

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 25



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	Наказ МОН України №261 від 06.03.15 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 30.03.15 (протокол № 4)
Відповідальний секретар	Соболевський Я.А., канд. філос. наук

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", 2015

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 1(091)

Л. С. Боднарчук, асп.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

СПІВСТАВЛЕННЯ КОНТРАСТНИХ ХАРАКТЕРИСТИК ЗАХІДНОГО ТА СХІДНОГО МЕНТАЛІТЕТІВ В КОМПАРАТИВІСТИЦІ БЕРТРАНА РАССЕЛА

У статті здійснено аналіз особливостей порівняння західної та східної людини в компаративістиці Бертрана Рассела. Розглянуто співставлення класичних образів китайця та європейця задля виявлення схожості та відмінності в осмисленнях основних проблем світосприйняття та розуміння місця людини в суспільстві. Головне завдання Бертрана Рассела полягає у пошуку діалогу, завдяки якому Східна традиція зможе духовно збагатити Захід, а Захід зможе позитивно вплинути на науково-технічний розвиток Китаю.

Ключові слова: Б. Рассел, людина, культура, освіта, релігія, діалог традицій, компаративний аналіз.

Англійський філософ та математик, один з основоположників аналітичної філософії, Бертран Рассел у післявоєнний період своєї творчості звертається до нової для своєї творчості проблематики – компаративістики – в таких творах, як "Проблема Китаю" ("The Problem of China") та "Східні та Західні ідеали щастя" ("Eastern and Western Ideals of Happiness"). Значна частина творчості мислителя, яка пов'язана з мистецтвом філософствування, філософською публіцистикою та літературою, залишається мало дослідженою. Отже, виникає необхідність здійснення аналізу даних робіт заради формування більш повного розуміння всього спектру питань, до вирішення яких звертався Б. Рассел. Безумовно важливим є виявлення потенціалу мислителя не лише як представника аналітичної філософії, а й як компаративіста, який звернувся до питання діалогу культур. У фокус компаративістських досліджень Б. Рассела потрапляють проблеми етики, релігії, норм та традицій, освіти, мистецтва, соціального устрою людини на Заході та Сході.

На початку XX ст., у період дискусій щодо співвідношення культури Сходу та Заходу, проблематика взаємодії двох цивілізацій опинилася в центрі уваги Б. Рассела. У своїй книзі "Проблема Китаю" ("The Problem of China", NY, 1922) англійський філософ скептично оцінює реальну роль ідеї прогресу в сучасній західній цивілізації та підкреслює практичну життєву значущість досягнень китайської духовної культури. Порівняльний аналіз культурологічних поглядів Б. Рассела та найбільшого китайського теоретика "культурного циклізму" Лян Шуміна дав культуролог О. Г. Цверіанішвілі в роботі "Лян Шумін і Бертран Рассел про китайську та західну культури".

Про перебування Б. Рассела в Китаї та про його вплив на стан науки та освіти в Китаї писали Цутому Макино (Tsutomu Makino) у роботі "Вплив Рассела на Китай і Японію" ("Russell's Influence in China and Japan") та Юань Вейші в роботі "Рассел в Китаї" ("Russell in China"). Свої ж погляди на проблему взаємозв'язку та взаємодії Східної та Західної культур сам Б. Рассел виклав у зазначеній праці "Проблема Китаю" ("The Problem of China"). В реферативному огляді книги "Проблема Китаю" Пітер Зарроу (Peter Zarrow) стверджує, що "у порівнянні з іншими представниками Західного світу, які приїжджають до Китаю, перебування Б. Рассела стало особливим випадком, і єдиним повним оглядом цієї події є робота "Рассел і Китай: Випадок Західної думки в Китаї" ("Russell and China: A case of Western thought in China", 1994) [11, с. 1-2].

Криза китайської традиційної культури та криза західної буржуазної культури, викликана першою світовою війною, ввели китайську інтелігенцію в "стан наукового голоду", вважає Б. Рассел. Більшість інтелігенції була переконана, що традиційна китайська культура не відповідає таким поняттям, як "демократія", "свобода", "рівність". Знайомство з учнями різних шкіл, пошук нових джерел для перебудови філософії стали основною культурною потребою. Соціальні ж умови допускали відносну свободу наукових досліджень і пропаганду різних філософських течій. "Це було викликано, зокрема, тим, що революційні сили не були ще реальною загрозою пануючому становищу китайських феодалів, а останні через свою роз'єднаність не вловлювали небезпечної для них політичної тенденції. Таким чином, виник рідкісний в новій історії Китаю період відносно вільних дискусій і наукових досліджень" [10, р. 58].

Так, услід за Б. Расселом, який неодноразово називав філософію "науковою філософією", що використовує "науковий метод", Лян Ци-чао продовжив вчення Б. Рассела, "взявши за основу науку" [10]. Орган Комуністичної партії Китаю – газета "Синь Циньнянь" ("Нова молодь") – опублікувала статтю, в якій Б. Рассела назвали відкривачем нової ери у філософії.

Говорячи про саму методологію порівняння, варто вказати на головну особливість компаративного підходу Б. Рассела – поєднання наукового та художнього методів. Філософ виходить з розуміння історичного контексту, вдається до творчих інтерпретацій східних понять, покладаючись на інтуїцію та уяву. Саме в літературному досвіді на основі феноменологічного діалогу можна досягнути розуміння Іншого. Б. Рассел намагається розширити рамки "світу західної людини", дати їй розуміння Східної традиції та вберегти Схід від експансії Заходу.

Теза Б. Рассела, що однією з умов соціального прогресу є розвиток творчого імпульсу, знайшла своїх прихильників у Китаї. Мислитель в своєму інтерв'ю щодо ролі індивіда назвав два види імпульсів, якими керується людина в своїй поведінці. І якщо всяка діяльність має своїм джерелом людські бажання та творчі імпульси, то найважливішими імпульсами, до того ж здатними регулювати бажання і спрямовувати людську діяльність, є імпульси творчі та імпульси володіння. Творчим імпу-

льсом Б. Рассел називає бажання створити щось, чого ще не було і що людина не запозичила в інших. Імпульс володіння полягає в бажанні отримати щось для себе, щось, що уже є. Тобто, коли ми говоримо про сферу свободи, то тут головним є творчий імпульс, який робить людину творцем. На виступі в Шанхайській школі Б. Рассел зазначив, що на світі всі хороші справи походять від творчих імпульсів, всі погані – від загарбницьких. Надія на переродження і перевлаштування світу полягає в активізації творчих імпульсів і придушенні загарбницьких [10]. Неодноразово говорячи про західну цивілізацію, він звертався до критики однієї з найбільших її вад – непереборного бажання влади.

В "Словнику розуму, матерії, моралі" Б. Рассел пише: "Китайці відкрили і практикують вже протягом багатьох століть спосіб життя, який, якби він був прийнятий у всьому світі, зробив би весь світ щасливим. У європейців інакше. Наш спосіб життя вимагає боротьби, експлуатації, безперервних змін, незадоволення і руйнування. Продуктивність, спрямована на руйнування, може завершитися лише загальним знищенням, і саме до цього підсумку прийде наша цивілізація, якщо вона не зможе трохи навчитися тій мудрості, за яку вона зневажає Схід" [3, с. 56].

Після повернення з Китаю Б. Рассел написав, що расизм більш шкідливий для людства, ніж націоналізм. Філософ був вражений ставленням китайців до представників інших рас, проте він розчарувався в ставленні "білих" людей до китайців: "...Я виявив велику кількість грубих і неосвічених білих людей, які зневажали навіть кращих з китайців тільки тому, що їх шкіра була жовтою" [6, р. 11].

Говорячи про особливості східного світогляду, Б. Рассел заявляє, що ті, кому дорожчими є мудрість чи краса, чи навіть просте задоволення від життя, знайдуть їх саме в Китаї, а не на агресивному Заході. "Якби тільки я міг надіятись, що цей Китай, у відповідь на наше наукове знання, можливо, дасть нам хоч щось з його глибокої толерантності і споглядального душевного спокою" [6, р. 87]. Люди на Заході творять фетиш "прогресу", який є етичним камуфляжем бажання бути причиною змін. Якщо людину Заходу запитують, наприклад, чи машина дійсно поліпшила світ, на думку Б. Рассела, це викличе насмішку, адже відповіддю буде ствердження, що це принесло великі зміни і, як наслідок, великий "прогрес". "Ми вважаємо, що можемо робити речі іншими, маємо владу та можливості. Заради цього задоволення молодий американець працюватиме так старанно, що забуде про все на світі. Але він втішатиме себе думкою, що може управляти політикою, і провокує або запобігає війнам. Це – той темперамент, який робить західну націю "прогресивною" [6, р. 56].

Китай, подібно до Італії та Греції, часто недооцінюють, тому що розцінюють його, на думку Б. Рассела, як свого роду музей. Патріотичні китайці, звичайно, не розглядають свою країну як статичну; вони бажать, щоб їх країна отримала все краще, що є в сучасному світі. "Як перший крок, вони роблять все, що можуть, аби поширювати вищу освіту, і, аби збіль-

шити кількість китайців, які зможуть використовувати і цінувати західне знання, при цьому не ставши рабами західних помилок" [6, с. 84].

Б. Рассела турбує питання американізму в Китаї і, попри позитивні явища в галузі освіти, ця течія, знову ж таки, несла і негативні зміни. Хоча освітня робота американців у Китаї загалом була позитивною, на думку Б. Рассела, ніщо зроблене іноземцями не може адекватно задовольнити потреби країни. Китайці мають цивілізацію і національний темперамент, у багатьох відношеннях вищий за "білих людей". "Вони [американці] зберігають завжди місіонерство – не Християнство, хоча вони часто думають, що це – те, що вони проповідують, але насправді це Американізм. Що таке – Американізм? "Чисто живу, чисто думаю, і завжди бадьорий". Це означає на практиці піднесення охайності до мистецтва, чистоти до краси, моралізації для філософії, повій до коханок (що легко приховати), і загальної вічної метушливості до неквапливої тиші традиційних китайців" [6, р. 91].

Б. Рассел зазначив, що серед китайської молоді дійсно існувало бажання отримати західне знання разом з глибоким усвідомленням недоліків Заходу. "Сучасні китайські школи та університети є відмінними: вони – не парники несамовитого націоналізму, такими якими вони могли бути в будь-якій іншій країні, але установи, де студент навчається думати вільно, оцінюється за критерієм розумових здібностей, а не практичності. Результат – серед кращих молодих людей дійсно красива інтелектуальна безкорисливість" [6, р. 95].

Китайська молодь поєднує патріотизм зі щирим ентузіазмом відносно до звичаїв західних народів у тому вигляді, який був поширений в Японії до завоювання її Англією. "Цинізм у Китаї асоціювався з чиновниками імператорського режиму і зберігся серед непримиренних мілітаристів, які руйнували країну з 1911 року, але він відсутній в мисленні сучасних інтелектуалів" [6, р. 75]. Б. Рассел вважає європейських студентів занадто самовпевненими і зарозумілими, вони поводять себе так, наче немає нічого, чого б вони не знали. Якщо сучасна західна молодь відповідає лише цинізмом – для цього повинна існувати деяка особлива причина. Молоді люди не лише не здатні вірити в те, що їм говорять, але також що вони не здатні взагалі вірити, зазначає мислитель.

Британський філософ вважає, що особливість китайської цивілізації полягає в тому, що її побудували люди, які абсолютно щиро вважають, що мудрість більш важлива, ніж будь-які матеріальні цінності. Ось чому західний світ прийняв їх як нецивілізований народ. "Китайці – велика нація, яка нездатна бути під постійним тиском іноземців. Вони не погоджуватимуться прийняти наші недоліки для того, щоб придбати військову силу; але вони готові прийняти наші добродетності для того, щоб просуватися в мудрості" [6, р. 96].

Ще на початку минулого століття Б. Рассел писав про те, що "толерантність китайців перевершує те, що європейці можуть уявити собі, виходячи з власного досвіду, уявляючи себе толерантними тільки тому, що вони більш толерантні, ніж їх предки" [6, р. 56]. Мислитель дуже точ-

но зазначив, що європейці все ще практикують політичне і соціальне переслідування, і більше того – твердо переконані, що їхня цивілізація та спосіб життя набагато кращі, ніж інші в світі, так що, коли вони стикаються з такою культурою, як китайська, вони вважають, що краще, що можуть зробити для них, так це змусити бути такими ж, як вони самі. Але це глибока помилка, вважає філософ. "Мені здається, пересічний китаєць, навіть якщо він жадливо бідний, щасливіший, ніж пересічний англієць, і саме тому, що його нація заснована на гуманнішому і цивілізованішому світогляді, ніж наша власна" [6, р. 63].

Цивілізація Китаю, як пише Б. Рассел, заснована на вченні Конфуція, який жив за п'ятсот років до Христа. Практичний результат, закладений Конфуцієм, подібно до інших мудреців античності, спрямовувався на створення стійкого суспільства, яке тримається на певному рівні досконалості. "Ми маємо фактично два види етики поруч: один, який ми сповідуємо, але не практикуємо, та інший, який ми практикуємо, але рідко сповідуємо" [6, р. 23.] Б. Рассел розуміє християнство як релігію, яка подібно до інших релігій, окрім мормонства, має азійське походження, адже спочатку вона робила акцент на індивідуалізмі та потойбіччі, які є характерною рисою азійського містицизму.

З цієї точки зору, доктрина смиренності була зрозуміла. Але коли християнство стало релігією "енергійних європейських володарів", вважає мислитель, виникла необхідність деякі тексти не сприймати буквально. "На практиці, наша ефективна етика є матеріальним джерелом для досягнення успіху за допомогою боротьби; і це стосується як націй, так і індивідів. Щось інше здається вже занадто м'яким та безглуздим" [6, р. 45].

За винятком конфуціанства, переконаний Б. Рассел, всі релігії носили індивідуалістичний характер та постулювали ідею того, що людина повинна виконувати покладені на неї обов'язки, оскільки вона є членом суспільства. "І це особливо вірно у відношенні до християнства, де ми спостерігаємо суперечливі погляди на питання сім'ї. Наприклад, в Євангелії ми читаємо: "Всякий, хто любить батька чи матір більше, ніж Мене, недостойний Мене", а це по суті, означає, що людина повинна робити тільки те, що вона вважає правильним незалежно від того, як будуть розглядатись ці вчинки її батьками" [2, с. 120]. Б. Рассел переконаний, що така точка зору в Стародавньому Римі чи Китаї не знайшла б послідовників.

Аналізуючи відносини між чоловіком та жінкою в історичній ретроспективі, Б. Рассел приходить до висновку, що саме після Французької Революції з'явилась ідея того, що шлюб має бути результатом романтичного кохання. Для Китаю ж більш характерна розсудливість, ніж емоційність. Тобто, Б. Рассел переконаний, що шлюб, який сформувався лише на романтичних почуттях, має мало шансів стати міцною суспільною ланкою. Адже романтичне кохання повинне змінитись більш міцним почуттям, яке не вводить людину в ілюзію. У китайській традиції немає такої ілюзорності щодо відносин між чоловіком і жінкою, кожен знає свої обов'язки, тому в Китаї найстабільніші шлюби.

Серед європейців відмінність думок швидко стає питанням "принципу": кожна сторона гадає, що точка зору іншої абсолютно неправильна. Це робить диспут запеклим і включає на практиці велике бажання апелювати до насильства. "У Китаї, незважаючи на те, що й були військові люди, готові апелювати до застосування сили, ніхто не сприймав їх серйозно, навіть їх власні солдати. Вони вели боротьбу, в якій майже не проливалась кров, і вони зробили набагато менше шкоди, ніж ми можемо чекати від нашого досвіду більш безумних конфліктів Заходу" [6, р. 62].

На думку Б. Рассела, в китайській системі є один серйозний дефект – те, що не надає можливості Китаю протистояти більш ворожим націям. Тобто, якщо весь світ був би подібним до Китаю, весь світ зміг би бути щасливим; але доки інші воюють, китайці, коли вони більше не ізольовуються, певною мірою будуть вимушені копіювати недоліки європейців, якщо вони хочуть зберегти свою національну незалежність.

Однією з особливостей сили китайської нації, зауважує Б. Рассел, є стійкість її національних традицій. Добре освічені китайці знають західну культуру та науку, проте вони зберігають свою самобутність, відкидаючи жорстокість, жагу влади та матеріальних благ – тобто вади західної цивілізації, та намагаються засвоїти її досягнення – науку.

Б. Рассел стверджує, що якщо однією фразою виразити головну відмінність між менталітетами китайця та західної людини, було б так: китайці прагнуть задоволення, тоді як європейці – влади. Європейці люблять владу над оточуючими і люблять владу над природою. Заради володарювання вони створили сильні держави, і заради цього створили науку.

Б. Рассел вважав, що якби Джордж Вашингтон відвідав Китай, там уперше в його духовних блуканнях він знайшов би людей, які все ще вірять в життя, свободу і щастя. Адже "китайський народ – найтерплячіший народ на світі. Він мислить століттями, тоді як інші народи мислять тижнями" [6, р. 42]. Китайці можуть навчитись в європейців практичної діяльності, а європейці в китайців – духовності та споглядального способу життя. І хоча філософ дещо ідеалізував Східну людину, проте він вийшов за межі "академічної філософії" та звернувся до художньої форми викладу власних поглядів. Така форма дозволила йому передати враження від тогочасної атмосфери Китаю та закликати до збереження культури Піднебесної.

У власних компаративістських дослідженнях Б. Рассел виявляє контрастні характеристики менталітетів Заходу та Сходу, наголошуючи на можливості мирної взаємодії та співіснування західної та східної культур та їхніх елементів, які, звичайно, є різномірними за своєю природою, походженням, значенням та роллю. Проте такі різномірні елементи в культурах не повинні розглядатись як перешкоди на шляху до взаєморозуміння та розширення горизонтів людського світогляду. Мислитель порівнює західні та східні принципи світогляду в пошуках мирних та взаємовигідних шляхів розвитку для обох цивілізацій. Б. Рассел переконаний, що мистецтво, література, філософія Китаю містять в собі надзвичайно актуальні для європейців ідеї. Сама проблема синтезу двох тра-

дицій, в розумінні філософа, полягає в необхідності засвоєння духовного надбання Сходу західною культурою. Тут міжкультурний діалог носить характер взаємовідношення між двома монологами, де обидві сторони спрямовані на розуміння Іншого, збереження самотності та розширення своїх горизонтів заради мирного розвитку.

Філософська компаративістика в контексті сучасних світоглядних проблем набула статусу актуальної філософської дисципліни, що покликана знайти шлях до діалогу культур, до вирішення практичних завдань, до розуміння Іншого. Б. Рассел у своїх компаративістських дослідженнях звертається саме до методу порівняння двох традицій через аналіз певного поняття (знання, мистецтво, безпосереднє щастя і стосунки між людьми). До методологічних мотивів філософської компаративістики Б. Рассела належать зіставлення, аналогія, паралелізм, типологізація та інтерпретація, звернення до історико-філософського контексту.

На нашу думку, філософ відійшов від звичних моноцентричних філософських традицій (сходоцентризм, європоцентризм), адже його філософській компаративістиці характерне саме діалогічне порівняння менталітетів, традицій та культури Заходу та Сходу. Б. Рассел звернувся до філософії Сходу в той час, коли німецька "філософія життя" серед східних мислителів втрачала свою актуальність, та став одним з перших західних філософів, які закликали до збереження особливостей китайської цивілізації.

Отже, мислитель працює "Проблема Китаю" почав торувати шлях до рівноправного діалогу культур. Адже при зіткненні зі східною культурою, на думку філософа, західна не зумівши її зрозуміти, зробила спроби експансії. Натомість Б. Рассел завдяки філософсько-літературному досвіду, до якого він звернувся при написанні праці "Проблема Китаю", створив поле комунікації Західної та Східної культур, основою якого стала орієнтація на розуміння через метафору, інтуїцію, уяву, через прийняття Іншого в його відмінності, а не схожості. Використання мислителем філософсько-літературного опису означає відхід від одномірного сприйняття світу та однозначного трактування речей. Б. Рассел зробив спробу досягнути розуміння Іншого, долаючи традиційні ворожисть та страх перед Чужим, заради суттєвого збагачення світорозуміння людини та мирної взаємодії різних культур.

Список використаних джерел:

1. Колесников А.С. Философская компаративистика в диалоге культур /А.Колесников// Философские науки. М. №11- 2004. – С. 34-49.
2. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизации? /Бертран Рассел; [Пер. з англ. А.А. Яковлева]// Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. С 114 – 131.
3. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали /Бертран Рассел/За ред. Васильченко А.А. – "Port-Royal", 1996. – 368 с.
4. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии /Е.А. Торчинов (науч.ред.), Р.В. Котенко (пер.). – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
5. Юань Вэйши. Рассел в Китае // Философские науки. – 1990. – №12. С. 50-68.
6. Russell B. The Problem of China [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://archive.org/details/problemofchina00russ>.
7. Russell B The Conquest of Happiness [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://archive.org/details/TheConquestOfHappiness>.
8. Russell B. Ideas that Have Harmed Mankind[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.panarchy.org/russell/ideas.1946.html>.
9. Russell B. My mental development // The

philosophy of Bertrand Russell / Ed/ by P.A.Schilpp. Evanston; Chicago,1994. P.19 (Library of living philosophers. Vol.5). 10. Tsutomu Makino. Russell's Influence in China and Japan[Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/CHINA-JP.HTM>. 11. Peter Zarrow. The Problem of China: A Revisitation[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://thechinabeat.blogspot.com/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>.

Надійшла до редколегії 04.02.15

Л. С. Боднарчук

СОПОСТАВЛЕНИЕ КОНТРАСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК ЗАПАДНОГО И ВОСТОЧНОГО МЕНТАЛИТЕТОВ В КОМПАРАТИВИСТИКЕ БЕРТРАНА РАССЕЛА

В статье осуществлен сравнительный анализ западного и восточного человека в компаративистике Бертрانا Рассела. Сопоставлены классические образы китайца и европейца с целью выявления сходства и различия в осмыслении основных проблем мировосприятия и понимания места человека в обществе. Главная задача Бертрана Рассела состоит в поиске диалога, благодаря которому Восточная традиция сможет духовно обогатить Запад, а Запад сможет положительно повлиять на научно-техническое развитие Китая.

Ключевые слова: Б.Рассел, человек, культура, образование, религия, диалог традиций, компаративный анализ.

L. S. Bodnarchuk

COMPARISON OF OPPOSITES CHARACTERISTICS OF WESTERN AND EASTERN MENTALITY IN COMPARATIVE PHILOSOPHY OF BERTRAND RUSSELL

This article is devoted to the analysis of the features comparison of western and eastern human in Comparative of Bertrand Russell. The classical pattern matching Chinese and European for identifying similarities and differences in understanding the basic problems of worldview and understanding of human's place in society was explored. The main task of Bertrand Russell is to find a dialogue through which Eastern tradition will spiritually enrich the West, and the West will have a positive impact on scientific and technological development of China.

Keywords: B.Russell, human, culture, education, religion, dialogue of traditions, comparative analysis.

ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОМИЛОК В АРГУМЕНТАЦІЇ

Стаття присвячена проблемі визначення помилок в аргументації. Розглядаються основні підходи до аналізу аргументації та особливості визначення поняття "помилка". Автор звертає увагу на дефініцію понять "хороший аргумент" та "помилка" в контексті правил ведення діалогу. Пропонується використовувати кодекс раціональної поведінки для визначення помилок в аргументації.

Ключові слова: аргументація, кодекс раціональної поведінки, неправильний аргумент, помилка, правила ведення діалогу.

У сучасній науці дедалі частіше виникає питання про визначення логічних помилок. До 70 років XX століття відповідь на нього була певною мірою сформована: помилки це аргументи, в яких порушено закони логіки. Зараз такого формулювання не достатньо, дедалі більше дослідники звертають увагу на неоднозначність такого підходу, адже залишаються ситуації, в яких аргументи є логічно некоректними, проте ефективними. Крім того, у повсякденному житті часто зустрічаються випадки застосування таких аргументів, які здаються правдивими, хоча такими не є, а на думку багатьох дослідників, зокрема Ч. Гембліна (Ch. Hamblin) [6, р. 12], саме їх варто вважати помилками.

В умовах сучасного світу дедалі більшого значення набуває аргументація як спосіб передачі інформації, побудови знання та засіб переконання. Постає проблема визначення критеріїв оцінки аргументативних процесів та правил, які мають застосовуватись для досягнення мети діалогу. У теорії аргументації найбільш розробленими є прагматико-діалектичний підхід та концепція Вудса-Волтона (J. Woods, D. Walton), крім того, опубліковано значну кількість доробків багатьох інших дослідників. Проблемами визначення помилок в контексті аргументації були зацікавлені Д. Волтон, Дж. Вудс, Ч. Гемблін, Р. Гроотендорст (R. Grootendorst), Ф. ван Еемерен (F. Van Eemeren) та багато інших дослідників. Ними було розглянуто основні приклади помилкових аргументів, які здаються правильними, хоча такими не є, було запропоновано нормативні моделі процесу аргументації. Проте і досі залишається невирішеною проблема визначення помилок. Досягнуто порозуміння в тому, що помилки в аргументації мають розглядатись згідно з правилами ведення діалогу, крім того, відповідати деяким стандартам логічності та прийнятності. Широке розповсюдження сфер застосування аргументації зумовило потребу її розгляду не лише з точки зору логіки, а й з інших аспектів. Аргументи, які вважались помилковими, повсякчас використовуються у рекламі, ЗМІ для переконання та привертання уваги. Критерії хороших аргументів стають дедалі важливішими і в той же час невизначеними, а разом із тим залишається проблема визначення помилок в аргументації. Саме тому тема цього дослідження є актуальною.

Науковці зробили декілька спроб описати природу логічних схем міркування, які роблять аргументи помилками. Проте ці спроби не стали основою для створення принаймні деякої теорії помилок, натомість було сформовано основні підходи до аналізу аргументації. Стало очевидним, що визначити що таке помилка можна лише в контексті аргументації та критеріїв її оцінки, адже те, що ми звикли називати "помилка" насправді несе декілька смислових значень. Значення основних понять теорії аргументації залежить від контексту та виду комунікації, який описується. Це зумовлено тим, що основні напрямки теорії аргументації дають нам різні визначення аргументації як процесу. В прагматичній діалектиці аргументація має місце тоді, коли є розходження в думках, яке потрібно усунути, у формальній діалектиці – це процес обґрунтування власної точки зору. Приймаються різні правила ведення діалогу, і, відповідно, поняття "помилка" набуває дещо іншого значення. Для вирішення проблеми визначення цього поняття необхідно виявити різницю між помилкою, логічною помилкою та аргументативною. Лише логічного аспекту не достатньо для того, щоб дати відповідь на запитання "Що таке хороша аргументація?" та "Які аргументи є прийнятними?". Окрім того, варто узагальнити дослідження попередників та дати відповідь на запитання: "Чи можливо описати природу помилкових міркувань?" Саме відповіді на ці питання і є метою цього дослідження.

Терміном "помилка" зазвичай позначають деяку неправильність у підрахунках, вчинках, думках. Традиційно ознакою людського мислення називають його логічність (маючи на увазі послідовність та несуперечливість). У такому контексті поняття "логічна помилка" має розглядатись як порушення правил та законів логіки людського мислення. Проте не завжди людина в повсякденному житті мислить послідовно та несуперечливо, окрім того, індуктивні міркування, які не завжди є логічно правильними, складають основу нашого буденного мислення. Щодо визначення аргументативної помилки ситуація буде значно складнішою тому, що наразі не сформовані універсальні критерії оцінки правильності цього процесу. Ми маємо набір підходів, концепцій та визначень, які треба поєднати в певну структуру.

Можна виокремити основні групи правил щодо аргументації: логічні (до яких варто віднести той набір схем міркування, який отримав назву "стандартне вирішення" або логічні помилки) та комунікативні (раціональні, контекстуальні, риторичні). Такий умовний розподіл можливий завдяки тому, що усі моделі аргументації спираються на принцип раціональності усіх учасників дискусії. Наявність несуперечливого мислення виступає основним фактором, наявність якого робить можливим порозуміння. Логічні правила можуть бути визначені однозначно і універсалізовано, стосуватимуться логічних помилок. Порушення правил та законів логіки є логічною помилкою в міркуваннях, яких потрібно уникати. Проте друга група правил буде цілком залежати від моделі комунікації та аргументації. Ті аргументи, які вважатимуться логічними помилками цілком можуть бути правильними з точки зору комунікативних правил, і можливість їх використання має бути додатково досліджена.

У межах усіх вищеозначених підходів однією з беззаперчних умов є розумність усіх учасників спілкування, яка реалізувалась у Кодексі раціональної поведінки (Code of intellectual conduct). Під цим заголовком в межах основних підходів до аналізу аргументації поєднують принципи, які є невід'ємною частиною спілкування. Це ті вихідні положення, з яких має починатись спілкування і без яких порозуміння стає неможливим. Цікавим є список принципів, які включає до Кодексу Т.Е. Дамер (T. Edward Damer) у своїй книзі "Атакуючи хибні міркування" (Attacking faulty reasoning) [2]. У цьому дослідженні розглядається список з дванадцяти основних принципів розумної поведінки, та те, яким чином ми можемо мінімізувати негативний вплив від тих аргументів, де їх порушено. Основні критерії (Т. Е. Дамер їх називає принципами), яким має відповідати раціональний діалог, автор формулює наступним чином [2, р. 7-11]:

1. Кожен має припускати, що його точка зору може бути не найсильнішою (The Fallibility Principle);

2. Діалог має бути спрямований на пошук істини, тобто тієї точки зору, яка є найобгрунтованішою (The Truth-Seeking Principle);

3. Потрібно уникати лінгвістичної плутанини та безладів (The Clarity Principle);

4. Тягар доведення лежить на тому, хто обгрунтовує тезу (The Burden-of-Proof Principle);

5. Принцип милосердя учасників дискусії (The Principle of Charity);

6. Структурний принцип: не використовувати суперечливих аргументів, неправильних схем міркувань та хибних висловлювань (The Structural Principle);

7. Аргументи мають бути релевантними щодо точки зору (The Relevance Principle);

8. У доведенні треба використовувати аргументи, які ймовірно будуть прийнятними для розумної істоти (The Acceptability Principle);

9. Принцип достатності аргументів для обгрунтування точки зору (The Sufficiency Principle);

10. Пропонент має включати можливість критики та бути готовим навести контрприклад (The Rebutal Principle);

11. Принцип утримання від судження – поки пропонент наводить аргументи, опонент має утриматись від висловлення власної точки зору (The Suspension-of-Judgment Principle);

12. Принцип резолюції (The Resolution Principle).

Такий перелік правил частково описує процедуру обгрунтування та деякі принципи етичного спілкування. Також пропонується розглядати класичний список помилок як порушення Кодексу раціональної поведінки, наприклад, порушенням структурного критерію є помилка *beggin the question*, помилки дедуктивного висновку (зокрема заперечення антецеденту та ствердження консеквенту), а порушенням принципу прийнятності є Еквівокація (*equivocation*), неясність (*ambiguity*), оманливий акцент (*misleading accent*) та ін. Важливим є те, що Т.Е. Дамер пропонує способи усунення значущості наведених помилок. Проте варто зазначити, що Кодекс раціональної поведінки дає нам лише необхідну основу

для розуміння принципів, якими має керуватись співрозмовник, адже тут не пропонується критерій оцінки аргументації як хорошої та поганої, ефективної чи неефективної. Тому в якості доповнення до Кодексу пропонується розглядати критерії, ким має відповідати хороший аргумент, критерії прийнятності засновків та інше.

Аргументація – це складний багатовимірний процес роз'яснення ходу думок з метою обґрунтування деякої тези або переконання співрозмовника. Деякі напрямки розглядають аргументацію як послідовність мовленнєвих актів (наприклад, прагма-діалектика, але варто зазначити, що в рамках цього підходу проаналізовані не всі види мовленнєвих актів), що спрямований на порозуміння учасників дискусії. Проте аргументація в контексті прагма-діалектики може мати місце не лише у випадку коли є розходження в думках. Тому розуміння цього процесу потребує додаткових пояснень. Можна виокремити два основні види аргументації: інформативна та спрямована на переконання. Перший тип спрямований на передачу інформації, побудову коректної системи знань. Другий – на обґрунтування тези, яка може бути суперечливою з метою створення переконливої схеми міркувань, які будуть прийнятними для співрозмовника. При такому розрізненні ми звертаємо увагу на цілі діалогу, і залежно від цього буде змінюватись поняття "хороша аргументація" і відповідно "помилка". Якщо порівняти такий розподіл з класифікацією діалогів, запропонованою Д.Волтоном [8, р. 134], то можна помітити, що вони не є суперечливими. До аргументації – інформування можна віднести діалог-дослідження (inquiry), розмова-пошук інформації та переговори, а до переконання – еристичний та діалог-переконання (persuasion dialogue). Діалектині зсуви, які описує Волтон, таким чином, можуть розглядатись як правомірні в межах груп аргументації, що залежать від її цілі. Наприклад, від дослідження можна перейти до інтерв'ю без додаткових незручностей. Однак для того, щоб від звичайної розмови перейти до критичної дискусії доведеться додатково проговорювати правила, за якими буде відбуватись суперечка, та озвучити вихідні принципи, яких будуть дотримуватись.

Є універсальні критерії оцінки комунікативних актів [1, с. 52]: зрозумілість (comprehensibility), щирість (sincerity), істинність (truth) та правильність (rightness). Але їх недостатньо для опису реалій будь-якого аргументативного процесу. Тут не враховується прийнятність аргументів, реакція на них, переконливість, обґрунтованість. Також важливо провести розмежування між видами аргументації відповідно до її цілей: переконання чи інформування.

Аргументація-інформування може вважатись "хорошою" за умови її несуперечливості, послідовності, зрозумілості. Такі форми використовуються тоді, коли наше завдання передати знання, побудувати теорію, сформулювати модель знань. Безперечно, прийнятність та переконливість аргументів також будуть потрібні для передачі змісту, проте якщо наша ціль – інформування, ми можемо досить легко відмовитись від суперечливих аргументів, деяких спірних моментів для отримання знань, що претендують на істинність та об'єктивність. Якщо мета діалогу переко-

нати співрозмовника, основним завданням стає підбір ефективних аргументів та створити таку модель їх подачі, яка зробить аргументацію прийнятною, зрозумілою та близькою для співрозмовника. Для досягнення мети можуть бути використані прийоми вербального та невербального впливу, враховуючи особливості персони, на яку спрямована аргументація. За таких умов логічна правильність міркування стає доречним критерієм, і виникає потреба у визначенні інших аспектів аналізу аргументації (риторичного, прагматичного, тощо).

Нормативні теорії, запропоновані в межах основних підходів до аналізу аргументації, зосереджуються на властивостях дискурсу [3, р. 2], та намагаються визначити деякі класи аргументів як хороші та погані. Проте такий підхід не є ефективним, адже одні і ті ж схеми міркувань можуть бути оцінені по-різному в залежності від контексту. Правила здебільшого стосуються процедури доведення і не закріплюють правильність використання аргументів. Тому, мабуть варто було б узгодити прийнятність деяких видів аргументів залежно від типу діалогу. Наприклад, визначити що у наукових дискусіях можна використовувати аргумент до авторитету, а при обговоренні етичної проблематики використовувати адекватні аргументи до почуттів чи моралі. Складність полягає в тому, що тлумачення і систематизація помилок прямо пов'язана з нормативною теорією, ідеалом процедури обґрунтування, який не є універсальним. Хорошою чи поганою є не схема аргументації, а конкретна ситуація, в якій вона застосовується. Якщо вид аргументації підібраний релевантно до цілі та обставин діалогу, то вона є хорошою. Якщо ціль не досягнена – "поганою", і тоді ми можемо встановити аргументативні помилки, тобто ті фактори, що спричинили неефективність аргументації.

У результаті узагальнення багатьох підходів, було визначено основні критерії, яким має відповідати хороша аргументація, серед яких [2, р. 30]:

- добре сформована структура;
- засновки релевантні до істинності висновків;
- засновки прийнятні для розумної особи;
- сукупність засновків гарантує (забезпечує) підґрунтя для істинності висновку;
- засновки забезпечують ефективне спростування можливим критичним зауваженням щодо висновків.

Перший принцип інтуїтивно зрозумілий, хоча при детальному аналізі стане очевидним те, що "добре сформована структура" не має чіткого визначення. Проте помилками тут вважатимуться "аргументація з поганою структурою", критерії якої не є зрозумілими. Доцільно припустити, що структурний критерій аргументації відповідатиме логічній правильності побудови міркувань.

Релевантність висновків та засновків також не є однозначно визначеною і потребує подальшого вивчення. Цей принцип є тісно пов'язаним з тим, що сукупність засновків гарантують істинність висновку. Фактично ми маємо визначити яких підстав буде достатньо для істинності висновків, хоча таке знання досить важко отримати на практиці.

Більш зрозумілими є стандарти прийнятності аргументів [2, р. 34]. Засновки можуть бути виражені неспростованим загальним знанням, твердженнями, що базуються на власному досвіді чи спостереженнях; адекватно доведеними твердженнями в контексті аргументації або можуть бути доведені з іншого доступного джерела; неспростованими показаннями свідків; неспростованими твердженнями відповідного (relevant) авторитету; висновком іншої хорошої аргументації; другорядними твердженнями, які здаються розумним в контексті аргументації.

Згідно з наведеними критеріями хорошої аргументації, помилками ми можемо вважати [2, р. 35]: структурний недолік аргументації (flaw); засновки, не релевантні до висновку; засновки, що порушують стандарти прийнятності аргумента; сукупність засновків, що не може обґрунтувати висновок; нездатність дати ефективне спростування можливій критиці. Крім того, поганою може вважатись та аргументація, у якій не досягнуто її цілей.

Помилки, що мають місце у реальних процесах аргументації частіше за все не мають назв та іноді містять в собі порушення декількох принципів хорошої аргументації. Іноді важко встановити яке саме правило було порушено. Більше того, не кожне порушення правил призводить до аргументативних помилок. В сучасних дослідженнях аргументації відбувається переосмислення хибних аргументів. Наприклад, нерелевантні аргументи можуть бути використані для передачі контексту розмови або для її припинення. В такому разі аргумент виконує свою функцію – передати зміст повідомлення, і не має вважатись помилкою.

Значна кількість досліджень помилок в аргументації присвячена методам їх виявлення та усунення. Існують два основні способи спростування (усування значущості) неправильних мірувань та помилок в аргументації: виявлення внутрішньої хибності аргументації; метод абсурдного контр прикладу [2, р. 57]. Для того, щоб помилковий аргумент не був використаний в якості методу маніпулювання, варто застосовувати один з цих методів для того, щоб виявити нелогічність чи суперечність. В такому випадку не усувається певна схема міркування, проте піддається критичному осмисленню конкретна аргументація. Застосовуючи один зі способів спростування помилкових аргументів можна знівелювати негативний вплив аргументативних помилок.

Для кращого розуміння процесу аргументації варто виокремити основні аспекти її аналізу: риторичний, діалогічний, прагматичний, логічний. Кожен випадок, коли має місце обґрунтування точки зору з метою переконання має бути оцінено у відповідності з цими критеріями.

З точки зору риторики можна виокремити такі критерії оцінки як: правильність побудови, підбір аргументів з урахуванням аудиторії тощо. Діалогічний аспект звертає увагу на переконливість, на вид діалогу. Прагматичний – звернення уваги на досягнення мети діалогу.

Логічний – перевірка структури міркувань на рівні синтаксису та семантики.

Помилками вважатимемо порушення правил з точки зору кожного з цих аспектів. Можливо варто класифікувати помилки на чотири види від-

повідно до основних аспектів аналізу аргументації. Наприклад, аналізуючи аргументацію вказувати: допущено прагматичну помилку та логічну.

У такому випадку правила комунікації, запропоновані у межах прагма-діалектики та норми моралі мають бути віднесені до прагматичного виміру аргументації.

Особливістю логічного підходу є те, що всі міркування перевіряються на відповідність основним законам логіки, правилам побудови міркувань. Наші судження мають бути правильними, істинними та несуперечливими. Проте людина не завжди мислить логічно. Більшість важливих винаходів зроблені людиною в результаті помилок. Створюючи певну модель міркування ми маємо припускати можливість відходу від неї.

Для людей не є природним піддавати критичному аналізу усю інформацію, яку вони сприймають. Почуте і побачене розглядається через призму переконань та звичок, які наявні в нас. Більшість помилок в аргументації мають місце тоді, коли навмисно або несвідомо використовуються схеми міркувань, які є інтуїтивно (або за звичкою) прийнятними, проте не є правильними. Західна культура намагається випрацювати механізм нівелювання помилок в аргументації, розробляючи та впроваджуючи курси критичного мислення на рівні як середньої так і вищої освіти. Проте чи є ефективним такий спосіб вирішення проблеми використання помилок в аргументації? Суто логічної складової виявляється недостатньо. Тому сучасні підходи до аналізу аргументації поєднують в собі елементи різних галузей (риторики, теорії мовленнєвих актів та когнітивних наук.)

Помилки в аргументації потребують двостороннього визначення:

- це аргумент (чи частина аргументу) в якій порушено закони логіки
- це ситуація в аргументації, коли деякий елемент обґрунтування (вербальний чи невербальний) може бути оцінений як порушення правил комунікації чи раціонального кодексу таким чином, що це ускладнює або унеможливорює порозуміння.

Простіше кажучи, можливо помилка це та ситуації в аргументації, коли деякий елемент аргументації ускладнює або робить неможливим досягнення мети діалогу?

Перше визначення помилки варто віднести до поняття "логічна помилка", а друге – до "аргументативної". Коли має місце аргументація-обґрунтування, ми використовуємо критерій логічності. У аргументації – переконанні задіюються всі критерії (і логічності і комунікації).

Ми не можемо виявити природу помилок в аргументації, виявити всі можливі способи порушення правил ведення діалогу. Проте можна виокремити та описати критерії оцінки аргументації, порушення яких має класифікуватись як помилка.

Список використаних джерел:

1. Важнейшие концепции теории аргументации / Пер. с англ. В.Ю.Голубева, С.А.Чахоян, К.В.Гудковой. СПб, 2006, 296 с. 2. T.E. Damer *Attacking Faulty Reasoning: A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments*, Wadsworth Publishing; 6 edition, 2009, 256p. 3. U. Hahn, M. Oaksford *A Normative Theory of Argument Strength// Informal logic*, Vol.26 №1(2006), p.1-24. 4. F. H. van Eemeren, R. Grootendorst *Argumentation, communication, and fallacies: a pragma-dialectical perspective*, Routledge, 1992, 236 p. 5. Frans H. van Eemeren *In Context. Giving*

Contextualization its Rightful Place in the Study of Argumentation\ Argumentation, Volume 25, Number 2, May 2011 , pp. 141-161. 6. Hamblin, C.L. (1970). Fallacies. London: Methuen., 347 p. 7. Powers L.H. The one fallacy theory \ Informal logic Vol.17, No.2 (Spring 1995), pp. 303-314. 8. Walton D., Types of Dialogue, Dialectical Shifts and Fallacies \ Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, J. Anthony Blair and Charles A. Willard, eds., Argumentation Illuminated, Amsterdam, SICSAT, 1992, 133-147. 9. Walton D., Why Fallacies Appear to Be Better Arguments than They Are \ Informal Logic, Vol. 30, No. 2, 2010, pp. 159-184. 10. Woods, J. Buttercups, GNP's and Quarks: are the fallacies theoretical entities? \ Informal logic, X.2, Spring 1988, p.67-76. 11. Woods, J. Is the theoretical unity of fallacies possible? \ Informal logic, VI.2, Spring 1994, pp. 77-85.

Надійшла до редколегії 04.02.15

Л. С. Бондажевская

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОШИБОК В АРГУМЕНТАЦИИ

Статья посвящена проблеме определения понятия "ошибка" в контексте аргументации. Рассматриваются основные подходы к пониманию понятий "аргументация" и "ошибка". Автор обращает внимание на определение понятий "хороший аргумент" и "ошибка" в зависимости от правил ведения диалога. Предлагается использовать кодекс рационального поведения для определения ошибок в аргументации.

Ключевые слова: аргументация, кодекс рационального поведения, неправильный аргумент, ошибка, правила ведения диалога.

