує естетичну діяльність людини з іншою сутнісною характеристикою – еротичністю. Як вже було зазначено, еротизм для Батая є, як і мистецтво, ознакою відміни людського від не-людського. Еротизм виражається у трансгресії статевого життя, керованого інстинктом продовження роду. Батай виявляє міцну пов'язаність естетичної та еротичної діяльності людини, адже обидві ці діяльності стоять у її витоків і супроводжують протягом історичного розвитку. На термінологічному рівні, на нашу думку, також можна прослідкувати символічний зв'язок еротичного та естетичного через трансгресію: еротизм як надлишкова чуттєвість постає в межах концепції Батая певною іманентною трансгресивною складовою чуттєвої культури людини, що виражається в феноменах комічного, трагічного та безформного.

В одній з останніх своїх робіт "Сльози Ероса" Батай викладає аналіз розгортання еротизму протягом історії людства, починаючи з подій в печері Ласко. Ще в першій главі він зазначає, що дана праця є лише початком досліджень автора щодо цієї "загадки", яка не припиняє турбувати його. Як нам відомо, за рік Жоржа Батая не стало, що залишає нас з наодинці з лише наміром ґрунтовного дослідження таїни народження мистецтва. Тим не менш, вже в "Сльозах Ероса" автор ділиться зі своїм трактуванням єдиного малюнку людини в печері Ласко: для Батая ця людина – мертва, а смерть її пов'язана з "... гріхом, ... з сексуальною екстазом, з еротизмом!" [1, с. 281]. В цьому контексті важливе місце займає концепт гри: те, що людина малює в печері, принципово відділене від праці, тобто є особливою формою пристрасної гри. І малюнок небіжчика в печері відображає цю пристрасність, завжди поєднану зі смертю, комічною та трагічною одночасно – драматичною: "Я впевнений, що в світі більше немає картини, настільки обтяженої жакливым комізмом..." [1, с. 288].

Рухаючись далі і описуючи прояви еротизму в культурі епохи Античності, Батай знаходить під непохитним впливом твору "Народження трагедії..." Фрідріха Ніцше. Батай використовує ідеї німецького мислителя, вплітаючи їх в канву дослідження еротизму: в центрі уваги – культ Діоніса, в якому поєдналися трагічність та еротичні практики. Тут акцентується увага на трансгресивності даного культу, адже він здійснюється в формі свята. Первісна гра перетворюється на античне свято, проте сутність залишається тією ж самою – це нова форма трансгресивного виходу зі світу праці й заборон. Кожна форма набуває трагікомічності, що в першому випадку виражається в мистецтві настінного малюнку, а в другому – в грецькій трагедії. Звичайно, свято має значно більш складний характер, адже воно репрезентує трансгресію по відношенню до релігійних заборон: "Я впевнений, що в своїй основі релігія є руйнівною; вона відвертає від дотримання законів. Релігія потребує якнайменш надлишковості, вона вимагає святого, святотатства, пожертви, вона потребує свята, верхівкою якого є екстаз" [1, с. 299].

В християнському Середньовіччі феномен свята набуває свого поширення. Проте, за Батаєм, він вже не є центром розвитку еротизму, який поступово зосереджується навколо концепту пекла. Це чи не єдиний спосіб вираження еротичного в межах мистецтва – картина пекла, закута в середньовічні живописні канони. Батай доволі зневажливо відгукується щодо доволі "вузького віконця" еротизму в ці часи. Проте, ми можемо не погодитись зі ставленням французького мислителя, звернувшись до славетного "Пекла" Ієроніма Босха. Не можна не визнати тенденцію до поступового, "болісного" звільнення еротизму вже за часів Відродження, що відображається у гравюрах та живописних роботах німецьких і голландських майстрів. В тогочасному еротизмі превалює насолода смертю, він має тяжкий "присмак" садизму.

Ця тенденція була призупинена на певний час: естафету перехопив маньєризм – недооцінений, на думку Батая, напрям в історії живопису. З точки зору уваги до еротичного, він – найвиразніший, в ньому переважують комічне, легке, вигадливе, стрімке та найменш серйозне.

Проте все докорінно змінилося у XVIII столітті: "Сміх іноді передусе різанини". "Різаниною" в межах прояву еротичного в мистецтві Батай називає творчість двох авторів – сучасників Маркіза де Сада (в еротизмі якого поєднувалися "страждання та хтивість") та Франсіско Гойї (його еротизм постав "огидним виходом жаху") [1, с. 305]. Безумовним є те, що обох Жорж Батай визнає не лише геніями еротизму, але й авторами творів, що репрезентують найвищий рівень розгортання еротичного в європейській культурі. Неможливо, в цьому контексті, не помітити факт безпосереднього впливу літературних творів де Сада на стиль Батая-письменника.

Поступово, аж до розквіту сюрреалізму, еротизм знаходить нові форми порушення релігійних та соціальних заборон. Сюрреалізм Батай порівнює з маньєризмом: "... я хочу виразити в ньому (терміні «маньєризм» – Є. Б.) фундаментальну єдність художників, що страждали від мани передати навіженство – збудження, жадання, палаючу пристрасть" [1, с. 309]. Для Жоржа Батая було принципово важливим завдяки еротизму вивести людину на рівень самосвідомості, на рівень "Над-людини". Цікавим є те, що сюрреалісти здійснювали це за рахунок звернення до позасвідомого, до ідей та образів, існуючих поза законом, підриваючих табу. Мистецтво сюрреалізму – суто трансгресивне мистецтво, яке, в свою чергу, значною мірою розвивалось під впливом ідей Батая.

Чи можна говорити про подальше звільнення еротизму у формі мистецтва в сучасному світі? На наш погляд, сучасне мистецтво позбавлене трансгресивної еротичності. Багато сучасних авторів знайомі з ідеями Батая і динамічно реалізують їх у власній творчості: наприклад, британський дуєт художників Джейк та Дінос Чепмени. Проте сучасне мистецтво вже не є "еротичним", якщо транслювати ідеї Батая в наш час. Сучасне мистецтво не здатне "кинути виклик розуму", воно є сам розум. Надлишкова чуттєвість є свідомим маневром, а не покликом межі, адже межі тепер доволі розмиті. Мабуть, тому більш адекватним є інший термін, запропонований Жоржем Батаєм в межах співпраці з сюрреалістами для "Критичного словника" журналу "Документи" (1929–1930), – термін "безформне". Як зазначає дослідник Б. Бучанен, сучасні арт-критики Розалінд Краусс та Ів-Ален Бойс в пошуках принципово нової інтерпретації мистецтва XX століття "... віднайшли основний принцип в понятті Батая «безформне», бо воно надавало змогу протидіяти вкоріненій подвійності між формою та змістом" [7, с. 26]. Бучанен віднаходить безформне навіть в діяльності авторів малюнків у печері Ласко: усвідомлення себе в мистецтві виражається в безформності самої людини. Тим не менш, це поняття все ж таки стосується сучасного мистецтва, адже було запропоноване Батаєм в контексті

культурної ситуації XX століття. Куратори виставки, присвяченої співпраці Батая та сюрреалістів (художників, скульпторів, фотографів) в рамках журналу "Документи", Доун Ейдс та Саймон Бейкер, доволі влучно описують головну ідею в межах концепту безформного: "Безформне, для Батая, є не просто прикметником з конкретним значенням, а словом, яке має своє призначення; і це призначення виражається в тому, щоб «розсекретити», підкупити ідентичність. В якості пародії на академічний філософський метод, але одночасно з увагою до очевидної безформності, наприклад, принципу автоматизму, він надає дуже специфічні «конкретні» приклади: павук (двічі), хробак та плювок. Це дійсно «дещо», яке не є схожим ні на що" [8, с. 152–155]. Поняття безформного Батая відображає ситуацію відсутності автора, його розчиненні в процесі виробництва твору мистецтва, тобто в праці; що повертає нас до актуалізації трансгресивних ідей Батая.

Завершуючи шлях від початку мистецтва до його сучасного стану, ми маємо знов повернутися назад – до великої таємниці печери Ласко, яка, напевно, завжди приваблює своєю загадковістю. В передмові до англomовного видання "Ласко" Жоржа Батая ми віднаходимо важливу думку дослідника Альберта Скіра: "... ці доісторичні зображення живо свідчать про те, яким було мистецтво на своєму початку. Вони відображають дещо по-дивному схоже на нашу сучасну чуттєвість та, скорочуючи відстань між тоді й тепер, залишають нас із відчуттям того, що часу не існує, в його звичайному сенсі" [4, с. 3]. Дійсно, завдяки Батаю, ми маємо можливість віднайти розуміння мистецтва як такого, звертаючись до його витоків, а отже, й до сутності. Для Батая, мистецтво у своїй сутності нерозривно пов'язане з феноменами гри, свята, релігійного святкування та концептами трансгресії, еротизму, смерті, священного. Всі вони в своєму міцному зв'язку постають в якості складових трансгресивного досвіду людини і структурують людське життя. На нашу думку, трансгресивний досвід корелює з досвідом естетичним, адже в його межах неодмінне місце займають почуття комічного, трагічного, художнє уявлення, завдяки яким відбувається вираження суто людського.

Список використаної літератури:

1. Батай Ж. Из "Слез Эроса" // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 271–308.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Академический Проект, 2008. – 528 с.
3. Bataille G. Lascaux ou la naissance de l'art // Georges Bataille. Oeuvres complètes IX. – Éditions Gallimard, 2010. – P. 7–102.
4. Bataille G. Prehistoric Painting : Lascaux or the Birth of Art / transl. by Austryn Wainhouse. – Switzerland : Skira, 1955. – 151 p.
5. Bataille G. The Cruel Practice of Art [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://supervvert.com/elibrary/georges_bataille/cruel_practice_of_art.
6. Blanchot M. The Birth of Art // Friendship / transl. by E. Rottenberg. – Stanford, CA : Stanford University Press. – P. 1–11.
7. Buchanan B. Painting the Prehuman: Bataille, Merleau-Ponty, and the Aesthetic Origins of Humanity / B. Buchanan // Journal of Critical Animal Studies. – 2011. – Volume IX. – Issue 1/2. – P. 14–31.
8. Dawn Ades and Simon Baker. Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents / D. Ades, S. Baker. – Hayward Gallery, The MIT Press, 2006. – 272 p.
9. Raschke C. Bataille's Gift / C. Raschke

// Journal for Cultural and Religious Theory. – December 2003. – Vol. 5 No. 1. – P. 1–8. 10. Ungar S. Phantom Lascaux : Origin of the Work of Art / S. Ungar. – Yale French Studies. – 1990. – № 78. – P. 246–262. 11. White R. Bataille on Lascaux and the Origins of Art / R. White // Janus Head : Journal of Interdisciplinary Studies. – 2009. – Vol. 11. – №2. – P. 319–331.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Е. А. Буцыкина

ТРАНСГРЕССИЯ В ИСКУССТВЕ: ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье осуществлен анализ философско-эстетических взглядов Ж. Батая касаясь трансгрессивных истоков зарождения искусства и его развития сквозь призму концепта эротизма. Проведен сравнительный анализ идей Ж. Батая, М. Бланшо и М. Хайдеггера относительно появления искусства и его роли в становлении человека. Установлен и рассмотрен эстетический аспект концепции трансгрессивного опыта Батая на примере концептов комического, трагического, жестокого, бесформенного.

Ключевые слова: трансгрессия, искусство, эротизм, священное, комическое, трагическое, эстетический опыт, игра, бесформенное.

Y. Butsykina

TRANSGRESSION IN ART: EXPERIENCE OF AESTHETIC ANALYSIS

Philosophical and aesthetic views by George Bataille on transgressive origin of art and its development in the light of the concept of eroticism are analyzed in the article. Comparative analysis of the ideas of George Bataille, Maurice Blanchot and Martin Heidegger considering the origin of art and its role in the formation of human is provided. Aesthetic aspect of the concept of transgressive experience by G. Bataille is defined and studied, exemplified by the notions of comic, tragic, cruelty, formless.

Keywords: transgression, art, eroticism, sacred, comic, tragic, aesthetic experience, game, formless.

ХРЕМАТИСТИКА ЯК "РЕЛІГІЯ ГРОШЕЙ" ТА ДВІ КРИЗИ СУЧАСНОСТІ

У статті аналізується процес становлення сучасного фінансово-орієнтованого типу соціально-економічного світогляду під кутом зору запропонованого Аристотелем поняття "хрематистика", що у контексті сучасності позиціонується як "релігія грошей".

Ключові слова: економіка, хрематистика, "релігія грошей", фінансизм, консумеризм, економічна криза, духовна криза, соціально-економічні настанови, економічна аксіологія.

Не дивлячись на парадоксальність вислову "релігія грошей", саме цей феномен досить точно репрезентує соціокультурні процеси сучасної цивілізації. Цей "оксюморон" досить доречно вживати у контексті Аристотелевої хрематистики (від грец. *χρηματιστική* – збагачення), що у межах спадщини останнього розглядається як мистецтво накопичувати гроші та майно. Сучасні процеси у соціально-економічному житті – як українського суспільства, так і європейської цивілізації в цілому – здебільшого реалізовується саме у вимірі тих негативних для соціального поступу характеристик, які грецький мислитель приписував хрематистичним явищам у економічному житті полісу.

Сучасне суспільство розвивається згідно досить суперечливої, з точки зору соціальних цінностей, настанови, згідно якої гроші стають основною культурною "цінністю". Саме така настанова, згідно якої основною ціллю людського життя є не соціальна кооперація у вирішенні економічних проблем суспільства задля спільного блага, а саме максимальне накопичення фінансових ресурсів як самоцілі – пронизує фактично усі сфери сучасного соціального життя. Саме на фінансові потоки сфокусовано сьогодні головну увагу *"homo consumericus"* [термін Ж. Ліповецькі] як новітнього етапу у "еволюції" людської свідомості.

Відповідно, фінансово орієнтована свідомість стає сьогодні центральною ланкою у структурі соціально-економічних настанов, що дозволяє розглядати її у якості основного ресурсу суспільної влади. Але, як вказував у своїх дослідженнях ще Аристотель, "на правильном пути исследования стоят те, кто определяет богатство и искусство наживать состояние как нечто отличное одно от другого" [2, с. 392]. В "Нікомаховій етиці" Аристотель відзначає, що "богатство – это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, т. е. существует ради чего-то другого" [1, с. 59] і далі продовжує: "богатство относится к используемым вещам, и лучше всех пользуется всякой вещью тот, кто обладает соответствующей добродетелью" [1, с. 121], маючи на увазі таку чесноту як щедрість.

У такий спосіб античний мислитель доводить, що гроші, як соціальний феномен, не виконують функції підтримки людського життя як такого, адже "богатство может оказаться прямо-таки не имеющим никакого

смысла, и человек, обладающий им в преизобилии, может умереть голодной смертью, подобно тому легендарному Мидасу, у которого вследствие ненасытности его желаний все предлагавшиеся ему яства превращались в золото" [2, с. 392]. Однак, в сучасному світі ми опинилися в ситуації, коли фінанси поступово набули статусу базисної основи економічного життя суспільства. І варто зважити, що не дивлячись на критику в античні часи, така трансформація відбувалася перманентно і має сьогодні досить суттєве – як теоретичне, так і практичне – підґрунтя.

Формуванню фінансово-центричних настанов передувала багатовікова традиція, елементи котрої ми можемо прослідкувати як у середньовічній культурі з її індульгенціями, так і на більш пізніх етапах розвитку християнського світогляду. Власне як католицька, так і православна церква завжди були інструментом накопичення фінансового багатства, в тому числі і земельного капіталу, що забезпечував відповідний фінансовий статус в умовах "першої хвилі" цивілізаційного поступу. Ті ж вади були характерні Протестантизму, котрий власне і спричинив формування капіталістичної етики на рівні соціальної свідомості та сприяв теоретичному і практичному обґрунтуванню провідної соціальної ролі фінансового капіталу, приписавши йому функції головної "ціннісної" складової соціально-економічного світогляду.

Власне вперше цей феномен, як відомо, теоретично осмислив М. Вебер у своїй роботі "Протестантська етика і дух капіталізму". Дослідник звернув увагу, що засобами формування відповідних етико-господарських настанов, що мали релігійне підґрунтя, був сформований новий тип економічного мислення. Але в умовах сучасного фінансового капіталізму ми спостерігаємо вже виключно консумеристську спрямованість накопичення капіталу, без жодних релігійно ангажованих поведінкових настанов. Такий тип соціального світогляду перетворює нас на власників речей, які в кінцевому рахунку не задовольняють наші потреби. Однак, не дивлячись на це, "суспільство споживання" наполегливо продовжує рухатись у напрямі накопичення фінансового капіталу та закріплювати позиції хрематистики у напрямі її домінування над економічною системою як такою.

Спричинена фінансова орієнтованим стилем соціально-економічної поведінки фінансова криза мала б сприяти переосмисленню хрематистичних явищ в економічному житті сучасного суспільства, тоді як економічна свідомість сучасної цивілізації продовжує відстоювати доцільність саме хрематистичного стилю соціальної поведінки та продукувати відповідний тип особистості, незважаючи на його соціально-економічну неефективність. Такий стиль соціально-економічної "стратегії" дозволяє нам розглядати фінансовий редукціонізм як такий тип соціально-економічного мислення, який є цілком аналогічним до релігійних мисленнєвих структур, що переносяться сьогодні у сферу економічної свідомості, адже йдеться про віру в ефективність тих соціально-економічних настанов, котрі не спричиняють у сучасних умовах конструктивних соціально-практичних наслідків у розвитку економічної системи суспільства.

Сучасне суспільство фактично згенерувало своєрідну "фінансову релігію" або "релігію споживання", котра підмінила традиційні релігійні настанови, що спричинило не лише кризу економічну, але і кризу в духовному просторі сучасної цивілізації. Власне, сучасна фінансова економіка посіла провідне місце у суспільному світогляді та вступила в протиріччя з класичними формами релігійної свідомості. При цьому майже не докладається зусиль задля комплексного осмислення соціальних проблем – економічних, політичних та духовних. Сучасний спосіб розв'язання соціальних проблем орієнтовано скоріше на роботу з абстрактною формою, ніж з конкретним змістом, адже штучні "цінності" консумеризму не сприяють вирішенню нагальних проблем сучасності як у сфері економіки, так і політики та екології.

Основними характеристиками сучасних цивілізованих суспільств стають фінансово-хрематистична та консумеристська настанови, котрі спричиняють ментальні дизорієнтації як на рівні індивідуальної, так і соціальної економічної свідомостей. Економічна криза сучасності, на наш погляд, покликана до життя саме такими дизорієнтаціями на рівні економічного мислення, подолання котрих вимагає суттєвої трансформації економічної аксіології. Адже в умовах сучасності ми спостерігаємо не лише секуляризацію як світський вимір осмислення духовних цінностей, але і поступову нівеляцію цих цінностей як таких, їхнього заміщення цінностями виключно матеріального, консумеристського характеру.

Головною настановою сучасного суспільства стає споживання матеріальних благ, яке поступово перетворюється на самоціль. Як зазначав відомий французький філософ-постмодерніст Ж. Бодрійяр у своїй роботі "Суспільство споживання. Його міфи та структури": феноменологія споживання "представляє собою законченну стадію в еволюції, которая начинается с простого изобилия товаров и через образованные цепи объектов потребления доходит до всеобщего координирования действий и времени" [3, с. 7–8], показавши у такий спосіб необмежену владу консумеристсько-хрематистичного дискурсу над свідомістю сучасної людини.

Маніпуляція споживацькими потребами спричинена сьогодні необхідністю створення нескінченного потоку штучних споживчих потреб, які позиціонуються у якості основного телосу соціальної та індивідуальної активності. В таких умовах усі цінності, які не мають фінансового виміру, витісняються на периферію людської свідомості, а фінанси (хрематистика) – незважаючи на застереги Аристотеля – трансформуються із засобу на самоціль. Фінансово-консумеристська настанова в економічній свідомості та концепція "золотого мільярду" власне і сформовані під впливом ідеї "щасливого споживача" [термін Ж. Бодрійяра] як ідеалу монетаристської ідеології, що поступово трансформувалась до мисленевих структур фінансово-релігійного світогляду.

Відповідно, соціально-економічне життя сучасності характеризується конкуруванням "релігії грошей" з традиційними релігіями, коли структури релігійного мислення залучаються до вжитку на рівні функціонування

економічних настанов. У такий спосіб, здійснено досить успішну спробу створення субституту релігійної свідомості та підміни духовних цінностей класичних релігій матеріальними цінностями "релігії грошей" та відповідного культу фінансизму. Сьогодні ми спостерігаємо зсув парадигми у сфері ціннісних настанов суспільства від морально та духовно орієнтованих до суто фінансових. Цю цивілізаційну кризу духовності передрікав ще у минулому столітті відомий філософ-екзистенціаліст К. Ясперс [10], але в умовах сучасного світу ми спостерігаємо вже не тенденції до її формування, але власне кульмінацію духовної кризи та деструктивні наслідки її соціального домінування.

Досить закономірними стають у такій ситуації дослідження щодо "кіncia економіки" [11], що по суті ґрунтуються на фактах трансформації дійсної економіки на економіку віртуалізовану – фінансові процеси, які покладено в основу економічної "діяльності" сучасної цивілізації. Сьогодні ми залучені до процесів щоденного "обґрунтовування" доцільності споживання товарів та послуг, продукування "хибних" конsumerистських потреб засобами перманентного рекламування. Індивідуальна фінансова активність спрямовується сьогодні рекламною індустрією, яка стає одним із основних механізмів поширення "економіки вражень" як "нової економічної ери, коли кожен бізнес має організовувати пам'ятні події для своїх споживачів" [13].

Зміна світоглядних пріоритетів спричиняє трансформацію суспільної картини світу, коли фінансово-конsumerистські настанови набувають "релігійного" звучання і поступово заміщають у нашій свідомості цінності духовні та гуманістичні. Ще Ж. Бодрійяр в 70-х роках минулого століття вказував, що "мы находимся здесь в очаге потребления, который представляет собой тотальную организацию повседневности" [3, с. 8]. Французький мислитель вів мову про швидке зростання темпів матеріального споживання і наголошував, що йдеться про "віру у всесилля знаків" та відповідне "накопичення знаків щастя" [3], розставляючи акценти у ірраціональній площині смислових вимірів подібних соціально-світоглядних настанов.

Варто наголосити також, що поряд зі зростанням темпів матеріального споживання у сучасних умовах змінюється і природа грошових знаків, адже реальний сектор економіки, що спирався на матеріально-виробничу активність, поступово трансформується у віртуальну фінансову активність інформаційної економіки, котра продукує грошові знаки, не підкріплені виробничими відносинами. Як відзначає у своїх філософсько-економічних дослідженнях В. Ільїн: "гроші сьогодні – ... це не виникаючі об'єктивно, а створювані суб'єктивно гроші ... що не виключає суб'єктивної сваволі. Це і є основою монетаристської свідомості, котрій характерний вибір суб'єктивний, котрий, як правило, ігнорує об'єктивності підґрунтя людського буття" [7, с. 50].

В умовах сучасного масового суспільства монетаристський підхід розглядається як креативно-інновативний напрям соціально-економічних міркувань і, відповідно, більшість досліджень – як економічних, так і

соціологічних – слідує фінансово орієнтованій раціональності, показуючи переваги такого стилю мислення у сфері бізнес-діяльності. Однак, раціональні, на перший погляд, рішення далеко не завжди спричиняють раціональні наслідки. Таким не надто раціональним наслідком раціонально обґрунтованої віртуальної фінансової політики стала і економічна криза, котра по суті має фінансову природу.

Не надто раціональними є і екологічні наслідки, що стали результатом задоволення "раціональних" потреб людства. Тому мова має йти і про економічну відповідальність сучасного покоління – як у вимірі екологічному, так і соціально-політичному – щодо стратегії загальноцивілізаційного розвитку, що змушує глибоко замислитись над збалансуванням деструктивних наслідків, що вже спричинені. Тому нагальним завданням сучасності стає дослідження можливостей формування нового типу економіки та переосмислення переваг і недоліків тієї "неоекономіки", що виникла в результаті так званої економічної революції, і яку цілком правомірно вважати "фінансовою економікою" або фінансомією [7, с. 48–49].

Сьогодні мова йде також і про формування "фінансової влади", процес реалізації котрої В. Ільїн називає фінансизмом [7, с. 50]. Еволюцію даного феномену дослідник описує наступним чином: "економіка породжує явище фінансів, з них виникає фінансовий капітал, його продукт – фінансова послуга, котра дозволяє грошам бути центральною ланкою економічних подій... Фінансові послуги – це кредит, з которого виникає позичковий капітал, а з нього – відсоткова ставка... фінансовий успіх постає у якості мірила значення та шкали цінностей" [7, с. 50].

Саме тому ми опинились у ситуації, коли "логіка фінансової економіки – це логіка фінансового зиску" [4, с. 452]. У таких світоглядних умовах духовна криза стає цілком закономірним наслідком, адже "при такій постановці проблеми людина просто не ідентифікується з духовним; останнє заміщається різними зовнішньо привабливими благами, в тому числі і грошима" [7, с. 170]. Разом з тим, варто зауважити, що надмірне накопичення фінансів (хрематистика) може спричинити і кризу соціально-економічних процесів [14]. В сучасних умовах домінування хрематистики над економікою і спричинило фінансову кризу шляхом створення та поширення доларової інфляції на економіки інших країн [9], що в свою чергу спричинена відміною принципів "золотого стандарту".

В умовах сучасного світу фінансові настанови поступово витіснили духовні цінності з нашого повсякденного життя, створивши конфлікт між такими світоглядними типами як релігія та перманентно орієнтована на "цінності" консумеризму "економічна наука". Досить суттєву роль у формуванні такої ситуації відіграла і математична модель світу, що активно використовується з часів Галілея, на що вказував Е. Гуссерль в своїй "Кризі європейських наук" [5]. Відповідно, цілком закономірним наслідком втрати "життєвого світу" у сфері економічної життєдіяльності стає створення штучної "вторинної реальності" у вигляді цифрової, фінансової моделі соціально-економічного життя.

У такий спосіб відбувається підміна життєвого світу реальної економіки математичною схемою фінансово обґрунтованих моделей світу.

Недарма в межах сучасного філософського дискурсу з'являється термін "фінансова цивілізація", що спонукає нас до усвідомлення тих якісних змін, що відбулися в економічній свідомості, а саме становлення економічного редукціонізму у якості основного економічного механізму розвитку соціальних процесів. Небезпека економічного редукціонізму розкривається у його віртуальній природі, що ґрунтується на фінансовому капіталі, котрий редукує соціально-економічне життя суспільства виключно до системи фінансових розрахунків.

Як вказує один із сучасних дослідників економічних процесів інформаційної цивілізації: "каждому ясно, что любая экономическая деятельность направлена на результат. В современной культуре результат этот измеряется в деньгах, и потому экономика воспринимается как что-то, непременно связанное с деньгами. Но такое понимание экономики – явление сравнительно недавнее, поскольку деньги как единое средство обмена появились лишь около 800–600 г. до н. э., да и то лишь в некоторых частях света" [6, с. 14–15], тобто приблизно в той час, який К. Ясперс назвав осьовим часом історії. Однак, абсолютизація соціально-економічної ролі вторинного чинника економічних процесів, яким і є фінансова система, породжує не надто адекватне розуміння сутності цих "знаків щастя" та їх дійсної ролі у соціально-економічному розвитку суспільства та держави.

Фінансово орієнтована економіка позиціонує фінансовий рівень економічної системи не як вторинний, а як базовий рівень економіки як такої, внаслідок чого серцевиною парадигми соціально-економічного розвитку стають фінансові процеси в економіці. Гіпертрофована роль останніх створює соціально-психологічну матрицю економічного мислення, в межах котрої фактично усі провідні настанови людської поведінки визначаються таким критерієм як фінансовий інтерес: "інтенційність свідомості набуває суто грошового характеру... сьогодні ми стаємо свідками народження нової монетаристської ментальності" [8].

Отже, у процесі формування інформаційної економіки "третьої хвилі" цивілізаційного поступу відбувся якісний перехід від економізму до фінансизму. Так, В. Ільїн наголошує, що у сучасних умовах мова йде про "світоглядну орієнтацію людини на суто раціонально-економічні цінності" [7, с. 40]. В даних умовах цілком доречно говорити не лише про духовну кризу особистості, але про духовну кризу цивілізації в цілому, аже саме в умовах коли "духовні ресурси виявляються вичерпаними" у особистості виникає потреба формування зовнішніх показників своєї самодостатності [7, с. 40]. Саме таким зовнішнім показником і стають фінанси, які є сьогодні мірилом успішності та особистісної самореалізації.

Культ фінансів став основною рисою сучасного суспільства, спричинивши світоглядну орієнтацію людини виключно на раціонально-економічні цінності. Адже, як було показано вище, фактично продукування хибних споживчих потреб сприяє трансформації економіки на своєрідну "релігію". Домінування психологічного впливу фінансового капіталу, його абсолютизація, спричиняє появу фінансового управління

соціальним життям, що, зважаючи на віртуальну природу останнього, є досить серйозною причиною для усвідомлення потреби формування нової, більш далекоглядної парадигми соціально-економічного поступу.

На наш погляд, у даному контексті мова, перш за все, має йти про морально орієнтовану економічну освіту, адже парадокс сучасної ситуації в освіті полягає в тому, що зростає кількість освічених людей, але спадає якість освіти, яку вони отримують. Цей соціальний парадокс спричиняє формування квазі-еліти, котра в результаті і продукує "фінансову релігію", не усвідомлюючи усіх деструктивних наслідків, котрі остання може спричинити в глобальних масштабах. Тому трансформація світоглядних засад економічної освіти стає, в умовах фінансової та духовної криз цивілізації, першорядним актуальним завданням.

До того ж, криза сучасної фінансової економіки має сьогодні стали характеристики і ми досить часто зустрічаємо міркування щодо можливості нової хвилі глобальної фінансової кризи [12]. У Європі навіть створено нову інституцію, діяльність котрої орієнтовано на аналіз даного феномену. Організація заснована Дж. Соросом і має назву INET – Інститут нової економічної думки. Цей інститут у провідних своїх дослідженнях вже робить наголос на потребі трансформації основної стратегії цивілізаційного розвитку, оскільки сучасна парадигма економічного мислення не створює достатньо засобів для конструктивного поступу у майбутньому.

Отже, сучасна модель економічної поведінки концентрована на настановах "релігії грошей", що характеризуються віртуально-цифровим домінуванням фінансизму. У соціально-практичному вимірі такий підхід поступово набуває беззмістовних характеристик, особливо в контексті усвідомлення зростання його ірраціональних наслідків. У такий спосіб криза фінансової економіки поступово сприяє світоглядній переорієнтації пріоритетів економічної діяльності, відбувається поступове усвідомлення того, що сучасні економічні цінності можуть набуті більш конструктивного суспільного виміру, якщо до економічної сфери привнести елементи духовності.

Саме тому новий тип економічного мислення має ґрунтуватись не на персональних економічних інтересах фінансового капіталу, а залучати до структури соціально-економічного світогляду і морально означені цінності. Відповідно, для подолання двох криз сучасності – фінансової та духовної – економічна активність суспільства мала б орієнтуватись не на жорстку фінансово обумовлену конкуренцію, а на духовно-гуманістичні настанови та відповідні їм моральні цінності, як більш продуктивний базис суспільного розвитку – як для окремих націй, так і для глобального суспільства в цілому.

Список використаних джерел:

1. Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 54–294. 2. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 375–644. 3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарская. – М. : Республика, 2006.

– 269 с. 4. Генкин А. С. Частные деньги: история и современность. – М. : Альпина Паблишер, 2002. – 517 с. 5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с. 6. Дханешвара-дас. Духовная экономика. Уроки из Бхагавад-гиты / Дханешвара-дас. – М. : Философская книга, 2011. – Том 1. В чем состоит экономическая проблема и как ее решить. – 408 с. 7. Ильин В. В. Философия богатства. Человек в мире денег. – К. : Знання України, 2005. – 495 с. 8. Картунов В. В. Философия денег [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://artevik.narod.ru/society/phil_money/oglav.html. 9. Лебедев В. Великая амбиция // Вопросы философии. – 2003. – № 10. – С. 18–30. 10. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 287–418. 11. Berardi F. The Future After the End of the Economy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-flux.com/journal/the-future-after-the-end-of-the-economy/>. 12. Could the global bond market cause another financial crisis in 2013? [Электронный ресурс] // Sunday observer. – 2013. – 20 January. – Режим доступа: <http://www.sundayobserver.lk/2013/01/20/fea20.asp>. 13. Pine B. J., Gilmore J. H. The Experience Economy: Work Is Theater & Every Business a Stage: goods & services are no longer enough / B. Joseph Pine II and James H. Gilmore. – Boston : Harvard business school publishing, 1999. – 362 p. 14. The Cancerous Money Economy (Chrematistics) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gaianeconomics.org/chrematistics.html>.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Т. П. Глушко

ХРЕМАТИСТИКА КАК "РЕЛИГИЯ ДЕНЕГ" И ДВА КРИЗИСА СОВРЕМЕННОСТИ

В статье анализируется процесс становления современного финансово-ориентированного типа социально-экономического мировоззрения с позиций предложенного Аристотелем понятия "хрематистика", которое в контексте современности позиционируется как "религия денег".

Ключевые слова: экономика, хрематистика, "религия денег", финансизм, конsumerизм, экономический кризис, духовный кризис, социально-экономические установки, экономическая аксиология.

T. P. Glushko

CHREMATISTICS AS A "MONEY RELIGION" AND TWO CRISES OF MODERNITY

The article is devoted to the analyses of contemporary financial-oriented socio-economic worldview from the Aristotle's point of view with his term "chrematistics", which is positioned in contemporary context as a "money religion".

Keywords: economy, chrematistics, "money religion", finansism, consumerism, economic crisis, spiritual crisis, socio-economic attitudes, economic axiology.

МОВНА ГРА У ТЕОРЕТИКО-ІГРОВІЙ СЕМАНТИЦІ

Проводиться аналіз поняття мовної гри Л. Вітгенштайна та виділяються його характерні риси. Розглядається поняття гри теоретико-ігровій семантиці Я. Хінтікки та аналізується його зв'язок з мовною грою.

Ключові слова: мовна гра, семантична гра, теоретико-ігрова семантика, Л. Вітгенштайн, Я. Хінтікка.

Звернення до проблеми мовної гри пояснюється тим, що кінець ХХ століття ознаменований зміною стилю наукового мислення. Структурно-системні, типологічні та інші, раніше домінуючі у філософії підходи вивчення мови відходять на другий план. Одночасно у феномені мовної гри яскраво проявляється креативна здатність носіїв мови. Також поняття "мовної гри" виступає системо-утворюючим в сучасних семантиках, саме на ньому ґрунтуються семантика можливих світів та теоретико-ігрова семантика.

Проблема мовної гри як явища останнім часом активно розробляється не тільки філософами, а й представниками інших наукових галузей – від математики до лінгвістики. Феномен мовної гри, що є універсальним для всіх мов, привертає увагу як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників.

Поняття мовних ігор розглядається у багатьох роботах сучасних вітчизняних та зарубіжних філософів, логіків та лінгвістів. Серед філософів, які розглядали ідею мовної гри можна виділити Л. Вітгенштайна, У. Джеймса, Ч. Пірса, Г. Райла, П. Уінча та ін.

Серед логіків, які займалися вивченням мовних ігор слід виділити М. Дамітта, Д. Девідсона, С. Кріпке, Д. Остіна, Я. Хінтікку та ін.

На пострадянському просторі дослідження і цьому напрямку проводили Л. А. Боброва, А. Ф. Грязнов, І. Ф. Михайлов, Т. Н. Панченко, В. В. Петров, О. Д. Смірнова, З. А. Сокулер, та ін.

Метою дослідження виступає аналіз поняття мовної гри Л. Вітгенштайна та його інтерпретація в теоретико-ігровій семантиці Я. Хінтікки.

Аналітико-філософський підхід до осмислення природи мови (виражений у концепції "мовної гри"), орієнтований в першу чергу на виявлення її семантичних і прагматичних аспектів, був запропонований Л. Вітгенштайном в "Філософських дослідженнях". Вітгенштайна цікавить не стільки сама мова, дослідження якої в рамках класичної раціональності численні та неоднозначні за завданням, методам і результатам, скільки використання суб'єктом мови як у процесі комунікації, так і в процесі пізнання.

Здогади про те, що важливо брати до уваги "динаміку" мови, її роботу, функції, вживання помітні ще в "Логіко-філософському трактаті": "Питання в філософії: «Для чого власне ми використовуємо це слово, це речення?» – Завжди веде до цінних результатів" [2, с. 64].

Поняття "мовної гри" являється основою концепції комунікативної практики, запропонованої Вітгенштайном в роботах пізнього періоду творчості (перш за все, в "Філософських дослідженнях"). Він звертався до мови з метою побудувати методологічний апарат, що дозволяє домагатися прояснення філософських проблем, результатом чого має бути їх зняття.

У "Філософських дослідженнях" Вітгенштайн намагався перейти до аналізу прагматичного, діяльнісного аспекту мови, тобто мови в її реальному вживанні, відмовившись від аналізу її сутнісної природи. Цей підхід можна було б реалізувати лише запропонувавши новий, принципово інший метод. В основу цього підходу і лягло те, що стало відомим як концепція "мовних ігор". Саме поняття мовної гри у Вітгенштайна не має однозначного визначення.

З одного боку, мовною грою він називає єдине ціле: мови і дії, з якими вона переплетена. Особливість концепції мовних ігор полягає в тому, що її використання передбачає як розгляд цього поняття, так і застосування відповідного методу. Мовна гра стає конструкцією, методологічним прийомом, що дозволяє моделювати ту чи іншу ситуацію застосування мовленнєвої діяльності. Я. Хінтікка зазначає, що для розуміння концепції мовної гри важливим є розрізнення значення понять "вживання слова" і "вживання мови": "Під першим філософи мають на увазі використання слів для утворення висловлювань і для позначення. Кажучи ж про використання мови, філософи за звичай мають на увазі різні мовні або мовленнєві акти, які здійснюються шляхом написання або артикуляції висловлювань. Таким чином вживання мови полягає в написанні або промовлянні чогось" [7, с. 246–247].

Таким чином, поняття мовних ігор, судячи за задумом Вітгенштайна, виявляється універсальним, тобто таким, що застосовується до будь-якого виду мовленнєвої діяльності.

Можна помітити, що в основу поняття мовної гри покладена аналогія між поведінкою людей в іграх як таких і в різних системах реального дії, в які вплетена мова. Їх подібність полягає в тому, що і там, і тут передбачається заздалегідь вироблений комплекс правил, що становить так званий "статут" гри. Цими правилами задаються можливі для тієї чи іншої гри (системи поведінки чи форми життя) комбінації "ходів" або дій. Разом з тим правила визначають "логіку" гри не жорстко, передбачаються варіації, творчість.

З іншого боку, під мовними іграми розуміються моделі (зразки, типи) роботи мови, її варійованих функцій. Подібно всяким моделям, призначеним для прояснення ускладненого, незрозумілого, "мовні ігри", виступають в концепції Вітгенштайна насамперед як найпростіші або спрощені способи вживання мови, що дають ключ до розуміння більш складних і видозмінених випадків. Розуміння мовних ігор як "найпростіших форм мови" збережено в "Філософських дослідженнях" і наступних роботах філософа. Причому постійно підкреслюється, що корінним формам мови властивий нерозривний зв'язок з життєдіяльністю: "Мовною

грою я буду називати також ціле, що складається з мови і дій, в які він вплетений" [3, с. 83]. Це і є головна ідея концепції мовної гри: будь-яка мова, яка відіграє центральну роль або більш-менш очевидну роль у нашій семіотичній практиці, може розглядатися як правило наведенням практики. Вони не випадкові дії, не випадково запропонованих слів, а дії, які зобов'язані своєю легітимністю, актуальністю і навіть існуванням набору правил, що визначають їх використання.

Також мовна гра розглядається як особливий вид діяльності, який дозволяє описувати властивості навколишньої дійсності крізь призму множини речень. Відповідно до робіт Вітгенштайна пізнього етапу, характерною особливістю мовних ігор виявляється відмова від єдиної логічної форми мови. Він показує залежність логіки людського мислення від значень і смислів слів, фраз, які ми вживаємо: "Значення фрази для нас характеризується її вживанням" [1, с. 113].

Таким чином, мовна гра невідривно пов'язана з діяльністю. На думку Вітгенштайна, мовна гра – це буття нашої (і будь-якої) мови. Значення висловлювань більше не залежить від об'єктів реального світу і від суб'єкта, тепер воно визначається мовною грою. Значення висловлювань здобувається у процесі його вживання і визначається контекстом мовної гри. Поняття мовної гри не є чітко визначеним, оскільки сам Вітгенштайн задає його методом мовної гри. Будь-яка мовна гра має свої правила, однак вона не повністю і не строго ними визначається. Ідея правил мовної гри загалом постає проблематичною в концепції Л. Вітгенштайна.

Вище зазначені характерні риси мовної гри лягли в основу розуміння гри в теоретико-ігровій семантиці Я. Хінтіки.

У рамках напрямку теоретико-ігрової семантики першопочатково мовна гра розуміється як головний і єдино можливий спосіб пізнання людиною себе і навколишнього світу. Процес набуття нових знань проходить у постійній конфронтації двох протидіючих начал: суб'єкта і навколишньої дійсності. Пізнання через гру може відбуватися як від практичного досвіду до теоретичних висновків, так і від ідеальної конструкції до реальної її верифікації. Розвиток логічної складової концепції "мовних ігор" американським логіком С. Кріпке знайшло своє місце в побудові семантики "можливих світів".

Окрім семантики "можливих світів", концепція "мовних ігор" Вітгенштайна мала найбільший вплив на розвиток теоретико-ігрової і критеріальної семантик. Слід зазначити, що більшість сучасних семантик певним чином торкаються концепції "мовних ігор" Вітгенштайна, за рахунок використання поняття "семантичної відносності", яке фіксує можливість набуття відмінного істиннісного значення певним висловлюванням в залежності від того, що вважати для нього найбільш важливим і визначальним.

Засновником і центральною фігурою теоретико-ігрової семантики традиційно вважається Я. Хінтіка. Продовжуючи ідеї Л. Вітгенштайна, він критично підходить до розуміння визначальної ролі ситуації дійсності і функціонального аспекту в цілому в процесі пізнання і мовного спілкування між суб'єктами. В результаті аналізу кванторних пропозицій, тобто

пропозицій, що включають логічні оператори, які описують співвідношення внутрішньої структури висловлювання (відношення між суб'єктом і предикатом), Хінтікка приходить до висновку про те, що теорія "мовних ігор" Вітгенштайна не дозволяє дати не тільки пояснення, але і опис подібних пропозицій.

Недоліком теорії Вітгенштайна, на думку Хінтікки, є заперечення німецьким філософом особливої творчої ролі мовця в процесі мовлення. Вказуючи на суб'єктивізм теорії "мовної гри" Вітгенштайна, Хінтікка пише, що пропозиції являють собою не точні образи реальності, а лише приписи щодо побудови таких образів в нашій свідомості. Природа, "форма життя" тільки вказує мовцеві на головні способи і шляхи конструювання знань про світ, що реалізуються в мовній формі.