L. S. Bondazhevskaja

ON THE PROBLEM OF DEFINITION OF FALLACIES IN ARGUMENTATION

The article is devoted to the problem of definition of the fallacy in argumentation. The main theme is approaches to the analysis of argumentation and features of the definition of "fallacy". The author draws attention to the definition of the concepts of "good argument" and "fallacy" in the context of the rules of dialogue. It is proposed to use The Code of Intellectual Conduct to determine fallacies in reasoning.

Keywords: argumentation, Code of Intellectual Conduct, fallacy, invalid argument, rules of dialogue.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ І ФІЛОСОФІЯ МОРАЛІ ГЕРТРУДИ ЕЛІЗАБЕТ МЕРІ ЕНСКОМ

В статті здійснено обґрунтування можливості залучення аналітичної філософії Гертруди Елізабет Мері Енском до філософсько-антропологічних дескрипцій та її значущості для розгортання антропологічного повороту в гуманітарних науках, зокрема в етиці та філософії культури. Здійснено аналіз ідей представників трансцендентальної антропології: Отто Больнова та Томаса Ренча стосовно їх розуміння сутності антропологічного повороту. Встановлено та розглянуто філософію моралі Г.Е.М. Енском як проект легітимації значення моральних приписів в межах антропологічного повороту.

Ключові слова: антропологічний поворот, філософія моралі, трансцендентальна антропологія, допредикативне розрізнення, первинний досвід.

Актуальність теми обґрунтовується в межах самої філософської антропології, якщо її розуміти як спільне дискурсивне прояснення буття-в-світі та історично вкоріненого самостосунку людини-дієвця. Зважаючи на це, головним питанням філософської антропології постає питання про умови можливості світу культури, яке може бути граматично переформульоване у питання про умови можливості говоріння та мовно-опосередкованого діяння. Саме у такій перспективі доцільно залучити філософську психологію та філософію моралі Гертруди Елізабет Мері Енском до вирішення завдань філософської науки про людину.

Граматична трансформація антропологічного запитування змушує, як пише Володимир Приходько, "долучитися до первинної сфери досвіду, реставрувати його самодостатність, яка криється у безпосередності стосунку до світу" [4, с. 52]. Опис внутрішньої структури досвідчування світу дозволяє експлікувати фундаментальні засади допредикативного розрізнення, тобто "сама мова змінює свій статус: вона втрачає своє гносеологічне володарювання, відкриваючи у собі справжню суть епістемологічно нейтральної онтології досвіду" [4, с. 52].

У цій статті ми прагнемо обґрунтувати можливість залучення аналітичної філософії Енском до філософсько-антропологічних дескрипцій та її значущість для розгортання антропологічного повороту в гуманітарних науках, зокрема в етиці та філософії культури. Відповідно до мети наших завдань є показати, що філософська психологія Енском та трансцендентальна антропологія є реакцією на загальноєвропейську епістемологічну кризу.

Датою заснування, чи радше, виокремлення філософської антропології вважають 1928 рік виходу праці Макса Шелера "Становище людини в космосі". Така емансипація філософської науки про людину може бути культурно-історично пояснена, оскільки саме XX століття з його розвитком експериментальної науки, промисловості та технології не-

ймовірно розширило фактичне знання про людину, тим самим загостривши протиріччя між трьома головними образами людини, та підірвавши їхні власні основи. Таким чином пише німецький філософ існують наукова, філософська та теологічна антропології, які не цікавляться одна одною. Це призводить до того, що ми не маємо єдиної ідеї людини. А спеціалізовані науки, які вивчають людину, і кількість яких постійно зростає, радше ховають сутність людини, ніж відшуковують її, якщо взяти до уваги, що названі три традиційні сфери ідей тепер всюди підірвані, особливо розхитане дарвіністське вирішення проблеми походження людини, то можна сказати, що ніколи в історії людина не ставала такою проблематичною для себе, як в наш час [6, с. 32].

Серед згаданих постійно зростаючих наук, передусім біологія як наука, що підтверджує органічну єдність всього живого, є значущою для визначення спрямованості філософської антропології, яка має на меті в ступінчастій будові космосу відшукати особливе положення людини [2, с. 36]. Для Шелера цією особливістю постають метафізичні джерела людського існування. Шелеру важливо показати Дух як те, що уможливорює перехід від розмаїття, в якому відкривається світ, що стоїть перед нами до есенціального виміру предметності, разом з тим і дійсності як цілого. Сприйняття, пригадування, мислення, пише філософ, і всі можливі перспективні акти не можуть надати нам цього відчуття (дійсності). Те, що дають вони – це завжди так-буття (*so-sein*) речей, проте не їх ось-буття (*Da-sein*). Ось-буття дається нам у переживанні супротиву вже засвоєної сфери світу – супротив існує лише для нашого життєвого спрямування, що викликається потягами, для нашого центрального життєвого пориву [6, с. 65]. Таким чином, здатність казати "ні" інстинктам життя, яка принципово відрізняє людину від тварини, означає спробу скасувати сам момент реальності – цілісне, нероздільне відчуття реальності з його афективним корелятом, прибрати "страх земного", який зникає лише у світі чистих форм [6, с. 66].

Двома головними темами філософської антропології М. Шелера постають інтеграція людини в еволюційний поступ органічного світу та розрізнення людського і тваринного на ґрунті особливої *conditio humana*. Поряд з ними присутня ще одна тема, не експлікована в межах даної філософії. Ідеться про епістемологічну кризу традиційної філософії, яка від Рене Декарта та англійських емпіристів була в цілому хибно спрямована на віднайдення такої епістемологічної опори, що дала би змогу за коректного застосування пізнавального інструментарію досягти трансцендентної нам предметної істини. Це призвело до методологічної необхідності технічного введення розрізнення на суб'єкт та об'єкт. Таке розуміння дає можливість говорити про необхідність антропологізації теорії пізнання, що має принаймні два шляхи вияву. Перший – це переосмислення самодостатності засад теорії, які ставляться у залежність від людської активності та проявляють безпосередній стосунок до життя. Отже, філософська антропологія постає розширенням принципів філо-

софії життя. Це з новою силою підтверджує залежність теоретичного від практичного. Другий шлях пов'язаний з відкриттям потрібної будови людської психіки, після чого вже неможливо говорити про привілейований статус свідомості, тим більш розглядати її як конститутивну інстанцію щодо можливого досвіду. У наслідок цього виникає проблематика до-раціонального та над-раціонального рівнів, що розглядаються як конститутивні для самої раціональності. Як в першому, так і в другому випадку ми зіштовхуємося з кризою традиційних уявлень про раціональність, шляхом подолання якої може бути обґрунтування формальної можливості будь-якого досвіду у межах філософської антропології. Отже, "з огляду на це філософська антропологія постає ... як розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії" [1, с. 96]. Або радикальніше – філософія перетворюється на антропологію.

Один із засновників філософської антропології Гельмут Плеснер у праці "Щаблі органічного і людина" підхоплює ідею ступеневого характеру органічного існування. Загалом більшість ідей, не зважаючи на відмітний характер Плеснерового дослідження, так чи інакше, перегукуються з тим, що ми знаходимо в "Становищі людини в космосі". Зупинімося на значущих моментах. Головним об'єктом філософської рефлексії Плеснера постає людське тіло, яке є конститутивним для основних понять свідомості – таких, як "свобода", "світ", "внутрішнє", "зовнішнє", "простір" та "час". Поряд з цим значущим є розуміння людини як опосередкованої безпосередності, яка характеризується стосунком людини та ворожого їй світу. Такий стосунок має часово-просторову та мовну конституцію, а парадоксальністю власної назви вказує на розуміння людини як істоти спроможної виходити за свої межі та стверджувати власні границі.

Арнольд Гелен у роботі "Людина. Її природа та її становище в світі" у підзаголовку фактично повторює назву Шелерової праці, тим самим засвідчуючи причетність до вже згаданого обговорення *conditio humana*. Проте Гелен звинувачує своїх попередників у метафізичності антропологічних розвідок, в наслідок чого постає нездоланий дуалізм тілесного і духовного. Заради його подолання Гелен залучає Прагматичний аналіз до філософської антропології, вводячи поняття дії. Стання виступає конститутивною щодо людини, і, на думку філософа, долає згаданий дуалізм.

Людина у філософії Гелена розуміється як недосконала, неспецифікована істота, що змушена постійно пристосовуватися до ворожого світу у дієвий спосіб. На макрорівні людина створює свій власний світ, який є світом культури. На мікрорівні людина здатна до символічного узвичаєння практики пристосування, наслідком чого стає розвантаження напруженості людського існування. Отже, Гелен ще раз загострює вже згадувану значущість інституційної структури світу культури для герменевтики як практичної, так і теоретичної людської ситуації. Адже інституційний характер стосунку "світ-людина" вже неявно передбачає інтерсуб'єктивну та мовну впорядкованість спільного людського світу.

Однак, у всіх трьох представників філософської антропології (у вузькому розумінні), як добре помічає Отто Больнов, "кожного разу ми маємо вражаюче завершену картину людини: У Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плеснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на довічний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ" [1, с. 101]. Подібна редукція сутності людини до однієї з конститутивних особливостей людського існування втрачає цілісне уявлення про ситуацію людини, оскільки кожна з таких особливостей може і має бути розглянута в переплетенні з іншими як значуща риса життєвої ситуації. Тому філософська антропологія має заперечувати можливість подібних редукціоніських домагань.

Отже, погоджуючись в головному з експлікаціями значущих рис філософської антропології, здійснених К.Вульфом, ми методологічно заперечуємо можливість розгляду філософської антропології у вузькому сенсі. Адже, навіть обмежуючи наш огляд трьома класичними роботами, ми не можемо не помітити тенденції, що виходять за межі головного завдання філософської антропології. Це завдання полягає в розрізненні людського та тваринного в специфічний спосіб. Ідеться про кризу ефективності методологічного розрізнення сущого на суб'єкт та об'єкт. Так ми віднаходимо у "Становищі" зауваги Шелера про неможливість надання будь-яких переваг психічному перед тілесним або навпаки. Згодом ця настанова змушує Плеснера говорити про живе як граничне існування, а Гелена – взагалі заперечити принцип, який передбачає відображення внутрішньої психічної структури у складності зовнішньої поведінки.

Кожен із зазначених філософів, в тій чи іншій мірі, виходить з необхідності вбудувати людину в загальну структуру еволюційного розвитку живого. Засадою цього постає герменевтичне передрозуміння, що полягає у припущенні об'єктивного гетерогенного простору еволюції, який ніби не залежить від людини. Еволюція в даному контексті розуміється як технічний стосунок живого до свого середовища, який зумовлює ускладнення психічної структури та морфологічної будови істоти у наслідок пристосування, де поява самого життя стає побічним ефектом еволюції. Для того, щоб уникнути негативних тлумачень значення походження життя, М. Шелер стверджує, що принцип, який робить людину людиною сутнісно протилежний життю, останнє постає інверсією (*entgegengesetztes*) Духу, а людина реверсивною (*Umkehrung*) істотою [12, с. 35].

Ця радикальна перевернутість полягає у тому, що людина здатна неемпірично визначати об'єкти власної волі, тобто вона володіє свободою і світом. Проте існує об'єктивний порядок цінностей (*ordo amoris*), який може бути перекручений в межах емпіричної настанови. Дослідження такого порядку та усунення подібних перекручень є головними завданнями етики. Наявний порядок любові визначає унікальний харак-

тер конкретної людини. Цим самим кожна людина має прагнути справжніх цінностей, визначених Богом.

У філософії моралі Шелера персону як носій Духу (що, можливо, мала б свідчити про унікальність буття кожної людини) постає маскою, яка уніфікує наявний та належний порядок цінностей. Маска тим сильніше приростає до людини та обмежує простори людського життя, чим сильніший її Дух. Шелер припускає можливість методологічного зв'язування характеру поведінки істоти та особливостей структури її внутрішнього буття. Це призводить до того, що метафізична етика німецького мислителя визначає його філософську антропологію. Адже якщо на рівні тваринного існування ми спостерігаємо зміни значення у більш-менш придатних до верифікації фактах поведінки, то людину ми визначаємо через акти любові, самопожертви, співчуття тощо. Проте такі акти мають бути критично осмислені.

Якщо феноменологічно розширити запитання Больнова про те, що "чи можна взагалі після кантівського повороту і далі виходити з об'єктивного уявлення про космос і намагатися в його межах визначити людину..?" [1, с.101], ми можемо запитати: "Як взагалі після феноменології Едмунда Гусерля та Моріса Мерло-Понті можна виходити з дихотомії зовнішнього і внутрішнього?" Ба більше, якщо все ж залишити це розрізнення як методологічно зручне, то чи не маємо ми здійснити інверсію самого принципу вираження? Якщо це слушно, то філософська антропологія має звернутися до конституції первісних об'єктивних розрізень у життєвому просторі, включно з граничним розмежуванням "внутрішнього" та "зовнішнього". Оскільки будь-які абстракції та розрізнення – в межах релігій, наук, мистецтва та забезпеченої щоденності – є символічним виразом безпосереднього переживання близького простору життя. Культура у широкому розумінні свідчить про характер пережитого. Таким чином, лише повернувшись до безпосереднього автентичного досвіду життя, ми здатні не лише зрозуміти світ людини, але і надати легітимності його інститутам. Тому головним завданням філософської антропології постає діяльність з прояснення зв'язків онтології та культурних феноменів. В межах такого розуміння ми більше не можемо говорити про філософську антропологію в вузькому або широкому розумінні. Радше йдеться про втрату філософською антропологією свого окремого місця у дисциплінарному колі гуманітаристики та про загальну антропологізацію наукового знання, або про антропологічний поворот. Отже, ми можемо говорити про те, що філософська антропологія сама визначила шляхи свого майбутнього розвитку, і постає проектом реабілітації суцього [3, с. 75].

Сучасна трансцендентальна антропологія виходить з методологічного принципу рівнозначності суттєвих рис людської ситуації, що дозволяє тлумачити всі сфери духовного життя як проєкції людської думки [1, с. 106]. В межах концепції Томаса Ренча це дозволяє вести мову про вкоріненість будь-яких окремих спеціалізованих наук у первинному світі, який перебуває з ними у смисло-конститутивному стосунку [5, с. 12].

Наслідком застосування цього принципу є ствердження трансцендентальною антропологією неможливості взаємної редукції рис фундаментальної людської ситуації. В такому сенсі філософія як антропологія не може постати довідником про те, чим є людина. Вона, радше, є спільним дискурсивним проясненням світо- і саморозуміння [5, с. 11]. Іншим виразом тієї ж самої думки стає розуміння філософії як діяльності з подолання ворожості зовнішнього світу шляхом застосування принципу інтерпретації окремих феноменів людського життя. Останні отримують цілісну смислову єдність лише за рахунок віднаходження її в людській ситуації [10, с. 262]. Разом з тим, сучасна філософська антропологія не може бути спланована до- і поза етично, а філософська етика, яка також не пояснює свої антропологічні передумови, залишається зі систематичними вадами [5, с. 9]. Це пов'язано із введенням до інтерпретації окремих феноменів людського життя, тобто ознак фундаментальної ситуації людини. За Ренчем, філософська граматика діаноетичних термінів Людвіга Вітгенштайна, унеможлиблює існування заздалегідь встановлених правил діянн та говоріння. Як зазначає Анна Лактіонова, "Правила постають у діянні. В процесі дії нам не потрібно описувати правила, ми здійснюємо їх" [3, с. 77].

За таких обставин філософія психології Енском, про необхідність адекватної розбудови якої вона пише у статті "Modern Moral Philosophy", постає проявом загальної антропологізації гуманітарних наук. Енском пояснює поняття необхідності, посиляючись на Аристотеля: "те без чого добро не може бути досягнуте" [8, с. 15]. Благом для нас є успіх етики як теорії, в межах якої відбувається легітимація приписів моралі. На початку "Сучасної моральної філософії" Енском обстоє тезу: "будь-які заняття філософією моралі мають бути відкладені, адже вони безпідставні до тих пір, поки ми не маємо адекватної філософії психології, якої нам вочевидь бракує" [8, с. 26]. Не зважаючи на це, дослідження філософа передбачає вже розроблену філософію психології, яку ми віднаходимо в іншій праці Енском "Intention". Згадана монографія англійської філософині так і залишилася найбільш ґрунтовним її дослідженням проблеми мотивації людських дій. Дана проблема в подальшому була розширена, проте не поглиблена в статтях та доповідях Енском. Це свідчить про те, що вимога полишити етичні розвідки через відсутність адекватної філософії психології, не тільки була не виконана, навіть самою Енском, але й мала принципово інше значення. Направду Енском має на увазі неможливість розбудови етики поза філософією психології. Остання розуміється як наука, що прояснює внутрішню структуру мотивів людських дій та досліджує вкорінені у безпосередньому досвіді життєвого простору засади герменевтичної та епістемологічної сили мови.

Поряд з ідеєю про неможливість розбудови етики поза філософією психології постає ідея, яка полягає у необхідності відмовитися від всієї щоденної моральної термінології, оскільки: "...поняття обов'язку, боргу – морального обов'язку та морального боргу, також і того, що морально

правильно та неправильно, та морального сенсу "повинен", мають бути відкинуті, якщо це психологічно можливо, тому що вони пережитки попередніх етичних концепцій, які вже не існують, і ці поняття лише шкодять без них" [8, с. 26]. Спершу така настанова може спантеличити, адже на позір просте відкидання моральної термінології може завдати ще більшої шкоди: як щоденності, так й моральним розвідкам. Тому ми маємо дещо перетлумачити цю тезу Енском. Передусім ідеться про те, що легітимність суджень про належне забезпечувалася в межах міфологічного простору, легітимуюча сила якого поступово згасає. Це пов'язано з конституцією самого міфологічного простору, який є проекцією пережитого, безпосереднього простору людського життя. Зі зміною структури міфологічного простору він ніби відривається від людини та перетворюється на дещо подібне до "нерозумного" фрейдівського "над-Я". Ця інстанція "заперечення" не має ґрунту, проте чинить неабиякий вплив на людину, адже: "...через те, що ці концепції домінували протягом багатьох сторіч, після чого були забуті, природним є те, що поняття "обов'язку" (яке означає те, що вимагає закон) продовжує існувати, не зважаючи на те, що його первинний сенс втрачено; і якщо слово "повинен" стало використовуватися у певному контексті зі значенням "обов'язку", воно також буде промовлятися з особливим наголосом та почуттям" [8, с. 30]. Таким чином, міфологічний простір культурних символів не лише пов'язаний з людським простором, абстракцією від якого він є; але й з антропологічним часом, який постає культурною пам'яттю.

Завдання філософії моралі Енском вбачає в поверненні сили моральним приписам. Для цього філософ пропонує утриматися від застарілої термінології та реабілітувати етику, що має безпосередній зв'язок з досвідом самого життя. Такою етикою для Енском постає Аристотелева етика чеснот.

У межах філософії моралі Енском досліджує походження детермінуючої сили моральної термінології та питання коректного її застосування. Друге завдання Енском вирішує, стверджуючи, що належне віднаходиться у самій дії як її ефект. Тобто практика містить правила свого здійснення, які постають умовами її успіху та можливості. Натомість значення слів, як пише дослідниця, самі по собі не можуть мати етичного забарвлення. Вони його набувають в процесі їх використання у практичній ситуації: "...дорослі фізично забороняють дитині діяти у той спосіб, який вони позначають словами "не можна". Поступово дитина навчається. За одних обставин ця діяльність є засадою появи поняття правила, за других – етикету; за третіх – обіцянкою; за четвертих – богохульства та безбожності; за п'ятих – права. Здатність розуміти та відповідати на зупиняючі модальні дієслова – це особливість людського розуму, без якої вони б не існували як лінгвістичні інструменти, та без якої такі речі як: правила, етикет, права, порушення, обіцянки, набожність та безбожність також не існували б" [9, с. 101]. Саме такі форми модальних дієслів, на думку Енском, є найбільш давніми лінгвістичними

регуляторами життєвою практики. Це, передусім, пов'язано з фізичною загрозою для наших можливих дій, джерелом якої постає зовнішній світ.

В межах даного дослідження можуть бути виокремлені наступні висновки. Філософська антропологія як герменевтика становища людини завершилася разом зі своїм класичним періодом, тобто відносно у середині ХХ ст. Причиною даного завершення постало усвідомлення загальної епістемологічної кризи та значущості філософської антропології для її вирішення. Останнє супроводжувалось підсиленням внутрішньо-присутніх тенденцій самої філософської науки про людину, а саме – протиставлення статичної природи та динамічної ситуації людського буття та усвідомлення значущості тілесності для конституції культурних феноменів. Таким чином, філософська антропологія втратила свою окрему дисциплінарну царину, однак ствердила свою значущість як осмислення процесу пізнання у взаємному стосунку до людського життя [1, с. 99]. Виходячи з цього, щоб уникнути методологічної недостатності, будь-які практичні чи теоретичні розвідки потребують антропологічних корелятивів. Адже саме безпосередній стосунок до життя породжує первинні розрізнення, що взагалі дають можливість бачити та діяти. Така настанова у філософуванні породила антропологічний поворот, або антропологізацію гуманітарного знання, яка стала природним продовженням та розширенням меж застосування філософської антропології. В межах антропологічного повороту стає можливим поєднання різних філософій в рамках гуманітарних розвідок, зокрема і аналітичної філософії в особі Енском.

Філософія моралі Енском – це проект легітимації значень моральних приписів, який, по-перше, передбачає необхідність розбудови філософської психології, адекватної безпосередньому життєвому досвідові. По-друге, відміну понятійного інструментарію, що втратив зв'язок з життям. Це відповідає головній меті філософської антропології, а саме – завданню з ресакралізації людських практик. Отже, філософська психологія та філософія моралі Енском може та має бути залучена до сучасних філософсько-антропологічних намагань.

Список використаних джерел:

1. Больнов, О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи. Сучасна зарубіжна філософія. – К., 1996. – С. 96-111. 2. Вульф, К. Антропология. История. Культура. Философия. – СПб., 2008. – 269 с. 3. Лактіонова, А. Філософська антропологія і філософія культури в перспективі сучасної практичної філософії як філософії дії / А. Лактіонова. Філософська думка, 2013. – № 5 – С. 72-79. 4. Приходько, В. Досвід як оновлення / В. Приходько. Філософська думка, 2011. – №5 – С. 52-60. 5. Ренч, Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. – К., 2010. – 347 с. 6. Шелер, М. Положение человека в космосе. Проблемы человека в западной философии М., – 1988. – С. 31-95. 7. Anscombe, G.E.M. Intention. Harvard University Press, 2 edition. – 2000. – 106p. 8. Anscombe, G.E.M. Modern Moral Philosophy / The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. Ethic, Religion and Politics: Oxford. – 1981. – P. 26 – 43. 9. Anscombe, G.E.M. Rules, Rights and Promises / The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. Ethic, Religion and Politics: Oxford. – 1981. – P. 97 – 103. 10. Bollnow, O.F. Aspects of Contemporary German Philosophy. Universitas, engl. Edition, Vol. 9 (1967), pp. 257-276 Bollnow

O.F. Human Space. Hyphen Press. – 2011. 320 – p. 11. Ghelen, A. Man, his nature and place in the world. Columbia University Pres. – 1988. – 420 p. 12. Scheler, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. München. – 1947. 99 – p.

Надійшла до редколегії 10.02.15

Е. С. Буцыкин

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ ГЕРТРУДЫ ЭЛИЗАБЕТ МЕРИ ЭНСКОМ

В статье осуществлено обоснование возможности включения аналитической философии Гертруды Элизабет Мери Энском в философско-антропологические исследования и её значимости для становления антропологического поворота в гуманитарных науках, в частности в этике и философии культуры. Осуществлен анализ идей представителей трансцендентальной антропологии: Отто Больнова и Томаса Ренча относительно их понимания сущности антропологического поворота. Установлена и рассмотрена философия морали Г.Э.М. Энском как проект легитимации значений моральных предписаний в рамках антропологического поворота.

Ключевые слова: антропологический поворот, философия морали, трансцендентальная антропология, допредикативное различение, первичный опыт.

E. S. Butsykin

ANTROPOLOGICAL TURN AND G.E.M. ANSCOMB'S MORAL PHILOSOPHY

The article argues the possibility of including G.E.M. Anscomb's analytical philosophy into philosophic-anthropological research and it's relevance for the development of anthropological turn in the humanities, especially in ethics and philosophy of culture. The analysis of the ideas of the transcendental anthropology representatives: Otto Bollnow and Thomas Rentsch regarding their understanding of the anthropological turn is made. Anscomb's moral philosophy is Identified and dealt as a project of legitimizing meaning of moral prescriptions within the anthropological turn.

Keywords: anthropological turn, moral philosophy, transcendental anthropology.

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

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

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

Існують постаті, тіні яких залишаються на поверхні часу не бездушними трафаретами посеред пилу мінливостей, а ніби проникають в життєве осердя світу, задаючи духовну тональність всім його проявам. Така вкоріненість надає їх тіням нового життя, перетворюючи їх на сяючі силуети, які забарвлюють земну історію в кольори небесної вічності. Поза всяким сумнівом, такою постаттю був Платон. Звернення до його духовної спадщини, до тих спалахів-озарінь, яким була наскрізно пронизана його філософія є не лише виправданим, а й необхідним в усі часи. Актуальність даної теми ще більш посилюється унікальністю підходу російського священника, філософа та богослова П.О.Флоренського до витлумачення основоположного поняття платонівського світу – Ідеї. Множинність варіантів інтерпретацій вчення Платона виявила себе повною мірою впродовж історії його існування. Однак дивовижним чином саме відчуття та бачення православного мислителя початку 20 століття набуває докорінно нових відтінків. І ми наразі спробуємо зануритися в глибини цього міжтисячолітнього діалогу.

Час – не пил. Епохи – не мертві капсули в лабораторіях перемін. Коштовість життя та смерті сприймається як ілюзія існування тільки під певним кутом зору, під тим кутом, що ним вимірюється "поверхня світу", поверхня без очей та імен. Час – клітка, в якій безнадійно, однак із непохитною точністю та послідовністю душі в'яжуть вузлики на мотузках власних долі. Кожен такий вузол – неминуче стає "пунктом віддалення" від справжності, вічності. Але не існує таких мотузок, які не були би розірвані та кліток, ґрати яких не перетворювалися б на паростки життя. Тому з висоти-глибини "небесної тверді" (а значить, в істинному своєму вимірі) час є відкритою даністю буття із можливістю мандрів його "маршрутами". Минуле не зникає за брамою забуття, проте необхідно є наявність "живого життя", щоб відкрилось його "вічне тепер". П.О.Флоренський крізь пригадування власного буття змальовував переживання минулого як такого, що "стояло віддаленим від нього не часом, а лише якоюсь стіною", але крізь цю стіну наскрізно відчувалось, що минуле і зараз "перебуває" тут, проте поза тривимірним умісцєвлен-

ням. Прямим доказом "вічної дійсності минулого" за такого світовідчуття є всі форми та прояви природи, адже вічність проглядає в наш світ із океанічних хвиль та слоїстих скель...Тільки би навчитися не тікати від власного дихання до полону тіней, що не відають любові. Бо саме ця втеча відбирає у часу його душу, заплутує траєкторії епох, викривлює думки-прозріння, що мали би передаватися у спадок прийдешнім поколінням. Пил забуття, що покриває теперішність, засмічує духовні протоки, і неможливо стає розгледіти морські зорі в глибинах моря буття. На перший погляд не підлягає сумніву не важливість та минуність усього того, що відбувається на поверхні світу, однаке брудне скло перешкоджає вбачанню чистоти.

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

Призвичаївшись вимірювати дійсність міліметрами запиленого сприйняття, ми пропускаємо повз осердя нашого духу потоки одкровенень кожного світового явища. А маючи справу з таким фундуєм світоглядні виміри "явищем" як платонізм, практично неможливо влучити в ході його тлумачення. П.О.Флоренський в праці "Смисл ідеалізму. (Метафізика роду та лику)" оприявнює відсутність системного (а тому – нежиттєздатного) визначення для такого потужного духовного спрямування як платонізм: "...будучи природною філософією всякої релігії, платонізм має особливу спорідненість з тією релігією, перед якою всі інші ледь-ледь утримують назву релігії. Одним словом, ми знаємо, що в платонізмі – перед нами один із наймогутніших, – скажу більше, – наймогутніший із ферментів культурного життя. Проте що таке платонізм – ми не беремося давати відповідь, оскільки це перевищує сили сучасного знання. І неможливо визначити платонізм навіть формально, – що він – вчення Платона: ні, платонізм і ширший вчення Платона, і глибший за нього, хоча в Платонові й відшукав собі кращого з виразників" [8, с. 68]. Людству не вдалося належним чином перейняти духовні "морські зорі" минулого на поверхню теперішнього; загубилась у пісках забуття лінія передачі філософії як сутнісного та глибинного наповнення життя. Але саме ця лінія духовної передачі мала би слугувати людству єдиною надійною "лінією оборони" на полі бою із смертю під усіма її масками. Тому єдиним способом долучитися бодай спалахом намагання до платонізму буде його розуміння навіть не в якості філософського вчення, а у вигляді тотального духовного спрямування, дороговказу від землі на небо.

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

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

можливо лише там, де відсутнім є звернення до нерозгаданості. Точна ясність можлива лише за пустоти та, по суті, безглуздості цієї ясності (в сенсі відсутності в ній її ж джерела). Земне світло ніколи не має власного витоку на землі. Кожний земний спалах має слугувати для "очевидця" поштовхом до "небесних пошуків". У протилежному ж випадку, створюється шлях, який обернений життю, адже останнє є життєвістю нерозгаданості, таємниці, пізнанням власного небесного вкорінення. Що ж до пізнання, П.О.Флоренський зазначає, що воно може бути пізнанням в істинному сенсі тільки тоді, "коли може претендувати на значення, що виходить за межі даного моменту та даного місця, тобто коли цей одиничний момент є зверненим до інакшого буття, виходить за межі себе, знаменує собою більше, ніж є він сам" [8, с. 74]. Саме таким "моментом" та "точкою" виходу до буття інакшого, буття, пронизаного таємницею, постає ідея як вічна відкритість в сферу первинності та справжності.

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

За глибинного містичного світовідчуття та світорозуміння явище завжди сприймається як "світло, яким те, що пізнається входить в того, хто пізнає" [5, с. 35]. У платонізмові, в цьому вбачанні неба на землі, що оприсутнюється в Античності та здобуває найповнішої своє виразності в християнстві, явища можуть сприйматися в їх істинному вияві, у променях світла, що оживотворює все суще. Явище – джерело благодаті, проявлення істинної онтології, "онтологічний дар Божий", говорячи словами Флоренського. За тими ж, хто сприймає явища, завжди залишається можливість вибору вектору сприйняття. Або явище слугує для нас духовним дороговказом на світ істинної реальності, виступаючи благим та святим свідченням джерела нематеріального світла, або ж ми вибираємо шлях заперечення наповнення, шлях пустки, а значить – нечистоти. При такому налаштуванні лик перетворюється на личину, маску, яка тільки викривлює істинне сприйняття реальності, стає хибною вказівкою, що кидає душу в лабіринти духовних поневірянь. Відтак явище стає для наших зовнішніх та "внутрішніх" очей уламком світового зла, ґратами в'язниці, стіною гріха, крізь яку не проникає світло. "Коли лице стає маскою, ми, по-кантівськи, вже нічого не можемо дізнатись про ноумен" [5, с. 36]. Проте маски не виникають самі собою. На лице істинної реальності їх одягає душа, котра не хоче вбачати вищі смисли, забуваючи, що саме вони є джерелом її життя-польоту. Адже душа, що не літає – не живе в істинному сенсі цього слова, бо не відповідає божому замислу.

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

Цілком очевидним при такому розумінні є фундаментальна спорідненість поняття споглядання-вбачання із поняттям знання-відання. Детально розбираючи різнобічну етимологію спів-кореневих слів з ідеєю в різних мовах, П.О.Флоренський приходить до висновку, що ідеї є види-

мостями, чи радше завжди відкритими можливостями до вбачання краси істинного світу та знаходженням дороги до нього. Неможливо дістатися небес як кінцевого пункту призначення всіх пошуків Істини без видимих "орієнтирів" на шляху до неї. А тому саме ідеї-образи слугують опорою для "духовного зору" земних мандрівників. До темряви ж веде шлях духовної сліпоти, що паралізує душу на всіх її рівнях, від почуттєвого до розумового; звідси й розуміння не-знання як не-вбачання істини, недієздатності духовного осердя в людині.

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

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

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

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

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

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

Ейдос не варто розуміти в якості форми-схеми для душі, жорсткого трафарету, крізь який ледь пробивається світло. Натомість ейдоси – це "ідеально-оптична картина смислу...живе буття предмету, пронизане смисловими енергіями, що йдуть з його глибини та складаються в цілісну живу картину явленого лику сутності предмету" [1, с. 116]. Ось що має розгледіти душа посеред коловороту перемін, саме ці явлені лики сутностей, центри пульсації істинного життя, які прагнуть зародитися в ній самій. Ейдос у значенні форми можна витлумачити радше в сенсі його оформленості світлом. Наскрізна пронизаність енергійними потоками речей-явищ зумовлює їх вкоріненість у житті неба. Форма ж, якщо й передбачає обмеження, то останнє варто розуміти в аспекті відмежу-

вання від тої прірви, до якої із задоволенням летить світ, що обирає для себе бездуховність. Картини смислів спалахують в кордонах свідомості та переливаються за них, формуючи внутрішній та зовнішній "простір сприйняття". Тому контури душі – тонке сяюче обрамлення, що єднає її з витокami первинних образів.

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

Вітром забуття засипаються всі пройдені та не пройдені маршрути, втрачаються горизонти при найменшому відволіканні на сторонні (отже – не існуючі) предмети. Сонце сходить з протилежної сторони до місця свого заходу, тому потрібен духовний оберт-зусилля для того, аби не втратити джерело світла та життя. Ідеї проявляються в земному світі в інший (імовірно – протилежний) спосіб, аніж у той, яким вони "потрапляють" сюди. Задля того, аби не розпорошитись серед тіней наших печер, ідей мають бути якось "закріплені" в цьому світі. І точкою такої "фіксації" завжди виступає тільки слово. "Лише слово, навіть таке, що промовляється беззвучно, навіть потенційне слово...лише воно фіксує думку на ідеї. Лише в слові об'єктивується та здобуває визначеність воля. Слово чарівника є еманцією його волі; воно – виділення душі його, самостійний центр сил, – ніби живе створіння, з тілом, зітканим із повітря, і

внутрішньою структурою – формою звукової хвилі..." [7, с. 158]. Саме слово має "повноваження" змінювати долю речей у світі. Воно є повним вираженням наслідку перетину буттєвих паралелей, що сконцентровує життя навколо осердя смислу. Слово-логос – незмінний орієнтир посеред пилу часу, незнищений прояв смислів, зібраних воедино задля незнищенності істини на землі. Образи невидимого стають видимими в земних координатах крізь потоки розумної дійсності, перетворюючись на живі легенди, що творяться словами. В цьому й прихована "основна ідея" платонівських ідей, адже саме вони уможливають відкриття єдності в множинному, вони є носіями буття посеред сущого.

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

Долучення бодай до верхніх пластів смислів, що їх створили понад віками Платон та Флоренський, дало нам змогу вгледіти величність прозріння античного мудреця. Вбачаючи та передбачуючи віковичне Світло Правди всією глибиною свого духовного всесвіту, він вказував на нього всім мандрівникам землі. Іконографія платонівської Ідеї у розумінні Флоренського є свого роду предтечею православної іконографії, оскільки витоком своїм маючи світло, що виражає свою сутність в ідеях-явленостях вищого вічного світу, вона все ж залишається провозвісни-

цею прийдешньої Істини, Ім'я якої – Христос. Ідеї постають ликами небесних сутностей, спалахами світла, пропущеними божественною волею у плинність поцейбіччя для надання йому значимості та краси. Втім за доби Античності ще неможливі ікона як така, бо ще не явився образ Божий на землі. Тому й розуміємо іконографічність Ідеї Платона в сенсі її світлогафії, своєрідної та унікальної філософії нетварного світла, що пронизує все існуюче істинним життям. Приймаючи ідею-образ в свою душу-образ, ми отримуємо можливість стерти ілюзорні грані між макрокосмом та мікркосмом, адже там, де сама душа стає лабораторією змін, вже непотрібні зовнішні пастки, у вигляді порожніх схем та мертвих норм, що не відповідають вищому єдиному закону любові.

Список використаних джерел:

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

Надійшла до редколегії 04.02.15

Ю. В. Василенко

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

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

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

J. V. Vasylenko

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

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

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

ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ П.ДЕМЧУКА З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ І СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Ця стаття подає комплексний аналіз проблем філософії культури у дослідженнях з історії українських філософії і суспільно-політичної думки представника філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст. П.Демчука. Основну увагу присвячено розгляду ним проблем філософії культури в українських філософії та філософській культурі XIX – першої третини XX ст.

Ключові слова: філософська думка УСРР, філософія культури, марксизм, модерн, П. Демчук.

Вагомим та, водночас, малознаним здобутком філософії УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст. є науковий доробок одного з чільних представників харківської філософської школи першої третини XX ст. – професора Інституту філософії і природознавства ВУАМЛІН Петра Демчука (1900 – 1937). Автор майже тридцяти публікацій – статей та рецензій, переважно перевиданих у збірнику його статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), і розвідки "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930), він присвятив свій науковий пошук, у основному, вивченню історії західно-європейських, насамперед німецьких та австрійських, філософії й суспільно-політичної думки першої третини XX ст. Особливу увагу в цій групі публікацій П.Демчука, зібраних ним у двох перших частинах згаданого збірника статей – "Філософія фашизму" та "Філософія сучасної соціал-демократії", присвячено розробці проблематики філософії культури. Важливим складником наукового пошуку П.Демчука в цих статтях є одна з перших в українській радянській філософії спроб системного культурфілософського дослідження проблеми зумовленості еволюції зарубіжної філософської думки кінця XIX – початку XX ст. розвитком наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя країн Західної Європи. Наводячи на їх сторінках серію панорамних характеристик раз-по-раз констатованого ним розкладу тогочасного "буржуазного" соціокультурного буття крізь призму розгляду діяльності провідних західноєвропейських філософських напрямів та шкіл модерну, вчений не раз виконував критичний аналіз культурфілософських концепцій чільних представників німецької філософії культури кінця XIX – першої третини XX ст., як-от: О.Шпенглера, Ф.Тьоніса, Р.Ейкена, Е.Утіца, А.Швейцера, К.Йоеля. Чи не найактивніше актуалізуючи на "філософському фронті" УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст. цей напрям формування філософії культури в українській філософії – висвітлення ідей та вчень зарубіжних культурфілософів кінця XIX – першої

третини ХХ ст., учений зробив чималий внесок і до розвитку тематично сполучених з ним двох інших таких напрямів: 1). дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. і 2). критичний аналіз культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці того періоду. Разом із тим, у низці публікацій [3, 4, 5] нами було звернуто увагу на актуалізування П.Демчуком у групі українознавчих розвідок і трьох інших напрямів його культурфілософування: 1). дослідження специфіки розвитку української культури ХУІІІ – першої третини ХХ ст., 2). висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури згаданого періоду й 3). критичне аналізування культурфілософських ідей та вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори та УСРР.

Ці напрями культурфілософського пошуку розроблялись ученим у кінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. у найменшій групі його публікацій, а саме в п'яти виданих ним у 1929 – 1931 рр. розвідках з історії українських філософської й суспільно-політичної думок ХІХ – першої третини ХХ ст. На наш погляд, їх можна об'єднати у дві підгрупи досліджень: 1). вітчизняна філософська культура ХІХ ст. та 2). українська філософська думка 20-х – 30-х рр. ХХ ст. у діаспорі та УСРР, – в двох публікаціях першої з яких [7, с. 8] П.Демчук опрацював два перші з виокремлених нами напрямів його культурфілософування. Третій напрям був найпоказовіше розроблений ним у статті [6] та, крім того, вельми побіжно актуалізований у кількох статтях з історії філософської думки УСРР. До першої із підгруп ми передусім включили дві статті вченого з історії формування філософських і суспільно-політичних поглядів двох відомих учасників громадського руху – співзасновника Петербурзької "Громади" Т.Шевченка та представника Київської М.Зібера. В передмові "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" до видання "Зібер М. Діалектика в її застосуванні до науки" (1929) здійснено один із перших в філософській думці УСРР аналізів учення М.Зібера. Зауважуючи, що він "перший підніс прапор марксизму – і саме наукового марксизму – в Росії і на Україні", П.Демчук наголосив, що М.Зібер і виявився "на ділі першим справжнім марксистським філософом на всьому Сході Європи". Висвітлюючи специфіку українського соціокультурного буття середини ХІХ – початку ХХ ст., він побіжно розглянув осмислення М.Зібером філософії культури марксизму і розвиток його власних культурфілософських ідей. На особливу увагу заслуговує публікація "Шевченко та його учителі філософії" (1931) – розділ чи уривки з утраченого рукопису шевченкознавчої праці П.Демчука, в якій ним було вперше досліджено вплив учення О.Гумбольдта та групи інших зарубіжних мислителів ХІХ ст. на формування філософської культури Кобзаря. До складу другої з цих підгруп увійшла стаття "Білоемігрантська українська філософія" (1929), у якій виконано один із перших у філософській думці УСРР аналізів культурфілософських ідей чільних представників української філософії 20-х – 30-х рр. ХХ ст. у діаспорі.

Головним об'єктом розгляду в нашій статті стали саме дві заключні зі згаданих вище публікацій П.Демчука, комплексний аналіз яких, на наш погляд, дозволить системно дослідити специфіку українознавчих напрямів його культурфілософування. Саме в цих – найбільших за обсягом та найінформативніших з-поміж його досліджень з історії українських філософії і суспільно-політичної думки, учений, з нашої точки зору, якраз найповніше розробив усі три згадані напрями його українознавчого культурфілософського пошуку.

Звеличуючи у статті "Шевченко та його учителі філософії" постать Т.Шевченка в історії українського та світового письменства, П.Демчук визнав його за "великого поета-мислителя" "не тільки для свого часу, а для всього дальшого розвитку не тільки свого народу, а й людства". Зараховуючи поета, як і: Арістотеля, Данте, В.Шекспіра, Б.Спінозу, П.Гольбаха, Д.Дідро, Г.Гегеля і Г.Гейне, – до тих "велетнів, від яких кожне суспільство знаходить для себе все нові скарби" та вбачаючи у поетові "найкращий вклад України" до "загальнолюдської скарбниці духовного розвитку", вчений акцентував "філософське значення" життя та творчості Т.Шевченка. Зауважуючи, що його поезія – це "дума життя й боротьби українського трудящого народу", яка "як у фокусі відбиває в собі всі страждання, патос боротьби, всі надії, увесь культурний уклад українського народу", він відзначив її безумовне філософське значення: "А скільки Шевченко, як великий поет-мислитель постійного значення, перейшов поза перспективи й границі своєї епохи і зробивсь цінним для всіх прийдешніх епох, стільки в його творах треба шукати того внутрішнього світорозуміння, інтелектуального складу, що рухав і оформлював почуття, думки, діла усі великої людини ... Шевченко не написав ні одної філософської праці, але все життя, вся творчість Шевченка просякнуті так різко викресленою думкою, такою свідомою ідеєю, що філософське значення життя Шевченка перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів. Повне терпіння й напруження життя Шевченка відкриває перед нами сторінки великого філософського змісту" [8, с. 170-171]. Порушуючи питання про "філософське світорозуміння Шевченка", П.Демчук вказав на необхідність вивчити його "філософське тло" – "ту філософську дійсність, яка мусіла б бути базою, на якій підносилися б філософські елементи загальної творчості Шевченка". Пропонуючи загальну оцінку соціально-економічних чинників розвитку "української філософської дійсності" XIX ст., вчений заперечив їх наявність: "Яка ж була українська філософська дійсність? Ми мусимо її вивчити, бо для того, щоб зрозуміти значення й уявити собі повну картину діяльності якого-небудь мислителя, треба конче знайти те соціально-класове середовище, в якому він виріс, та ту ідейну атмосферу, в якій йому приходилось працювати. Селянська замкнутість, яка культивує пережитки, традиції й живе консервативність, ніколи не може піднятися до того щабля культури, на якому починається розвиток наукової філософії. Селянська стихія, яка

находить форми своєї творчості у піснях, оповіданнях, де-не-де в сатирі й дуже рідко піднімається до примітивної драми, звичайно аж ніяк не може бути базою філософського розвитку; на її ґрунті найвище може розвиватись примітивний "народний світогляд" з чисто релігійною закраскою в своєму змісті" [8, с.171-172].

Виходячи із цього погляду на "українську філософську дійсність" XIX ст., П.Демчук прямо заперечив її існування і, отже, вплив на "філософське світорозуміння Шевченка": "Абстрагуючись тут від паразитної класи українофільських поміщиків, уся Україна тодішня це було кріпацьке селянство. Україна жила релігійними передсудами, що були "найвищим теоретичним оформленням" світорозуміння українського селянина. Ніяких філософських традицій Україна не знала. Був Скорохода, але його не знали, і сам Шевченко дивився на Скороходу як на людину, що могла стати великим народнім поетом, "якби його не збила з пливу латинь, а потім московщина", і тільки. Романтична література з дуже слабою внутрішньою потенцією і деякі історичні роботи оце вся форма вияву культурного життя України в цілому. Говорити у звичайному розумінні слова про українську науку того часу дуже важко. Така обстановка, звичайно, аж ніяк не може служити відповідним ґрунтом для зростання філософії, та її й не було" [8, с. 173]. Меншою критичністю відрізняється наведена у цій статті загальна характеристика розвитку російських філософських думки і культури XIX ст., наскрізною для якої є, на наш погляд, тенденція гострокритичного оцінювання П.Демчуком слов'янофільського напрямку їх розвитку: "Не краще було і в Росії. Умови для філософії за тих років були дуже важкі. Тут панувало тоді занесене, поверхове, неглибоке західництво російського барства та напівварварське освітянство, що було духовною поживою російської літератури ... В Росії не було ще власне європейської культури у властивому розумінні цього слова; європейську культуру тільки сліпо, вульгарно наслідували. Звичайно, що в такій Росії не могло бути ніяких особливих стимулів для широкого філософського розвитку й нарешті не було відповідної для нього бази ... Росія того часу жила патріархальними передсудами. Тут найвище, в крайньому разі, могло проявити себе релігійне православне шелінґіянство (по суті архіреакційне) братів Кіреєвських та Хомякова. Це була філософія російського капризного барина ... Це була філософія слов'янофільського, російського донкіхотства ... Для цього донкіхотства російська цивілізація "вище" від європейської, якраз і тому, що вона не пройнята ще раціоналізмом і не підкорена пануванню розуму. Це так справді було і в таких об'єктивних умовах атмосфери наскрізь барського післяобідного антиінтелектуалізму довелось формувати своє світорозуміння Шевченкові" [8, 173-175]. Прикметно, що вчений приділив далі окрему увагу висвітленню місця й ролі німецької класичної філософії і, головним чином, саме вчення Г.Гегеля, в розвитку філософської думки Росії XIX ст., визнаючи, тим самим, виняткову обумовленість становлення остан-

ньої під пріоритетним впливом філософської думки Німеччини епох Просвітництва та Романтизму.

Підаючи, у контексті цього аналізу, гострій критиці "темряву візантійського азійського варварства, де панувало "постоянное рабство при вечной смене рабов и владык" за наявності поодиноких "світливих проявів", як-от "(декабристи та деякі російські поети)", П.Демчук вказав на визначальність популяризованого чільними ідеологами західництва філософського вчення Г.Гегеля в формуванні російських філософської та суспільно-політичної думок епохи Романтизму: "Правда, на сцену почали виходити тоді вже представники гегелівської школи, Белінський, Грановський, Станкевич і т.д., але в цілому філософії тоді в Росії ніхто не любив і ніхто нею особливо не цікавився. Найвищою формою культурного життя в Росії була література, хоч, з другого боку, Белінський вже творить російську критику. Літературна кваліфікована критика, (а під критикою треба розуміти завжди саме висококваліфіковане розглядання літератури з точки певного світогляду, що базується вже не тільки на емоціях, а має за свою основу цілком науковий підхід), вже є власне безпосередній ступінь до філософії, бо критика це вже є елемент інтелектуального сприймання художньої дійсності. Але не зважаючи на це, як також на те характерне, але дуже наївне зачитування Гегелем, все таки треба сказати, що в Росії тоді філософії не було, її тут не любили, та й не було кому любити. Тому, якщо ми вважаємо, що свідомість людини відбиває в собі великою мірою соціально-політичну й культурну свідомість суспільства, ми мусимо констатувати, що, на превеликий жаль, культурно-наукова свідомість російського суспільства того часу дуже й дуже мало віддавала місця філософії ... Діалектика Гегеля хоч і мало зрозуміла по суті, стала містичним тираном, який примусив "русского человека спросить о смысле жизни и своей, и жизни своего народа" [8, с. 175-176]. Відзначаючи далі негативне ставлення Т.Шевченка до "університетських курсів філософії" О.Галіча і В.Григоровича, вчений, проте, констатував його і щодо німецької класичної філософії та вчень її апологетів, зокрема до "філософії й естетики польського філософа-гегельянця" К.Лібеля та з його "напівгегельянською та напівмесіаністично-слов'янською трактовкою" теорії мистецтва. Засвідчуючи, водночас, "пошану" Кобзаря до Ф.Шіллера та Й.Гете як письменників і мислителів, П.Демчук таки узагальнив "філософське світорозуміння Шевченка" від німецької філософської думки XIX ст., а саме наукових поглядів О.Гумбольдта. Наголошуючи, що Т.Шевченко був "уже підготований історією грецької культури, грецької філософії та мистецтва, любов'ю до античної культури і світорозуміння" саме до "гумбольдтівського розуміння світу, природи, як невинного розвитку", він визнав розвідку О.Гумбольдта "Космос" за "енциклопедію знання, яка допомагала Шевченкові поглибити, розширити загальні знання", сприяла "синтетичному оформленню" ним "розуміння навколишньої природи й людей".

Прикметно, що кількома роками раніше, а саме в статті "Білоемігрантська українська філософія", вчений значно докладніше розглянув проблему розвитку історії філософії на Україні й, зокрема, так досить критично оцінив не становлення останньої, а стан її вивчення своїми колегами – представниками філософської думки УСРР: "Ми, справді, далеко багатші, ніж знаємо самі та ніж інші гадають. Історія філософії на Україні не така вже бідна; в кожному разі, вона не так дуже бідніша, наприклад, від чеської, навіть польської – тільки що ми, через свою філософську малокультурність та брак філософської традиції, своєї історії філософії не знаємо, а тому думаємо, що її зовсім немає. На-справді, то ми лиш мусимо її вивчити" [6, с. 436]. Проводячи у цій статті чітку межу між поняттями "специфічно-українська "національна" філософія" та "історія філософії на Україні" і вказуючи, що висвітленню саме другої з них присвячена праця Д.Чижевського "Філософія на Україні" (1926), П.Демчук звернув особливу увагу на розроблену в ній схему формування вітчизняної філософської думки від Середніх віків до початку XX ст. Піддаючи критиці розгляд Д.Чижевським, головним чином, історії філософії на Україні протягом ХУІІІ – ХІХ ст., зокрема закидаючи йому суперечливе – "плутане", ставлення до постаті й учення Г.Сковороди, він спрямував найбільшу кількість інвектив на адресу висвітлення автором "Філософії на Україні" розвитку вітчизняного філософування в ХІХ ст. Засуджуючи "захоплення" Д.Чижевського постаттю П.Юркевича, як, на думку П.Демчука, представника "реакційного ідеалізму", вчений, водночас, визнав "факт великого впливу" саме гегельянства на "духовно-культурне українське життя" ХІХ ст. Вбачаючи "проблиски гегеліанізму" в працях Й. Міхневича і О.Новицького, він зауважив: "Вплив гегеліанства треба шукати також і в творах українського професора й письменника А.Л. Метлинського, що його чомусь так мало згадується ... Досить впливовим гегеліанцем на Україні був росіянин з походження, проф. історії П.В.Павлов. Не можна не згадати і про роботу українця гегеліанця П.Г.Редькина. Найбільш продуктивним і найбільше означеним гегеліанцем на Україні був, безперечно, С.Е.Гогоцький..." [6, с.428]. Двома роками пізніше – вже в публікації "Неогегеліанство як зброя фашизму" (1931), П.Демчук, що прикметно, піддав Д.Чижевського гострій критиці саме як неогегеліанця – "українського підголоска європейського фашизму", засуджуючи як його тлумачення вчення Г.Гегеля, так і критичне ставлення до його вивчення в УСРР. На наш погляд, у відзначеній нами вище актуалізації ученим місця та ролі гегелівської філософії у розвитку філософської думки в Україні відображено й посідання П.Демчуком на "філософському фронті" УСРР позиції "деборіанців"- "діалектиків" РСФРР і УСРР у їх публічній полеміці 20-х рр. XX ст. із "механістами" – критиками філософії Г.Гегеля.

Нагадаємо, що одразу після оголошення на початку 30-х рр. XX ст. на "філософських фронтах" РСФРР, а потім і УСРР так званого "пово-

роту" – різкої активізації публічної боротьби сталінської диктатури із елітами посталих у 20-х рр. XX ст. російської та української радянських філософських думок, одним із головних об'єктів пропагандистської кампанії критики став і П.Демчук. Звинувачений під час проведеної у січні 1931 р. в УІМЛ "філософської дискусії" у розроблянні й пропагуванні "деборіанства" – "меншовикуючого ідеалізму", як одного із головних "ухилів" від марксистсько-ленінського вчення, він був підданий гострій критиці низкою колег із УІМЛ зокрема у вміщеній впродовж цього і двох наступних років у виданні НДІ філософії ВУАМЛІН – журналі "Прапор марксизму-ленінізму", серії публікацій – [1, 2] та анонімній "На рівень сучасних завдань!" (1933). У цих відверто замовних рецензії й двох статтях, поруч із визнанням П.Демчука "одвертим апологетом буржуазії", "апологетом соціал-фашизму", який "філософськи спирається на чистісіньке гегельянство та махровий ідеалізм", ученого було засуджено і як "теоретика українського войовничого фашизму". В центрі уваги згаданих вище та інших критиків П.Демчука опинився саме збірник статей "Розклад сучасної буржуазної філософії", заключна третя частина якого – "Білоемігрантська українська філософія", стала головним об'єктом критики українознавчого доробку вченого. Показово, що автори рецензії [1], побіжно розглядаючи зміст цієї публікації П.Демчука, зосередили головну увагу саме на критичному аналізі вченим розвідок Д.Чижевського і закинули йому солідаризацію з останнім: "Щодо української філософії, то Демчук аж ніяк неodobачає жодних класових різниць, а тільки різниці розуму. Тому він так лагідно "спорить", а власне умовляє українського буржуазного філософа Чижевського разом із ним працювати над проблемами сучасної української філософії" [1, с. 119]. О.Бервицький, у власну чергу, зарахував П.Демчука і Д.Чижевського до представників "філософії українського войовничого фашизму", наголошуючи: "Зоологічний націоналізм, переписаний у Чижевського, віє з сторінок фашистської "філософії" Демчука. Він, разом з Юринцем дав закінчену систему поглядів, систематизував і виклав філософське "кредо" українського войовничого фашизму. Від фашиста Чижевського Демчук бере лиш націоналістичну схему історії філософії, а в остатньому "критикує" його" [2, с. 51]. Отже, узагальнимо частково розглянуте вище ставлення П.Демчука до наукового доробку Д.Чижевського та низки вітчизняних учених першої третини XX ст. у діаспорі, визнаних ученим за "прислужників міжнародного фашизму", на матеріалах його статті "Білоемігрантська українська філософія".

Визнаючи "білоемігрантську українську філософію" за "теоретичне оформлення тієї кампанії, яку проти СРСР в цілому, і УСРР зокрема, провадить капіталістичний світ", учений розглянув у цій публікації основний зміст виданих у 20-х рр. XX ст. поза УСРР десяти монографій і статей таких знаних учених, як: Д.Чижевський, Я.Ярема, І.Мірчук, Д.Оляничин і Д.Залозецький, – зокрема відзначив вивчення ними "історії філософії й науки на Україні". Піддаючи критиці "Вступ до філосо-

фії" Я.Яреми, визнаного ним за "неписьменного у філософії", він досить високо оцінив статті І.Мірчука: "Петро Лодій та його переклад Elementa Philosophiae Бавмайстера", "Українська філософська бібліографія за останні роки" та "Про слов'янську філософію". Підкреслюючи, що перша з них "відмітна тим", що "дає для історика української філософії досить новий матеріал про одного з видатних українських філософів", і відзначаючи інформативність і другої статті, вчений зосередив критичну увагу на третій публікації. Зауважуючи, що її автор безпідставно "розписується в банкрутстві та незначності слов'янської філософії", П.Демчук закинув І.Мірчукові, як, на його думку, "поборнику "чистої метафізики", свідоме нехтування "політично-публіцистичною діяльністю" філософів та засудив визнання ним "характерів народів за щось постійне", що існує "поза часом і простором" і, отже, приписування кожному народу якоїсь певної філософії "на віки вічні". Звертаючи окрему увагу також і на праці "Hryhorij Skovoroda. Der ukrainische Philosoph des XVIII Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt" (1928) Д.Оляничина і "Філософія на Україні" Д.Чижевського та зазначаючи, що вони "мають деяке невеличке значення, і то тільки під поглядом збирання фактичного матеріалу", вчений присвятив чимало місця розгляду цієї й трьох інших розвідок визнаного ним за "одного з найталановитіших представників білоемігрантської філософії" Д. Чижевського, як-от монографій "Логіка" та "Грецька філософія до Платона" і статті "Західна філософія в старій Україні". Закидаючи першій із них обмеження рамками "якнайпримітивнішої формальної логіки" і "сильний вплив логіцистики Гуссерля", а другу розглядаючи як прояв прищепленої "сучасним європейським ученим та філософам" тенденції втечі від проблем сучасності "в тіні минулого", П.Демчук найпозитивніше оцінив якраз працю "Філософія на Україні". Розцінюючи її як "трохи чи не перше більше чи менше вдало систематизоване з'ясування історії філософії на Україні" і підкреслюючи, що ця праця, якщо з неї "взяти тільки голий фактичний матеріал, може послужити, як в дечому посібна робота", він, однак, засудив підхід Д.Чижевського до "проблеми національної філософії". Закидаючи йому, як автору цієї монографії, "повний брак розроблення впливів матеріалістичної філософії на Україні" й що його "еклектична метода" перешкоджає показу "повної і правдивої картини розвитку філософії на Україні", П.Демчук вказав на три, з його точки зору, основні помилки Д.Чижевського в згаданій праці.

Зазначаючи, що вітчизняна філософія, всупереч думкам Д. Чижевського, "може зараз розвиватися і бути власне українською", не шукаючи для цього "духовних коріннів у минулому українського духовного життя", і що "кожна національна філософія є якась тільки так звана національна, бо в дійсності кожна суспільна кляса має свою власну філософію", він зауважив наступне: "Чижевський гадає ... що існують взагалі якісь автаркічні національні душі, національні характери – постійні, однакові й незмінні за всіх часів і при всіх умовах – і що вони зна-

ходять собі вияв у суто-національній філософії" [6, с.424]. Разом із тим, П.Демчук відзначив і, по суті, позитивну, на його думку, тенденцію історико-філософського пошуку автора "Філософії на Україні": "Цікаво, що, не зважаючи на всю свою "принципіальність" та засади "національної філософії", Чижевський не пішов у своїй роботі ніби натуральним для нього шляхом, не пустився вишукувати в темряві й хаосі взаємного перехрещування, між різними "духами" різних народів, що панували в різні часи на Україні ... специфічного (а це ж суть "національної" філософії!) українського "душка"; навпаки, він зрозумів, що його дослід мусить іти по лінії вивчення історії філософії на Україні взагалі, а не специфічно-української "національної" філософії. Звичайно, в такій поставі вивчення історії філософії на Україні стає куди складніше..." [6, с. 425]. Зауважуючи, що одним із важливих завдань "філософського фронту" УСРР є "марксістське розроблення історії філософії на Україні", та відзначаючи, що "давати історію розвитку філософії на Україні" – це значить "давати історію розвитку економічних та політично-соціальних відносин на Україні", П.Демчук наголосив: "Без детального вивчення економіки, політики, соціальної та духовної культури (в цілому, як і в деталях) ніяк не можна вивчити історію філософії на Україні, яка ще до того є філософією різних схрещувань різних впливів інших сусідніх народів та держав" [6, с. 425-426]. На наш погляд, учений якраз і був тим представником філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст., що наближався до реалізації цієї ідеї з кожного його нового українознавчою публікацією, враховуючи у власному науковому пошуці здобутки і засудженого в СРСР доробку українських мислителів у діаспорі. Надто прикметними особливостями цього пошуку були його виразні європоцентрична і, власне, германоцентрична, ціннісно-світоглядна зорієнтованість та критичне оцінювання саме з цих позицій розвитку філософської думки у Росії й Україні. Це, в поєднанні з рясно завуальовуваним вченим політичною риторикою сталінської доби підцензурним діалогом із Д.Чижевським та іншими колегами за кордоном УСРР, по суті, стало достатньою підставою для публічної критики П.Демчука, його арешту по сфабрикованій карній справі неіснуючої "Української військової організації", заслання і фізичного знищення в 1937 р.

Список використаних джерел:

1. Абдула П., Уральцев М., Кушик А. Проти апологетики соціал-фашизму та контрабанди контр-революційного троцькізму. Про книгу П.Демчука "Розклад сучасної буржуазної філософії", 1931, ДВОУ "Пролетар"// Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 1. – С. 111-119.
2. Бервицький О. Боротьба на філософському фронті України на новому етапі // Прапор марксизму-ленінізму. – 1933. – № 4. – С. 31-54.
3. Вдовиченко Г. В. П.Демчук як дослідник українських філософії та філософської культури.// "Дні науки філософського факультету-2011", Міжн. наук. конф. (2011; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2011", 20-21 квіт. 2011 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2011. – Ч.2. – С.8-11.
4. Вдовиченко Г. В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П.Демчука.// "Дні науки філософського факультету-2013", Міжн. наук. конф. (2013; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2013", 16-17 квіт. 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: ВПЦ "Київський уні-

верситет", 2013. – Ч.2. – С.14-16. 5. Вдовиченко Г. В. Українська філософська думка у 20-30-ті роки XX ст. // Історія української філософії: Підручник. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2008. – С. 485-506. 6. Демчук П. Білоемігрантська українська філософія / Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків – Київ : 1931. – С. 407-442. 7. Демчук П. Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" // Зібер Н. Діалектика в її застосуванні до науки. – Харків : ДВУ, 1929. – С. 3-14. 8. Демчук П. Шевченко та його учителі філософії // Гарт. – 1931. – № 3. – С. 168-193.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Г. В. Вдовиченко

ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ П.ДЕМЧУКА ПО ИСТОРИИ УКРАИНСКИХ ФИЛОСОФИИ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Эта статья представляет комплексный анализ проблем философии культуры в исследованиях по истории украинских философии и общественно-политической мысли представителя философской мысли УССР 20-х – 30-х гг. XX в. П.Демчука. Основное внимание уделено рассмотрению им проблем философии культуры в украинских философии и философской культуре XIX – первой трети XX вв.

Ключевые слова: философская мысль УССР, философия культуры, марксизм, модерн, П.Демчук.

G. Vdovychenko

PHILOSOPHY OF CULTURE PROBLEMS IN P.DEMCHUK'S HISTORY OF UKRAINIAN PHILOSOPHY AND SOCIAL AND POLITICAL THOUGHT STUDIES

This article presents complex analysis of philosophy of culture problems in history of ukrainian philosophy and social and political thought studies of P.Demchuk as the known representative of the USSR philosophical thought in the 1920s – 1930s. Main attention is dedicated to P.Demchuk's considering of philosophy of culture problems in ukrainian philosophy and philosophical culture of the XIX – first third of the XX cent.

Keywords: the Ukr.SSR philosophical thought, philosophy of culture, marxism, modern, P.Demchuk.

ТЕОРІЯ ІГОР ЯК ПРЕДМЕТ ЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

У статті аналізуються головні положення теорії ігор, які можуть бути застосовані в логічному аналізі. Розглядаються взаємозв'язки теорії ігор і символічної логіки. Окреслюються головні риси теоретико-ігрової семантики. Досліджуються приклади найтиповіших ігор.

Ключові слова: теорія ігор, теоретико-ігрова семантика, рівновага Неша, оптимум Парето, агент.

Головною метою цієї статті є аналіз застосування теорії ігор у логічному аналізі та наведення прикладів ігор, які отримали найбільш широке розповсюдження в науковій літературі. Для початку з'ясуємо, в чому схожість теорії ігор і логіки.

До традиційних сфер застосування теорії ігор відносяться економіка, політологія, теорія міжнародних відносин, механіка та біологія. Разом з тим, теорія ігор знайшла різноманітне застосування в логіці, філософській епістемології, філософії мови та соціальній філософії. У рамках логічного знання на її підставі було сформовано новий напрямок досліджень, який отримав назву теоретико-ігрової семантики.

Успіх поєднання теорії ігор і логіки не є випадковим. Це обумовлено принциповою схожістю їхніх методологічних чинників. Перш за все треба зазначити, що теорія ігор та логіка використовують формалізацію для розв'язання досліджуваних питань. Крім того, вони обидві використовують синтаксичні та семантичні методи дослідження та поняття дедуктивної теорії. Теорію ігор та логіку можна розглядати як версії загальної теорії раціональності з тією різницею, що логіка прагне до створення теорії раціональних міркувань, побудованих на підставі відношення логічного слідування або виводимості, а теорія ігор спрямована на розробку теорії раціональної поведінки, яка будується на підставі певних стратегій. А. Рубінштейн з цього приводу пише: "Логіка займається вивченням істини та слідування, а теорія ігор – вивченням стратегічних способів міркувань. Логікою рухає прагнення описати те, як ми використовуємо поняття істини та слідування в повсякденному житті, теорією ігор – прагнення описати стратегічні способи побудови міркування в повсякденному житті" [1].

Засновниками теоретико-ігрової семантики вважають фінських логіків Я.Хінтікку (J. Hintikka) [2] та Г. Санду (G. Sandu) [3]. Крім них, цю проблематику розробляли А. Піетарінен (A. Pietarinen) [4], А. Манн (A. Mann) [5], М. Сevenстер (M. Sevenster) [6] та інші. Враховуючи те, що теоретико-ігрова семантика базується на теорії ігор окреслимо також видатних дослідників у цій галузі. Це Д.Неш (J. Nash) [7], Д. фон Нейман (J. von Neumann) [8], Т. Шелінг (T. Schelling) [9] та інші.

У теоретико-ігровій семантиці теорія ігор розглядається як формальна теорія, яка аналізує стратегічну взаємодію декількох агентів. Агентами називають гравців, які є учасниками стратегічної взаємодії. У грі агенти не обов'язково повинні змагатися один з одним, іноді вони можуть кооперуватися у випадку, коли ця кооперація принесе їм вигоду, або ж відмовитися від кооперування заради власної мети. У грі кожен з агентів має власні переконання, уподобання на те чи інше питання. Стратегія агента визначає його вибір кожного разу, коли він робить хід у грі. Агенти повинні мати хоча б дві стратегії на вибір, в іншому випадку гра буде тривіальною. Кожен агент обирає конкретну стратегію. Кожна гра будується заради виграшу одного з агентів. Прикладами виграшу можуть бути гроші, власний інтерес, розв'язання певної проблеми тощо.

У теорії ігор існують дві форми репрезентації гри: нормальна та розгорнута (екстенсивна). Зазвичай ці два способи репрезентації, пов'язані з двома різними видами ігор та їхньою побудовою.

Гра в нормальній формі описується платіжною матрицею у вигляді таблиці. Кожен вимір матриці – це агент. Рядки визначають стратегії першого агента, стовпці – стратегії другого агента. На перетині стовпця і рядка можна побачити виграші, які отримують агенти, зробивши той чи інший хід. У нормальній формі агенти приймають рішення в один і той самий проміжок часу незалежно один від одного. Гра в екстенсивній, або розгорнутій формі подається у вигляді орієнтованого дерева, де кожна верхівка означає вибір відповідного агента. Від кожної верхівки відходять гілки, що відповідають його стратегіям. Платежі агентів записують внизу дерева. Вони належать гравцям зверху-вниз. У розгорнутій формі агенти приймають рішення по черзі, знаючи про попередні ходи один одного.

Для того щоб означити головні положення теорії ігор та теоретико-ігрової семантики, з'ясуємо, що таке стратегічна взаємодія. Перш за все визначимо поняття стратегії.

Т. Шелінг у своїй праці "Стратегія конфлікту" пише з цього приводу так: "Стратегія – в тому сенсі, в якому я використовую це слово, – пов'язана не з ефективним застосуванням сили, а з використанням силового потенціалу. Вона має справу не тільки з ворогами, які ненавидять один одного, але й з партнерами, які не довіряють один одному або не згодні один з одним. Вона має справу не тільки з розподілом вигід та втрат між двома учасниками тягби, але й з можливістю, що одні й ті ж самі наслідки будуть гіршими або кращими для обох сторін" [9, с. 17].

Отже, стратегія – це раціональний план дій кожного агента. Кожна стратегія є набором його ходів. Набір ходів має включати одну і тільки одну стратегію для кожного учасника. Гра будується за алгоритмом стратегічної взаємодії. Згідно цього алгоритму треба записати реальну ситуацію формалізованою мовою – створити теоретико-ігрову модель. Основними ознаками теоретико-ігрової моделі є наявність двох або бі-

льше агентів; невизначеність поведінки агентів, яка пов'язана з наявністю у кожного з них декількох варіантів дій; розбіжність інтересів агентів; взаємозв'язок поведінки агентів, оскільки результат, який одержує кожен з них, залежить від поведінки усіх агентів; наявність правил гри, які відомі усім агентам.

Стратегії поділяються на чисті і змішані (міксовані). Чиста стратегія дає повну визначеність, яким чином агент продовжить гру. Зокрема, вона визначає результат для кожного можливого вибору, який агент може зробити. Вибір здійснюється перед початком кожної гри і не змінюється до її кінця. Кожна чиста стратегія є окремим випадком змішаної, коли ймовірність однієї з чистих стратегій дорівнює одиниці, а інших можливих чистих стратегій – нулю.

Стратегічна гра для двох осіб може бути репрезентована через m/n – значну матрицю, в якій m – це рядки, а n – це стовбці, які співвідносяться із стратегіями агентів. Також у матриці присутні квадрати, які показують виплати кожного з агентів за кожний хід у його стратегії.

Існують два найвідоміші способи розв'язання гри – це рівновага Неша та оптимум Парето. Рівновага Неша – це спосіб розв'язання гри двох або більше агентів, у якому жоден з агентів не може збільшити свій вигравш, змінивши своє рішення за тих обставин, що інші агенти свої рішення не змінюють. Така сукупність стратегій, обраних агентами, та її співвідношення до їхніх вигравшів отримала назву рівноваги Неша.

Формальне визначення рівноваги Неша таке. Припустимо, що (S, H) – гра у нормальній формі, в якій S – набір чистих стратегій, а H – набір вигравшів, коли кожен агент $i \in \{1, \dots, n\}$ обирає стратегію $x_i \in S$ в профілі стратегій $x = (x_1, \dots, x_n)$, і отримує вигравш $H_i(x)$. Вибір залежить від усього профілю стратегій, тобто не тільки від стратегій агента i , але й від стратегій інших агентів. За Нешем, профіль стратегій $x^* \in S$ є рівновагою, якщо зміна власної стратегії з x_i^* на x_i є не вигідною жодному агенту i , тобто для будь-якого i $H_i(x^*) \geq H_i(x_i, x_{-i}^*)$.

Отже, гра може мати рівновагу Неша в чистих або змішаних (міксованих) стратегіях. Нешем було доведено: якщо довести наявність змішаної стратегії, то в кожній грі буде хоча б одна рівновага Неша.

Окрім рівноваги Неша, одним із способів розв'язань гри може бути оптимум Парето. Це стан системи, при якому значення кожного окремого критерію не може бути покращено без погіршення становища інших елементів. Таким чином, визначається право на всі зміни, які не приносять нікому додаткової шкоди. Протилежність оптимуму Парето – ефективність Парето – це ситуація, коли всі вигоди від змін вичерпані.

Фокальні точки можуть бути встановлені за домінування теорії Парето. Під фокальними точками розуміють взаємовигідні рішення, які обумовлені знанням про взаємні переваги сторін. Рівновага Парето працює тоді, коли всі гравці мають позитивні комбінації. Окрім рівноваги Неша та оптимуму Парето існує багато механізмів для опису стратегій у грі.

Проте вони є занадто складними і мають місце у таких дисциплінах, як математика та вища економіка.

Переходячи до практики, треба зазначити, що в статті будуть розглянуті такі ігри, як "Полювання на оленя", "Дилема ув'язненого" та "Орел чи решка". Вони будуть описані в матричній формі.

Гру "Полювання на оленя" у 1755 році навів Жан-Жак Руссо: "Якщо полювати на оленя, то кожен мисливець розумів, що для цього він має залишатися на своєму місці; проте, якщо поблизу будь-кого з мисливців пробігав заєць, то не доводилося сумніватися, що цей мисливець безсоромно пуститься за ним навздогін і, наздогнавши здобич, вельми мало буде журитися з того, що таким чином позбавив здобутку своїх товаришів" [11, с 75].

Опишемо гру "Полювання на оленя" такою матрицею:

R/C	C1	C2
R1	2,2	0,1
R2	1,0	1,1

Матриця1. "Полювання на оленя"

Матриця два на два описує двох агентів, які мають стратегії R1 та C1 (для полювання на оленя), R2 та C2 (для полювання на зайця). Об'єднання стратегій агентів дає чотири різні варіанти можливого фіналу:

- (R1 C1) означає, що агенти разом будуть полювати на оленя;
- (R2 C1) означає, що агент 1 залишається з зайцем, а агент 2 залишається ні з чим;
- (R2 C2) означає, що обидва агенти можуть упіймати зайця;
- (R1 C2) означає, що агент 1 залишається ні з чим, а агент 2 отримує зайця.

Кожен з агентів оцінює свою ситуацію згідно матриці, тобто, вони оцінюють наслідки гри. Побудуємо таблицю стратегічної оцінки дій гравців:

Гравець 1 Гравець 2

Гравець 1	Гравець 2
R1, C1	R1, C1
R2, C1	R1, C2
R2, C2	R2, C2
R1, C1	R2, C1

Матриця 2. Стратегічна оцінка дій гравців

Цю оцінку досить просто репрезентувати, користуючись числовою функцією u (функція корисності) і двома простими принципами:

Для кожного результату X, Y : X краще ніж Y , тоді і тільки тоді, коли $u(X) > u(Y)$.

Для кожного результату X, Y : X такий самий, як і Y , тоді тільки тоді, коли $u(X) = u(Y)$.

Функція u , яка описує ці два принципи називається функцією корисності. Функція корисності показує агентам результати гри.

Матриця¹ не єдина матриця, яка може промодельовувати гру "Полювання на оленя". Фінський логік Г.Санду в своїй книзі "Незалежно-доброзичлива логіка. Теоретико-ігровий підхід" [3] описує вищевказану гру з трьома гравцями. Побудуємо матрицю, яку наводить Г.Санду:

Гравець – III = олень	Гравець – III = заєць
Олень Заєць	Олень Заєць
Олень 2,2,2 0,1,0	Олень 0,0,1 0,1,1
Заєць 1,0,0 1,1,0	Заєць 1,0,1 1,1,1

Матриця 3. "Полювання на оленя"

Припустимо, що є три мисливці на ім'я I, II, III. У сценарії гри, який описано вище, є набір ходів для кожного з трьох мисливців. Виграш у грі кожен із мисливців отримує залежно від стратегії іншого мисливця, так само, як і від своєї. З одного боку, якщо третій мисливець (III) вирішить впіймати зайця, то перший мисливець (I) не зможе вполювати оленя, байдуже, що в цій ситуації обере другий мисливець (II). Таким чином, для першого мисливця (I) краще полювати на зайця. Проте, якщо третій мисливець (III) полює на оленя, то перший мисливець (I) має також полювати на оленя, звісно залежно від того, що обирає другий мисливець (II).

Г.Санду пише стосовно цієї гри: "Отже, перед нами є група мисливців, у котрих є два вибори: або полювати разом на оленя, або по одинці полювати на зайця. Якщо один з мисливців вирішить полювати на зайця, то всім іншим також буде потрібно полювати на зайця, а олень втече. Проте, якщо всі будуть полювати на оленя, то вони поділять здобич у рівній мірі. Кожен з мисливців буде воліти поділити з іншими оленя, ніж полювати на зайця" [3 с. 29].

Вищенаведена гра описує конфлікт між суспільними та особистими інтересами та є яскравим прикладом проблеми соціального контракту. Таким чином, можна побачити, що за допомогою теоретико-ігрового підходу можна розглядати не тільки економічні, але й філософські проблеми.

Ще одна гра, яка буде розглянута у статті, – це "Дилема ув'язненого". Її метою є опис фундаментальної проблеми теорії ігор, згідно якої агенти не завжди будуть кооперуватися між собою, навіть якщо це в їхніх інтересах. Передбачається, що агент у цій грі радше збільшить свій виграш, ані ж об'єднається з опонентом.

"Дилема ув'язненого" була описана в 1950 році і має такі умови: "Двоє підозрюваних, А і Б, заарештовані. У поліції немає достатніх доказів для звинувачення. Поліція вирішує ізолювати їх один від одного. Допитуючи кожного наодинці, поліцейські пропонують їм однакові умови:

якщо один свідчить проти іншого, а той зберігає мовчання, то перший звільняється, а другий одержує три роки в'язниці. Якщо обидва мовчать, їх засуджують до одного року. Якщо обидва свідчать проти один одного, вони одержують по два роки. Кожен ув'язнений обирає мовчати або свідчити проти іншого. Проте жоден з них не знає точно, що зробить інший". Побудуємо матрицю для розв'язання цієї гри:

R/C	C1	C2
R1	2,2	0,3
R2	3,0	1,1

Матриця 4. "Дилема ув'язненого"

Промодельюємо міркування одного з ув'язнених: "Якщо один з агентів мовчить, то найкраще його зрадити і вийти на свободу (інакше – один рік в'язниці). Якщо один з агентів свідчить, то найкраще теж свідчити проти нього, щоб одержати 2 роки (інакше – 3 роки)".

Як бачимо, стратегія "свідчити" строго домінує над стратегією "мовчати". Аналогічно інший агент приходить до того ж висновку.

У цій грі для обох агентів найкраще співпрацювати один з одним і зберігати мовчання, оскільки це зменшить сумарний термін ув'язнення. Будь-яке інше рішення буде менш вигідним. У вищенаведеній грі можна побачити, що зрада домінує над співробітництвом. У такому випадку єдина рівновага – це зрада обох агентів. Говорячи іншими словами, байдуже, що зробить інший агент, оскільки зрада більш кращий варіант, який максимізує виграш.

Ведучи себе раціонально, кожен з агентів обирає ірраціональне рішення: якщо обидва зрадять – у сумі вони отримають менший виграш, ніж якщо б вони співпрацювали. Таким чином, єдина рівновага, яка була б можлива в цій грі, а саме оптимум Парето, не працює. У цьому і полягає дилема. Проте, в грі "Повторювана дилема ув'язненого", яка була запропонована у 1984 році Р. Аксельродом (R. Axelrod), може виникнути рівновага. Модифікація гри полягає тому, що вона відбувається з певними інтервалами. Агенти можуть карати один одного за зраду в минулій грі. У такому випадку співпраця може стати рівновагою, а стимул до зради може бути зруйнований можливістю покарання. У такому випадку рівновага Неша буде прагнути до оптимуму Парето.

Вищенаведена гра також може бути застосована для моделювання певних філософських питань. Так, сценарій "Дилеми ув'язненого" можна застосувати для ілюстрації ситуації відношень між двома країнами, які залучені в гонку озброєнь. У обох країн є дві можливості: або збільшити витрати на військові потреби, або скоротити озброєння. Жодна зі сторін не може бути впевнена, що інша буде дотримуватися домовленості. Отже, обидві будуть прагнути до військової експансії.

Як приклад змішаної стратегії можна навести гру "Орел чи Решка". Агент під номером один обирає орла, а агент під номером два – решку. Якщо випадає орел, то агент під номером один виграє, а агент під номером два – ні, і навпаки. Таким чином, у кожного гравця є лише дві стратегії. Зобразимо гру в матричній формі:

R/C	C1	C2
R1	-1,1	1,-1
R2	1,-1	-1,1

Матриця5. "Орел чи Решка"

Не зважаючи на це, у цій грі існує рівновага за участю змішаних стратегій. Довільному характеру між двома стратегіями присвоюється рівень ймовірності другої стратегії, з якої виходить такий результат:

$$0,5 \times (0,5 \times 1 + 0,5 \times -1) + 0,5 \times (0,5 \times 1 + 0,5 \times -1) = 0$$

для обох гравців. Таким чином, ці змішані стратегії становлять рівновагу Неша. Один із основних результатів теорії ігор саме і полягає в тому, що кожна стратегічна гра має змішану стратегічну рівновагу.

Підбиваючи підсумки, можна зазначити, що здобутки теорії ігор знайшли своє застосування в сучасному логічному знанні, зокрема в теоретико-ігровій семантиці. Успіх поєднання теорії ігор з сучасною логікою полягає у тому, що вони мають схожі методологічні чинники. Логіку і теорію ігор можна розглядати як спільну теорію раціональності, засоби та методи якої знаходять своє застосування при моделюванні різноманітної проблематики. Так, наприклад, теоретико-ігрова семантика як окремий науковий підхід у рамках сучасного логічного знання може бути застосована для розв'язання як суто логічних, так і філософських проблем.

Список використаних джерел:

1. Rubinstein A. Interview // Game Theory: 5 Questions / eds. V.F. Hendricks, P.G. Hansen. Copenhagen: Automatic Press, 2007. P. 159.
2. Hintikka J. Logic, Language-Games and Information. Oxford: Clarendon, 1973. P. 387.
3. Mann Allen L., Sandu G., and Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach – Cambridge University Press, 2011, – 216 p.
4. Pietarinen A. Semantic Games In Logic and Epistemology // Logic, Epistemology, And The Unity Of Science, 2009, – P. 57-103.
5. Mann Allen L., Sandu G., and Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach – Cambridge University Press, 2011, – 216 p.
6. Mann Allen L., Sandu G., and Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach – Cambridge University Press, 2011, – 216 p.
7. Nash J. Non-Cooperative Games. A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. May, 1950, – 436p.
8. Дж.фон Нейман, О. Моргенштерн. Перев. С англ под ред. и с доб. Н.Н. Воробьёва. Главная редакция физико-математической литературы, изд-ва "Наука", 1970, – 672 с.
9. Стратегия конфликта/ Томас Шелинг; пер. с англ. Т. Даниловой. Под ред. Ю.Кузнецова, К. Сониной – М.: ИРИСЭН, 2007. 366с.
10. Стратегия конфликта/ Томас Шелинг; пер. с англ. Т. Даниловой. Под ред. Ю.Кузнецова, К. Сониной – М.: ИРИСЭН, 2007. С.17.
11. Ж.Ж. Руссо. Рассуждения о происхождении оснований нера-

венства между людьми//Трактаты/Пер. с франц. А.Хаятина. – М.: Наука, 1969. – С.75.
12. Mann Allen L., Sandu G., and Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach – Cambridge University Press, 2011. – P.29.

Надійшла до редколегії 12.02.15

В. В. Гаджиев

ТЕОРИЯ ИГР КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье анализируются основные положения теории игр, которые могут быть применены в логическом анализе. Рассматриваются взаимоотношения теории игр и символической логики. Описываются основные черты теоретико-игровой семантики. Исследуются примеры наиболее типичных игр.

Ключевые слова: теория игр, теоретико-игровая семантика, равновесие Нэша, оптимум Парето, агент.

V. V. Gadzhiev

GAME THEORY AS A SUBJECT OF LOGIC ANALYSIS

This article deals with the key points of game theory that can be used in logical analysis. It is considered the relations between game theory and symbolic logic. It is described the main features of game-theoretic semantics. It is investigated examples of the most known games.

Keywords: game theory, game-theoretical semantics, Nash equilibrium, Pareto optimum, agent.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ М. ШЛЕМКЕВИЧА

Виявлено і проаналізовано основні філософські погляди М.Шлемкевича, проаналізовано історичні та культурні умови їх формування, здійснено короткий огляд основних робіт мислителя

Ключові слова: Микола Шлемкевич, синтеза, "українська людина", "сутність філософії".

В умовах зростання інтересу до української філософії, її генези, розвитку, становленню цілком зрозумілим є підвищення інтересу і до її представників. Творчий доробок одних висвітлений в достатній мірі, праці ж інших залишалися поза увагою дослідників. Ціла когорта українських мислителів, абсолютно незаслужено випадала з поля зору наукових розвідок. Одним з таких незаслужено забутих довгий час залишався видатний філософ, політолог і публіцист, суспільно-політичний діяч, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка та Української Вільної Академії Наук Микола Іванович Шлемкевич.

Його внесок у сучасну українську філософію важко недооцінити. Провідною темою його філософських шукань були такі основопологаючі філософські категорії як "істина", "справедливість", "свідомість"... В своїх філософських та історико-філософських працях він піднімав питання самоосвідомлення людиною себе, свого місця в соціумі, розглядав проблему типологізації, вимальовував психоемоційний портрет сучасного українця, намагався знайти наукове підґрунтя для можливості подальшого цивілізованого і демократичного розвитку українського народу. Він слідував ідеалам Тараса Шевченка і Івана Франка, часто цитував їх у своїх роботах. Можна констатувати, що М.Шлемкевич створив цілісну філософську систему яка довгий час залишалася без гідної систематизації і узагальнення. Почасти це відбувалося тому що його роботи були розрізані, надруковані в різних виданнях, під псевдонімами, деякі з них сучасники відновлювали по пам'яті (Шлемкевич часто не зберігав чернетки своїх промов), почасти ж через те, що на нього довгий час був навішений ярлик "націоналіста", а іноді і "націонал фашиста", а це, зрозуміло не сприяло дослідженню його творчості у радянський період.

Філософська спадщина М. Шлемкевича на сьогоднішній день залишається мало розробленою. Існують поодинокі присвячені його творчості розвідки, але вони не носять системного характеру. На роботи Миколи Івановича часто роблять посилання науковці-етнографи, рідше філологи, але праці, яка б носила узагальнюючий і систематизуючий характер на сьогодні не існує.

Побіжний опис його праць здійснила Наталія Бурачок у своїй статті "Наукова спадщина Миколи Шлемкевича". В своїй статті вона коротко описує основні віхи життя і робить побіжний огляд основних публіцистич-

них і філософських робіт Шлемкевича, зазначає важливість його робіт для сучасних дослідників і широкого загалу втім, як вже зазначалося стаття носить короткий описовий характер. Також на увагу заслуговує робота Олександра Кульчицького "Введення в проблематику сутності філософії". За своєю суттю ця робота є описом і поясненням до праці М. Шлемкевича "Сутність філософії" виданої через 15 років по смерті філософа (власне, О. Кульчицький виступає впорядником до другого видання 1949 року).

Також існує ряд праць як-то: "Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича" І. Витановича., "Микола Шлемкевич зблизька" Я. Заремба, "Проблема позитивізму в традиції українського філософського дискурсу в творчості М. Іванейка" І.Котій (М. Іванейко-один з псевдонімів під якими творив М. Шлемкевич), але всі ці праці не носять систематизаційного характеру і є виключно описом певних аспектів творчості та окремих поглядів Миколи Івановича.

"Ми дізналися про М. Шлемкевича з великим історичним запізненням. Якби ми пройшли через студію його текстів десь в 1950–1960 рр., то наша історична доля була б зовсім іншою."-пише у своїй статті Наталія Бурачок. І з нею важко не погодитись. Історичні, філософські соціальні та політичні погляди Миколи Івановича формувалися у блискучому товаристві. Для того щоб краще зрозуміти і гідно оцінити внесок цього видатного діяча у формування і розвиток української культури та формування українців як нації достатньо пригадати основні віхи його життя та діяльності.