Головна відмінність ігрової теорії Я. Хінтікки полягає у провідні ролі суб'єкта в процесі пізнання, здатного вибрати один із запропонованих шляхів або навіть створити свій власний підхід. За Вітгенштайном, подібну роль виконує мовна гра як функціональна система, і в основі будь-якої мовної гри лежать когнітивні процеси. Хінтікка ж наполягає на активному характері людського пізнання, заснованому на взаємодії суб'єкта і реальності, і представляє собою своєрідну гру суб'єкта з природою.

Що стосується концепції "мовних ігор", навіть не зважаючи на те, що Я. Хінтікка високо оцінював поняття гри, запропоноване Л. Вітгенштайном, інтерпретація цього поняття набула у нього відмінних рис. В. Садовський та В. Смирнов у зв'язку з цим зазначають: "Якщо у Л. Вітгенштайна лінгвістична гра є лінгвістичним спілкуванням суб'єктів у визначених життєвих ситуаціях..., то у Я. Хінтікки ігрова ситуація – це ситуація взаємодії суб'єкта і природи" [5, с. 21].

Мета гри у теоретико-ігровій семантиці – вирішення проблеми встановлення істинності висловлювання [8]. З кожним реченням Хінтікка асоціює гру "Суб'єкта" і "Природи". Висловлювання істинне, якщо "Суб'єкт" володіє виграною стратегією, і хибне, якщо такою стратегією володіє "Природа". Такі правила визначають "семантичну гру" мови і "гру дослідження світу" в цілому [8, с. 59]. Отже, діяльність людини, пов'язана з визначенням існування чи не існування тих чи інших об'єктів в цілому, і мовна діяльність зокрема, являє собою не просте сприйняття і відображення, а ігровий процес "пошуку і виявлення", так як, на думку Хінтікки, жоден результат не може бути детермінований заздалегідь. В логічній теорії така гра відома як гра пошуку істинності версифікатора та фальсифікатора, слід пам'ятати, що Хінтікка не розглядає ігри на встановлення істини, оскільки, на його думку вони не належать до кола проблем логіки.

Досліджуючи можливість існування інших світів, Хінтікка виділяє два види мовних ігор: 1. "Суб'єкт" намагається виграти в "грі дослідження світу"; 2. "Суб'єкт" намагається дізнатися, чи може світ бути таким, щоб він міг виграти гру такого роду. Головною відмінністю названих типів є ступінь активності "Суб'єкта" в процесі пізнання. Перший тип ігор являє собою шлях отримання знань про реально існуючі, доступні для безо-

середнього сприйняття об'єкти дійсності. "Суб'єкт", виконуючи по черзі з "Природою" ігрові ходи, пізнає лише те, що дано самою "Природою" в досвіді "Суб'єкта". Вступаючи в гру другого типу, "Суб'єкт" вивільняється від обмежень отриманого досвіду існування в "Природі", намагаючись самостійно змодельовувати навколишню дійсність.

В ході будівництва "модельного" світу "Суб'єкт" активно використовує знання, отримані в ході ігор першого типу. Однак трансформації з "кімнатних ігор" підлягає не інформація про досліджуваний світ, а отримані знання в процесі попереднього пошуку шляху. Я. Хінтікка називає другу групу ігор "іграми на відкритому повітрі". Назва обумовлена тим, що, вступаючи в гру, "Суб'єкт" обмежений не зовнішніми "природними" лімітами, а тільки межами своїх можливостей (а точніше, межами мозку), які відкриваються "Суб'єкту" в "кімнатних іграх". Саме в іграх "на відкритому повітрі" найбільш висока ймовірність перемоги "Суб'єкта" над "Природою", у зв'язку з можливістю пізнання не тільки реальних, але і існуючих імовірнісних світів, що несуть в дійсності більше істини.

Таким чином, мовні ігри Я. Хінтіккі являють собою ментальні моделі, беручи участь в яких, носії мови прямо або опосередковано через деяку абстракцію, позбавлену зв'язку з непостійною матеріальною субстанцією, створюють образ світу. Причому характер мовної гри, а саме здатність / нездатність суб'єкта "вийти з кімнати", відмовившись від керівника свідомістю ззовні стереотипів категорій, що нав'язують хибні знання, спричиняє велику дію на створюваний образ.

В. Петров, порівнюючи семантику "можливих світів" (теоретико-модельну) і теоретико-ігрову семантику, зазначає: "Якщо теоретико-модельна семантика достатньо жорстко регламентує природну мову, то теоретико-ігрова семантика більшою мірою орієнтована на експлікацію процесів і подій" [4, с. 21]. Теоретико-ігровий підхід дозволяє інтерпретувати проблеми, що належать до компетенції семантики тексту (аналоги, дискурсивні феномени тощо).

Теоретико-ігрова семантика Я. Хінтікки є більш процесуально-орієнтованою, ніж теоретико-модельна семантика, оскільки використовує в процесі аналізу істиннісного значення певного висловлювання – поняття гри, яке являє собою головну інтерпретаційну одиницю і вводить в дослідження нові параметри ("пам'ять", "інформаційна множина"), які згодом слід використовувати в семантичному аналізі. Теоретико-ігрова семантика є більш зручною для аналізу, а сфера її інтерпретації більш широкою, ніж теоретико-модельної семантики.

Найважливішими у концепції теоретико-ігрової семантики можна визначити такі положення: розуміння мови не як точного, фіксованого відображення навколишньої дійсності, а як такої, що динамічно розвивається і видозмінюється за допомогою гнучких правил, приписів з конструювання подібного відображення в нашій свідомості; ствердження мінливості зовнішньої форми та відносної стабільності когнітивних процесів; визначення мовної гри як ментальної моделі, яка репрезентує функціональну високорівневу структуру світу; вказівка на гнучкість репрезентації мовної гри, реалізованої в концептуальних моделях.

Загальновідомо, що природу мови можна розглядати з двох точок зору. З одного боку, ми можемо вважати, що мова – це універсальний посередник між людиною і світом, т. з. універсалістська позиція. А з іншого – мова розглядається як числення. "Відповідно до універсалістської концепції, мова (говорячи словами Вітгенштайна «єдина мова, яку я розумію») – «це посередник між мною та світом, який не може бути усунений... я не можу вийти за межі своєї мови і побачити її з боку»" [6, с. 48]. Таким чином, ми не можемо обговорювати в мові відношення, які пов'язують мову зі світом. Тобто, ми не можемо говорити певною мовою про семантику цієї ж мови.

У розробці теоретико-ігрової семантики Хінтікка спирався на ідею Л. Вітгенштайна щодо мовних ігор. Головне, що взяв Хінтікка з робіт Вітгенштайна – це те, що слова (зокрема у Хінтікки – квантори) асоціюються з діяльністю, яка присвоює їм значення, тобто слова часто мають значення тільки у контексті певних дій.

Головна ідея теоретико-ігрової семантики полягає в тому, що розгляд формули набуває форми мовної гри, в якій гравцями виступають квантори. "Мовна гра – поняття, яке виражає розумову діяльність, що виражається в описі світу, об'єкта, предмета тощо через цілісну замкнуту систему речень, організовану сукупністю правил, недотримання яких призводить до припинення мовної гри" [9].

Розглядаючи логіку першого порядку, постає цілком закономірне питання: які дії можна розглядати як такі, що поєднуються з кванторами. Для вирішення цієї проблеми Хінтікка приймає ідею Вітгенштайна, відповідно до якої об'єктом мовної гри стає те, що можна "шукати і віднайти" [3, с. 83]. Застосувавши цю ідею до кванторів і перетворивши їх на такі об'єкти як значення, Хінтікка створив свою теоретико-ігрову семантику. Однією з головних цілей теоретико-ігрової семантики, для Хінтікки, було її використання для розгляду природної мови, так, наприклад, він розглядав запитання, анафори тощо. Хоча найбільшого розповсюдження та вжитку теоретико-ігрова семантика здобула саме серед математичних логіків.

Отже, в межах цієї статті розглянуто інтерпретацію поняття мовної гри в теоретико-ігровому підході. Було встановлено, що по-перше, в теоретико-ігровій семантиці головна увага приділяється мовній грі у формалізованих мовах, а не у природній, як це було у Л. Вітгенштайна, тобто замість слів гравцями стають квантори. По-друге, гра в теоретико-ігровій семантиці передбачає можливість як повної, так і неповної інформації, а саме можливість аналізу ігор з неповною інформацією і зближує семантичну гру в логіці з мовною грою. По-третє, ігри в теоретико-ігровій семантиці є визначеними, тобто наявні метатеоретичні правила, в той час як мовні ігри хоча і мають правила, однак вони не визначають однозначний хід мовної гри. По-четверте, на відміну від мовної гри, гра в теоретико-ігровій семантиці повинна обов'язково бути скінченою та антагоністичною.

Однак, головна ідея мовної гри залишається незмінною: висловлювання безпосередньо пов'язані з діяльністю, і значення висловлювань можливе лише в контексті певних дій.

Список використаної літератури:

1. Витгенштейн Л. Голубая книга. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии [Текст] / Л. Витгенштейн. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 128 с. 2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [Текст] / Л. Витгенштейн // Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. I. – С. 1–73. 3. Витгенштейн Л. Философские исследования [Текст] / Л. Витгенштейн // Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. I. – С. 75–319. 4. Петров В. В. Язык и логическая теория [Текст] / В. В. Петров // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. – М. : Прогресс, 1986. – С. 5–23. 5. Садовский В. Н. Я. Хинтика и развитие логики-эпистемологических исследований во второй половине XX века (Вступительная статья) [Текст] / В. Н. Садовский, В. А. Смирнов // Хинтика Я. Логики-эпистемологические исследования. – М. : Прогресс, 1980. – С. 5–32. 6. Хинтика Я. Проблема истины в современной философии [Текст] / Я. Хинтика. // Вопросы философии. – 1996. – № 9. – С. 46–58. 7. Хинтика Я. Языковые игры для кванторов [Текст] / Я. Хинтика. // Хинтика Я. Логики-эпистемологические исследования. – М. : Прогресс, 1980. – С. 245–280. 8. Hintikka J. The game of language: studies in game-theoretical semantics [Текст] / Ja. Hintikka. – Dordrecht : Reudal, 1983. – 437 p. 9. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://plato.stanford.edu>.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

A. A. Ильченко

ЯЗЫКОВАЯ ИГРА В ТЕОРЕТИКО-ИГРОВОЙ СЕМАНТИКЕ

Проводится анализ понятия языковой игры Л. Витгенштейна и выделяются его характерные черты. Рассматривается понятие игры в теоретико-игровой семантике Я. Хинтики и анализируется его связь с языковой игрой.

Ключевые слова: языковая игра, семантическая игра, теоретико-игровая семантика, Л. Витгенштейн, Я. Хинтика.

G. O. Ilchenko

LANGUAGE-GAME IN GAME-THEORETIC SEMANTICS

This article offers a review and analysis of language-game and determines the characteristics. In the article author considers the notion of game in game-theoretic semantics and analyzed its relation with language-game.

Keywords: language-game, semantics games, game-theoretic semantics, Ludwig Wittgenstein, Jaakko Hintikka.

ЗНАННЯ ЯК РЕЗУЛЬТАТ АКТИВНОСТІ ЛЮДИНИ, ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО НАБУТТЯ І ВЕРИФІКАЦІЇ

Питання природи та суті пізнання залишається відкритим і практично мало дослідженим, попри колосальний науковий і дослідницький багаж в царині гносеології чи епістемології. В статті відбувається осмислення суті, причин та наслідків мимовільного зміщення уваги дослідників з самих предметів, явищ і процесів на їх функціональне навантаження або ціннісні предикати, і, як наслідок, з пізнання самого по собі на проблему як всяке пізнання можливе взагалі. Автор вдається також до порівняння суто наукових набутків щодо пізнання та знання, що завжди в тій чи іншій мірі під собою мають підґрунтя дискурсу та визнання, і надбань колективного досвіду поколінь, закарбованих в міфах та легендах, а також суб'єктивного досвіду езотериків, переданого в контексті їх теоретичних викладок.

Ключові слова: пізнання, знання, активність, теорія, практика

Людина як подвійно унікальна істота цікава ще й тим, що наділена властивістю довільно формувати образи та враження, а отже творити свою, штучну реальність. Відповідно вона перманентно перебуває в небезпеці опинитися в пастці власних ілюзій і залишатися там тривалий час, іноді аж до кінця своїх днів. Тому буденна людина автоматично позбавлена певності (навіть попри те або й з огляду на те, що вона може виявитися закоренілим фанатиком) щодо всього, з чим вона має справу, на що направляє свою увагу та активність. Певності в тому, а чи адекватно вона відображає реальність, а чи співмірні її враження про дійсність з самою дійсністю. Відтак каменем спотикання буденної людини є її пізнавальні можливості.

Пізнання, як воно властиво буденній людині, це здатність розкривати функціонально-ціннісний аспект речей і явищ, на чому наголошували кожен в свій спосіб і Платон, і Кант, і Гайдеґер, і багато інших мислителів, але не саму їх суть. Зокрема, як стверджує Гайдеґер: "Познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности" [7, с. 127]. Тож поміж знанням суті речей та враженнями про них – прірва невідомого. Формуючи враження про річ, буденна людина фактично вичленовує з останньої її функціональні властивості, тобто встановлює, чим ця річ може бути корисною для неї або як ця річ чи явище може впливати на її існування. Маючи певним чином справу з речами світу як і самим світом в цілому, намагаючись їх пізнати, буденна людина неспростовно схильна формувати насамперед оціночні судження, приписуючи таким чином речам чи явищам, окрім іншого, якості, невластиві їх природі. Особливо це стає очевидним тоді, коли людина намагається "втиснути" якусь річ чи явище в межі оціночної шкали, визначаючись з тим, чи добрі вони або ж погані, при цьому покладаючись на логіку лінійних міркувань та власне уявлення про те, як має бути правильно або чим є добро та зло.

Взагалі, певним чином вичленивши себе з Природи і перемістивши себе в штучний світ ноосфери (цивілізації), буденна людина, не помічаючи того, по-перше, направляє левову частку власної енергії на підтримання штучної сфери власного "помешкання", а інакше Природа б повернула все на свої місця, піддаючи процесу ентропії все, що не відповідає природним циклам та потоку Космічних подій. По-друге, спрямовує або й приковує свою увагу до штучної сфери власного існування, ідентифікуючи останню як природну. По-третє, локалізуючись в межах ноосфери, буденна людина автоматично сформулила обставини, за яких предметом її дослідження стала не реальність, а "вміст" її свідомості та її дискретне "я", яке, між іншим, зі слів З. Фрейда, "чувствует себя не совсем хорошо" [6, с. 238], оскільки постійно "наталкивается на границы собственнoго могущества в собственнoм доме, в душе" [6, с. 238]. Як наслідок, представники західної культури автоматично відмежувалися від проблеми, чим же є пізнання саме по собі, зосередившись на тому, як всяке пізнання можливе взагалі.

Інакше кажучи, складається таке враження, що переважна більшість сучасних дослідників зосередилася не стільки на природі пізнання, а на окремих аспектах пізнання, зокрема законах логіки, процесі пізнання, процедурах встановлення істинності абощо. При цьому так чи інакше, але знаменником всіх можливих і ймовірних проявів пізнавальної активності виявляється дискурс, в контексті якого і знання, і істина, і верифікація все сполучене з процедурами визнання та колективної згоди. Зокрема, Х. Арендт дотримується переконання, що "мислення як процес, котрий притаманний самотності, залежить від присутності інших, щоб взагалі бути можливим" [9, с. 40]. Свою думку, окрім іншого вона аргументує ще й тим, що "критичне мислення, згідно з Кантом та Сократом, пропонує себе для вільної та відкритої експертизи. Це значить, що чим більша кількість експертів, тим краще" [9, с. 39]. Зрештою Х. Арендт доходить висновку про те, що "людина не може існувати сама, і вона є взаємозалежною не в силу власних потреб та турбот, але в силу людського розуму, який не може функціонувати поза суспільством. Для мислителя необхідна компанія" [9, с. 10]. А це означає не що інше, як те, що розум є не індивідуальною, а колективно зумовленою властивістю людини: самотня або суверенна істота не може бути розумною, бо щонайменше в ситуації самотності відсутні умови, за яких може проявити себе розум. Відтак, все, з чим має справу розум, автоматично є зумовленим, так би мовити, присутністю інших. Таким чином, розуму не відкривається сама по собі дійсність, а лише простір спільного помешкання людини, яких би форм, масштабів і глибин він набував чи сягав: від безмежного Всесвіту до трансцендентного Буття; від громадської думки до приватного враження.

В цілому ж виявляється, що науковий світ має справу або з чистим раціоналізмом, коли все нібито відкривається в мисленнєвій практиці чи в процесі умоспоглядання; або з чистим позитивізмом, коли реальність нібито відкривається людині в її відчуттях; або з чимось комбінованим поміж двома першими. При цьому свої теоретичні відкриття сучасні до-

слідники, як правило, спирають на формальну логіку послідовно підібраних аргументів, зведених в конструкцію чітко викладеного доведення. Однак при цьому варто звернути уваги на мало помітний, але досить важливий момент: насправді з одного міркування ніколи не слідує з необхідністю інше міркування, інакше всяке мислення було б суто лінійним, позбавленим щонайменше суб'єктивності і відображало б незмінний стан подій, так як це робить будь-яка техніка, що піддається програмуванню. Логіка ж виглядає як специфічний впорядковувач механізм думок в міркування і припущення. Проте, насправді, логіка виконує безпосередню функцію контролера і регулятора буденної активності та мислення обмеженої соціальної істоти і аж ніяк не може слугувати надійним, тим більше адекватним або й ефективним інструментом встановлення реального стану речей чи подій. Зрештою, про те, що пізнавальна діяльність буденної людини є досить викривленою або мало ефективною, красномовно свідчить саме життя. Цивілізація нагромаджує технічні досягнення і наукові відкриття в усіх сферах людського існування аж до пізнання трансцендентного, а буденній людині аж ніяк від того не краще, ані в фізичному, ані в моральному, ні в духовному планах.

Між тим, специфіка або особливості пізнання буденної людини найчастіше знаходять своє розкриття в контексті легенд, міркувань тощо, що ними діляться непересічні представники людського роду давнини і сучасності. Зокрема досить актуальною є платонівська версія змісту пізнання, відповідно до якої людина спостерігає за тим, що відбувається в світі, слідкуючи за тінями в глибині печери, обличчям в яку вона повернута. Той же таки Платон вважається автором і іншого варіанта пізнавальної активності людини. Відповідно до нього, до народження людини її душа споглядає ідеї в нематеріальному світі, а потому, як вселиться в тіло, "забуває" їх. Звідси міркування Платона про те, що все знання є лише спогадами забутих ідей, пізнаних душею до народження: "если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда... «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово" [5, с. 26]. А "згадувати" людині, очевидно, є про що, оскільки їй невідомі не лише власне призначення і покликання, але й її реальні можливості та ресурси. До речі, переоцінка, спотворене розуміння власних можливостей та ресурсів, змушує людину "блукати" по життю, так і не наблизившись до жодної з цілей свого існування, так і не втілюючи в життя жодної мрії. Така людина розмнює своє існування як і саму себе на дрібні втіхи від реалізації сумнівних бажань та досягнення сумнівних цілей. Хоча час від часу трапляється так, що окремим індивідам частково допомагає вирівняти ситуацію зі станом буттєвої "сліпоти" інтуїція. В світлі формальної логіки інтуїцію, як правило, зводять до особливого рівня розвитку все тих же пізнавальних можливостей людини. Тобто інтуїтивно схопленим вважається те, що може пізнати будь-яка людина, за умови, аби вона прискіпливіше ставилася до процесу пізнання і уважніше

досліджувала предмет власної уваги. А ось практики схиляються до думки про те, що за інтуїцією криється здатність буденної людини похвально схоплювати дійсну суть речей і явищ, фактично не пробуджуючи в собі інші п'ять органів сприйняття (якщо вірити твердженням окремих езотериків, наприклад, І. Шаха, Газалі, В. Чумаченка та інших), відмінних від п'яти притаманних буденній людині. В цьому випадку інтуїція як своєрідний механізм пізнання все ж має справу не з вмістом свідомості чи розуму, тобто не з враженнями чи образами реальності, доведеними раціональною вірою до статусу знання, а з дійсним Знанням. При цьому Знання виявляється чимось, що витікає з самої природи речі, є її, так би мовити, голографічним відображенням, а не тим, що існує окремо від речі, тобто продуктом мисленнєвої чи якоїсь іншої активності людини або іншої, наділеної свідомістю чи розумом, істоти.

Щоб хоч якось розвести між собою буденне знання, тобто враження, доведене раціональною вірою до статусу знання, і дійсне Знання, як безпосереднє схоплення існуючого, варто вдатися до такого прикладу. В буденній практиці людині здається, що вона бачить якусь річ, хай-то стіл, олівець чи ручку, тобто предмет з уже нібито притаманним йому функціональним навантаженням. Насправді ж органи зору можуть сприймати лише форму і колір. Свідомість же має справу з трюком: нервові сигнали вироблені органами зору трансформуються дивним чином в образ, який виринає в свідомості як сприйнятий предмет. І це ще не все. Органи зору насправді не сприймають, ані форму, ані колір речей, лише відбиті від них промені світла. Тобто людина, нібито сприймаючи окремі речі, а про світ чи навколишнє середовище годі й говорити, насправді сприймає гру світла – такий собі впорядкований певним чином міраж, який і ідентифікує як саму річ. Звісно, згаданий факт для будь-якої мислячої людини зовсім не новина. Але кожного разу, коли мова заходить про пізнання та природу знання, переважна більшість мислителів про нього цілком забувають. Відповідно все повертається на звичну для пересічної людини орбіту: за буденними враженнями зберігається статус очевидного знання.

Відштовхуючись від останнього, стає цілком закономірною потреба в упорядкуванні всякого знання, як і будь-яких інших набутків людини, інакше щонайменше їхня поточна ефективність буде тяжіти до нуля. Окрім того, всяке знання обов'язково потребує верифікації, інакше воно може перетворитися в "міну" уповільненої дії або "кислоту", що "роз'їдає" свідомість людини та унеможливлуватиме набуття нею цілісного несуперечливого світогляду. В цілому проблема істинності наявного знання та відповідності його дійсності така ж давня як і реалізована на практиці схильність суб'єкта до розмірковувань. Оскільки будь-яке міркування по своїй суті є процесуально-мисленнєвим (тобто за посередництва внутрішнього діалогу) відображенням певним чином сприйнятого суб'єктом світу, речей, явищ чи процесів, то автоматично постає закономірне запитання про співмірність відображеного і відображуваного. Між тим, сформулювати концептуальну відповідь на згадане питання принципово не можливо без того, аби з'ясувати особливості та механізми самого відо-

браження як своєрідної властивості людини або її свідомості. Таким чином дилема природи пізнання або формування цілісної системи знання неспростовно несе в собі культурологічний підтекст: в залежності від того, яка з гносеологічних концепцій виявляється домінантною, закладаються відповідні культуротворчі підмурки, зокрема цінності, ідеали, пріоритети, цілі існування як спільноти, так і кожного окремо взятого індивіда.

Між тим, пошук відповіді на ключове питання гносеології про природу знань, тобто якого саме походження наші знання – досвідного чи до/поза досвідного, призвів до формування двох радикально відмінних поміж собою філософських традицій: емпіризму та раціоналізму. Прихильники емпіризму всіляко намагаються довести досвідне походження всякого знання, тоді як їх опоненти, раціоналісти спростовують подібні твердження. Раціоналісти відштовхуються від того, що людині вже завжди притаманні додосвідні знання або вроджені ідеї, зокрема ідеї справедливості, гармонії, порядності абощо, котрі ніяким чином не можуть бути виведеними із досвіду. При цьому радикальні раціоналісти, серед яких чільне місце відводиться Платону та Августину, переконані в тому, що щойно згадані та подібні їм додосвідні ідеї притаманні людському розуму за визначенням, тобто вроджені і видобуваються людиною з розуму у вигляді пригадування абощо. Тоді як Лейбніц, Вольф, Баумгартен схиляються до думки, що вище згадані ідеї, не зважаючи на те, що є незалежними від розуму, однак формуються винятково внаслідок мисленнєвої активності та філософування. На протигагу раціоналістам емпіристи, зокрема Бекон, Локк, Гоббс, Юм, Фейєрбах заперечують існування яких би то було ідей до набуття людиною та людством в цілому особистого та/або суспільного досвіду. Кожен з них на свій лад наводить послідовну систему аргументів на користь того, що ідеї проникають в свідомість людини за посередництва навчання, провідне місце в якому належить особистому досвіду, а також узагальненню досвіду інших чи досвіду людства взагалі.

Суттєвим для сучасної гносеології є також питання про межі і можливості пізнання. Численна когорта мислителів, зокрема емпірики Юм, Дюбуа, Раймон, раціоналісти, особливо Кант та його послідовники-неокантианці, а також агностики схиляються до думки, що людина не лише все в цілому, але і дещо конкретне принципове не може знати. До прикладу, є низка явищ та концепцій, котрі поширюється за межі не лише перцепції, але й розуму та рефлексії. На думку Канта, конечність чи безмежність Всесвіту, буття чи відсутність Бога, безсмертя чи конечність душі, зумовленість чи безпричинність моралі є питаннями трансцендентними, такими, що виходять за оперативні можливості людського мислення або відповідь на них не можлива з огляду на антропологічний бар'єр. Про щось подібне, до речі, стверджують езотерики. Приміром, С. Гриневич стверджує: "У всьому є і добро, і зло. Все поєднано, все підлягає впливу жорстких світових законів, яких ми, на жаль і на щастя, не розуміли, не розуміємо і ніколи не зможемо збагнути у всій їх повноті" [1, с. 47]. Зрештою, з огляду на той таки езотеричний досвід та специфічну

практику, спрямовану на виявлення особливостей і меж людських можливостей та спроможностей, на особливості пізнавальної активності людини можна подивитися крізь призму теорії та практики. В згаданому контексті теорія виявляється сукупністю всіх наявних вражень про світ, людину та самого себе, притаманних суб'єкту, зведених суб'єктом в цілісну картину світу або схему чи метаконцепцію. Основне функціональне навантаження такого "знання" полягає в наданні відповіді на питання "Чому?". Практика в свою чергу є сукупністю всіх оперативних і потенційних можливостей, навиків та вмінь, притаманних суб'єкту. Ключовим питанням практика є питання "Як?".

Умовно кажучи, саме теорія є своєрідним вододілом між оперативними і потенційними можливостями людини. Оперативні ті, як допускає суб'єкт в теорії. Потенційні ті, які демонструє суб'єкт в стані зміненої свідомості (в стані афекту, творчого захоплення, здивування абощо), тобто, коли припиняється або суттєво блокується внутрішній діалог – прототип теорії.

Суб'єкт, яким себе знає людина та людство або окрема людська спільнота, завжди комбінує теорію та практику. Щоправда сучасна людина все більше тяжіє до теорії, а те, що вона вважає практикою, є позасвідоме відтворення дій, одного разу певним чином засвоєних і зведених до рівня звички або того, що прийнято іноді називати умовним рефлексом. Таким чином проявляється ситуація рафінованого утилітаризму – суб'єкт в кінцевому варіанті безсвідомо "споживає" власний образ та картину світу, чимось чи кимось спродуковані для широко вжитку. А все, що так чи інакше викриває наявну ситуацію суб'єкта, він схиляється визнавати такою собі соціальною чи релігійною "єрессю".

Аби якимось чином зарадити згаданій ситуації, людина має усвідомити крок за кроком певні істини, які відображають її дійсну ситуацію. Зокрема людині було б добре зрозуміти, що в переважній більшості випадків вона має справу не з безпосередньою констатацією фактів, а з оціночними судженнями або інтерпретацією, суб'єктивною чи інтерсуб'єктивною, тобто на рівні громадської думки. Відтак для сучасника надважливо виявляється необхідність розвитку здатності адекватно інтерпретувати отриману інформацію.

В цілому, проблемами, пов'язаними з інтерпретаційними процесами на науковому рівні, так би мовити, опікується герменевтика. Під останньою прийнято розуміти мистецтво і водночас теорію тлумачення текстів; сукупність поглядів на природу розуміння, тлумачення та інтерпретації будь-якого тексту. Коли ж під текстом розуміти ще й практично невпинний внутрішній діалог, то інтерпретація виявляється ключовим механізмом набуття того, що людина називає знанням. Відповідно, за останні кілька десятиків років герменевтика стає особливо актуальною. Причиною тому, окрім всього іншого, є ще й невпинне поглиблення кризи довіри до всіх на цей час існуючих філософських і релігійних вчень та розчаруванням в змістовному наповненні домінантних цінностей, особливо зафіксоване в просторі західної філософської та громадської думки. Це пов'язано з тим,

що в сучасної людини помітно зріс рівень екзистенційної тривоги, зведеної на переживанні крихкості світоглядних установок, непевності загальноновизнаних законів і закономірностей, котрі донедавна ще вважалися істиною, будь вона релігійною, науковою чи морально-етичною за своїм походженням і характером. Не в останню чергу причиною тому є широкий доступ сучасної людини до численних альтернативних інформаційних потоків, внаслідок чого рано чи пізно кожен може дійти своєрідного висновку про те, що за посередництва інформації людство має справу не зі знанням, як сталою незаангажованою констатацією дійсності, а з інтерпретацією, найчастіше інтенційно забарвленою набутих вражень та переживань, отриманих внаслідок взаємодії зі світом.

Між тим, сама по собі схильність до інтерпретації є невідчужуваною властивістю мислення з огляду на його природу та специфіку протікання. Не зважаючи на те, що прийнято розрізняти логічне та абстрактне мислення, все ж саме по собі мислення або розум неспростовно пов'язані з внутрішнім діалогом або процесом приговорювання. Таким чином внутрішній діалог за буденних обставин завжди виявляється посередником поміж сприйняттям чого б то було: світу, іншого чи самого себе, тобто внутрішнього стану чи переживань, та відображенням сприйнятого в свідомості. Це відображення має вигляд потоку думок або оціночних суджень чи міркувань. Інакше кажучи, людина завжди за посередництва розуму та внутрішнього діалогу інтерпретує для себе все розмаїття оточуючого та внутрішнього світу. Тобто на рівні свідомості людина завжди має справу не зі світом як він є або "річчю в собі" в контексті кантової філософії, а з "картиною світу" – постійно проговорюваним інтегрованим образом світу або його окремих деталей. Відтак саме для мислення світ завжди відкривається як дещо зрозуміле, логічно впорядковане і, як наслідок, знайоме. Коли ж людина не спроможна щось для себе пояснити, тобто інтерпретувати, вона щонайменше почувається розгубленою. Насправді ж невідоме її лякає.

З іншого боку, в контексті гайдеґерової фундаментальної онтології людині відкривається не сам по собі світ або окрема річ чи явище, а в поєднанні з оціночним предикатом. Таким чином для людини виявляється важливою не сама річ по собі, а її властивість та здатність задовольняти цілком конкретний інтерес чи потребу від найпіднесеніших або духовних до суто прагматичних. Інтереси та вподобання знову ж таки напряду пов'язані зі схильністю людини до інтерпретації, яка набирає вигляду схильності надавати всьому, що так чи інакше потрапляє в сферу сприйняття, споживчо-ціннісних ознак. В свою чергу, цінності, естетичні смаки і переваги – це надбання культури або другої природи людини по З. Фройдю, до того ж, як він стверджує: "Ни одна другая черта культуры, однако, не характеризует ее лучше, чем уважение и попечение о высших формах психической деятельности, об интеллектуальных, научных и художественных достижениях, о ведущей роли идей в жизни человека" [6, с. 64]. Тож інтерпретація як вроджена властивість людини виявляється своєрідним "мостом" між першою та другою при-

родою людини. Саме на ній зводиться основа розуміння між суб'єктами, а отже і інтерсуб'єктивний світ в цілому. В цій іпостасі інтерпретація виступає як механізм трансформації суто суб'єктивних переживань в інтерсуб'єктивну систему символів і знаків за посередництва тесту, як мовного так і математичного (формули, схеми тощо).

Окрім того, якщо звернутися до езотеричного досвіду, зокрема суфійської традиції, то може виявитися, що звичний для людини світ у всій своїй повноті є результатом такої собі мовчазної "згоди" всіх представників роду людського бачити його саме таким. Нюанси ж у сприйнятті світу надаються кожною культурною одиницею внаслідок інтерпретації і набувають чіткої фіксації в особливостях синтаксису та мові в цілому. Таким чином, у бутті людини текст набуває сакрального або магічного значення.

Зрештою, значимість тексту в людському існуванні важко переоцінити. Йому приділяли увагу з давніх-давен, формуючи цілі галузі знання, серед яких герменевтиці безумовно відводилося чільне місце. Вважається, що сам термін "герменевтика" однокорінний з іменем давньогрецького бога Гермеса, в обов'язки якого, окрім того, щоб доносити волю Олімпійців, входило ще й роз'яснювати та інтерпретувати її. Тому в часи античності герменевтикою називалося вміння тлумачити текст, особливо перекладний або з сакральним підтекстом. Ця тенденція збереглася і в більш пізні часи, зокрема в середньовіччя. На той час герменевтика розумілася як мистецтво тлумачення Біблії або екзегеза.

Між тим, звичного сучасній людині значення як впорядкована філософська дисципліна герменевтика набуває лише на початку XIX ст. Засновниками класичного підходу до розуміння змісту герменевтики вважаються німецький протестантський теолог Ф. Шлейєрмахер та історик культури і філософ В. Дільтей. Відповідно до бачення Ф. Шлейєрмахера, основна суть герменевтики полягає в мистецтві розуміння іншого за посередництва тексту: "вчитування" в його думки чи міркування. Тому не дивно, що в ідеалі Шлейєрмахер прагнув за допомогою герменевтичного методу довести розуміння автора та його тексту до такого рівня, коли б інший розумів краще, ніж автор сам себе та свій текст. При цьому німецький мислитель наголошував на тому, що завдання герменевтики полягає в проясненні умов, за яких можливе якісне розуміння змісту того чи іншого тексту. Всякий письмовий текст – це мовний прояв подвійної природи. З одного боку – це частина вже наявної мовної системи, і підлягає об'єктивному тлумаченню з огляду на граматику та особливості синтаксису. З іншого – продукт творчості певного індивіда, специфіку унікальності якого можна розкрити в процесі дослідження або тлумачення комбінації виразів та фраз, котрі не програмуються чи задаються лексичною системою. В цілому ж в своїх філософських роздумах Ф. Шлейєрмахер відштовхувався від того, що основа будь-якого тексту, слово не може бути змістовно повноважним без врахування контексту чи обставин і умов, за яких воно вжито чи вживається. Зокрема протестантський теолог стверджує, що "слово не изолировано; своей определенностью оно обязано не себе, а своему окружению, и стоит

нам только сопоставить изначальное единство слова с этим окружением, как мы тут же установим истину" [8, с. 79–80]. В свою чергу, для В. Дильтей герменевтика виявляється "психологією, котра розуміє", тобто безпосереднім схопленням душевно-духовного життя автора за посередництва тексту. Розмірковуючи над природою розуміння, Дільтей наштотується на замкнене "герменевтичне коло", суть якого зводиться до того, що для розуміння цілого необхідно зрозуміти її окремі частини, але задля розуміння окремих частин вже необхідно мати уявлення про зміст цілого. По-іншому: інтерпретатор може побачити в матеріалі, який пізнається, лише те, що вже є в ньому самому. Про що говорили ще древні, зокрема Демокріт, стверджуючи, що "подібне пізнається подібним". Відтак, Дільтей в контексті критики філософської розвідки Ф. Шлейєрмахера чітко позначає ключову проблему герменевтики, яка, очевидно, має лише перманентне вирішення на рівні кожного, хто вдається до пошуку такого вирішення: "проблема герменевтики: она в соглашении тождественного, или объективного, заключенного в языке и в аналитической мысли, с непередаваемым, индивидуальным, заключенным в свободном синтезе" [2, с. 129].

В цілому, якщо говорити про природу пізнання, а отже і природу знання, можна дійти висновку про те, що вони не синхронні і не тотожні з дійсністю. Вони відображають цілком і повністю ситуацію сучасної людини, котра в якийсь момент виокремила себе з лона Всесвіту, створила штучний світ власного помешкання і цілковито занурилася в нього. Таким собі "генієм" штучного світу помешкання людини є розум. Він же вважається головним інструментом пізнання. Він же сполучений з механізмом раціональної пізнавальної активності – внутрішнім діалогом. Відповідно, всі теоретичні викладки про що б то було, по своїй природі є продуктом внутрішнього діалогу – таким собі структурованим накопиченням вражень і переконань, зведеним до статусу знання раціональною вірою, за якою стоїть конформізм як прояв вродженої схильності людини відтворювати світ синхронно з іншими. Чисте ж Знання людина реалізує винятково на практиці за умови, коли під тиском певних факторів, зокрема афекту, страху, здивування, замилювання абощо в неї на якийсь час припиняється внутрішній діалог і її сприйняттю безпосередньо відкривається предмет чи світ як він є насправді, тобто в реальності поза штучним світом помешкання людини.

Список використаної літератури:

1. Гриневич С. Камінь знань: Поради строго Знахаря [Текст] / С. Гриневич – К. : Вид. центр "Просвіта", 2005. – 88 с. 2. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 4 [Текст] / В. Дильтей ; пер. с нем. под общ. ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 538 с. 3. Кант И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант ; пер. Н. Лосский. – М. : Мысль, 1994. – 592 с. 4. Кант И. Критика способности суждения. [Текст] / И. Кант ; пер. В. Асмус. – М. : Мысль, 1994. – 265 с. 5. Платон. Федон ; Пир ; Федр ; Парменид [Текст] / Платон ; пер. с древнегреч. С. А. Анањин [и др.] ; общ. ред. А. Ф. Лосев [и др.]. – М. : Мысль, 1999. – 528 с. 6. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа [Текст] / З. Фрейд. – СПб. : Алетейя, 1999. – 251 с. 7. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени [Текст] / М. Хайдеггер ; Центрально-Европейский ун-т, Программа "Translation Project". – Томск :

Водолей, 1998. – 383 с. 8. Шлейермахер Ф. Герменевтика [Текст] / Ф. Шлейермахер ; пер. с нем. А. Л. Вольского ; науч. ред. Н. О. Гучинская. – СПб. : Европейский Дом, 2004. – 242 с. 9. Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy [Text] / H. Arendt ; ed. by R. Beiner. – Chicago : The University of Chicago Press, 1982. – 263 p. 10. Varela F. J. The embodied mind [Text] : cognitive science and human experience / F. J. Varela [a. o]. – 7. print. – Cambridge, Massachusetts ; London : The MIT press, 1999. – 308 p.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

В. Ф. Калуга

ЗНАНИЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ АКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕКА, ОСОБЕННОСТИ ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ВЕРИФИКАЦИИ

Вопрос о природе и сути познания остается открытым и практически мало исследованным, не смотря на колоссальный научный и исследовательский багаж в сфере гносеологии и эпистемологии. В статье осуществляется осмысление сути, причин и последствий самопроизвольного смещения внимания исследователей с предметов, явлений и процессов на их функциональную нагрузку или ценностный предикат, и, как следствие, с познания самого по себе на проблему как всякое познание возможно вообще. Автор также прибегает к сравнению чисто научных работ касаясь познания и знания, которые в той или иной степени всегда имеют под собою основу дискурса и/или признания, и достояния коллективного опыта многих поколений, зафиксированного в мифах и легендах, а также субъективного опыта эзотериков, представленного в контексте их теоретических выкладок.

Ключевые слова: активность, познание, знание, практика, теория.

V. Kaluga

KNOWLEDGE AS A RESULT OF HUMAN ACTIVITY. PECULIARITIES OF ITS ACQUIREMENT AND VERIFICATION

Raising a question on nature of cognition and the truth of knowledge people, as a rule, ignore the obvious. Routine and activity reveal absolutely different possibilities of man. A demarcation line between the two can be drawn by an interior dialogue. Any interior dialogue corresponds to the theoretical way of being and activity. An interval or break in the interior dialogue leads to an opposite human condition – practice. Respectively, a 'theorist' deals with the content of one's mind: impressions and principles which have been given a status of knowledge substantiated by a rational belief, whereas a 'practician' deals directly with reality as a stream of pure Knowledge. The latter in this aspect is integrated into reality like a holographic analogue. The article reveals specificity of acquirement of theoretical and 'pure' knowledge.

Keywords: cognition, knowledge, practice, interior dialogue, theory.

РЕЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ В ТВОРЧОСТІ М. П. ДРАГОМАНОВА

У статті досліджуються погляди М. П. Драгоманова щодо соціальної єдності суспільства. Джерелом єдності він вважав права людини і громадянина, місцеве самоврядування територій і національних громад, кожна з яких у межах компактного проживання повинна мати умови для свого національно-культурного розвитку. Він прагнув до об'єднання освічених, добрих і чесних людей в нашій країні й по сусідніх сторонах і народах й завжди боровся проти всякого роз'єднання, котре вносять між людей неволя, неuczтво й сліпе самолюбство.

Ключові слова: громада, єдність, федерація, національна самосвідомість, патріотизм.

Споконвічний закон нашого народу – єдність. Козацька республіка на Запорозжжі існувала тільки завдяки єдності. До єдності спонукають філософи, зокрема, на думку Л. Токаря йдеться про пошук адекватних відповідей на виклики часу, вибір шляху, напрямів і засобів розвитку, усвідомлення і визначення специфіки прояву національних інтересів в умовах глобалізації, з'ясування підґрунтя, на якому має творитись і розвиватись духовність народу [12, с. 51].

Попри усю її значущість проблема суспільної єдності все ще не послужила предметом історико-філософського дискурсу. Саме національна ідея покликана осмислити місце, призначення і перспективу української нації, об'єднати та консолідувати народні маси в єдиний національний організм. Тому цілком зрозумілим є інтерес до єдності суспільства як втілення цього ідеалу протягом усіх років незалежності. Однак проблема формулювання суспільної єдності залишається досі не вирішеною. Варто підкреслити, що узгоджена концепція єдності є вкрай важливою для нації і всього українського суспільства.

Враховуючи кризовий стан ідентичності сучасного українського суспільства і вкрай низький рівень його консолідованості, перед філософською наукою постає конкретне завдання не лише щодо відповідних теоретичних розробок, а й концептуалізації єдності суспільства та її реалізації саме як чинника соціальної ідентифікації та консолідації українського соціуму.

Актуальності даному дослідженню надає також багатоаспектність самої єдності суспільства, яка розглядається сучасними науковцями з філософської, історичної, культурологічної точок зору. Таке розмаїття досліджень засвідчує змістовне багатство і складність концепту суспільної єдності, яка з філософської точки зору є найважливішою проблемою українського буття, з історичної – дає змогу дослідити еволюцію єдності суспільства, що пройшла шлях від ідеї національної ідентичності до ідеї державної незалежності.

"Жити по своїй волі на своїй землі" [7, с. 295] ці слова належать українському мислителю, громадському діячу, філософу історії – М. П. Драгоманову. Творчу спадщину М. П. Драгоманова досліджували багато наших сучасників серед них Б. Грінченко – М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу, Микитчук Н. М. Етнотериторіальна єдність України: погляди Драгоманова.

М. Драгоманов намагався дати відповідь на фундаментальні питання суспільного життя, з'ясувати яким чином здійснюються соціальні зміни, який вони мають характер, що є джерелом єдності суспільства.

Він вважав, що саме в добровільному об'єднанні людей можливим стає задоволення їх інтересів та потреб. "Громада потрібна людям тільки для того, щоб кожному було якнайліпше. Значить, і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи небути. І громада мусить бути спілкою вільних осіб" [2, с. 44]. Громада, на думку М. Драгоманова, не просто добровільне об'єднання людей, а об'єднання саме вільних людей. Громада не може нав'язувати свою волю силою, тільки переконання, апеляція до розуму є допустимими засобами нав'язування волі одиниці такого об'єднання.

Наявність прав людини М. Драгоманов вважав гарантом успішного розвитку нації і, навпаки, свобода нації, її державність створює належні умови для успішного гарантування та захисту прав і свобод людини. Розглядаючи права людини, вчений велику увагу приділяв необхідності їхнього законодавчого закріплення та гарантованості. Так, на його думку, держава за своєю суттю є інститутом, який заперечує свободу індивіда, постійно прагне до обмеження прав і свобод особистості. Вчений твердо переконаний в тому, що епоха державної організації міжлюдських відносин закінчується і в майбутньому її замінять інші, найбільш наближені до потреб та інтересів кожного індивіда. Будучи противником держави, як механізму обмеження свободи особистості, М. Драгоманов виступає за те, щоб роль цього інституту була мінімальною в суспільному житті, а свобода кожної особистості – максимальною. Тільки громада, на його думку, здатна забезпечити умови для вільної самореалізації особистості.

Громада у М. Драгоманова є первинною ланкою організації суспільного життя, вона є формою поєднання особистих та групових інтересів, свободи індивіда та спільного обов'язку. Такі добровільні об'єднання людей, на його думку, здатні утворювати між собою спілки громад, які, в свою чергу, утворюють національні спілки, а останні – світову спілку, яка покликана вирішувати питання глобального характеру. Так, М. Драгоманов виходить на федерацію – як широко розвинуте місцеве самоврядування, за якого кожен громадянин має змогу максимально повно брати участь у вирішенні державних та місцевих справ. Таку форму державного устрою він вважав оптимальною для кожної країни, незалежно від форми правління, позаяк широкі повноваження при вирішенні місцевих проблем, надані органам самоврядування, по – перше, сприяють більш повній гарантованості та реалізації прав і свобод людини, а по –друге, слугують зміцненню держави загалом. "... Хто признається до громадів-

ства, своєї волі (автономії) мужа і жінки, кожної особи спілки, громади, людської породи, вільного товариства громад і пород людських, до вільного розуму й твердої науки" [7, с. 319].

На його думку, саме на рівні громад та їх територіальних спілок найкраще можуть регулюватися як загалом суспільно-політичні, так і національні процеси. Він гадав, що майбутнє самоврядування найбільш спроможне враховувати інтереси громадян своєї території, економіко-географічні та етнічні особливості, а отже, й найліпшим чином сприяти розв'язанню національних проблем у конкретній місцевості. Базовими одиницями такого самоврядування М. Драгоманов визнавав автономні, національні та національно-територіальні громади.

М. П. Драгоманову бачилась майбутня Україна як федерація вільних громад, що об'єднуватимуть в собі представників різних національностей. Національні громади будуть мати надзвичайно широкі повноваження у питаннях організації свого внутрішнього життя. М. Драгоманов вважав, що майбутня єдність України, яка врешті-решт неминуха попри всі державні кордони, повинна бути єдністю тільки демократичного типу. Він виступав проти теорій примусової, обов'язкової національної єдності. На противагу цьому він висував два вихідні, наріжні принципи побудови майбутньої державно-політичної цілісності України: по-перше, права людини та громадянина, а по-друге, місцеве самоврядування територіальних та національних громад. На його думку, всі національні громади в Україні повинні зв'язуватися між собою добровільним союзом, об'єднуючись у федеративну спілку, спілку спілок "знизу вгору". В такий спосіб, вважав М. Драгоманов, у звільненій Україні буде вибудована особлива національна єдність – єдність "нації – асоціації асоціацій", – виходячи з природних потреб національних громад та їх місцевих об'єднань. Він підкреслював, що кожна національна громада на Україні повинна мати не тільки повні права на національно-культурний розвиток, але утверджувати й реалізовувати ці права через власне національно-адміністративне самоврядування.

Формою втілення демократичного устрою майбутньої України М. Драгоманов надавав місцевому самоврядуванню. В ньому вчений вбачав оптимальний засіб задоволення національно-культурних та національно-політичних потреб українських та інших громад у майбутній демократично-федеративній республіці. В майбутньому Драгоманов бачив безвиняткову рівність прав та обов'язків усіх громадян, безвідносно до їх національних, соціальних і конфесійних особливостей світоглядно-політичної орієнтації. М. Драгоманов підкреслював, що кожна громада в межах компактного проживання повинна мати умови для свого національно-культурного розвитку, національно-адміністративного самоврядування. У такій федеративній спілці спілок законним володарем України є не тільки українці, а й інші народи, що споконвіку працювали на ній, вносячи свій доробок у розвиток її матеріальної та духовної культури, таким чином об'єднуючи людей між собою в спільних цілях.

М. Драгоманов запевняв, що демократично-федеративна Україна стане найкращим гарантом доброзичливих відносин із усіма сусідніми наро-

дами. Вчений вважав, що кожен народ, незалежно від його державних та історичних традицій, чисельності, культурного розвитку має право сам вирішувати свою долю, бути господарем на своїй землі. Мова йде про право народу на самовизначення, якому він надавав великого значення.

Право народу на самовизначення М. Драгоманов вважав однією з головних умов розвитку суспільства, оскільки, як він переконався на власному досвіді, повноцінний і гармонійний розвиток особистості можливий тільки у контексті рідного народу.

Народ, який заселяє ту чи іншу територію, на думку М. Драгоманова, має право сам визначати свій статус, державну приналежність або хоча б на підставі широкого місцевого самоврядування самостійно вирішувати свої внутрішні проблеми. Обґрунтовуючи історичне право кожного народу на розвиток рідної мови, літератури, освіти, він підкреслював, що все це "не веде до розбрату між народами. Лише свідомі своїх прав люди можуть вільно єднатися між собою, щоб перемінити ярмо спільної неволі на вільний і рівний союз" [4, с. 218]. М. Драгоманов вважав, що майбутнє демократичне суспільство мають будувати усі народи, великі і малі, і що всі без винятку народи мають історичне право на свій вільний політичний та культурний розвиток.

Як прихильник права народів на самовизначення, на створення своєї держави як необхідної умови нормального розвитку всього народу і кожної людини, вчений був рішучим противником будь-якого шовінізму, національної винятковості та ворожнечі, зневаги до інших народів. Разом із тим М. Драгоманов застерігав від того, щоб при розв'язанні питання міжнаціональних відносин, становленні нових незалежних держав чи демократичних автономій вивільнені народи не керувалися б почуттям помсти колишнім метрополіям, не стали б на шлях самоізоляції і повного припинення будь-яких зв'язків.

Важливим для реалізації права народу на самовизначення та об'єднання М. Драгоманов вважав і рівень національної самосвідомості народу. У той час, коли більшість представників панівних класів в Україні були представниками російського або польського народу, коли значна частина українців, що належали до цих класів, зрусифікувались, М. Драгоманов зробив усе, щоб не тільки піднімати національну самосвідомість українців, а й переконувати Європу, що Україна – це земля зі своєю культурою, мовою, традиціями, історією, що український народ може і повинен посісти належне місце серед народів Європи.

Великого психологічно-виховного значення він надавав рідній мові. Тільки справжня народна школа, "яка не може бути живою без української мови", і естетично досконала національна культура здатні виховувати почуття національної самосвідомості й патріотизму: "... я був перший українець, котрий заїхав на угорську Русь і заговорив там мовою, іншою від мови всяких других руських патріотів" [8, с. 281], доводячи, що "Угорська Русь", хоч і входить до складу Угорщини, – це українська земля, населяють її українці, мова, література, культура – українські.

М. Драгоманов чітко і переконливо доводив національну особність українців, прадавність їхньої історії, своєрідність і могутність культури.

Вчений радив українцям "розважливо пристати до думок європейських і американських... і по-своєму прикладати їх на своїй землі...", "наповнити рамки національності здобутками всесвітньої культури". Першочерговими кроками до "повернення" України до європейської цивілізації М. Драгоманов вважав здобуття політичної свободи і єдності українських національних територій. Кожен клптик української землі повинен залучатися до єдиного територіального комплексу, який став би географічною основою для становлення соборної нації. Кожен українець мусить стати частиною національного "ми", оскільки кожна людина сильна силою свого народу.

У наукових та публіцистичних працях учений наголошував на цілісності та єдності українських земель, вважаючи їх поділ між чужоземними державами історично зумовленим, а отже минучим. Він першим вніс до української політичної програми питання про етнічні кордони України, запропонував критерій, за яким належало визначати українську територію: "Під Україною ми розуміємо всю територію від витоків Тиси в Угорщині, на заході до Дону, на сході разом з Кубанською областю по той бік, від витоків Нарви на півночі до Чорного моря на півдні, одним словом, край, де маса поселення говорить українською мовою. На цих територіях більшість селян-землеробів і робітників належать до українського народу..." [4, с. 218].

М. Драгоманов не ставить під сумнів те, що Україні потрібна власна держава, бо "українці – особня порода людей, вони мусять бути вільними і стати всі вкупі і в спілці" [6, с. 27].

В роботі "Переднє слово до "Громади" де зазначалось, що "... сам народ український мусить впорядкувати свою долю, як йому потрібно, зкинувши з себе усяке панство й державство" [2, с. 103], М. Драгоманов висловив своє ставлення до ідеї самостійності української нації. Він твердив, що прагнення українців до національно – вільного життя є проявом поступу до волі та піднесення нової, демократичної державності. "Дорогу, котру ми радімо свідомим українцям, зовсім не нова. Вона ясно була показана ще в програмі Кирило-Мефодіївського товариства... Чим більш рішуче підуть українці по цій дорозі, тим скоріше й тим у більшій пропорції осягнуть своєї мети – вільність і автономію української людності" [3, с. 548–549].

М. Драгоманов і в релігійних та церковних справах виступав проти релігійного розбрату. Критикуючи спроби ініціювання ворожнечі на релігійній основі, він показував, що вони завжди оберталися горем для народу, розпоршували і підривали його силу, волю до боротьби за єдність. Так, зокрема, він не відмовляв українцям у праві на віру, втім, наголошував, що релігійні переконання не слід змішувати з політичними, адже це не сприяло б духовній соборності українців, що належали до різних конфесій: "віра сама по собі, а громадські справи самі по собі, що кожний може думати про віру, як хоче, а в громадських справах люде всяких думок про віру можуть виступати спільно" [5, с. 85].

Необхідною умовою для вільного розвитку кожної людини є вільний розвиток її народу, до якого вона належить; оптимальною умовою для

вільного розвитку народу є створення власної національної держави, в якій можуть знайти розвиток та реалізацію основні національні, культурні та соціальні права кожної людини; й створення власної національної держави приводить до створення соціальної єдності, в яку, крім корінного народу входять також представники інших етнічних груп.

Спільність має єдині державні рамки і загальні політичні та економічні інтереси; національні та культурні права представників етнічних груп повинні бути забезпечені в державі такою ж мірою, як і права корінного народу. Саме дотримання цієї умови є гарантом стабільності держави, політичної єдності народу; і кожна людина повинна використовувати свої права і свободи так, щоб не порушувалися права та свободи інших людей.

Таким чином, для М. Драгоманова соборна, єдина і вільна Україна була немислима поза рамками конституційного, федеративного принципу державного устрою, широкого місцевого самоврядування й особистої свободи громадян. Він мріяв і працював для втілення ідей побудови в Україні такої державності, яка б у своєму розвитку унеможливила національний, соціальний чи політичний диктат, примус по відношенню до національних чи політичних меншостей, спрямованих послідовно обстоюючи принцип етнічного визначення українських кордонів, він наголошував на цілісності та єдності українських земель. Важливе значення для загальноукраїнського єднання у XIX ст. мав культурно-науковий чинник.

З усіх ознак, характерних для нації, першочергову роль у консолідаційних процесах відігравали мова, фольклор. М. Драгоманов вважав необхідним видання загальноукраїнських часописів. Але він застерігав українську інтелігенцію від культивування тих особливостей, що розділяють українців, від роздмухування регіональних та конфесійних суперечностей. Враховуючи, що українці – це православні, греко-католики, католики, протестанти тощо, він попереджав про потребу розрізнати національну політику й релігійні питання, неодноразово наголошував на необхідності відділення церкви від держави.

Він прагнув до об'єднання освічених, добрих і чесних людей в нашій країні й по сусідніх сторонах і народах й завжди боровся проти всякого роз'єднання, котре вносять між людей неволя, неuczтво й сліпе своєлюбство. Джерелом єдності він вважав права людини і громадянина, місцеве самоврядування територій і національних громад, кожна з яких у межах компактного проживання повинна мати умови для свого національно-культурного розвитку. Ці громади добровільно об'єднуються у федеративну спілку, в якій законними володарями України є не лише українці, а й інші народи, що споконвіку вносять свій доробок у розвиток її матеріальної та духовної культур. Драгоманов завжди спирався на загальнолюдські цінності, визнавав пріоритет універсальної всесвітньої єдності, в якій загальнолюдське не заперечує національно-осібне.

Отже, формування національної свідомості, любові до рідної землі і свого народу, оволодіння українською мовою, використання всіх її багатств і засобів у мовній практиці, прищеплення шанобливого ставлення

до культури, спадщини, традицій і звичаїв народів, що населяють Україну, оволодіння надбаннями світової культури все це є чинниками єдності суспільства.

Список використаної літератури:

1. Грінченко Б. Д., Драгоманов М. П. Діалоги про українську національну справу. – К. : НАН України, Ін-т української археографії, 1994. – 284 с.
2. Драгоманов М. П. Переднє слово до "Громади" // Вибрані твори. Збірка політичних творів. – Прага ; Нью-Йорк, 1937. – 412 с.
3. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. Т. 2. – К. : Наукова думка, 1970. – С. 548–549.
4. Драгоманов М., Павлик М., Подолинський С. Програма часопису "Громада", з доданням списку видань "Громади" // Михайло Драгоманов: Документи і матеріали 1841–1994. – Л. : Світ, 2001. – С. 218–240.
5. Драгоманов М. П. Віра й громадські справи // Пам'яті Михайла Драгоманова : збірник. – Харків : Поюр, 1920. – 112 с.
6. Драгоманов М. П. Историческая Польша и великорусская демократия. – Женева, 1882. – 275 с.
7. Драгоманов М. П. Вибране ("... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / упоряд. та авт. іст. біогр. нарису Р. С. Міщук. – К. : Либідь, 1991. – 688 с.
8. Драгоманов М. П. Австро-руські спомини (1867–1877) // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. Т. 2. – К. : Наукова думка, 1970. – С. 279.
9. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К. : Наукова думка, 1992. – 156 с.
10. Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : у 2 т. Т. 1. – К. : Основи, 1994. – 554 с.
11. Микитчук Н. М. Етно-територіальна єдність України: погляди М. Драгоманова : зб. наук. пр. – Дніпропетровськ, 2005. – Вип. 3. – С. 160–167.
12. Токар Л. Національна ідея як внутрішня сутність і самовираження нації / Л. Токар // Українознавство. – К. : Міленіум, 2002. – Ч. 4. – 115 с.
13. Федченко П. М. Михайло Драгоманов: Життя і творчість. – К. : Дніпро, 1991. – 362 с.

Список використаної літератури:

A. И. Коломиец

РЕЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ЕДИНСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ М. П. ДРАГОМАНОВА

В статье исследуются взгляды М. П. Драгоманова относительно социального единства общества. Источником единства он считал права человека и гражданина, местное самоуправление территорий и национальных обществ, каждая из которых в пределах компактного обитания должна иметь условия для своего национально-культурного развития. Он стремился к объединению образованных, хороших и честных людей в нашей стране и по соседним сторонам и народам и всегда боролся против всякого разъединения, которое вносят между людей неволя, невежество и слепое своелюбство.

Ключевые слова: общество, единство, федерация, национальное самосознание, патриотизм.

A. I. Kolomyjec

RECEPTIONS OF SOCIAL UNITY ARE IN CREATION OF M. P. DRAGOMANOVA

The looks of M. P. are probed in the article. Dragomanova in relation to social unity of society. He considered human and citizen rights, local self-government of territories and national societies the source of unity, each of which within the limits of the compact dwelling must have terms for the national-culture development. He aspired to the association well-educated, good and honest people in our country and on nearby sides and people and always striven against every disconnection which is brought in between people captivity, ignorance and blind svoelyubstvo.

Keywords: society, unity, federation, national consciousness, patriotism.

ЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ТІЛЕСНІСТЬ" ТА "ПРОСТІР" В РОЗРОБЦІ ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОЇ ТЕМАТИКИ (на основі робіт Едмунда Гусерля)

У цій статті проаналізовано поняття "простір" та його зв'язок з поняттям "тілесність" на основі робіт Едмунда Гусерля. Автор показує важливість цих понять у розумінні інтерсуб'єктивної тематики, що стала однією з основних тем у феноменології. У статті показано, що тілесність є вихідною у формуванні досвіду Я, зв'язку Я – Світ, Я – Інший. Простір, таким чином, не можна трактувати, як простір об'єктивних речей у світі. У зв'язку з цим змінюється і філософське розуміння поняття "місце", яке вже не можна розглядати як точку певного об'єкту серед інших об'єктів, а вихідним джерелом досвіду Я. Отже, вже у роботах Едмунда Гусерля поняття "простір", пов'язане з поняттям "тілесності" набуває екзистенційного характеру. Ця теза ще більше посилюється його послідовниками.

Ключові слова: простір, місце, екзистенція, тілесність, інтерсуб'єктивність.

Тему інтерсуб'єктивності ґрунтовно починає розробляти Едмунд Гусерль, хоча лише на пізньому етапі своєї творчості. Найбільш цілісно вона представлена в його роботі "Картезіанські розмисли" – останній опублікований за життя філософа роботі, основу якої склали доповіді, прочитані в Парижі у 1929 році. Завершальний розділ праці присвячений розробці трансцендентальної теорії розуміння Alter Ego. Але варто зазначити, що сама тема є для феноменології фундаментальною, адже посилає до витоків, тобто до цілей створення самого вчення Едмунда Гусерля.

Як відомо, уся творчість філософа пронизана приматом наукового знання, а розробка феноменологічного вчення є одночасно однією зі спроб в історії філософії обґрунтувати його можливість та істинність. З одного боку, Едмунд Гусерль звертається до шляху розмислів Рене Декарта, теми соліпсизму та проблем теорії пізнання, пов'язаних з пануванням у філософії суб'єкт-об'єктної парадигми, що веде свій початок ще з Нового часу. Це є пошук шляху від іманентності Его до трансцендентності Іншого. Відповідь на питання, в яких синтезах, інтенціональностях смисл Іншого Его формується у відповідному досвіді пізнання Іншого і підтверджується як суцільний, і особливим чином суцільний сам по собі.

Саме у зв'язку з розробкою теми інтерсуб'єктивності і пов'язане звернення Едмунда Гусерля до поняття тілесності та просторовості. Ці два поняття особливо досліджуються у його пізніх роботах, хоча він звертався до них ще на початку розробки феноменологічного методу як такого, зокрема у лекціях "Про річ та простір" 1907 року, де власне вперше з'являється ця проблематика.

Саме в цих лекціях, продовжуючи міркування Імануїла Канта, Едмунд Гусерль звертає увагу на те, що тіло визначає не лише просторову (тривимірну) орієнтацію у світі – ліве та праве, верхнє та нижнє і т. д. – але й визначає "стабільність", непорушність світу. За аналогією з Рене

Декартом, розуміння тіла як нульової точки (про що мова буде йти в "Картезіанських розмислах") призводить до розуміння Я як точки, опори у світі та цілісності усього досвіду. Рух у світі стає ніби не рухом самого Я, а рухом світу навколо Я.

Водночас, на відміну від своїх послідовників, Гусерль, говорячи про простір, не говорить про живий простір, який співвідноситься з живим тілом. Простір, для Гусерля, це простір об'єктивних речей, які тим не менш вибудовуються навколо мого живого тіла. Місце тілесності таким чином трактується просто як локація, не набуваючи екзистенційного значення [3, с. 218].

До того ж, багато дослідників зазначають, що на відміну від попередників, у тому числі й Імануїла Канта, Едмунд Гусерль надає простору такого ж значення, як і темпоральності. Просторово-темпоральна структура трансцендентальної свідомості є первинною до розмежування простору та часу. Так, ретенція та протенція описують не лише часовість свідомості (враховуючи, що мова йде саме про феноменологічний час), але й горизонт її розгортання [3, с. 217].

Власне, тему тілесності він вводить задля того, щоб показати, як можливий зв'язок між Его та Alter Ego, описуючи те, як Інший дається нам у досвіді. Це дозволяє йому показати, як трансцендентальне Я, власне, уможливило не просто конкретне Я, а уможливило конкретні взаємовідносини Я та Іншого, а отже й конкретну життєву ситуацію. Отже, варто розглядати питання інтерсуб'єктивності у феноменології Едмунда Гусерля в контексті розгляду питання самої людини. Власне Я людини пов'язується з Я трансцендентальним, до того ж, адекватне розуміння власного Я можливе лише після розгляду трансцендентального проекту філософії, тобто феноменології. Тематику власного Я філософ пов'язує з розумінням теорії інтерсуб'єктивності: моє власне Я передбачає спрямованість до Іншого, і водночас Інший допомагає зрозуміти сферу власного Его. Саме таке розуміння власного Я та Іншого досягається через розуміння свідомості як трансцендентально-іманентної: її цілісність передбачає вихід назовні до Іншого і водночас Інший як дещо трансцендентне завжди залишається іманентним свідомості.

Щоб досягнути власне Я, необхідно зробити крок назад від сфери трансцендентальної – потоку чистої свідомості – до Его Cogito як ядра, від якого відштовхується відкритий горизонт можливого досвіду. Можливість вирізнення сфери власного Я, можливість висловлювання "Я є" лише й ґрунтується на трансцендентальному досвіді як на горизонті можливого досвіду.

Отже Я, для Едмунда Гусерля, не є можливістю існування досвіду чи світу, як це пропонувалось у проекті Декарта. Трансцендентальне Я охоплює увесь можливий досвід як певний горизонт. Тому, Гусерль, розробляючи трансцендентальну філософію, формує поняття Я як певну акумуляцію значимого для нього життєвого досвіду. Світ не є частиною Я, але навіть як певна трансценденція він набуває значення лише з самого Я, з актив його осмислення та обґрунтування світу.

Таким чином, психологічне Я, власне Я знаходить свої основи лише в актах трансцендентально-феноменологічного пізнання. А об'єктивний світ набуває своєї значимості лише відносно цього трансцендентально-го Я. Однак, трансцендентальне Я не може існувати без власного Я, бо досвід завжди є досвідом світу. Рух до інтерсуб'єктивності – це є власне рух досвіду, а не рух від світу. Сфера власного Я досягається шляхом редукції, яка б вказала, що світ утворився ніби лише для мене. Це є редукція від світу. Це веде до виявлення природи, але не в науковому значенні, а в значенні природи для мене.

Таке розуміння досвіду пізніше спонукає послідовника Гусерля Моріса Мерло-Понті поставити питання про можливість здійснення останньої редукції, тобто радикальної рефлексії. Феноменологічне гасло "назад до речей" розуміється Морісом Мерло-Понті як заклик до реальності, якою вона постає до виокремлення свідомості, до реальності, що визначається тілесним існуванням у світі [2, с. 9–10].

З іншого боку, деякі дослідники зауважують, що Моріс Мерло-Понті насправді не пропонує відкинути Гусерлеву редукцію: трансцендентально-феноменологічну, ейдетичну, чи обидві. Натомість він не заперечує методичний доробок попередника, а протестує лише проти інтелектуального розуміння редукції як мисленевого акту. Для Моріса Мерло-Понті, редукція це не інтелектуальна операція, що керується вольовим рішенням, а скоріше дещо, визначене формою пасивності [4, с. 127]. Моріс Мерло-Понті не відкидає редукцію, навпаки – він наполягає на її методичній цінності, але водночас необхідність редукції полягає в її принциповій частковій незавершеності. Завершення редукції означало б водночас і тотальне охоплення досвіду світу, утвердження всезнаючого розуму. Відкритість людського досвіду, безмежжя його горизонту й визначає неможливість здійснення радикальної редукції. Але трактування поняття редукції не є предметом цієї статті.

Отже, варто одразу зауважити, що в Едмунда Гусерля поняття редукції та тілесності як такої, що не може бути взята в дужки, безумовно пов'язані. Це і стане основою розуміння просторовості тілесного існування та подальшої розробки цієї тематики послідовниками Едмунда Гусерля.

Будь яке трансцендентальне Его повинно мати прояв у тілесності – у психо-фізичній єдності. Трансцендентальне Его має цей корелят в моєму Его. Тіло, що відкриваємо рефлексивно не є гіпостазованим, статичним, бо будується на основі актів свідомості, що проявляються як кінестези. Тіло як і природа розглядаються динамічно, як можливість, можливість досвіду. Тобто, можливість моєї тілесності й обумовлює можливість природи. Буття тоді розглядається як можливість буття. Моє персональне Я постає як кінестеза та можливість таких кінестез. Щоб вийти в сферу інтерсуб'єктивності, потрібно спочатку здійснити редукцію світу та Іншого. Редукована до сфери власного природа вміщує в себе психофізичне Я, що володіє тілом, душею та особистісним Я як абсолютно унікальними утвореннями у цьому редукованому світі. Власний світ

Я у своєму внутрішньому розгортанні, сам виявився як трансцендентність, як один із моментів зовнішнього світу: редуковане Я містить всі об'єкти навколо себе в інтенційному сенсі [1, с. 197].

Поняття кінестези "оживлює" і поняття місця як одного з понять, що окреслює просторовість досвіду, адже коли йдеться про кінестезу, мається на увазі конкретний рух тіла, освоєння конкретного місця. Отже, поняття кінестези пов'язане з конкретним досвідом місця. Тілесність пов'язується з найбільш наближеним простором (nearness), який і повинен визначити зв'язок тіла та місця, а простір, відповідно, можна тоді трактувати як розширення цього місця. Отже, в такій концепції простір абсолютно залежить від місця, яке в свою чергу залежить від тіла як нульової точки як "абсолютне тут" [3, с. 219–220].

Едмунд Гусерль пояснює цілісність простору цілісністю самого тіла, яка дається нам лише в русі (ходінні). Рух не можливий без внутрішньої єдності. Цю єдність філософ визначає не екзистенційно, а все ще функціонально, пояснюючи, що, наприклад, око діє узгоджено з рукою, завдяки "функціональному ego". Кінестетичні відчуття узгоджуються із зовнішнім просторовим рухом органів тіла [5, с. 248–249].

Таким чином, саме в русі моє тіло проявляє себе цілісно як один "когерентний організм", а кінестеза забезпечує цілісність не лише руху, але й самого тіла, а отже, й простору як оточуючого світу [3, с. 225]. Пізніше, цю ідею розвине і його послідовник Моріс Мерло-Понті, пояснюючи цілісність тілесної схеми, яка також проявляється в русі, хоча цим рухом і не формується, і не передусь йому.

Будь-який смисл є смисл всередині мого інтенціонального життя і виходить з його конститутивних синтезів. Інтерсуб'єктивне конституювання – це є власне інтенціональний досвід Іншого, який здійснюється шляхом "вчування". Досвід Іншого не є безпосереднім, він завжди опосередкований діяльністю свідомості: Сприйняття іншого є єдиною аперцепцією, яку ж все-таки можна описати пошарово, а тілесність тут відіграє ключову роль:

Трансцендентальна аперцепція, хоча і є пасивним генезисом – актом свідомості, що не усвідомлюється, стосується актив самої свідомості.

Розробляючи тему інтерсуб'єктивності Гусерль трансформує положення про те, що всі акти свідомості виконуються чистим Я як інтенціональним корелятом та основою всього предметного універсуму цілому – предмет даний в конститутивній генезі, актуальне розкриття якого забезпечується рефлексивним зверненням погляду.

Едмунд Гусерль приходить до теми "інтенціональної історії", про яку мова буде йти далі. Утверджуючи історичний аспект пізнання, конститутивний аспект пізнання можна розуміти лише як такий, що можливий в горизонті інтерсуб'єктивності. Тоді, конститутивний процес постає як конститутивна традиція, в межах якої одне Я впливає на інше, і навпаки, засвоює акти іншого Я, стаючи носієм його духовних функцій. Таким

чином, взаємовплив в межах інтерсуб'єктивності маніфестується для мене у формі "пасивного генезису": даність предмета, конституційованого в традиції. Приватна конститутивна діяльність не починається "з нуля", а завжди базується на пасивних даностях; окреме Я завжди продовжує конститутивний процес. А тому, конститутивна діяльність визначається його локалізацією в тій чи іншій традиції. Конституювання предмета є відмінною рисою пасивного генезису від природної настанови, де конститутивна активність свідомості в загалі не тематизується. Пасивне конституювання належить сфері суб'єктивності, а отже, його зміст може бути розкритий в рефлексії, до того ж не як дещо зовнішнє, а як сутнісно іманентне Я і стороннє йому лише по виконанню.

Будь-яка пасивна даність може бути реактивована, а стороння духовна функція засвоєна. Зняття трансцендентності предмета означає і зняття різниці між Ego та Alter ego.

Аперцептивний аналог – аналог сприйняття себе як монади, як психо-фізичного Я є Інший. Це є сприйняття Іншого за аналогією з тим, як я даний собі в першопочатковій природі. Аперцепція не є мисленевим висновком.

Апрезентація Іншого. Якби те, що належить сфері власного було дане безпосередньо, то його б було б неможливо з неї вирізнити. Тому апрезентація як приведення в-спів-присутність є опосередковуючою ланкою інтенційності по відношенню до Іншого. Апрезентація речі передбачає можливість досвідної перевірки (змістовного наповнення) того, що спочатку апрезентується. Сприйняття Іншого означає його сприйняття в області першопочаткової природи, тобто як тіло, що по відношенню до мене є трансцендентною іманентністю. Інше тіло, що знаходиться там, отримує смисл в результаті перцептивного перенесення від мого живого тіла. Ego та Alter Ego завжди дані в початковому подвоєнні.

Активність Я в рамках тілесного досвіду виявляється вкоріненою в пасивність: осягненню Себе та Іншого передусім пасивне володіння світом, передданий світ досвіду. Тілесність забезпечує чуттєвість безпосереднього досвіду. Для його позначення Гусерль вводить поняття "життєвого світу". Пізнання можливе лише як зорієнтоване на можливість осягнення досвіду пізнаваного, тобто встановлення значущості пізнаваного для власного життя та життя Інших, тобто значення досвіду для всього життєвого світу.

У трансцендентальному сенсі життєвий світ є межею між пасивним та активним генезисом, між традицією та новацією. Життєвий світ як сфера пасивних даностей виконує функцію фундації по відношенню до активного конституювання. Лише всередині життєвого світу людина може ставити свої практичні та теоретичні питання, теоретично відноситись до світу, як до безкінечно відкритого горизонту непізнаного.

Із вище сказаного випливає два висновки: по-перше, це те, що Я та Інший пов'язані, і цей зв'язок, як прагне показати Гусерль, міститься в

самій структурі трансцендентального Его, і саме тілесне сприйняття Іншого "за аналогією" відіграє ключову роль у цьому зв'язку; по-друге, використання поняття "тіла" (до того ж, розмежовуючи тіло як об'єкт та живе тіло як джерело досвіду (leib) водночас ставить питання і про "закріплення" цього тіла у світі, і про зв'язок його з певним місцем та ситуацією, що можливо завдяки введенню поняття життєсвіту. Життєсвіт та тілесність безумовно пов'язані, відкинути одне означало б відкинути інше, а відповідно й повернутися до проблеми соліпсизму. Тому трансценденталізм Едмунда Гусерля, на думку деяких дослідників, є більш послідовним, ніж, наприклад трансцендентальна філософія Імануїла Канта, адже врешті-решт Гусерль не зміг уникнути висновку про те, що трансцендентальна феноменологія вимагає повернення до світу (життєсвіту), а отже й живого тіла, яке цей життєсвіт й утримує в цілісності. Це, на думку зокрема Едварда Кейсі, вимагає також повернення проблематики просторовості, а саме розробки поняття "місце" [3, с. 217].

Розуміючи тіло як нульову точку, Едмунд Гусерль надає перевагу поняттю місця над простором. Адже місце як абсолютне тут, і визначає простір навколо мене. "Тут" не є просто протилежністю "там", адже жодне "там", в якому немає мого тіла, не існує і моєї орієнтації у світі. У такому випадку місце може означати, не просто прикованість до певної локальності, а те, що моя орієнтація у світі, врешті-решт ліве та праве, ніколи не зможуть визначатись по відношенню до зовнішнього об'єкта, а лише по відношенню до мого власного, живого тіла. Отже, хоча Едмунд Гусерль і звертався до теми простору як у своїх ранніх роботах, так і в пізніх, лише в "Картезіанських розмислах" місце не ототожнюється з позицією (локалізацією) об'єктів у світі, а простір, відповідно, не трактується, як простір об'єктивних речей. У своїй пізній творчості, вводячи поняття живого тіла, інтерсуб'єктивності та життєсвіту, Гусерль власне має на увазі і оживлене місце ("lived place"). Водночас наш досвід призводить до розуміння місця як системи місць, адже кожна річ набуває свого значення у цій системі [3, с. 225–226].

Місце, таким чином, не є просто точкою у просторі, позицією серед інших позицій. Місце – як місце мого живого тіла є вихідним джерелом мого досвіду, і рух у світі не означає зникнення місця, не означає, що можна потрапити з "тут" у "там", бо "там" – завжди залишиться лише перспективою розширення мого місця. Навпаки – у русі і виявляється цілісність мого тіла та навколишнього тіла. Рухаючись, змінюючи позиції у світі, ми врешті решт ніколи не покидаємо місця. Рух є доказом незмінності тіла як нульової точки. Покинутись місця, означало б для Едмунда Гусерля (хоча це чітко і не сказано) лишитись і тілесності, а отже досвіду як такого.

Список використаної літератури:

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2006. – 316 с.
2. Соколова Л. Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // Хора. – 2008. – № 3. – С. 9–13.
3. Casey E. The Fate of Place. – Berkley ; Los Angeles : University of

California Press, 1998. – 470 p. 4. Heinämaa S. From Decisions To Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction // Merleau-Ponty's Reading of Husserl. – Dordrecht, The Netherlands : Academic Publishers, 2002. – P. 127–149. 5. Husserl E. The world of the living present and the constitution of the surrounding world external to the organism // Husserl: Shorter works. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1981. – P. 238–250.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

О. В. Лымарь

**ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ "ТЕЛЕСНОСТЬ" И "ПРОСТРАНСТВО"
В РАЗРАБОТКЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЙ ТЕМАТИКИ
(на основании работ Эдмунда Гуссерля)**

В этой статье проанализировано понятие "пространство" и его связь с понятием "телесность" на основании работ Эдмунда Гуссерля. Автор показывает значимость этих понятий в понимании интерсубъективной тематики, которая стала одной из основных тем в феноменологии. В статье продемонстрировано, что телесность есть исходящей в формировании опыта Я, связи Я – Мир, Я – Другой. Пространство, таким образом, нельзя понимать как пространство объективных вещей в мире. В связи с этим, изменяется и философское понимание "места", которое уже не стоит рассматривать как точку определенного объекта среди других объектов, а как исходящий источник опыта Я. Таким образом, уже в работах Эдмунда Гуссерля понятие "пространство", связанное с понятием "телесность", приобретает экзистенциальный характер. Это утверждение еще больше усиливается его последователями.

Ключевые слова: пространство, место, экзистенция, телесность, интерсубъективность.

O. V. Lyymar

**THE SENSE OF THE TERMS "CORPORALITY" AND "SPACE"
FOR THE RESEARCH INTO THE TOPIC OF INTERSUBJECTIVITY
(based on the works of Edmund Husserl)**

Basing on the works of Edmund Husserl, the coherence of the terms "space" and "corporality" is analyzed in this article. The author demonstrates the importance of these terms for the research into the topic of intersubjectivity, which has become one of the main themes in the phenomenology. It is shown that corporality is the initial point for experience of I, for the I – World and I – Another relations. Consequently, we should not interpret "space" as a space of objective things in the world. Therefore the philosophical conception of the term "place" has also changed – it is not a point of an object among other objects, but the initial source of the experience of I. As a conclusion, the terms "space" and "corporality" gets the existential sense in the works of Edmund Husserl. This statement is more deepened in the works of his followers.

Keywords: space, place, existence, corporality, intersubjectivity.

ЕКОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

У статті розглядається сфера екологічної естетики як конструкт постнекласичної естетики, що виникає внаслідок переосмислення класичних засад естетичної науки. В межах екологічної естетики розглядаються трансформаційні процеси розширення або перегляду естетичного поля і топосу його класичних категорій.

Ключові слова: екологічна естетика, естетичне, естетичний об'єкт, естетична оцінка, навколишнє середовище, прекрасне, піднесене.

Постановка проблеми. Екологічна естетика, поява якої датується другою половиною ХХ століття, розширює межі традиційної філософської естетики. Вона постає вищою формою особливого типу свідомості, відкриває нові виміри розуміння єдності людини і навколишнього середовища в естетичному масштабі. Екологічна естетика є спробою усвідомленої орієнтації науки зокрема і людської життєдіяльності в цілому на досягнення бажаного для людства еко-майбутнього, майбутнього в гармонії з навколишнім середовищем, адже природний світ робить вплив споживацькому світу людини.

Аналіз дослідницьких публікацій. Екологічна естетика – уже досить розвинута дисципліна на Заході, тому для цієї роботи важливими є публікації таких авторів, як М. Бадд, М. Бердслі, А. Берлеант, Е. Брейді, І. Гаскель, С. Годловітч, М. Ітен, А. Карлсон, С. Кемаль, Н. Керролл, Ш. Лінтотт, Г. Парсонс, Д. Портеус, С. Росс, Ю. Сепанмаа, Ю. Сайто, М. Уоліс, К. Уолтон, Дж. Фішер, Ч. Фостер, Ю. Харгроув, Р. Хелберн. З-поміж усіх виділяються постаті, які не тільки викликали інтерес до цієї галузі досліджень у науковій спільноті, а й розвинули її на високому рівні: американець А. Берлеант, канадець А. Карлсон і фін Ю. Сепанмаа. У Російській Федерації дану проблему розглядають – К. Долгов, Т. Любімова, Н. Маньковська, І. Смольянінов, П. Тищенко. У 2012–2014 рр. кафедра естетики і філософії культури СПбДУ проводить наукову роботу з вивчення екологічної естетики. Серед українських дослідників екологічної естетики варто відзначити директора Київського еколого-культурного центру В. Бореяка.

Виклад основних результатів наукового дослідження. В ХХ столітті відбувається процес трансформації у філософсько-естетичному дискурсі, виникає безліч феноменів естетичної свідомості і художньої практики, які не можуть бути осмислені суто завдяки науковому інструментарію класичної естетики, хоча вона й становить ядро сучасної естетики. Тому імпліцитно складається конструкт некласичної естетики (нонкласика). Естетика перестає існувати як "чиста естетика", адже у сферу естетичного дискурсу вводиться ряд понять, більшість з яких у класичній естетиці були не тільки маргінальними, а й взагалі не потрапляли в естетичне поле. Частина виникла всередині ніцшеанства, фрейдизму, екзистенціалізму,

структуралізму, постструктуралізму, а деякі залучені з різноманітних сфер людського знання зі зміненим змістом. Сьогодні, в ХХІ столітті, варто говорити про розвиток нового етапу естетичної свідомості – постнекласичний. Його суть полягає у сучасній аналітиці естетичного знання, яка спирається на філософсько-метафізичний фундамент класичної естетики і водночас активно враховує досвід неокласицизму.

Від класичної естетики в постнекласичний період залишається незмінним метафізичний сенс предмета естетики: він повністю переходить на метакатегорію естетичного. "Естетичне" позначає предмет естетики як науки і формується як категорія в ХХ столітті на основі предиката "естетичний", що вводиться в обіг в епоху Просвітництва щодо особливого типу досвіду, особливих суб'єкт-об'єктних відносин, специфічної свідомості. Отже, найчастіше суть "естетичного" в класичному значенні зводиться до: "специфічної системи неутилітарних взаємовідносин суб'єкта та об'єкта, в результаті яких суб'єкт отримує духовну насолоду (естетичне задоволення, досягає катарсису, блаженного стану тощо), яка не є його метою, але завжди супроводжує його, або свідчить про те, що відбувся конкретний акт естетичного досвіду, його «прирошення»" [2, с. 28].

У ХVІІІ столітті в європейській культурі термін "естетичне" асоціюють з образотворчим мистецтвом: акцент робиться на неутилітарності, орієнтації на прекрасне і піднесене, а також – на естетичній насолоді. І. Кант єдиною метою цього мистецтва бачить у почутті задоволення, а тому називає його "естетичним". "Критика здатності судження" розглядає природу наших естетичних суджень. Філософ висуває принцип "незацікавленості", який висловлює цілковиту байдужість до існування предмета смаку, тобто судження смаку виключає можливість практичного інтересу у суб'єкта спостереження. Прекрасним є те, що подобається саме по собі, а не виступає засобом задоволення практичних цілей. Поняття краси філософ пов'язує з доцільністю (внутрішньою і зовнішньою). Зовнішня доцільність виражається в придатності предмета або істоти для досягнення певної мети. Внутрішня доцільність, за І. Кантом, є джерелом прекрасного. Внутрішньо доцільні й гармонійні форми можна зустріти у природі. Світ мистецтва ж спеціально виникає в пошуках прекрасного. "Природа прекрасна, коли вона подібна до мистецтва, а мистецтво може бути названо прекрасним тільки в тому випадку, якщо ми усвідомлюємо, що воно є мистецтвом, а проте виглядає як природа" [7, с. 147]. Філософ виділяє "прекрасне" в мистецтві, створене творчим генієм, на протизага "піднесеному", яке зустрічається і в світі людей, і в первозданній природі. Ідея "піднесеного" постає як корелят до "прекрасного", що вказує на естетичний досвід навколишнього середовища, який перевершує владу мистецтва. Ще в ІІІ столітті грецький письменник Лонгін визнав, що "піднесене" володіє здатністю перевершувати скутість розуму і порядок. "Піднесене", по суті, порушує баланс між природою і мистецтвом, щоб показати природу як виняткову. І. Кант, зберігаючи асоціації англійського публіциста Е. Берка щодо "піднесеного" з емоціями страху і

його владою над уявою, визначав його як властивість природи, а не мистецтва. Природа збуджує естетичний захват у своєму надлишку [14].