Державно-правові, філософські, соціальні та культурні погляди М. Шлемкевича формувалися у важкий для України час, в складних історичних умовах першої половини двадцятого сторіччя, коли Україна стала ареною жажливих політичних протистоянь. Вихований на демократичних європейських цінностях, володіючи блискучим незашореним розумом та значним обсягом теоретичної інформації й історичних джерел у поєднанні з філософськими знаннями європейського рівня мислитель, політолог, філософ, історик та публіцист М. Шлемкевич розробив цілісну концепцію українства, яка б при правильному і своєчасному виконанні на практиці могла б позбавити українців багатьох проблем які ми пережили та переживаємо зараз.

Майбутній філософ народився 27 січня (за іншими даними 8 лютого) 1894 року у селі Пилипча Буцацького повіту на Тернопільщині. Після закінчення народної школи вчився у Буцацькій гімназії та студіював філософію у Віденському університеті.

З початком Першої Світової війни Микола Іванович повернувся до Сновидова. У квітні 1915 року при відступі російської армії з Галичини його, як і багатьох інших галицьких інтелігентів, було насильно вивезено до Сибіру. На весні 1917 року український мислитель втік із заслання і дістався Києва. Згодом під час своїх багаточисельних подорожей філософ часто порівнюватиме інші міста з Києвом, з цим "золотoverхим містом" [6, с.3]. У столиці він працював секретарем у редакції "Робітничої газети", а згодом у постійній комісії для складання історико-географічного словника української землі при Українській Академії Наук.

У 1920–1930 рр. М. Шлемкевич належав до віденського філософського гуртка, де були такі мислителі, як Карнап, Вітгенштейн, Шлік та інші. У 1923 році поновлює студіювання на філософському факультеті Віденського університету. 1926 р здобуває ступінь доктора філософії за свою роботу "Сутність філософії". Захищається під керівництвом професора Морица Шліка. 1928-1929 стажувався у Сорбонні. Звіди надсилав свої відомі "Листи з Парижу" які друкував львівський часопис "Новий час". З Парижу повернувся до Львова. Став співзасновником, членом проводу та ідеологічним натхненником консервативного Фронту Національної Єдності. Напередодні другої Світової війни на деякий час виїздив до Праги де викладав в Українському Вільному Університеті, потім знову повернувся до Львова. 1941-1944 був співробітником Українського Центрального Комітету, головував у якому В. Кубійович- видатний український історик, географ, енциклопедист, громадсько-політичний діяч, організатор видання та головний редактор Енциклопедії українознавства та фундаментальної праці "Географія українських і сумежних земель". У 1942 Миколу Івановича обирають дійсним членом Наукового Товариства імені Шевченка, яке нелегально діяло у Львові. На пропозицію голови Українського Центрального Комітету В. Кубійовича у 1941-1944 рр. був одним із директорів і головним редактором "Українського Видавництва" (Краків-Львів). На цій посаді він згуртував кращі наукові, літературні і мистецькі сили не тільки Галичини, але і Центральних і Східних земель. тоді "Українське Видавництво" видало сотні книжок, серед них "До джерел" М .Зерова, "Патетична соната" М .Куліша та ін. У той же час М. Шлемкевич був співредактором журналу "Наші Дні", найкращого українського місячника літератури, мистецтва і культури тих часів. У 1943 році став членом Політичної Ради при Президії УЦК. У 1946 році він видав одну зі своїх головних праць – "Українська синтеза чи українська громадянська війна".

Микола Іванович Шлемкевич пройшов з українцями весь важких шлях формування та краху національних урядів, повстань, бойових дій на теренах України під час першої і другої світових війн, пережив Голодомор, був жертвою репресій. І під час всіх цих страшних випробувань він докладав всіх сил для розвитку і покращення української культури, свідомості українців, для підняття української філософії на новий щабель. Політична ситуація в Україні була, м'яко кажучи, не сприятливою для українських діячів. Вже у 1930-х рр. свобода думки в Радянському Союзі була остаточно придушена, а в Україні тоталітарна ідеологія підсилювалася московсько-більшовицьким шовінізмом, тож багато українських інтелігентів були вимушені виїздити за кордон щоб зберегти життя своїм родинам і собі, щоб мати змогу і далі працювати на благо Батьківщини.

До Америки Шлемкевич прибув з родиною у 1949 році й осів в місті Елізабет у штаті Нью-Джерсі, згодом поселився в Крендорфі, неподалік Нью-Йорка. Пізніше він визнав, що саме у США жив у свободі та певному достатку. Тут починається найбільш плідний період у його науковій діяльності. Він став співзасновником Українського національно-

демократичного союзу, Союзу українських національних демократів, Української національної ради та Українського Публіцистично-Наукового Інституту (спільно з Т. Лапичаком) у Чикаго. Філософ співпрацював із редакцією "Енциклопедії Українознавства" та заснував видавництво "Ключі", яке видавало започаткований і редагований М.Шлемкевичем щомісячний журнал "Листи до приятелів". Помер Микола Іванович 14 лютого 1966 року у місті Пассейк штат Нью-Джерсі.

Саме через діяльність Українського Публіцистично-Наукового Інституту, яка полягала у відстеженні, аналізі та узагальненні матеріалів про Україну, що виходили у різних світових виданнях та науковому спростуванні фальшованої інформації та відвертої брехні яку поширювали агенти московсько-більшовицької влади Микола Іванович зараз є маловідомою постаттю не тільки у широкому колі читачів, але і у колі науковців. Звичайно ця "антирадянська" діяльність не радувала радянську владу і дратувала КДБ тож інформація про українського мислителя, його багаточисельні праці і невтомна діяльність на благо українського народу в Радянському Союзі була під табу. Тому біографічні дані та інформація з аналізом політико-правових поглядів цього видатного українського діяча була розміщена тільки у "Енциклопедії українознавства" під редакцією В. Кубійовича і лише у 2007 році у праці В. Абліцова "Галактика "Україна". Українська діаспора: видатні постаті" було опубліковано біографічні дані і короткий опис основних поглядів М. Шлемкевича.

А між тим його творча спадщина посідає гідне місце в українській культурі і заслуговує детального і всебічного аналізу. Можна без сумнівів констатувати, що Микола Іванович був непересічним мислителем європейського рівня і створені ним концепції з повним правом мають посісти гідне місце в українській філософській культурі.

У одній з ключових своїх робіт "Сутність філософії" Шлемкевич пише: "Філософію називали царицею наук, а історичний розвиток блискуче доказав її владарське походження. Бо вона або сидить високо на престолі в царстві духової культури, – або перебуває в засланні...".[7, с. 4]. Завдання філософії Микола Іванович вбачав у критиці (в розумінні об'єктивно-критичного розгляду) науки, мистецтва, релігії, культури. Філософія виявляє їх значення, показавши, що наука є системою абстрактних знаків для визначення предметів пізнання назверхнього універсуму. Згідно його концепції, єдиними доступними людині даностями внутрішнього психічного універсуму є переживання.

Другим завданням філософії, за Шлемкевичем, є підготовка формулювання проблем, які в просторі історії філософії вважалися філософськими, але зараз завдяки зміні наукових методів відносяться до проблем наукових. Тобто філософія виступає посередником між наукою та духовною культурою. Детальний опис структури і ключових положень цієї роботи ми можемо знайти у О. Кульчицького, який виступив впорядником другого видання Париж- Нью- Йорк- Мюнхен 1981 року.

Гостроактуальною на разі постає робота Миколи Івановича "Українська синтеза чи українська громадянська війна" (1946 р. Мюнхен,

2-е видання 1949). В цій праці він дуже чітко викристалізовує основну ідею українського народу, те, що зараз модно називати "національною ідеєю", нею, для українців, є ідея правди і справедливості. "Можна назвати наш нарід вічним мрійником і шукачем царства справедливості на землі" [17, с. 8]. Микола Іванович вважає пошуки справедливості глибоким мотивом світогляду українців. В цій царині, на думку Шлемкевича, Україна випередила Європу, бо "Європа порядкувала ще різними династичними легітимізмами, універсалізмами як "римське цісарство німецького народу", у той час коли і Україні у XVII ст. Б. Хмельницький висунув найсучасніше гасло національного легітимізму, себто національне розмежування свободних народів, як поступ міжнародної справедливості" [17, с. 8-9] (Мається на увазі україно- шведський договір 1657 р. Корсунський договір 25 жовтня укладений на Генеральній Військовій Раді в Корсуні. Договір передбачав створення україно – шведського політичного союзу, який гарантував би державну незалежність і територіальну цілісність України. Карл X Густав зобов'язувався добитися визнання Річчю Посполитою незалежності України – Гриненко М. А.). Таким чином Микола Іванович підводить читача до думки про те, що в осередку українського світогляду стояли соціальні і національні ідеї.

Аналізуючи історію України, розмірковуючи над важким історичним шляхом, що його пройшла Україна в процесі становлення власної державності, філософ доходить висновку, що існують так звані "творчі сили", які "намагаються організувати, підводити на щораз то вищий щабель українську соціологічну масу, нарід" [17, с. 10]. Творчих сил Микола Іванович виділяє три : I) українське єдиновладдя- монархія; II) українське народовладдя – демократія; III) українське провідництво.

Цим творчим силам протистойть так званий "опір безвладності", який лежить як камінь і не зрушить з місця поки хтось не докладе до цього зусиль. Так само як і цей камінь – народ "зберігає тупий спокій, і треба великого зусилля творчих одиниць і груп, щоб збудити його з історичного напівсну" [17, с. 10]. Але якщо вже відбудеться таке зрушення то народ часто "попадає в неповздержаний пароксизм неоплатонівського руху, котрий занадто часто і цілком не слушно мішають з революційним змаганням" [17, с. 10]. тому завдання творчих сил філософ вбачає в тому щоб не тільки побороти опір безвладності, але й опанувати народну масу. Якщо ж творчі сили не справляються з цими завданнями – вони і самі перетворюються на безвладдя і стають анархічними. Окрім пасивної безвладності творчі сили мають подолати в соціальному середовищі опір "асоціальних, суто відосередніх, анархічних, первнів, що зорганізовані найчастіше ізгоями з трьох згадуваних творчих сфер." [17, с. 10-11].

Така боротьба точиться протягом всього історичного процесу, і творчі сили, як правило, зазнають в ній поразки. На думку Миколи Івановича це стається через те, що вони не виступають злагоджено і одноставно, часто перебувають у прихованому або навіть відкритому протистоянні, звинувачуючи одна одну в тому, що " це не праукраїнські ідеї й сили, але що вони принесені з чужини, як мода" [17, с. 11] В цьому ж мисли-

тель вбачає проблему української історіографії. Він вважає, що проблема виникає зі спроби зрозуміти і проаналізувати історію України з позиції однієї ідеї, з протиставлення її іншим.

Взагалі варто зазначити, що у цій роботі Микола Іванович велику увагу приділяє аналізу історичних подій в контексті демонстрації того, як діяла та чи інша творча сила і до чого це призвело. Також він простежує моменти, у яких творчі сили намагалися об'єднатися і діяти спільно, але про це далі. Зараз варто більш детально розглянути генезу кожної творчої сили, її становлення і вплив на історичні, соціальні, культурні та духовні аспекти життя українців.

Історію монархійної ідеї Шлемкевич зводить у "так звані передісторичні часи". До часів племен, які жили на території сучасної України. Опускаючи спірне питання про те чи були варязькі князі засновниками чи тільки оновлювальниками "Київської Русі-України", він зауважує міць монархійної влади князя. Спростовуючи ж основний закид, про який ми вже писали вище, щодо чужорідності, Микола Іванович пише "поперше, що якісь зародки своєрідної монархійності, отже установу племінних князів, знає передваряжська доба. І по-друге, щонайновіші досліді схиляються щонайбільше до признання, що варяги зміцнили, відсвіжили, але ніяк не створили українсько-руську державність" [17, с. 13].

Також за часів княжої доби існувала ідея народовладдя - "і під час княжої держави існувало ж віче" [17, с. 19]. Але такому зібранню Шлемкевич відводив роль "можна б сказати, масово – психологічних вирівнювань" [17, с. 20], хоча й зазначає що іноді ця роль розширювалась, наприклад в перехідні, безкняжі часи. Тоді віче ставало дійсною владою.

Враховуючи великі території княжої держави і малі, в порівнянні з цією територією сили княжої дружини, можна у сдід за Миколою Івановичем констатувати що : "Коли в тій великій імперії був лад і життя пліло упорядковано, то заслуга в цьому саме високорозвинутого самоврядування громад і земель, що доповнювало доосередню княжу владу, чи може навпаки доповнювалося зосередженою княжою владою, конечною для такої держави" [17, с. 20]. Таке співіснування різних державних ладів мислитель називає ще не синтезом, але зразком мирного існування. Саме в ньому Микола Іванович вбачав запоруку міцності, злагоди і порядку у княжій державі, та навіть і самого її існування.

Іншим зразком народовладдя була Січ, яка, на думку Шлемкевича, відповідала всім вимогам Арістотеля до ідеальної держави. Саме в Січі "Одночасно з політичною, буйно розвивається господарська і культурна демократія" [17, с. 20]. Він наводить приклад чумацьких об'єднань як зразок "кооперативних підприємств" і Братств, які на думку Миколи Івановича – "своєрідна наша демократіяв організації духа" [17, с. 20].

Коли січова демократія "дозріла" відбулося переродження її в "городську Україну" і тоді "зразу прокидаються здорові інстинкти українського соціологічного мислення" [17, с. 21]. Далі Микола Іванович розглядає як сполучалися між собою ці три ідеї. Він зазначав, що як монархійна ідея доповнювалась і сполучалася з ідеєю народовладдя, так і наро-

довладдя було просякнуте провідництвом. "Демократія Січі, просякнута провідницькими елементами [...] вийшовши в широке поле української державности, шукає в найвизначніших гетьманських особистостях ще й синтези з монархією ідеєю" [17, с. 21]. Це відбувається тому що на маленькій території Січі цілком вистачало народовладдя, але в часи війн і походів ідея народовладдя доповнювалася ідеєю провідництва.

Сама ідея провідництва є рідною для нас, адже "Чужинні історики в останні часи починають розуміти зіслов'янення Балканів, як їх "українізацію". На їх думку, з українських земель йшли одна за одною хвилі озброєних ватаг: – сотень, тисячей. – Це були загони здобитчиків, але й колонізаторів" [17, с. 22]. Такі ватаги (і князя дружина, і козацькі загони) гуртувалися навколо сильної, харизматичної особистості. Власне всі екскурси в історію (чи то в історію княжої доби часи Січі, чи часи визвольних змагань 1917-1920 рр.) Микола Іванович робить з метою наочно продемонструвати на прикладі як діють ці три сили. Він констатує: "Що перше наявне: три творчі ідеї голосяться одна по одній, а не разом, до будови державности. Коли ж і є спроби помирити хоч дві із них [...] – ці спроби зустрічали великі труднощі, відбувалися в підсонні глибокого недовір'я і після короткої злагоди розпадалися, порізнюючи договірників ще більше" [17, с. 25]. Отже мислитель задається питанням "Як вийти з цієї складної ситуації?" і робить висновок: "Вихід можливий такий: одна з ідей остаточно перемагає своїх суперниць і формує наше життя на свій стиль. Або друга можливість: три ідеї, що борються за владу, знаходять здорову синтезу і, станувши в один фронт, перемагають внутрішню анархію, щоб дозріти до остаточного зламання чужих ворожих сил і до закріплення духової державної суверености України" [17, с. 40].

Розглядаючи першу перспективу Микола Іванович наголошує на тому, що всі три сили є рідними українцям і що всі вони "глибоко заякорені в українських душах і українському житті" [17, с. 40-41], що боротьба між ними, як і спроби об'єднання, тривають не першу тисячу років, тож згідно законів індуктивного мислення остаточно перемога однієї з них є не тільки неможливою, але й не бажаною. Перемога однієї з цих сил означала б перемогу тоталітаризму, а це призвело б до збіднішання, зубожіння багатьох аспектів життя українців. "Та дорога своєю нетерпимістю суперечить навіть українському характерові. Ідейна нетерпимість-це не наш стиль" [17, с. 42]. (Хотілося б особливо наголосити на цій цитаті, звернути на неї увагу читача на початку статті ми згадували клеймо "націонал – фашиста" яке було повішене на Миколу Івановича радянською владою. Адже націонал-фашистська ідеологія априорі виключає можливість того, що інші ідеології мають право на існування.- Гриненко М. А.)

Отже, підсумовуючи написане, Микола Іванович наголошує що для досягнення ладу в Україні всі три творчі сили мають досягнути синтези і одночасно рушити на війну з анархійними силами, тільки разом, узгодивши свої дії і досягнувши правильного балансу творчі сили досягнуть перемоги.

Ще однією засадничою роботою українського мислителя є "Загублена українська людина" видана у Нью-Йорку у 1954 році. В цій праці Ми-

кола Іванович аналізує і узагальнює основні типи українських людей, приділяючи особливу увагу зразкам екзистенціального існування українців у повоєнні часи. Микола Іванович пише, що у вирі буремних подій XX сторіччя українська людина загубила чітки естетичні, моральні та світоглядні орієнтири.

Варто зазначити, що Микола Іванович запропонував єдину на даний час класифікацію духовно-психологічних типів українців. У своїй роботі він описує феномен масових "душевних зламів" у носіїв української ідентичності, переживання стану "межових ситуацій", якщо послугуватись словником класика екзистенціалізму Карла Ясперса..

Те, що Ясперс називає "межевими ситуаціями" Шлемкевич описує як "...не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її розгубленість. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духу, після якого приходять глибокі відкриття" [14, с. 32].

На початку своєї роботи Микола Іванович розділяє українців на чотири типи, він виводить чотири історичні типи світоглядів. Перший тип – "старосвітські поміщики" [14, с. 17] (за Миколою Гоголем). На думку філософа, існування цього типу зводиться до класичного запитання гоголівського персонажу, чоловіка – поміщика до дружини: "А що ми покушали б матушка?". Цей тип, згідно Шлемкевичу, тяжіє до тупого біологічного животіння й "тупіння в достатку". Ним, на думку філософа, закінчується напочатку XIX сторіччя існування колись могутньої провідної козацької верстви часів Богдана Хмельницького. Другий тип – "сковородянська людина" [14, с. 20]. Цей тип, як і "старосвітський поміщик" знаменує собою кінець великої епохи. Але він, на відміну від першого, не бажає пристосовуватись і бачить своє щастя в саморозвитку, в духовному самовдосконаленні. Цей тип українця віддаляється від реалій соціального життя, суспільний світ його навіть не помічає, не бачить носіїв сковородянського способу життя.

Третім типом є "гоголівська людина" [14, с. 19] – це потомки козацької старшини, які захотіли брати активну участь у політичному житті Російської імперії і, залишаючись етнічними українцями, політично ідентифікували себе з Росією. Українці, які відносяться до цього типу зачаровані Російською імперією і бачать своє призначення у служінні їй.

Четвертий тип, до якого Микола Іванович відносить сучасну людину є "шевченківська людина" [14, с. 21]. Для цього типу характерним є схиляння перед розумом, наукою, моральними ідеалами, свободою духу. До цього типу Шлемкевич відносить учасників визвольних змагань 1917-1920 рр., які будували Українську Народну Республіку. "Шевченківська людина" відкидала пристосованські нахили і чекала на "апостолів правди".

Можна констатувати, що виділені Миколою Івановичем типи є актуальними і зараз, адже і сьогодні ми можемо спостерігати і "старосвітських поміщиків", і "гоголівських людей" і, на щастя, "шевченківських". Важко недооцінити внесок великого українського мислителя Миколи Івановича Шлемкевича у формування світогляду українців, у самоідентифікації українців як нації, у розумінні українцями себе як великого народу, який

пройшов важкий шлях до створення власної держави. На жаль, роботи Миколи Івановича на сьогодні недостатньо вивчені і не мають широкого розповсюдження не тільки в колі науковців, але й серед пересічних громадян. Хоча, можна сміливо констатувати, що своєчасне вивчення його праць могло б допомогти українцям краще зрозуміти власне коріння, вирішити багато нагальних питань з самоідентифікацією і краще зрозуміти власне покликання.

Список використаних джерел:

1. Абліцов В. Галактика "Україна" Українська діаспора видатні постаті / В. Абліцов. – К. : КИТ, 2007 – 436 с.
2. Артюх, В. Про деякі історіософські ідеї в філософській публіцистиці Миколи Шлемкевича: спроба екзистенціальної інтерпретації / В. Артюх // Філологічні трактати. – 2009. – № 3–4. – Т. 1. – С. 8.
3. Бурачок Н. "наукова спадщина Миколи Шлемкевича" - www.pu.if.ua/depart/SlavsHistory/resource/file/Buraczok%20N.doc.
4. Витанович І. Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича // Листи до приятелів. – 1967. – Кн. 7–9. – С. 10.
5. Заремба Я. Микола Шлемкевич зблиська / Я. Заремба // Наше життя. – 1987. – травень. – С. 9–11.
6. Козій І. Проблема позитивізму в традиції українського філософського дискурсу в творчості М.Іванейка // Філософські обрії. – К., Полтава, 2007. – Вип. 17. – С. 69–80.
7. Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії // М.Шлемкевич. Сутність філософії / О. Кульчицький. – Париж ; Нью-Йорк; Мюнхен, 1981. – 250 с.
8. Мала енциклопедія етнодержавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького / редкол. Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К. : Довіра; Генеза, 1996. – 942 с.
9. Перемога. Ідеологічний журнал ФНС. – Львів, 1933. – 1 листоп. – С.3.
10. Пономарьов В. Філософ синтези Микола Шлемкевич / В. Пономарьов // Тиждень. – 2012. – 26 черв. – С. 10.
11. Українська журналістика в іменах / за ред. М. М. Романюка. – Львів, 1996. – Вип. III. – С. 326–327.
12. Шлемкевич М. Верхи життя і творчості / М.Шлемкевич. – Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1958. – 158 с.
13. Шлемкевич М. Галичанство / М. Шлемкевич. – Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1956. – 120 с.
14. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М.Шлемкевич. – К. : МП Фенікс, 1992. – 158 с.
15. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна / М. Шлемкевич. – Львів, 1946. – 63 с.
16. Шлемкевич М. Прогулка до великої столиці / М. Шлемкевич. – Пласт, 1946. – 32 с.

Надійшла до редколегії 02.03.15

М. А. Гриненко

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ Н. ШЛЕМКЕВИЧА

Выявлены и проанализированы основные философские взгляды М. Шлемкевича, проанализированы исторические и культурные условия их формирования.

Ключевые слова: Николай Шлемкевич, синтеза, "украинский человек", "суть философии".

M. Grunenko

CULTURAL-HISTORICAL AND THEORETICAL SOURCES OF N.SHLEMKEVICH'S PHILOSOPHICAL VIEWS

The basic ideas of M. Shlemkevich's philosophical views, historical and cultural conditions of their formation have been analyzed.

Keywords: Nikolai Shlemkevich, synthesis, "Ukrainian people", "the essence of philosophy".

ДОПОВНЮВАНІСТЬ ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ ПРИНЦИП СУЧАСНОЇ НАУКИ І ФЕНОМЕН ІННОВАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

В статті висвітлено суть принципу доповнюваності та досвід його застосування у різних галузях наукової і практичної діяльності людини. Застосування цього наукового принципу упродовж XX – початок XXI сторіч потрактується як цілком певний інноваційний процес та, зрештою, як феномен інноваційної культури.

Ключові слова: доповнюваність як принцип пізнання; інноваційний процес; інноваційна культура.

"Існує тенденція забувати, що всі природничі науки пов'язані із загальнолюдською культурою і що наукові відкриття, які, можливо, видаються в даний час найбільш передовими і доступними для розуміння лише не багатьох вибраних, все ж позбавлені сенсу поза свого культурного контексту". Ці слова Ервіна Шредінгера не даремно цитують відомі фахівці в галузі сучасної історії філософії і науки Ілля Пригожин і Ізабелла Стенгерс у своїй спільній праці "Порядок із хаоса: Новий діалог людини з природою" (1984 р.), [1, с. 40-41]. Бо залучення провідних ідей і принципів (концепцій) сучасного природознавства, як науки про розвиток, до пояснення ряду процесів, що нині відбуваються в царині культури (яка також інтенсивно еволюціонує), може дати відповідь на найактуальніші питання взаємодії сучасної людини з оточуючим її реальним світом: природою і суспільством.

У даній статті ми аналізуємо історичний (упродовж XX – початок XXI сторіч) історичний досвід використання фізичної ідеї, так званого принципу доповнюваності Н. Бора, як універсального підходу до тлумачення найскладніших явищ реального світу. Саме універсальність і "продуктивність" застосування цього принципу дають підстави стверджувати, що його (тобто принцип доповнюваності) можна означити як феномен інноваційної (на противагу традиційній) культури.

Доповнюваність, як науковий принцип, вперше сформулював ще у 1928 році датський фізик, лауреат Нобелівської премії Нільс Бор у зв'язку з поясненням "дивних" на той час властивостей мікросвіту. Цей принцип "лавиноподібно" поширився на різні галузі фізичної науки, природознавства та інші науки про сутність реального світу. На зламі XX – XXI сторіч принцип доповнюваності обґрунтовано розглядають і як чинник, і як феномен глобальних інноваційних процесів, що є головною ознакою сучасної еволюційної культури і, безперечно, науки.

В чому суть принципу доповнюваності та його, без перебільшення, невичерпний потенціал?

Щоб відповісти на це запитання, виокремимо три найважливіші в даному контексті та відносно новітні терміни у їх загальноструктурній послідовності: інновація. Інноваційний процес. Інноваційний феномен.

Суть цих термінів і їх цілісне (системне) трактування як певної шкали становлення сучасної науки і інноваційної культури можна простежити на прикладі історії виникнення фізичного принципу доповнюваності і його еволюції: спочатку в універсальний принцип природознавства, а потім у загальний підхід в теорії пізнання, філософії, науки та у формуванні цілісного бачення (образу) оточуючого нас реального світу (природи і суспільства), в цілому, на основі єдності природничо-наукової і гуманітарної гілок (форм, типів) науки і культури.

Розглянемо цю історію докладніше.

На початку зазначимо, що на зламі XIX – XX сторіч в науці виникла ситуація, яка була названа "кризою фізики". Її суть у тому, що результати багатьох експериментальних досліджень явно суперечили пануючим на той час уявленням класичної науки. Зокрема, це сталося в питанні про будову атомів: досліди Е. Резерфорда показали, що атом має "планетарну" будову; в середині атома є масивне позитивно заряджене ядро, навколо якого рухаються негативно заряджені частинки – електрони. Такий рух електронів є механічним рухом з доцентровим прискоренням, обумовленим електромагнітною взаємодією електронів з ядром атома. В цій частині, "поведінка" електронів повністю описується законами класичної механіки і електродинаміки. Але за іншими законами класичної електродинаміки, електрон, що рухається з прискоренням має неперервно випромінювати електромагнітну хвилю, а отже втрачати свою енергію і "швидко" падати на ядро атома. Це означає, що атоми не будуть стабільними. Але ж досвід свідчить про протилежне: атоми є дуже стійкими утвореннями і за звичайних умов вони не випромінюють енергії. Більш цього, якщо за певних умов атом здійснює електромагнітне випромінювання, то це випромінювання є не неперервним, а дискретним. Мінімальна доза (квант) електромагнітного випромінювання (світла) була встановлена Максом Планком ще у 1890 році. Але тоді до пояснення будови атома ідея про кванти світла не стосувалася. Так було до 1913 року, зокрема до появи у світ праці датського фізика Нільса Бора "Про будову атомів і молекул". В цій праці Н. Бор, щоб пояснити протиріччя між дослідними фактами і існуючими фізичними теоріями, запропонував, як додаткові умови, два постулати, які в цілому були означені як "фізичний принцип доповнюваності". Ці додаткові умови знайомі кожному випускнику загальноосвітніх навчальних закладів як постулати Бора, які вичерпно пояснюють будову атома водню. Нагадаємо суть цих постулатів:

- електрон може рухатися навколо ядра атома не по будь-якій, а лише на певній (дозволеній) стаціонарній орбіті, перебуваючи на якій він енергію не випромінює;
- електрон здійснює випромінювання (або поглинання) енергії лише при переході з однієї стаціонарної орбіти на іншу.

Вкажемо на зміст існуючої тут "суперечності": уявлення про стаціонарні орбіти електрона і його випромінювання базується на планківській (некласичній) ідеї про кванти світла, а сам розрахунок цих орбіт проводився за законами класичної механіки і класичної електродинаміки. За гумористичним висловлюванням теж відомого фізика Г. Брегга, згідно з фізичним принципом доповнюваності Бора "ми маємо по понеділках, середам і п'ятницям жити за класичними законами, а по вівторкам, четвергам і суботам, – за квантовими законами".

Фізичний принцип доповнюваності Бора, спільно з іншими фізичними законами (і насамперед, у зв'язку із фізичним принципом невизначеностей Гейзенберга) став визначальним чинником виникнення і становлення нової фізичної теорії – квантової фізики.

Застосування фізичного принципу доповнюваності швидко поширилося на інші галузі фізичної науки. Наприклад, хвильові і корпускулярні прояви світла у поведінці частинок виявилися також взаємодоповнючими, що відображає реально існуючий дуалізм мікросвіту. Подібних прикладів застосувань принципу доповнюваності у фізиці можна продовжити. Цей інноваційний процес у фізичній науці супроводжувався появою різних трактувань самого принципу доповнюваності. Чи не найбільш загальним формулюванням його є:

"В галузі квантових явищ найбільш загальні фізичні властивості будь-якої системи виражаються за допомогою доповнюваних одна одну пар незалежних змінних (параметрів, характеристик тощо -а.), кожна з яких може бути краще визначена лише за рахунок відповідного зменшення ступеня означеності іншої".

Плідність цього нововведення (ідеї доповнюваності) стала очевидною і у розв'язанні багатьох інших природничо-наукових проблем. Як наслідок, фізичний принцип доповнюваності Бора стали називати універсальним принципом природознавства.

Ввівши поняття доповнюваності стосовно пояснення будови атома, Н. Бор відразу ж помітив у ньому ключ до розв'язання багатьох інших наукових проблем, у т.ч. й далеких від фізики і природознавства. Так, вже в одній із наступних (після названої вище) наукових праць він вказує на важливість принципу доповнюваності в психологічних дослідженнях та в теорії пізнання. Зокрема, він стверджував, що "фізичний аспект принципу доповнюваності є лише частковим випадком більш загального підходу: намагаючись аналізувати наші переживання, ми перестаємо їх передчувати. В цьому сенсі ми виявляємо, що між психологічними дослідженнями, для описання яких адекватно вживати такі слова, як "думки" і "почуття", існує відношення доповнюваності, подібно тому, яке існує між даними у поведінці атомів". Бор говорив також, що "мислення людини має риси, які нагадують характеристики квантових явищ. Спостереження почуттів і процес їх протікання – це дві доповнювані одна одну події... Ми зустрічаємося тут з ілюстрацією старої істини, що наша здатність аналізувати гармонію оточуючого світу і широта його сприйнят-

тя завжди будуть перебувати у взаємно заперечному, доповнюваному співвідношенні".

Геніальні передбачення Н. Бора про всезагальність принципу доповнюваності виявилися настільки пророчими, що подальше поширення цього принципу на всі галузі знань не назвати інноваційним феноменом було б несправедливо. Бо нині цей принцип застосовується практично у всіх методах і науках, що вивчають неживу і живу природу, людину, суспільство. І це не є випадковістю, бо дуалізм наших уявлень про реальний світ через взаємозв'язок простору і часу, синергетичних уявлень про упорядкованість на одному рівні і хаотичності на іншому рівні стану складних систем, взаємодоповнюваності і узгодженості фундаментальних світових сталих (стала Всесвітнього тяжіння, стала швидкості світла, мінімальний електричний заряд і т. ін.) знаходить своє відображення і в духовно-моральному сприйнятті світу людиною. Природа людини також двоїста – вона розглядає світ із – зовні, у т. ч. з позицій Бога, і зсередини за допомогою відчуттів, доповнених приладами. Звідси і дуалістичне описання природи – з гуманітарно-духовних позицій і з об'єктивно-фізичних уявлень. Одна частина людського буття успішно пояснюється наукою, інша – вимагає мистецтва, релігії або іншого не механістичного, а духовного способу описання світу.

Розглянемо декілька прикладів з історії розвитку світової культури в контексті принципу доповнюваності.

Сам Н. Бор вважав, що "кожне висловлювання треба трактувати і як твердження, і як запитання". Всесвітньо відомий фізик-теоретик П. Дірак відзначав, що "за Бором, вища мудрість має бути виражена обов'язково такими словами, смисл яких не може бути визначеним однозначно. Як наслідок, істинність вищої мудрості не є абсолютною, а лише відносною; тому протилежне висловлювання також правомірно і мудро". А. Ейнштейн зазначав, що "фізичні поняття суть вільного творіння людського розуму і неоднозначно визначені зовнішнім світом". Французький математик А. Пуанкаре говорив, що "ніякий фізичний досвід не може підтвердити істинність одних перетворень і відкинути інші, як недопустимі". Він же писав, що "вивчаючи історію науки, ми помічаємо два явища, які можна назвати взаємно заперечними: то за уявною складністю прихована простота, то, навпаки, видима простота приховує в собі надзвичайну складність". Л. Н. Гумільов відзначав, що "коли виграєш у суспільній свободі, програєш в контакт з природою, тут також проявляються взаємодоповнюючі сутності географічного і фізіологічного середовища людини".

Цікаве трактування принципу Бора на "побутовому рівні" знаходимо в есе "Низкие истины" відомого кінорежисера А. Кончаловського: "Людина, вільна зовні, має бути надзвичайно організована внутрішньо. Чим більше людина організована, тобто внутрішньо не свідбна, тим більш свідбне суспільство вона створює. Кожен знає межі введеної йому свободи і не тяготиться її рамками. Самообмеження кожного – основа свободи всіх".

Кількість прикладів вдалого використання принципу доповнюваності можна продовжити до безкінечності. Сюди належать: синтез – аналіз,

предмет – метод, вертикаль – горизонталь, складність – організованість, раціональне – інтуїтивне, права півкуля мозку – і ліва, пізнання – естетичне сприйняття, тощо. Наприклад, одна із ознак характеризує об'єкт, друга – оточення. При цьому, як говорив Н. Бор, "ми маємо справу з різними, але однаково суттєвими аспектами єдиного, чітко означеного комплексу відомостей про систему". Н. Бор підкреслював, що описати складне явище за допомогою однієї мови, та ще й єдиним і вичерпним чином, – неможливо.

Принцип доповнюваності Бора виключає можливість описання світу шляхом поділу його на частини з повним описанням кожної його частини. Ніяке окреме знання про предмет не може бути самодостатнім, вимагається доповнення в особі інших наук (природничі науки – науки гуманітарні).

Вкажемо на інші можливості ефективного застосування принципу доповнюваності Бора. Це, наприклад, взаємовідношення: ціле–частина; структура і функції складної системи; хаос і порядок при еволюції в процесі самоорганізації; стохастичність – детермінованість; випадковість – закономірність; "янь" і "інь" (за східною містикою); антропний принцип – закони фізичних і інформаційних взаємодій; соціальні і біологічні форми руху; сутність і її прояв; чоловік і жінка і т. ін.

Згідно з принципом доповнюваності для нас існує лише те, що ми здатні виміряти і (або) оцінити. Якщо зв'язку між фактами немає, то ці факти ми не можемо встановити. Ми можемо знати лише те, що певним чином пов'язано між собою і нами. Одне із формулювань принципу доповнюваності, що є найбільш близьким до гуманітарного підходу також належить Н. Бору: "Доповнюваною до істини є ясність". Як приклад доповнюваності у сприйманні художником оточуючого світу, часто посилаються на академіка Б. В. Раушенбаха. "При зображенні, наприклад, кімнати один вважає, що головним тут є стіни і точно передає їх вигляд, нехтуючи підлогою. Інший показує підлогу такою, як він її бачить, суттєво спотворюючи вигляд стін. Можна по-різному розставляти акценти. Вибір того чи того варіанту – справа сприйняття і мети самого художника. Тому слова художника "я так це бачу" мають об'єктивний фізичний зміст: для одного важливою є вертикаль (стіни), для іншого – горизонталь (підлога). А разом – не виходить! Якщо він хоче правильно намалювати підлогу, то "збреше" в зображенні стін. А інший, якому важливіми є стіни, обов'язково "збреше" у зображенні підлоги. Для кожного з них важливим є те, що він передає краще, "правильніше", нехтуючи іншим". Б. В. Раушенбах відзначав: "Один передає бездоганно одне, інший – інше, і виходять різні картини, і всі вони однаково "правильні" і це є справедливим. Безперечно, такі різні картини діють на нас також по-різному, хоча на них зображено один і той самий об'єкт. Отже, реальний предмет і суб'єктивне його бачення доповнюють одне одного і цим самим спричиняють нову цілком певну "реальність"".

На все загальність принципу доповнюваності вказує й "статус рівноправності", взаємоповаги учасників будь-якої дискусії, коли кожний із їх співуча-

сників не лише поважає думку іншого, але й готовий обмежити сферу своєї думки так, щоб вона вписувалася в допустимі рамки, встановлені зовні іншими фахівцями. Стосовно до наукових досліджень і прогнозування (у т. ч. і прогнозування інновацій) принцип доповнюваності визначає методологію пізнання: чим більшою є простота і сфера дослідження і застосування його результатів, тим меншою є точність і конкретність оцінки.

Нарешті вкажемо й ще на одну сферу життєдіяльності суспільства і людини, в якій реалізація принципу доповнюваності завжди була і є актуальною, а особливо нині, в епоху глобалізаційних процесів. Йдеться про освіту, точніше про природничо-наукову освіту гуманітаріїв та гуманітарні студії для "технарів". (Про глобалізаційні процеси в галузі культури і освіти вже йшлося у попередніх розділах посібника).

Принагідно застерігаємо, що застосування принципу доповнюваності має бути регулятивним, щоб не знехтувати критеріальним чинником наукового знання, зокрема імперативу наукової коректності – "не множити цінностей". На це вказує відомий український вчений – філософ, визнаний фахівець з проблем трактування різних питань не класичної теорії пізнання та епістемології науки С. Б. Кримський [3]. У своїй праці "Наука як феномен цивілізації" Кримський С. Б. наголошує, що при можливості пояснення певних явищ однією підставою не потрібно вводити доповнювані сутності [3, с. 157]. Бо при всій, здавалось би присутності, природності імперативу наукової коректності, він має "серйозне та далекосяжне світоглядне значення" [3, с. 157].

Із наведених прикладів, що репрезентують гуманітарну і природничо-наукову галузі науки і культури видно, що існує проблема пошуку шляхів поєднання їх мов. А це можливо лише з позицій теорії самоорганізації і синергетичного підходу. Бо на фундаментальному рівні природа єдина, всі її грані є умовними і лише відтворюють послідовне наближення колективного розуму людства до пізнання світу. Єдність всього суцього і його різноманітних проявів має обумовлювати і наближення, взаємопроникнення природничо-наукового і гуманітарного підходів до пізнання світу. При цьому змінюється і роль дослідника: він сам стає невід'ємною частиною створюваної ним картини світу, яка внаслідок цього перестає бути лише природничо-науковою. Тому зростає роль нелогічної компоненти мислення у пізнанні, вплив інтуїтивних, близьких до художньої творчості прийомів у пізнанні Істини.

Отже, нині все більш актуальною стає проблема об'єднання двох гілок сучасної культури; а таке об'єднання, як на це націлював ще В. Вернадський, можливе лише на основі науки.

Цілісний підхід до сприймання і сприйняття реального світу з урахуванням природничо-наукового і гуманітарного методів його вивчення і застосування принципу доповнюваності в якості інструментарію пізнання, дозволить розв'язати проблему більш повного розуміння реального світу. Це застосування може змінити навіть ідеологію, з'ясувати причини потрясінь у сучасному суспільстві, тощо.

Складність об'єднання гуманітарної і природничо-наукової культур і адекватних їм відмін у пізнанні реального світу здебільшого обумовлені відсутністю спільної мови і понятійного апарату, якими очевидно стануть теорія самоорганізації і синергетичний підхід. Проте гуманітарна інтелігенція, як про це говорив академік В. Л. Гінзбург, освічена однобічно і її представники стосовно природничо-наукових знань нерідко перебувають на середньовічному рівні. Не володіючи природничо-науковою логікою і не розуміючи сутності реального (фізичного) світу, гуманітарій, прагнучи пояснити суспільно-соціальні, психологічні чи економічні процеси, часто використовує лише зовнішні атрибути нових понять, у тому числі й таких синергетичних уявлень, як: біфуркація, теорія катастроф, режим із загостренням, нелінійна еволюція тощо. Безперечно, має сенс і протилежна думка щодо "відповідальності" природознавства і його методу наукової раціональності за всі негативні наслідки науково-технічного прогресу та, відповідно, поставити його розвиток під гуманітарний контроль.

Отже, у найзагальнішому (феноменологічному) контексті трактування доповнюваності можна стверджувати, що наука є основою взаєморозуміння, мистецтво (релігія і т. ін.) – основою світосприймання, а їх сума – основою гармонійного світобачення. Лише цілісний погляд на реальний світ (природу і суспільство) може забезпечити успішне розв'язання проблем життєзабезпечення людини, завдань демографічного, екологічного і соціально-культурного характеру.

Список використаних джерел:

1. Бор, Н. Атомная физика и человеческое познание : пер. с англ. / Н. Бор. – М. : Ин. лит., 1961. – 151 с.
2. Горбачев В. В. Концепции современного естествознания. – М. : Изд-во "Мир и образование", 2003. – 592 с.
3. Крымский С. Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАМ, 2003. – С. 8-21.
4. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ.ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432с.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Е. М. Кириленко

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ФЕНОМЕН ИННОВАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье отражена суть принципа дополнительности и опыт его применения в различных областях научной и практической деятельности человека. Применение этого научного принципа на протяжении XX – начало XXI веков воспринимается как вполне определенный инновационный процесс и, в конце концов, как феномен инновационной культуры.

Ключевые слова: дополнительность как принцип познания; инновационный процесс; инновационная культура.

K. Kyrylenko

COMPLEMENTARITY AS UNIVERSAL PRINCIPLE OF MODERN SCIENCE AND INNOVATION PHENOMENON OF CULTURE

The article highlights the essence of the principle of complementarity and the experience of its application in various fields of scientific and political activity. Use of this scientific principle during XX-beginning of the XXI centuries is interpreted as completely defined innovation process and, eventually, as a phenomenon of innovative culture.

Keywords: complementarity as the principle of cognition; innovation process; innovative culture.

ЯКІСТЬ ВИЩОЇ ОСВІТИ ТА СУСПІЛЬНЕ САМОВИРАЖЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Обґрунтовується теза, що лише децентралізована система вищої освіти створює необхідні умови для формування індивіда як свідомого активного громадянина, і що самореалізація індивіда в статусі активної особистості-суб'єкта є найважливішим показником якості освіти.

Ключові слова: вища освіта, якість освіти, децентралізація освіти, самовираження особистості, елітарність, елітарна особистість.

Факт набуття людиною вищої освіти сьогодні перестав бути ознакою елітарності, яка автоматично забезпечувала їй відповідне місце у суспільній ієрархії. Нині перед вищою школою постають нові завдання, адже відбулося зміщення акцентів. Якщо ще п'ятдесят років тому отримання диплому про вищу освіту можна було розглядати як своєрідний "знак якості", що гарантував суспільне визнання та надавав суттєві переваги випускнику ВНЗ, то нині набуття вищої освіти є загальноприйнятою нормою. Вона – лише інструмент, який надає потенційну можливість людині віднайти власне місце в суспільстві, забезпечуючи її конкурентноздатність на ринку праці, оскільки набуті знання та інформація є надзвичайно важливими в технологічно розвинених економіках [див.: 6]. В цьому сенсі вища школа лише надає необхідний рівень знань, який дозволяє молодому фахівцю працювати на сучасній техніці, використовувати передові інформаційні технології, набувати спеціальних навичок, а також орієнтуватись в загальних тенденціях, що відбуваються у тій чи іншій галузі економіки. Цього інколи буває достатньо для отримання вакансії, однак замало для самореалізації індивіда. Сьогодні запорукою самореалізації особистості стає не вища освіта взагалі, а висока її якість.

Освітня система, хоча і спрямована на вирішення цілого комплексу суспільно-економічних проблем, проте в центрі її уваги постає саме людина як найвища цінність. Будь-які критерії чи стандарти освіти прямо або опосередковано мають на меті задоволення потреб людини у максимальному самовираженні впродовж всього її життя. Якщо освіта не забезпечує цієї базової вимоги, то інші показники якості не мають жодного значення. Висновок в такому випадку буде безальтернативним – така освіта не є якісною. Здатність людини до самореалізації в житті є, в цьому сенсі, найвищою оцінюючою інстанцією для системи освіти загалом та навчального закладу зокрема.