Німецький філософ Г. Гегель вважав естетику філософією мистецтва і присвятив "Лекції з естетики" всебічному вивченню цього феномена. Для нього "царство художньої творчості є царством абсолютного духу" [4, с. 384]. Мистецтво – це одна з форм саморозкриття абсолютного духу в акті художньої діяльності, основною метою якого, на думку філософа, є вираження істини, яка на даному рівні актуалізації духу практично ототожнювалася з прекрасним. Прекрасне ж осмислювалось як "чуттєве явище". Г. Гегель обмежує свій аналіз "прекрасного" мистецтвом, тобто естетика розглядає сферу художнього "прекрасного", а буденний рівень залишається поза увагою. Мислитель пише: "обмеження предмета естетики прекрасним у мистецтві буде цілком доцільним, оскільки при всіх розмовах про красу природи (древні говорили про це менше за нас) досі нікому ще не приходила в голову думка взятись за вивчення предметів природного світу під кутом зору їхньої краси і створити науку, яка давала б систематичне викладення цих красот" [3, с. 9]. Можна констатувати, що "прекрасне" в мистецтві – це найважливіша категорія естетики. Естетичну насолоду суб'єкт сприйняття відчуває від природної креації твору мистецтва, який створює враження органічного продукту природи, будучи насправді творінням чистого духу.

XX століття знаменується тим, що категорія "естетичне" утвердилась в академічній естетиці, що пов'язано з девальвацією категорії "прекрасне". Домінування в світовій культурі авангарду, модернізму, постмодернізму поставило під сумнів актуальність категорії прекрасного. Серед сучасних дослідників утвердилася думка, що наука про прекрасне сьогодні неможлива, тому що місце прекрасного зайняли нові цінності, які Валері назвав шок-цінностями, – новизна, інтенсивність, незвичність [12, р. 10]. А Г. Гегель назвав би цей період "сутінками мистецтва", адже те, що він вкладав у поняття "мистецтво", поступово переходить на новий рівень; уже ніхто не говорить про прекрасне, всіх цікавить епатажне й оригінальне. Естетична насолода виникає тільки у випадку безпосереднього контакту естетичного суб'єкта з Універсумом, його трансцендентними основами за посередництва естетичного об'єкта. В умовах формування повної "втягнутості" ("engagement"), органічної гармонії суб'єкта і довкілля суб'єкт переживає найвищу духовну насолоду. Якщо ж говорити про екологічну естетику, то тут влучно зазначає російська дослідниця А. Гусева: "Естетика природи у відношенні до природи застигає у захопленому подиві, природа здається безкінечно складною і таємничою, і ця таємниця зберігає її красу. Екологічна естетика (як і екологічна етика) ніби «розчакловує» природу, представляючи її недостатньою, ослабленою, такою, що потребує захисту і культивування» [5, с. 213].

Необхідно зрозуміти, у чому ж полягає відмінність конотації терміна "естетичний об'єкт" класичної естетики від екологічної, яка належить до інтелектуальної і культурної еволюції нашого часу. В межах класичної естетики твір мистецтва розглядається як об'єкт естетичної оцінки, що

пов'язано з уявленням про нефункціональне "чисте мистецтво", єдиним сенсом якого є бути носієм естетичної функції, закладеної безпосередньо автором. Формується тричленна система, що охоплює твір мистецтва як естетичний об'єкт, наділений специфічними властивостями, суб'єкт сприйняття, здатний висловлювати судження смаку, і постать автора, що володіє винятковими здібностями, які дозволяють створювати нове, але співвідносно з універсальними естетичними критеріями. Німецький філософ Ф. Шеллінг розглядає мистецтво, яке виступає конкретною формою прояву естетичного споглядання, як світ ідеальних цінностей. Естетичне споглядання об'єктивне і загальнозначиме, воно необхідне у будь-якій формі пізнання, оскільки: "У творі мистецтва повністю звільняється від суб'єктивності, об'єктивується до кінця та першопочаткова основа всякої гармонії суб'єктивного і об'єктивного, яка в своїй початковій тотожності може бути дана лише в інтелектуальному спогляданні" [11, с. 394].

Класичне розуміння "естетичного об'єкта" пропагує протиставлення "естетичного" і "повсякденного". "Естетичний об'єкт початково дистанційований від будь-якої функціональності і логіки, що диктується повсякденністю" [6]. Нонкласика стверджує, що результатом креативної діяльності сучасного художника є об'єкт, щось об'єктивно існуюче і запропоноване в культурному просторі суб'єктові для естетичного сприйняття. "Поняттями об'єкт, артефакт свідомо нівелюється естетична специфіка арт-об'єкта; він демонстративно зрівнюється з усіма іншими продуктами людської діяльності" [1]. Екологічна естетика постає як галузь естетичної науки, що аналізує форми, символічний сенс і цінності навколишнього середовища як естетичного об'єкта; вивчає взаємозв'язки людини та її техносфери з навколишньою природою, біосферою, а також і з новоствореним середовищем проживання людини.

На думку прихильників екологічної естетики, твори мистецтва за визначенням є об'єктами естетичної оцінки, проте це не означає, що вони обов'язково повинні бути оцінені лише в такий спосіб, хоча інші види оцінки, звичайно, є вторинними. Природу ж можна виправдано розглядати з кутів зору різних ціннісних сфер, без необхідності постановки однієї (як естетичної у творі мистецтва) вище інших, тому вона вільна від суто естетичного розгляду. Об'єкти навколишнього середовища стали естетичними завдяки конкретному виду дослідження. Якщо говорити про естетичний розгляд природних об'єктів, то він пов'язаний з тим, що людина-дослідник займає своє місце в природі і не може бути об'єктивною, а тому естетична оцінка повинна припустити певну незалежність від природних предметів першої необхідності і тих, що задовольняють її основні потреби. Від суб'єкта залежить, чи стане навколишнє середовище естетичним об'єктом, чи ні: кожен об'єкт можна оцінювати естетично, але не кожен об'єкт – естетичний. Можна зробити висновок, що будь-який об'єкт навколишнього середовища може отримати статус естетичного, якщо суб'єкт сприйняття володіє естетичним досвідом, тому екологічна естетика будується на перетині естетичного і неестетичного трактування "прекрасного".

Дослідник екологічної естетики Ю. Сепанмаа у своїй роботі "Краса навколишнього середовища: основна модель для екологічної естетики" зазначає, що естетичний об'єкт – це категорія, обрана у відповідності до конвенцій [21, р. 31], які прийняті в науковій спільноті щодо ключових значень певної дисципліни. Завдяки "common sense" дослідник точно знатиме, які ознаки повинен мати об'єкт, щоб називатися "естетичним об'єктом", адже виокремлення об'єкта стає відправною точкою для естетичної оцінки. Філософ характеризує термін "естетичний об'єкт" як двозначний: естетичним може вважатися об'єкт, що володіє естетичними якостями; а також будь-який об'єкт, що є предметом естетичних досліджень. Водночас можна виділити слабкий і сильний смисл терміна "естетичний об'єкт": у слабкому сенсі естетичний об'єкт визначається суто манерою оцінки, а в сильному – на додаток потрібен певний вид корисності [21, р. 32]. Ю. Сепанмаа пропонує таку класифікацію естетичних об'єктів: серед них два типи (природні і штучні) і три види: 1) твори мистецтва (базовий вид), 2) природне і штучне навколишнє середовище, 3) мистецтво навколишнього середовища (як поєднання двох попередніх видів). Немає меж і критеріїв для виділення класу "об'єкти екологічної естетики", оскільки для них не існує обмежень ані у просторі, ані у часі. Будь-який об'єкт навколишнього середовища, як стверджує американський філософ П. Зіфф у своїй роботі "Все, що може бути розглянутим", може отримати статус естетичного, але тільки за умови, що суб'єкт спостереження має естетичний досвід. Об'єктом естетичного споглядання, як зазначає автор, не може тільки бути засохлий гній або забруднений у багнюці крокодил. Все інше, що бачить око, може бути таким об'єктом [22].

Потрібно наголосити, що предметне поле екологічної естетики початково охоплювало дослідження природного навколишнього середовища ("natural environment"), проте його обсяг в умовах розвитку даної дисципліни розширився до розгляду змішаних навколишніх середовищ ("mixed environments"): 1) навколишнє середовище, що зазнало впливу і модифікації з боку людини ("human-influenced environment") (наприклад, сади); 2) навколишнє середовище, створене за безпосередньої діяльності людини ("human-created environment", "human-constructed environment"), або людське навколишнє середовище щоденного життя ("human environment of everyday life") (наприклад, подвір'я і будинки) [18]. Канадський філософ А. Карлсон у своїй статті "Оцінка і природне навколишнє середовище" стверджує, що природа є природною – це не наше творіння [19, р. 273], тобто природне навколишнє середовище незалежне від нашого впливу на процес його творення. Людське навколишнє середовище ("human environments") – це те довкілля, яке зазнало часткового впливу людини, або є її творінням. Проте воно не є просто матеріальним конструктом діяльності людства, а – "органічним", що з'являється і росте впродовж століть залежно до потреб і інтересів людини. Людське, на відміну від природного довкілля, є, на думку А. Карлсона, меншим за масштабом і доповняльним, але не першочерговим при розгляді проблеми естетичної оцінки в цілому [20, р. 15]. Людські навколишні

середовища охоплюють найважливіші продукти людського володіння: міста, села, а також інші житлові площі, включно з різноманітними рухомими приладами і будівлями, що їх складають. Вони розташовані в діапазоні від тих, які розвивалися впродовж генерації людських потреб, до тих, які є обдуманими творіннями людського розуму і уяви [23, р. 13]. Рівень натуральності і штучності досліджуваного довкілля, а також природності і культурності, як протилежних станів, визначається залежно від міри втручання людини у природу. Російська дослідниця Н. Маньковська зазначає, що існують різні ступені форми впливу на природу: непряма (наприклад, забруднення атмосфери, яке не залежить від окремого суб'єкта) або пряма (цілеспрямоване окультурення природи). Найбільш крайніми штучно створеними навколишніми середовищами є "інтер'єр і міське середовище, де неврегульованим залишається, можливо, лише клімат" [9, с. 244].

Ціннісний момент естетичного об'єкта також підпадає під процес перетворення. Класична філософська естетика естетично цінним вважає "прекрасне" і "піднесене", але домінуючою цінністю виступає "прекрасне" у творі мистецтва. І. Кант виділяє мистецтво як естетичну цінність і виводить такі критерії його естетичної оцінки: задоволення, яке приносить мистецтво, а також ступінь вираження естетичних ідей об'єктом. У межах постмодерної естетики домінують принципи маргіальності, безоціночності, відкритості, описовості, які призводять до дестабілізації класичної системи естетичних цінностей. "Постмодернізм відмовляється від дидактично-профетичних оцінок мистецтва ... Увага до проблем естетики повсякденності і споживацької естетики, питань естетизації життя, навколишнього середовища трансформувала критерії естетичних оцінок ряду феноменів культури і мистецтва" [8, с. 20].

Переосмислення естетичної оцінки, як пояснює американський естетик А. Берлеант, вимагає розширення багатьох традиційних естетичних концепцій, коли вони застосовуються до навколишнього середовища. Поняття "краси" (з яким часто пов'язують поняття естетичної цінності) не виступає якістю формальної досконалості цінного об'єкта, а стає поширеною естетичною цінністю екологічної ситуації. Ця цінність вимірюється не стільки формальними особливостями, скільки безпосередністю й інтенсивністю сприйняття в момент підвищеного інтимному зв'язку особистості і конкретного навколишнього простору. Творіння, що важливе для теорії мистецтва, перетворюється в обізнаність у природних процесах і благоговіння перед ними, у поєднанні з формуючим цей внесок активним учасником, який сприймає навколишній світ. А. Берлеант у праці "Естетика навколишнього середовища" наголошує, що екологічна естетика відноситься до того, що науковці називають – "прикладною естетикою", – це цілеспрямоване застосування естетичних цінностей і принципів до питань щоденного життя, діяльності й об'єктів, які слугують певній практичній меті, від одягу й автомобілів до човнів, будівель і поведінки [16, р. xii].

Варто відзначити, що естетична оцінка навколишнього середовища є більш загальним видом естетичної оцінки у порівнянні з оцінкою творів

мистецтва. Вона вимагає не тільки естетичних, але й екологічних знань. Людина сприймає універсум всією своєю сутністю: зір, дотик, слух, нюх і смак – всі активні в екологічному досвіді. Концептуалізація довкілля як естетичного об'єкта базується на рішенні суб'єкта спостереження, адже він вирішує, що і як розглядати, а також обмежує об'єкт в часі і просторі. Досвід навколишнього середовища, пише А. Берлеант, як система сприйняття охоплює такі фактори, як простір, маса, об'єм, час, рух, колір, світло, запах, звук, тактильність, кінестезію, модель, порядок, смисл [14]. Тобто людина не сприймає довкілля суто пасивно і візуально (як, наприклад, картину відомого художника), а переживає його усім своїм тілом, яке занурене у цей простір в даний момент часу.

Поняття "естетична цінність", як зазначає американський філософ Е. Брейді, переважно використовується в екологічній естетиці з метою описати характеристики ландшафтних краєвидів, видів на море й інших видів навколишнього простору [17, р. 20]. Естетична цінність довкілля сильно впливає на кожну націю і їхню культуру, а відповідно і на окремих індивідів. Національні групи зазвичай зберігають таємницю про землю, на якій проживають. Частково ця містичність пов'язана з прихильністю до своєї землі і її краси [15, р. 17]. Естетична оцінка довкілля не є суто особистісним досвідом, а має соціальне, історичне і культурне походження, однак, звичайно, не можна заперечувати і роль індивіда. Естетична цінність може бути й зруйнована, адже нею не заволодієш немов річчю, її можна тільки побачити, якщо вміти цінувати красу. Коли людина чекає на зустріч з такими "кумирами" навколишнього середовища, як Швейцарські Альпи, гора Фудзі, ущелина Янцзи або Великий Каньйон, то вона готується побачити щось незвичайне і сповнене естетичної цінності. "Ці грандіозні природні дива світу потужно впливають на відчуття людей і поглинають їх як невід'ємну частину себе" [10, с. 170]. Але справжній естетичний досвід – це той, який людина отримує щоденно і часто в буденних місцях. Те, як ми естетично проникаємо у близьке до нас довкілля, і є мірою цінності нашого естетичного досвіду.

Питання виокремлення єдиного критерію естетичної оцінки навколишнього середовища викликає різноманітні дискусії у дослідників екологічної естетики. На думку фінського філософа Ю. Сепанмаа, критерієм естетичної оцінки слід вважати те, наскільки воно задовольняє потреби людини. Необхідно розуміти, що тут людина не стає просто фізичним споживачем природних ресурсів, вона розглядає універсум як естетичний і духовний об'єкт. Тобто представники екологічної естетики "естетичним" вважають те навколишнє середовище, яке дійсно приносить людині естетичне задоволення і естетичні переживання, що як наслідок збагачують її як культурну істоту. Американський філософ М. Бердслі виділяє такі довкілля залежні від критерію оцінки естетичної цінності: "залежні" (адміністративні будівлі, мости, транспортна система) – навколишні середовища, що виконують окрім естетичної цінності ще й пряму свою функцію, або "вільні" – навколишні середовища, що мають суто мистецьке призначення (театр, галерея) [13]. З погляду естетично-

сті американський філософ Ф. Колмен поділяє довілля на "легке" і "важке" в контексті його осягнення. При цьому легкість пов'язується з відкритим, неупередженим, емоційним естетичним ставленням, важкість – з критичною позицією, оцінним концептуальним сприйняттям [9].

Висновки. Можна підсумувати, що в історії існування естетики як науки відбувались трансформаційні процеси щодо розширення та перегляду естетичного поля і топосу його основних категорій. У межах екологічної естетики як естетичний об'єкт виокремлюється навколишнє середовище, що протиставляється твору мистецтва, який споконвіків визнавався як єдино можливий об'єкт естетичної оцінки. Статус естетичного не залежить від характеру об'єкта, а від аспекту і способу його дослідження, тобто естетичного відношення до нього. Таким чином, екологічна естетика виходить на якісно новий рівень – поєднання "естетичного" і "повсякденного". Як сфера дослідження вона розширює предметне поле традиційної естетики.

Наші подальші дослідження будуть присвячені детальному аналізу предметного поля в межах різних напрямів екологічної естетики, що дозволить збагатити сучасну українську естетику.

Список використаної літератури:

1. Бычков В. В. Постнеклассическая эстетика: К вопросу о формировании современного эстетического знания [Электронный ресурс] // Философский журнал. – 2008. – № 1. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/readroom/fg/fg_1/5388-postneklassicheskaya-estetika-k-voprosu-o-formirovanii-sovremennogo-esteticheskogo-znaniya.html.
2. Бычков В. В. Эстетическая сущность искусства // Ориентиры. Метафизические исследования человека и мира / отв. ред. Т. Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2003. – Вып. 2. – С. 27–63.
3. Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель ; под ред. М. Лифшица. – М. : Искусство, 1968. – 312 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. Т. 3 / Г. В. Ф. Гегель ; под ред. М. Лифшица. – М. : Искусство, 1971. – 621 с.
5. Гусева А. Ю. Экологическая эстетика как превращенная форма эстетики природы // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2011. – № 3. – С. 209–213.
6. Иванников С. Классический эстетический объект. Место эстетического и способ его присутствия в повседневном мире [Электронный ресурс] // Литературно-философский журнал "Топос". – Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/skusstvo/klassicheskii-esteticheskii-obekt-mesto-esteticheskogo-i-sposob-ego-prisutstviya-v>.
7. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения : в 8 т. Т. 5 / пер. с нем. М. И. Левиной ; под ред. А. В. Гулыги. – М. : Чоро, 1994. – 414 с.
8. Маньковская Н. От модернизма к постмодернизму via постмодернизм // Коллаж-2. – М. : ИФ РАН, 1999. – С. 18–25.
9. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.
10. Стеценко Л. Л. Розширення меж естетичної насолоди: екологічна естетика // Гуманітарні студії : збірник наукових праць. – К., 2013. – Вып. 20. – С. 165–172.
11. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. И. Шеллинг ; пер. с нем. И. Я. Колубовский. – Л. : ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. – 479 с.
12. Ästhetik heute / ed. A. Gianparas. – München : Francke, 1974. – 228 p.
13. Beardsley Monroe C. Aesthetic Welfare // Journal of Aesthetic Education. – Vol. 4. – No. 4. Special Issue: The Environment and the Aesthetic Quality of Life (Oct., 1970). – P. 9–20.
15. Berleant A. Environmental Aesthetics // The Encyclopedia of Aesthetics / ed. M. Kelly. – USA : Oxford University Press, 1998. – 2224 p.
16. Berleant A. Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment. – Lawrence : University Press of Kansas, 1997. – 176 p.
17. Berleant A. The Aesthetics of Environment. – Philadelphia : Temple University Press, 1992. – 256 p.
18. Brady E. Aesthetics of the Natural Environment. – USA : University Alabama Press, 2003. – 304 p.
19. Brady E. Environmental Aesthetics // Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy / ed. by J. Callicott and R. Frodeman. – Detroit : Macmillan Reference USA, 2009. – Vol. 1. – P. 313–321.
20. Carlson A. Appreciation and the Natural Environment // Journal of Aesthetics and Art Criticism. – 1979. – Vol. 37, No. 3. – P. 267–275.
21. Carlson A. On Aesthetically Appreciating Human Environments // Philosophy and Geography. – 2001. – Vol. 4. – No. 1. – P. 9–24.
22. Sepanmaa Y. The Beauty

of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. – Helsinki : Environmental Ethics Books, 1993. – 191 p. 23. Ziff P. Anything Viewed // Essays in Honor of Jaakko Hintikka / eds. E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niiniluoto, and M. Hintikka. – Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1979. – P. 286–293. 24. The Aesthetics Of Human Environments / ed. by A. Berleant, A. Carlson. – USA : Broadview Press, 2007. – 312 p.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Л. П. Ляшко

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

В статье рассматривается сфера экологической эстетики как конструкт постнеклассической эстетики, что возникает в результате переосмысления классических основ эстетической науки. В рамках экологической эстетики рассматриваются трансформационные процессы расширения или пересмотра эстетического поля и топоса его классических категорий.

Ключевые слова: экологическая эстетика, эстетическое, эстетический объект, эстетическая оценка, окружающая среда, прекрасное, возвышенное.

L. P. Liashko

ENVIRONMENTAL AESTHETICS AESTHETICS IN A CONTEXT OF TRANSFORMATION OF THE PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC DISCOURSE

The article considers the sphere of environmental aesthetics as a construct of postnonclassical aesthetics that occurs as a result of reinterpretation the classic principles of aesthetic science. In the framework of the environmental aesthetics is examined the transformational processes of extension or revision of the aesthetic field and the topos of its classic categories.

Key words: aesthetic, aesthetic appreciation, aesthetic object, beautiful, environment, environmental aesthetics, sublime.

АДАПТАЦІЙНІ МЕХАНІЗМИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

У статті здійснений соціально-філософський аналіз процесів глобалізації та виявлено, що глобалізація виступає основним вектором розвитку світової спільноти, але у своїй сутності вона постає внутрішньо-суперечливим процесом, який одночасно як єднає людство, так і фрагментує його. Також з'ясовано, що рушійними силами глобалізації, які інтенсифікують її розгортання є процеси масовізації, інформатизації, технологізації усіх сфер життєдіяльності суспільств. В даній статті автор робить акцент на дослідженні процесів масовізації, які на сучасному етапі розвитку суспільств, набувають нового характеру існування, а саме утворюються маси світового масштабу. Сьогодні масовізація виступає сферою розширення міжособистісних відносин, примножується кількість контактів, в які вступають індивіди, утворюючи різного роду формальні та неформальні соціальні групи, які складаються з великої кількості людей. Масовізація виступає проміжним етапом у сходженні і розвитку як окремо взятої особистості, так і світового співтовариства загалом.

Ключові слова: глобалізація, масовізація, інформатизація, технологізація, уніфікація, індивідуалізація.

На сучасному етапі розвитку Земної цивілізації глобалізаційні процеси є основними векторами розвитку всіх країн світу. Сутність самої глобалізації, її початок, наслідки є дискусійними і відкритими питаннями для широкого загалу. Особливо це стосується сучасного етапу її розгортання, оскільки вона характеризується інтенсифікацією всіх процесів, а саме таких як: технологізація, інформатизація, масовізація тощо. "Глобалізація цілком очевидна, перш за все, як самий загальний вектор розвитку світу" [6, с. 26].

Загальноприйнято вважати, що глобалізація є надбанням другої половини ХХ століття. Але існують досить аргументовані гіпотези, які стверджують, що глобалізація бере свій початок набагато раніше. Дійсно, сам термін "глобалізація" був впроваджений у науковий обіг у 60-х роках ХХ століття. А саме видання Вебстерівського словника у 1961 році було одним з перших видань, яке надавало тлумачення цьому терміну.

На думку одного із фундаторів розробки теорії глобалізації Р. Робертсона, розгортання глобалізаційних процесів пов'язане, перш за все, із розвитком європейської цивілізації. Тому він створює свою оригінальну концепцію та періодизацію глобалізації. Перша фаза глобалізації – це фаза зародження. Вона зароджується у 1400 році і триває по 1750 рік. Ця фаза характеризується такими подіями як розкол християнства, зміна традиційних уявлень про людину, прийняття універсального календаря на Заході, нові географічні відкриття, метою яких було вивчення Землі. Друга фаза – становлення. Вона охоплює у своєму розвитку період з 1750 року по 1875 рік. Це розвиток дипломатичних відносин між державами, введення паспортів, становлення перших націй Європи. Третя фаза – це фаза підйому. Ця фаза тривала з 1875 року по 1925 рік. Відносини між державами, в цьому періоді, носили не тільки економіч-

ний характер, а й культурний (загальносвітовий календар), в політичному (Перша світова війна), національному (збільшення рівня міжнародних міграцій та намагання їх обмежити). Сутність наступної фази, четвертої, зводиться до боротьби за політичну і економічну гегемонію. Тривалість фази автором визначається таким періодом як 1925–1969 рр. Ця фаза включала в себе утворення Ліги націй та ООН, Другу світову війну, "холодну" війну, "гонку озброєнь", виникнення "Третього світу". Саме четверта фаза, на думку автора, є фазою прискореної глобалізації. І останню фазу, яку виокремлює Р. Робертсон, це фаза невизначеності. Вона почалась з 1969 року і закінчилась у 1992 році. Це дослідження Космосу, ускладнення міжнародних відносин, розвиток засобів масової інформації, супутникове телебачення [12].

Щодо з'ясування сутності глобалізації варто звернути увагу ще на концепцію англійського вченого Е. Гідденса. На його думку, глобалізація є цілком логічним слідуванням процесам модернізації. За цією концепцією початок глобалізації припадає десь приблизно на XVI століття. Розгортання глобалізаційних процесів пов'язано із розвитком міжнародних відносин, виникненням глобальної культури та глобальної свідомості. З часом ці процеси інтенсифікуються і на сьогодні ми спостерігаємо стрімкий їх розвиток [2, с. 175].

Не всі теоретики глобалізаційних процесів підтримують наведені точки зору. А саме російський вчений А. М. Чумаков. Він вважає, що витoki глобалізації починаються із XIX століття. Автор вважає, що глобалізація, перш за все, пов'язана із технічним розвитком людства, створенням нових засобів зв'язку, пересування та ін. Дослідник також періодизує розвиток глобалізації. В цих процесах він виокремлює такі фази як – реальна глобалізація, фундаментальна глобалізація та багатоаспектна глобалізація.

Реальна глобалізація триває з кінця XV – XVIII століття. Це час великих географічних відкриттів, сформувався єдиний географічний простір, змінюються уявлення про будову світу (геоцентрична система замінюється на геліоцентричну). Відокремлення наук від філософії, що сприяло розвитку технічних наук, наслідком цього процесу була промислова революція, яка суттєво перетворила можливості людей. Також реальна глобалізація включає в себе епоху колонізації та початок науково-технічного прогресу. Наступний період – фундаментальна глобалізація, що охоплює кінець XIX століття і триває до середини XX століття, а саме до початку "холодної" війни. Саме у XX столітті світ перетворився на єдине ціле, тобто створилася система. На думку автора, саме у XX столітті людство стало глобальним. Характерними особливостями цього періоду є те, що головними діючими суб'єктами стали організації та структури, які з'явилися в першій половині XX століття. Наступна фаза – багатоаспектна глобалізація, в активну фазу вступила у 70-х роках XX століття і завершиться, можливо, десь приблизно всередині XXI ст. Цей період має такі сутнісні ознаки як усвідомлення глобальних загроз, початок формування глобальної свідомості та способу життя [9, с. 197–251].

Одним із теоретиків глобалізації, які стверджують, що вона виникла та розвивається у другій половині XX століття є Ю. В. Яковець. Він

стверджує, що "суть перетворень, які відбуваються у нас на очах, дають можливість говорити про глобалізацію, як об'єктивно якісний соціальний феномен, а не як про давно створену тенденцію" [10, с. 25].

Для з'ясування сутності глобалізації та її впливу на розвиток світу варто звернути увагу на ще одну концепцію глобалізації. А саме англійського філософа З. Баумана. Він визначає глобалізацію як новий світовий безлад. Особливо ця ситуація загострилась після розпаду Радянського Союзу. На думку автора, зараз ніхто не контролює хід подій, світ розвивається сам по собі. Перш за все, це пов'язано зі зміною ролі держави, адже сучасний етап розвитку держав характеризується їх блокуванням, тим самим вони віддають частину свого суверенітету. На відміну від більшості дослідників, які визначають глобалізацію як створення єдиного світового співтовариства, З. Бауман стверджує, що глобалізація передбачає фрагментацію світу. А це корисно для необмежених глобальних фінансів, торгівлі, інформації. Нова мобільність надає значні переваги для капіталу, який не прив'язаний до певного регіону. Перебуваючи у віртуальному просторі, він суттєво впливає на хід подій в реальному світі, не беручи на себе відповідальності за створені наслідки. Так діють транснаціональні корпорації, які виступають головними агентами дії у світовій економіці. Вони зацікавлені у збереженні суверенітету слабких держав. І у зв'язку із цим автор впроваджує та пояснює таке явище як "глокалізація". Це явище характеризує такі процеси як перерозподіл багатства, бідності, свободи та залежності.

Отже, З. Бауман, визначає глобалізацію виключно через процеси локалізації. Це два протилежних процеси, але вони визначають сутність самого явища глобалізації. Ці два процеси призводять до диференціації умов існування населення регіонів та країн світу. "Інтеграція та роздробленість, пише З. Бауман, глобалізація та територіалізація – це взаємодоповнюючі процеси. Точніше сказати, це дві сторони одного процесу: процесу перерозподілу суверенітету, влади і свободи дій у світовому масштабі, каталізатором цього процесу є радикальний стрибок у розвитку технологій" [1, с. 100]. З вище сказаного слідує, що глобалізація не скільки формує єдиний світ, скільки сприяє його фрагментації.

З наведених точок зору щодо з'ясування сутності глобалізації, варто зробити декілька узагальнень. По-перше, глобалізація є складноструктурованим та багатограним процесом. По-друге, глобалізація виступає загальним філософським поняттям, що дає змогу розкривати різноманітні явища. По-третє, не слід глобалізацію ототожнювати лише з технологічними надбаннями у розвитку цивілізації. Адже зміни в економічній сфері, політичній, розвиток новітніх інформаційних технологій – це зміни, що стосуються всієї ієрархії змін життєдіяльності людства. Таким чином, глобалізація – це внутрішньосуперечливий процес розвитку світу, іншу сторону якого складає процес локалізації, інтеграції та дезінтеграції. Але ці поняття одного і того ж порядку, два протилежних процеси, які складають єдність. Але, варто сказати те, що процеси глобалізації є незворотними і зупинити їх неможливо. І разом з тим вони виступають необхідністю подальшого розвитку світу.

Глобалізаційні процеси, на сучасному етапі розвитку, набувають інтенсивного розгортання. Це виклики людству, які мають бути подоланими. Але, варто перед собою ставити наступні питання: чим завершаться процеси глобалізації, як буде виглядати глобалізований світ? Перед українським суспільством теж мають постати такі питання, щоб глобалізація не поставала загрозою для подальшого розвитку українського суспільства.

Характерними особливостями розгортання глобалізаційних процесів як для українського суспільства, так і для інших країн світу є явища масовізації, технологізації, інформатизації всіх сфер життєдіяльності людей. Це, більшість науковців, пов'язує із зростаючим впливом економіки. Капіталістичний спосіб виробництва є яскравим прикладом масового виробництва. Саме із сфери економіки масовізація розповсюджується на інші сфери суспільства, а саме – на науку, мистецтво, різні види послуг, управління, споживання, побут, культуру, спілкування між людьми тощо. Каталізаторами даних процесів постають різні форми масової культури, що пов'язані із виникненням та функціонуванням у суспільстві різних видів масової інформації. Саме масове виробництво та масове споживання призводить до стандартизації потреб та способів їх задоволення. "Маси виникають там, де люди позбавленні свого справжнього обличчя, коріння та ґрунту, де вони стали керованими й взаємозамінними. Все це відбувається внаслідок технічного розвитку" [11, с. 143]. Отже, явище масовізації є надбанням нашого часу і воно є характерним для всього світу.

Масовізація має досить суперечливі характеристики у сучасній філософській, соціологічній та культурологічній літературі. Одні дослідники процесів масовізації вважають, що масове суспільство це не що інше як занепад культури, обезлюднення людини. Зокрема таку точку зору підтримують Ф. Ніцше, К. Ясперс. Інші вважають, що масовізація це неминучий та закономірний етап цивілізаційного розвитку (К. Мангейм, Х. Ортега-і-Гассет, С. Московічі, Е. Фромм, Е. Тоффлер). Більшість дослідників вважають, що масовізації притаманні такі риси як масштабність, інертність, конформізм тощо. Здавалось би, на перший погляд, що це цілком негативне явище у розвитку світового співтовариства, але людство ще не знайшло цілком конструктивних шляхів у вирішенні тих чи інших проблем, які постали перед ним на сучасному етапі розвитку, адже ми живемо у ситуативному світі. Тому цілком правомірно, що сама масовізація є одним із адаптаційних механізмів у розвитку людства у ході розгортання глобалізації.

Отже, у сучасній літературі виникло дві протилежних концепції щодо розгляду процесів масовізації та їх впливу на розвиток світового співтовариства. Перша концепція виступає з різкою критикою масовізації. На думку представників даної концепції, демократизація суспільства – це незворотній наслідок історичної дії і характеризується як "постання мас" (Х. Ортега-і-Гассет). Наслідком процесу масовізації є знищення традиційної світобудови та утвердження дезінтеграції та дезорганізації [5].

Друга концепція, яка більш стриманіше трактує сутність та значення масовізації, утвердилась у соціальній філософії у другій половині XX ст. в концепціях Е. Фромма, У. Уайта, Е. Шилза, Г. Блумера та ін. Так, на думку Е. Шилса, масове суспільство "це суспільство, яке ще не є повніс-

тю узгодженим". Автор поки що не називає його "суцільною гармонією", однак багато що збувається вже сьогодні. Автор вважає, що "економіка масового суспільства горизонтально та вертикально інтегрована значно повніше, ніж це було колись у минулому. Високий освітянський ценз і доступність культурних благ слугують широкому розповсюдженню культури, яка раніше була доступна тільки невеликому колу. В порівнянні з розвитком політизації населення, це призводить до історично унікального рівня культури в суспільстві" [13, с. 16]. Також автор визначає масове суспільство як гетерогенне індустріальне суспільство, яке надає кожному необмежений доступ до всіх сфер публічного життя і причетність кожного до світу, який постійно змінюється. І тому таке суспільство ні в якому разі не можна розглядати як таке, що занепадає. Також дослідник наполягає на тому, що необхідно створити нову систему соціологічних понять та максимально наблизити їх до того соціального порядку, який породжує масове суспільство.

Дійсно варто підтримати автора, що зміни, які відбуваються у світі потребують теоретичного осмислення. І процеси масовізації, які були описані ще у другій половині XX століття потребують корекції щодо розуміння їх розповсюдження та наслідки, які вони в собі несуть. Адже на сьогодні постає проблема ідентичності як такої, оскільки з необхідністю люди вимушені формувати як національну, так і глобальну ідентичності. І саме масовізація, на нашу думку, має дві суттєві визначеності, які вже описані у двох названих концепціях. Але варто наголосити, що, з одного боку, вона має деструктивні наслідки, оскільки людина втрачає унікальність і неповторність, те що її вирізняє з поміж інших. А, з іншого боку, масовізація як раз і дозволяє людині віднайти те, що притаманно виключно їй і нікому іншому. Так само стосовно й глобального виміру існування країн. Наприклад, те що відбувається у нас на очах. Створення блоків країн, альянсів, але разом з тим вони не відмовляються від своєї унікальності, ментальності, культури тощо. Незважаючи на те, що коли людина відчуває себе невід'ємною частиною маси, вона тим самим, відчуває свою повну ідентичність з усіма іншими. "В усіх є голови, в усіх є руки, а чим вони відрізняються, не так вже й важливо. Заради цієї рівності вони стають масою" [5, с. 44]. Тобто, з цього слідує, що в людині відсутнє критичне відношення до чого-небудь і, перш за все, до самої себе. Це означає, що людина "в масі опускається на більш примітивний інтелектуальний та емоційний рівень" [4, с. 90]. Людина стає часткою безособового натовпу, лише виконавцем ролі, яка їй нав'язується ззовні. Також досить важливим моментом постає те, що "людина-маса" не належить сама собі. Це характеризується тим, що як окрема людина, так і маса, їх свідомість та прояв несвідомих реакцій є такими, що скеровуються під тиском маніпуляцій, суть яких зводиться до перетворення ідей владних структур у бажання маси. Але варто сказати, що людина-маса розглядається не як нерозумна, а як така, яка не бажає використовувати свій інтелект. Виникнення "людини-маси", іспанський філософ Х. Ортега-і-Гасет, пояснює тим, що розвиток сучасної цивілізації ставить перед людиною занадто складні завдання, яким не просто знайти вирішення, тому сучасна людина досить часто намагається уникати приймати рішення.

Отже, масовізація свідомості людини виступає також її захисним механізмом, адже у сучасних умовах розвитку суспільств людина опиняється у безвиході. З одного боку, їй необхідно примати такі рішення до яких її ніхто не готував, а ні система освіти, а ні виховання тощо. А, з іншого боку, вона цілком може прилаштуватись до цих змін, які відбуваються навколо неї. А саме діяти так як всі, думати так як всі. Але, при цьому дослідники все ж таки вказують на положення індивіда у сучасному суспільстві. Досить важливим є той факт, що й Х. Ортега-і-Гассет і С. Московічі, не применшують ролі особистісного саморозвитку індивіда. Однак, при цьому вони вказують на неминучість стандартизації поведінки людини, потреб та способів їх задоволення. Так, стаючи одним цілим, люди цим самим набувають нових якостей і їх дії набувають спонтанного характеру. Оскільки сучасний етап розгортання глобалізаційних процесів означає те, що особистісне буття це завжди болісний вибір, ризик соціальної дії, що обумовлює відповідальність за себе й за інших. А тому не всі люди погоджуються на такий спосіб життя. Тому відмова від особистісного буття – це згода на залежний, безвідповідальний, соціально-пристосовницький спосіб життя. Така доля спіткає сучасне людство.

У традиційному розумінні зміст життя людини та мета визначались удосконаленням людини, але сучасність значно відрізняється від традиційних уявлень, тому що сучасна людина переймається пізнанням світу для вдосконалення речей. На думку одного із представників неофройдизму Е. Фромма, до такої ситуації призвів розвиток самої людини, а саме як людини розумної. В ситуації коли людина спромоглась відокремити розум від почуттів, здійснила розкол у власному "Я", тобто виокремила інтелект та природу. І в такому випадку контроль над "Я" бере на себе інтелект, який керує всією особистістю і природою. Саме цей контроль визначає мету виробництва все більшого числа речей. Як відомо Е. Фромм, стверджував, що природа людини розкривається через соціалізацію безсвідомого. Тому людина цілком усвідомлює той розкол який відбувається із її "Я", тобто між тим, що вона є, а також між тим, чим їй слід бути і в цьому процесі людина перетворює себе на річ [8]. Однак, якщо ця дія свідомо, то звісно така ситуація не задовольняє людину, тому що вона втрачає здатність переживати афекти як цінність, а оскільки це так, то людина постійно знаходиться у стані тривоги, депресії, відчаю, тому цілком природно, що в ній виникає бажання уникнути цієї небезпеки та самотності. Саме таким виходом у сучасних умовах є явища масовізації, які досить часто порівнюють її із маргіналізацію. Їх не можна оцінити однозначно, оскільки людство ще не виробило тих умов та шляхів розвитку щоб обійти ці процеси або зменшити їх деструктивний вплив як на розвиток окремо взятої особистості, так і людства загалом.

Отже, масовізація як одна із найпотужніших рушійних сил глобалізації виникає як наслідок розвитку індустріального типу виробництва. Саме в індустріальному суспільстві масовізація виступає формою уніфікації, яка набуває всезагального характеру існування в усіх сферах життєдіяльності суспільства, а саме у виробництві, сфері споживання, комунікативній тощо. Відбувається вироблення масових і втрата індивідуальних якостей. Наслідком технологічного прогресу стає створення нового

типу індивіда – не творчого, а функціонального, орієнтованого на механічне виконання вказаної соціальної ролі. Тобто, саме сфера масового виробництва з тенденціями стандартизації праці, зробила ключовий внесок у формуванні людини-маси.

Цілком правомірно, що перед нами виникає наступне питання: чи призведе розвиток постіндустріального суспільства до демасовізації, чи уніфікація буде й надалі посилюватись? На це питання існує декілька відповідей. А саме, по-перше, все ж таки прогнозують посилення уніфікації, оскільки у сучасному суспільстві досить потужно працюють джерела масовізації людської свідомості. Як наслідок цих процесів все більше людей підкоряються рекламним та іншим масовим навіюванням. Поширення та вдосконалення засобів масової інформації, в свою чергу, посилює програмування людей через масову культуру, яка диктується елітою, професіоналами. По-друге, з розвитком постіндустріального суспільства виникають об'єктивні фактори, які сприяють демасовізації суспільства. Як ми вже зазначали в основі індустріальних технологій є стандартизація виробництва, яка розповсюджується на людину і доводить її до деперсоналізації. То у постіндустріальному суспільстві людина розглядається не як "гвинтик" технологічного процесу, якого з легкістю можна замінити, а людина розглядається як творець, чий духовні задатки та сили необхідні для сучасного виробництва. Але сама демасовізація може призвести до надто сильно руйнуючої сили сучасних соціальних дій.

На сьогодні масовізація виступає сферою розширення міжособистісних відносин, примножується кількість контактів, в які вступають індивіди, утворюючи різного роду формальні та неформальні соціальні групи, які складаються з великої кількості людей. Можна сказати, що розгортання глобалізаційних процесів глобалізує маси, утворюються маси світового масштабу, що характеризується створенням наднаціональних спільнот з ринками мільйонів людей, які спонукають і жити, і споживати однаково.

Отже, глобалізація є основним вектором розвитку для всього світу. Вона безперечно впливає на всі сфери життєдіяльності людини. Перед самою людиною ставить задачі формувати новий тип ідентичності, не тільки прив'язаність до певної країни, регіону (локальна ідентичність), а формування глобальної ідентичності, якої людство ще не знало у своєму історичному розвитку. Глобалізація виступає досить суперечливим процесом, який одночасно як об'єднує людство, так і фрагментує його. І одним із найвпливовіших чинників самої глобалізації, на нашу думку, є масовізація, яка набуває нових масштабів свого існування, а саме утворює маси світового масштабу. Цим самим перед кожною країною постає ціла низка загроз, а також і нових можливостей. Перед українським суспільством теж постають такі задачі. Наше суспільство здатне включитись у процеси глобалізації за умов ефективного використання інформаційних та інтелектуальних ресурсів. В такому випадку масовізація виступає проміжним етапом у сходженні і розвитку як окремо взятої особистості, так і світового співтовариства загалом.

Список використаних джерел:

1. Бауман З. Глобализация последствия для человека и общества / З. Бауман ; пер. с англ. М. Л. Коробочкина ; под. ред. Е. В. Яновской. – М. : Весь мир, 2004. – 188 с. 2. Гид-

денс Э. Устроение общества. Очерк о структуризации / Э. Гидденс ; пер. И. Тюрина. – М. : Академический Проект, 2003. – 525 с. 3. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / ред. Л. Бергер, П. Хантингтон ; пер. В. В. Сапова, – М. : Аспект-Пресс, 2004. – 379 с. 4. Московичи С. Век толп / С. Московичи ; пер. с фр. Т. П. Емельяновой. – М. : Центр психологи и психотерапии, 1996. – 478 с. 5. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. текст. сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М. : Изд-во "Весь мир", Изд. Дом "ИНФРА-М", 2000. – 704 с. 6. Торкунов А. В. Глобализация: человеческое измерение / А. В. Торкунов. – М. : РОССПЭН, 2002. – 112 с. 7. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3–27. 8. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм ; пер. Н. Петренко, О. Иванчук. – Киев : Нико-Центр, 1998. – 400 с. 9. Чумаков А. Н. Глобализация контуры целостного мира: монография / А. Н. Чумаков. – М. : Проспект, 2005. – 428 с. 10. Яковец Ю. В. Цивилизационные аспекты глобализации / Ю. В. Яковец // Глобализация: конфликт или диалог цивилизаций? – М. : Новый век, 2002. – С. 25–30. 11. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. М. И. Левина. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. 12. Robertson R. Globalization / R. Robertson. – London : [б. в.], 1992. – P. 145. 13. Shils E. The virtue of civility: selected essays on liberalism, tradition and civil society. – Indianapolis : Liberty Fund, 1997. – P. 188–224.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

М. В. Невмержичка

АДАПТАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ВЫЗОВОВ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье осуществлен социально – философский анализ процессов глобализации и обнаружено, что глобализация выступает основным вектором развития мирового сообщества, но в своей сущности она предстает внутренне-противоречивый процесс, который одновременно как объединяет человечество, так и фрагментирует его. Также выяснено, что движущими силами глобализации, которые интенсифицируют ее развертывания являются процессы массовизации, информатизации, технологизации всех сфер жизнедеятельности общества. В данной статье автор делает акцент на исследовании процессов массовизации, которые на современном этапе развития общества, приобретают новый характер существования, а именно образуются массы мирового масштаба. Сегодня массовизация выступает сферой расширения межличностных отношений, умножается количество контактов, в которые вступают индивиды, образуя различного рода формальные и неформальные социальные группы, которые состоят из большого количества людей. Массовизация выступает промежуточным этапом в восхождении и развитии как отдельно взятой личности, так и мирового сообщества в целом.

Ключевые слова: глобализация, массовизация, информатизация, технологизация, унификация, индивидуализация.

М. V. Nevmerzchicka

ADAPTIVE MECHANISMS UKRAINIAN SOCIETY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION CHALLENGES: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL DIMENSION

The article deals with social and philosophical analysis of globalization and defines that globalization is the main vector of the global community development, but in its essence it appears to be controversial process that unites mankind and fragments it as well. It is also found out that the driving forces of globalization, which intensify its extension, are the processes of mass, informational and technological integration in all spheres of society. The author of this article focuses on the research processes of mass integration, which in modern society acquire a new nature of existence, in particular, masses are produced worldwide. Today mass integration stands up for expanding the scope of interpersonal relations, the number of contacts entered by individuals increases creating all sorts of formal and informal social groups, which consist of a large number of people. Mass integration is the intermediate stage in the ascent and development of a single individual and the global community as a whole.

Keywords: globalization, masovizatsiya, information, technologization, standardization, individualization.

ЕКОНОМІКА КУЛЬТУРИ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ: ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ

У статті досліджуються філософсько-культурологічні та соціально-економічні передумови становлення культури як галузі економіки. Проаналізовано трансформацію категорії "праця" у виробничій сфері протягом ХХ ст. з акцентом на творчу складову та потреби людини в самореалізації. Розглянуто сферу культури в контексті її комунікаційної складової: як сферу активної взаємодії між людьми.

Ключові слова: економіка культури, Постмодерн, творчість, праця, культурна діяльність, сфера послуг.

Проблема вивчення взаємодії економіки й культури актуалізується в полі науки на протязі ХХ століття як з боку вчених-економістів, так і філософів, культурологів й соціологів. Якщо спочатку науковці прагнули проаналізувати вплив культурних факторів на економічну діяльність (зокрема, робота Макса Вебера "Протестанська етика та дух капіталізму" на початку ХХ ст. як одна з найвизначніших в цьому напрямку), то пізніше в 60х. рр. ХХ ст., в епоху постмодерної культури та утвердженні постіндустріальної теорії розвитку суспільства, вчені-економісти починають розмірковувати про культуру як галузь економіки. Як і належить починають аналіз з дилеми: економісти У. Баумоль та У. Боуен торкаються однієї з нагальних проблем для культурної індустрії – співвідношення витрат, пов'язаних з виробництвом культурного продукту, та доходів культурних організацій. Тим самим, культурна діяльність розуміється як така, що може існувати і існує в рамках економічних координат. Філософсько-культурологічні та соціально-економічні передумови становлення культури як сфери економічних відносин в другій половині ХХ ст. є предметом аналізу наступних авторів: культурологів, філософів й соціологів – Ж.-Ф. Ліотар, А. Сен-Сімон, П. Бурдьє, М. Кастельс, Д. Белл, Ф. Джеймисон, М. Фуко, Е. Фромм, С. Леш, Н. Чавчавадзе; економісти – Й. Шумпетер, Д. Тросбі, О. Тоффлер, Б. Фрей, В. Іноземцев, В. Музичук, М. Міхньова. Метою нашого дослідження є відповідь на питання: яким же чином культура стала галуззю економіки саме в епоху Постмодерну?

Галузеве означення культури звужує предмет дослідження самого поняття "культура", відходячи від об'ємного філософсько-культурологічного її розуміння як деякої "третьої реальності" – нематеріального штучного конструкту, яка визначає направленість соціальних практик в суспільствах. Водночас неможливо осмислювати культуру лише в якості її нематеріальної (метафізичної) складової. Культурна діяльність (як і будь-яка інша) передбачає наявність певного процесу та отриманого результату, що має матеріальний вираз. Пам'ятки архітектури та мистецтва, художні ремесла, кінострічки, різноманітні арт-фестивали та арт-

об'єкти, твори літераторів та інші культурні продукти є підтвердженням щодо постійного створення людиною конкретних результатів культурної діяльності. Також в суспільстві постійно функціонують спеціальні культурні інституції – музеї, арт-галереї, театри, бібліотеки, опера, кінотеатри тощо, які покликані створювати, розповсюджувати, зберігати та транслювати продукти культурної діяльності (зокрема цінності й блага – послуги в сфері культури). До того ж в багатьох країнах діють державні установи, наприклад, Міністерство культури, яке втілює обраний вектор культурної політики.

Як бачимо, економіка й культура мають багато точок перетину: економіка існує в контексті визначеної культури; культура є сферою економіки внаслідок вищезначеного раніше кругообігу культурних продуктів й послуг в системі економічних координат. Культурна діяльність здійснюється в рамках існуючого ринку культурної продукції.

Промислова революція або індустріалізація, що розпочалася ще з кінця XVIII ст. та тривала протягом XIX ст., стала поштовхом до розвитку та якісних змін в економічній, науково-технічній та соціокультурних сферах життя суспільства. Акцент тогочасного модерного суспільства на розвитку та впровадженні раціонального знання, в свою чергу, став запорукою не лише для економічних перетворень, але й для людського прогресу взагалі. Свого часу відомий французький соціолог та філософ А. Сен-Сімон (в першій половині XX ст.), розмірковуючи про устрій суспільного ладу, що слугуватиме показником до прогресу людства, називав такі його ознаки, як: забезпечення основних життєвих потреб людства; створення найсприятливіших можливостей для розвитку обдарованих людей, незалежно від їх походження, а також наголошував на усілякому сприянні науково-технічному прогресу через застосування та ствердження знань в різних сферах діяльності людини [3, с. 29–38]. Трохи пізніше (в другій половині XX ст.) інший французький філософ та культуролог Ж. -Ф. Ліотар, досліджуючи постмодерністські культурні концепти, констатував, що кваліфіковані наукові знання є потужною виробничою силою, яка здійснює глибокі економічні та соціальні перетворення в суспільстві. Розвиток інноваційних технологій сучасності та всеохоплюючий процес інформатизації як наслідок став можливим лише завдяки відходу від модерної парадигми розуміння таких категорій як "праця" та "знання" у виробничій сфері.

Процес індустріалізації характеризувався ствердженням капіталізму як превалюючої форми господарської діяльності, внаслідок чого зростає кількість корпорацій та з'являються монополії, відбувається накопичення та централізація капіталу, нарощуються промислові потужності виробництв та здійснюється їх модернізація, зростає конкуренція; розширюється транспортна інфраструктура (зростає мобільність); формується світове господарство (збільшується кількість міжнародних торговельних операцій). В соціальному відношенні з'являється організований робітничий клас та профспілкові рухи.

Притаманні модерній культурній епосі такі ознаки, як: ієрархізація, авторитет, центрування, стійка визначеність, тяжіння до глобальних проєктів, стандартизація, концентрація – стають домінуючими принципами організації праці та виробництва XIX – першої половини XX ст. На думку американського вченого О. Тоффлера, ці ознаки, які в його дослідженнях є характерними для індустріалізації – Другої хвилі змін в суспільствах, складають "прихований код" – систему правил та принципів, які здійснюють революційний переворот в усіх сферах людської діяльності [12, с. 332]. В свою чергу М. Кастельс в своїх дослідженнях щодо революційних змін наголошує, що такі зміни в суспільствах можуть відбутися лише за умови структурної реорганізації у виробничій сфері, інститутах влади (владних відносинах) та сфері комунікації або суб'єкт-суб'єктного взаємовпливу. Рушійну силу перетворень в економіці, культурі та соціумі вчений вбачає в розвитку технологій людством, а отже використанням наукового знання, що є необхідним ментальним ресурсом для творення технологічних інновацій у різних сферах людської діяльності.

Наукові знання дійсно стали динамічним чинником для пошуку та втілення інновацій. Американський економіст Й. Шумпетер в 40-х рр. XX ст. висловив думку про те, що конкуренція між підприємствами, притаманна для капіталізму, існує в рамках незмінних структур: однакові методи виробництва та організаційні форми праці. Хоча значно прогресивніше було б якщо конкуренція ґрунтуватися на інших цінностях: пошуці нового товару, послуги, технології виробництва тощо. Сучасною мовою вчений апелював до поняття "креативності" та "інновації", що, в свою чергу, призводить до повного перезавантаження не лише окремої стратегії підприємства, але й за умови збільшення таких суб'єктів на ринках – означило б появу нового типу економічного мислення. Наразі в епоху постмодерну така культурна парадигма в економіці розвинутих країн домінує, про що вже в другій половині XX ст. розмірковували й інші дослідники: Д. Белл, З. Бауман, Т. Сакайя, ті ж – О. Тоффлер та М. Кастельс. Головний лейтмотив – це заміщення механічної праці знаннями або інтелектуалізація праці.

Загалом, можна констатувати, що в певний період історії людина перестає бути додатком до фабричного механізму: вузька спеціалізація робітника, що полягала в обслуговуванні конкретної машини, змінюється на широкую – з елементами творчості та здатності мислити інноваційно [9]. Такі зміни в економічному мисленні розвинутих країн, зокрема – США, Франції, Великобританії, Японії, Німеччини багато в чому є причиною виведення великих промислових потужностей країн за межі їх територій.

Якщо прослідкувати розвиток економік країн Західної Європи в післявоєнний період, то можна зробити висновок, що свого часу уряди цих країн прагли лібералізації або невтручання державних інститутів в економіку. Це стимулювало розвиток приватного підприємництва. Країни усіляко сприяли тісному зв'язку науки та виробництва, розвиваючи у такий спосіб галузі високих технологій. Таким чином, зрозуміло чому

професія "робітника верстату" в Західній Європі поступово втрачає свою актуальність в соціальному відношенні приблизно від 70–80-х рр. ХХст. Категорія "праця" набуває дещо іншого смислового підґрунтя, дійсно акцентуючись на творчій діяльності, а також тіснішій суб'єкт-суб'єктній взаємодії та взаємовпливі. З'являється можливість для функціонування сфери послуг, де люди активно взаємодіють один з одним.

Д. Белл в своїх дослідженнях підкреслював, що постіндустріальне суспільство засноване саме на послугах [2, с. 171]. Те що в М. Кастельса визначалось як суб'єкт-суб'єктна взаємодія в характеристиці інформаційного суспільства, Д. Белл називав "грою між людьми" – необхідною ознакою смислового підґрунтя активації та дії постіндустріалізму. Становлення сфери послуг, звичайно, стає можливим за рахунок розвитку безпосередньо галузей промислового виробництва в часи індустріалізації, які стимулюють появу допоміжних до них служб з організації різних послуг: від транспортування до страхування тощо. Поряд із тим, після Другої світової промислове виробництво товарів країн Західної Європи та США набуває ознак конвеєрного. Первинні потреби пересічної людини в їжі та воді, комфортних умовах життя, захисті – стають такими, що є задоволеними. І навіть більше – якщо розмірковувати з точки зору утвореного концепту суспільства масового споживання. Той же Д. Белл говорить, що це стало причиною становлення "двох фундаментальних сфер для цього нового (має на увазі – постіндустріального) життя – освіти й охорони здоров'я" [2, с. 172]. В свою чергу, дослідник нічого не говорить про сфери культури й туризму, розвиток яких набуває обертів паралельно з двома означеними.

В соціальному розумінні треба додати, що під час переорієнтації більшості людей з класу робітників великих промислових підприємств в інші галузі, зокрема, у сферу послуг, й зміни вищеозначеної парадигми економічного мислення: коли країни обирали шлях до розвитку наукових технологій та інновацій як пріоритет, – кількість професій з творчою складовою в праці (вчителі й викладачі, науковці, працівники мас-медіа, фінансові аналітики, арт-куратори тощо) значно зростає. Це ще раз доводить думку російської дослідниці в галузі економіки професора М. Міхньової щодо інтелектуалізації праці в сьогоденні та її творчій складовій.

Інший російський професор В. Іноземцев, розмірковуючи про нову парадигму сучасного суспільства – постекономічну формацію (за його означенням), визначає творчість її "ключовим елементом". Вчений спробував зрозуміти яка саме діяльність або праця є творчою; і прийшов до висновку, що створений продукт внаслідок такої діяльності не є відтворюваним іншими людьми, й не може співвідноситись з діяльністю інших. Такий продукт або ж послуга, на його думку, може бути результатом діяльності в невиробничій сфері послуг, до якої належить і культура. Сфера культури – це насамперед діяльність, яка має характер активної взаємодії між людьми, емоційно – чуттєвого взаємообміну. Художник чи театральний діяч не можуть вважатися такими, якщо жодна лю-

дина (глядач) не може бачити здібності художника у малюнку (втіленої в картині) чи гри театрального актора безпосередньо на сцені. Навіть отримання кваліфікованого диплому в якості інституалізованого культурного капіталу за П. Бурдьє не може відбутися як явище в житті представників творчих професій без наявності в них вищезначених здібностей. В цьому є певна свосвідність культурної діяльності.

Потреба людини "творити" є однією з центральних в культурології та філософії. Про "культуру" в широкому розумінні розмірковують як про штучний світ, створений людиною, який в природі жоден інший біологічний організм не здатен відтворити. Культура є продуктом, результатом людської діяльності, практики, людської праці [15, с. 21]. Ця цілісна структура була б неможливою в разі відсутності у людства екзистенціальної потреби "долати самого себе", яка має як творчу, так і нищівну складову в розумінні за Е. Фроммом.

На різних етапах еволюції людини праця або діяльність мала різну внутрішню мотивацію: від інстинктивної/несвідомої (щоб вижити) до свідомої/внутрішньо орієнтованої (як акт самореалізації). Розгляд категорії "праця" в контексті теорій розвитку суспільства: доіндустріальної, індустріальної та постіндустріальної (за Д. Беллом), дає можливість зрозуміти як розвиток промисловості й посилення економіки країн в результаті вплинули на розуміння "праці" як такої, що має містити творчу складову в сучасному світі на теренах розвинутих держав. В свою чергу, нарощення виробничих потужностей в епоху індустріалізації є результатом розвитку технологій й інновацій шляхом втілення наукових знань.

Розуміючи культуру як продукт діяльності людини, дослідження культури й економіки через призму здійснення людиною різноманітних практик дає можливість прослідкувати як співвідносяться зрушення в економіці з системою світобачення в модерну та постмодерну культурні епохи (в контексті цього дослідження). Фіксація філософами й культурологами трансформації цінностей, яка відбулась після другої половини XX ст., а саме нас цікавлять дихотомії "централізація – децентралізація", "цілісність – фрагментація", "одноманітність – різноманітність", "тяжіння до глобальних проєктів – унікальність будь-якого об'єкту в часі та просторі", – означають зрушення безпосередньо на матеріальному рівні – в економіці. І навпаки, розвиваючи науку й культуру як окрему творчу сферу громадського життя, людина, використовуючи економічні здобутки (зокрема модель побудови економіки), здатна прямувати до власного прогресу чи регресу й впливати на вибір нею тих чи інших цінностей як основоположних на життєвому шляху. Таким чином, можна умовно говорити про перетин двох прямих "економіки" й "культури", що творять площину постійної діяльності людини. Результати цієї діяльності відображаються як на матеріальному рівні – економічному, так і на рівні духовному – культурному.

Отже, постмодерна культурна епоха означила творчу компоненту в розумінні категорії "праця". Вивільнення працівника з тенет механізованої одноманітної праці, сприяє різноманітності в його діяльності, ініціа-

тивності. Констатування такими дослідниками як Ж. -Ф. Ліотар, Д. Белл, М. Кастельс ствердження пріоритету наукової діяльності, знань, інноваційних технологій в розвитку людства, а також поява багатоманітних практик в сфері надання послуг стимулювало розвиток гуманітарних галузей в економіках країн світу: освіти, науки, культури, туризму.

Наразі культура є повноцінною сферою економічних відносин, де відбувається створення, збереження та транслявання культурних цінностей й благ. Сфера культурної діяльності є унікальною площиною, адже предметом праці виступає сама "людина". Різноманітні культурні інституції, які функціонують в сучасному суспільстві, активно впливають на творення людської особистості. Варто зауважити, що культура як сфера духовного виробництва цінностей в тому чи іншому суспільстві через свою здатність здійснювати вплив на формування пересічної особистості може виступати засобом до маніпулювання смислами та символами. Ідеологізація культури є актуальною проблемою в суспільствах, де держава виступає апаратом примусу та сприяє авторитаризму. Капіталізм є притаманною формою господарювання для демократичних країн, де економічний залишок має бути сконцентрованим у руках приватних власників, що контролюють засоби виробництва. Тоді як авторитарні уряди орієнтуються на максимізацію влади й прагнуть залишати контроль над засобами виробництва з боку держави. Таким чином, демократичний устрій сприяє лібералізації економіки й відсутності концентрації влади у однієї особи або групи осіб. Акцент на активному розвитку інституту приватного підприємництва в суспільстві в культурному означенні символізує свободу дій, впровадженні у життя потреби людини в самореалізації, стимулює творчу складову в діяльності. Галузь культури в такому суспільстві функціонує, спираючись на фундаментальну ідею свободи розвитку та діяльності кожної людини. Синкретизм як явище, притаманне постмодерній культурній епосі, може бути означеним як таке, що має місце в разі можливості вільно існувати будь-яким смислам й поглядам. Якщо з першого погляду Постмодерн, нагадує хаотичний вир поглядів й цінностей, то варто говорити, що вибудовується "мозаїка" пошуку людиною власних смислів. Сучасне суспільство, маючи за ресурс здатність за допомогою науково-технічних досягнень передавати, акумулювати та зберігати знання, отримує можливість мати доступ до будь-якої інформації. Вільний доступ до джерел інформації означає творення в культурному просторі множинності точок зору, які можуть конфліктувати між собою або ж навпаки – продовжувати одна одну. В тому чи іншому випадку – відбувається стимулювання активної взаємодії між людьми, організовуються канали комунікації.

Розглядаючи культуру як знаково-символічний простір, необхідно зауважити, що множинність точок зору – плюралізм та поєднання різноманітних концептів дійсно творять на перший погляд невизначеність та відсутність цілісності в розумінні сучасних процесів в суспільстві. Якщо ж поглянути з точки зору індивідуалізму, то акцент з неповороткої гло-

бальної системи з загальною (визначальною) ідеєю переноситься на окрему особистість з її свободою обирати, яка може здійснювати свідомий вибір чи діяльність. Така особистість може бути творцем або прагне творчого підходу в діяльності як власної самореалізації, вбачає в цьому самоціль праці. Отримання прибутку в такому випадку не є тією останньою метою, яку людина ставить перед собою.

Розквіт матеріального виробництва та перенасичення ринків різноманітною товарною продукцією внаслідок активного розвитку вищезначених галузей промисловості в процесі індустріалізації спонукав і спонукає людину наразі переглядати, притаманний їй інститут споживання, що був продиктований первинними потребами на протязі багатьох століть. Галузь культури в епоху Постмодерну є тією площиною, де творчі прагнення особистості сприяють відходу від концепту масовості; спонукають до унікальності в будь-чому.

Таким чином, формулюючи мовою О. Тоффлера, особливістю культури в епоху Постмодерну є демасифікація стандартизованих смислів, що були характерними для модерної культурної епохи. Поглянувши на розвиток та ствердження різних напрямів в сучасному мистецтві, де митці прагнуть поєднувати "непоєднуване", можна усвідомити як пошук індивідуальності та бажання проявляти свободу спонукає до натхненної творчості – творчості в контексті акту самоствердження власне людського способу буття. Різноманітність напрямів, течій та технік в сучасному мистецтві зазвичай шокує пересічного глядача (варто зауважити, що потік інформації в XXI ст. викликає в слухача аналогічні почуття) або підриває усталеність його світогляду. Розмірковуючи над поняттям "культури" як засобом комунікації між окремими людьми, націями, країнами, можна припустити, що сучасна творчість апелює до прояву глибинного потенціалу людства – прояву свободи, що, звичайно, є неможливим в умовах тоталітарних чи авторитарних режимів з точки зору політики й економіки. Процес індустріалізації в демократичних країнах перш за все став запорукою до задоволення основоположних потреб людства, а дещо пізніше, вже після Другої світової війни, стає причиною перенасичення й урізноманітнення на ринку товарів та послуг. Відмінність постмодерної ситуації від індустріального суспільства доби Модерну полягає у тому, що виробничих масштабів досягає не лише уніфіковане виробництво речей, але й їх споживачів. Тому, сама культура стає окремою індустрією, культуріндустрією (термін Т. Адорно). Якщо говорити про ринок культурної продукції, то в другій половині XX ст. завдяки розвитку інформаційних технологій, пошуку та впровадженні інновацій, а також зміні в алгоритмі здійснення людиною праці (а саме акценті на творчому підході) й лібералізації економік розвинутих країн відбувається запровадження й збільшення випуску й продажу культурної продукції: активізується сфера видавництва, з'являється аудіо, фото та відеопродукція, окремі митці співпрацюють з мережею галерей, арт-майданчиками через кураторів та менеджерів. Виробництво культурної продукції

набирає обертів, а сама культура за твердженням французького вченого А. Моля потребує розробки наукових методів управління нею й аналізу за допомогою методів "точних" наук. Розуміємо, що таким чином культура в сьогоденні через активну діяльність культурних інституцій й налагодженої сфери послуг стверджується як самостійна галузь в економіці й потребує досліджень з боку економістів й культурологів. Необхідні дослідження та розробка концептів "культурних індустрій", "культурної продукції", "культурних цінностей".

Отже, потреба в активному функціонуванні галузі культури з її інституціями – музеями, театрами, галереями, бібліотеками тощо є наслідком тих процесів, що відбулись у суспільстві протягом останнього сторіччя й описуються вченими – культурологами, економістами, соціологами й філософами. Такі культурні інституції, організації та окремі діячі, які не лише досліджують та аналізують явище культури, але й створюють культурні цінності й блага, транслюючи їх в суспільство, покликані робити наголос на актуальній потребі сучасної людини – її прагненні до саморозвитку. В той же час не можна говорити про якусь міфічну діяльність, спрямовану на побудову ідеального світогляду. Пріоритетом є вільний вибір, продиктований постмодерною реальністю. Наразі можна констатувати, що культурні інституції, окремі діячі здійснюють свою діяльність у визначеній економічній системі, зберігаючи, реконструюючи та транслюючи в суспільство відповідні культурні цінності й створюючи різноманітні культурні блага. Таким чином, культура в епоху Постмодерну стає гуманітарною галуззю економіки, хоча й має особливі відмінності в функціонуванні, які останнім часом активно аналізують зарубіжні вчені – економісти. В Україні на часі немає ґрунтовних досліджень пов'язаних з економікою культури. Хоча в час коли в країні відбувається трансформація державних інституцій та відновлюється національна ідея, штучно стримувана ідеологізацією в радянські часи, галузь культури як ніколи може бути цілющим джерелом інформації для українського суспільства.

Список використаної літератури:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Центр изучения постиндустриального общества. – М.: Логос, 2002. – 324 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Инземцева. – М.: Academia, 1999. – 783 с.
3. Волгин В. П. Сен-Симон и сенсимонизм. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 158 с.
4. Инземцев В. Л. К теории постэкономической общественной формации. – М.: Таурус, 1995. – 330 с.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
6. Культурология: підр. для студ. вищ. навч. закл. / кол. авт.; за заг. ред. А. Є. Конверського. – Харків: Фоліо, 2012. – 868 с.
7. Лиотар Жан-Франсуа. Состояние постмодерна / пер. с франц. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
8. Леш Скот. Социология постмодернизма / пер. з англ. Ю. Олійника. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
9. Міхньова С. Г. Інтелектуалізація економіки: інноваційне виробництво та людський капітал [Електронний ресурс] // Інновації. – 2003. – № 1. – Режим доступу: http://www.aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=2216.
10. Муzychuk В. Ю. Должно ли государство финансировать культуру? – М.: Институт экономики РАН, 2012. – 60 с.
11. Основы культурологии: учебное пособие / отв. ред. И. М. Быховская. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 496 с.
12. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – 776 с.
13. Тросби Д. Экономика и культура / пер. с англ. И. Куш-

наревой ; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики". – М. : Изд. Дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с. 14. Фромм Э. Здоровое общество / пер. Т. В. Банкетовой. – М., 2006. – 544 с. 15. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. – Тбилиси, 1984. – 170 с. 16. Шумпетер Й. Капитализм, Социализм и Демократия / предисл. и общ. ред. В. С. Автономова. – М. : Экономика, 1995. – 540 с.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

И. И. Пархоменко

ЭКОНОМИКА КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА: ПРЕДПОСЫЛКИ К СТАНОВЛЕНИЮ

В статье исследуются философско-культурологические и социально-экономические предпосылки становления культуры как отрасли экономики. Проанализирована трансформация категории "труд" в производственной сфере в течение XX в. с акцентом на творческую составляющую и потребности человека в самореализации. Сфера культуры рассматривается в контексте ее коммуникационной составляющей: как сфера активного взаимодействия между людьми.

Ключевые слова: экономика культуры, Постмодерн, творчество, труд, культурная деятельность, сфера услуг.

I. I. Parhomenko

ECONOMY OF CULTURE IN THE POSTMODERN ERA: PRECONDITIONS FOR THE FORMATION

The paper investigates the philosophical, cultural and socio-economic background of culture as the economic sector. Analyzed the transformation of the category "work" in the manufacturing sector during the twentieth century with a focus on the creative part and needs for self-actualization. Considered the sphere of culture in the context of the communication component: as the sphere of active interaction between people.

Keywords: economy of culture, Postmodern, work, cultural activities, services.

ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЙ СТ. ТУЛМІНА ТА Х. ПЕРЕЛЬМАНА НА РОЗВИТОК ЛОГІЧНОЇ ДУМКИ ХХ І ХХІ ст.

У статті досліджуються чинники появи аргументативного повороту, аналізуються передумови появи перших робіт з аргументативної проблематики та мотиви переосмислення античної логічної спадщини на тлі стану логічної науки у середині 20 ст.

Ключові слова: неформальна логіка, аргументація, нова риторика, аргументативний поворот.

Аргументативна проблематика цікавила логіків та філософів ще з часів Античності. На традиційному етапі, дослідженням цієї проблематики займалися представники більшості філософських шкіл Давньої Греції, однак, безумовним лідером прийнято вважати Аристотеля. П'ять із шести трактатів усім відомого Органону Аристотеля у більшій чи меншій мірі зачіпають проблематику доведення, аргументації та риторики.

Філософські традиції змінювалися, а з ними і підходи до розуміння логіки та місця аргументативної проблематики у ній. На початок 20 ст. теорія аргументації практично повністю відійшла з під опіки логіки, в першу чергу через еволюцію логічного знання за рахунок методів та завдань, що ставила перед собою формальна логіка, цінність якої вознесли на п'єдестал пошани позитивісти. Однак, у кінці 50рр. ситуація почала змінюватися.

Метою цієї статті є дослідження передумов, визначення сутності аргументативного повороту в логіці ХХ ст. на основі концепції Стівена Тулміна та Хаїма Перельмана і Люсі Ольбрехтс-Титеки та з'ясування значення аргументативного повороту для становлення сучасних неформальних логічних досліджень.

Неформальним логічним дослідженням присвятили увагу чимало вітчизняних (І. В. Хоменко, Д. В. Зайцев, Г. В. Гриненко) та іноземних дослідників практично на усіх континентах. Разом з тим, новизну даному дослідженню додає той факт, що комплексного аналізу задля визначення передумов аргументативного повороту, спираючись на два ключових першоджерела, проведено ще не було.

Відчуваючи брак можливостей застосовувати логічне знання у повсякденному житті та бажаючи повернути логіці статус дисципліни, яка пильнує правильність побудови міркувань та висовування у різноманітних формах комунікації в межах множини дискурсів, практично одночасно, у 1958 р., у Великобританії та Бельгії були опубліковані дві наукові праці, присвячені аргументативній проблематиці. Британець Стивен Тулмін (Stephen Toulmin) видав англійською мовою роботу "Застосування аргументації" (The Uses of Argument), в той час як бельгієць Хаїм Перельман (Chaim Perelman) разом із своєю ученицею Люсі Ольбрехтс-Титекою (Lucy Olbrechts-Tyteka) французькою видали "Нову Риторику:

трактат з аргументації". Жоден з дослідників, які на той момент стояли біля витоків вкрай актуальної сфери логічних досліджень сьогодення – неформальної логіки, не був фахівцем безпосередньо з формальної класичної чи некласичної логіки: Ст. Тулмін більшою мірою займався проблематикою методології науки, а Х. Перельман викладав на факультеті комунікацій. З іншого боку, ця особливість є надзвичайно показовою, оскільки обмеження, які на логіку накладав формальний підхід, логіки самі по собі помітити не могли, оскільки не мали потреби виходити за межі імпліцитної логічної проблематики. Натомість, на обмеженість методів формальної логіки звернули увагу дослідники інших сфер, які мали на меті застосувати логічне знання на практиці комунікації та наукового обґрунтування.

Обидві роботи акцентують увагу на недоліках формальної логіки у відношенні до аналізу аргументації повсякденного життя, та кожен пропонує власний шлях вирішення проблеми. Цікаво, що ні "Застосування аргументації", ні "Нова Риторика" не містять приміток або бібліографічних посилань на проблематику, що перегукується, а отже, обидві ці роботи були написані незалежно одна від одної.

Ключовою метою, що лежала в основі роботи Х. Перельмана було неформальне дослідження аргументації: вивчення дискурсивних методів, які використовуються для приведення спільної думки аудиторії у відповідність до тези оратора, або для зменшення сумнівів, що не дозволяють аудиторії чинити певним чином. Х. Перельман назвав таке дослідження "новою риторикою", оскільки воно має дужі схожі цілі із тими, які визначав Аристотель в роботах "Риторика" та "Про софістичні спростування".

Формальну логіку, якій Х. Перельман протиставляє "Нову риторіку", автор визначав таку, що містить певні обмеження та має справу суто з абстрактною істиною. Формальна логіка ніяк не залежить від інтерпретації, а її використання обмежується лише формальною системою. При таких характеристиках, зовсім не дивує, що Х. Перельман вважав формальну логіку неспроможною мати справу з міркуваннями, що відбуваються у реальному житті та втілюються у аргументації. Ще більше обмежень обумовлювало і сприйняття формальної логіки такою, як її зображували у стандартних підручниках з символічної логіки. Однак, варто зазначити, що "Новій риторичі", як концепції, та Х. Перельману, як її автору, дещо бракувало ґрунтовної бази знань з класичної та некласичної логіки, оскільки окрім як розрізнити "логічну демонстрацію" та "аргументацію", Х. Перельман не дає чіткої відповіді, що ж мається на увазі під "формальною логікою". Це неодноразово відзначали інші теоретики аргументації, серед як, зокрема, французький дослідник Клод Граттон (Claude Gratton) [2, с. 117].

Принциповим для авторів "Нової риторики" є дослідження аргументації як процесу, а не тільки як результату, що більш властиве формальній логіці. Крім того, "Нова Риторика" фокусується на аналізі тих міркувань, що виражаються природною мовою і використовуються в публі-

чному дискурсі, та спрямована на виявлення раціональних стандартів, завдяки яким аргументативний дискурс може використовуватися для обґрунтування певних точок зору.

Схожої точки зору притримувався і Ст. Тулмін, коли працював над роботою "Застосування аргументації". Ст. Тулмін рішуче звернув увагу на той факт, що формальна логіка стає все більш віддаленою від практичних міркувань, що, навпаки, надзвичайно потребують від логіки засобів для критичної оцінки обґрунтованості аргументів, що використовуються. "Формальна логіка поступово рухається до стану повної автономії, в якій стає теоретичним вченням сама про себе, та віддаляється від практичних проблем настільки ж далеко, наскільки це зробила чиста математика" [6, р. 2].

Одним з наслідків цієї тенденції, Ст. Тулмін вважав той факт, що суто формальні (або, як він їх називав, – аналітичні) схеми аргументації почали сприйматися як стандартні схеми мислення, в результаті чого практична аргументація повинна була аналізуватися крізь призму таких формальних схем. Дедуктивні міркування, що в своїй основі мали схеми силогізмів, вважалися дослідниками формальної логіки еталонними, в той час як інші типи міркування, наприклад, індуктивні (або, як їх визначав Ст. Тулмін, – субстанційні) визнавалися як недостатньо обґрунтовані, або взагалі, як такі, на результати яких неможна спиратися. Такий підхід і піддавався основній критиці з боку Ст. Тулміна, який вважав, що субстанційна аргументація повинна також посідати чинне місце як у наукових дискусіях так і на повсякденному рівні. Нова логіка, над якою працював Ст. Тулмін повинна була стати "працюючою логікою" (*working logic*). Саме таку назву обрав Ст. Тулмін, коли працював над розробкою особливої схеми аргументації, яка згодом стала однією з найпоширеніших і визнавалася більшістю дослідників проблематики теорії аргументації. За основу автор взяв схему, яка використовувалася для побудови аргументації у судовій залі, радше ніж просто схеми силогізмів. Не зважаючи на той факт, що з моменту публікації роботи Ст. Тулміна пройшло вже понад 40 років, аргументативна схема британця знайшла своє широке застосування у сферах риторики, політології, конфліктології і т. д., однак, практично не використовувалася у філософських дисциплінах, таких як, наприклад, методологія науки.

Таким чином, фокусуючись детальніше на особливостях появи кожної з зазначених вище робіт, варто наголосити, що трактат Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки "Нова Риторика" став однією з перших робіт, що наполягала на необхідності появи нового напрямку логічного знання, який би не обмежував себе критерієм формальної правильності та міг би повернути логіці визнання дисципліни, що здатна знайти собі застосування і в реальному житті. Так само як і Ст. Тулмін, автори "Нової Риторики" намагалися розрізнити формальний та неформальний підходи в логіці, маючи на увазі під неформальною логікою теорію аргументації.

Х. Перельман та Л. Ольбрехтс-Титека чітко відрізняли логічну демонстрацію від аргументації [4, р. 120]. Логічна демонстрація, на їх думку,

доводить певні положення за допомогою принципів формальної логіки, в той час як аргументація ставить перед собою завдання забезпечити підтримку ідей сперечальника аудиторією. Цікавим є вибір авторами термінів для розведення логічного та аргументативного підходів. Логічна демонстрація передбачає не доведення, а перевірку формального алгоритму виводу і, таким чином, ніби не може претендувати на отримання нового знання. Дещо подібне писав і Ст. Тулмін, коли розрізняв аналітичну та субстанційну аргументації: "аналітична аргументація (формальна логічна демонстрація) – є виключно тавтологічною, і тому даремним способом отримати нове знання під час аргументацій у реальному житті" [6, р. 122].

Ключову роль у виборі схеми аргументації у "Новій Риторичі" відіграла безпосередньо аудиторія, що було неприпустимим критерієм для формальної логіки, де універсальність доведення поставала як необхідна умова аргументації. Крім того, риторична модель Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки передбачала не лише спрямування на аудиторію, але і наполягала на потребі звертатися до аудиторії задля отримання умовних напрямків розгортання аргументації [3, р. 110].

Аргументативна спрямованість неформальної логіки дозволяла сперечальнику використовувати різноманітні аргументативні техніки для різних аудиторій та різних випадків аргументації, що, знову ж таки, було неприйнятним для формальної логіки, оскільки якщо стратегія доведення виявляється неуспішною бодай в одному з випадків, формальна логіка таку стратегію повинна була б відкинути.

Замість того щоб доводити на основі логічних принципів, виходячи виключно з наявних фактів-засновків, як це відбувається у процедурі логічної демонстрації, сперечальнику, слідуючи "Новій риторичі" слід було б звернутися до побудови аргументації, яка б повинна бути повністю обґрунтованою саме для конкретної аудиторії, незалежно від теми суперечки.

Х. Перельман та Л. Ольбрехтс-Титека наводять наступні характерні відмінності між формальною логікою (логічною демонстрацією) та аргументацією:

1. Логічна демонстрація формується через прорахований перелік правил, що були прописані заздалегідь. Логічна демонстрація використовує математичну мову символів, а тому потребує попередньої формалізації. Висновки/тези продукуються через обґрунтування засновків. Логічна демонстрація є завжди безособовою, що особливо не влаштувало авторів "Нової риторики". Зокрема, Х. Перельман зазначав, що така властивість позбавляє можливості оцінити змістовну частину аргументації, яка спрямована на конкретного слухача, що часто зводить аргументацію нанівець без отримання якого-небудь результату [5, р. 50]. Логічна демонстрація, за своєю сутністю, є прораховуванням, оскільки прораховування – це дедукція висновків через використання визначеного переліку правил. Логічна демонстрація передбачає істинність аксіом, що не залежить від думки на цей рахунок аудиторії чи іншого учасника суперечки. Передбачається також, що висновки, до яких приходять під час логічної демонстрації, є однозначно істинними.

2. Аргументація, на противагу логічній демонстрації, використовує методи, що спрямовані на збільшення вірогідності сприйняття аудиторією тез сперечальника за рахунок обґрунтування тези. Аргументація використовує природну, повсякденну мову, яка є зрозумілою для всіх оточуючих людей. Висновки базуються на спробі дійти згоди з аудиторією відносно певного положення чи тези. Завдання аргументації, таким чином, полягає за визначенням Х. Перельмана у "зустрічі розумів" [5, р. 134]. Аргументація, на відмінну від логічної демонстрації, є особовою: аргументативна діяльність є людино-центричною і спрямована на отримання кращого розуміння проблематики. Будь-який процес аргументації починається із введення засновків, які з необхідністю приймаються аудиторією. Висновки, здобуті у процесі аргументації мають вірогідний характер та не претендують на універсальність.

Як видно з вищенаведеного розрізнення між логічною демонстрацією та аргументативними практиками, Х. Перельман та Л. Ольбрехст-Титека не мали на меті заперечити значимість та здобутки формальної логіки, однак, вважали, що у кожного напрямку (як у аргументації, так і у логічній демонстрації) повинна бути своя сфера застосування. Для аргументації автори Нової риторики відводять місце серед повсякденного дискурсу.

Як і Ст. Тулмін, Х. Перельман та Л. Ольбрехтс-Титека вважають, що логічний критерій формальної правильності не є адекватним критерієм для оцінки аргументації у повсякденному житті, а тому, пропонують звернутися до альтернативних критеріїв оцінки.

Обґрунтовуючи думку про те, що формальна логіка не є достатнім інструментом для оцінки міркувань у формі аргументації, Ст. Тулмін поставив перед собою кілька ключових завдань, до яких увійшли:

- 1) пошук причин традиційних філософських та логічних парадоксів;
- 2) поєднання логічної теорії з практичними потребами науки та повсякденного життя;
- 3) демонстрація різниці між аналітичними та субстанційними аргументаціями.

Аргументація для Ст. Тулміна – це не лише процес доведення обґрунтованості переходу від фактів до тези, але і процедура, що характеризує пізнання. Окремим аспектом його теорії аргументації є роль, яку автор надає аргументації в епістемології. Цій темі можна присвятити окреме дослідження, а поки що достатньо буде зупинитися просто на зазначенні цього нюансу.

"Працююча логіка" – перехід від суто формальної теорії до практичного застосування теоретичних здобутків логіки. Критичне мислення, як інструмент дослідження будь-якої сфери знання та діяльності, потребувало обґрунтування. Ст. Тулмін намагався поєднати величезний масив теоретичних знань з логіки з можливістю їх застосовувати на практиці. Ст. Тулмін називав двома конкуруючими моделями розвитку логічного знання математику і юриспруденцію, схилившись до юриспруденції. "Працююча логіка" Ст. Тулміна – це логіка, яка займається не математично-правильними алгоритмами доведення, коли у конкретну схему

можливо підставити необхідні данні і отримати очікуваний результат. "Працююча логіка" Ст. Тулміна – це логіка, яка виступає інструментом для сутнісного аналізу кожного конкретного прикладу аргументації. Саме для цього і вводяться шість елементів структури аргументу, ознака залежності чи незалежності від сфери використання та ін.

Критику формального підходу до аргументації Ст. Тулмін в першу чергу спрямовував на те, що у засновках формальної аргументації досить часто буває складно визначити, де саме факти, а де обґрунтування (саме ця проблема змусила Ст. Тулміна сутнісно переглянути значення всіх складників аргументації та чітко їх визначити, щоб запобігти плутанині). Крім того, Ст. Тулміна не влаштовувало, що формальна (аналітична) аргументація претендує на звання недовозначної шляхом заперечення прийняття фактів і обґрунтування як істинних, якщо при цьому спростовується істинність висновку, оскільки це веде до неузгодженості зі схемами дедуктивного міркування. Ст. Тулмін писав, що в такому випадку, буде взагалі втрачатися сенс аналізувати міркування: при застосуванні вірної аналітичної схеми всі міркування будуть формально правильними.

Аналізуючи передумови появи перших робіт з аргументативної проблематики неможливо оминути той факт, що основою і роботи "Застосування аргументації", і "Нової риторики" стали логічні ідеї Античності, які містилися в основному у роботах Аристотеля.