З'ясування соціальних механізмів впливу якості вищої освіти на суспільне самовираження індивіда і є метою даної статті.

Насамперед зазначу, що найважливішим інтегративним критерієм якості освіти є її спроможність забезпечити самореалізацію особистості. Тому вища освіта сьогодні має бути спрямованою не стільки на підготовку кваліфікованого фахівця, скільки на розвиток багатогранної та творчої особистості, яка здатна до безперервного самовдосконалення та

освоєння нових, раніше для неї невідомих галузей та спеціальностей. Саме таких фахівців потребує сучасна економіка, орієнтуючись на "...більш освічених людей..., які є талановитішими" [7, с. 44]. Творчий потенціал такої особистості постає найбільш важливою продуктивною силою, що здатна принести максимальний фінансовий результат. В цьому відношенні не людина є додатком до виробництва, а, навпаки, виробництво, економічна активність центруються на людині, потрапляючи у залежність від її унікальних здібностей. Лише її здатність бачити нове та по-новому оцінити ситуацію стають умовою інтенсивного розвитку виробництва. Тут прогрес забезпечується не лише за рахунок ефективнішої конкуренції у вже наявних контекстах економічної діяльності, а й завдяки виявленню нових, ще зовсім неосвоєних галузей. Найефективніший спосіб конкуренції – це вміння виявляти та освоювати те, що раніше не було видимим, саме такими здібностями має володіти випускник сучасного вишу. Це дозволяє йому почуватися більш вільно та впевнено, вимагаючи належних умов праці та відповідного рівня оплати своїх послуг, тут вдається здійснити "...відхід від світоглядних стереотипів стосовно взаємин людини та економіки" [2, с. 4], остання вже не є чинником експлуатації, постаючи в якості того поля діяльності, де людина, реалізуючи свій потенціал, удосконалюючись як особистість, забезпечує власний фінансовий добробут.

Здатність швидко та легко перекваліфіковуватись дозволяє уникати жорсткої залежності від конкретного місця роботи, уможлиблює своєрідну професійну мобільність. Періодична зміна місця роботи та сфери діяльності за сучасних умов стає нормою життя. Це надзвичайно позитивний чинник самореалізації особи.

Після отримання атестату зрілості людина, як правило, має досить віддалені уявлення про своє професійне майбутнє. Воно визначається, часто-густо, впливом найближчого оточення майбутнього студента, загальними уявленнями про ту чи іншу галузь, які склалися в суспільстві, та багатьма іншими факторами. Обрання майбутньої спеціальності після закінчення школи – це завжди крок у невідоме, своєрідна рулетка і ставка не завжди виявляється вдалою. Іноді, отримавши диплом спеціаліста чи магістра, людина з гіркотою усвідомлює, що помилилася. Небажання працювати за фахом, відсутність інтересу до своєї роботи є однією із найвагоміших причин нездатності професійної самореалізації особистості. Ще видатний український філософ Григорій Савович Сковорода наголошував на значенні сродної праці у справі віднайдення людиною свого місця в житті, лише так вона може бути по-справжньому щасливою і корисною для суспільства. Однак дійсно зрозуміти, чи є ця професія "сродною", можна лише, через практичну діяльність, працюючи в тій чи іншій галузі. В цьому відношенні людина, перебуваючи у пошуках власного фаху, змінюючи професії, пізнає себе, виявляє свої істинні нахили та інтереси.

Розглядаючи завдання сучасної освіти, В. Г. Кремень зазначає, що "...пізнання себе, свого "я", своїх прагнень та можливостей...для самовизначення та кращої реалізації своїх сил – нове... завдання освіти" [3,

с. 82]. В цьому відношенні можна доповнити цю тезу, зауваживши, що і після закінчення навчального закладу це самопізнання не завершується. Тому завданням освіти є надати інструменти, можливості для його подальшої реалізації особи. Отримавши фах, людина продовжує пошуки свого місця. Успішно працюючи в одній галузі тривалий час, вона може виявити несподівано для самої себе, що її більше не цікавить та сфера, якій вона віддала значну частину свого життя, а виникло бажання спробувати свої сили в іншій галузі.

Людина – не вирішувана епістемологічна проблема, перш за все, для самої себе. Зовсім недаремно Дельфійський оракул поставив це невирішене завдання перед наймудрішим серед греків, однак і Сократ не зміг впоратись з ним остаточно, адже самопізнання – нескінченний процес, який щораз виявляє нові регіони невідомого, потребуючи їх опанування. Тож самопізнання людини – це найголовніше, і водночас, невирішене завдання – триває безперервно протягом життя, а здатність людини до самореалізації залежить від успіху в цій нелегкій справі. Бажання постійно навчатись, набувати нових професійних навиків, розширювати межі невідомого є запорукою не лише кар'єрного росту та фінансового успіху, але і щастя як можливості віднаходження "сродної" праці.

Крім того, відсутність жорсткої фахової центрації є запорукою принципової свободи людини як невід'ємної антропологічної її характеристики. Ще стародавні греки принциповою здатністю людини визначали можливість подолання сфери несвободи. Вільний громадянин є повноцінною людиною в тому сенсі, що здатен бути вільним у власних бажаннях та рішеннях, в той час як раб цілковито залежний від волі господаря. В цьому відношенні, маючи широкий світогляд, бажання безперервно навчатись, сучасна людина отримує можливість самостійно визначати умови своєї роботи, позбавляючись потреби працювати в умовах дискомфорту, пов'язаного із негативним психологічним кліматом у робочому колективі, низьким рівнем оплати праці, неадекватним ставленням адміністрації та іншими негативними явищами. Вона завжди має широке коло альтернатив, обираючи найкомфортнішу опцію.

Важливо, що індивід, безперервно навчаючись, звикає до почуття постійних трансформацій та нестабільності, сприймаючи їх не як аномалію, а як норму життя. Це дозволяє йому значно простіше приймати рішення, що призведуть до змін. Динамічний світ, що перебуває в процесі безперервних швидких трансформацій, може бути опанований лише людиною, яка готова до карколомних перетворень, що сприймають нею як норма.

Одним із аспектів реалізації свободи та самопізнання індивіда є підприємницька діяльність. Не маючи змоги віднайти потрібної для себе сфери професійної реалізації в якості найманого робітника, особистість може віднайти власне місце в світі, розпочинаючи свою приватну справу, адже мережа опцій вибору в цьому випадку радикально розширюється, а оригінальність людини, її нестандартне бачення світу, яке в контексті реалізації людини як найманого фахівця не знаходило належної підтримки чи взагалі відкидалось радикальним несприйняттям коле-

ктиву та адміністрації, в даному випадку знаходить можливості для втілення. Найнеочікуваніша новизна, оригінальний творчий підхід до підприємницької діяльності винагороджуються успіхом. Тут людина отримує максимальну свободу дій та можливість втілення своїх знань та вмінь у повній мірі.

Домогтися реалізації своїх намірів в контексті високої конкуренції можливо лише за умови здатності нестандартним чином вирішувати стандартні проблеми. Це дозволяє виокремити певну область у відповідній галузі для своєї діяльності.

Водночас, керуючись своїм інтересом до пізнання, маючи значні знання в певній галузі, людині завдяки своїй оригінальній оптиці світу вдається виявити той його аспект, який іншим був невідомим. В цьому сенсі підприємець є першовідкривачем нової, ще ніким, окрім нього непоміченої, а значить і неосвоєної, сфери діяльності. Це інший спосіб вирішення проблеми конкуренції і в цьому випадку можливості досягнення успіху різко збільшуються, адже відсутні інші гравці, які перешкоджатимуть розвитку. Тут підприємець-першовідкривач отримує суттєві переваги, маючи можливість освоїти якомога більший регіон виявленої ним сфери до того як інші актори розпочнуть боротьбу в цій галузі.

Питання самовираження людини не можна розглядати лише крізь призму економічної результативності її діяльності. Це важливий, але не єдиний аспект. У більш повній мірі варто говорити про цю проблему в сенсі реалізації індивіда як особистості, розглядаючи питання його самореалізації в суспільстві загалом.

Як ми вже наголошували вище, визначальною характеристикою людини є її творча здатність. В контексті економічної діяльності вона виражається у можливості створення принципово нового, виявленні нових аспектів в уже наявних явищах, що посилює здатності до конкурентної боротьби. У найширшому ж значенні під творчістю варто розуміти здатність до творення культури.

Людина, говорячи мовою Г. Плеснера, є ексцентричною істотою. В той час як всі інші живі істоти пристосовуються до умов навколишнього середовища, вона перетворює його відповідно до власних потреб, створюючи так звану другу природу, тобто культуру. Вона характеризується не лише механічним перетворенням природи, що властиво й іншим видам, але і створенням певних принципів, які уможливають співіснування індивідів у межах певної спільноти. Культура, яка є продуктом творчої діяльності людини, перетворюється на необхідну умову її становлення, адже відбутися як людина – означає пройти процес соціалізації. В такому разі, "...людина, будучи ексцентричною стосовно природи стає центричною відносно культури" [1, с. 78], тобто цілковито залежить від того контексту, в якому відбувається її становлення та життя, пристосовуючись до вже наявних культурних умов.

Однак, говорячи про проблему центричності людини стосовно культури, можна, вслід за П. Фрейре, виділити два аспекти пристосування до неї: інтеграція та адаптація, при чому "...інтегрована особистість – особистість як суб'єкт", в той час як "...адапована людина є особистіс-

тю як об'єкт" [5, с. 20]. Таке розрізнення стратегій пристосування потребує додаткового пояснення.

Як ми вже показали вище, людина не може ігнорувати культурні умови власного існування, будучи змушеною "вписатися" в існуючу суспільну даність. В іншому випадку вона випадає із суспільного життя, стаючи асоціальною. Цю неможливість існування людини поза суспільством помітили ще стародавні греки, визначивши найсуворішим покаранням людини вигнання її з полісу. Така кара розглядалась як найсуворіша міра, що перевищувала навіть смертну кару. Страта означала фізичне знищення злочинця, але при цьому вона залишала за ним право бути громадянином полісу, належати до спільноти, в той час як вигнання прирікало засудженого на тваринне існування.

Власне, адаптація передбачає не лише сприйняття тих норм та принципів, які визначають існування певної спільноти, але і цілковите розчинення особистості в ній. Тут втрачається здатність до критичного мислення, людина в цьому сенсі перетворюється на пасивний об'єкт суспільних відносин, постаючи в якості реципієнта та ретранслятора вже заздалегідь створених ідей та суджень. Її поведінка досить легко передбачається та скеровується у потрібному руслі. Власне, в цьому сенсі ми маємо справу з тим типом людини, який іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет назвав людиною-масою [4], яка завжди перебуває під впливом пануючих суспільних настроїв, харизматичного лідера то-що, не маючи бажання виокремлюватись із натовпу, навіть сприймаючи такі спроби іншого як загрозу.

Інтеграція як інша стратегія пристосування до культури також неодмінним чином передбачає сприйняття встановлених принципів та цінностей, однак тут завжди присутнє їх критичне осмислення. Суб'єкт не лише приймає встановлені правила, але й бере активну участь в їх удосконаленні, віднаходячи та пропонуючи альтернативи, в цьому відношенні П.Фрейре зазначає, що "інтеграція, на відміну від адаптації, є суто людською діяльністю" [5, с. 20], маючи на увазі, що тут людина прагне бути не лише членом суспільства, але й самовираження в ньому, самовираження через намагання, певним чином, трансформувати цю реальність.

В такому разі особистість постає у вигляді активного суб'єкта суспільних процесів, не обмежуючись лише пасивним їх спостереженням, займаючи критичну позицію.

Водночас, тут фундаментального значення набуває питання відповідальності. В цьому сенсі людина готова нести відповідальність за свої дії чи бездіяльність, не намагаючись перекласти її на анонімний загаль, міфічну державу чи обставини. Вона відповідальна не перед суспільством, близькими чи контролюючими органами, її відповідальність стосується, перш за все, самої себе, свого власного сумління. Тут йдеться про становлення особистості як повноліття в Кантовому сенсі цього слова, яка самостійно долає виклики, що перед нею постали, приймає рішення, спираючись на власний розум, а також усвідомлює міру відповідальності за них.

Формування критичної маси таких громадян є першочерговим завданням вищої освіти та системи освіти загалом, адже вони є підґрун-

тям для становлення громадянського суспільства, яке характеризується високою соціальною активністю своїх членів, що висувують високі моральні вимоги не лише до інших, але, у першу чергу, до самих себе. Питання відповідальності тут стосується не лише сучасності, але і має проекцію в майбутнє в якості відповідальності перед прийдешніми поколіннями, тож в цьому сенсі ми отримуємо можливість засобами ефективної освіти здійснити внесок у справу вирішення глобальних екологічних проблем людства. В даному відношенні способом самовираження індивіда в суспільстві може бути екологічно свідоме поведінка, що стосується використання екологічно чистих джерел енергії, альтернативного транспорту, що не забруднює довкілля, використання екологічно безпечної побутової хімії тощо.

Важливо відзначити, що така форма самореалізації людини в суспільстві не потребує публічності, вона виражається у несприйнятті масової поведінки, ґрунтуючись на усвідомленні власної здатності діяти автономно. В цьому сенсі реалізуватись як особистість означає виявити в собі сили жити, спираючись на власний розум. Це, врешті, і означає бути людиною у цілковитому розумінні цього слова. Лише людина здатна сприймати виклики, потрапляючи в ситуації, та самостійно долати їх, спираючись лише на власні сили.

Говорячи про питання самовираження людини в суспільстві, маємо розглянути ще один зріз цієї проблеми. Мова йде про самореалізацію особистості як інтелегента.

Інтелегенція постає в якості творчої суспільної меншості, яка, окрім інтелектуального характеру своєї діяльності, володіє цілим комплексом унікальних характеристик. Інтелегентна людина – це не лише високоерудована особистість, яка прагне постійного самовдосконалення, розширюючи коло свого знання. Тут маємо відзначити наявність у неї жорстких ціннісних принципів, які, часто-густо, можуть суперечити загальним уявленням в суспільстві про чесноти та мораль (згадаймо Сократа), однак саме її індивідуальні ціннісні переконання визначають характер діяльності людини. Принципова непоступливість щодо них є фундаментальною характеристикою інтелегенції. Протиставляючи власні цінності суспільним, інтелегенція постає рушійною силою суспільного розвитку, того авангардного загону, який торує шлях усьому суспільству. Відсутність ціннісного стрижня перетворює цю творчу меншість на жалюгідний сурогат, сіру імітацію, що не має жодного стосунку до справжніх суспільних еліт.

Отже, інтелегент не просто являє собою активного учасника суспільних процесів, він є творцем тих смислів та ідей, які стають провісниками альтернативних шляхів розвитку суспільства. Він пропонує інваріантне бачення світу, займаючи активну публічну громадянську позицію та активно відстоюючи її. В цьому відношенні важливим чинником, який є неодмінною складовою інтелегенції, стає здатність до критичного мислення, при чому цей критицизм виходить за рамки приватності, він не лише виражається у бажанні діяти самостійно, а характеризується публічним вираженням незгоди. Це своєрідний приклад, виявлення підґрунтя для роздумів,

які інтелігент як прояв найвищих творчих здатностей, здатностей творити нові цінності та цілі, подає активним громадянам. В такому разі саме критичний погляд еліт дозволяє підтримувати суспільство в тонусі, здійснювати безперервну ревізію тих процесів, які в ньому відбуваються.

Лише децентрована освіта, що спрямована на багатогранний розвиток людини, активізацію її критичного мислення, створює належні умови для формування цієї елітарної меншості. Інтелігентність у визначеному вище сенсі є найвищим проявом самореалізації особистості в суспільстві.

Цілком зрозуміло, що не всі громадяни, які мають вищу освіту здатні бути представниками інтелігенції, однак самореалізація в якості активної особистості-суб'єкта є найважливішим показником її якості.

Отже, самореалізація індивіда в суспільстві полягає у його здатності бути вільною творчою особистістю, реалізації себе як людини у найглибшому розумінні цього слова. Саме в цьому сенсі якісна вища освіта є, людинотворчим чинником – способом самовираження особистості.

Список використаних джерел:

1. Кравчук М.О. Надлюдина як вищий прояв ексцентричності / М.О. Кравчук // Міжнародна наукова конференція ["Дні науки філософського факультету – 2010"] : матеріали доповідей та виступів. Ч. III. – К. : Київський університет, 2010. – С. 77–79.
2. Кремень В.Г. Людина і освіта у вимірах економічної цивілізації / В.Г. Кремень. – Постметодика. – 2007. – № 1 (72). – С. 2–5.
3. Кремень В.Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати. / В.Г. Кремень. – К. : Грамота, 2005. – 448 с.
4. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет ; пер. з ісп. В. Бурхардт // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
5. Фрейре П. Освіта як практика свободи / П. Фрейре ; пер. з англ. О. Дем'янчука // Формування критичної свідомості. – К. : Юніверс, 2003. – С. 17–98.
6. Becker G.S. Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education / G.S. Becker. – Ch. : University of Chicago Press, 1993. – 390 p.
7. Becker G.S. The economic way of looking at life / T. Persson //, Nobel Economics 1991–1995. – S.: World Scientific Publishing, 1997. – P. 38–58.

Надійшла до редколегії 26.02.2013

А. Н. Кляшторный

КАЧЕСТВО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ И ОБЩЕСТВЕННОЕ САМОВЫРАЖЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Обосновывается тезис, что только децентрализованная система высшего образования создает необходимые условия для формирования индивида как сознательного гражданина и что самореализация индивида в статусе активной личности-субъекта является наиболее важным показателем качества образования.

Ключевые слова: высшее образование, качество образования, децентрализация образования, самовыражение личности, элитарность, элитарная личность.

O. Kliashtorny

QUALITY OF HIGHER EDUCATION AND SOCIAL SELF-ACTUALIZATION OF PERSONALITY

The author argues the thesis that only de-centralised system of higher education creates the conditions, needed for conscious and active citizenship and that human self-actualization as an active social actor is the most important indicator of quality of education.

Keywords: higher education, quality of education, de-centralization of education, governmental regulation of higher education, human self-actualization, elite, elite personality.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС МІСІЇ УНІВЕРСИТЕТУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті на базі філософського осмислення місії університетів досліджено практичні аспекти її реалізації шляхом розгляду освітньої інституції як простору конструювання культурного капіталу студентів.

Ключові слова: місія університету, культурний капітал, компетенції, соціокультурне середовище університету.

За своїм змістом проблема місії університету є міждисциплінарною, що визначається як культурно-цивілізаційним характером освіти, так і специфікою функціонування її інституцій, провідним завданням яких є інтелектуальний, морально-духовний та професійний розвиток людини. Підтвердженням суттєвого наукового інтересу до її вивчення виступає широке коло дослідників, серед яких фахівці з педагогіки, психології, соціології, історії, економіки. Попри те, для вищеокреслених галузей знання вказана проблема виступає предметом радше загального дослідження, в той час як питання осмислення місії університетів як освітніх соціокультурних інституцій, що в своїй діяльності задають вектори еволюційного поступу людства лежить в площині саме її філософського розуміння.

Філософія в силу власного гуманістичного сенсу завжди розглядала проблему "освіта-людина-світ" в якості однієї з преферентних, проте масштабне розгортання з середини ХХ століття в світовому академічному дискурсі дискусії щодо нової ролі освіти в епоху суспільства знань, визначило необхідність виокремлення особливої галузі філософського знання, в якій аксіологічні вектори взаємодії освіченої людини та цивілізаційного поступу стали б предметом спеціального дослідження.

Розвиток філософії освіти як науки, що має власний статус та предмет, фактично з часу її становлення супроводжується низкою полемічних обговорень, зміст яких, на погляд вітчизняного вченого В. Огнев'юка, пов'язується з існуванням "композиції дуалізму філософії та освіти, що спричинює певну невизначеність предметного поля її досліджень" [13, с. 70]. Результатом численних наукових дискусій на кінець ХХ ст. стало визнання її статусу "прикладної" галузі загальної філософії (подібно до філософії права, філософії культури, філософії релігії), в якій теоретико-методологічний підхід філософії виступає інструментарієм осмислення та розв'язання проблем в змісті самої освіти.

Проблема визначення предметного поля нової науки знайшла своє відображення в працях як зарубіжних, так і вітчизняних фахівців. Так, англійський дослідник Р. Пітерс покладає на філософію освіти завдання формування у людини цілісної картини світу на протигагу до сукупності розрізнених понять про навколишню дійсність; інший англійський фахівець П. Хірст апелює до філофії освіти як ідеології виховання сучасних

еліт задля подолання деструктивного впливу глобалізму; натомість американський вчений І Шеффер визначає за філософією освіти необхідність спрямування навчально-виховного впливу в освітньому процесі задля розвитку у людини здібностей до критичної інтерпретації будь-якого знання, що надходить ззовні [13, с. 71]; російський педагог С. Гесен, обґрунтовуючи філософський смисл освіти, ототожнює її з процесом розвитку культури індивіда [5], а його співвітчизник Б. Гершунський визначає філософію освіти в якості науково обґрунтованої парадигми, що акумулює в найбільш концептуальному вигляді освітні знання в різних аспектах їх представлення [4].

Наукові дослідження предметного поля філософії освіти вітчизняними фахівцями наповнені новими концептуалізаціями: В. Кремень завдання нової науки вбачає у дослідженні співвідношення фундаментальних цінностей, цілей та ідеалів освіти з реальними потребами сучасного світу щодо постаті "знаючої" людини [9, с. 482]; В. Андрущенко наголошує на реалізації філософією освіти своєї методологічної функції в навчально-виховному процесі [1, с. 354]; М. Романенко визначає філософію освіти в якості галузі міждисциплінарного знання, що здійснює дослідження розвитку освіти в умовах становлення інформаційного суспільства [19, с. 10].

Підсумовуючи існуючі результати наукових дискусій щодо предмету філософії освіти, які вочевидь є незавершеними, можливим стає її визначення в якості галузі філософського знання, що спираючись на науково-методологічний апарат традиційних галузей філософії (онтології, етики, епістемології та ін.) своїм завданням визначає розв'язання широкого кола проблем освітньої політики, серед яких центральне місце займає питання забезпечення людини рівнем освіти, відповідним до суспільних запитів сучасної доби.

В рамках даного дослідження особливий науковий інтерес викликають розробки фахівців з філософії освіти в питанні обґрунтування місії університету. Зокрема, в дослідженій автором літературі вона розглядається в двох іпостасях: як місія-призначення освітнього закладу, що визначається через завдання (сукупність завдань), вирішити яке покликає університет в суспільстві [10; 12; 16]; місія-орієнтація, що виражає систему ідейних засад функціонування, цінностей, переконань, принципів, якими керується освітній заклад у своїй діяльності [18, с. 42]. Разом з тим, в сучасному філософському дискурсі всебічно розглядається питання використання по відношенню до університетів таких варіацій розуміння місії як: місія-політика, що визначає стратегію розвитку університету на поточний момент та найближчу перспективу [15, с. 7-8]; місія-бізнес-ідея, що позначає університет як підприємницьку організацію, ефективність функціонування якої оцінюється з позиції отриманих матеріальних дивидендів [18, с. 43].

В історико-філософському вимірі існування двох перших точок зору на місію університету було властиве освітньому закладові фактично з часу його заснування, натомість її розуміння з третьої та четвертої позиції

обумовлюється особливостями сучасного ринково орієнтованого суспільства. Зокрема, поява та поширення практик повсюдної комерціалізації в освітньому просторі призводить до того, що тлумачення місії університету доволі часто відбувається з точки зору не гуманістичного, а менеджерського (підприємницького) підходу [23, с. 3-15]. Внаслідок використання підприємницького мислення рефлексія місії університету підчас зводиться до його виключного розуміння як закладу, який, керуючись дискурсивною мовою економіки знань, працює в сегменті надання освітніх послуг.

Менеджерський підхід до тлумачення місії університету обумовлений також девальвацією даного поняття за рахунок повсюдної практики застосування його в підприємництві. Використання поняття "місія" в бізнес-середовищі визначило появу близько ста різноманітних його інтерпретацій, значна частина яких абсолютно заперечує наявність будь-якого аксіологічного смислу в змісті дефініції: "цар, ідол та бог компанії"; "володар цілей"; "вхідний квиток в майбутнє", "мантра для персоналу організації", "культура корпоративної культури" [2, с. 67]. Значна кількість відомих (Макдоналдс, Джонсон-і-Джонсон) та маловідомих бізнес-структур, сутністю діяльності яких є надання певних споживчих послуг для населення, використовують дане поняття в якості засобу підняття рівня власної "статусності" при тому, що формулювання їх "місій" відображає радше лаконічно висловлену ціль діяльності (ціль, на відміну від місії має завжди певний часовий характер та очікує отримання конкретного результату у відповідь на затрачені ресурси).

Разом з тим, в сучасному семантичному дискурсі використовуються й інші, більш традиційні історично-детерміновані трактування дефініції "місія", що вказують на її непрагматичний суспільнозначущий зміст: місія як поселення християнських проповідників для поширення ідей та навернення до віри [20, с. 291]; місія як представництво певної держави на території інших країн; місія як надане уповноважене доручення представляти інтереси певних осіб [2, с. 69].

Визнаючи дані трактування більш відповідним до гуманістичного смислу освіти, спробуємо імплікувати їх до змісту діяльності університетів. Дані освітні інституції свою безпосередню діяльність з часів заснування вбачають у поширенні в освітньому процесі різноманітних знань; університети завжди виступають представниками певної держави, на території якої вони знаходяться; нарешті, як центри наукових досліджень університети презентують найвищі здобутки світового "людського інтелекту", що мають загальноцивілізаційне значення. Спираючись на виявлені паралелі між основними напрямками діяльності університету та класичними трактуваннями місії, можна визначити три основні завдання, розв'язання яких покладається на освітні заклади на кожному історичному етапі: виховання людини як особистості та підготовка її як фахівця; реалізація державно-освітньої стратегії університету з точки зору підготовки фахівців за моделями елітарної або ж масової освіти; сприяння вирішенню комплексу завдань, що постають перед цивілізацією на певному етапі історичного розвитку.

Таким чином, в рамках даного дослідження місія університету буде розглядатися як призначення освітньої інституції, виконуване по відношенню до постаті людини, держави та цивілізації, зміст якого, в свою чергу, визначається суспільними потребами сучасного суспільства. На особистісному рівні місія університету в інформаційну добу полягатиме в вихованні творчих особистостей та підготовці фахівців на основі поєднання світоглядно-особистісної та професійної підготовки, що зумовлене "...необхідністю виховання в університеті людини "компетентної", а не "функціональної" [8, с. 90]. На державному рівні мова йде про підготовку національної професійної еліти сучасних держав як фактор сприяння їх повноцінному розвитку в реаліях глобалізованого мультикультурного світу та масовізації університетської освіти. Насамкінець на цивілізаційному рівні мова йде про необхідність розробки університетом наукових способів глобальних проблем сучасності для забезпечення сталого розвитку людства.

Окрім теоретико-методологічного осмислення філософська рефлексія місії університету передбачає також дослідження перспективних шляхів її реалізації сучасними університетами, концептуалізація яких, в свою чергу, стає можливою за рахунок осмислення нової ролі освіти в інформаційну добу.

Як відомо, інформаційне суспільство засновується на використанні власного інноваційного ресурсу – інтелектуального потенціалу особистості, внаслідок чого освіта розглядається в якості онтологічного процесу, поза яким стає неможливим повноцінне існування людини. Університет як навчальна інституція, в рамках якої відбувається завершальна підготовка особистості до професійного життя, може розглядатися в якості простору конструювання культурного капіталу студентів (освіченість та культурна компетентність людини за П. Бурдьє [3]), що втілюючись в практики соціальної дії утверджує володіння індивідом певним статусом та владою. В такий спосіб реалізація місії сучасного університету передбачає підготовку висококваліфікованих фахівців, які спираючись на власний культурний капітал будуть спроможні забезпечувати інноваційний розвиток держави та сприяти подоланню глобальних проблем сучасності задля становлення суспільства сталого розвитку.

Практична частина дослідження місії університету передбачає аналіз кількох університетських систем на предмет культурного капіталу, що в потенційній формі може бути набутий їх студентами. З метою представлення результатів оцінки культурного капіталу було використано компетентнісний підхід, відповідно до якого освітні здобутки та культурний рівень розвитку людини описуються сукупністю міжкультурних, особистісних та інструментальних універсальних компетенцій (спеціалізовані компетенції не досліджуються через неможливість застосування узагальнення до їх змісту). Вихідним джерелом інформації для визначення культурного капіталу виступатиме соціокультурне середовище університетів як сукупність показників освітньої та наукової діяльності закладу (академічна мобільність; освітньо-професійні рівні, мова викла-

дання; якість освіти; науково-дослідницька діяльність університетів; професорсько-викладацький склад; особливості освітнього процесу) з врахування зовнішніх впливів на його зміст зі сторони держави, ринку та суспільства (частка ВВП на освіту та науку; частка бюджетних витрат на освіту; фактор менталітету, рівень автономії). Скориставшись запропонованою схемою дослідження, спробуємо проаналізувати культурний капітал українських студентів.

Як відомо, українська система освіти тривалий історичний час існувала в такому соціокультурному просторі, що був орієнтований на підготовку визначеної кількості фахівців, достатньої для підтримання планової економіки. Натомість в умовах відкритості вітчизняної соціально-економічної системи до ринково орієнтованого світу, університети опиняються перед об'єктивною потребою підготовки молодих фахівців, професійна компетентність яких буде відповідною до запитів глобального ринку праці. Саме тому трансформаційні зміни в освітньому просторі України мають опосередковуватися, насамперед, тими процесами, що сприятимуть зростанню культурного капіталу студентів як конкурентно-здатних фахівців на світовому ринку праці та майбутньої професійної еліти держави. В контексті подолання проблем формування української нації, зміст яких влучно було охарактеризовано вітчизняним філософом С. Пролеєвим як "...існування кланово-корпоративного суспільства, у якому чинники розуму, раціональності, професійної компетенції підпорядковані системі корпоративних інтересів" [17], питання формування істинних, а не псевдоеліт набуває чимраз більшої актуальності. Дана проблема спільно з іншими "недоліками" освітньої системи України, такими як нівелювання універсальної підготовки внаслідок зростання попиту на виключно спеціалізовану освіту, формалізація освітнього процесу зі сторони як студентів, так і й викладачів, принцип навчання певним фактам без пояснення зв'язків між ними, проблема розірваності теорії та практики, нестача матеріальних ресурсів освітніх закладів формують уявлення про те, в якому освітньому полі відбувається функціонування вітчизняних університетів та який культурний капітал може бути набутий студентами в їх стінах. Розглянемо дане питання більш детально.

Дослідження культурного капіталу студентів України. Станом на 2014 р. відповідно до статистики офіційного сайту МОН України (www.mon.gov.ua) в країні функціонує понад 200 університетів, що представляють четверту частину всіх вищих навчальних закладів країни. При дослідженні екзогенних факторів впливу вдалося дійти до наступних висновків: частка ВВП держави на освіту знизилася з 2,37 % в 2009 р. до 2,12 % в 2011 р.; частка ВВП на науку також знизилася з 0,86 % в 2009 р. до 0,74 % в 2011 р.; частка державного бюджету на розвиток освіти станом на 2011 р. складає 4,64 %, що є нижчим значенням в порівнянні з 2009 р. (4,88 %) [14]. До рис української ментальності можна віднести індивідуалізм, відкритість до інших культур, волелюбність, що поєднуються з визначеними історичною долею народу значною політичною інфантильністю, комплексом меншовартості, а в частини населення

– з відсутністю відчуття національної приналежності, що виявляється, зокрема, в мовній та культурній поведінці. В контексті дослідження фактору автономії слід зазначити, що для сучасних університетів протягом останнього часу однією з найбільш гострих залишалася проблема відсутності дійсно функціонуючого механізму автономії при формальній присутності її в законодавчому полі.

Показники соціокультурного середовища університетів. Згідно з показниками академічної мобільності відсоток студентів-іноземців є більшим від частки тих, хто виїздить на навчання за межі України у співвідношенні 1,4:1,3. На навчання з-за кордону прибувають, насамперед, студенти з країн Східної Азії, надалі – з регіону Центральної та Східної Європи, а найбільш популярними для виїзду за кордон для студентів є країни-сусіди РФ та Польща, а також Франція, ФРН та США [24, р. 130, 134]. Система освітньо-професійних ступенів, відповідно до якої наразі ще відбувається випуск фахівців є такою: молодший спеціаліст – бакалавр – спеціаліст, магістр – кандидат наук – доктор наук, а основними мовами викладання є українська та російська (в практиці значної кількості викладачів), і лише в незначній кількості університетів – англійська мова. Освіту доволі високої якості в українських університетах можуть запропонувати як державні, так і приватні університети, проте відсоток закладів першого типу є більшим. Попри те, значна кількість університетів пропонують недостатню якість освіти, що обумовлюється невідповідністю змісту навчальних програм до запитів сучасного ринку праці, розірваністю теоретичних навчальних курсів від практичних потреб суспільства, відсутністю механізму поєднання універсальної та спеціалізованої підготовки студентів тощо. Науково-дослідницька робота як невід’ємна складова функціонування сучасних університетів в Україні існує фактично в незначній частині з них, а саме в класичних, технічних та галузевих університетах дослідницького типу та складає 6,3 % від загального обсягу НІОКР держави (0,2% з яких фінансуються університетами) [14]. Показники професорсько-викладацького складу відображають недостатній рівень професійної компетентності значної частини викладачів, що обумовлено, в першу чергу, відсутністю досвіду педагогічного та наукового стажування за кордоном та надмірним обсягом навчального навантаження на викладачів в порівнянні з науковим. Освітній процес в більшості вітчизняних університетів побудований переважно на використанні навчальних методик попереднього століття, які в умовах становлення інформаційного суспільства не можуть в повній мірі відповідати запитам сучасного ринку праці щодо переліку універсальних та спеціалізованих компетенцій, якими має володіти фахівець.

Таким чином, культурний капітал студентів як міра виконання університетами місії визначається наступним чином: на рівні особистості – переважна більшість вітчизняних університетів не спроможні в повній мірі сприяти формуванню міжкультурних, особистісних та інструментальних компетенцій; на державному рівні – університети не є освітніми закладами виховання професійної еліти держави, оскільки даний соціа-

льний статус доволі часто отримують громадяни, що здобували його за рахунок інших форм капіталів – економічного, соціального, символічного, політичного; на цивілізаційному рівні – українські університети не здатні виконувати дану місію, оскільки спектр досліджуваних ними цивілізаційних проблем обмежуються переважно проблемами внутрішнього державного змісту.

Необхідність підтримання достатнього рівня глобальної конкурентоздатності держави актуалізує потребу вітчизняних університетів експлікувати міжнародні стандарти освіти до змісту своєї діяльності. Процес входження вітчизняної системи вищої освіти до єдиного європейського освітньо-наукового простору розглядається сучасною академічною спільнотою в якості одного з найбільш актуальних способів підготовки фахівців, культурний капітал яких буде визнаватися на міжнародному рівні. З метою більш ґрунтовного дослідження перспектив розвитку українських університетів, на погляд автора, цікавим буде розгляд умов формування культурного капіталу студентів сусідньої країни Польщі, з якою нашу державу завжди пов'язували не лише спільні історичні долі, але й шляхи розвитку освітніх систем, наслідки чого в сучасності є не менш помітними, аніж в минулому. Предметом порівняльного аналізу Польща стала ще й з тієї причини, що вона також знаходиться на етапі інтернаціоналізації власної системи освіти, зокрема є учасником Болонського процесу з 1999 р. (Україна з 2005 р.).

Дослідження культурного капіталу студентів Польщі. Університетська система Польщі, згідно з офіційним звітом міністерства вищої освіти та науки Польщі за 2013 р. (www.nauka.gov.pl), складається з 43 освітніх закладів державної власності, серед яких 19 класичних університетів, решта – технічні та галузеві (педагогічні, медичні, економічні) університети. Аналіз екзогенних факторів впливу економічного змісту дав наступні результати: частка ВВП на розвиток вищої освіти збільшилася з 1,04 % в 2008 р. до 1,13 % в 2012 р.; частка ВВП на науку за аналогічний період збільшилася з 0,67 % до 0,9 %; частка державного бюджету на розвиток вищої освіти в період 2009-2010 рр. зросла від 2,42 до 2,59 % [14]. До ментальних рис поляків належать підприємливість, незалежність мислення та високий рівень самостійності в судженнях, амбіційність, повага до професіоналізму, загострена увага на збереженні власного національного поля та підтримання національної єдності. Згідно з законом про вищу освіту, прийнятим в 2005 р. сучасна автономія польських університетів передбачає можливість для освітніх закладів мати повне право самостійної розробки напрямків своїх наукових досліджень та формування планів навчання, визначення його змісту та форми.

Показники соціокультурного середовища університетів. За показником академічної мобільності відсоток студентів-іноземців є меншим від частки тих, хто виїздить на навчання за межі Польщі у співвідношенні 0,8:1,5. На навчання з-за кордону прибувають, насамперед, студенти з країн Центральної та Східної Європи (Україна на першій позиції по кількості студентів) та країн Північної Америки/Західної Європи. Разом з

тим, найбільш популярними для виїзду за кордон для студентів є ФРН, США, Великобританія та Австрія [24, р. 130,134]. Система освітньо-кваліфікаційних рівнів в Польщі відповідає загальноприйнятому світовому стандарту: бакалавр-магістр-доктор філософії. В державних університетах пріоритетною мовою викладання є польська, проте в контексті інтернаціоналізації освіти існують навчальні програми з англійською мовою викладання. Переважна більшість університетів, що розташовані в великих містах Польщі пропонують освіту високої якості, на відміну від значної кількості університетів провінційних міст. В державі існує перенасичення фахівцями економічного та гуманітарного профілю, в той час як не вистачає медиків, медсестер та фахівців з ІТ [11], оскільки значна частина останніх після здобуття якісної освіти в Польщі від'їжджають за кордон [6]. Науково-дослідницька діяльність зосереджена переважно в дослідницьких університетах, де найкращим чином представлені можливості для їх проведення. Частка НІОКР, що реалізується в університетах станом на 2011 р. склала 34,4 %, з них фінансовані саме університетами 2,6 % [14]. В провідних дослідницьких університетах, що розташовані переважно в великих містах (Варшава, Краків, Познань, Люблін) працюють викладачі – науковці (близько 69 % всіх науковців країни), в той час як в інших університетах рівень наукового потенціалу викладачів може бути посереднім [11]. Підтвердженням цьому виступають дані з національного наукового звіту 2013 р., відповідно до яких станом на 2012 р. 84,2 % наукових кадрів зосереджені в державних університетах, решта – в недержавних вузах, науково-дослідних інститутах та інститутах Польської академії наук [25, s. 11]. Освітній процес в університетах побудований на діалогічних та дискусійних формах освіти з активною участю самих студентів. Розширення автономії університетів суттєво підвищило статус студентів в академічному житті університету, одним з наслідків чого стала практика оцінювання знань не лише студентів викладачами, але й викладачів студентами.

Таким чином, дослідження культурного капіталу студентів як міри виконання університетами місії дало можливість дійти до наступних висновків: на рівні особистості – університети сприяють формуванню міжкультурних та індивідуальних компетенцій, натомість інструментальні компетенції можуть бути недосяжними для частини університетів з низьким рівнем науково-інноваційного потенціалу; на державному рівні – культурний капітал випускників університетів Польщі, вагомим аспектом формування якого є національне виховання студентів, сприяє формуванню національної інтелектуальної еліти, значна частина якої проте виїздить за кордон; на цивілізаційному рівні – випускники польських медичних університетів є визнаними фахівцями на міжнародному ринку, тому в даному аспекті університети виконують покладену на них місію.

Порівняння культурного капіталу українських та польських студентів дає підстави визначити деякі переваги університетів сусідніх країн в порівнянні з вітчизняними: звернення більшої уваги зі сторони держави на питання збереження та підтримання національної ідентичності університетів та національного виховання польських студентів; створення

державою достатніх передумов для якнайширшого залучення до університетів представників інших націй, що реалізується шляхом розширення фінансових можливостей іноземців для вступу та запровадження навчальних курсів з англійською мовою викладання; реалізація дієвої автономії польських університетів, що дозволяє оптимізувати їх освітню та наукову діяльність.

Попри те, університети обох країн об'єднують спільні проблеми, серед яких: недостатній рівень науково-дослідницької діяльності всіх університетів, втрата значної частини власної наукової еліти за рахунок їх еміграції до інших країн, перенасичення ринку праці випускниками певних спеціальностей (переважно соціально-гуманітарного профілю) тощо.

Показовим в контексті взаємодії освітніх систем двох держав є той факт, що університети України та Польщі знаходяться на етапі подальшого реформування: в Польщі з 1 жовтня 2014 р. вступили в силу зміни до закону "Про вищу освіту" (www.nauka.gov.pl) відповідно з якими продовжено терміни університетської практики, розширено можливості проведення міждисциплінарних досліджень, надано можливість отримувати безкоштовну освіту в університетах за другим напрямком підготовки.

Вітчизняна система університетської освіти наразі стоїть на порозі епохальних змін, які пов'язуються, насамперед, з прийняттям в 2014 р. нового Закону України "Про вищу освіту" [7]. У своєму змісті даний нормативно-правовий акт містить положення, що сприяють реалізації університетами їх місії в інформаційну добу, серед яких: дієве запровадження академічної, фінансової, організаційної та кадрової автономії університетів, поглиблення співпраці університетів з виробництвом, трансформація освітніх рівнів у відповідності до загальноприйнятої європейської структури, перерозподіл обсягу загального навчального навантаження на користь дослідницької роботи, поширення процедури вибору дисциплін студентами в розмірі не менше 25% загальної кількості кредитів ECTS та ін.

Разом з тим слід зазначити наступне: жодні перспективні реформи університетів не зможуть стати результативними в разі відсутності їх дієвої підтримки зі сторони всіх учасників освітнього процесу. Саме на цьому рівні можливим стає вихід на проблему дослідження освітніх ментальних установок української нації та необхідності їх трансформації за сучасних соціокультурних умов. Суспільство інформаційної доби актуалізує необхідність кожною особистістю проектувати власні стратегії успішної самореалізації, тому вітчизняні студенти мають змінити своє відношення до університетів, визначаючи їх не місцем здобуття диплому про вищу освіту, а простором набуття необхідних для майбутньої професійної діяльності компетенцій. Значних трансформацій має зазнати ставлення як самих студентів до форм роботи, що "полегшують" їх виконання (формалізація виконання завдання, плагіат, вирішення завдань в неакадемічний спосіб), так і суспільства, оскільки як зазначає вітчизняний філософ С. Терепищій, "за умов, коли суспільство (особливо батьки) психологічно змирилися з тим фактом, що у вищій школі студенти здобувають лише дипломи, а не набувають життєвої та професійної

компетентності... система вищої освіти буде "капсулюватися" перебуваючи в стані гомеостазу, який більше схожий на теплову смерть Всесвіту" [22, с. 121]. Зміна ментальних установок в університетському просторі є актуальною і для інших учасників освітнього процесу, окрім студентів. Необхідним є створення нової академічної культури викладачів та адміністрації університетів, що буде позбавлена недоцільної ієрархізації та формалізації відносин.

Насамкінець, одним з найбільш вагомих аспектів реформування українських університетів при розробці національних пріоритетів освіти є врахування як контексту інтернаціоналізації, так і застереження від небезпеки розчинення національних традицій в уніфікованому освітньому просторі без меж та кордонів. Особливої актуальності набуває дане питання в контексті інтеграції вітчизняної вищої школи до європейського освітньо-наукового простору, враховуючи той факт, що українські університети наразі не можуть виступати в єдиному європейському академічному полі в якості рівноправного учасника. Певне занепокоєння викликає і той факт, що в основі реформування європейської освіти, на погляд заступника міністра освіти і науки І. Совсун, була закладена "американська" освітня модель, котру "...вже не перше десятиліття критикує сама американська академічна спільнота" [21, с. 61]. В аспекті виховної роботи університету слід звернути увагу на підняття рівня національного виховання студентів, оскільки до цього часу значна частина вітчизняних університетів має проблеми з виконанням даного завдання, обумовлені першочергово ментальними протиріччями всередині української нації.