Аристотель, розвиваючи проблематику теорії аргументації, поняття "аргументація" (яке називав "довід") ототожнював з поняттям "міркування". При цьому, міркування як спосіб аргументації Аристотель розглядав як з погляду дедукції, пропонуючи різноманітні види силогізмів: наукові (доводи), діалектичні, еристичні, софістичні), так і з погляду індукції (поняття "наведення"), надаючи перевагу науковому силогізму, або доведенню.

В той же час, Аристотель чітко усвідомлював, що сфера застосування доведень є обмеженою і тому більш менш детально намагався розробити інші види та способи побудови різноманітних доведень, які могли б застосовуватися не в області науки, а в сфері свого повсякденного життя. Стагірит значну увагу приділяв дослідженню помилок і хитрощів, які можуть мати місце у подібній повсякденній аргументації, оскільки люди, які її використовують не можуть будувати міркування суто як формальні силогізми. Саме таку ідею підхопили і Ст. Тулмін з Х. Перельманом, коли почали розвивати проблематику теорії аргументації.

Звісно, бажання швидко та переконливо відстоювати власну позицію у суперечках будь-якого типу властиве кожній людині. Ще з часів Античності стародавні філософи намагалися побудувати ідеальну схему доведень, спираючись при цьому на вже досягнуті результати у сфері логіки та риторики. На початку Першої аналітики, однієї з ключових робіт для традиційної логіки (а згодом, і для теорії аргументації), Аристотель писав: "З самого початку ми повинні зазначити, про що буде йти мова у цьому дослідженні і до якої сфери воно відноситься; насамперед, воно стосується поняття *apodeixis* (яким чином доведення повинні бути сконструйовані – ав.) і належить до сфери науки – *episteme*" [1, с. 119].

Хоча на момент написання Аналітики, і довгий час після смерті Аристотеля, цю тезу ніхто не брався критикувати, на початку XXI століття ми вже можемо ставити під сумнів зазначений Аристотелем зв'язок між *apodeixis* та *episteme*, і говорити, що так звана "логічна демонстрація" формальної сторони цього зв'язку – це одна річ, а от побудова доведення у повсякденному житті – інша. Навіть враховуючи важливість формально-технічного аспекту логіки (ключових моментів для Аристотеля), ми рано чи пізно будемо змушені визнати необхідність постановки філософського питання про оцінку працездатності логічного знання на практиці взагалі і, зокрема, в аргументації.

Речення, з якого починається "Перша Аналітика" Аристотеля, надало напрямок розвитку логічного знання на багато століть вперед: логіка повинна була стати формальною наукою – *episteme*. Однак, питання, яке підняли автори "Нової риторики" і Ст. Тулмін полягало в наступному: до якої межі логіка може вважати себе формальною наукою і водночас мати змогу бути застосованою до критичної аргументації на практиці.

Аристотель для демонстрації правильної схеми міркування використовував силіогізми. Традиційно, підручники з логіки для прикладу класичного силіогізму пропонують такий:

Всі люди смертні,

Сократ – людина.

Отже, Сократ смертний.

Класичний силіогізм Аристотеля має назву *простого категоричного силіогізму* (ПКС) і відноситься до дедуктивного міркування, що складається з двох засновків і одного висновку. Засновок є твердженням або запереченням чогось відносно чогось. Терміни, що містяться у засновках можуть бути загальними, конкретними чи невизначеними. Саме терміни дозволяють говорити про засновки, як про універсальні (загальні), чи конкретні (одиничні). Універсальні засновки – ті, що стверджують про певну якість, яка властива всім чи невластива нікому; конкретні стверджують про властиве чи невластиве деяким чи властиве не всім з множини, а невизначеним засновком є той, що стверджує про властиву чи невластиву ознаку без наголошення на загальності чи конкретності випадку [1, с. 119].

Як вже зазначалося, загальність, конкретність чи невизначеність засновку визначає характер *терміну*, що обов'язково входить до складу засновку. Термін – те, на що розпадається засновок, тобто, те, що мовиться і те, про що воно мовиться з додаванням дієслова "бути" чи "не бути". У будь-якому силіогізмі хоча б один з засновків повинен містити термін у загальній формі, і, відповідно, один у конкретній.

І засновки, і висновки у ПКС Аристотеля – прості категоричні судження. Такий тип силіогізму має певні особливості конструкції. Перший засновок: "Сократ – людина" є конкретним (одиничним) засновком, що стосується окремого індивіда. Другий засновок: "Всі люди смертні" – є загальним засновком. Для Аристотеля більш прийнятними, звісно, були силіогізми у яких обидва засновки були загальними, оскільки він вважав,

що у науковому знанні більшість засновків повинні бути саме такого роду. Підкреслимо, що науковим знанням для Аристотеля було виключно знання, отримане методом дедуктивного міркування.

Таким чином, *простий категоричний силігізм* – це приклад дедуктивного міркування про відношення двох крайніх термінів на підставі їх відношення до середнього терміну (зустрічається лише у засновках):

1) S – менший термін, суб'єкт судження, яке є висновком ПКС;

2) P – більший термін, предикат судження, яке є висновком ПКС;

3) M – середній термін – термін, який є в засновках, але відсутній у висновку.

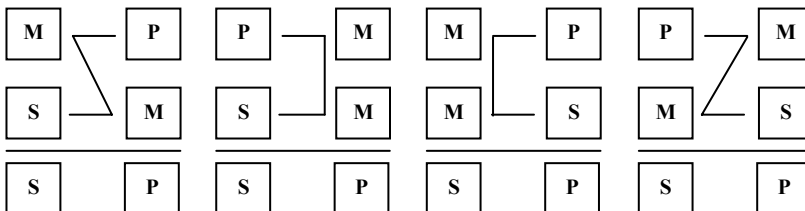
У традиційній логіці виділяють фігури і модуси ПКС.

1. *Фігури* – різновиди силігізмів, що відрізняються положенням середнього терміну.

2. *Модуси* – різновиди силігізмів, які відрізняються кількістю та якістю засновків.

Виділяють 4 фігури та 19 правильних модусів (де істинні засновки ведуть до істинних висновків).

Чотири фігури мають наступний вигляд:



На цьому етапі дослідження для нас не є суттєво важливим описувати всі модуси і достатньо буде мати перед очима 4 основні фігури.

Перша і Друга аналітики Аристотеля розглядали силігізми, як схеми доведення, однак, Аристотель у "Першій аналітиці" чітко зазначив, що "Про силігізм варто говорити до того, як переходить до пояснення доведення, адже доведення є певного роду силігізм, однак не кожний силігізм є доведенням" [1, с. 123]. За визначенням Аристотеля, силігізм є досконалим, якщо для виявлення необхідності, що з нього випливає, не потрібно звертатись до інших даних, окрім тих, що зазначені у засновках, а недосконалим є силігізм, який стосується зазначених термінів, однак потребує звернення до даних, які не зазначені у засновках [1, с. 120].

На думку Аристотеля, шлях доведення є однаковим для всіх сфер знання: і для філософії, і для мистецтва, і для науки. Якщо ми користуємося формальними критеріями при конструюванні доведення, застосовуючи при цьому вищезазначені фігури та модуси, наше міркування повинно прийти до висновків, які складно було б спростувати. Дійсно, метод конструювання аналітичної аргументації Аристотеля є більш ніж дієвим, якщо ми маємо змогу сформулювати все засновки відповідно до

вищезазначених вимог, однак, чи можемо ми досягти подібної впевненості у повсякденній аргументації.

Необхідність мати хоча б один загальний засновок, а краще, звісно, обидва, веде нас до дедуктивної форми міркування. Традиційна логіка Аристотеля, а згодом і математична логіка ХХ ст. мали однакове визначення логіки, як формальної дедуктивної науки. Однак, у застосуванні до практичної аргументації, яка є переважно правдоподібною, хоча і спирається на загальні та перевірені твердження у якості засновків, формальна логіка не має іншої відповіді, окрім як невідповідності подібного роду аргументації до логічної теорії. Інакше кажучи, для прихильників формальної логічної теорії, будь-яке правдоподібне міркування не може однозначно претендувати на отримання істинних засновків. Враховуючи той факт, що сучасна наука є у більшій мірі експериментальною і розвивається за рахунок емпіричних даних, які пов'язують між собою саме у індуктивні міркування, традиційна логіка Аристотеля і разом з нею формальна математична теорія логіки ХХ ст. стверджують, що сучасна наука не може претендувати на отримання істинних висновків з різних теорій, оскільки не завжди у доведенні вона використовує загальні засновки.

Цікаво, що і Ст. Тулмін, і Х. Перельман у своїх роботах звертаються до праць Аристотеля, однак, при цьому, Ст. Тулмін критикує силістику Аристотеля, звертаючись до безпосередньо робіт з логіки (Перша і Друга Аналітики), а Х. Перельман, навпаки, закликає надати риторичній концепції Аристотеля друге життя та починає детально аналізувати саме "Риторику".

Безпосередньо проблематика топосів висвітлена у есе під назвою "Вихідні умови аргументації" (Premises of Argumentation), однак часткові згадування та опосередковані відсилання можна знайти практично у кожному з есе. Цікавим є той факт, що в есе про квазі-логічну аргументацію (Quasi-Logical Arguments) містяться чимало прикладів використання окремих аргументативних схем, які надзвичайно нагадують приклади топосів в роботах Аристотеля, однак жодного згадування поняття "loci" там немає. Натомість, Х. Перельман приділяє окремий розділ "Нової риторики" проблематиці топосів [4, р. 83]. Під самим поняттям топосу Х. Перельман розуміє, як і Аристотель, найзагальніші посилки для побудови аргументації, за допомогою яких можливо її класифікувати. Метафорично Х. Перельман називає топоси "скарбницею аргументів", до якої завжди можна звернутися задля пошуку потрібного у певній ситуації аргументу. Розрізнення на загальні та конкретні топоси Х. Перельман переймає у Аристотеля, стверджуючи, що загальні топоси можуть застосовуватися до всіх сфер та типів аудиторії, а конкретні стосуються окремих випадків, однак у Новій Риторичі Х. Перельман робить акцент на специфічній властивості загальних топосів – їх здатності формувати та впливати на цінності та будувати ієрархії цих цінностей (що не можуть робити конкретні топоси). Як відомо, ціннісна проблематика для Х. Перельмана була надзвичайно важливою, навіть визначальною, тому основний фокус філософ робить саме на загальних топосах, виділяючи серед них наступні групи: топоси

щодо кількості (quantity), якості (quality), порядку (order), існування (existence), сутності (essence), та індивіду (person).

Loci of quantity: аргументація, що формується через ствердження, що одна річ краща за іншу на основі кількісних показників. Наприклад, велика бібліотека хороших книг більш бажана ніж маленька. Так само працює і зворотна аргументація – тривалий біль гірший за одномоментний, і т. д. Х. Перельман зазначає, що таке популярне поняття як здоровий глузд (common sense) також засновується на топосі щодо кількості, оскільки відсилає нас до сприйняття чи не сприйняття певного явища великою кількістю людей. Статистичні данні, які часто використовуються в аргументації для підкріплення позиції фактами, також мають кількісний характер.

Loci of quality: аргументація, що стає необхідною, коли аргументи щодо кількості ставляться під сумнів. Х. Перельман стверджує, що до цих топосів найчастіше звертаються саме тоді, коли прагнуть довести помилковість загальноприйнятої думки. Топоси щодо якості підсилюють значення певного окремого явища чи речі, виділяючи її серед інших на основі її якісних ознак та відсилаючи до вищої ієрархії цінностей. Х. Перельман відсилає до максим Грайса та до Аристотеля, наводячи наступний приклад міркування: люди більше прагнуть того, що отримати складніше, оскільки чим складніше щось дістається тим, по-перше, менше людей це матимуть, і по-друге, тим ціннішим це буде. Також важливо зазначити, що якісні характеристики явищ можуть стати в нагоді при аргументації перед різними аудиторіями – специфічні ознаки явищ, інколи навіть протилежні, можуть допомогти обґрунтувати позицію у різних ситуаціях. Наприклад, значення та цінність такого явища як час буде сприйматися по-різному людьми похилого віку та молоддю.

Loci of order, existence, essence, person: ключовою ідеєю Х. Перельмана щодо класифікації топосів є його бажання звести всі види топосів до кількісних і якісних, однак задля кращого розуміння прикладів використання топосів, зупиняється також на таких видах як: топоси щодо порядку, існування, сутності, та індивіду.

Топоси щодо порядку стосуються загальноприйнятої думки про більшу цінність тих явищ, які відбуваються раніше у порівнянні з явищами, що стаються пізніше. У той самий час, цей же вид топосів використовується для підкреслення цінності причини над наслідком, або мети на засобах досягнення. Топоси щодо існування визначають цінність реальних, існуючих речей та явищ у порівнянні з явищами, що є лише умовними, або вірогідними. Топоси щодо сутності відсилають нас до оцінки речей на основі втілення у них якомога більшої кількості сутнісних характеристик: кращою буде та теорія, яка найкращим чином відповідає поставленим завданням, або кращим буде той автомобіль, який відповідає всім необхідним вимогам: швидкий, безпечний, екологічний і т. д. І, наостанок, топоси щодо індивіду стосуються безпосередньо цінності окремих рис людини, таких як гідність, самостійність, унікальність і т. д. Топоси ці також більшою мірою стосуються окремих аудиторій, специфічних ситуацій в яких, наприклад, може виникнути суперечка від-

носно того, що важливіше, справедливість чи мужність? Топоси щодо індивіду є найбільш ціннісно-навантажені, а тому одними з найскладніших, проте, нажаль, найменш поясненими Х. Перельманом.

Специфікою підходу Х. Перельмана до розуміння проблематики топорів є його розподіл аудиторій в залежності від мети та завдань оратора, цінностей, які сприймаються чи не сприймаються аудиторією, тем, якими об'єднана чи, навпаки, роз'єднана аудиторія, і т. д. Саме тому розподіл топорів на загальні та конкретні, які пропонував ще Аристотель, є більшою мірою не релевантним. Тому-то Х. Перельман і відстоює думку зведення всіх топорів до двох видів: тих, що стосуються кількості, і ти, що стосуються якості, а всі інші будуть лише їх частковими випадками.

Цікавим з точки зору відношення між логікою та риторикою розгляд Х. Перельманом квазі-логічної аргументації. Таку аргументацію філософ визначає як безпосередньо пов'язану з логічною проблематикою, і хоча й не звертається до поняття топорів, імпліцитно простежується зв'язок з Топікою Аристотеля. За Х. Перельманом, схеми квазі-логічної аргументації структурують аргументи таким чином, щоб зв'язки між ними були максимально подібні до зв'язків в дедуктивних міркуваннях. Оскільки неформальні аргументації в більшій мірі мають справу з проблемою сприйняття тези аудиторією, ніж з демонстрацією вірною логічної форми міркування, це вказує на практичний аспект використання цих схем. Тому, оратору необхідно бути впевненим у тому, що аудиторія підтримує кожен з пропонованих на підтримку тези аргументів, а перехід від одного аргументу до іншого можливий як за принципами традиційної силістики, так і за умов відхилення від цих принципів.

Уважне вивчення опису типів аргументації в "Новій Риторичі" дозволяють побачити їх зв'язок з ідеєю топорів. Структурування аргументів в природному дискурсі для різноманітних цілей завжди викликало певні труднощі, оскільки обґрунтованість аргументації завжди залежить від багатьох нюансів – форми подачі, культурного контексту, рівня підготовленості аудиторії і т. д. Варіації в інтерпретації аргументів аудиторією неминучі. Труднощі розуміння та сприйняття оточуючими певної тези обумовлені не лише багатозначністю слів природної мови, а й тим, що аргументи на підтримку тез в аргументації майже ніколи повністю не висловлені й не прописані явно. Саме тому, звернення до "скарбниці аргументів", до топорів, що сприймаються аудиторіями за рахунок їх апелювання до сталих структур людського мислення, стає необхідним для кожного оратора, який прагне досягти універсальної мети – переконати аудиторію.

Таким чином, до основних передумов та чинників, що обумовили аргументативний поворот в логіці другої половини 20 ст. можна віднести наступні:

- 1) обмеженість формальної логіки (класичної та некласичної) бути застосованою для аналізу аргументації, яка будується не за дедуктивними схемами класичної силістики;

- 2) бажання повернути логіці статус дисципліни про працюючі та правильні схеми міркування людини;

3) надати логіці нового життя, застосовуючи її теоретичний масив знань та потенціал для дослідження аргументації у різноманітних дискусіях та з метою отримання достовірних висновків;

4) потреба знайти способи аналізувати засобами логіки міркування про майбутнє, міркування, висновки яких мають вірогідний характер, міркувань, до складу яких входять оціночні судження, міркувань, що містять прогнози на майбутнє, спираючись на факти минулого;

5) переосмислення античної логічної спадщини задля пошуку відповідей на поставлені вище питання.

Роботи Ст. Тулміна, Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки звісно ж не надають однозначних відповідей на всі поставлені завдання, однак відкривають абсолютно новий, сутнісно-насичений етап розвитку логічного знання, що повернувши його в русло неформальної проблематики, породив велику кількість нових підходів, серед яких канадська школа критичного мислення, амстердамська школа прагма-діалектики, північноамериканська школа неформальної логіки та чимало різноманітних підходів в межах цих шкіл, які фокусують увагу саме на аргументативній проблематиці.

Список використаної літератури:

1. Аристотель. Первая Аналитика // Соч. : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – 687 с.
2. Gratton C. Rhetorique by Chalm Perelman [Електронний ресурс] // Informal Logic. – 1990. – Vol. 12(2). – Режим доступа: http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal_logic/article/view/2607/2048.
3. Long R. The Role of Audience in Chaim Perelman's New Rhetoric [Електронний ресурс] // Journal of Advanced Composition. – 1983. – Vol. IV. – Режим доступа: http://www.jacweb.org/Archived_volumes/Text_articles/V4_Long.html.
4. Perelman Ch. The New Rhetoric: a Treatise on Argumentation [Текст] / Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. – Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 2008. – 566 p.
5. Perelman Ch. The Realm of Rhetoric [Текст] / Ch. Perelman. – Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1990. – 205 p.
6. Toulmin St. The Uses of Argument [Текст] / St. Toulmin. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 262 p.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

А. П. Политюк

ВЛИЯНИЕ КОНЦЕПЦИЙ СТ. ТУЛМИНА И Х. ПЕРЕЛЬМАНА НА РАЗВИТИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В XX И XXI в.

В статье исследуются причины возникновения аргументативного поворота, анализируются предпосылки появления первых работ по аргументативной проблематике и мотивы переосмысления античного логического наследия на фоне состояния логической науки в середине 20 в.

Ключевые слова: неформальная логика, аргументация, новая риторика, аргументативный поворот.

A. Politiuk

TOULMIN AND PERELMAN INFLUENCE ON THE DEVELOPMENT OF LOGICAL IDEAS IN THE 20TH AND 21ST CENTURIES

The article investigates the causes of the argumentative turn and analyzes the appearance causes for first works on argumentation as well as motives of rethinking the ancient logical heritage through the prism of the state of logic in the mid-20th century.

Key words: informal logic, argumentation, new rhetoric, argumentative turn.

АНАЛІЗ ПІДРУЧНИКІВ З ЛОГІКИ, ВИДАНИХ В ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Стаття присвячена розгляду навчальної літератури з логіки в ХІХ – на початку ХХ ст. За основу статті взято хронологічний та компаративний методи дослідження підручників з логіки, виданих викладачами освітніх закладів Російської імперії. Автор приходить до висновку щодо різноманітності поглядів на визначення логіки як науки у цей період.

Ключові слова: історія логіки, підручники з логіки, традиційна логіка, логіка як навчальна дисципліна, логіка як наука.

Актуальність проблематики статті полягає в усуненні прогалин в історії розвитку логіко-філософського знання завдяки дослідженню навчальної літератури в царині логіки в ХІХ – на початку ХХ ст.

Історія логіки та її викладання в Російській імперії цікавили численних дослідників. Так, ґрунтовний аналіз розвитку логічного знання у Росії був проведений у працях Бажанова В. О., Кобзаря В. І. та інших. Зокрема, Кобзар В. І. у своїй статті "Кафедра логіки Санкт-Петербурзького університету та історія викладання логіки в Росії" робить огляд логіко-філософської літератури від VII ст. до ХХ ст.

Історія викладання логіки в Україні досліджувалась у працях Конверського А. Є., Мозгової Н. Г., Плахтій М. П., Пionтківської Т. В., Симчиша М., Хоменко І. В. та ін. Зокрема, у праці Плахтій М. П. "Логіка в Україні у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття: напрями розвитку" – у рамках аналізу логіко-філософських концепцій українських логіків, авторка розглядає також їхні підручники.

Проте цілісного аналізу, присвяченого історії викладання логіки, не було зроблено. Отже, метою статті є аналіз підручників з логіки, які вийшли друком у Російській імперії в ХІХ – на початку ХХ ст., із застосуванням хронологічного та компаративного методів. Для її досягнення необхідно, по-перше, з'ясувати базу підручників за хронологією видання та, по-друге, виявити специфіку предмету логіки у зазначених виданнях.

Почнемо з огляду навчальної літератури з логіки. Насамперед, у кінці ХVІІІ ст. з'являються переклади таких авторів як німецький філософ Християн Бавмейстер (Friedrich Christian Baumeister) та англійський вчений Ісаак Ваттсонс (Isaac Watts).

Існують два відомі переклади підручника з логіки Хр. Бавмейстера. Один з них виконаний студентом Московського університету Олександром Павловим (Бавмейстер Хр. Логика. Переводъ съ латинскаго; 2-е изд. – Москва, 1787. – 240с.). Другий (Бавмейстер Хр. Логика Бавмейстера. Переводъ съ латинскаго Яковомъ Толмачевымъ; 2-е изд. – СПб, 1823. – 149с.) належить вихованцю Київської духовної академії Якову Толмачову, який переклав не тільки "Логіку", а ще й "Метафізику" та "Моральну філософію" цього ж автора. Вони були видані в Москві впродовж 1807–1812 років. Підручник "Логіка" перевидавався у 1827 році вже в Санкт-Петербурзі.

бурзі, де з 1819 року Я. Толмачев обіймав кафедру російської словесності у Санкт-Петербурзькому університеті. У передмові до підручника Хр. Бамейстер зазначає, що він "не має наміру переконувати читача про користь цієї книги, оскільки всім освіченим людям відомо, як потрібна логіка, і що вона воротами всіх наук вважається" [2, с. 3].

У першій половині XVIII століття виходять друком два підручника Ісаака Ваттсона. Підручник з логіки виданий у 1724 році "Logic, or The Right Use of Reason" ("Логіка, або правильне використання розуму") та у 1741 році праця – "The Improvement of the Mind" ("Вдосконалення розуму"). Перший з вищезазначених підручників витримав двадцять перевидань та більше ста років використовувався у Оксфорді при викладанні логіки. Вже наприкінці XVIII століття з'являються переклади цих підручників російською мовою – у Москві у 1793 році "Очищення розуму, або скеровування його до найзручнішого отримання корисних пізнань, написане англійською мовою Г. Ісааком Ваттсоном" та без вказівки на рік "Розумова наука, або безпосереднє використання розуму в дослідженні істини, з численними правилами для перестороги від введення в оману, як в навчанні, так і в буденному житті".

Поодинокі видання підручників з логіки, які мали місце ще у XVII–XVIII ст. дають поштовх для численних видань у XIX ст. Це і велика кількість російськомовних підручників викладачів різноманітних навчальних закладів Російської імперії, а також переклади підручників закордонних логіків, таких як Фрідріх К. Бахман, Вільям Стенлі Джевонс, Христоф фон Зігварт, Джон Стюарт Мілль та ін. Проте ми не будемо детально зупинятися на розгляді перекладних видань, а зупинимось на розгляді підручників, які написані викладачами навчальних закладів Російської імперії. Застосуємо для аналізу навчальної літератури з логіки хронологічний метод пізнання.

Завдяки цьому можна виділити такі три періоди формування навчальної бази з логіки в XIX – на початку XX ст.: перший період триває від початку XIX ст. до середини XIX ст.; другий – від середини XIX ст. до кінця XIX ст.; третій – з кінця XIX ст. до початку XX ст.

Розглянемо перший період. Його можна окреслити як початковий. Він характеризується націленістю на середні навчальні заклади, передусім гімназії. До створення підручників долучалися переважно викладачі освітніх закладів середнього рівня.

Новаторами у справі підготовки підручників з логіки російською мовою на початку XIX століття були (перелік за хронологією) О. Лубкін, П. Лодій, І. Любачинський, П. Любовський, С. Борзецовський, М. Тализін, М. Рождественський.

Навчальна книжка з логіки проходить свій непростий шлях становлення, пов'язаного з розвитком педагогіки та перспектив логіки у царині філософських наук. Викладачі середніх освітніх закладів зробили свій внесок у розбудову логіки як повноцінної навчальної дисципліни. У 1807 році одним з перших вийшов короткий огляд "Нариси логіки" Олександра Лубкіна – викладача філософських дисциплін та ректора Санкт-Петер-

бурзької армійської семінарії. У передмові автор зазначає, що метою створення підручника є "відсутність належної кількості таких книжок вітчизняною мовою" [11, с. III]. Він надає відомості про порядок викладання навчальної дисципліни логіки. Далі, розглядаючи логіку як філософську науку, автор розмірковує з приводу людської душі та здатності розуму.

Для забезпечення навчальною літературою з логіки рідною мовою у Харкові викладачі гімназій підготували підручники, про які піде мова далі. Так, у 1817 році виходить друком праця Івана Любачинського, доктора філософії, вчителя словесності Катеринославської гімназії "Логіка або навчання розуму". А роком пізніше там же видає свою працю з логіки під назвою "Досвід логіки" Петро Любовський – учитель Слобідсько-Української гімназії, магістр філософії наукового товариства при Харківському імператорському університеті. Він також є автором першого підручника російською мовою з психології "Коротке керівництво до досвідного душеслов'я", яке складене за І. Шадам. У 1821 році вийшов друком у Санкт-Петербурзі навчальний посібник С. Борзецовського "Коротке керівництво з логіки, або пряме використання розуму до розмірковування та розрізненню істинного від хибного, на користь російського юнацтва".

Ще один автор – вже викладач вищої школи Петро Лодій. Він посідав професорську посаду у Львівському, Ягелонському та Санкт-Петербурзькому університетах. Крім викладацької діяльності П. Лодій займався науковою та перекладацькою діяльністю. Йому належить переклад "Настанови любу мудрія моральні" Хр. Бавмейстера (Львів, 1790). Інтерес до логіки призвів до написання власного підручника "Логічні настанови щодо пізнання і розрізнення істинного від хибного", що вийшов друком у 1815 році у Санкт-Петербурзі. Петро Лодій був послідовником Хр. Вольфа та Хр. Бавмейстера і критикував ідеалізм І. Канта. Він розвинув власну філософську позицію, засуджував утиски філософії та спроби її підпорядкування релігії. На підставі суспільно-політичної ситуації та політичних поглядів П. Лодія у двадцятих роках XIX ст. було усунуто від викладання філософських дисциплін та накладено заборону на його твори. У зв'язку з цим логічний доробок науковця був малопоширеним та роль його підручника з логіки, як ґрунтового дослідження логіко-філософських питань, недооцінена.

Ще один автор – Матвій Тализін зробив свій внесок у скарбницю навчальної літератури з логіки, пройшовши шлях у Санкт-Петербурзі від вчителя кадетського корпусу до професора Педагогічного інституту. Будучи викладачем російської словесності, логіки та російської історії у Першому кадетському корпусі, він видав навчальний посібник "Початкові засади риторики та поезії, з попереднім поясненням логічних правил, зібраних для 1-го кадетського корпусу Матвієм Тализінім" (СПб., 1818). Пізніше вийшов друком підручник "Логіка, видана Матвієм Тализінім" (СПб., 1827).

За кількістю перевидань у першій половині XIX століття найчисленнішим був підручник викладача логіки, психології та філософії Санкт-Петербурзького університету Миколи Федоровича Рождественського

"Коротке керівництво з логіки" (СПб., 1826, 1836). Підручник призначався для викладання у гімназіях. Третє видання було доповнене попередніми короткими психологічними відомостями і в такому розширеному вигляді виходило тричі (СПб., 1838, 1840, 1844).

Викладач всіх філософських дисциплін Рішельєвського ліцею Йосип Міхневич розробив підручник "Досвід поступового розвитку дій мислення як керівництво для початкового викладання логіки". Він вийшов друком в Одесі в 1847 році (2-е вид. 1887). У підручнику логіка порівнюється з граматикую та встановлюється тісний взаємозв'язок цих двох наук. З іншого боку, у підручнику Й. Міхневича можна простежити зв'язок логіки з психологією, оскільки вчений вказує на мисленнєву здатність, яку забезпечує душа людини [12, с. 1].

Поступово духовні навчальні заклади також переходять на використання рідної мови для вивчення логіки. Так, у 1852 році у Москві вийшов друком підручник "Логіка, або наука про закони мислення" Іоанна М. Смірнова – професора, протоієрея. У визначені місця логіки серед наук філософських автор спирається на думку стародавніх філософів: "Будучи наукою філософською, Логіка може вважатися душею Філософії, яка оживляє та зміцнює склад її позитивних поглядів, очолює Філософію та є її вінцем (*caput et apex Philosophiae*), як висловлювались древні" [15, с. 7]. І. Смірнов зауважує роль Канта як реформатора логіки та захисника її від Г'юма, але зазначає, що мета логіки як науки від цього не змінилася. Це – визначення істинності пізнання. Таким чином, автор не обмежує предмет логіки тільки законами мислення, а доповнює також законами пізнання [15, с. 4]. За його думкою: "Логіка є в систематичному порядку викладене вчення про загальні та необхідні формальні закони мислення та пізнання..." [15, с. 8].

Нажаль, вищенаведені підручники та їхні автори майже всі є маловідомими широкому загалу наукового логіко-філософського співтовариства.

Далі розглянемо другий період формування навчальної літератури, до якого входять більш відомі праці з логіки. Це період видання фундаментальної логіко-філософської літератури (повні та глибокі праці), яка забезпечувала навчальний процес у вищих навчальних закладах, були написані професорами та викладачами світських та духовних вищих навчальних закладів;

З середини XIX ст. зростає рівень вимог до навчальної літератури, тематика логічних підручників стає більш поглибленою та більш повною. Перш за все треба назвати книжку Ореста Новицького "Керівництво з логіки", що вийшла друком у Києві у 1841 році, яку автор згодом вдосконалив і поєднав з іншим підручником "Керівництво з дослідної психології" (1840) у "Коротке керівництво з логіки з попереднім оглядом Психології" (Київ, 1-е вид. 1844, 2-е вид. 1846; 3-е вид. 1848). Ще один підручник Василя Карпова "Систематичний виклад логіки" (СПб., 1856, 2-е вид. 1866) – визнаний найкращим підручником з логіки в Російській імперії. Також можна додати до цього переліку енциклопедичну працю Сильвестра Гогоцького "Філософський лексикон" (т. I–IV, Київ, 1857–1873),

в якій автор докладно зупиняється на логічній проблематиці паралельно з іншими галузями філософського знання. Викладачем Московського, Варшавського, Казанського університетів та визначним педагогом у галузі логіки був Матвій Михайлович Троїцький, який підготував фундаментальний навчальний тритомник з логіки "Підручник логіки з детальними вказівками на історію і сучасний стан цієї науки в Росії та інших країнах. Кн. I–III" (М., 1885–1888).

Розглянемо третій період. Це період бурхливого розвитку різноманітної навчальної літератури з логіки, серед якої як серйозні трактати, так і короткі ознайомчі праці, до створення яких долучалися різні верстви освіти.

Так, наприкінці XIX століття можна виділити популярні підручники, які багато разів перевидуються. Такими є найпоширеніший у дореволюційних освітніх закладах "Підручник логіки" доцента Санкт-Петербурзької духовної академії А. Светіліна, який за неповне півстоліття (1871–1916) витримав 14 перевидань. Підручник доктора філософії Йєнського та Московського університетів Г. Струве "Елементарна логіка. Підручник для викладання та самонавчання", який перевидавався з 1874 року по 1910 рік 14 разів. Відомим та популярним підручником був також "Підручник логіки" Г. Челпанова, який видавався у Києві, Москві та Санкт-Петербурзі з 1897 по 1946 та витримав 10 перевидань. Ще один популярний навчальний посібник М. Баталіна "Елементарний курс логіки, щодо застосування до викладання теорії словесності з приєднанням коротких психологічних відомостей, складений М. Баталініним", який був 6 разів перевиданий з 1874 по 1898 роки.

До відомих праць з логіки кінця XIX ст. також відносяться такі книги: М. Владиславлева "Логіка. Огляд індуктивних і дедуктивних прийомів мислення та історичні нариси..." (СПб., 1872) та "Підручник логіки", який містить додаток "Короткий огляд основних душевних явищ" (1-е вид. 1893, 2-е вид. 1895; 3-е вид. 1901, 4-е вид. 1905), "Елементи логіки. Керівництво з логіки складене для середніх навчальних закладів ординарним проф. Імператорського Московського Університету М. Троїцьким" (М., 1887), А. Введенського "Логіка для гімназій" (М., 1-е вид. 1910, 2-е вид. 1913; 3-е вид. Пг., 1915) та "Логіка, як частина теорії пізнання" (СПб., 1-е вид. 1909, 2-е вид. 1912; 3-е вид., перер. Пг., 1917; 4-е вид. 1922), С. Поварніна "Вступ до логіки" (СПб., 1917).

До менш відомих навчальних видань цього періоду можна віднести такі праці: "Керівництво до початкового ознайомлення з логікою, складене Полтавської семінарії учителем П. Коропцевим" (СПб., 1861), Л. Рутковського "Елементарний підручник логіки стосовно вимог гімназичного курсу" (СПб., 1884), І. Лапшина "Закони мислення та форми пізнання" (СПб., 1906), Ф. Козловського "Короткий підручник логіки Ф. Козловського, викладача Київського Реального Училища" (К., 1907), С. Глаголева "Про питання логіки" (Х., 1910), І. Продана "Підручник логіки для середньо-навчальних закладів та для самонавчання" (Х., 1910), І. Городецького "Логіка. Підручник для гімназій та самонавчання" (М., 1912),

С. Виноградова "Логіка. Підручник для середніх навчальних закладів та для самонавчання" (М., 1914). Цей перелік далеко не повний. Він містить видання, які підпорядковані, у першу чергу, педагогічним задачам розвитку навчальної дисципліни логіки.

До науково-дослідних праць періоду кінця XIX – початку XX ст. можна віднести такі видання: М. Грот "До питання про реформу логіки. Досвід нової теорії розумових процесів" (Ніжин, 1882 та Лейпциг, 1883), М. Каринський "Класифікація висновків" (СПб., 1890), Б. Чічерін "Підстави логіки та метафізики" (М., 1894), П. Лейкфельд "Різноманітні напрями в логіці та основні завдання цієї науки" (Х., 1892), І. Продан "«Нова логіка». Критичне дослідження та роз'яснення нових і старих оман та помилок" (Х., 1911), підручник М. Ланге, який отримав малу премію Петра Великого "Підручник логіки для гімназій та самонавчання" (Одеса, 1889), вже згадуваний твір Г. Челпанова "Мозг і душа" (М., 1918), М. Лоського "Логіка" (Обеліск, 1923).

Перейдемо до другого завдання статті і спробуємо проаналізувати визначення терміну "логіка" з деяких вищенаведених підручників. Компаративний метод варто застосувати для виявлення впливу на логіку інших наук, насамперед психології, теорії пізнання, метафізики, математики тощо.

Як правило визначення логіки автори підручників пов'язували з мисленням. Але вивчення останнього не є прерогативою логіки. Воно є також предметом вивчення інших філософських та природничих наук (як психології, теорії пізнання, теорії словесності, фізіології тощо). Враховуючи це, можна виділити різноманітні напрями у розвитку логічного знання у зазначений період: традиційний, метафізичний, психологічний, математичний тощо.

Дослідивши великий масив навчальної літератури виданої в Російській імперії у XIX – початку XX ст. можна зазначити, що підручники містять різні визначення терміну логіка. Отже, їх можна поділити на чотири групи, залежно від того, яким чином в них інтерпретується предмет логіки як науки.

До першої групи належать праці, де логіка визначається в тісному взаємозв'язку з психологією, а мислення розглядається як душевна здатність людини. Таке бачення зустрічаємо в роботах таких авторів як Н. Баталін, М. Владиславлев, С. Глаголев, М. Грот, В. Карпов, П. Коропцев, П. Лодій, О. Лубкін, П. Любовський, О. Новицький, М. Рождественський, М. Тализін, Б. Чічерін та ін.

У їхніх підручниках мислення інтерпретується як певна душевна властивість. Проілюструємо це цитатами: "Логіка (від грецького Λόγος – розум, мислення) є наука про закони та прийоми (форми) нашого мислення. Мислення є душевна здатність..." [1, с. 1]. "Логіка є наука про закони природного та правила штучного мислення, або коротше: наукою про мислення взагалі... Мислення є однією з найважливіших духовних відправлень людини..." [13, с. 8], "... вона є наука про прийоми мислення, як душевної діяльності, яка порівнює та співставляє, поєднує думки

в одне ціле і є творчою" [6, с. 3]. "Предмет Логіки є Мислення. Мислення є діяльність обмеженого людського духу..." [9, с. 1].

В. Карпов дає таке визначення: "Логіка є наука, яка показує, які форми може приймати наше мислення при всякій цій матерії, щоб потім бачити, які з можливих форм воно повинно прийняти у визначеному випадку, – згідно напрямку сил душі, які прагнуть пізнати якийсь предмет та проявити своє пізнання про нього" [7, с. 4].

До другої групи належать підручники, в яких мислення розглядалося з теоретико-пізнавальної точки зору, а предметом логіки тут виступає знання. Зокрема, таке витлумачення можна знайти у О. Введенського, М. Лоського, І. Смірнова та інших.

Обидва підручника О. Введенського містять однакові визначення логіки: "Логікою зветься наука про правильність та помилковість мислення. Правильним називається мислення, придатне для розширення знання, а помилковим або неправильним – непридатне для цієї мети" [3, с. 1; 4, с. 1]. Уточнення знаходимо далі: "Логіку можна визначити, як науку про методи пізнання..." [3, с. 5].

У трактаті "Логіка" М. Лоський розглядає гносеологічні підстави традиційної логіки та визначає її предметом знання, зауважуючи, що воно також є предметом вивчення інших наук [10, с. 5]. Варте нашої уваги визначення психологізму, яке дає філософ, досліджуючи різні типи емпіризму. Це метод розробки гносеології, в якому індивідуалістичний емпіризм (свідомість зводиться лише до психічних процесів) змушений виводити властивості істини з законів психічного життя. Цей метод у гносеології вважається помилковим і протиставляється інтуїтивізму, який виводить властивості істини з непсихологічної сторони свідомості [10, с. 14]. Або іншими словами, психологізм – це метод побудови всіх властивостей істини з законів психічного життя [10, с. 37]. Психологізм протиставляється інтуїтивізму, який виводить властивості істини з непсихологічної сторони свідомості [10, с. 14]. "Гносеологія або теорія знання (або пізнання), – за визначенням М. Лоського – наука про властивості істини" [10, с. 28]. Остаточне визначення логіки таке: "це теорія побудови об'єктивного боку доведення" [10, с. 52]. Звідки видно, що логіка жодним чином не базується на психології.

До третьої групи належать посібники, в яких викладання логіки пов'язано з теорією словесності. Наприклад, у працях з логіки Л. Рутковського та Й. Міхневича знаходимо такі визначення: "Логіка по відношенню до мислення те саме, що граматики по відношенню до мови" [14, с. 1] та "Граматики викладає правила, які ми наслідуюмо, коли говоримо. Викладення правил, які ми наслідуюмо, коли мислимо, називається логікою. Говорити є не що інше як мислити вголос" [12, с. 1].

Четверта група об'єднує навчальну літературу, де логіка визначається як самостійна дисципліна. Тут відкидаються її зв'язки з іншими науками – це так звана традиційна логіка. Прибічниками цього напрямку були С. Борзецовський, С. Виноградов, Ф. Козловський, І. Продан, М. Троїцький, Г. Челпанов та інші.

На думку Ф. Козловського, логіка – це "наука про умови правильності мислення" [8, с. 7]. Автор зауважує, що логічні закони мислення не заперечують існування таких самих психологічних законів. Воно завжди підкоряється психологічним законам, але від цього не залежить його істинність чи хибність. Отже, кожний тип законів мислення належить до предмету окремої власної науки, відповідно логіки та психології [8, с. 7].

В підручнику Г. Челпанова дається таке визначення: "наука про закони правильного мислення, або про закони, яким підпорядковується правильне мислення" [17, с. 1]. Також знаходимо відомості про те, що мислення може розглядатися з двох різних точок зору і вони належать до вивчення різних наук – логіки і психології. Цю ж думку підтримує у своєму підручнику С. Виноградов: "Логіка вивчає закони чистого мислення без всякого зв'язку його з іншими психічними актами" [5, с. 7].

Серед усіх вищеперерахованих напрямків можна додатково виокремити тлумачення логіки на методологічних засадах, де вона є наукою наук. Таке бачення було у С. Виноградова, О. Новицького, П. Лодія, І. Продана, Л. Рутковського, М. Троїцького та інших. Так, можна побачити в визначенні останнього: "Логіка може бути визначена, як наука про науку, а саме про начала очевидності та про наукові способи або методи її досягнення" [16, с. 7]. У підручнику Л. Рутковського задача логіки визначається у "поясненні цієї загальної основи будь-якої науки" [14, с. 2].

Підведемо загальні підсумки. У період з початку XIX до початку XX ст. у Російській імперії можна виділити три напрямки формування навчальної літератури з логіки за спрямованістю на аудиторію: 1) підручники, що були розроблені для середніх закладів освіти, як семінарії, гімназії, кадетські корпуси; 2) підручники для вищої школи – для духовних академій та університетів; 3) ґрунтовні/дослідницькі праці, завдяки яким відбувалося переосмислення стану логічного знання та розвиток логіко-філософської думки в цілому. Перші два періоди підручникотворення мають переважно просвітительський характер, а останній – переважно дослідницько-пошуково-науковий.

Окреслюючи стан навчальної літератури, необхідно відзначити не однастайність авторів у визначенні предмету науки. Протягом досліджуваного періоду погляди на логіку як самостійну науку обстоювали прихильники традиційного напрямку. Також дуже поширеним був психологічний погляд, що логіка є частиною психології, пов'язуючи мислення з душевним станом людини. Існував ще один напрям – лінгвістичний, прихильники якого пов'язували мислення з граматикою. Проте існувало і суто ґносеологічне бачення, прихильники якого предметом логіки визначали знання.