Таким чином, входження суспільства в інформаційну добу свого розвитку, рушійною силою якої виступає освіта, актуалізує зростання дослідницької уваги до місії освітніх закладів в цілому, та університетів зокрема. Дослідження призначення даних інституцій, вагомий внесок в реалізацію якого належить саме сучасним фахівцям з філософії освіти, дозволяє визначити університети в якості простору конструювання культурного капіталу студентів, кількісні та якісні показники якого і визначатимуть міру готовності освітньої інституції до реалізації своєї місії в контекстах інформаційного суспільства. Аналіз культурного капіталу вітчизняних студентів, здійснений крізь призму соціокультурного середовища українських університетів, констатував факт відсутності наразі достатніх передумов для повноцінної реалізації освітніми закладами покладеної на них місії. Одним з дієвих механізмів досягнення цієї відповідності на рівні державної освітньої політики визначається поєднання політики інтернаціоналізації вітчизняних університетів з використанням позитивного досвіду інших країн та збереження власного національного освітнього поля.

Список використаних джерел:

1. Андрущенко В.П. Роздуми про освіту: Статті, нариси, інтерв'ю / В. П. Андрущенко. – Київ: Знання України, 2004. – 804 с.
2. Белкин А. С. Ментально-миссионное направление в образовании / А. С. Белкин, Т. А. Сутырина // Педагогическое образование в России. – 2011. – № 5. – С. 66-74.
3. Бурдые П. Формы капитала / П. Бурдые // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3. – № 5. – С. 60 -74.
4. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных концепций) / Б.С. Гершунский. – Москва: Совершенство, 1998. – 608 с.
5. Гессен С. Основы педагогики. Введение в прикладную философию

/ С. Гессен. – Москва: Школа-Пресс, 1995. – 448 с. 6. Гжибовский С. Статья "просто университетом" сможет не каждый вуз / С. Гжибовский [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.chaskor.ru/p.php?id=11752>. 7. Закон України від 01.07.2014 р. "Про вищу освіту" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page>. 8. Конверський А. Є. Філософія освіти як імператив української культури / А. С. Конверський, В. А. Бургов // Українознавство. – 2008. – № 4 (29). – С. 88–91. 9. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум: [монографія] / В. Г. Кремень – Київ: Грамота, 2007. – 576 с. 10. Курбатов С. Між національним та глобальним: місія університету на просторовому перехресті / С. Курбатов // Вища освіта України. – 2013. – Тематичний випуск "Наука і вища освіта". – Додаток 1. – № 2. – С. 45–56. 11. Логинов Я. Польское образование не всегда качественное / Я. Логинов // Зеркало недели. – 2014. – № 28 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gazeta.zn.ua> / EDUCATION/polskoe-obrazovanie-ne-vsegda-kachestvennoe_.html. 12. Мещанінов О. Університет у постіндустріальному соціумі / О. Мещанінов // Покликання університету / О. Мещанінов. – 2005. – С.31–38. 13. Огнев'юк В. О. Філософія освіти та її місце в структурі наукових досліджень феномену освіти / В. О. Огнев'юк // Освітлогія: українсько-польський щорічник. – 2012. – С. 69–75. 14. Офіційний сайт Інституту статистики ЮНЕСКО (розділ "Освіта" та "Наука, технології та інновації") [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.uis.unesco.org/datacentre/pages/default.aspx>. 15. Панькова Н. М. Миссия университета / Н. М. Панькова // Перспективы науки и образования. – 2013. – С. 4–13. 16. Пролєєв С. Культурно-історичне покликання університету / С. Пролєєв // Покликання університету / С. Пролєєв. – Київ: Янко, 2005. – С.31–38. 17. Пролєєв С. Суверенітет розуму й місія Університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nauka.in.ua/news/articles/article_detail/4930. 18. Разработка стратегии образовательного учреждения: [монография / под ред. Е. Князева, А. Ключева]. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2008. – 422 с. 19. Романенко М. І. Соціальні та парадигмально-когнітивні детермінанти розвитку сучасної освіти: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук: спец. 09.00.10 "Філософія освіти" / М. І. Романенко. – Дніпропетровськ, 2003. – 32 с. 20. Словарь средневековой культуры: [под. ред. А. Я. Гуревича]. – Москва: РОССПЭН, 2003. – 632 с. 21. Совсун І. Новий порядок денний для університетської освіти / І. Совсун // Спільне: журнал соціальної критики. – 2011. – № 3. – С. 57–62. 22. Терепищій С. О. Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу) / С. О. Терепищій. – Київ: Видавництво ім. М. П. Драгоманова, 2010. – 197 с. 23. Яблєцкая Ю. Миссии организации и университета: некоторые особенности / Ю. Яблєцкая // Alma mater. Вестник высшей школы. – 2004. – № 9. – С. 3–15. 24. Global Education Digest 2012. – Monreal: UNESCO Institut for Statistics, 2012. – 191p. Nauka w Polsce – 2013. – Ed.1. – Warszawa: MNiSW, 2013. – 64 p.

Надійшла до редколегії 04.02.15

М. А. Колотыло

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС МИССИИ УНИВЕРСИТЕТА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье на основании философского осмысления миссии университетов исследованы практические аспекты ее реализации путём рассмотрения образовательной институции как пространства конструирования культурного капитала студентов.

Ключевые слова: миссия университета, культурный капитал, компетенции, социо-культурная среда университета.

М. О. Kolotylo

PHILOSOPHICAL DISCOURSE MISSION OF THE UNIVERSITY IN MODERN SOCIETY

In the article on the basis of philosophical research mission of universities presented study the practical aspects of its implementation by considering the educational institution as a space of construction of cultural capital students.

Keywords: the mission of the university, cultural capital, competence, socio-cultural environment of the university.

ПРИНЦИП ПРОСТОТИ У ВИВЧЕННІ СКЛАДНОГО В ФІЛОСОФІЇ ТА НАУЦІ

У статті дається виклад проблем, пов'язаних з дією принципу простоти в історії пізнання природи та в сучасних наукових дослідженнях. Обґрунтовується роль принципу простоти в мисленні людини та розвитку наукових теорій. Також була здійснена спроба виявити зв'язок простоти зі складністю в природі та мисленні.

Ключові слова: принцип, простота, складність, теорія.

Наукова методологія, заснована на філософських принципах, дозволяє визначити та охарактеризувати поняття "простоти", а також визнає його важливість в наукових дослідженнях. Історія активного вивчення значення та смислу цього складного та заплутаного терміну охоплює вже не одне десятиліття, причому досягнення розуміння тих чи інших аспектів цієї проблеми завжди утворювало нові питання.

Ідея простоти в тому чи іншому вигляді прийшла до нас ще з античних часів. Тут пояснення її носило онтологічний характер, тобто передбачалося, що момент простоти властивий самій природі, першопричиною існуючого визнавалося дещо просте та неділиме (вода, вогонь, повітря, земля, атом тощо). Але, в 1911 році запропонована відомим британським фізиком Е.Резерфордом модель атома, дозволила сформулювати поняття елементарних частинок, що знаходяться в атомі. Таким чином, атоми були визнанні складними утвореннями, а вся їх різноманітність пояснювалася простими комбінаціями елементарних частинок. І тільки проникнення в середину атомного ядра показало, що самі "елементарні" частинки, носять зовсім не елементарний характер, і тут вже на назву простих утворень почали претендувати кварки. Можна вважати, що просте не завжди є таким, яким ми його бачимо, адже, з часом воно, під час дослідження, може виявитися зовсім не простим, а навпаки, складним утворенням.

Згідно онтологічному принципу простоти формулювались і закони природи (наприклад, "Принцип найменшої дії" П.Ферма, що виник у формулюванні принципу простоти: природа діє найбільш легкими і доступними засобами). Таке розуміння простоти успішно і неодноразово використовувалося різними дослідниками, що займалися розробкою кінетичної теорії матерії, а саме Л.Больцманом, А.Енштейном та іншими.

В історії філософії можна простежити ще одну характеристику простоти, що неодноразово повторюється – загальність або всезагальність. "В абсолютной простоте реального различия между одним и другим нет", – стверджував М.Кузанський [4, с. 215]. Тут простота розглядається як дещо саме по собі, як дещо взяте без відношення з іншими, що не може мати ніякого визначення в самій собі, а тільки містити визначення, приписані ззовні. Тобто, для Кузанського, ідея відсутності у простого

частин позбуває його статусу чогось особливого. У Г.Гегеля можна спостерігати приблизно те саме "Простота, як всеобщность, как отношение с собой..." [1, с. 113]. В зв'язку з цим варто зазначити, що для людини ніщо не може бути більш очевидним, ніж ясне і чітке сприйняття простих ідей. Кожна така ідея, що є сама по собі нескладною, містить у собі лише одне одно-образне уявлення чи сприйняття у розумі, що потім вже розкладається на різні ідеї, варіанти, приклади тощо.

І як наслідок, з такого представлення простоти, а саме просте в природі, можна привести певні характеристики та пояснення простого:

- це дещо неподільне та те, що не складається з іншого;
- дещо взяте в своєму означенні як ізольоване від чогось іншого;
- загальне;
- первинне;
- здатне до ускладнення, але протилежне складному.

Поступово дослідження онтологічного варіанту принципу простоти все більш розкриває в ньому антропну направленість, рух до його розгляду як способу мислення. Це відбувалося у вигляді розрізнення існування простоти в природі та в мисленні. Джерелом такого руху я вважаю розрізнення питання: чи існує загальне в природі, чи тільки в розумі (номіналізм – реалізм)? Так, для Оккама – сутність множитьсся не в природі, а в розумі для пояснення природи; Р.Декарт та Д.Локк розглядали в простоті первинної ідеї речі, що сприймаються людиною. Так, пізнання Локк розглядав як результат чуттєвого досвіду індивіда і поділяв його на дві сфери: зовнішній досвід, об'єктом якого є зовнішній світ, та внутрішній, об'єктом якого є діяльність душі людини.

Зовнішній досвід є основою чуттєвого пізнання природи, а внутрішній – рефлексивного пізнання діяльності. Із цих двох джерел, на думку Локка, ми дістаємо усі наші прості ідеї – найясніші і найочевидніші. Далі пізнання здійснюється через діяльність розуму, який сприймає прості ідеї, співставляє їх, поєднує, порівнює, класифікує, створюючи складні ідеї. Наприклад, складна ідея "друг" є результатом комбінації простих ідей: людина, любов, дія, благо; складна ідея "Бог" є результатом простих ідей рефлексії: безкінечність, існування, тривалість, задоволення, щастя, сила [10, с. 17-18].

З часом історія розвитку природознавства показала, що не завжди використання принципу простоти призводило до правильних висновків. Так, наприклад вдалося з'ясувати, що вода складається з водню та кисню. Хімічний аналіз показав, що при утворенні води 1г водню з'єднується з 8г кисню. Першим, хто спробував пояснити цей факт був Дж.Дальтон, котрий вирішив виходити з принципу простоти: якщо відоме тільки одне з'єднання двох даних елементів А і В, то воно має складатися з двохатомних молекул (такі молекули, сам Дальтон, називає складними атомами) типу АВ₂ і А₂В, тому якщо відомі два чи три з'єднання даних елементів, їх молекули мають описуватися трьома формулами [3, с.27]. Спираючись на цей принцип, Дальтон припустив, що молекула води двохатомна і має формулу НО (в сучасних позначеннях). Звідси

випливало, що в 1г водню і 8г кисню міститься однакове число часток. Але, якщо це вірно, то значить, що кожний атом кисню у вісім разів важчий атома водню. Саме так дослідник вперше отримав значення відносної атомної маси кисню. Хоча принцип простоти, яким Дальтон керувався сильно його підвів, бо дозволив в одних випадках отримувати правильні результати, а в більшості інших він призводив до хибних. І як наслідок, хибною виявилася і формула молекули води, а разом з нею і відносна атомна маса кисню.

Тут, на мою думку, варто провести аналогію з А.Енштейном, котрий зазначав, що для вирішення суперечних висновків результатів експериментів І.Фізо та А.Майкельсона (нагадую, дослід Майкельсона заперечував захоплення ефіру, що з врахуванням інших експериментів дало можливість зробити висновок про його відсутність; Фізо, встановив часткове захоплення ефіру середовищем, що рухається), можливі дві гіпотези:

- 1) ефір повністю нерухомий;
- 2) ефір захоплений рухомою матерією, але він рухається зі швидкістю, що відмінна від руху матерії.

Розвиток другої гіпотези потребує введення яких-небудь припущень відносно зв'язку між ефіром і рухомою матерією; а перша можлива гіпотеза дуже проста і для її розвитку на основі теорії Майкельсона непотрібно ніяких додаткових можливостей, що можуть ускладнити основи теорії. І саме це положення натовхнуло Енштейна на думку відмови від ефіру. Зараз можна тільки здогадуватися до якого висновку прийшов би вчений якби не "спокусився" простотою першого твердження, а досліджував би друге більш "складне".

Саме тому, якщо дослідник надає перевагу більш простому шляхові дослідження, то іноді, в кінцевому рахунку може відійти від початкової мети – пошуку істини.

Найсильніший удар по онтологічній стороні принципу простоти, був зроблений висновками з історії природознавства в XX столітті. Дійсно, суттєвою рисою простоти об'єкта або речі, є неподільність, безструктурність, тобто те, що дозволяє визначити однозначність її існування, незмінність самої по собі. Двадцяте ж століття принесло з собою переконаність вчених в тезі про нескінченну подільність матерії. Всього лише за десятиліття була доведена подільність атомів і відкриті елементарні частинки, які в свою чергу, виявилися такими, що складаються з кварків, однак, не просто складені. Саме тому, зросла складність опису існування цих об'єктів порівняно з існуванням атомів. Звідси, здавалося б, можна зробити висновок, що в природі немає нічого простого.

Можлива і протилежна точка зору: "Категорії простоти і складності не мають об'єктивного аналога. Вони висловлюють ті особливості матеріального світу, пізнання яких пов'язане з емоційною та образною стороною діяльності людини" [2, с. 17]. Простота як особливість мислення, таким чином, визнається позаемпіричною та позатеоретичною. За великим рахунком, при такому погляді на простоту: простота теорії не тільки

веде до збіднення відображеної дійсності, але і до прямої омани дослідником самого себе.

Про значення критерію простоти та важливості його дослідження слушно висловився автор найбільш популярного методу вимірювання простоти Н.Гудмен. В своїй статті "The test of simplicity" дослідник пише: "Вся наукова діяльність складається з придумування та вибору систем і гіпотез. Одним з основних міркувань, направляючих цей процес, є вимога простоти. ... Ми стикаємося з простотою завжди, як тільки взагалі стикаємося з системою ... Більш того, при виборі однієї з альтернативних систем простота й істинність не завжди розрізняються. Ще частіше простота служить одним з критеріїв істинності..." [16, р. 1064–1069]. На думку автора будь-який дослідник прагне виділити систему понять, яка не тільки узгоджується з встановленими даними, але також правильно передбачає результати майбутніх спостережень. Це виділення теорії має завжди здійснюватися раніше, ніж визначення деяких фактів, на які вона поширюється, і, тому, повинен бути застосований якийсь інший критерій, відмінний від критерію узгодженості з фактами, для здійснення цієї селекції. Таким чином, простота для Гудмена є не міркуванням, застосовним після встановлення істинності, а одним з еталонів обґрунтованості, застосовуваних в спробі відкрити істину.

Описуючи аргументи на захист прагматичного аспекту простоти Гудмен вийшов на смислову подвійність даного поняття: "Чи досягається справжнє спрощення математичним виведенням з декількох логічних понять ціною трьох великих томів складних формул? Ми можемо впевнено сказати "так" на тій підставі, що беремо до уваги простоту базових понять і постулатів і що це виведення має бути складним в тій мірі, в якій основа є простою.

Мабуть, ми змушені ставати на протилежну точку зору, коли розцінюємо опис руху астрономічних тіл в термінах еліпсів як більш просте, ніж опис в термінах окружностей; аргумент на користь епіциклів може полягати в тому, що складні конструкції і більш складні, ніж необхідно для обчислення системи епіциклів є ознаками більшої простоти елементарних понять" [16, р. 1064–1069]. І мабуть, найпростішою теорією в цьому випадку буде та, твердження якої мають більш простий вигляд. Це дає розуміння, чому теорії, що описує рух небесних тіл з використанням поняття "еліпс" як базисного поняття, надають більшу перевагу, ніж теорії, в якій розглядається більш просте поняття "коло". Тут ми знову ж будемо мати справу з прагматичним аспектом складності (простота використання).

Сьогодні ефективність пошуків єдності знання і навіть сама їх необхідність ставляться під сумнів. Так, теоретики синергетики І.Пригожин і І.Стенгерс, говорять про те, що ідеали простоти і єдності були правомірні тільки в період генезису наукового знання, що в сучасній науці, яка приступила до дослідження великих складноорганізованих систем, ці пошуки втратили свою актуальність. У класичній науці, стверджують Пригожин і Стенгерс, "сложность природы была провозглашена только кажущейся, а разнообразие природы – укладываемым в универсаль-

ные истины, воплощенные для Галилея в математических законах движения" [11, с. 89]. Приблизно подібні аргументи висувалися деякими фізиками-теоретиками (наприклад, С. Вайнберг), у зв'язку з програмою "ефективних теорій" в фізиці елементарних частинок, в зв'язку з появою різного типу антиредукціоністських програм в природознавстві, в зв'язку з розробкою концепції нечітких множин в математиці тощо.

У сучасній методології науки говорять навіть про заміщення парадигми простоти наукового знання парадигмою складності. Прихильники цієї точки зору стверджують, що традиційний і популярну в класичному (та й некласичному) природознавстві тезу Ж. Перрена, що наука за видимою складністю шукає невидиму простоту – в сучасному науковому пізнанні виявляється неспроможною.

У західній філософії науки інтерес до простоти був викликаний прагненням раціонально реконструювати ситуацію, котра досить часто спостерігається в науковому знанні, яка характеризувалася появою емпірично еквівалентних теорій, що претендують на теоретичне пояснення однієї і тієї ж області емпіричних даних.

Ці теорії є рівною мірою адекватними всім наявним емпіричним даним, але виходять при цьому з різних теоретичних передумов. Оскільки вибрати між цими конкуруючими теоріями, спираючись на емпіричний критерій, виявляється неможливим, то як критерій вибору залучаються позаемпіричні міркування. Таким критерієм вважався критерій простоти. Поняття простоти, наприклад, в аналітичній філософії науки розглядалося як те, що збирає досить широкий клас позаемпіричних критеріїв: власне простоти, єдності знання, симетрії, а також естетичних міркувань, що мають досить широке тлумачення [5, с. 245-246]. У зв'язку з тим, що головну свою задачу аналітичні філософи бачили в реконструкції процедури підтвердження теорій як алгоритмізується (на відміну від контексту відкриття, який вважався в принципі таким, що є не алгоритмізованим), вони прагнули до відшукування точних заходів визначення простоти.

І, нарешті, у вітчизняній філософії науки звернення до простоти обумовлене глибоким інтересом до закономірностей розвитку наукового знання і до тієї ролі, яку грали в цьому розвитку методологічні принципи наукового пізнання. Простота розглядалася як один з цих принципів, що має важливе значення в русі та еволюції наукових ідей.

Отже, вищесказане можна підсумувати та глибше розглянути гносеологічний аспект простоти: аналізуючи поняття простоти таким чином, варто відмітити два її прояви в теорії: простота мови (наприклад, кількість понять, термінів, постулатів, аксіом, припущень тощо) і простота опису (наприклад, кількість кроків до доведення, пояснення логічності чи причин певного явища, котре ця теорія покликана пояснити). Друге, до речі, має особливу властивість: розвиток більшої частини теорій припиняється через велику складність, внаслідок чого людський розум перестає їх представляти, після чого виникає якесь нове "ядро" теорії, що дозволяє спростити опис. Звідси запитання: якщо простота теорії вважається, хай не емпіричним і позатеоретичним критерієм істинності, то

якій з конкуруючих теорій віддати перевагу: теорії, що має простий опис, або теорії, що має більш просту мову? І взагалі: яку з цих двох теорій вважати більш простою? Так, наприклад, Марголін О. О. пише: "Важливу роль відводив простоті в науковому пізнанні Гейзенберг, він вважав простоту гіпотез одним з вирішальних критеріїв їх коректності. Проблема ця хвилювала і Борна: "чи є закон гравітації Ейнштейна більш простим, ніж у Ньютона?" [6, с. 80]. Кваліфіковані математики будуть відповідати "так", маючи на увазі логічну простоту підстав, в той час як інші скажуть наполегливе "ні" через складність формалізму.

В зв'язку з цим сучасний вітчизняний дослідник Яблонський А. І., уподобання вчених описав так: "...при формуванні наукового знання дилема: проста мова і складний опис або складна спеціалізована мова та простий опис – вирішується на користь другого варіанту, що робить взагалі можливим науковий прогрес шляхом економного кодування надмірності зовнішнього світу. Класичним прикладом такого процесу є перехід від надлишкового опису руху небесних тіл у Тіхо Браге до стиснення цього опису в три закони Кеплера і ще до більшого стиснення в закон всесвітнього тяжіння Ньютона (для якого довелося ввести нове поняття сили, тобто додатково ускладнити мову)" [13, с. 261]. Ось так всупереч простоті в поясненні можливо більшої кількості явищ за допомогою найменшого числа принципів, введенного нібито ще піфагорійцями і в середньовіччі оформленого Оккама, вирішується вченими питання про перевагу простоти в теорії.

Слід зазначити, що є ще інше явище простоти – динамічна простота суть якої полягає в тому, що правдоподібна теорія (модель) повинна дати пояснення новим фактам без залучення додаткових нових гіпотез (припущень), що не виходять з концептуального базису теорії і т.д. На мій погляд, це не завершений випадок простоти мови, бо він логічно підводить до іншого, дійсного критерію простоти, котрий, наприклад іноді, пропонується як критерій істинності при виборі тієї або іншої теоретичної системи використовувати індуктивну простоту.

Я виділяю індуктивну простоту в окреме явище, тому що вона характеризує простоту, як сторону сутності. Будь-що у самому собі – просте в тому сенсі, що не враховуються зовнішні впливи на об'єкт. Абстрагування від зовнішніх впливів – це свого роду спрощення. Але справжня простота – це коли при прийнятті моделі деякого об'єкта можна, без залучення додаткових гіпотез, визначити її вплив на інший об'єкт, що володіє іншою простотою, і навпаки, тобто виходячи з існування двох різних об'єктів, можна пояснити їх взаємовплив і зміну в конкретних умовах без додаткових припущень (умов). Наприклад, спосіб існування електромагнітного поля в різних, навіть протилежних середовищах (в діелектриках, вакуумі) можна описати шляхом введення коефіцієнтів в рівняння Максвелла, що знаходить пояснення (узгодження) в особливостях опису існування цих середовищ (своєрідний аналог розгляду простої сутності під великою кількістю складних явищ). Тому, простота може виступати і

в явищі впорядкованості теорії. Це явище можна представити і як конкретизацію індуктивної простоти, і як окреме явище.

В принципі, можна виділити в окреме явище і прагматичну простоту, яка, як раз, і має вирішальне значення при виборі переваг простоти, наприклад, між простотою опису та мови. В іншому формулюванні питання (без необхідності вибору, але більш конкретно) простота виявляє себе як мінімізація (або оптимізація) всіх основних параметрів (тобто, якщо в теорії присутня простота мови, але складним є опис явищ, то треба знайти оптимальний варіант теорії, в якому, по можливості були б найбільш проста із можливих мова та найбільш простий опис). Саме принцип оптимізації і є показником розрізнення складності і простоти. .

Таким чином, саме поняття простоти можна уявити надзвичайно складним (і, насправді, як я вважаю, воно є таким в певному аспекті). Звідси випливає, начебто, що простоти немає не тільки в зовнішньому світі, а й у мисленні. Але є, я думаю, й інша можливість: вважати, що існує простота як і в зовнішньому світі, так і в мисленні, яка має загальні джерела. Для значущості індивідуального світогляду це важливо в сенсі можливості пізнання зовнішнього світу: чи є простота необхідним етапом пізнання, як специфічний спосіб пізнання (якому немає альтернатив), або є таким способом пізнання, який адекватно відображає дійсність в особливості розумового пізнання, а не спотворює саму дійсність?

Проста ідея, – будь то ідея про те, що через одну точку можна провести 7 прямих, паралельних даній, або будь-то ідея про те, що суспільство – це організм, або що суспільство – це виробництво, котре надзвичайно ускладнюється у своєму розвитку, – перетворюється у багатовимірну теорію. Однак, як показує історія розвитку науки, просте, очевидне, що лежить в основі тієї чи іншої теорії, раптом виявляється надзвичайно складним в більш загальній теорії, критерієм істинності якої служить, якраз, здатність довести істинність постулатів, аксіом, на які опирається першопочаткова теорія, й істинність яких в самій такій теорії не піддається поясненню. Саме тому їх і називають аксіомами і постулатами. Таким чином, можна стверджувати, що простота аксіом, теорій, ідей, що лежать в основах будь-якої теорії, є такою, що лише здається.

"Великі теоретики соціології, як правило, послідовно розвивали свою теорію з однієї евристичної і конструктивної ідеї, що містить у згорнутому вигляді цілу дослідницьку програму ... математик М.І.Лобачевський дуже ясно висловив це: "Істинна теорія повинна полягати в одному простому, єдиному початку, звідки явище береться як необхідний наслідок зі своєю необхідною різноманітністю" [12, с. 11].

Найбільш відомим проявом взаємозв'язку простоти та складності є еволюція як рух "від простого до складного", причому складністю тут буде не тільки результат еволюції, але й сам розвиток. Тому, тут можна говорити про двояку складність: складність як процес (адже, розвиток відбувається процесуально), та складність результату еволюції. Таким чином можна спостерігати як простота ускладнюється, або, іноді, перетворюється у складність. Хоча це не означає, що вихідна простота зникає, ми мо-

жемо до неї повертатися або розглядати її в процесі дослідження чи експерименту, але еволюція, котра не може бути зворотною (тобто не є рухом "від складного до простого") – повернутися до простоти не може.

"Сьогодні здається, що фундаментальним законом, керуючим поведінкою всієї матерії у Всесвіті, є квантова теорія поля, елементарних частинок і їх взаємодій – але це занадто просто (насправді більше ймовірний кандидат з цієї точки зору – теорія суперструн). Ще здається, що умова, що обмежує початковий стан Всесвіту до розширення, має бути абсолютно простою. Якщо ці припущення вірні, чи означає це, що дійсної складності у Всесвіті немає? Це невірно" [9, с. 145]. По суті справи, це стосується проблеми нескінченної складності Всесвіту. Подібна редукція знімається введенням категорії можливості: "Кожна сутність у світі, наприклад конкретна людина, існує не тільки завдяки простим фундаментальним законам фізики, які виникли в умовах раннього Всесвіту, а й завдяки результатам незворотної тривалої послідовності імовірнісних подій, для кожної з яких існувала можливість іншого результату" [9, с. 145].

Виходячи з вище сказаного можна стверджувати, що поняття простоти, так само як і складності, є досить неоднозначним та містить у собі багатоманітність пояснень та прикладів. Наприклад, простота побудови світу, простота матерії та механізму, простота розуміння, твору та аргументації, простота мови, презентації та гри, простота організму та елементів та багато інших. І тут можна провести паралель, щодо подібного пояснення та бачення складності, вона як і багато інших загальнонаукових понять, не має однозначного визначення.

У різних науках вона має різні визначення, зокрема, окремо існує складність програм і складність алгоритмів, динамічна і статична складність, складність еволюційна, складність контекстуальна, логічна тощо. Іноді кажуть, що складність слід розуміти метафорично, що складна система – це неодмінно система, здатна до самоорганізації, вона може бути пов'язана з наявністю великої кількості і різноманітності частин, з багатством зв'язків між цими частинами, може бути обумовлена цілісністю, організацією або емерджентністю своїх властивостей і т.д. Саме через це складність і є концептом, а не просто поняттям, з чіткими характеристиками та ознаками, на мою думку, те саме можна сказати про простоту, тобто що вона є концептуальною, а не понятійною.

Оглядаючись на історію розвитку науки та філософії можна визначити, як відбувалось переосмислення систем та явищ від простих до складних. Адже класична наука та період передування виникненню науки дає людям пояснення всього нашого оточення як простого. В період неklasичної науки ми можемо спостерігати не тільки просте, але й складні системи, що саморегулюються. Саме в цей період відбувається сумнів з точки зору вчених, щодо складності, яка панує у всьому і дає нам можливість такими ж простими методами та засобами як і раніше, досліджувати її прояви. І, нарешті, постнеklasична наука спирається на складність, котра відводить на другий план простоту, оскільки розглядає складні системи, що самоорганізуються та саморозвиваються.

Саме ця доба проводить паралель, відмінність та розглядає моменти взаємодії чи переходи простоти в складність. Спостерігаючи певні явища, предмети, феномени, вивчаючи ті чи інші теорії, художні твори, мистецтво, людську поведінку, суспільство загалом та людину зокрема, вчені приходять до висновку, що все це не так просто, як здається на перший погляд. Більш того в складності можна знайти, як простоту, так і більш складні елементи та утворення. Таким чином, у класичній науці складний об'єкт вважали, як правило, недоступним для пізнання суб'єкта.

При цьому частіше за все виділяли дві причини. По-перше, це надто велика кількість елементів, складових досліджуваного складного об'єкту; по-друге, недостатність інформації про цей об'єкт. Складність в таких ситуаціях або ігнорували відкладаючи її дослідження на більш пізній час, коли стануть більш досконалими засоби та методи дослідження (наприклад, математичний апарат, експериментальна техніка і т.п.), або вважали, що складність такого виду взагалі не пізнавана, незбагненна. Більш поміркована позиція виглядала так: складність відображає неповноту знання деякого числа змінних, але при цьому не було сумніву в існуванні простих законів, що зв'язують ці змінні. Найбільш популярне освоєння наукою тлумачення складності починається з перших кроків статистичної фізики, з побудови кінетичної теорії газів.

У зв'язку з таким переосмисленням всього простого виникає проблема інтерпретації складності як складеності. Тобто, дехто хибно вважає, що складним завжди буде те, що складається з простого або складного, тобто, наприклад, молекула є складною, бо містить у собі атоми та кварки. Це не зовсім так, адже, щоб щось проявлялось як складність, воно не обов'язково має містити в собі одиничні прояви. На прикладі молекули можна побачити, що кварки будуть більш складними, аніж молекула до якої вони входять, так само як мозок людини буде більш складним, ніж суспільство, до якого належить сама людина. Насправді, суспільство, або молекула є складними самі по собі, а не через їхню складеність з одиничних елементів (саме тому одна складність не буде більш складною на відміну від іншої, бо містить у собі більше елементів). Тому, не варто плутати складність та складеність, бо це не одне й теж саме.

Більш глибоко розробленою представляється концепція складності, висунута лауреатом Нобелівської премії з фізики, творцем теорії кварків М.Гелл-Манном у статті "Що таке складність?" (1995). Гелл-Манн шукає таку сутнісну якість складності, яка б об'єднувала всі самоорганізації. Він вважає недостатньою сумарну, алгоритмічну та інформаційну складність. На його переконання, обумовлений з цих позицій рівень складності об'єкта залежить від наявних умов реальності, ступеню деталізації аналізу, що передують знанню дослідника, його початковій світоглядній позиції та необхідності переведення якісних даних на формалізовану мову, і тому несе в собі деяку суб'єктивність. Суттєвою характеристикою для всіх цих підходів є кількість даних, що само по собі буде неправильним тлумаченням складності, адже з таких позицій випливає, що роботи Шекспіра будуть здаватися менш складними, ніж довша послідовність

букв набраних мавпою [14, р. 17]. Тому Гелл-Манн вважає, що процедура для визначення спрямованості розвитку сутності системи поки не знайдена, виділені лише класи самих систем.

Тоді виникає інше питання: ким або чим визначається приналежність системи даному класу? Одна з відповідей автора – вказівка на найбільш важливий напрямок розвитку системи, який виявляється при знаходженні певної впорядкованості в потоці даних про систему, що включають інформацію про саму цю систему, навколишнє її середовище, взаємодії системи з середовищем і поведінку системи. На думку вченого, таким чином можуть бути вивчені різноманітні складноорганізовані системи Землі, що володіють здатністю адаптації: біологічна еволюція, функціонування імунної системи, процеси навчання тварин, людське мислення, можливості наукового пізнання, поведінку комп'ютера. Теорія складності повинна отримати загальний характер – така думка в тенденції пронизує представлення Гелл-Манна. Однак у трактуванні складності, даної видатним фізиком, фізичні закони (нехай суперструни) залишаються вихідним рівнем складності, тобто граничним рівнем матеріального світу. Проблема нескінченності складності повинна знайти інше рішення. Концепція Гелл-Манна все ж не може претендувати на роль загальної теорії складності.

Щоб правильно показати взаємовідношення простого й складного у всіх їхніх нескінченних проявах М.Гелл-Манн запропонував увести новий термін "plectics", що має грецьке походження й означає "мистецтво переплетення", "складання", "ускладнення". Це свідчить про те, що в сучасній теорії складного відбувається перехід "from complexity to perplexity" ("від складності до ускладнення"). Відповідно саме мислення про складне стає таким, що "ускладнюється". Цей факт став предметом рефлексій у філософії й методології науки. Різні аспекти цієї проблеми розглядаються в роботах Г. Хакена, К. Майнцера, Е. Ласло, Е. Морена та інших.

У своїй книзі "Кварк і ягуар" Гелл-Манн прагне показати, що, як це не парадоксально, світ кварків має досить багато спільного зі світом блукаючого в ночі ягуара. Два полюса світу – просте і складне – тісно взаємопов'язані. Кварк символізує базисні фізичні закони, які управляють універсумом і всією речовиною в ньому. Ягуар означає складність оточуючого нас світу, особливо те, як світ проявляє себе в складних адаптивних системах. "Мені здається, – підсумовує він, – що кварк і ягуар відмінно висловлюють два аспекти природи, котрі я називаю простим і складним: з одного боку, що лежать в основі всього фізичні закони матерії і Всесвіту, а з іншого – багата різноманітність світу, яку ми прямо сприймаємо і частиною якої ми самі є" [15, р. 11].

І на завершення, я хочу розглянути два терміни, які частіше за все зустрічаються, коли відбувається пояснення взаємозв'язку простоти та складності – це складність простоти й простота складності.

Так, складність простоти можна пояснити наступним чином: найскладніші речі – це речі прості. Бо простота їх при уважному аналізі обертается дуже часто особливого типу складністю, що неодноразово під-

тверджувалося історією літератури. Цей загальновідомий факт набуває принципове значення, наприклад, в історії дитячої літератури, проявляючись там чітко. Візьму до прикладу дослідження літературознавця Е.М.Неєлова, котрий проаналізувавши "Сказку о глупом мышонке" С.Маршака [8, с. 63] (котра є найпростішою за своїм змістом), дійшов висновку, що простота досить оманлива і не завжди є такою, якою ми її собі представляємо. На перший погляд казка про мишеня та його няньок, але як виявив дослідник, що художній склад казки дуже складний. У ній є якесь нерозкладне ліричне ядро, пов'язане з настільки оманливою дослідника простотою і прозорістю, що, здається, його можна тільки відчувати, але не витлумачити, освоїти емоційно, але не раціонально. За маленьким казковим світом Маршака стоїть великий реальний світ, бо, як казав сам поет, "у казки є щаслива можливість ... поєднувати найбільші речі з самими маленькими, долаючи нездоланні перешкоди" [7, с. 34]. Таким чином, можна говорити, що простота сама по собі є досить складною, а не очевидно простою.

Щодо простоти складності, то мені здається, можна пояснити її на прикладі пізнання складного явища, речі тощо. Адже, будь-то дослідник чи звичайна людина, котра намагається дати відповідь на складне питання чи пояснити щось, але всі прагнуть до простоти та простих методів, засобів дослідження. Тому беручи щось складне ми спочатку розкладаємо його на просте і намагаємося простим чином пояснити: дати логічне пояснення... Ось так, дивлячись на грозу, донанукова людина пояснювала її, як гнів Зевса-громовержця, або ж те що він їде на своїй колісниці по небу. Наукова ж людина дивиться на це з точки зору пояснення самого цього явища, а вже потім причини, як одне явище пов'язане з іншим тощо. На перший погляд здається, що ці два типи людей в пошуку пізнання категорично відрізняються один від одного, але насправді вони обидва прагнуть до простоти пояснення. Таким чином, будь-що складне може виявитися насправді простим в своєму дослідженні, до того ж простота складності розуміється такою, котра в процесі свого дослідження та розуміння буде виявлятися не такою складною якою здавалася на перший погляд. Навіть, щось неймовірно складне для буденної свідомості: теорема, формула, закон, аксіома та інше, може бути сприйняте нею як просте при належному розумінні та поясненні. Саме тому, "все геніальне просте".

Отже, я намагалася пояснити історико-філософський та філософсько-науковий взаємозв'язок простоти та складності. І на основі вищесказаного можна говорити про те, що складність та простота тісно пов'язані одна з одною, містяться одна в одній, перетікають одна в іншу, взаємозамінюються тощо, залежно від сфери їх застосування та методів і засобів, якими ви їх досліджуєте, їхнє пояснення буде різнитися. І тому, мені здається, що і складність, і простота є концептами, а не поняттями.

Список використаних джерел:

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / [Пер. с нем. Б.Г.Стоппнера]. – М.: Мысль, 1974. – Т.1.Наука логики. – 452с. 2. Жог В.И., Ключаев Г.А. Естественнаучное

познание: от простоты к симметрии // Философские науки. – М.: Гуманитарий, 1988. – №12. – С.16-24. 3. Конарев Б.Н. Любопытным о химии. Неорганическая химия. – М.: Химия, 1984. – 224с. 4. Кузанский Н. Сочинения: В 2-х томах / [Пер. лат. З.А.Тахуризиной и др.]. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – 488с. 5. Мамчур Е.А., Овчинников Н.Ф., Уемов А.И. Принцип простоты и меры сложности. – М.: Наука, 1989. – 304с. 6. Марголин А.А. Принцип простоты // Химия и жизнь. – М.: Наука, 1981. – №9. – С.79-85. 7. Маршак С.Я. Воспитание словом. – М.: Сов.писатель, 1961. – 542с. 8. Неелов Е.М. Сложность простоты: "Сказка о глупом мышонке" С.Я.Маршака // Проблемы детской литературы. – Петрозаводск: ПетрГУ, 1981. – С.62-75. 9. Орлов В.В., Гриценко В.С. Проблема сложности в современной зарубежной философии // Философия и общество. – М.: Учитель, 2010. – № 1. – С.141-155. 10. Остроумов М.А. Обзор философских учений. – Тамбов: Губернская Земская типография, 1877. – 260с. 11. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / [Пер. с. англ. Ю.А.Данилова]. – М.: Прогресс, 1986. – 432с. 12. Семенов Е.В. Огонь и пепел науки. – Новосибир.: Наука, 1990. – 189с. 13. Яблонский А.И. Математические модели в исследовании науки. – М.: Наука, 1990. – 352с. 14. Gell-Mann M. What is Complexity? // Complexity. – Germany: Physica-Verlad, 2002. – N.1. – P.13-24. 15. Gell-Mann M. Quark and Jaguar. Adventures in the Simple and the Complex. – London: Abacus, 1995. – 392p. 16. Goodman N. The test of simplicity // Science. – Florida: U.S.A., 1958. – V.128, – N.3331. – P.1064–1069.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Р. Ю. Коперлес

ПРИНЦИП ПРОСТОТЫ В ИЗУЧЕНИИ СЛОЖНОГО В ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ

В статье дается изложение проблем, связанных с действием принципа простоты в истории познания природы и в современных научных исследованиях. Обосновывается роль принципа простоты в мышлении человека и развитии научных теорий. Также была предпринята попытка выявить связь простоты со сложностью в природе и мышлении.

Ключевые слова: принцип, простота, сложность, теория.

R. Yu Koperles

THE PRINCIPLE OF SIMPLICITY IN THE RESEARCH OF COMPLICATED IN PHILOSOPHY AND SCIENCE

The article provides a summary of the problems associated with the operation of the principle of simplicity in the history of knowledge of nature and modern scientific research. The role of the principle of simplicity in human thought and development of scientific theories. There was an attempt to identify the relationship simplicity with complexity in nature and thinking.

Keywords: principle, simplicity, complexity, theory.

ФЕНОМЕН ГРІХА І СУЧАСНИЙ СВІТ

У статті розглядається факт неприйняття сучасною думкою проблематики гріха як ситуації сучасної людини. Існують принаймні два варіанти: юридичне розуміння гріха як провини і онтологічне розуміння гріха як смертності. Смертність, на відміну від смерті, має аспект втрати Богоподоби, коли душа відпала від себе, перегородивши шлях, на якому міг би побачити Бога, почала перебувати у темряві і тлінні, через гріх людина стала знебоженою. Тому смертність – це не є покарання, але занепаде, тобто підпорядковане нижчій природі, буття людини. Подолання цієї хворобливої підпорядкованості постає життєвим завданням людини.

Ключові слова: гріх, сором, нагота, споживацтво, смертність.

Точкою відліку, з якої починається побудова системи християнської антропології, є гріх, що і обумовлює завдання спасіння. В Символі віри як концентрованому виразі християнської свідомості тема гріха безпосередньо не згадується: твердження гріховності людини не вимагало нового обґрунтування, оскільки всі книги Біблії в тій чи іншій формі звертаються до цього. Інша справа сучасна людина секулярної цивілізації: найбільш проблематичним є якраз визнання корінної неготовності себе до істини – на відміну від світу, який приймається невідповідним людським цілям і запитам і тому підлягає перебудові його людиною. Існує солідна традиція критики як самозаконного активізму людини, яка перебудовує світ за міркою власного розуму і потреб, так і необхідності виховання нової людини – що для XX століття дискредитоване невдалою спробою насильницької побудови суспільства загального благоденства і справедливості. Філософська думка до кінця XX століття практично повністю відмовилася від ідеї розриву між сутністю та існуванням людини – ця проблематика набула у XIX-XX столітті понятійного осмислення як феномен відчуження: вона розгорнута найбільш виразно в різних концепціях, що тяжіють до марксизму, але певною мірою близькість до неї присутня і в німецькій класичній філософії, і раніше – у філософії Просвітництва. Відмова від ідеї розриву між сутністю та існуванням людини відбувається і як протистояння редукціоністським стратегіям есенціалізму заради повноти і цілісності людського буття в екзистенційно забарвлених теоріях, і як апологетичне прийняття наявної системи політико-економічного облаштування в побудовах утилітарно-прагматичного характеру, і як тяжіння до натуралізму в концепціях біологізаторського характеру щодо генетичної зумовленості людини, і як по-дитячому наївне захоплення людини самою собою. Можливі й інші варіанти, але досить очевидним є факт неприйняття сучасною думкою як проблематики гріха, так і проблематики відчуження – у центрі нашої уваги розгляд феномену гріха як ситуації сучасної людини.