Список використаної літератури:

1. Баталин Н. Элементарный курсъ логики, примѣнительно къ преподаванію теоріи словесности, съ присоединеніемъ краткихъ психологическихъ свѣдѣній / Н. Баталин – 6-е изд. – М., 1899 – 67 с. 2. Баумейстер Хр. Логика / Христіян Баумейстер. – 2-е изд. – М., 1787. – 240 с. 3. Введенский А. И. Логика для гимназій / Александр Иванович Введенский. – 2-е изд. – СПб., 1913. – 175 с. 4. Введенский А. И. Логика, какъ часть теоріи познанія / Александр Иванович Введенский. – 2-е вид. – СПб., 1912. – 510 с. 5. Виноградов С. Н.

Логика. Учебник для средних учебных заведений и для самообразования / Сергей Николаевич Виноградов. – М., 1914. – 160 с. 6. Владиславлев М. Учебник логики: с dodatком "Краткий очерк основных душевных явлений" / Владиславлев Михаил Иванович. – 4-е изд. – М., 1905. – 110 с. 7. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики / Василий Николаевич Карпов. – СПб., 1856. – 314 с. 8. Козловский Ф. Краткий учебник логики Ө. Козловскаго, преподавателя Киевскаго Реального Училища / Ф. Козловский. – 4-е изд. – К., 1907. – 79 с. 9. Коропцев П. Руководство къ первоначальному ознакомленію съ логикой, составленное Полтавской Семинаріи учителемъ П. Коропцевымъ. – СПб., 1861. – 436 с. 10. Лосский Н. О. Логика / Н. О. Лосский. – Обелиск, 1923. – 167 с. 11. Лубкин А. Начертаніе логики / Александр Лубкин. – СПб., 1807. – 293 с. 12. Михневич І. Опытъ постепеннаго развитія главныхъ действий мышленія, какъ руководство для первоначальнаго преподаванія логики / Юсиф Михневич. – Одесса, 1847. – 116 с. 13. Новицкий О. М. Руководство къ логике, составленное ординарным проф. Унив. Св. Владиміра Орестомъ Новицкимъ / О. М. Новицкий. – Киевъ, 1841. – 324 с. 14. Рутковский Л. Элементарный учебникъ логики примѣнительно къ требованіямъ гимназическаго курса / Л. Рутковский. – СПб., 1884. – 69 с. 15. Смирнов І. М. Логика или наука о законахъ мышленія / Т. с. Профессор протоіерей Іоанн М. Смирнов – М., 1852. – 192 с. 16. Троицкий М. Элементы логики. Руководство къ логикѣ / М. Троицкий. – М., 1887. – 152 с. 17. Челпанов Г. И. Учебникъ логики (для гимназій и самообразованія) / Георгій Иванович Челпанов. – 3-е изд. – К., 1906. – 175 с.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Л. А. Самойленко

АНАЛИЗ УЧЕБНИКОВ ПО ЛОГИКЕ, ИЗДАННЫХ В XIX – В НАЧАЛЕ XX ст.

Статья посвящена рассмотрению учебной литературы по логике в XIX – в начале XX ст. За основу статьи взяты хронологический и компаративный методы исследования учебников по логике, изданных преподавателями учебных заведений Российской империи. Автор приходит к выводу о разнообразии взглядов на определение логики как науки в этот период.

Ключевые слова: история логики, учебники логики, традиционная логика, логика как учебная дисциплина, логика как наука.

L. Samoylenko

THE ANALYSIS OF LOGIC TEXTBOOKS, WHICH WERE PUBLISHED IN XIX – THE BEGINNING OF XX CENTURY

The article is devoted to the analysis of logic textbooks, which were published in Russian empire in XIX – the beginning of XX century. In order to analyze the textbooks the article bases on the chronological and comparative methods. As a result the author concludes that there were the varieties stand points on the definitions of logic as sciences in this period.

Keywords: history of logic, textbook on logic, traditional logic, logic as educational discipline, logic as science.

ПОЛІТИЧНИЙ ЗМІСТ В ІДЕЯХ СОЦІАЛЬНИХ ВЧЕНЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ ТА РОСІЇ

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

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

В сучасному суспільстві релігійні організації ідентифікують себе як соціальний інститут, що перебуває у тісних взаємозв'язках з іншими інститутами суспільства, в межах соціально-політичної системи. Для дослідження ролі діяльності релігійних спільнот в політичній сфері, слід з'ясувати політичні аспекти декларацій релігійних спільнот. Оскільки, умови функціонування релігійних організацій України та Росії об'єднані спільним історичним досвідом та соціальними, політичними, економічними проблемами, які мали місце після розпаду СРСР, це дає можливість проводити порівняльний аналіз. Дане дослідження спрямоване на з'ясування цілісного бачення релігійними організаціями системи відносин держави і церкви, виявлення спільних та відмінних поглядів висвітлених в соціальних вченнях.

Досліджувати соціально-політичні позиції релігійних організацій України та Росії слід на основі релігійних концепцій та соціальних доктрин. Оскільки, багато релігійних спільнот не оприлюднювали своїх соціальних концепцій, їх позицію стосовно соціальних та політичних проблем визначити складніше. Тому, ми звертаємось до концепцій, програм, виступів, статей, внутрішньо-церковних видань, які висвітлюють погляди релігійних організацій на суспільно-політичні проблеми. Ускладнює можливість здійснення порівняльного аналізу і той факт, що в Україні існує три найпоширеніших православних конфесії Українська православна церква київського патріархату (УПЦ КП), Українська православна церква московського патріархату (УПЦ МП), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), а в Росії це Руська православна церква (РПЦ). Представником РПЦ, як канонічної церкви, в Україні є УПЦ МП, тому їх соціальні концепції є однаковими за змістом. На відміну від двох інших православних церков України, ще не представила віруючим своєї соціальної концепції. Але УАПЦ не є чисельною церквою, і впливовою релігійною організацією, тому ми будемо аналізувати лише УПЦ КП та УПЦ МП.

Відносно дослідження соціальної доктрини ісламу, підкреслимо, що мусульмани України є менш чисельними, їх релігійні організації є не політично активними на відміну від мусульман Росії, які за чисельністю на другому місці після православних. Оскільки в окремих областях та регіонах вони кількісно переважають серед місцевого населення, то змушені захищати свої права поряд з православними, для яких існують "привілеї", як для "історичної" конфесії. В Україні мусульмани не оприлюднювали соціальної концепції. Їх позицію можна аналізувати через публічні виступи представників ісламу в Україні, які в основному є лише реакцією на події та проблеми, що стосуються їх релігійних, соціальних, економічних інтересів.

В даній статті ми аналізуємо соціальні вчення найбільших за чисельністю та значимістю для суспільства релігійних організацій України та Росії: протестантів, мусульман, православних, а також католиків, представлених Римо-католицькою церквою (РКЦ), а також Українська греко-католицька церква (УГКЦ). В Росії також існує Російська греко-католицька церква (РГКЦ), проте вона не чисельна. У Росії РГКЦ канонічно існує, але не має своєї ієрархії (єкзарха). УГКЦ є однією з найбільших католицьких церков східного обряду, що підпорядковується Папі Римському і повністю розділяє соціальне вчення РКЦ. Соціальна доктрина католицької церкви як єдиної церкви з центром у Римі, є спільною для католиків України і Росії.

Аналізуючи політичні ідеї у соціальних вченнях релігійних організацій в Україні та Росії, звернемо увагу, що існує низка праць стосовно аналізу соціальних концепцій окремих релігійних організацій. Порівняння соціальних доктрин різних релігійних організацій не є поширеним дослідженням. В Україні дану проблему вивчали Кияк М. Т., Галіченко М. В. В Росії це більш поширена тема, її досліджували: Зуєв Ю. П., Богацьов М. І., Коваль Т. Б., Петрова І. Є., Ярушникова О. В., Фолиєва Т. О. В цілому аналіз соціальних концепцій релігійних організацій здійснювали в Україні: Кібукевич О., Филипчук С., Комплеменко О. В., Яроцький П., Агеєв В., Решетніков Ю., Черенков М., Яцишин У. В., Волинець О. О., Чорноморець Ю. В Росії – Жилинська В. С., Каневський К. Г., Ананьєв Є. В., Костюк К. Н., Логинов А. А., Горкунова П. І., Сергійко В., Титаренко О. та ін.

Оскільки, предметом даного дослідження є політичний зміст в ідеях соціальних вчень релігійних організацій в Україні та Росії, слід визначити зміст поняття "соціальне вчення". Соціальним вченням для християнських церков виступають: "Писання, Передання отців Церкви та вчителство Церкви (як правило, мається на увазі вчителство церковних соборів, але у католиків – ще й папи)" [13]. При аналізі соціальних концепцій релігійних організацій України та Росії, (з огляду на те що ми розглядаємо не лише християнські вчення, але й іслам), ми використовуємо термін "соціальне вчення" в значенні – сукупність соціальних ідей, концепцій, доктрин, позицій, положень релігійної організації, а також офіційні вчення вищих ієрархів, які спрямовані на висвітлення та

роз'яснення поглядів церкви щодо місця і ролі в суспільстві громадських, соціальних, політичних та релігійних інститутів. Практично всі соціальні вчення релігійних організацій визначають свій погляд щодо значення та ролі держави в суспільстві.

Соціальна доктрина РКЦ та УГКЦ визначає державу як вищу суспільну форму народу, "яка ґрунтується на природному праві, служить вдосконаленню земного благополуччя, спочиває на праві і владі" [3]. Також РКЦ вбачає основну роль держави у виконанні тих функцій, які не можуть виконати інститути громадянського суспільства, проте зазначається, що "занадто наполегливе втручання держави може загрожувати особистій свободі та ініціативі" людини [3]. В соціальній доктрині РКЦ метою суспільства і держави досягнення загального блага, що полягає в забезпеченні прав і свобод особистості, миру, безпеки, вирішенні інших суспільно-значущих завдань. В цілому погляди на проблему держави УГКЦ та РКЦ співпадають, оскільки УГКЦ є однією із Східних католицьких церков.

Протестантські соціальні доктрини в Україні і Росії визначають державу як "інститут, встановлений Богом для забезпечення порядку в суспільстві" [11, Гл. 4; 12, Гл. 3; 14]. Думки протестантських спільнот сходяться в питанні ролі та місця держави в суспільстві, її завдання, яке полягає в захисті та гарантуванні прав громадян, незалежно від їхніх поглядів на життя і ставлення до релігії.

В соціальних доктринах протестантів України та Росії спостерігається схожість соціально-політичних поглядів. Даний факт є зрозумілим з кількох точок зору: вони мають спільний досвід виживання в умовах СРСР, де проводилась антирелігійна політика, а також деякі з них зазнають значного впливу у зв'язку з тісним спілкуванням із представництвами в західних демократичних країнах.

Православні конфесії у своїх соціальних концепціях визначають завданням держави – захист особистості від зла, а тому вона благословляється Богом. РПЦ та УПЦ МП визначають відмінність у діяльності церкви і держави, які використовують різні засоби для досягнення своїх цілей, де державі належить матеріальна сила, яка включає примус, та прийняту "світську систему ідей". Православні релігійні організації (РПЦ, УПЦ МП, УПЦ КП) у своїх концепціях зазначають, що церква має право користуватись лише релігійно-моральними засобами для духовного керівництва своїми віруючими [1, Гл. XIV.3; 8, Гл. III.5; 9, Гл. III.5]. А тому моральний сенс існування держави полягає в обмеженні зла і підтримці добра в суспільстві. В соціальних вченнях українських і російських протестантів також прослідковується думка стосовно відмінності інструментів церкви та держави для втілення свого покликання [11, Гл. 4; 12, Гл. 3.1].

Соціальне вчення мусульман України і Росії трактує державу та її закони як форму суспільного договору, основним її завдання є досягнення максимально можливого компромісу і забезпечення балансу інтересів різних соціальних груп і релігійних організацій, та встановлення загальних норм для співіснування на єдиній території, єдиній правовій та економічній системі [10, Гл. 7.1]. Держава повинна захищати права і свободи, які стверджують соціальну справедливість у суспільстві.

В соціальних вченнях релігійних організацій розглядається також і проблема виникнення держави. В трактуванні цього питання є розбіжності у їх поглядах. Соціальна концепція УПЦ МП та РПЦ, з одного боку, пояснює виникнення держави як "надання Богом можливості людям упорядковувати своє суспільне життя згідно з їхнім вільним волевиявленням, для того, щоб таке упорядкування...допомагало уникнути ще більшого гріха через протидію йому засобами світської влади". Проте, з іншого боку, в документі зазначається, що "усяка душа нехай підкоряється вишій владі, бо немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом" [8, Гл. III.1; 9, Гл. III.1]. У "Декларації..." УПЦ КП зазначено, що влада санкціонована Богом, але держава є наслідком розвитку суспільного життя.

У соціальних вченнях протестантів України та Росії інститут держави розглядається як встановлений Богом, на відміну від вищезгаданих ідей православних релігійних організацій, де держава є продуктом людської діяльності.

У порівнянні з іншими релігійними організаціями, католицька церква значну увагу приділяє політичній проблематиці в своїй соціальній доктрині: громадянському суспільству, політичній владі, системі демократії і тощо. Зокрема, під політичною владою у католицизмі мається на увазі: "інструмент координації й управління, за допомогою якого люди і проміжні групи прямують до такого порядку, де відносини, інститути і процедури слугують цілісному розвитку людини" [5, с. 244].

Проблема політичної влади порушується і в мусульманській соціальній концепції. Де вважається, що влада та політичні лідери повинні слідувати Сунні та дотримуватись у своїй діяльності морального принципу "іхсан" [4]. В соціальній концепції мусульман Росії стосовно влади зазначається, що "ніякий правитель і ніяка влада не може бути оголошена «божественною», «боголюдською» і тому безвідповідальною перед людьми" [10, Гл. 7. 2]. Очевидно, що у мусульман влада не має божественного походження.

РКЦ розглядає державу як продукт людської діяльності, який опираючись на закон виконує своє завдання, що в кінцевому рахунку веде до забезпечення життєздатності суспільства, основних прав і свобод громадян, соціальної справедливості і тощо. У протестантських, мусульманських, католицьких вченнях робиться акцент на правовому аспекті функцій держави – забезпечення основних прав і свобод громадян, затвердження соціальної справедливості і тощо. РКЦ і протестантські релігійні об'єднання розглядають державу і церкву як взаємодоповнюючі суспільні інститути. Спільним для католиків, мусульман і протестантів є принцип загального блага, який прослідковується у їх соціальних доктринах, де визначається основною метою суспільства.

РПЦ, УПЦ МП та УПМ КП у своїх соціальних концепціях найкращою моделлю відносин між державою та церквою називають, ту яка функціонує за принципом "симфонії влад", що полягає у співпраці, взаємодітримці та взаємовідповідальності [1, Гл. XIV.5; 8, Гл. III.4; 9, Гл. III.4]. Проте РПЦ та УПЦ МП зазначають, що дана модель буде ідеальною

"лише в державі, яка визнає Православну Церкву найбільшою народною святинєю" [8, Гл. III.4; 9, Гл. III.4].

Протестантські церкви в Україні не є прихильниками моделі державно-церковних відносин, яка передбачає статус державної церкви, або будь-які пріоритети конкретній релігійній організації. Ці погляди і диктують нейтральне, навіть обережне, ставлення до політики, що не притаманне "традиційним" церквам. Соціальна доктрина ісламу проголошує, що в основі політичної діяльності знаходиться віра, тому держава і релігія невіддільні. Особливість ісламу полягає ще й у тому, що він не розділяє "духовне" і "мирське", а поєднує їх в єдину реальність, де мета і засоби перебувають у гармонії [10, Гл. 2]. Римо-католицька церква у соціальній доктрині стверджує, що "політична спільнота і Церква, кожна в своїй сфері, незалежні одна від одної і автономні" [5, с. 260].

Соціальна концепція УПЦ МП, РПЦ розглядає можливість невідкорення державі, яка порушує права віруючих і громадян, примушує віруючих зректися своєї віри, церкви, чи гріховних дій, в такому випадку церква має право не підкорятися державі. Крім цього в концепції прописані наступні дії церкви: "вступити в прямий діалог з владою щодо проблеми, яка виникла; закликати народ застосувати механізми народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішення влади; звернутися до міжнародних інстанцій і до світової суспільної думки; звернутися до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокори" [8, Гл. III.5; 9, Гл. III.5].

УПЦ КП також у соціальній концепції зазначає своє право не підкорятися державі і діяти незалежно від неї, якщо церкву змушують: "замовкнути і не проповідувати Євангеліє Христове, навіть якщо держава буде намагатися поширювати інше вчення, несумісне з християнським" [1, Гл. XIV.4].

Соціальна доктрина римо-католицької церкви приділяє проблемі опору владі значну увагу. Вона визначає умови при яких суспільству допустимо застосування навіть зброєю, заради захисту своїх інтересів. Цікаво, що в соціальній доктрині РКЦ вирішує цю проблему від імені суспільства, а не церкви, як це роблять православні церкви.

Соціальна доктрина католицької церкви передбачає зміну влади за таких одночасних умов: безсумнівні, тяжкі та тривалі порушення основних прав людини, після вичерпання всіх інших засобів, якщо опір владі не спричинить більшого безладу, якщо надія на успіх має раціональну основу, якщо неможливо передбачити кращі вирішення ситуації, що склалася [5, с. 247–248]. При цьому визначає збройну боротьбу найрадикальнішим способом усунення "тиранії, яка порушує основні права людини і шкодить спільному благу країни" [5, с. 248].

Соціальне вчення мусульман забороняє протести, заклики до непокори та інші дії, що можуть порушити згоду, мир, чи привести до кровопролиття. Подібні дії розцінюються в ісламі як порушення релігійного обов'язку віруючого. Однак, у випадку порушення основних прав і свобод людини, народ має право розглянути питання про легітимність такого політичного режиму [10, Гл. 7. 2].

Протестантські релігійні організації України також виступають "проти насильницького повалення будь-якої державної влади, навіть якщо вона аморальна і здійснює тотальний контроль над своїми громадянами" [15]. В соціальних позиціях протестантів Росії стосовно даної проблеми, зазначено, якщо влада перешкоджає здійсненню релігійної практики чи спонукає віруючих до дій, які заборонені їх релігією, в такому разі, протестанти можуть чинити відповідно до своєї совісті та принципів Євангелії [12, Гл. 4].

Таким чином, серед досліджуваних соціальних доктрин є різні погляди щодо опору діям держави. Вищезгадані соціальні вчення, при умові що всі мирні, законні засоби вирішення конфлікту використані допускають можливість непідкорення владі, якщо вона порушує їх права та не дає можливості займатися релігійною практикою. Проте форма і межі виявлення непокори різняться: одні концепції радять чинити згідно совісті, інші припускають визнання влади не легітимною, а деякі більш детально прописують можливі форми опору та дій.

В соціальних концепціях церков також приділяється увага проблемі політичного режиму в державі та цінностям, які панують в суспільстві. Зокрема, католицька та мусульманська соціальна доктрина виступають на захист демократичних прав та свобод. У Компедіумі соціальної доктрини католицької церкви зазначено, що "справжня демократія – це не лише результат формального дотримання низки правил, а плід свідомого вибору цінностей, які лежать в основі демократичних процедур" [5, с. 251]. Католицька церква пояснює пріоритетність демократичного режиму так: "демократія – це «система» і як така становить засіб, а не мету" [5, с. 251–252], а також володіє механізмами контролю [5, с. 244].

У положеннях соціальної доктрини мусульман Росії не визначено конкретну форму політичного режиму для своїх віруючих, що залежить від культури та традицій країни, де вони проживають. Проте передбачає, що "при будь-якому державному ладі і будь-якому політичному режимі повинні бути гарантовані основні права і свободи людини... Народ має право контролювати владу, як мінімум – з точки зору дотримання нею основних прав і свобод людини" [10, Гл. 7. 2]. Ісламська соціальна доктрина виступає за рівність релігій та громадян перед законом та інститутами держави [5, Гл. 8.1].

Протестантські церкви, як і католицька церква України та Росії у своїх соціальних концепціях і доктринах також приділяють значну увагу правам та свободам людини, але відмінним від інших конфесій є їх спрямованість на розвиток громадянського суспільства. Протестантські об'єднання зазначають, що їх першочерговим завданням є "ініціювати моральну відповідальність громадян перед суспільством, спонукати людей об'єднуватися у громадські організації, зорієнтовані на доброді, соціальні, освітні, правозахисні цілі" [15].

Аналізуючи протестантські соціальні вчення Росії та України, можна виявити прихильність до демократичного політичного режиму. Оскільки, вони акцентують увагу на проблемах захисту та гарантії прав і свобод

людини і громадянина, розвитку громадянського суспільства та демократичної виборчої системи.

У положеннях соціальних концепцій РПЦ і УПЦ МП йдеться про форми і методи державного правління, зазначено, що вони "обумовлюються духовним і моральним станом суспільства", проте покликання церкви дбати про "стан сердець своїх членів", а не в ініціюванні якоїсь ідеальної системи організації держави. РПЦ і УПЦ МП в своїх концепціях зазначають, що при монархічній формі правління "влада залишається богоданною", а для своєї реалізації використовує і духовний авторитет, і примус [8, Гл. III.7; 9, Гл. III.7].

На відміну від католиків, мусульман і протестантів, як розглядають питання про права і свободи людини лише в правовому аспекті, православні свободу людини розуміють насамперед як її духовно-моральний стан, як добровільне проходження Божої волі: "де дух Господній, там свобода" [2, с. 39].

Принципу свободи совісті приділяється особлива увага у порівнянні з іншими демократичними положеннями в соціальних вченнях релігійних організацій України та Росії. В положеннях практично всіх досліджуваних соціальних доктрин зазначено, що громадянам та віруючим держава повинна забезпечувати захист та гарантію основних прав і свобод, в тому числі свободу совісті.

Проте не всі конфесії притримуються саме цієї думки, наприклад, православні негативно оцінюють принцип свободи совісті, який є одним із основних прав людини і відповідно підвалин демократії. В "Основах соціальної концепції РПЦ" йдеться наступне: "поява принципу свободи совісті – свідчення того, що в сучасному світі релігія із «спільної справи» перетворюється на «приватну справу людини»" [8, Гл. III.6; 9, Гл. III.6], що на думку православних богословів приводить до розпаду системи духовних цінностей, яке відповідно до віровчення, веде до втрати можливості порятунку в більшій частині суспільства. Православне вчення негативно оцінює процеси секуляризації, оскільки "високі принципи невідчужуваних прав людини перетворилися на поняття про права індивідуума поза його зв'язком з Богом. При цьому охорона свободи особистості трансформувалася на захист свавілля" [8, Гл. VI.7; 9, Гл. VI.7].

У соціальних вченнях українських протестантських спільнот йдеться про те, що церква не повинна брати участь в політичному житті, оскільки вона є релігійним інститутом. Її призначенням є впливати на суспільство, впроваджуючи свої духовні цінності. Цей вплив може здійснюватись як через саму церкву, так і через її віруючих, які займають відповідальні посади в державних установах або обрані до представницьких органів влади. Соціальна позиція заохочує протестантів – до участі у виборах і референдумах, як єдиному законному способі вираження волі народу. Але підкреслюють свою відстороненість від участі в політичній боротьбі, займаючи нейтральну позицію. Сказано: "церковні кафедри і богослужіння не можуть використовуватися для передвибірної агітації" [11, Гл. 4].

У "Основах соціальної концепції РПЦ" з однієї сторони зазначається, неможливість участі церковних ієрархів і священнослужителів у діяльності політичних організацій, у передвиборних процесах. Проте, допускається участь церкви і її священнослужителів у політичній діяльності виходячи з потреб кожної окремої епохи, з урахуванням внутрішнього стану церковного організму та його становища в державі [8, Гл. IV.2; 9, Гл. IV.2]. Також схвалюється можливість участі священнослужителів, представників канонічної церковної структури та церковного священноначалля, в "окремих заходах політичних організацій", а церковне співробітництво з політичними партіями вважаються корисними для церкви і держави [8, Гл. V.4; 9, Гл. V.4].

Соціальне вчення мусульман Росії не дає відповіді на питання щодо участі представників мусульманського духовенства у виборчих кампаніях, чи членство в політичних об'єднаннях взагалі не розглядає. В інтерв'ю для "Независимой газете" в 2003 р. муфтії Равіль Гайнутдін заявив: "за нашими правилами ніхто з них не має права балотуватися на виборах або вести передвиборну агітацію в якості духовної особи. Якщо будь-хто з імамів або муфтіїв хоче висунути свою кандидатуру на виборах, то йому доведеться зняти з себе сан" [7, с. 3]. Складно визначити позицію мусульман України стосовно даної проблеми, оскільки вони не оприлюднювали свою точку зору.

РКЦ у своїй соціальній доктрині визначає межі взаємодії церкви і держави, які відрізняються за способом організації, за цілями, звертає увагу на проблему релігійної свободи. Документ не містить згадки про участь церкви у політичних процесах. Це пов'язано з невеликою чисельністю католиків в Україні і Росії. Політичні сили незацікавлені залучати їх до співпраці у політиці. Зовсім інша ситуація з православними церквами в Україні і Росії. Не дивлячись на проголошення відокремлення від держави, вони допускають таку взаємодію в обмін на вирішення своїх проблем. В Україні це стосується і протестантських церков, які за чисельністю на другому місці після православних.

Проаналізувавши соціальні доктрини релігійних спільнот, варто підсумувати, що в цілому погляди протестантських, католицьких релігійних організацій на політику та державу збігаються з поглядами відповідних релігійних організацій в обох державах. Ці релігійні організації мають свої центральні осередки за межами порівнюваних держав, їхні погляди відповідно були сформовані під впливом інших цінностей та іншого історичного досвіду. Найбільше відрізняються позиції автохтонних православних релігійних організацій.

Список використаних джерел:

1. Декларация ювильейного поместного собора Украинской православной церкви киевского патриархата [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34099/. 2. Зуев Ю. П. Социальные концепции религиозных объединений России: первый опыт самоопределения [Електронний ресурс] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 4. – С. 35–45. – Режим доступа: http://religio.rags.ru/journal/2010/2010_04/N_4-10_035.pdf. 3. Каневский К. Г. Социальная доктрина Католической Церкви [Електронний ресурс] // Российская юстиция. – 2003. – № 4. – Режим дос-

типа: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/12/d1475/>. 4. Кияк М. Т. Порівняльний аналіз соціальних доктрин ісламу та Римо-католицької церкви : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 [Електронний ресурс] / М. Т. Кияк ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2008. – 18 с. – Режим доступу: <http://referatu.com.ua/referats/7569/176106/?page=0>. 5. Компендіум соціальної доктрини католицької церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с. 6. Комплеменко О. В. Коранічне підґрунтя соціальної доктрини ісламу // Гілея. Науковий вісник : зб. наук. пр. – К., 2011. – Вип. 54. – С. 368–373. 7. Недумов О. Священний пиар / О. Недумов // НГ-Релігії. – 2003. – 16 люля. – С. 3. 8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2013/06/07/news87176/>. 9. Основи соціальної концепції Української православної церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=1698>. 10. Основные положения социальной программы российских мусульман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/>. 11. Соціальна Доктрина ВРХЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://pastor.in.ua/doktrina_VRHC_ukr.htm. 12. Социальная позиция Протестантских Церквей России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religare.ru/print7724.htm>. 13. Чорноморець Ю. Ідеал Християнської України як вимога соціального вчення християнських Церков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/47555/. 14. Филиппук С. Сфери суспільно-політичної діяльності нового покоління протестантів України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://naub.org.ua/?p=262>. 15. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні [Електронний ресурс] // Людина і світ. – 2004. – № 4. – С. 2–8. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_2004/lis_04_4/33248/2004_04_2-8.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

М. В. Гринькив

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ В ИДЕЯХ СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ УКРАИНЫ И РОССИИ

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

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

M. Grinkiv

THE POLITICAL MEANING IN THE IDEAS OF SOCIAL DOCTRINES OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN UKRAINE AND RUSSIA

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

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

ПОНЯТТЯ МОРАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТОЛОГІЇ

У статті визначається поняття морально-політичної відповідальності та відтворюються основні способи його застосування в сучасній політичній науці. З'ясовуються особливості морально-політичної відповідальності як окремого типу відповідальності суб'єктів політики. Автор розглядає функціонування морально-політичної відповідальності, доводить її зв'язок з корпоративною політичною етикою та громадянською мораллю.

Ключові слова: морально-політична відповідальність, політична відповідальність, держава, громадянське суспільство, органи державної влади, громадянська мораль, етика.

В межах сучасної політичної науки триває процес актуалізації проблеми відповідальності суб'єктів політики. Це викликано глибокими інституціональними змінами в політичних системах багатьох країн світу, розгляд яких передбачає виокремлення механізмів реалізації відповідальності за такі перетворення. Дослідження відповідальності представників держави та громадянського суспільства характеризується взаємодією різноманітних підходів до аналізу поняття політичної відповідальності. Так, співвідношення політичної відповідальності з конституційно-правовою доповнюється визначенням першої через взаємний вплив політики та моралі. "Політична відповідальність" поступово перетворюється на основну категорію політології, що змістовно розподіляється на окремі поняття. Важливе місце серед них займає "морально-політична відповідальність" як особливий тип відповідальності в системі взаємодії інститутів політичного життя суспільства.

Суб'єктами морально-політичної відповідальності можуть виступати представники держави, громадянського суспільства, групи інтересів економічної сфери, ЗМІ, громадяни загалом тощо. Важливою характеристикою даного типу відповідальності є інтеграція та взаємне доповнення в його основі загальноприйнятих норм і правил політичної конкуренції, норм суспільної моралі, норм корпоративної та професійної етики, принципів та положень окремих нормативно-правових актів й конституційних норм. Звідси, доцільним видається формулювання відповідного поняття та його визначення для детального аналізу різноманітних нормативних систем політичних відносин, що склалися в сучасному суспільстві. В той же час, дослідження морально-політичної відповідальності стосується процедурної сторони її функціонування, її перспективного та проспективного аспектів.

Виокремлення поняття морально-політичної відповідальності як одиниці аналізу в політичній науці, дозволяє дослідити наступні проблеми: функціонування парламентської та урядової етики, застосування корпоративних норм щодо діяльності органу державної влади, реалізація норм суспільної моралі у відповідальності уряду та парламенту, визначення нормативної сторони системи стримувань та противаг, засто-

сування окремих етичних норм як інструменту тиску на владну більшість з боку опозиції, виявлення морально-політичної основи партійної дисципліни і т. д. Фактично, дане поняття є засобом для відтворення моральної сторони діяльності суб'єктів політики на основі їх суто політичних функцій, а також владних повноважень. Система моралі та професійна етика, що раніше традиційно втілювались у політичну діяльність без конкретного формального визначення або обмежувались певним політичним інтересом, сьогодні перетворюються на нормативні політико-правові засади відносин як всередині механізму держави, так і в межах інституціональної взаємодії останніх з громадянським суспільством. Це стало підставою для формування морально-політичної відповідальності як сучасної характеристики взаємовідносин, що складають політичну систему суспільства.

"Морально-політична відповідальність" є новим поняттям для політології, що виникло на основі нормативно-ціннісного підходу як до політичної діяльності, так і до відповідальності за неї. В західній політичній науці, проблема поєднання політичної та моральної сторони відповідальності суб'єктів політики висвітлюється в дослідженнях таких авторів: Д. Томпсон (D. Thompson), Б. Жирардін (B. Girardin), Д. Чендлер (D. Chandler). Варто зазначити, що в даних дослідженнях, моральна та політична відповідальність інтегруються в єдиний концепт, який передбачає нерозривний зв'язок нормативної сторони відповідальності у політичних відносинах з етичними та моральними системами. Норми моралі та етичні приписи визначаються як провідний і навіть первинний фактор формування інституту політичної відповідальності. Серед представників вищезазначеного підходу, слід виокремити Т. Кінана (T. Keenan), який систематизував сучасні погляди щодо тлумачення відповідальності у політиці та визначив, на основі аналізу взаємного впливу етичної та політичної систем, поняття етико-політичної відповідальності.

Відповідальність представників органів держави в морально-етичному контексті розглядається такими зарубіжними дослідниками як Дж. Ур (J. Uhr) та А. Розентал (A. Rosenthal). Вони звертають увагу на професійну етику як основу відповідальності політиків (особливо державних службовців вищого рівня), а також відтворюють моральні принципи та стандарти в якості головних факторів функціонування політичної відповідальності та підзвітності.

У вітчизняній політології моральна складова політичної відповідальності, її нормативний вимір, досліджуються в працях В. Мельниченка, І. Кресіної, С. Балана, Ф. Семенченка, М. Логунової, О. Пшеничнюк. Поняття морально-політичної відповідальності виокремлюється в межах системного та інституціонального аналізу політичної відповідальності Г. Малкіною. Слід звернути увагу на те, що вітчизняні дослідники рідко звертаються до проблеми морально-етичної сторони політичної відповідальності. Моральна відповідальність розглядається лише як засіб впливу громадянського суспільства на органи державної влади. Такий вузький підхід до цієї проблематики, залишає окремі сфери взаємодії

держави та громадянського суспільства, відносин всередині механізму держави поза межами основних напрямків дослідження політичної науки.

Таким чином, постає проблема визначення поняття морально-політичної відповідальності, його застосування у сучасній політичній науці та співвідношення його змісту з реальною діяльністю суб'єктів політики. Різноманітні політичні процеси та ситуації вказують на те, що виникає необхідність в аналізі функцій та завдань морально-політичної відповідальності, у дослідженні зв'язку даного поняття з корпоративною та професійною етикою, а також з громадянською мораллю. Важливим завданням є виокремлення особливостей морально-політичної відповідальності, на основі різних способів її залучення до процесу функціонування інститутів політичної сфери життєдіяльності суспільства.

Морально-політична відповідальність визначає та обумовлює політичну діяльність, характерну для будь-якого типу відносин в сучасних політичних системах. Причинами цього є поступове перетворення основних демократичних принципів політичної взаємодії (верховенства права, вільних виборів, поділу державної влади, свободи слова тощо) на норми та цінності соціального розвитку, а також трансформація політичної відповідальності як принципу в систему інститутів взаємодії держави та громадянського суспільства. Звідси, поняття морально-політичної відповідальності необхідно розглядати в контексті його змістовної двохкомпонентної структури: моральної відповідальності або норм та принципів морально-етичної системи, залучених до сфери політичних відносин, і суто політичної відповідальності. Базовою для даного дослідження є саме категорія політичної відповідальності.

Політична відповідальність є окремим видом соціальної відповідальності, який регулює відносини у політичній сфері суспільної взаємодії, визначає відповідність процесу, проявів та наслідків діяльності суб'єктів політики системі принципів та правил політичного життя, загальноприйнятих норм здійснення публічної влади й політичного впливу. Політична відповідальність базується на суто політичних принципах, а також на моральних та конституційно-правових нормах. Особливістю політичної відповідальності є те, що вона є притаманною як для органів державної влади, так і для політичних інститутів громадянського суспільства – політичних партій, громадських організацій та органів місцевого самоврядування [2]. Це є також характерним і для морально-політичної відповідальності, суб'єктами якої є всі учасники політичного процесу незалежно від того, чи володіють вони владними повноваженнями. Дана характеристика політичної відповідальності базується як на формально визначених конституційно-правових нормах, так і на загальноприйнятих нормах моралі та принципах окремих типів політичної етики.

На сучасному етапі розвитку політико-правових систем, морально-політична відповідальність відіграє важливу роль у діяльності парламенту, уряду, глави держави, політичних партій, а також кожного громадянина особисто. Відтворюючи сферу функціонування політичної відповідальності, морально-політична відповідальність значно поглиблює інди-

відуальний та корпоративний рівні першої. Громадянин несе морально-політичну відповідальність перед суспільством, групою, яку він представляє, та перед державою за свою діяльність та поведінку, які або відповідають, або не відповідають суспільній моралі, громадянській моралі, корпоративній чи професійній етиці, нормам права і навіть законодавству.

Політичні системи демократичних суспільств характеризуються морально-етичним забезпеченням виконання громадянином своїх обов'язків та провадження власних інтересів в межах законодавства. Даний принцип поширюється і на політичну діяльність будь-якого суб'єкта політики, починаючи від представників вищих органів держави і закінчуючи виборцем. Тобто, правові засади політичної взаємодії доповнюються спеціальними нормами моралі та етичними принципами. Взаємна морально-політична відповідальність держави й громадянина є однією із заporук політичної стабільності та ефективності функціонування органів влади.

Корпоративний рівень даного типу відповідальності стосується лише політичних груп, які є представниками держави й володіють владними повноваженнями, та об'єднань громадян, що здійснюють політичний вплив або тиск на органи державної влади. Це вказує на конкретизацію колективної сторони політичної відповідальності в контексті професійної етики та спеціалізації корпоративних норм.

Вищезазначений рівень морально-політичної відповідальності характеризується багатоманітністю своїх проявів, адже відображає відповідальність за умови, наслідки та сам процес діяльності окремих органів державної влади, державних службовців як особливої групи громадян, громадських об'єднань, рухів і т. д. Корпоративна та професійна політична етика поєднують у собі як формальну, так і неформальну сторону відповідальності учасників певної групи. З одного боку, суб'єкт політики несе юридичну та політичну відповідальність на основі конституційно-правових норм, з іншого боку – він несе відповідальність перед групою, представником якої він є або функції якої він здійснює (у випадку органу держави). До цього також додається і "моральна відповідальність" учасника політичних відносин – друга змістовна складова поняття, що досліджується.

Моральний аспект корпоративного рівня політичної відповідальності ґрунтується на громадянській моралі. Так, для виокремлення особливостей колективної моральної відповідальності в політиці, Деніс Томпсон звертається до співвідношення відповідальності державних службовців та відповідальності громадян: "Громадяни можуть бути відповідальними лише в тому випадку, якщо державні службовці несуть моральну відповідальність за свої дії. Державні службовці приймають моральну відповідальність, якщо вони: 1) визнають рішення як таке, що належить саме їм (органу, що вони представляють); 2) виправдовують своє рішення соціальною необхідністю (надають обґрунтування); 3) передбачають підстави для аргументованих сумнівів щодо свого рішення (діалог). Ці вимоги є політичним проявом або інституціональним вираженням нормативного критерію моральної відповідальності" [12, р. 73]. Таким чином, моральна відповідальність державних службовців та відповідальність громадян є взаємозалежними.

Державні службовці виконують свої повноваження як консолідована професійна група, діяльність якої відтворює рівень взаємодії держави та громадян. Моральна відповідальність громадян на індивідуальному рівні формується на основі усталеної системи взаємної відповідальності держави та виборця, який делегує повноваження з державного управління окремій особі або групі осіб. Громадянська відповідальність буде діяти лише в тому випадку, якщо представники держави будуть нести моральну відповідальність за свою діяльність і поведінку перед громадянами загалом та перед тією групою, представниками якої вони є. Натомість, моральна відповідальність державних службовців ефективно функціонує за умов відповідального ставлення громадян до виконання представниками держави своїх повноважень, а також усвідомлення відповідальності за свої політичні дії. Отже, громадянська мораль та відповідальність є однією з фундаментальних засад морально-політичної відповідальності. На основі цього можна виокремити таку функцію даного типу відповідальності як забезпечення контролю за взаємодією громадян та держави.

Як було зазначено вище, політико-правові принципи взаємодії елементів механізму держави, їх відносин з громадянським суспільством, поступово перетворюються на морально-політичні цінності для демократичного суспільства. Цей процес супроводжується переосмисленням багатьох понять у політичному дискурсі. Такі поняття як "політична відповідальність", "державна служба", "громадянин", "держава" тощо зазнають деконструкції відповідно до викликів сучасних системних та інституціональних перетворень. Поняття морально-політичної відповідальності не стало виключенням. Воно трансформується в окрему одиницю політичного діалогу, особливо в контексті взаємної відповідальності органів держави, виходячи із неформального поля традиційних регуляторів соціальної взаємодії, які не вимагали особливого пояснення. Томас Кінан звертає увагу на те, що "ці деконструкції зруйнували обмеження етико-політичної відповідальності за допомогою регульованого поєднання знання з дією, пізнавального з бажаним, в постійну наявність суб'єкта, який вирішує, що йому робити на підставі того, що він знає" [8, р. 71]. Фактично, етико-політична відповідальність функціонує на основі системи індивідуальних знань суб'єкта політики щодо обумовлення своєї діяльності певними нормами та принципами. Дієвість моральних та політичних норм і принципів означає наявність відповідних ґрунтовних знань в цій сфері суб'єкта морально-політичної відповідальності.

Сучасні умови розвитку політичної системи вказують на необхідність обґрунтування реалізації конституційно-правових, моральних та корпоративних норм, які діють в сфері політичних відносин. В залежності від типу політичної діяльності загалом та державної влади зокрема, формуються окремі системи уявлень та поглядів щодо морально-політичної відповідальності. Розгалуження основних інститутів політичної взаємодії спричиняє виникнення нових принципів здійснення конкретних державних або суто громадянських функцій, які не завжди отримують нормативне вираження в політико-правовій відповідальності. Натомість, морально-політична від-

повідальність покликана сформувати не лише свідоме ставлення учасника політичних відносин до своєї діяльності, але й відтворити особливу систему знань суб'єкта політики. Головне завдання такої системи – створити умови для реалізації політичних інтересів в межах загальноприйнятих норм, правил соціальної діяльності та відповідальності за неї, що забезпечують стабільність політичної системи суспільства. Тобто, індивідуальні та групові інтерпретації моральної відповідальності в політиці мають бути узгоджені між собою. Знання громадянина, державного службовця, парламентарія щодо етико-політичної сторони своїх дій, є основною умовою функціонування морально-політичної відповідальності.

Моральна відповідальність політичних лідерів, які є представниками органів держави або громадянського суспільства, володіє деякими особливостями та значно складнішою структурою, ніж відповідальність на громадянському рівні. Справа в тому, що індивідуальна складова морально-політичної відповідальності в даному випадку співвідноситься із корпоративними нормами, владною компетенцією, професійною етикою, етикою державного службовця, внутрішньогруповою дисципліною тощо. Відповідальність політичного лідера напряму залежить від системи конституційно-правових норм, політичної культури та морально-етичної системи в межах яких він здійснює свою діяльність.

Природа морально-політичної відповідальності характеризується не лише обмеженням фактору особистості у функціонуванні інститутів держави та громадянського суспільства, але й стосується адаптації діяльності суб'єкта політики до певної політичної культури та наявного громадянського світогляду. Це забезпечує дотримання політичними лідерами принципу представництва. В цьому контексті Бенуа Жирардін зауважує: "Чутливість до соціального очікування та відповідальності перед виборцями є також основами для політичного зобов'язання та політичної культури, незалежних від конкретних особистостей" [7, р. 55]. Саме незалежність від особистісного фактору є однією з основних ознак етико-політичної відповідальності представників органів держави та громадськості. Дана відповідальність відтворює основні принципи збереження соціальної системи загалом, "тому поле моральної та політичної відповідальності визначається нашим особистим чи суспільним вибором в меншій мірі, аніж нашим включенням до ланцюгу соціальної причинності" [6, р. 176].