Розуміння гріховності у сучасному інтелектуальному просторі спирається на біблійну історію гріхопадіння, розуміння якої при певній одно-

значності (через гріх входить у світ зло) містить різні аспекти розгортання. Існують принаймні два варіанти, позначити які можна як юридичне розуміння гріха як провини і онтологічне розуміння гріха як смертності, причому для обох ситуацій можна знайти опору в Біблії і вони не є такими, що взаємно виключають один одного. Перший своїм витоком має таке виявлення суті гріха, що акцентує непослух, порушення заборони Бога щодо плодів з дерева добра і зла. Існує традиція зв'язувати таке розуміння з Августином [4, с. 229; 5] і бачити у цьому специфіку католицького розуміння гріха [8], яке з XVI-XVII вплинуло і на православ'я [17, с. 227-229]. При цьому зберігається онтологічний аспект розуміння гріха як надіндивідуальної характеристики, що можна побачити у концепції першородного гріха, за який розплачуються навіть новонароджені [13, с. 218]. Августин пов'язує першородний гріх з зачаттям, дією нечистою і сповненою похоті [13, с. 218], що тяжіє над людством як фатум і усувається благодаттю для вибраних. Якщо ренесансне виправдання природи людини привело до розуміння гріха як індивідуального проступку, то реформаційна думка повертається до розуміння гріха як зіпсутої, занепалої людської природи. Розплатою за гріх постає смертність. При тому, що онтологічне розуміння гріха як смертності може бачитися тотожним цій позиції, але звернення до грецької святоотцівської спадщини дозволяє побачити відмінність, яку експлікує образ "шкіряних риз" [11, с. 49-118]. Якщо Мефодій Олімпійський прочитує цей образ у тлумаченні Оригена як наділення тілом, то архим. Кипріан вже і у Оригена бачить смисл смертності як зіпсутої природи, що зазначає і у Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Нісського, Кирилла Александрійського та інших представників грецької патристики [6, с. 124, 145, 149, 163, 188]. Він звертає увагу на відмінність розуміння смертності як хвороби, яку переймає людство від Адама, і латино-августинівського розуміння, коли акцент робиться на провині разом з ним. Смертність на відміну від смерті має аспект втрати Богоподоби, коли душа відпала від себе, зачинивши вікно, яким могла бачити Бога, почала перебувати у темряві і тлінні [17, с. 233], або, як говорить А. Кураєв: через гріх людина стала знебоженою [8]. Тому смертність – це не є покарання, але занепаде, тобто підпорядковане нижчій природі, буття людини. Покаранням була б нескінченна тяглість такого стану [2, с. 218-219]. Смерть як перерив хворого існування є порятунком від страждань і можливістю життя вічного. Християнська традиція це розуміє як відновлення спілкування з Богом, секулярна – як отримання слави і пам'яті, причому обидва поняття мають релігійні корені. У одній з останніх ґрунтовних праць, присвячених богословській антропології, що видана німецькою та російською мовою і містить два варіанти статей, написаних представниками православної та католицької традиції, засвідчена установка богословської думки на таке розуміння гріха, що позначає стан людини, що знаходиться поза Богом [9, с. 212], власне гріхом є невір'я і зачиненість людини від Бога [13, с. 216]. Показовим при цьому є те, що у більшості мов слово "гріх" має смисл непотрапляння у ціль, помилки, промашки – гріховна людина

промахається повз себе, порушує стосунки з ближніми і з світом [13, с. 216], або іншими словами – стає чужою Богу, ближнім і самій собі, що відповідає ситуації індивідуалізованого існування сучасної людини. Розуміння гріха як провини має дисциплінарний характер, що і піддається критичному запереченню як невідповідне свободі людини (критика репресивності культури і знання). Розуміння гріха як зачиненості від Бога засвідчене у зростаючій самотності і відчуженні людини: якщо у Гегеля і спорідненому з ним марксизмі відчуження долається (або у процесі самопізнання, або через соціальні рухи), то у екзистенціальному вимірі воно є неunikним. Погляд на гріх і відчуження крізь ідеї діалогічної філософії виявляє нові акценти.

Вказуючи на причини гріха, більшість давньо-церковних письменників кажуть, що Адам згрішив через гордість, як це сформульовано преподобним Йоанном Лествичником: "Де сталося гріхопадіння, там спочатку оселилася гордість" [16, с. 189]. Змій спокушає не Богоборчеством, але обіцянкою "стати як Боги" – у чому виразний присмак "стати за образом і подобою Бога". Змій спокушає теозисом: "Перша людина згрішила від гордості, забажавши бути рівною Богу" [19]. Зухвала самодостатність, що переходить у самозакоханість, є типовою рисою сучасної людини, що засвідчує її гріховність – протиставлення себе іншим і Іншому. Зло гріха діє у відповідності до свого принципу існування – прикидається добром і благом: автономна самодостатність є оберненою формою вольового самостояння, зрілості і відповідальності.

Професор В. І. Несмелов у своїй праці "Наука про людину" (1906) дає цікаву інтерпретацію теми біблійного гріхопадіння людини: порушення Божественної заповіді через куштування від древа пізнання добра і зла стало спокусою піти зовнішнім шляхом для придбання вищого відання, спробою зійти на висоту буття без належних внутрішніх зусиль, що може бути кваліфіковано як магія, від якої починається чисто утилітарне ставлення до світу [12]. У цьому символічному образі явлена глибока трагедія людини, яка призвела її до втрати царського положення в природі, до підпорядкування її стихійним силам [14], що виявилось в соромі наготи, втраті відкритості Богові і у ворожнечі. Феномен наготи, особливо у зв'язку з увагою до проблематики тілесності, не раз ставав предметом розгляду і в психологічно-антропологічному ключі, і в сфері естетики та мистецтвознавства. Дуже виразно говорить про це Х. Яннарас: "Що ж означає це відчуття наготи, цей сором наготи, що супроводжує гріх? У ньому висловлюється усвідомлення того факту, що спрямований на мене погляд належить не тому, до якого я плекаю повну довіри любов, але чужому. У цьому погляді немає любові; чужа людина дивиться на мене лише як на об'єкт власних бажань і прагнень. Своїм поглядом вона немов "об'єктивує" мене, перетворює в якусь безособову істоту, позбавляючи мене моєї неповторної, найглибшої єдиності. Відчуття наготи означає розрив особистого ставлення, заперечення любові, потребу в самозахисті від небезпеки, яку з цього моменту втілює в моїх очах інша людина. І я захищаюсь соромом, я прикриваю свою на-

готу, щоб зберегти власну особистість, щоб сховатися від чужого погляду і не перетворитися в об'єкт, який служить задоволенню чужої егоїстичної похоті. До гріхопадіння все людське тіло являло собою особистісну неповторність; в ньому висловлювався динамічний заклик до життєвого єднання, до самовіддачі в любові. Відчуття і сором наготи, навпаки, виникають в той момент, коли людське життя перестає прагнути самоздійснення в любові і метою людини є індивідуальна самодостатність та задоволення потреб і прагнень. Ось чому після гріхопадіння лише істинний ерос знову перетворює наготу у вираз довіри і вищої самовіддачі, позбавляючи її від тягаря сорому" [24]. Дуже двозначною є ситуація сучасної людини, коли досить часто нагота перестає відчуватися як підстава сорому – з цього цілком можливий висновок за помилковою логікою про безгрішність людини: той, хто грішний, соромиться голого тіла, я не соромлюся – значить я безгрішний. Не кажучи вже про порушення правил формальної логіки при побудові такого силогізму, слід відзначити збереження самого почуття сорому. Тільки поширюється сором сьогодні на інші предмети – соромно бути милосердним і бідним. Досить часто сучасна людина соромиться розчуленості, ніжності та вразливості. Григорій Померанець у цьому зв'язку говорить про пух кульбаби, який здатна відчувати людина як істота тонкошкіра, що він називає одною з головних видових відмінностей людини, але як часто людина вирощує на собі шкіру носорога, захищаючись в першу чергу від страждання совісті і болю життя [15, с. 20]. Засвідчує гріховність стан "скам'янілої нечутливості" (Мк. 6, 45-53), прийняття у себе смертності як стану "мертвого" спокою душі, намагання сучасної людини всебічно захистити себе від душевних страждань. Масова культура робить зі страждання і смерті видовище, ніби здійснює щеплення проти болю.

Існує ще один болючий момент у зв'язку з розумінням гріховності і сорому в християнстві, коли неадекватність мови християнства про людину демонструється відомими словами папи Інокентія III, у яких проглядається августинівська традиція гріховності конкусценції: "Зачата в свербінні плоті, в сказі пристрасті, в смороді, у виділенні мокротиння і калу", наведеними К. Свасьяном при обґрунтуванні думки, що "людина загубилася між божественним і тваринним, шукаючи себе один раз вище себе, інший раз нижче себе, обидва рази – повз себе" [18, с. 13]. Загальна інтонація роздумів К. Свасьяна не може не бути прийнятною, її можна побачити в його як завжди дуже вишуканому точному формулюванні: "Відмінність дарвіністичної антропології від її теологічного оригіналу є лише окремий випадок ілюзії, яка тематизована у контроверзі атеїзму і теїзму, де Бога заперечують тими ж засобами, якими його стверджують, або, кажучи каузально: де Бога тому й заперечують на настільки абсурдний лад, що його на настільки ж абсурдний лад спершу і ствердили" [18, с. 12]. Але, на жаль, в подальшому тексті практично немає звернення до "неабсурдного свердження" Бога, принаймні, юнацький запал утвердження власної думки як думки світу проведений крізь всю книгу. Якщо етапи людського віку можуть бути позначені як: 1) Я;

2) Я і Бог (у автентиці Дж. Верді – Моцарт); 3) Бог і я; 4) Бог, то в книзі найбільш відчувається етап "Я і". Цим вона і захоплює, цим вона відповідає нашому часу, який не обтяжує себе зв'язками з традицією і Переданням, зосереджуючись на собі.

Гріхом в цьому сенсі є розрив з буттєвою основою всього, втрата відкритості Богу, нечутливість до того, що не може бути утилізованим. Григорій Померанц часто згадує слова митр. Сурозького Антонія: "Кожен гріх є насамперед втрата контакту з власною глибиною". У самого митрополита Антонія це так: "Людина є глибокою – а як часто вона живе поверхово, тільки поверхневими почуттями, поняттями, і замість того, щоб жити з глибини, діяти з серцевини свого буття, вона живе відображеним життям; людина реагує на життя, – простий відблиск тих променів, які падають на неї" [1]. Почуття провини є наступний за гріхопадінням наслідок: Адам і Єва ховаються від Бога, а на зверненні до них питання починають виправдовуватися, переносячи провину на іншого – Адам на Єву, Єва на змія. Важливим в цьому плані є зауваження, що першим детерміністом, який знаходить причину свого вчинку, був саме Адам [10, с. 512]. Фундаментальним наслідком гріхопадіння є смертність. І, значить, радикальним спасінням є подолання смерті. Про подолання смерті і воскресіння говорять п'ятий і одинадцятий члени Символу віри, але проблематика смерті-безсмертя виникає саме у зв'язку з гріховністю людини. Погляди реформаційної думки на непереборну і цілковиту гріховність людини залишаються дуже переконливими для сучасної людини – оскільки смерть залишається таємницею, що зачаровує або відштовхує. Не можу не згадати іронічну інтонацію освіченої і розумної людини в роботі, присвяченій проблематиці платонізму в російській філософії [20, с. 323]. Теза щодо єдиної істинної справи людства, зміст якої у подоланні смерті, подається як безглузда дурниця і це звучить переконливо для натуралістичної свідомості. Якщо ж звернутися до цитованих тверджень, то легко помічається підміна, про яку можна було б не говорити, але вона типова для сучасної людини, орієнтованої на успішне тутешнє благополуччя. По-перше, мова не йде про "фізичну смерть" – С.С. Хоружий говорить про "духовне будівництво, що служить онтологічній трансформації тутешнього буття" [21, с. 292] і далі підкреслює два моменти. Зміст такої трансформації у "звільненні від приреченості Ніщо, у звільненні тутешнього буття з-під влади дурної кінцевості", тобто мова не про фізіологію людини, але особливий характер культури. Що далі і підкреслюється через застереження проти "федоровської спокуси", суть якої освічений автор не міг не знати. По-друге, усунена обережна запитувальна інтенція тексту, без якої автор дійсно може виглядати диваком, що домовився до дурниць, яких не вигадав ні один слов'янофіл [20, с. 323]. Говорити про смерть з натуралістичними смисловими конотаціями може дозволити собі медик або виробник гробів, але філософія виключає подібний емпіризм.

Є мудре і веселе рішення: коли я живий, смерті немає, коли вона приходить – мене немає. Мені видається таке рішення дещо легковаж-

ним, але я не збираюся торкатися цієї теми – хоча визнаю важливість і серйозність, значимість її для антропологічного дискурсу. По-перше, я не знаю потрібної інтонації, з якою слід говорити про смерть – і піднесена патетика, і природнича простота здаються мені фальшивими; по-друге, це питання бачиться мені настільки осередком прийняття Христа, що про нього практично неможливо говорити мовою понятійною. Для мене саме тут найбільш виразним є безсилля розумово-пояснювальних засобів і найбільш відповідною мова мистецтва. Можливо для інших інакше – знаходиться мова, тому свідченням значна література з танатології (пристойна, що не розриває душу, назва). Своє розуміння висловлю словами А. Шмемана: "Тому потрібно підкреслити, що християнство – це релігія спасіння. А це означає – не просто "покращення" життя, допомоги в життєвих негараздах, розкриття абстрактних норм і принципів поведінки, а саме спасіння. <...> У самому християнстві відбулася своєрідна підміна слів, або краще сказати – не слів – бо слова-то залишилися ті ж самі, – а сенсу слів, їх звучання. Сталася ця підміна тому, що ми перестали відчувати себе істотами, які дійсно гинуть, істотами, чиє життя невблаганно прагне до безглузлого розпаду, яке поглинається злом, безглуздістю, жахом вмирання і смерті, тваринною боротьбою за існування, страшною хіттю влади, війною всіх проти всіх, брехнею, що отруює самі витoki життя, сірістю і засудженістю всіх до смерті, тобто всім тим, що намагається, і, на жаль, з успіхом, заглушити, замазати наша так звана "цивілізація". Всього цього ми навчилися як би не помічати, а то вже дуже страшно жити. Все це ми навчилися заговорювати суєтою повсякденного життя. Ні, не випадково все голосніше гримить приголомшуюча галаслива музика, прискорюється ритм життя, все збільшується число новин, якими глушать нас день за днем. Це людство, що боїться зупинитися, боїться замислитися, боїться залишитися наодинці з собою і побачити загибель, страх, ненависть і зло як життя, до якого ми засуджені" [23]. Слід зафіксувати характерну для християнської антропології кваліфікацію наявної ситуації людини як згубної для неї і впоратися з нею під силу не своїми власними силами, але в синергії з божественною допомогою. Найбільш виразно цей зміст розкрито в аскетичному дискурсі православ'я. У цьому істотна відмінність християнства, в той час як секулярна думка також визнає необхідність "практики себе", щоб отримати доступ до істини (М. Фуко), навіть припускає трансцендування, трансгресивні практики, але в ситуації "смерті Бога". Для сучасної людини небеса стали пустими і ця сліпота до фізично невидимого є виразним свідченням гріховної хворобливості.

Одна з найболючіших і гострих проблем сучасності – ставлення людини до самої себе, питання самоідентифікації і самосвідомості. Проблема становить головний нерв і серцевину філософського знання, що і визначає особливу значущість філософії для сучасності, яка відкидається в безпосередньо-прямому висловлюванні (постійні зазіхання на авторитет філософської освіти, зменшення обсягу філософської складової у вищій освіті), але побічно підтверджується зворотне (зісковзу-

вання будь-якого знання у філософське, насичення поезії, живопису, кіно філософською концептуальністю, що робить мистецтво недоступним для більшості). У розборі результатів Канн-2009 це недвозначно проговорено: "Ні мистецтво заради мистецтва, ні мистецтво заради політики не цікавили цього року Каннський фестиваль. <...> У відповідь на виклики часу кінематографісти, не змовляючись і майже в масовому порядку, забули про суспільне і звернулися до відносин людини з собою, з (передбачуваним) богом і з власною смертю" [7, с. 93]. Звичайно, важко не помітити уточнення в дужках, що передує слову про бога – сучасна ситуація постсекулярну найбільш очевидна саме в цьому факті. Дж. Ваттімо наводить характерну фразу: "Слава Богу, я – атеїст" [3, с. 10]. Секуляризація витісняє з публічного простору мову про Бога з певною впевненістю в непристойності Його для тріумфальної ходи прогресу. Ситуація постсекулярності – це не повернення впливовості та авторитету релігійного дискурсу, а й неможливість успішно і адекватно жити без нього. У статті І. Шайтанова наводиться цитата зі статті Філіпа Реньє "Тези до дисципліни, іменованої "література"" : "В ході цієї культурної революції Храм Смаку, колись призначений для жменьки присвячених <...>, відкриває свої двері масі творів усіх родів і усіх станів. Сакральний простір Храму розширюється до розмірів Республіки словесності. <...> Немає більше посвячених і профанів, є лише змішаний натовп рівноправних і взаємозамінних виробників і споживачів" [22]. У цитаті присутні всі відмінні риси сучасної релігійної ситуації: вузька церковна огорожа знята, до розуміння божественного одкровення допущені всі, неможливість входження в реальне зіткнення з ним компенсується іронією, релігія стала продуктом споживання – а споживання завжди знищує споживане. Зріла самостійність людини, опора на власні сили й відповідальність за саму себе і світ досить часто згадуються як результат секуляризації, що має підстави. Але саме зріла самостійність людини і відповідальність за світ не сумісні з самозадоволенням від природи безгрішної людини. Слабке місце сучасної культури, що всляко захоплює творчість та інновації, – це нечутливість до ідеї гріха, який найчастіше розуміється або фізіологічно, або морально, але не онтологічно.

Список використаних джерел:

1. Антоний, митрополит Сурожский. Попробуем молиться Богу истиной... [Электронный ресурс] // Может ли еще молиться современный человек. – М.: Клин. – Режим доступа: <http://www.metropolit-anthony.orc.ru/molitva/istina.htm>
2. Бердяев Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики) // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.20-252.
3. Ваттимо Д. После христианства / [Пер. с итал. Дм.В. Новикова] / – М.: Три квадрата, 2007. – 160с.
4. Зайцев А. Примечания к параграфу о первородном грехе // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. – М.: Паломник, 2004. – С.229-232.
5. Иларион (Алфеев), епископ. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/31/contents.html>
6. Киприан (Керн), арх. Антропология Св. Григория Паламы. – Киев: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 434с.
7. Кувшинова М. Религиозно-атеистический. Канн-2009: духовные искания // Искусство кино. – 2009. – № 7. – С.93-99.
8. Кураев А.В. Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения : автореферат дис. ... кандидата философ. наук : 02.29.04 / Ин-т философии. – М., 1994. – 22с.
9. Лоргус А. Грех // Богословская

антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. – М.: Паломник. – С.210-215. 10. Лосский В.Н. Догматическое богословие / [Пер. с фр. В.А. Решиковой] // Боговидение. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – С.455-550. 11. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / [Пер. с англ. Н.Б. Ларионова]. – М.: Никея, 2011. – 304с. 12. Несмелов В.И. Анализ библейского учения о сущности зла и о неизбежных последствиях его [Электронный ресурс] // Наука о человеке. Том II. Метафизика жизни и христианское откровение. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/nesme01/bxt59.htm>. 13. Нойнер П. Грех / Первородный грех // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. – М.: Паломник. – С.216-221. 14. Питирим, митрополит Волоколамский и Юрьевский. Тело, душа и совесть (Учение о человеке в христианской традиции и современность) // О человеческом в человеке. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С.343-358. – Режим доступа: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/forum/pitirim.htm>. 15. Померанц Г. Пух одувачика // Страстная односторонность и бесстрастие духа. – М.-СПб.: Университетская книга, 1998. – С.18-21. 16. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. – М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002. – 445 с. 17. Преподобный Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви / [Пер. с сербского С.Фонова] // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. – М.: Паломник, 2004. – С. 9-571. 18. Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. – М.: evidentis, 2009. – 192 с. 19. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа 65. [Электронный ресурс]. – СПб.: Алетейя, 1994. – 447с. 22. Шайтанов И. Дело № 59: НЛО против основ литературоведения // Вопросы литературы. – 2003. – №3. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/voplit/2003/5/shaitan.html>. 23 Шмеман А., прот. Символ веры: Верую [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/17/shmeman_simvol_veruy-all.shtml 24. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / [Пер. с фр Г.В.Вдовиной]. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – http://krotov.info/library/28_ya/yan/aras_02.htm#X.

Надійшла до редколегії 18.02.15

В. В. Лимонченко

ФЕНОМЕН ГРЕХА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

В статье рассматривается факт неприятия современной мыслью проблемы греха как ситуации современного человека. Существуют по крайней мере два варианта: юридическое понимание греха как вины и онтологическое понимание греха как смертности. Смертность в отличие от смерти имеет аспект потери Богоподобия, когда душа отпала от себя, и, презравши путь, на котором мог увидеть Бога, начала находиться в темноте и тлении. Вследствие греха человек стал обезбоженным. Поэтому смертность – это не наказание, но заброшенное, то есть подчиненное низшей природе, бытие человека. Жизненная задача человека – преодоление этой болезненной подчиненности.

Ключевые слова: грех, стыд, нагота, потребление, смертность.

V. V. Limonchenko

THE PHENOMENON OF SIN AND THE CONTEMPORARY WORLD

The author discusses the failure of modern thought perspective of sin as the situation of modern human. There are at least two versions: a legal understanding of sin as a guilt and ontological understanding of sin as mortality. Mortality unlike death has lost godlike aspect, when the soul has fallen away from itself, blocking the way in which he could see God began to be in darkness and smoldering. Because of sin man has become godless. Therefore, mortality – is not a punishment, but abandoned, that is subordinate to the lower nature, human existence. The human life task – to overcome this painful subordination.

Keywords: sin, shame, nudity, consumption, mortality.

М. Є. Максютя, д-р філос. наук
Національний університет біоресурсів
і природокористування України, Київ

А. І. Коломісць, асп.
Національний університет біоресурсів
і природокористування України, Київ

ФІЛОСОФІЯ СВІТОГЛЯДУ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ М.П. ДРАГОМАНОВА

У статті розглядаються погляди М.П. Драгоманова щодо національно-культурної консолідації. Синтезуючу роль у його світоглядівій позиції виконувала ідея історичного поступу, у світлі якої він переосмислює минуле, аналізує сучасне та формує погляди на майбутнє українського суспільства. Кожен народ, наголошував натомість український мислитель, може й повинен розглядатися як рівноправний учасник історичного прогресивного розвитку, але залежно від здобутого рівня його культури, зокрема, духовної, науки та раціональних способів активності, від того, наскільки людина у такому суспільстві існує у відповідних її людським проявам умовах, наскільки це суспільство є справедливим щодо кожного індивідуума. А найпершою умовою прогресивного розвитку суспільства і культури є свобода життєздійснення індивідуальної особистості – суспільство "без начальства", у якому головну роль повинні виконувати добровільні асоціації індивідуумів, як кінцевої і визначальної основи суспільного буття, об'єднаних асоціацій.

Ключові слова: консолідація, цілісність суспільства, національна самосвідомість, об'єднання, національна культура.

Консолідованість етнонаціонального буття – доконечна умова успішного суспільного, національно-культурного розвитку. Істотним орієнтиром при цьому завжди були його мета, скажімо, у новій та новітній історії політичне життя активізувалося заради згуртування суспільства як політичної нації, що, у свою чергу, сприяло збагаченню культурних цінностей, форм національної самосвідомості, зорієнтованих на практичну реалізацію національно-культурної своєрідності, творчого потенціалу соціокультурних форм, а її шляхи і засоби також зманіфестували національні особливості суспільно-історичних, культурних традицій і цінностей. Демонстраціями національно-культурних пріоритетів виходом на передні позиції у суспільній свідомості конкретно-історичних культурних форм виразнювалися відповідні ментальнісні засади етнонаціонального буття, об'єктивно трансформуючись національно-об'єднаними тенденціями. А серед істотних українських об'єднаних орієнтацій розвитку соціокультурних форм чи не в першу чергу були ідеали, потреби й завдання піднесення, утвердження нації як найвищої цінності, що, тією чи іншою мірою, послужило предметом спеціальних досліджень [1;2;3;4;26 і 28;23;30;31;32].

Однак, сучасне переосмислення вітчизняної філософської, суспільно-політичної думки другої половини XIX – першої третини XX століття

[1;2;3;4], творчості провідних її представників, із врахуванням наявних результатів, засвідчує про необхідність їх нового поглибленого вивчення з метою з'ясування можливостей ретельного, використання досвіду у першу чергу національно-консолідуючого потенціалу актуалізованих у межах того чи іншого підходу ієрархій цінностей, скажімо, націоналізму чи лібералізму [28], коли з позицій останнього визнанню цінності нації, національно-культурного життя у певному смислі передують суспільно-політична розвиненість, формування громадянського суспільства із конституюванням системи прав і свобод людини як його епіцентру.

Особливе місце в зазначений період у вітчизняній соціально-політичній думці, як і взагалі в українському русі, безперечно, належить М.П. Драгоманову (1841-1895). Значущість його громадсько-політичної, національно-культурної діяльності і творчості, його роль в збагаченні та утвердженні національної самосвідомості зумовлюється цілою низкою чинників. Як учений, він володів енциклопедичними науковими, історичними, історико-філософськими та суспільно-політичними знаннями і методологією соціально-філософських досліджень. Глибоке та усебічне переосмислення попередніх національно-культурних здобутків, сучасних йому суспільно-політичних процесів і, зокрема, як він писав, "тих провідних думок, до котрих дійшли в 40-ві роки славні братчики Кирило-Мефодіївські і котрі лежали в основі українського народолюбства мого і товаришів у наші молоді часи, в 60-ті й 70-ті роки", – все це і забезпечувало вироблення "широкого і цільного", національно зорієнтованого світогляду та його застосування на "рідному ґрунті, на ньому шукаючи підстав для широкої діяльності" [17, с. 404]. У праці "Чудацькі думки про українську національну справу" (1891) М. П. Драгоманов зазначає, що "вірною основою" його думок стосовно історичного й національно-культурного розвитку українського суспільства є "приклад до певної справи такого світогляду, котрий тепер руководить усією наукою, – того світогляду, що не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки переміну (еволюцію), рух (динаміку)" [14, с. 558]. Синтезуючу роль у його світоглядівій позиції виконувала ідея історичного поступу, у світлі якої він переосмислює минуле, аналізує сучасне та формує погляди на майбутнє українського суспільства. Ідея поступу історії обстоюється українським мислителем чітко і послідовно завдяки його глибокому і змістовному переосмисленню як вітчизняного, так і західноєвропейського історико-філософського досвіду із одночасним запереченням концепцій як "історичного месіанізму", так і людства як "єдиного організму", коли "носіями" суспільно-історичного прогресу були лише "окремі народи" [3, с. 183].

Так, зазначає М.П. Драгоманов, у середині XIX ст. "в передових кругах Росії панувала однаково серед западників, як і слов'янофілів, гегельянська система з її думками про зміни національних гегемоній по періодах всесвітньої історії" [14,482]. Між тим, його не задовольняла штучність гегелівської системи суспільно-історичного поступу, а в

першу чергу – ігнорування конкретних його проявів і що, отже, свідчило про прагнення обґрунтувати, на його погляд, більш адекватний підхід до даного питання.

Кожен народ, наголошував натомість український мислитель, може й повинен розглядатися як рівноправний учасник історичного прогресивного розвитку, але залежно від здобутого рівня його культури, зокрема, духовної, науки та раціональних способів активності, від того, наскільки людина у такому суспільстві існує у відповідних її людським проявам умовах, наскільки це суспільство є справедливим щодо кожного індивідуума. А найпершою умовою прогресивного розвитку суспільства і культури є свобода життєздійснення індивідуальної особистості – суспільство "без начальства", у якому головну роль повинні виконувати добровільні асоціації індивідумів, як кінцевої і визначальної основи суспільного буття, об'єднаних асоціацій. Він глибоко переконаний, що засновані, зокрема, на новітніх наукових здобутках, культурні форми й умови індивідуального та суспільного життя повинні спрямовуватись на їх гармонійне поєднання з метою послідовної реалізації вимоги справедливості як найбільш адекватної потребам сучасності [25;26].

Як "науково детерміновані", відтак, переконання та погляди М.П. Драгоманова спонукали до того, аби бути активним провідником найбільш соціально значущих ідей, зокрема, культурного розвитку в українське життя, які, трансформовані новими формами, об'єднували б увесь народ, сприяли формуванню консолідованого суспільства. Адже розвиток, удосконалення культурного життя кожного народу за сучасних умов, вважає він, у його глибинах утверджується як єдиний процес центрований на нову наукову творчість, яка, безперечно, зініціюватиме розмаїття можливостей культури індивідуальних проявів людей у суспільстві, але якраз розмаїття відмінного і забезпечуватиме суспільну єдність. Разом з тим для нього досить сумнівною є ідея "цільності національності в культурі" у минулому, позаяк кожна національність повинна розглядатися як піддатна істотним зовнішнім впливом. "Про цільність національності в культурі новіших народів християнських і магометанських, а надто після XVI ст., і говорити сором" [14, с. 483], – наголошує він. М.П. Драгоманов апелює до новітніх історичних, етнографічних, археологічних наукових відкриттів, з одного боку, а з іншого, – і до результатів досліджень історико-філософських, які, вважає він, переконливо засвідчують про відсутність "цільності національності" у будь – якій культурі, у формах буття культур національних, про що красномовно свідчать етнографічні дані. Для українського дослідника поняття "національний дух" занадто невизначене, принаймні, на даному історичному етапі, коли наука не виробила відповідних підходів та способів його осмислення, хоча його існування ним не спростовується. Для нього істотно важливою при цьому є потреба вироблення "нового світогляду", який би прийшов на зміну "штучним" спробам світоглядного узагальнення та мислення попередніх філософів. "Треба сказати, що науково-політична думка в

останні часи трохи розкидалась по подібних справах і тепер нема таких цільних світоглядів, як, наприклад, гегелівська філософія. Через те нові наукові погляди трохи роздріблені й їх нелегко звести до купи. Тим-то можна побачити немало противомовного навіть в писаннях одних і тих же великих розумів нашого часу. Але більш-менш новий світогляд виявився не тільки в учених, але й у звичайної освіченої громади в Європі" [там само]. Тим більше що, на його переконання, чітко прослідковується певна відповідність між процесами суспільно-політичними та духовно-інтелектуальними, в основі чого він, знову ж таки, виокремлює як визначально здетермінуючу роль наукового дослідництва та збагачення наукових знань, які, вважає він, конституювались в статусі чи не важливіших духовно-культурних чинників, але й відзначені, безперечно, рисами інтернаціональними, а значущість останнього для соціального та індивідуального буття лише, відтак, зміцнюється.

Українофіли, зазначає М.П. Драгоманов, не є послідовними прихильниками своєї національної "відрубності" від Росії, подібно, наприклад, до поляків, серед яких "відрубність національна й право на автономію чується не в учених кабінетах, а всюди в житті маніфестується всякими способами серед польських мужиків, як і серед панів і літераторів. На Україні не так" [14, с. 538]. Історично й політично в Україні формувалися відмінні умови й потреби соціального й культурного розвитку – "національність" не може слугувати самодостатньою метою. "В нашій справі, коли ми поставимо думку, що національність є перше, головне діло, то або поженемось за марою, або станемо слугами того, що всилюється спинити поступ людський, і поставимо на риск, коли не на згубу, й саму нашу національність" [14, с. 558]. Аби уникнути подібних невідповідностей, цілі та завдання соціокультурного розвитку повинні визначатися "поступом людини й громади" [там само]. Для М.П. Драгоманова остання ідея відзначена методологічним "навантаженням". "Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробитові й просвіті нашого народу, а вкупі з ним й його національності: охороні й зростові того, що в ній є доброго" [там само]. Адже, скажімо, культура спромагається на усе вищі здобутки, лише охоплюючи та "зорганізовуючи", вважає він, усі верстви суспільства, розвиваючись у формах відповідного, спільного для них, простору. До цього й спонукаю його розуміння культури у її позитивно-стверджувальній ролі в "житті народу".

Разом з тим, неодноразово наголошував він, культура утверджується у її цілості, коли усі попередні національні здобутки ретельно зберігаються, збагачуються та активно розвиваються нові, демонструючи динамізм "культурної праці" як стрижня історичного поступу кожної європейської нації, серед яких він бачить і українську.

Коли мовиться про характерний для світогляду М.П. Драгоманова широкий демократизм, то, на наш погляд, слід наголосити, що це, зреш-

тою, віддзеркалювало глибоке переосмислення та обстоювання ним результатів суспільно-політичних ідей українського руху, української інтелігенції другої половини XIX ст. стосовно визволення селянства: із цих позицій у першу чергу поціновувався попередній соціально-філософський досвід. Для нього прикінцевою метою усієї його багатогранної діяльності і творчості були не самі по собі питання політичного упорядкування суспільного життя, а віднаходження і практичне впровадження таких його форм і відносин, коли б людина праці, селянство, отримувала максимальні сприяння для своїх людських якостей і була щаслива. Тут, на наш погляд, його своєрідний світоглядний "епіцентр", визначений його українством, до чого неодноразово привертати увагу дослідники ще від початку XX ст., скажімо, Б.О. Кістяківський [20;21]. "В центрі світогляду М.П. Драгоманова стояло не політичне життя суспільства, а щастя народних мас, що можливе, як він твердо був переконаний, лише за високого рівня культури" [20, с. 275-276].

М.П. Драгоманов – вчений-теоретик європейського рівня, який володів здобутками сучасного йому природознавства, послідовник позитивізму, неодноразово у своїх дослідженнях він звертається до праць О. Конта, Г. Спенсера, П. Прудона та ін. [33]. Крім того, за його словами, він також "пробував прикладати до політичної практики найвагоміші ідеї українського руху XIX ст. – демократизму та федералізму представників Кирило-Мефодіївського братства – "українського щиро демократичного напрямку Шевченка, Костомарова і Куліша, що має аналогію і з романтичним слов'янофільством і, подібно "западничеству", був далеким від релігійної і національної виключеності" [9, с. 208], беззаперечним послідовником чого він себе вважав, залишаючись, як і його ідейні попередники, на позиціях українства. Скажімо, М.І. Костомаров в одному із листів до О.І. Герцена зазначав, що ідеї суспільства спрямовані, зрештою, на збереження та примноження "кожною народністю своїх особливостей в умовах всезагальної та суспільної свободи", але що, отже, жодним чином не може супроводжуватися проявами "релігійної та національної ненависті" [Цит. за: 19, с. 65] чи національної винятковості.

Українство ж М.П. Драгоманова, заснована на засадах його світогляду широка палітра відповідно інтегрованих – в українському дусі – завдань та цілей, разом з тим, не лише не відмежовані від потреб загальнолюдських, а навпаки – органічно з ними поєднані. Лейтмотивом його пошуків було якраз глибоке переконання, що загальнолюдські потреби та цілі можуть змістовно адекватно сприйматися та втілюватися в життя завдяки належним чином розвиненим національній культурі та свідомості, яка для нього є, безперечно, національно винятковою, але ніяк не винятком загальнокультурного світового розвитку.

Тому, на наш погляд, доцільно заакцентувати увагу на наступному.

Дійсно, "інтелект загального і громадянського обличчя України у XIX столітті – це насамперед Шевченко – Драгоманов – Франко" [4, с. 38]. Але творчість, громадсько-політична діяльність М.П. Драгоманова

(за словами М. Хвильового, "при інших умовах він був би у пантеоні найкращих світових революціонерів"), не тільки і, головне, не стільки поєднує українську історію XIX ст. із засновниками українського руху попередньої епохи, скільки завдяки його українству обґрунтовує нові шляхи та перспективи інтеграції національно-культурних форм, особливо виразно зманифестовуючи національну гідність: він спромігся на глибинні узагальнення суспільно-політичного, національно-культурного розвитку завдяки його винятковій етнічній компетентності, яка і була відповідним національно – ментальнісним підґрунтям його принципових висновків. А разом з тим – і його безмежна віра в призначення українського народу та його культуру – і націотворчі можливості, зрештою, зпричинилися до його відмежування від національного егоїзму. Національне піднесення розуміється ним як розвиток до рівня вселюдських інтересів, представлений як повсюдно у світі здійснювані процеси емансипації національностей, якими характеризуються народи, а український народ, із його національністю не може бути винятком у цьому відношенні [12, с. 447]. Для М. П. Драгоманова dokonечно важлива відмова від національного егоїзму, заснована на переконанні в об'єктивному суспільному та культурному поступі. Хоча, уважає він, український народ, на відміну від інших європейських народів, національно захищених, особливо потребує якраз "національного визнання" та захисту з метою створення необхідних можливостей утвердження на "ґрунті економічному, соціальному, політичному та культурному" [12, с. 448] – у межах даної національності. Остання ж, наголошує він, представляє "сукупність ознак індивідуумів, котрі розселені у своїй батьківщині і утворюють відому націю". Як космополіт, він переконаний, що немає підстав для поклоніння національності. Але не є вона і дрібницею: національність, нація має бути визнана "як факт і не слід "забувати про нього в усіх наших розмислах про живих і страждених людей" [12, с. 448]. Адже лише ретельне врахування сукупності національних прикмет дозволяє поступово наблизитися до реальних індивідів, їхніх життєвих потреб існування, а головне – шляхів, засобів та підходів покращення життя і зменшення людських страждань. Але ж завдяки цьому національність і відзначається якраз консолідуючою спрямованістю, вважає М.П. Драгоманов, "національність, як сукупність ознак, притаманних відомій кількості індивідуумів, є умовою для їхньої асоціації між собою, руйнація якої означала б розпад союзу на атоми і послаблення кожного індивідуума у його відмежуванні та усіх разом. Послаблювати і руйнувати окремі союзи означає також послаблювати та руйнувати і союз спільний" [там само]. Існуванням в атмосфері ознак національності кожен отримує у своє розпорядження і володіє найбільш прийнятними, узвичаєними можливостями спілкування з іншим індивідуумом та із національними проявами спільноти, розвитком національної культури. Своїми рисами національність представлена у її культурних здобутках, а серед цих ознак можуть бути й максимально прийнятні, на основі яких виробляються ідеали – як індивідуальні та

національні. "Ознаки націй, як і індивідуумів, можуть бути більшою чи меншою мірою симпатичними, але, знову ж таки, сам ідеал людини ми формуємо, лише абстрагуючи найсимпатичніші ознаки індивідуумів та націй...." [там само]. Національність та національна культура є необхідною передумовою утвердження та соціально-індивідуального піднесення, що, цілком природно, сприяє згуртуванню спільноти. За будь-яких інших підходів, висновує М. П. Драгоманов, утвердження нових поколінь, "виховання перетворюється на процес увігнутання живих людей у форму вихолощеного ідола, що, зрештою, цим людям не принесе нічого, крім страждань" [там само]. Тому апелювання до національного для українського мислителя супроводжується цілою низкою застережень, починаючи від цілком визначеного розрізнення між "національним" та "симпатичним". Але поняття "національне" для нього не несе у собі чіткого, об'єктивного, "науково" підтвердженого змісту, а натомість асоціюється лише із певними відчуттями та переживаннями, котрі супроводжують життя індивідуума за відповідних національно-культурних обставин та атмосфери. Визначальний же і достатній орієнтир для подальших пошуків та узагальнень для М. П. Драгоманова – наука та наукові знання, якими все ще не представлені національні ознаки, констатує він. Хоча сам по собі "емпіричний факт" існування та реальних проявів національного – від життєздійснень індивідуумів до зразків національної культури – вочевидь, не можуть ігноруватися: "національні схильності, національні здібності, звички безперечно існують, хоча вони нерідко більшою мірою відчуваються, аніж піддаються визначенню" [там само]. Послідовність, вираженість, відповідальність М. П. Драгоманова, як дослідника, мета якого – віднаходження та обґрунтування істини, у тому, що для нього, зрештою, "врахування", тобто, по суті, практична реалізація "наявних конкретних національних особливостей" забезпечує успішний розвиток нації у напрямку до людського ідеалу" [там само]. Хоча, на його думку, існує глибокий внутрішній взаємозв'язок між першим і другим, коли "й розвиток нашого поняття про людський ідеал здійснюється лише завдяки проявам та розвитку симпатичних національних особливостей" [там само]: він переконаний у наявності "гідних розвитку, глибоко людських ознак українських національних прикмет" [там само], дійовість яких може й повинна бути зміцнена, зреалізована, і, якщо їх не спроможні самостійно розпізнати ті чи інші дослідники, то нехай, каже М.П. Драгоманов, вони "запитають про це у сторонніх, незацікавлених спостерігачів", котрі упродовж, принаймні, останніх трьохсот років неодноразово вказувати на подібні національні риси українців, такі, як щирість та гостинність, делікатність відношення до жінок, цінності родинного життя і т.д.. Так, за виразом "самого Белінського", каже він, в Україні "за 30 верст до Харкова, хати подібні до будиночків фермерів, чистота й краса неймовірні, хоча і змішані із брудним москальством... Тут інші обличчя, дивляться по-іншому. Діти дуже милі, між тим, на російські й дивитися неможливо – гидші і гірші, ніж свині"; "у сімейному побуті в

українців аж занадто багато людського та благородного, відносини між чоловіком та жінкою засновані на любові, жінки користуються своїми правами. Все це – протилежність, порівняно із північною Руссю, де рдинним стосункам притаманна грубість, жінка є своєрідною домашньою твариною, а любов – абсолютно непотрібна справа у шлюбі... Малоросія – країна вищою мірою поетична та оригінальна. Малоросіяни обдаровані неповторним гумором, тут у житті простого народу так багато людського і благородного. Тут мають місце усі почуття, якими підноситься людська натура" [12, с. 449-450].

Найбільш прийнятною ж умовою для розвитку, "підбору – національно-людських рис, вочевидь, є свобода національного розвитку у єдності із вільним спілкуванням націй між собою" [12, с. 450], – наголошує М.П. Драгоманов.

А разом з тим, отже, це свідчить, що він також усвідомлював необхідність істотної переорієнтації вивчення вітчизняної історії і культури, національно-культурних, як у першу чергу індивідуальних і неповторних, особливостей. З метою поглибленого засвоєння та практичної реалізації за визначеними напрямками досвіду національної культури та її об'єднавчого потенціалу має використовуватися індивідуальний підхід. На його переконання, працю, пов'язану із освоєнням української народної творчості, громадських пісень від стародавніх часів і подосі "зовсім добре можуть зробити тільки ті вчені, що живуть серед самого народу нашого в Росії і Австро-Венгрії і мають до праці всі потрібні засоби" [13, с. 457].

Українськість М. П. Драгоманова відображає його глибоку віру у творчі можливості своєї нації, його зміцнену глибоким освоєнням та знанням попередніх національно-культурних здобутків надію на здатність українського народу бути серед найрозвиненіших народів, його любов до українських людей. Подібні віра, надія й любов, на наш погляд, і дозволили йому піднятися над національним егоїзмом – до вищого рівня бачення та розуміння можливостей і призначення розвитку, зміцнення національно-культурної єдності, її шляхів та способів реалізації. Це особливо потребує ретельного об'єктивного врахування та розуміння, позаяк, вважає він, "Україна майже ніколи не мала самостійного й незалежного політичного існування" [10, с. 307]. Що також, безперечно, не могло не впливати на світогляд українського мислителя, на віднаходження та обґрунтування ним культурних, національно – об'єднавчих чинників та підходів. Адже для М.П. Драгоманова, як і взагалі для українця, за наявних на другу половину XIX ст. соціально-політичних і національно-культурних умов далеко не простими були намагання обстоювати у першу чергу ідеали загальнолюдські та, як на перший погляд, розглядати національні ідеали як дещо меншшовартісніші. В умовах жорсткого соціального та національного гніту і безправ'я панівними утверджуються, як відомо, потреби самозбереження, захист і людської честі, і національної гідності, подібні почуття та прагнення зароджуються як стихійні, але поступово формуються в статусі усе більш усвідомлюваних та практично

захищаються і обстоюються, сприяючи – становленню відповідних соціально-національних форм та підходів до національних питань. Боротьба за національно-культурні цінності, віднаходження, зманифестування їх змісту і ролі тією чи іншою мірою не можуть не супроводжуватися розумінням також національно-культурних цінностей і як, про що вже йшлося, індивідуальних, але і як – виняткових, котрі буцімто можуть і повинні протиставлятися цінностям інших націй. Шовінізм може бути логічним продовженням прагнення неповторного національного самоутвердження та самоздійснення будь-якої спільноти. Але він практично виключається в контексті якраз широких світоглядових демократичних, національно-об'єднавчо спрямованих, узагальнень та орієнтацій, про що і засвідчує, як на наш погляд, творчість М.П. Драгоманова. Перебуваючи на таких широких демократичних позиціях, маючи на меті подальше удосконалення глибоко освоєних національно- культурних форм, як, разом з тим, і розвиток якісно нових, на основі, зокрема, науки та раціональності, М. П. Драгоманов уникає обмеженого націоналізму, редукованого лише до його поширених догматичних положень. Особливо помітна дана тенденція на фоні запанування на початку ХХ ст. в українському політичному житті та суспільно-політичній культурі переважання якраз націоналістичного напрямку, викликаного конкретними історичними, суспільно-політичними умовами життя тогочасної України. Істотно відмінна ж позиція М. П. Драгоманова закорінена в особливостях його світобачення, світорозуміння та світопереживання як у першу чергу українця – людини, для якої проблемою найактуальнішою і життєвою, позаяк вона стосувалася найбільш пригноблених представників українського люду – селянства, і науково-дослідницькою була проблема самовизначення та самоутвердження національної культури, національно-культурного буття. Він пройнятий любов'ю до своєї Вітчизни, глибокими співчуттями та співпереживаннями щодо життєвих умов, потреб і долі українських людей і водночас – науковою об'єктивністю, сумлінням та відповідальністю стосовно досліджуваних питань, особливостей викладу матеріалу, змісту та значення обстоюваних висновків. Це – позиція вченого ерудита як української людини високої моральності та національної гідності. Для нього Україна, її національний і культурний розвиток, українськість служать вихідними засадами, орієнтирами і цілями усієї громадської, політичної, культурної і наукової праці. На Україну, наголошує, мислитель, "настав час.. з усієї сили переносити нову європейську науку" [13, с. 460]. Але, разом з тим, і європейський світ можуть бути обізнані із прагненнями та ідеалами, із "думками та змаганнями українського мужицтва" [13, с. 460], суголосність яких європейській культурі в українського мислителя не викликає сумнівів, адже, зазначає – він, європейський світ, певно, знов признає в українському народі свого брата" [13, с. 460].