Одна з особливостей морально-політичної відповідальності полягає у характері її взаємодії з політичною етикою. З одного боку, політична етика як спеціальна сфера морально-етичної системи містить у собі основні засади відповідальності суб'єктів політики. З іншого боку, процес застосування механізмів моральної відповідальності щодо конкретних політичних дій створює нові правила, принципи та норми політичної етики. Це відтворюється у професійній етиці – етиці державних службовців, урядовій та парламентській етиці.

Такий об'єкт морально-політичної відповідальності як діяльність та поведінка державних службовців напряму залежить від принципів полі-

тичної конкуренції, які домінують в певному суспільстві. Хоча дані принципи і можуть бути закріплені у конституційно-правових нормах, однак вони не завжди мають ефективні засоби реалізації. Через це, зазвичай, відбувається залучення державних службовців до боротьби за публічну владу. Як наслідок виникають конфлікти інтересів, які є притаманними для політичного суперництва.

Однак, запозичення загальноприйнятих норм моралі до політичної сфери суспільних відносин сприяє процесу формування нових правил політичної гри та особливої системи етики посадовців. Як стверджує Джон Ур: "Політики можуть сприяти або перешкоджати цьому процесу, але вони не повинні бути виключені з нього через острах конфлікту інтересів. Конфлікти інтересів можуть виникати і виникають, відповідно має забезпечуватись регулювання перевищення посадових повноважень. В той же час, так само як і конфлікт інтересів може виникнути конфлікт відповідальності, в якому відбувається зіткнення конкуруючих систем етики політичної відповідальності" [14, р. 135]. Відповідно, в сфері впливу громадянського суспільства на органи держави відбувається узгодження професійної та публічної сторони діяльності державних службовців. Виникнення конфлікту політичної, правової та моральної відповідальностей у їх чистому вигляді вимагає формування морально-політичної відповідальності. Введення останньої до процесу здійснення державними службовцями своїх повноважень та обов'язків дозволяє вирішити важливу дилему – як діяти представнику держави одночасно в межах законодавства, суспільної моралі, групових інтересів та корпоративної етики.

В системі допоміжних органів парламенту та в урядовій структурі, діяльність державних службовців характеризується рядом особливостей: переважання професійного фактору у виконанні обов'язків, обмеження партійного впливу, високий рівень формалізації роботи, нормативно-правове визначення всіх напрямків діяльності, стійкість відносно глибоких соціальних перетворень. В той же час, "головне в даній специфіці – її призначення – служити суспільним інтересам та інтересам громадян, а не «керівництва» чи окремих промислово-фінансових груп (втім, що не виключає одне одного). А для того, щоб забезпечити це в умовах змін, необхідно є особлива увага до моральних принципів та якостей службовців" [5, с. 131]. В свою чергу, важливим завданням морально-політичної відповідальності і є визначення інтересів громадян як головного фактору діяльності державних службовців. Таким чином, застосування морально-політичної відповідальності дозволяє проаналізувати шляхи подолання конфлікту інтересів в контексті особливих типів політичної діяльності.

Морально-політична відповідальність відіграє важливу роль у функціонуванні уряду та парламенту. Даний тип відповідальності законодавчої та виконавчої влади спирається на систему норм парламентської та урядової етики. Наявність законодавчого забезпечення діяльності парламенту загалом, парламентських груп та фракцій, а також кожного парламентарія окремо, не гарантує їх ефективної діяльності, контролю з

боку громадянського суспільства, забезпечення відповідної дисципліни тощо. Вагомим фактором цього є партійні етика та інтереси, які можуть суперечити загальноприйнятим моральним принципам діяльності представника держави. Конституційно-правові норми, покладені в основу роботи парламенту, охоплюють далеко не всі випадки неналежного виконання парламентаріями своїх обов'язків. Слід також зазначити, що дотримання самих конституційно-правових норм та виконання повноважень в межах законодавства перетворюються на особливу моральну й ціннісну систему, предмет особливого виду відповідальності – морально-політичної відповідальності. Остання перетворюється на один з основних факторів сучасного конституційного процесу, що підтверджує її зв'язок з конституційно-правовою відповідальністю.

Морально-політична відповідальність також впливає на діяльність уряду, міністрів та представників уряду. Сьогодні поступово розвивається урядова етика як система моральних, політичних та правових норм, що доповнюють нормативно-правові акти, спрямовані на визначення та контроль за діяльністю вищого органу виконавчої влади. Зазвичай, дії та поведінка представників уряду є найбільш поширеними підставами для застосування морально-політичної відповідальності, наслідками чого може бути не лише громадський осуд, але й позбавлення суб'єкта державних повноважень і навіть його вилучення зі сфери політичної влади загалом. Етико-політична відповідальність уряду також перетворюється на інструмент впливу парламентської меншості на більшість, засіб впливу окремих груп на діяльність урядовців. Даний тип відповідальності є елементом системи взаємодії уряду та парламенту.

Слід звернути увагу на те, що основні принципи функціонування морально-політичної відповідальності визначаються скоріше не умовами різних політичних та державних режимів, а традиціями, покладеними в основу певної політико-правової системи. Так, "моральна відповідальність обраних представників влади відрізняється не лише відповідно до політичних режимів, але й в межах політичних систем, які базуються на інституційних владних повноваженнях та політичних можливостях, що надають змогу обраним посадовцям брати участь у діяльності уряду" [13, р. 11]. Морально-політична відповідальність представників уряду та парламенту базується на інститутах взаємодії, які характерні для конкретної системи політичних відносин. Це означає, що можливість або неможливість залучення морального аспекту до політичної відповідальності органів державної влади слід визначати як одну з ознак політично-го й державного режиму.

Морально-політична відповідальність представників держави та громадянського суспільства ґрунтується на більш загальних факторах розвитку політичних відносин, аніж вид політичного чи державного режиму. Йдеться про систему цінностей, яка домінує в конкретному суспільстві чи спільноті, а також визначає принципи поведінки та діяльності суб'єктів політики. Особливо це стосується політичної еліти, представники якої формують склад вищих органів держави. Дослідниці Марія

Логунова та Олена Пшеничнюк з цього приводу зауважують: "ціннісний зміст відповідальності політичної еліти, на нашу думку, полягає у справлянні владно-управлінського впливу на основі глибоких моральних переконань, які відіграють роль внутрішніх критеріїв оцінки мотивів, цілей, змісту і результатів її поведінки, діяльності, а також дій інших людей" [1, с. 48]. Нормативно-ціннісна сторона діяльності та поведінки учасників політичних відносин є виключно предметом морально-політичної відповідальності. Необхідність виокремлення такого аспекту політичної відповідальності пояснюється тим, що дії державних посадовців та громадянського суспільства можуть бути спрямовані як на збереження, так і на інституціональні перетворення системи суспільного життя. Зміна принципів державної влади може спричинити трансформацію системи цінностей, що передбачає особливий тип моральної відповідальності.

Поведінка суб'єктів політики, особливо в межах здійснення ними владних повноважень, постає як сфера, підконтрольна лише морально-політичній відповідальності. Поведінковий аспект даного типу відповідальності визначає окремі принципи політичної культури, що стосуються моральної репутації учасників відносин публічної влади, а також дотримання ними громадянської моралі. Ганна Малкіна, наприклад, визначає поведінку як основну складову морально-політичної відповідальності: "Політична відповідальність у моральному аспекті передбачає свідоме дотримання суб'єктом політики норм політичного життя, його упевненість у правильності обраного політичного курсу, розуміння ним громадянського обов'язку, відчуття причетності до прийняття суспільно значущих рішень. Іншими словами, морально-політична відповідальність – це відповідальна поведінка як ставлення до виконання громадянських обов'язків" [3, с. 29]. Морально-політична відповідальність не просто виконує функцію контролю за поведінкою учасників політичних відносин, але й сама реалізується у вигляді відповідальної поведінки, її принципів та норм.

Визначення поняття морально-політичної відповідальності передбачає також аналіз її реалізації та формального забезпечення. В системі взаємодії органів державної влади, особливо це стосується системи стримувань і противаг, можливість залучення норм суспільної моралі та корпоративної етики до процесу здійснення відповідних повноважень видається неможливим без нормативного й правового визначення етико-політичної відповідальності. Очевидним стає те, що "моральна відповідальність у сфері публічного управління може бути ефективною та дієвою за умов належного правового врегулювання, зрозуміло не самої відповідальності, але її інфраструктури" [4, с. 143]. В політико-правових системах багатьох країн світу це забезпечується за допомогою спеціальних кодексів парламентської етики, етики поведінки представників органів держави, кодексів державної служби, міністерських кодексів і т. д. Останні відображають ті традиційні форми морально-політичної відповідальності, які є характерними для певної політичної культури та етичної системи.

Такі кодекси відображають систему норм і принципів здійснення повноважень, виконання обов'язків представниками парламенту та вико-

навчих органів, що забезпечують їх ефективну діяльність, а головне – відповідність їх дій суспільним викликам, громадянській моралі та чинній системі цінностей. Наприклад, у Великобританії діють: Кодекс міністрів (Ministerial Code) [9] та Кодекс державної служби (Civil Service Code) [11], а в США морально-політична відповідальність представників виконавчої влади гарантується "Стандартами етичної поведінки для працівників виконавчої влади" (Standards of Ethical Conduct for Employees of the Executive Branch) [10].

Британський Кодекс міністрів містить у собі норми урядової етики, а також базові принципи процесуального контролю за діяльністю та поведінкою міністрів. Суб'єктивна та об'єктивна сторони морально-політичної відповідальності представників уряду Великої Британії визначаються пунктом 1.5 зазначеного кодексу: "Міністри є персонально відповідальними за вирішення того, яким чином діяти та поводити себе в межах даного Кодексу, а також відповідальними за виправдання своїх дій та поведінки перед парламентом та громадськістю" [9]. Даний Кодекс функціонує як важлива складова конституційно-правової системи та відіграє роль як офіційний документ, який затверджує нормативну сторону політичної та моральної відповідальності урядовців. Натомість, Кодекс державної служби діє на законодавчій основі, чому сприяли реалізація парламентом Великої Британії конституційної реформи та введення в дію так званого Акту Врядування у 2010 році. Це вказує на процес нормативно-правового врегулювання принципів відповідальності даного типу, а саме – інституціалізації форм морально-політичної відповідальності представників органів державної влади.

Наявність упорядкованої системи норм та принципів морально-політичної відповідальності у вигляді спеціальних кодексів не обмежується суто формальним значенням. Особливо це стосується діяльності представників вищих органів державної влади. Проявами реалізації морально-політичної відповідальності можуть бути наступні санкції: позбавлення посадових повноважень, тимчасове відсторонення від виконання повноважень, відставка, вотум недовіри виконавчому органу, притягнення до юридичної відповідальності, вилучення суб'єкта політики зі сфери державної влади або навіть позбавлення можливості будь-якого політичного впливу. Прикладом застосування санкцій до посадовця на основі морально-політичної відповідальності є відставка в жовтні 2011 року державного секретаря уряду Великої Британії з питань оборони Л. Фокса внаслідок політичного скандалу. Останній полягав у поєднанні особистих інтересів та урядової діяльності в межах спілкування з представником шотландського бізнесу, що суперечить Міністерському кодексу і стандартам виконання урядовцем своїх обов'язків.

Таким чином, морально-політична відповідальність – це особливий вид політичної відповідальності, головна функція якого полягає у визначенні не лише формально закріпленої сторони відповідальності суб'єктів політики, але й відповідальності за порушення норм суспільної моралі, норм корпоративної та професійної етики, загальноприйнятих правил політичної діяльності.

Суб'єктами морально-політичної діяльності є всі учасники політичних відносин, починаючи від кожного громадянина, громадської організації, і закінчуючи главами вищих органів державної влади. Об'єкт даного типу відповідальності – це політична діяльність та поведінка, її конкретні типи й прояви. Серед функцій морально-політичної відповідальності слід виокремити наступні: забезпечення ефективної взаємодії громадян та держави; контроль за діяльністю та поведінкою учасників політичних відносин; поєднання морально-етичних та правових норм щодо політичної діяльності; реалізація принципу політичного представництва; контроль за виконанням суб'єктами політики конституційно-правових норм; нормативно-ціннісне забезпечення функціонування системи інститутів політичної відповідальності.

Застосування поняття морально-політичної відповідальності в сучасній політології є надзвичайно актуальним в контексті дослідження механізмів реалізації норм і принципів парламентської та урядової етики, громадянської моралі, партійної дисципліни. Доцільність виокремлення морально-політичної відповідальності в межах системи взаємодії держави та громадянського суспільства підтверджується зростанням ролі нормативно-ціннісного підходу до аналізу діяльності суб'єктів політики. Слід також звернути увагу на те, що в умовах різних політико-правових систем все більшого значення набувають спеціальні кодифіковані форми етичного забезпечення діяльності посадових осіб. Це вказує на нормативно-правове врегулювання та систематизацію принципів морально-політичної відповідальності.

Список використаних джерел:

1. Логунова М. Відповідальність політичної еліти України як важливий морально-психологічний чинник удосконалення державно-управлінських відносин / М. Логунова, О. Пшеничнюк // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України : наук. журн. – 2011. – № 2. – С. 43–51.
2. Малкіна Г. М. Демократія і політична відповідальність / Ганна Миколаївна Малкіна // Сучас. укр. політика. Політики і політологи про неї. – 2010. – Вип. 21. – С. 23–32.
3. Малкіна Г. М. Політична відповідальність у демократичному суспільстві (інституціональний аспект) : монографія / Ганна Миколаївна Малкіна. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – 326 с.
4. Мельниченко В. І. Системність відповідальності суб'єктів публічного управління / В. І. Мельниченко // Український соціум. – 2011. – № 2. – С. 135–148.
5. Оболенский А. В. Мораль как детерминанта политического поведения / А. В. Оболенский // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. – 2009. – № 2. – С. 129–156.
6. Chandler D. Resilience ethics: responsibility and the globally embedded subject / David Chandler // Ethics & Global Politics. – 2013. – Vol. 6, № 3. – P. 175–194.
7. Girardin B. Ethics in politics. Why it matters more than ever and How it can make a difference [Електронний ресурс] / Benoit Girardin. – Geneva : Globethics.net, 2012. – 173 p. – Режим доступу : http://www.globethics.net/documents/4289936/13403252/FocusSeries_05_EthicsinPolitics_Benoit_text.pdf/bf28841e-216a-41ff-bca6-4ef9d4022d86.
8. Keenan T. Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics / Thomas Keenan. – Stanford : Stanford UP, 1997. – 251 pp.
9. Ministerial Code [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/61402/ministerial-code-may-2010.pdf.
10. Standards of Ethical Conduct for Employees of the Executive Branch [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oecd.org/mena/governance/35527111.pdf>.
11. The Civil Service Code [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.civilservice.gov.uk/wp-content/uploads/2011/09/civil-service-code-2010.pdf>.
12. Thompson D. Restoring Responsibility: Ethics in Government, Business, and Healthcare / Dennis F. Thompson. – Cambridge University Press, 2005. – 360 pp.
13. Uhr J. Democracy and the Ethics of Representation / John

Uhr // Ethics and Political Practice: Perspectives on Legislative Ethics. – Sydney : Federation Press / Routledge, 1998. – P. 11–24. 14. Uhr J. Professionalising Corruption? Investigating professional ethics for politicians / John Uhr // Corruption: expanding the focus. – Canberra, ANU ePress. – 2012. – P. 133–153.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

В. В. Дзятковский

ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

В статье определяется понятие морально-политической ответственности и отображаются основные способы его использования в современной политической науке. Выделяются особенности морально-политической ответственности как отдельного вида ответственности субъектов политики. Автор рассматривает функционирование морально-политической ответственности, доказывает ее связь с корпоративной политической этикой и гражданской моралью.

Ключевые слова: морально-политическая ответственность, политическая ответственность, государство, гражданское общество, органы государственной власти, гражданская мораль, этика.

V. V. Dziatkovskiy

THE CONCEPT OF ETHICO-POLITICAL RESPONSIBILITY IN CONTEMPORARY POLITICAL SCIENCE

Author defines the concept of ethico-political responsibility and presents the basic methods of its application in modern political science. The features of ethico-political responsibility are demonstrated as the peculiarities of the separate type of political actors' liability. The author examines the functioning of the moral and political responsibility and proves its relationship with corporate political ethics and civil morality.

Keywords: ethico-political responsibility, political responsibility, state, civil society, state authorities, civil morality, ethics.

АНАЛІЗ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ В СИСТЕМІ ПОЛІТИЧНОЇ АНАЛІТИКИ

В статті досліджується аналіз державної політики в системі політичної аналітики. Виокремлюються та аналізуються рівні аналізу державної політики. Розглядається співвідношення політичного аналізу й аналізу державної політики. Визначаються завдання, які покликані вирішувати аналіз державної політики.

Ключові слова: політична аналітика, аналіз державної політики, рівні аналізу державної політики, політичний аналіз.

Проблеми державної (публічної) політики все більше і більше потрапляють в поле зору громадянського суспільства, вони досліджуються його інституціями, створюються спеціальні дослідні та аналітичні центри, метою діяльності яких є аналіз та вплив на процеси вироблення і впровадження державної політики. З розвитком сучасних технологій громадянське суспільство може не просто вимагати від влади щось зробити, а може пропонувати конкретні (відповідним чином оформлені) розв'язки нагальних проблем. За таких умов і влада, і суспільство повинні володіти елементарними знаннями експертно-аналітичної діяльності та вміти вибудовувати стратегію співпраці в публічній сфері.

Все це зумовило становлення проблеми державної (публічної) політики як окремого об'єкта наукового пошуку та практичної діяльності. Інституціональні можливості окремих наук виявляються недостатніми для здійснення комплексних досліджень проблем державної політики в умовах трансформаційних змін. Використання методів аналізу політики, що сприяють створенню міждисциплінарних зв'язків, дає можливість усунути обмеження, притаманні вузькоспеціалізованим галузям наукового знання. Це дозволяє гармонізувати їхні досягнення у загальному синтезі, що сприятиме ефективнішому використанню принципів наукового пізнання для прискорення процесу державотворення, оптимізації ходу реформаційних перетворень з найменшими витратами для суспільства.

Політологи, так само як й інші науковці, розробляють велику кількість концепцій, моделі яких допомагають зрозуміти й описати політичне життя нашого суспільства, але найбільшою проблемою суспільного розвитку є наукове розроблення державної політики та реального механізму впровадження державно-політичних рішень, їх моніторингу, оцінювання та підвищення ефективності.

У пострадянському науковому просторі існує багато білих плям щодо аналізу державної політики. Точиться багато дискусій з приводу термінології, соціального призначення, об'єкта, предмета, місця серед суспільних наук та в системі аналітичної діяльності. Крім того, даються в знаки відмінності у науковій традиції західної і вітчизняної думки, а також прірва між теоретичними розробками та їх практичною реалізацією у даній сфері в Україні.

Більшість західних дослідників розглядають аналіз державної політики як суто окремий і незалежний вид аналітичної діяльності, безвідносно до політичної аналітики. Для них він є однією з дисциплін, що вивчає суспільство. З огляду на вітчизняну традицію, нам видається правильним розгляд аналізу державної політики в системі саме політичної аналітики. Ми не ставимо під сумнів його самостійність у вивченні суспільних проблем, але наголошуємо на органічному зв'язку з політичною аналітикою, її принципами, методологією і методикою. Тому в даному дослідженні ми будемо спиратись на праці переважно російських та вітчизняних вчених, а саме: А. Ахременка, В. Лобанова, К. Сімонова, С. Туронка, О. Валєвського, Т. Брус, О. Дем'янчука, Ю. Кальниша, О. Кілієвича, В. Ребкала, В. Романова, В. Рубанова, О. Рудіка, Ю. Сурміна, С. Телешуна та В. Тертички.

Метою даної статті є дослідження аналізу державної політики в системі політичної аналітики, тобто визначення того специфічного, що є предметом дослідження даного виду суміжної аналітичної діяльності. Відповідно до зазначеної мети необхідним є з'ясування сутності політичної аналітики та її складових, розгляд співвідношення аналізу державної політики та політичного аналізу, визначення рівнів та завдань аналізу державної політики.

Визначаючи місце аналізу державної політики в системі політичної аналітики необхідно також зважати на образ і роль сучасного аналітика політики. Як зазначає Б. Рейдін, образ аналітика політики з часом змінюється. Образ аналітика як академічного вченого, чий продукт є набором письмових документів поступається образу аналітика який робить свій внесок у процес шляхом проведення нарад та використання інших форм більш неформальної взаємодії. У деяких випадках формалізований підхід до аналізу публічної політики був замінений груповою взаємодією, в якій окремий аналітик є одним із учасників дискусії. Такий стан справ зумовлений також, на думку дослідника, розмиванням меж між аналізом політики і управлінням [11, р. 16–17].

Аналіз державної політики, як і політичний аналіз ми можемо віднести до такого напрямку аналітики, як політична аналітика – теоретико-прикладна галузь наукового пізнання реальності, пов'язана з функціонуванням політичної системи суспільства. Звичайно дехто може не погодитися з даним твердженням, але ніхто не може заперечувати наявність багатьох точок дотику політичної аналітики та аналізу державної політики. Матиме рацію і той, хто скаже, що більшість проблем, які покликана розв'язувати державна (публічна) політика не є політичними за своїм змістом, але всі вони так чи інакше вимагають використання політичних методів для свого розв'язання.

Український вчений В. Рубанов визначає політичну аналітику як сформовану в процесі диференціації та інтеграції міждисциплінарного наукового знання експертно-аналітичну систему способів і процедур циклічного, замкнутого процесу формулювання та аналізу проблеми, політичного прогнозування, політичного консультування, прийняття та реалізації політичних рішень [5, с. 40].

Отже, політична аналітика – це система знань та методів, за допомогою яких можна отримати найдостовірніше, найточніше та найповніше уявлення про сутність соціально-політичних явищ та процесів. Вона заснована на соціально-політичних законах та закономірностях, суттєвих зв'язках, які пронизують зазначені явища та процеси, враховує інтереси, потреби і стимули суб'єктів політики. Мета політичної аналітики – отримати найдостовірніше, найточніше та найповніше уявлення про сутність явищ та процесів, що відбуваються в політиці, задля прийняття ефективного рішення. Аналітик повинен знати чому, як і яким чином відбувалася подія, що в цьому випадку вплинуло на даний результат, яким чином вона буде проявлятися в майбутньому і які чинники будуть визначати її розвиток. Важливим теоретичним завданням політичної аналітики виступає виявлення, розуміння, узагальнення і концептуалізація закономірностей сфери політики.

Таким чином, можна сказати, що політична аналітика виступає як теоретико-прикладна, політико-управлінська система знань, складовими якої є політичний аналіз, політичне прогнозування, аналіз державної (публічної) політики, політичне консультування, теорія прийняття політико-управлінських рішень, політичне проектування та моделювання.

Залежно від розуміння поняття "політика", можна виокремити три основні об'єкти, на які буде спрямовано аналіз в політиці: 1) зміст політики (polity) – це політична організація того чи іншого суспільства, тобто система принципів і норм, інститутів та механізмів, що об'єднують людей в політичну спільність; 2) політичний процес (politics) – це функціонування політичної системи суспільства, діяльність її суб'єктів, взаємовідносини різних соціальних груп та індивідів з приводу використання інститутів публічної влади задля реалізації своїх інтересів, політична культура, суспільна думка, цінності та цілі політичного життя; 3) продукт діяльності політичної системи (policy) – це конкретні регулятивні та розподільчі рішення й дії, що створюють політику держави (курс, напрям і план дій) механізмами прийняття і технології реалізації державно-управлінських рішень, оцінку їх ефективності та прогноз соціальних наслідків [10, с. 16–17; 1, с. 17].

Таким чином, на основі вищезазначеного, ми можемо виокремити три класи проблем, на вирішення яких може бути спрямований аналіз в політиці: 1) пізнавальні проблеми, які утворюються через невідповідність між доступним рівнем знання про політичні явища та процеси, їх зв'язки з іншими явищами та процесами в суспільстві і необхідним рівнем знання для їх осмислення; 2) конкретні проблеми суб'єктів політичної системи (переважно ядром цих проблем є владні відносини), суть яких полягає в максимізації вигоди конкретного актора в конкретній політичній ситуації; 3) проблеми суспільного життя (ядро – вироблення ефективної державної політики та політичного курсу), не зачіпають відносини з приводу влади, але потребують для свого вирішення політичних методів.

Рівень аналізу в політиці, що вирішує перше коло проблем, вчені визначають як теоретичний рівень. Аналітика теоретичного рівня перед-

бачає високий ступінь узагальненості отриманого знання, його здатність поширюватися на велику сукупність політичних явищ та процесів. Її мета – знаходження та пізнання закономірностей політичного життя. Характерною особливістю таких висновків та закономірностей є їх довгострокова актуальність. При вирішенні пізнавальних проблем політичний аналіз орієнтований на інтереси суспільства в цілому, а не на вузькогрупові інтереси чи цілі конкретного суб'єкта політичної системи.

Вироблення рішень другого і третього кола проблем формує прикладний рівень аналізу в політиці. Для аналітики даного виду характерними є утилітарність, корисність знання для вирішення конкретної проблеми конкретного політичного актора. Об'єктом прикладного аналізу в політиці виступають проблеми, що чітко локалізовані в просторі та часі. Прикладне знання ставить перед собою мету безпосереднього впливу на конкретні політичні процеси та їх корекцію відповідно до поставленої мети [2, с. 9–11].

Об'єктом аналізу державної політики виступає третій клас проблем, тобто він спрямований на вирішення суспільних проблем шляхом вироблення ефективної державної політики, а другий – є сферою політичного аналізу, пріоритетом якого є клієнт та його цілі.

Відповідно до загального підходу аналізу в політиці, аналіз державної політики здійснюється на трьох рівнях – теоретичному, практичному і методологічному. На теоретичному рівні аналіз державної політики зосереджується на взаємозв'язку детермінантів (причин виникнення) та змісту (завдання, наміри, визначення проблеми і засоби її вирішення) державної політики, тобто він спрямований на пояснення природи державної політики, її властивостей та змісту. Прикладний рівень аналізу державної політики зосереджує увагу на зв'язку між змістом державної політики та її наслідками. Він безпосередньо стосується з'ясування адекватності, ефективності та доцільності використання тієї чи тієї альтернативи державної політики. Цей рівень аналізу державної політики передбачає наявність певного контексту, розглядає конкретні події та явища суспільного буття, тобто загалом спрямований на конкретну державну політику в конкретних умовах. Він має чітку просторово-часову орієнтацію. На відміну від теоретичного рівня, практичний, має великий перетворюючий потенціал.

Ці два рівні аналізу державної політики також відрізняються інституційно і переслідують зазвичай різні цілі. Суб'єктами, що здійснюють теоретичний аналіз державної політики частіше за все виступають університети і незалежні аналітичні центри, а практичний аналіз державної політики здійснюють експерти-аналітики, які можуть бути як державними службовцями, так і працювати в приватних консультативних фірмах, безпосередньо для уряду і зацікавлених груп. Теоретичний рівень аналізу державної політики створює інформацію, теорію і моделі, які використовуються для практичного вироблення державної політики. В свою чергу прикладний аналіз державної політики надає важливий матеріал для теоретичних узагальнень.

На підтримку даного визначення рівнів аналізу державної політики наведемо думку російського вченого В. Лобанова, який виокремлює два рівні аналізу державної політики, а саме: 1) макрорівень – вивчає загальну систему розвитку державної політики та її результати й наслідки; 2) мікрорівень – основну увагу тут приділяють формуванню альтернативних варіантів політики в певній сфері та оцінці ефекту від її реалізації [3, с. 33].

Щодо методологічного рівня, то варто зазначити, що методологія – це система принципів наукового дослідження, сукупність дослідницьких процедур зі збору, первинної обробки і аналізу інформації. Методологічний рівень аналізу політики "відповідає" за те, щоб сукупність операцій із перетворення інформації в теоретичне і прикладне знання про політику здійснювалося правильним чином. Це означає, по-перше, відповідність загальнонауковим принципам конструювання нового знання. Найважливіше місце серед них займають принципи логічної і емпіричної обґрунтованості, перевірки на істинність/хибність, експліцитності. І прикладний, і теоретичний аналіз політики є науковими методами пізнання: тут нічого не сприймається на віру без відповідних доказів, обґрунтувань, контрольних процедур. По-друге, правильне перетворення вихідної інформації в нове знання повинно враховувати специфіку предметної сфери аналізу державної політики.

Найважливішими недостатньо вивченими методологічними проблемами аналізу політики можна назвати три ключові проблеми:

1) перша проблема полягає у виявленні ролі аналізу політики в суспільстві, його функціонального призначення;

2) другою проблемою є типологія аналізу політики, адже без виокремлення конкретних різновидів аналізу політики ставити питання про її технологізацію недоцільно;

3) третьою проблемою виступає проблема алгоритмізації аналізу політики, розробки його технологічних схем, які повинні дозволяти забезпечувати технологічне вирішення задач, що виникають в практиці управління [8, с. 155–156].

Український вчений В. Рубанов, здійснюючи спробу розмежування політичного аналізу і аналізу політики зазначає, що "основним критерієм, який дозволяє розмежувати предметну сутність політичного аналізу й аналізу політики як політико-управлінських, теоретико-прикладних наукових дисциплін є природа методів, які використовуються, як прояв діалектичної єдності загального й особливого в аналітичному процесі підготовки, прийняття та реалізації публічних політичних рішень і програм" [6].

Спільним, на думку автора є те, що і раціональні, і експертні методи, які використовуються в аналітичному процесі політичними аналітиками й політичними експертами, застосовуються на всіх без винятку фазах цього циклічного процесу. Тобто сама складність і багатогранність публічних політичних проблем зумовлює необхідність цілісної експертно-аналітичної системи раціональних та експертних методів й процедур. Але, не зважаючи на це, аналіз політики є самостійною політико-управлінською дисципліною, яка має не тільки своїх виконавців – політичних

експертів, але і власну методологічну основу: експертні методи і процедури в аналітичному процесі. Процедурно-функціональне призначення аналізу політики полягає в здійсненні політичними експертами за допомогою експертної системи методів і процедур синтезу аналітичної інформації, підготовленої політичними аналітиками за допомогою традиційних раціональних методів. Вчений зазначає, що аналіз здійснюється політичними аналітиками (на фазі ініціювання й визначення мети політики), а політичні експерти здійснюють на основі попереднього аналізу синтез (на фазі прогнозування й вироблення оптимальних варіантів політики) [6].

Отже, автор наголошує на нерозривній єдності політичного аналізу і аналізу політики. Він визначає першість політичного аналізу, який є основою аналізу політики. Але заглиблюючись в дану проблематику розумієш, що ці два види аналітичної діяльності (дисципліни, галузі науки) не стільки відрізняються методами дослідження, скільки предметною сферою, яку вони покликані досліджувати. А їх єдність є свідченням того, що вони мають одну основу – політичну аналітику (загалом аналітичну діяльність, зокрема, експертна діяльність є різновидом аналітичної діяльності), яка і обумовлює зв'язок між ними.

Таким чином, політичний аналіз і аналіз політики – поняття не зовсім тотожні. Аналіз політики є самодостатнім процесом і водночас неодмінною змістовою складовою політичного аналізу. Результатом аналізу політики є порада, результатом політичного аналізу – прогноз. У широкому розумінні політичний аналіз переважно стосується politics.

Узагальнюючи визначення політичного аналізу звернемося до політичної енциклопедії. Там політичний аналіз визначається як процес збирання й узагальнення інформації про політичну систему загалом і окремі її складові, виявлення зв'язків, взаємозалежностей та механізмів взаємодії суб'єктів політичного процесу, його закономірностей, аналогів і детермінант з метою прогнозування напрямів і майбутніх результатів, наслідків політичних дій та їхнього впливу на розвиток суспільства [4, с. 26]. Таке розуміння передбачає характеристику політичних інститутів, процесів та стилів чи моделей політичної поведінки й використання результатів дослідження при тлумаченні політичного процесу в межах політичної системи [9, с. 67].

Якщо для всіх напрямів політичної аналітики як галузі наукового пізнання спільним об'єктом виступає політична система суспільства, а зрештою – вся система явищ суспільного буття, які можуть впливати на політичні відносини, то предмет аналізу державної політики і політичного аналізу явно різняться. В обох випадках предметом аналізу є проблема. Але в першому випадку йдеться про проблему державної політики, тобто про будь-яку суспільно значущу проблему, розв'язання якої здійснюється шляхом формування та реалізації державної політики (дії/бездії держави). Що ж стосується політичного аналізу, то цей вид аналітичної діяльності в політиці саме тому найчастіше й плутають з аналізом державної політики, що предмет політичного аналізу досі не чітко окреслено на концептуальному рівні.

Виходячи з місця, яке займає аналіз державної політики в системі політичної аналітики слушним є наведення завдань, які він покликаний вирішувати. Отже, аналіз державної політики вирішує такі завдання:

1) одержує інформацію, необхідну для обґрунтування цілей і формування завдань державної політики і управління;

2) аргументує прийняття державно-політичних рішень;

3) виявляє соціальні резерви та використовує їх для підвищення ефективності виробництва і управління;

4) якнайкраще виходить із кризових і неоднозначних ситуацій;

5) сприяє розробці концепцій, проектів, програм, планів і прогнозів;

6) удосконалює організацію і систему управління;

7) обґрунтовує необхідність та ефективність державно-політичних рішень та їх відбір;

8) інтелектуально забезпечує оцінювання, адже вироблена оцінка виступає основою для планування і здійснення політичної та державно-управлінської діяльності;

9) проводить експертизу законодавчих і нормативно-правових актів, концепцій реформ, проектів, пропозицій і рекомендацій, тобто з'ясування обґрунтованості, відповідності нормам пропонованого для експертизи матеріалу, осмислення позитивних і негативних наслідків від їхньої практичної реалізації [7].

Підсумовуючи все вищезазначене можна дійти до наступних висновків.

По-перше, існує нагальна потреба ґрунтовного дослідження аналізу державної політики як специфічного різновиду аналітичної діяльності, зокрема його ролі та місця в системі політичної аналітики як фундаменту вирішення суспільних проблем.

По-друге, аналіз державної політики можна віднести до такого напрямку аналітики, як політична аналітика – теоретико-прикладна галузь наукового пізнання реальності, пов'язана з функціонуванням політичної системи суспільства, адже для вирішення суспільних проблем необхідними є політичні методи, а взаємодія багатьох акторів в процесі вироблення та реалізації будь-якої державної політики вимагає ціннісного обґрунтування вибору тієї чи іншої альтернативи. Звичайно пошук альтернатив вимагає спеціального неполітичного знання, але кінець кінцем політичний чинник стає визначальним.

По-третє, об'єктом дослідження аналізу державної політики є продукт діяльності політичної системи, тобто конкретні регулятивні та розподільчі рішення й дії, що створюють політику держави.

По-четверте, аналіз державної політики здійснюється на трьох рівнях – теоретичному, практичному і методологічному. На теоретичному рівні аналіз державної політики зосереджується на взаємозв'язку детермінантів та змісту державної політики. Прикладний рівень аналізу державної політики зосереджує увагу на зв'язку між змістом державної політики та її наслідками. Методологічний рівень аналізу політики "відповідає" за те, щоб сукупність операцій із перетворення інформації в теоретичне і прикладне знання про державну політику здійснювалося правильним чином.

По-п'яте, політичний аналіз і аналіз державної політики – поняття не зовсім тотожні. Результатом аналізу політики є порада, результатом політичного аналізу – прогноз. В обох випадках предметом аналізу є проблема. Але в першому випадку йдеться про проблему державної політики, тобто про будь-яку суспільно значущу проблему, розв'язання якої здійснюється шляхом формування та реалізації державної політики. В другому випадку мова йде про проблему конкретного політичного актора, вирішення якої передбачає максимізацію його здобутків.

Список використаної літератури:

1. Аналіз державної політики в Україні: навчальна дисципліна, сфера професійної діяльності, галузь прикладних досліджень: збірка документів і матеріалів / [уклад. О. І. Клієвич, В. В. Тертичка] ; Національна академія держ. управління при Президентів України. Центр дослідження адміністративної реформи. – К. : К. І. С., 2004. – 210 с. 2. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : [учеб. пособие] / А. С. Ахременко. – М. : Гардарики, 2006. – 333 с. 3. Лобанов В. В. Государственная политика: разработка и реализация : [учеб. пособие] / В. В. Лобанов. – М. : ГУУ, 2000. – 114 с. 4. Політична енциклопедія / [редкол.: Ю. Левенець (гол.), Ю. Шаповал (заст. гол.) та ін.]. – К. : Парламентське видавництво, 2011. – 808 с. 5. Рубанов В. Методологічна сутність політичної аналітики / В. Рубанов // Політичний менеджмент. – 2008. – № 3. – С. 29–42. 6. Рубанов В. Політичний аналіз і аналіз політики: загальне й особливе [Електронний ресурс] / В. Рубанов // Політичний менеджмент. – 2009. – № 6. – Режим доступу : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/pome/2009_6/PDF/04_Rubanov.pdf. 7. Сурмін Ю. П. Аналітика державного управління: сутність і тенденції розвитку [Електронний ресурс] / Ю. П. Сурмін // Державне управління: теорія та практика. – 2007. – № 1. – Режим доступу : <http://nbuv.gov.ua/e-journals/Dutp/2007-1/txts/06sydpdv.htm>. 8. Сурмін Ю. П. Аналітична діяльність: теорія, методи, інструменти : учеб. для студ. высш. завед. / Ю. П. Сурмін, И. П. Бидзюра – К. : Освіта України, 2012. – 494 с. 9. Тертичка В. Державна політика: аналіз та здійснення в Україні / В. Тертичка. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2002. – С. 67. 10. Туронок С. Г. Политический анализ: курс лекций : [учеб. пособие] / С. Г. Туронок. – М. : Дело, 2005. – 359 с. 11. Radin Beryl A. Policy Analysis Reaches Midlife / Beryl A. Radin // Central European Journal of Public Policy. – June 2013. – Vol. 7, № 1. – P. 8–27.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

И. И. Петренко

АНАЛИЗ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В СИСТЕМЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНАЛИТИКИ

В статье исследуется анализ государственной политики в системе политической аналитики. Выделяются и анализируются уровни анализа государственной политики. Рассматривается соотношение политического анализа и анализа государственной политики. Определяются задания, которые должен решать анализ государственной политики.

Ключевые слова: политическая аналитика, анализ государственной политики, уровни анализа государственной политики, политический анализ.

I. Petrenko

THE PUBLIC POLICY ANALYSIS IN SYSTEM OF POLITICAL ANALYTICS

The public policy analysis in the system of political analytics is explored in the article. Levels of public policy analysis are distinguished and analyzed. Correlation between policy analysis and public policy analysis is considered. The tasks which is solving by public policy analysis are determined.

Keywords: political analytics, public policy analysis, levels of public policy analysis, political analysis.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Буцикіна Є. О. Трансгресія в мистецтві: досвід естетичного аналізу.....	3
Глушко Т. П. Хремати́стика як "релігія грошей" та дві кризи сучасності.....	12
Ільченко Г. О. Мовна гра у теоретико-ігровій семантиці	20
Калуга В. Ф. Знання як результат активності людини, особливості його набуття і верифікації	27
Коломієць А. І. Рецепції соціальної єдності в творчості М. П. Драгоманова.....	37
Лимар О. В. Значення поняття "тілесність" та "простір" в розробці інтерсуб'єктивної тематики (на основі робіт Едмунда Гусерля)	44
Ляшко Л. П. Екологічна естетика в контексті трансформації філософсько-естетичного дискурсу.....	51
Невмержицька М. В. Адаптаційні механізми українського суспільства в контексті глобалізаційних викликів: соціально-філософський вимір	60
Пархоменко І. І. Економіка культури в епоху Постмодерну: передумови становлення.....	68
Політюк А. П. Вплив концепцій Ст. Тулміна та Х. Перельмана на розвиток логічної думки XX і XXI ст.	77
Самойленко Л. О. Аналіз підручників з логіки, виданих в ХІХ – на початку ХХ ст.	89

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Гриньків М. В. Політичний зміст в ідеях соціальних вчень релігійних організацій України та Росії.....	98
Дзятківський В. В. Поняття морально-політичної відповідальності в сучасній політології.....	107
Петренко І. І. Аналіз державної політики в системі політичної аналітики	119

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Буцыкина Е. А. Трансгрессия в искусстве: опыт эстетического анализа	3
Глушко Т. П. Хрематистика как "религия денег" и два кризиса современности	12
Ильченко А. А. Языковая игра в теоретико-игровой семантике.....	20
Калуга В. Ф. Знание как результат активности человека, особенности его происхождения и верификации.....	27
Коломиец А. И. Рецепции социального единства в творчестве М. П. Драгоманова	37
Лымарь О. В. Значение понятия "телесность" и "пространство" в разработке интерсубъективной тематики (на основании работ Эдмунда Гуссерля).....	44
Ляшко Л. П. Экологическая эстетика в контексте трансформации философско-эстетического дискурса	51
Невмержицкая М. В. Адаптационные механизмы украинского общества в контексте глобализационных вызовов: социально-философское измерение...	60
Пархоменко И. И. Экономика культуры в эпоху Постмодерна: предпосылки к становлению.....	68
Политюк А. П. Влияние концепций Ст. Тулмина и Х. Перельмана на развитие логической мысли в XX и XXI веке	77
Самойленко Л. А. Анализ учебников по логике, изданных в XIX – в начале XX ст.....	89

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Гринькив М. В. Политический смысл в идеях социальных учений религиозных организаций Украины и России	98
Дзятковский В. В. Понятие морально-политической ответственности в современной политологии.....	107
Петренко И. И. Анализ государственной политики в системе политической аналитики	119

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCE

Butsykina Y. Transgression in art: experience of aesthetic analysis	3
Glushko T. Chrematistics as a "money religion" and two crises of modernity	12
Ilchenko G. Language-game in game-theoretic semantics	20
Kaluga V. Knowledge as a result of human activity. Peculiarities of its acquirement and verification	27
Kolomiyyets A. Reception of social cohesion in the creation of M. Drahomanov	37
Lymar O. The sense of the terms "corporality" and "space" for the research into the topic of intersubjectivity (based on the works of Edmund Husserl)	44
Liashko L. Environmental aesthetics aesthetics in a context of transformation of the philosophical and aesthetic discourse	51
Nevmerzhenko M. Adaptive mechanisms Ukrainian society in the context of globalization challenges: social and philosophical dimension	60
Parhomenko I. Economy of culture in the Postmodern era: preconditions for the formation	68
Politiuk A. Toulmin and Perelman Influence on the Development of Logical Ideas in the XIX and XX Centuries	77
Samoylenko L. The analysis of logic textbooks, which were published in XIX – the beginning of XX century	89

POLITICAL SCIENCE

Grinkiv M. The political meaning in the ideas of social doctrines of religious organizations in Ukraine and Russia	98
Dziatkivskyi V. The concept of ethico-political responsibility in contemporary political science	107
Petrenko I. The public policy analysis in system of political analytics	119

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 23

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 7,56. Наклад 200. Зам. № 214-7143.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл18.
Підписано до друку 20.10.14

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02