Важливу синтезуючу роль в реалізації світогляду М. П. Драгоманова виконує ідеал вільного розвитку індивідуальності – як окремої людини, так і нації. Індивідуальні відмінності повинні розглядатися визначальни-

ми прикметами існування та історичної тяглості нації, по суті, тим "способом, у який нація стверджує своє окреме, самостійне існування поряд з іншими і становить сутність її духової історії [6, XXXI]. Безперечно, між сусідніми націями не може не бути цілої низки подібних рис, чому сприяє спільність історичних явищ та процесів, але, все ж, попри зазначені відповідності, для кожного буття, для його індивідуально відмінного, відмежованого від інших етнічних проявів, "головним лишається збереження окремої волі" [13, с. 460]. Подібні національно-ментальнісні, національно-культурні відмінності етнонаціональної індивідуальності, як вже зазначалося, привертати увагу українських мислителів у XIX ст., зокрема, і під впливом ідей Кирило-Мефодіївців. М. І. Костомаров, В. Б. Антонович, М.П. Драгоманов, І. Я. Франко, М. С. Грушевський постійно обстоювали ідеї істотної етнонаціональної відмінності між українцями та росіянами.

Так, вже на початку XX ст. Б. О. Кістяківський наголошував, що "культурної єдності України з Великоросією, незважаючи на століття утисків української культури й письменства, спільну державність і релігію ... не виникло" [13, с. 460]. Життєвість українства постійно стверджувалася відповідною національною волею як стрижнем національно-культурної неповторності, тим самобутнім культурним світом, у просторі та часі якого існувала, життєздійснювалося українська людина, національно-індивідуальна особистість. Це і спонукало до того, що, за словами Б.О. Кістяківського, "залишалося визнати, що народові українському властива особливо воля чи якась містична сила, що спонукає його боронити свою самобутню національну індивідуальність. Ця воля і виявляється у окремих представників українського народу в різній формі й в одних з більшою, в інших з меншою силою. Визнавши це, ми, звичайно, не роз'яснюємо цю культурно-історичну загадку, а лише інакше формулюємо її" [13, с. 460]. "Містицизм" індивідуально-національного буття, національно-культурного розвитку використовувався українськими дослідниками як своєрідна метафора обстоювання ідей внутрішньої цілісності цього розвитку, у тому числі і як способу зманіфестування його життєвості, невіддатності будь-яким негативним зовнішнім впливам. "Якщо прагнення України до своєї самобутньої культури Божя справа, то жодні земні сили його не поборють .. Всякий істинно культурний рух є вияв Духа Божого в людині, і тому він святий, а насилля над ним є гріх" [6,XXXII].

На особливу увагу при цьому заслуговує й те, що, зформована великою мірою і під впливом ідей західноєвропейських мислителів, зокрема, Г. Спенсера [33] пріоритетність індивідуальності мала однак, глибокі українські витоки. Адже, безперечне обстоювання прав і свобод індивідуальної особистості М. П. Драгоманова гармонійно поєднується із упадкованою ним від Кирило-Мефодіївців ідеєю федералізму та не сприйняттям ним форм централістсько-унітаристського суспільно-політичного устрою. Крім того, людська індивідуальність, необмежені можливості її розвитку та анархічне суспільство пов'язуються ним із соціалізмом як, на його думку, необхідним майбутнім.

Централізм же та унітаризм суспільних форм і відносин ним відкидається у першу чергу якраз тому, що вони обмежують індивідуальний розвиток, нівелюють особистісні прояви, скажімо, із останніми, переконаний він, несумісний російський "общинний" суспільний лад. А природною протилежністю централістсько-унітаристським формам і тенденціям суспільства є також, як він вважав, індивідуальна за її внутрішньою сутністю нація.

В системі його світоглядових орієнтирів цінність нації, національно-культурного життя і розвитку постають, відтак, закономірно визначальними, зокрема, і завдяки їх максимальній відповідності потребам та завданням індивідуально-особистісного буття, як сприятливої щастю людини передумови. Ідея вільного особистісного розвитку ним поєднувалась із вільним розвитком нації, а особливо ж – відповідних їй місцевих крайових і децентралізованих об'єднань та форм співіснування людей, але що також відображало вимоги максимально-можливого національно-культурного поступу.

Парадоксальність, на яку вже неодноразово звертали увагу дослідники [17;32], полягала, однак, у тому, що, не полишаючи позицій космополітизму, М. П. Драгоманов завжди залишався "націоналістом у найкращім цього слова розумінні", не обмежувався "доктринерським націоналізмом і послідовно зманифестує національність "в ґрунті і формах культурної праці", та уникав загрози "розчинення" українства, нівелювання свого підходу на шляхах абстрактного космополітизму, притримуючись останнього "в ідеях і цілях", зазначав, скажімо, С.О. Єфремов. Він щонайвище поціновує націю, національність – саме як форму об'єднання людей у контексті і на основі актуалізації та практичної реалізації об'єднавчого потенціалу національно-культурного розвитку, зорієнтованого на усі можливі підходи та засоби просвітництва, формування національної інтелігенції. Зрештою, цього вимагала "драгоманівська програма", зазначала Леся Українка, наголошуючи 1897 р. у статті "Не так тії вороги, як добрі люди": "Коли в Галичині головніший ґрунт для радикальної роботи – селяни, то у нас, на Україні, перш усього треба здобути собі інтелігенцію, вернути нації її "мозок", – аби не було так, що є над чим робити, та нема кому, – а потім вкупі з сусідами здобути ті права, які Галичині давно вже здобуті чужими руками" [34, с. 22]. Хоча, застерігала Л. Українка, національно-культурний розвиток та "політична воля була крайовою, національною, децентралізованою і рівно для усіх демократичною" [34, с. 22], наголошуючи, зокрема, що й І. Франко "уживає слова "драгомановець" і "радикал" яко ідентичні". Відтак, можна припустити, що представлена М.П. Драгомановим "не самодостатність" (нації не може й не повинна розумітись лише як "меншовартісніша емпірична реальність" [24, с. 18].

Так, він "безумовно заперечує націоналізм", але ж "не заперечує ваги для людства нації як такої", ця "емпірична реальність" ним не вважається лише за пережиток старих часів", витвір історичного минулого,

що, отже, як "явище протикультурне", і повинна залишатися у минулому [там само]. Український мислитель переконаний, що нація як форма людської солідарності не може не мати істотного життєво-практичного значення для людини як унікальної індивідуальності, адже соможіснення особистості ним розглядається у просторі національної культури як єдності, і її смисло-життєвість формується та зміцнюється завдяки останній. Хоча самі по собі національні святині є фактично лише "зовнішніми" проявами існування національно-культурних здобутків, вважає він, вони можуть і повинні активністю індивідів постійно "включатися" в культурний розвиток та "виводити" останній у форми взаємодії, єдність культурного піднесення особистості до нових цивілізаційних рівнів. Тому як "проминальну" і розглядає він націю, позаяк розвиток створюваної завдяки їй форми солідарності служить лише необхідним етапом реалізації "вищих", загальнолюдських ідеалів. По суті, якраз, на нашу думку, особливостями світоглядово-філософських орієнтирів і цінностей зумовлювався його "ненаціоналізм", його прагнення відмежуватися від національного егоїзму, що було однією з відмінностей суспільно-політичних поглядів українського мислителя, порівняно, скажімо, із його західноєвропейськими сучасникам [Див. напр.:20, с. 306]. Але ж його вимога "національності в ґрунті та формах" зміцнює його національно-культурні позиції, бо у першу чергу і головним чином консолідуючим чинником суспільного життя.

Адже, скажімо, "принциповий космополіт", М.П. Драгоманов особливо послідовно та активно обстоював необхідність використання української мови у навчально-виховній діяльності, наголошуючи, що лише рідна мова є максимально прийнятним засобом прилучення широких селянських верств до кращих здобутків європейської цивілізації. Українська мова є максимально поширеною і тому прийнятною формою культурного об'єднання усіх прошарків українського суспільства і, зокрема, подолання відмінності між народом "простим" і "непростим". А крім української мови, навчально-виховна діяльність покликана також задіювати такий зміст освіти [16], коли вивчається "тільки те, що показує розум та правдива наука", – тобто, знову ж таки, форми й засоби освіти мають максимально ефективно консолідувати життя індивідуумів у громаді: загальне спрямування та цілі національно-культурної діяльності мають бути зміцненням "національної праці" [15]. А як національна праця, національно-культурний розвиток, усі його конкретно-історичні форми повинні утверджуватися усе більш активним, змістовним і ефективним поверненням новими творчими здобутками українства як такого українському народові, відповідно національно-культурно його консолідуючи. Тому, на наш погляд, глибока українськість творчості, соціально-філософських поглядів М.П. Драгоманова у тому, що для нього не існує практично нічого меншовартіснішого, коли йдеться про потреби, завдання і цілі об'єднавчо спрямованої національної культури: усе без винятку в українському житті поєднується поняттям "українська справа",

а кожна українська людина – "кожний чоловік, вийшовший з України", є усі матеріальні засоби, створені працею українських людей – "кожна копійка" – мають спрямовуватися на розвиток української культури з метою утвердження, збагачення української людини. Бо, застерігає він, усі здійснені витрати є "видатками з української мужицької скарбниці", а за умов національного та соціального пригноблення не виправданий культурними потребами "видаток" в Україну "не повернеться нізвідки" [10], апелює мислитель до сумління українців.

Українськість М. П. Драгоманова – у його вимозі національно-особистісного самоствердження, як поєднання з іншими проявами своєї українськості та "приставати до українців". Гідність же даної вимоги у тому, вважає він, що для цього необхідно самостійно пройти відповідний індивідуальний культуро-творчий шлях освоєння, переосмислення кожним індивідом життєвої важливості самореалізовуючої та необхідної якраз для себе українства, збагнення вимоги "вчитися українству" шляхом подолання "у собі пана і чиновника" – утвердитися у дійсності українською людиною як такою: українськість М. П. Драгоманова – національно-культурне зманифестування необхідності української справи як національно консолідованого культурного розвитку, що повинен зреалізовуватися кожним свідомим українцем як громадивцем його працею, покликаною покращувати умови життя і спільноти, і кожної людини. А це означає, що при цьому якраз демократизм, свідоме, послідовне і беззаперечне обстоювання інтересів та потреб трудового народу, для М. П. Драгоманова – українського селянства було тією наскрізною визначальною, синтезуючою його світогляд ідеєю. У світлі вимоги демократизму розглядає він як в цілому суспільно-політичні процеси, так і особливості життєздійснення кожної індивідуальної особистості та міжлюдські стосунки. Як конкретна вимога реалізації ідеї демократизму є також обстоювання пріоритету для українців "прямування до волі крайової й громадської" у поєднанні своїх зусиль "з усіма іншими країнами та громадами" із одночасними "стараннями розбавляти усяку державну силу", позбавляти владні структури можливостей обмежувати вільне життєздійснення людей у суспільстві.

У такий спосіб, із подібними спрямуваннями повинні діяти українці – "замість того, щоб рватися заснувати свою державу", наголошував український мислитель [Див. нар.:5;18;26;28;31].

Список використаних джерел:

1. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції: спроба екзистенціального дослідження. – Дрогобич, 1997. – 115 с.
2. Бичко А.К. Українська філософія другої половини ХІХ ст. // Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. – К.: Либідь, 2001. – С. 359-380.
3. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 1996. – 287 с.
4. Гошовський М.М., Кучерявий І.Т. Ідея прогресу в соціальній філософії. – К.: Вища школа, 1993. – 159 с.
5. Дашкевич Я. Михайло Грушевський – історик народницького чи державницького напрямку? // Україна: Наука і культура. – Вип. 30. – К.: "Генеза", 1999. – С. 136-152.
6. Денисюк І. Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали Міжнародної наук. конференції (Львів, 25-27 вересня 1996 р.). – Львів: "Світ", 1998. – С. 12-18.
7. Депенчук Л.П. Передмова // Кістяківський Б.О.

Вибране / Переклад з рос. Л.Г. Малишевської, упорядкування, передмова і примітки Л.П. Депенчук. – К.: Абрис, 1996, – С. III-XXXII. 8. Драгоманов М.П. Борьба за духовную власть и свободу в XVI – XVII столетии // Драгоманов М.П. Вибране. (... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні) / Упоряд. та авт. іст. – біогр. нарису Р.С. Міщук. – К.: Либідь, 1991. – С. 84-174. 9. Драгоманов М.П. Антракт з історії українофільства // Там само. – С. 204-233. 10. Драгоманов М.П. Передне слово [До "Громади" 1878 р.] // Там само. – С. 276-326. 11. Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Там само. – С. 327-429. 12. Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? // Там само. – С. 430-455. 13. Драгоманов М.П. Нові українські пісні про громадські справи (1764-1880) // Там само. – С. 456-460. 14. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Там само. – С. 461-558. 15. Драгоманов М.П. Пропащий час // Там само. – С. 559-574. 16. Драгоманов М.П. Два учителі // Там само. – С. 575-604. 17. Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: "Феміна", 1995. – 688 с. 18. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К.: Основи, 1993. – 126 с. 19. Замлинский В.А. Николай Иванович Костомаров – историк // Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография / Сост. и ист. – биогр. очерк В.А. Замлинского; Прим. И.П. Бутича. К.: Изд-во при Киев. ун-те, 1989. – С. 652-670. 20. Кістяківський Б.О. М.П. Драгоманов, його політичні погляди, літературна діяльність і життя // Кістяківський Б.О. Вибране / Переклад з рос. Л.Г. Малишевської, упорядкування, передмова і примітки Л.П. Депенчук. – К.: Абрис, 1996. – С. 275-346. 21. Кістяківський Б.О. М.П. Драгоманов і питання про самостійну українську культуру (На роковину смерті) // Там само. – С. 347-376. 22. Кістяківський Б.О. Українці і російське суспільство // Філософ. і соціол. Думка. – 1992. – № 1. – С. 132-135. 23. Костомаров М.І. – К.Ф. Юнге // Історія української культури: 3б. матеріалів і документів / Упоряд.: Б.І. Білик, Ю.А. Горбань, Я.С. Калакура та ін., за ред. С.М. Клапчука, В.Ф. Остафійчука. – К.: Вища шк., 2000. – С. 210-213. 24. Костомаров М.І. Задачі українофільства (1882) // Там само. – С. 213-215. 25. Крымский С. Мудрецы всегда в меньшинстве. – К.: Изд-ский дом Дмитрия Бурого, 2012. – 400 с. 26. Круглашов А. Михайло Драгоманов: державницький виклик ХХ століттю // Віче. – 2000. – № 3. – С. 105-119. 27. Лісовий В.С. Драгоманов і Донцов // Філософ. і соціол. думка. – 1991. – № 9. – С. 83-101. 28. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 11-36. 29. Медвідь Ф. Ідеал національної самостійності в трактуванні Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – С. 169-173. 30. Міщук Р.С. Сторінки великого життя // Драгоманов М.П. Вибране. – С. 605-618. 31. Пахльовська О. Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – С. 19-31. 32. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: Артек, 1998. – 728 с. 33. Спенсер Г. Научные основания нравственности: Индукции этики. Этика индивидуальной жизни. Пер. с англ. / Примеч. А. Федорова. Изд. 2-е. – М.: Изд. ЛКИ, 2008. – 248 с. 34. Українка Л. "Не так ті вороги, як добрі люди" // Українка Л. Збірн. тв. у 12 – ти т. – Т. 8. – К.: Наук. думка, 1997. – С. 19-25.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Н. Е. Максютя, А.И. Коломиец

ФИЛОСОФИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ М.П. ДРАГОМАНОВА

В статье рассматриваются взгляды М.П. Драгоманова относительно национально-культурной консолидации. Синтезирующую роль в его мировоззренческой позиции выполняла идея исторического продвижения, в свете которой он переосмысливает прошлое, анализирует современное и формирует взгляды на будущее украинского общества. Каждый народ, отмечал украинский мыслитель, может и должен рассматриваться как равноправный участник исторического прогрессивного развития, но в зависимости от добытого уровня его культуры, в частности, духовной, науки и рациональных способов активности, от того, насколько человек в таком обществе существует в соответствующих ее человеческим проявлениям условиях, насколько это общество является справедливым относительно каждого индивидуума. А самым первым условием прогрессивного развития общества и культуры является свобода жизнеустройства индивидуальной личности – общество "без начальства", в котором главную роль должны испол-

нять добровольные ассоциации индивидуумов, как конечной и определяющей основы общественного бытия, объединенных ассоциаций.

Ключевые слова: консолидация, целостность общества, национальное самосознание, объединение, национальная культура.

N. E. Maksyuta, A. I. Kolomic

THE WORLDVIEW PHILOSOPHY OF NATIONAL AND CULTURAL CONSOLIDATION OF M. P. DRAGOMANOV

The article examines the views of MP Dragomanova respect national and cultural consolidation. Synthesizing role in his outlook and position served the idea of historical progress, in the light of which he re-interprets the past, analyzes and produces modern views on the present-will of the Ukrainian society. Every nation, noted Ukrainian philosopher, can and should be treated as an equal participant in the historical progressive development, but depending on its level of culture produced, in particular, of spiritual, scientific and rational methods of activity, how people in such a society exists in its respective manifestations of the human environment, as far as society is fair with respect to each individual. And the very first condition for the progressive development of society and culture is freedom zhizniosuschestvleniya individual person – a society "without heads" in which the main role should be to perform voluntary association of individuals as the ultimate and defining the foundations of social life, united association.

Keywords: consolidation, the integrity of society, national identity, unity, national culture.

ГУМАНІСТИЧНА ЄВПРАКСОФІЯ ЯК ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ ЗА ПОЛОМ КУРТЦОМ

У статті розкривається зміст поняття "євпраксофія", розглянуто її функції щодо людини окремо та суспільства загалом. Проаналізовано майбутнє євпраксофії та її основи, які допоможуть даному вченню закріпитися серед людей.

Ключові слова: євпраксофія, гуманізм, етика, етичні принципи, євпраксофер, критичний інтелект.

В сучасному світі процеси технічного та наукового розвитку відбуваються дуже швидко і саме їх результати входять до сфери релігії, духовності, до життя кожної окремої людини й мають певний вплив на неї. Тому наукові та технічні відкриття починають займати не останнє місце в житті людини. Завдяки цьому з часом починає змінюватися світогляд людей, їх погляди на різні речі, що інколи навіть стає причиною деякого відходу від традиційних релігій та налаштування на певні філософські погляди, новітні ідеї релігії, які пропонує нам сучасне суспільство.

Зі зміною світу змінюються й погляди на людину, на її положення в цьому світі та в суспільстві. Проблеми стосовно нового погляду на людину, її місця в світі та поведінку й оточуючого кола людей досліджував і американський філософ-гуманіст Пол Куртц (1925-2012). Метою статті є аналіз та висвітлення ідей вчення П. Куртца, яке він визначає як Гуманістичну Євпраксофію й намагається дати відповідь на існуючі проблеми через це вчення.

За П. Куртцом, євпраксофія це гуманізм. Щоб краще зрозуміти, що означає цей термін вчений розбиває його на корінь і префікс, з яких слідує, що євпраксофія це – eu-, praxis та sophia. Eu, під цим префіксом мається на увазі "добре", "благо", та "сприятливе", praxis, це "дія, діяння або практика". Отже, євпраксія це – "вірна дія" або "хороша поведінка", а sophia, відмічає П. Куртц, поняття яке виведене із sophos ("мудрий") під ним мається на увазі "мудрість". Тому відмінність філософії від євпраксофії полягає в тому, що остання входить свідомо і відверто на ринок в якому має здатність до суперечливості. Так як і філософія, євпраксофія також є любов'ю до мудрості, але окрім цього вона включає в себе ще й практику мудрості. Саме цим, за вченням П. Куртца, євпраксофія забезпечує собі послідовну, етичну й життєву позицію, а гуманіст-євпраксофер захищає набір критеріїв, які є головними в тестуванні на істинність претензій, і є прибічником етичного положення. Отже, відмічає П. Куртц, євпраксофія поєднує в собі Weltanschauung (світогляд) і філософію життя. Саме на основі практичної або етичної сфери євпраксофія сприяє тому, що ми застосовуємо мудрість у поведінці і в житті. Окрім цього в даному вченні наголошується на тому, що людина повинна будувати свої переконання та ідеї не тільки на мудрості, а й долуча-

ти до цього розум та критичний інтелект. Тому, зазначає П. Куртц, "мудрість в широкому розумінні включає в себе не тільки філософське і практичне рішення, але й наукове розуміння" [4, р. 153].

Визначаючи, що собою представляє євпраксофія П. Куртц зазначає, що дане вчення допомагає "зробити певні мета-висновки про природу, людські види, суспільства і життя в цілому" [4, р. 158], а євпраксофер-гуманіст намагається втілити філософські наслідки науки в життя людини. Також, євпраксофія прагне розвивати космічну перспективу, виходячи з найбільш надійних висновків, з якими можна зустрітися на кордонах науки. Вона визнає існуючі прогалини в знаннях і те, що людина інколи не знає, що має бути досліджено. Євпраксофія прагне зосереджуватися не тільки на одній спеціалізованій галузі науки, вона долучається до роз'яснення, як загалом впливають наукові знання на життя людини, а також представляє зрозумілий погляд на життя, як основу за якою слід діяти. Таким чином, євпраксофія звертається глибоко до надр філософії, етики та науки, й застосовує щонайменше подвійний фокус: космічну перспективу і набір нормативних ідеалів, за допомогою яких необхідно жити.

Як вже було зазначено – євпраксофія, за П. Куртцом, це гуманізм, втім вчений відмічає, що відомі, історично, різні види євпраксії. Так у грецькій та римській традиції були – епікуреїзм, стоїцизм і скептицизм, кожен з них базувався на конкретних етичних рекомендаціях про те, як досягти кращого життя, спираючись на епістемологічні теорії. Також до різновидів євпраксії входять – утилітаризм, марксизм, екзистенціалізм, прагматизм, можливо, навіть конфуціанство і деякі форми буддизму. Кожен з них, відмічає П. Куртц, містить різні елементи євпраксії. Як зазначав вчений, деякі з цих шкіл пов'язані в першу чергу з Євпраксією (тобто, з хорошою практикою), вони здатні послаблювати софію, науковий і філософський світогляд. Тоді як марксизм і утилітаризм, зосереджуються, в першу чергу, на соціальній практиці.

Слід зазначити, що П. Куртц розглядаючи гуманізм, вказує на його багатоваріантність; насамперед це – гуманізм натуралістичний, екзистенціальний, марксистський, прагматичний і ліберальний. Щодо сучасного визначення і стану гуманізму вчений виокремлює – світський. П. Куртц вказує на чотири характеристики світського гуманізму, а саме:

1. "метод дослідження;
2. представлення космічного погляду на світ;
3. він містить, конкретний набір етичних рекомендацій для індивідуальної, життєвої позиції;
4. він висловлює кількісні соціальні та політичні ідеали" [4, р. 189].

Розглянемо кожну з характеристик сучасного світського гуманізму більш детально. Першим є метод дослідження, який П. Куртц визначає, як важливий і основний принцип секулярного гуманізму, що характеризується не менш важливою рисою – епістемологією. Як відмічає вчений, у різні часи людину намагалися підлаштувати під певні встановлені приписи, будь-то релігійні чи правові, щоб мати можливість керувати людською поведінкою та встановлювати певну цензуру. Тому перший

принцип гуманізму спрямований на вільне дослідження в кожній області людської діяльності, який допоможе звільнитися від тиску в будь-якій соціальній сфері й спрямований на власний розвиток індивіда. Це означає, що будь-яка перешкода вільному розум в здійсненні власного права задавати питання і почати розслідування є необґрунтованим. З цього логічно випливає питання – якими ж методами дослідження слід керуватись. За П. Куртцом, необхідно застосовувати наступні:

- скептицизм, який означає, що надійність гіпотези, теорії чи віри, функція основ, доказів або причин за якими вона буде підтримана. Якщо претензія не виправдана об'єктивним твердженням або верифікацією слід бути обережними у їх швидкому проведенні. Кількість підтверджуючих доказів буде змінюватись в залежності від вивчення предмету;

- пробабілізм вказує на ступінь достовірності за допомогою якої ми готові констатувати претензії на істину. "Ми не повинні приписувати будь-якій вірі абсолютну непогрішність. Ми повинні бути готові визнати, що можемо помилятися" [4, р. 228]. Тому, вірування повинні бути прийняті як гіпотези, які носять попередній характер або гіпотетичний, залежно від ступеня очевидності чи обґрунтованості аргументів, що використовуються для їх підтримки;

- фаллібілізм є принцип який означає, не дивлячись на те, що претензія добре підтримується, необхідно бути готовими до змін у наших переконаннях навіть тоді, коли "нові аргументи або докази виникнуть в майбутньому і покажуть, що або ми були в омані, або наша правда була лише частковою чи обмеженою" [4, р. 231].

Отже, стає зрозуміло, що скептик повинен володіти відкритим розумом щодо всіх питань, а не намагатися закрити надійне дослідження в будь-якій галузі. "Якщо після дослідження немає достатніх доказів, скептик може сказати, що претензії неправдоподібні, мало ймовірні, або хибні чи, якщо подальше розслідування можливо, він може захотіти призупинити рішення і визнати, що він чогось не знає" [4, р. 233]. Уточнюючи, П. Куртц зазначає, щоб підтвердити дії віри та події з якими люди зустрічаються і які не можуть одразу пояснити, необхідно зробити наступні кроки: по-перше, потрібно застосовувати емпіричну перевірку, тобто наш обов'язок звертатися до досвіду в усіх галузях. Сюди П. Куртц долучає: спостереження, докази, факти, тобто дані, які здебільшого виникають на основі інтерсуб'єктивних основ і які можна буде повторити або перевірити; по-друге, необхідно включати експериментальну складову. Тут мається на увазі те, що "наші переконання є формами поведінки і вони можуть бути перевірені принаймні частково або за допомогою спостережуваних наслідків" [4, р. 242]. Це означає, що перш ніж прийняти остаточне рішення необхідно звертати увагу не тільки те, що нам повідомляють, а й на те, що люди роблять; по-третє, слід використовувати раціональну перевірку дедуктивної узгодженості, таким чином ми будемо мати можливість говорити про власні теорії або переконання й будемо готовими вказати, які з них є надійними. "Гіпотези і теорії не можуть розглядатися у відриві від іншого знання, яке вважа-

ється правдою. Вони є логічно послідовними чи непослідовними і перевіряються за критерієм вірності" [4, р. 244].

Тому, зазначає П. Куртц, в методі дослідження необхідно використовувати критичний розум та спостереження, застосовувати об'єктивний метод в усіх сферах людської діяльності де існують недосліджені проблеми, а саме – релігійна, філософська, етична та політична.

Наступною характеристикою гуманізму, за П. Куртцом, є космічний погляд на світ. Саме тут використовуються методи науки і дослідження, щоб не тільки мати точні дані та чітке уявлення про світ, але й для роз'яснення космосу та визначення в ньому місця людини. Вчений переконаний в тому, що "використовуючи біологію та генетику, ми можемо спробувати інтерпретувати еволюцію життя. Використовуючи психологію зможемо зрозуміти людську поведінку, спираючись на антропологію, соціологію та інші соціальні науки, зможемо розробити відповідні теорії про соціокультурні явища" [4, р. 290]. З цього слідує, зазначає П. Куртц, що ми можемо вважати світ не певним очевидним задумом, а яскравою закономірністю та порядком. Втім існують також і інші якості, такі як зміна та конфлікт, хаос і безлад врятуватися від яких людина зможе, якщо буде спиратись на власні сили та сили науки. Це характерно і для наукової картини світу на яку спирається світський гуманізм. Але відомо, що існує й протилежний бік, а саме – релігійний, в якому весь світ та людство визначено волею Бога і людина може врятувати себе, якщо буде присвячувати себе Богу. Втім гуманізм, за П. Куртцом, спирається все ж таки на наукову картину світу, яка виступає як матеріальний об'єкт. "Об'єкти чи події у всесвіті мають матеріальне пояснення. Всі об'єкти або події зустрічаються з фізичними властивостями. Матерія, маса та енергія мають бути організованими на різних рівнях, тобто простягаються від найменших мікрочастин до величезних об'єктів, таких як планета, луна, комети та зірки" [4, р.333].

Яскравою характеристикою для опису всесвіту та пояснення явищ в ньому є те, що всі події та об'єкти розвиваються, а зміна це чітка особливість існуючих речей. "Всесвіт, – зазначав П. Куртц, – це органічне життя, яке існує в усіх частинах світу. Еволюція це результат зміни, мутацій, диференціалі розмноження і адаптація" [4, р. 339]. Пояснити еволюцію та зміни, які відбуваються можуть різні науки, насамперед це – генетика, біологія і психологія. Вони сприяють поясненню появи певної людської поведінки, а також роз'яснюють, як і чому люди поступають саме таким чином. Соціологічні науки здатні пояснити комплекс соціальних інститутів. Окрім цього, людський організм, вважає П. Куртц, здатний реагувати на стимули, які зумовлені поведінкою, а також висловлювати власні творчі імпульси та демонструвати когнітивне усвідомлення. Власне сама людина може усвідомлювати свою поведінку і розуміти положення справ, втручатися в процеси природи та змінювати їх новими відкриттями і винаходами. "Людська сутність проявляє раціональний вибір. Вона здатна до збереження проблем, які зустрічаються в житті і ця частина визначає їх майбутнє. Це є проявом гуманістичного світогляду" [4, р. 352].

Останньою характеристикою, яка окреслює гуманізм П. Куртца, є – життєва позиція. Дана характеристика вказує на те, що чоловікам та жінкам притаманний вибір, але який вибір необхідно зробити визначається пізнанням. Дати відповіді на питання: "Що повинно бути, щоб Я зробив вибір?" та "Як Я повинен жити?" може гуманізм, запропонувавши стандарти поведінки, які допоможуть нам в житті, тобто підкаже як слід вчинити. При цьому, переконаний П. Куртц, гуманізм повинен орієнтуватися на етичну позицію, а етика гуманіста, в свою чергу, повинна спиратися на євпраксофію. Саме така етика, зазначає вчений, і дає відповідь на питання: "Що означає життя?". "Гуманіст не дивиться вгору на небеса для запевнення в божественному порятунку. Він має в своїх основах навіювання прямо з Землі, має силу Прометея до застосування мистецтва, науки, співчуття, причину і здатність до створення кращого світу для себе і свого супутника людської сутності" [4, р. 380].

Для людини світ це простір, система в якій існують інтереси та потреби. Існує багато можливостей за допомогою яких людина може створювати власний життєсвіт. Адже світ це поєднання природи та культури в якому людина може відкривати для себе нові речі за допомогою яких розроблятиме власні плани, проекти та утворювати відносини, які несуть моральний характер. Для досягнення власної життєвої позиції, зазначає П. Куртц, необхідно, щоб основним методом став метод розуму. "Ми повинні культивувати розумову здібність для критичного інтелекту в етичному дослідженні, знанні добра та зла і тому можемо мати усвідомлений вибір. Для гуманіста практична мудрість це можливість вибору між альтернативними процесами після обдумування, оцінка шляхів і кінців, витрат та наслідків свого вибору для себе та інших" [4, р. 385]. Окрім критичного розуму, відмічає П. Куртц, гуманіст наділений трьома основними чеснотами: перша, це мужність, яка визначається як подолання нещастя та попередньо зневага до нього; друга, це мислення, яке використовує критичний інтелект для того, щоб зберегти гуманістичні проблеми та зрозуміти природу; третя – співчуття, як певне моральне усвідомлення якого потребують інші люди.

Аналізуючи етику гуманіста П. Куртц зазначає, що людина, окрім хорошого ставлення до самої себе, повинна мати власну життєву позицію й добре ставитися до інших людей – родичів, батьків та друзів. П. Куртц визначає якими "загальними моральними пристойностями" слід керуватися по відношенню до інших людей, це насамперед – 1. чесність, яка включає в себе сутність правдивості, дотримання обіцянки, щирості людини і чесність; 2. надійність, це вірність; 3. доброзичливість, це добре бажання, відсутність люті, сексуальні відносини за спільною згодою, милосердя; 4. справедливість, сюди входить подяка, відповідальність, законність, толерантність, спокій та співробітництво.

З огляду на вказане вище можна констатувати, що етика гуманіста, за П. Куртцом, містить в собі не тільки зацікавленість у власному житті та здійсненні власних бажань, потреб та інтересів, а також зацікавлення в благополуччі інших, тобто "альтруїстичне відношення до спільноти, з

якою ми взаємодіємо, яка поширюється, зрештою, на все планетарне суспільство" [4, р. 403-404]. Отже, етика гуманіста є раціональною так само, як і всі її складові, а гуманістичний стан життя людини є найбільш відповідним і включає в себе інтелект та космічний погляд на світ. Тому, євпарксофія = гуманізм це критичний розум, звернення до науки та пояснення етичної позиції і навколишнього світу.

В даному контексті виникає питання – яким же бачить П. Куртц майбутнє євпарксофії, а також і те, що допоможе їй стійко закріпитися в суспільстві серед людей. Відправним пунктом у цьому питанні є побудова нових інституцій, тобто Центрів Євпарксофії. Щоб такі центри почали працювати та залишались в суспільстві вони повинні спиратися, як вже згадувалось, на критичному інтелекті. Щоб у людей з'явилися навички до критичного інтелекту, пояснює П. Куртц, вони повинні спиратися на освіту, яка відкриває науку логіку та наукові методи дослідження. Саме така освіта пробуджує всередині людини раціональне дослідження і навички мислення. Тут мається на увазі те, що завдяки критичному інтелекту люди будуть не одразу приймати рішення, а спочатку перевірятимуть й застосовуватимуть різні варіанти для вирішення певної проблеми, при цьому застосовуючи певну частку скептицизму, іншими словами це можна назвати відкритим розумом. Наслідки, для остаточного їх встановлення, повинні перевірятися і бути такими якими вони є на практиці. Такі навички критичного розуму, переконаний П. Куртц, 1. "дозволять нам зрозуміти світ, в якому ми живемо та функціонуємо; 2. можуть допомогти нам отримати мудрі рішення" [4, р. 1407].

З іншого боку, перевага даної освіти в тому, що вона розвиває в людині критичний інтелект, який необхідно застосовувати не тільки в отриманій професії, а й в інших областях. Також, другою основою є етична освіта. Основою етичного знання є вищезгадані три чесноти, які притаманні людям та "загальні моральні пристойності". Окрім цього для світлого майбутнього окремої особи та всього людства завданням освіти повинно стати навчання, вміти нести відповідальність за власні вчинки та власне майбутнє, спираючись на етику гуманізму. "Етична освіта передбачає, що людина є здатною до морального росту. Вона допомагає розкрити задумливі, тактовні, порядні та співчутливі особистості, які поряд із своєю моральною свідомістю і діяльністю, як людські індивідуальності, переймаються участю спільноти, частиною якої вони є" [4, р. 1483]. П. Куртц зазначав, що етична освіта, головним чином, повинна фокусуватися на сім'ї, тобто, необхідно виховувати в дітях такі якості як співчуття та відданості, навчати відповідальності й тактовності. Тому дана освіта має викладатися не тільки у спеціалізованих університетах, а також і у школах. "Гуманісти повинні мати чисте заохочення дітей думати самостійно й не бажати необхідності керуватися заколотом чи будь-яким відхиленням від норми. Це є організування колективної етичної мудрості, як спадщини цивілізації" [4, р. 1494].

Розглянемо більш детально думку П. Куртца, стосовно того, що здатне допомогти в побудові Центрів Євпраксофії. Це, насамперед, має бути потреба в Sophia. Тут мається на увазі, що дані Центри мають спиратися на науки та технології, повинні шукати пояснення винаходам та виражати сенс креативних випадків вивчення. Окрім науки, вважає П. Куртц, пояснення навколишнього світу повинно тлумачитися не тільки науковими та філософськими термінами, але й за допомогою мистецтва, літератури та музики. Тобто саме культурні фактори допоможуть людині краще зрозуміти природу без певних штампів та допомогти розвивати творчі здібності. Вище вже вказувалось на важливість критичного інтелекту, тому в цьому аспекті Центри Євпарксофії направлені на допомогу розвитку навичок критичного розуму у людей. "Студенти можуть навчитись як необхідно думати та, як слід використовувати об'єктивні методи в оцінці претензії на знання. Це є головним для тих хто бажає жити в сучасному світі та вирішувати проблеми які з'являються. Ці знання не слід використовувати лише теоретично їх потрібно застосовувати й до практичного життя" [4, р. 1569].

Не менш вагомою для основи Інститутів Євпарксофії, є євпраксія, тобто хороша практика. В цьому аспекті, наголошує П. Куртц, необхідно звертати увагу на сенс життя. Щоб його покращити і зрозуміти Гуманістичні євпарксофери мають починати свою роботу з теорії та практики етики, в основному зосереджуючись на практиці. Також моральні питання слід обговорювати відкрито та чесно, використовуючи критичний інтелект. Додатково до навчання в даних Центрах можна запроваджувати лабораторії для існуючого досвіду. Як результат може бути впроваджена певна настанова для людини стосовно того, як слід ставитися до інших.

Слід зазначити, що до характеристики Центрів Євпарксофії П. Куртц також відносить і консультування людей різного віку. Воно включає в себе, відмічає вчений, консультування з вибору професії та спеціальності, також допомагає у позбавленні від згубних звичок. Ще однією з функцій даних Центрів є креативне оновлення та дружба, які "допоможуть пробудити впевненість і зобов'язання для підвищення рівнів натхнення та прагнення. Центр може також формуватися як група підтримки і впровадження братської солідарності" [4, р. 1589]. Допомогти у встановленні креативного оновлення та дружби можуть лекції, пікніки, різноманітні походи та поїздки до музеїв і театрів, концерти, фільми і танці. Також, зазначає П. Куртц, Центри Євпраксофії повинні включати в себе, окрім навчання, ще й насолоду життям тепер і зараз, в якому допоможе гумор, а саме – комедіанти, гумористи, сміх, різноманітні розваги та ігри. Представники Центрів зможуть обговорювати питання та проблеми соціального характеру, які стосуються суспільства та соціальної справедливості.

Визначивши, що собою представляє Гуманістична Євпраксофія та окресливши завдання Центрів Євпраксофії, П. Куртц визначає хто такі євпраксофери та дає їм характеристику. Перше на що вказує вчений це те, що вони (євпраксофери) "мають когнітивне знання в науці та філософії, також мають відчуття історії; друге – мають інформацію про

останні межі знання, здатні до етичного міркування; третім, за П. Куртцом, є те, що вони (євпраксифери) повинні бути морально порядними та чесними людьми, вони повинні подавати приклади на основі трьох чеснот – характеру, співчуття та критичному інтелекту; четвертим є те, що євпраксифери повинні керуватися власною автономією та здатністю зробити відповідальний вибір, на основі самоповаги, будучи високомотивованими у світогляді та прояві доброї волі; п'ятим пунктом є визнання важливості досягнення власного щастя та достатку в житті, але не забувати про співчуття та відповідальність у спільноті в якій він живе, а також і світовій спільноті; шосте – євпраксифер є також етично порядною особою, він упевнений у собі і в іншому, здатний до самовладання та самоконтролю, знає власні інтереси, окрім цього здатний жити та працювати з іншими в кооперативних проектах; і останній, сьомий пункт – євпраксифери мають насолоджуватися життям, вміти тримати баланс своїх або інших потреб, бажання та відчуття інтелектуальної гармонії. Євпраксифер має відчувати свої власні сили та обмеження, бажати використовувати інтелект і намагатися створити багатозначне життя для себе, своєї сім'ї та друзів і все це вносити до спільноти [4, р. 1621-1630].

В світі існує дуже багато культур, національностей, мов і традицій; є люди з різним кольором шкіри; кожна нація має свою релігію, іноді на основі релігійних і культурних розбіжностей виникають суперечки між народами, які інколи переходять у ворожнечу. Як зазначає П. Куртц, Гуманістична Євпраксифія ці розбіжності не помічає, вона не бере їх до уваги, для неї кожна людина, не зважаючи на колір шкіри, культуру, релігію є частиною одного цілого суспільства. Вона стоїть на тому, що люди повинні поважати духовну традицію, релігійний світогляд і мову кожного народу. "Кожна людська спільнота має певні якості, які ми можемо цінувати та насолоджуватися ними, це – різноманіття в мистецтві, мові, музиці та кухні. Ми всі є громадянами нової планетарної спільноти" [4, р. 1648]. Представники даного гуманізму намагаються будувати своє вчення на теперішньому з поглядом в майбутнє. Втім будуючи власне майбутнє неможливо оминати філософських та гуманістичних традицій минулого.

Отже, підводячи підсумок необхідно зазначити наступне: євпраксифія = гуманізм є світською наукою, яка вбирає в себе погляди таких наук, як філософія, біологія, етика, культура та багато інших. Тому для даного вчення є головним, критичний інтелект і наукові методи, серед яких перевага надається методу дослідження. Одним з головних факторів існування євпраксифії є її всеосяжний погляд на світ, який включає в себе ідеї різних наук, вона також пояснює людині світ, навколишнє середовище та природу. Її етичні принципи допомагають виховувати в кожній людині порядність, творчу особистість, освічених людей, які будуть з повагою відноситися до інших, людей які стануть розумними, щасливими та здатними захищати природу і світ.

Список використаних джерел:

1. Кувакин В.А. Не человек для гуманизма, а гуманизм для человека [Электронный ресурс] // Здравый смысл. – Октябрь 2011. – № 4 (61) – Март 2012. – № 1 (62). – Режим досту-

пу : http://razumru.ru/humanism/journal2/61_62/kuvakin1.htm 2. Куртц П. Запретный плод: этика гуманизма / Пол Куртц. – 2-е изд. // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – М. : Рос. гуманист. о-во, 2002. – 281 с. 3. Куртц П. Новый скептицизм: исследование и надежное знание / Пол Куртц ; [пер. с англ. и предисл. В.А. Кувакина]. – М. : Наука, 2005. – 306 с. 4. Paul Kurtz. Living without Religion: Eupraxophy ; [Электронный ресурс]. – New York.: Prometheus Books, 1994 Режим доступа : <http://www.amazon.com/kindle-store-ebooks-newspapersblogs/b?node=133141011>.

Надійшла до редколегії 18.02.15

М. Н. Москальчук

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЕВПРАКСОФИЯ КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ У ПОЛА КУРТЦА

В статье раскрывается содержание понятия "евпраксифия", рассмотрены ее функции относительно человека отдельно и общества в целом. Проанализировано будущее евпраксифии и ее основы, которые помогут данному учению закрепиться среди людей.

Ключевые слова: евпраксифия, гуманизм, этика, этические принципы, евпраксифер, критический интеллект.

M. N. Moskalchuk

HUMANISTIC EUPRAXOPHY AS A PRACTICAL PHILOSOPHY OF LIFE OF PAUL KRAUTZ

The article is opened contents of idea "eupraxophy", her functions of human singly and society totally. Future the eupraxophy, grounds that, help this doctrine a foothold among people.

Keywords: eupraxophy, humanism, ethics, ethical principles, eupraxopher, critical intelligence.

ЕВРИСТИКА: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ

Стаття присвячена огляду історико-філософського розвитку евристики як галузі науки. Висвітлюються основні постаті, які сформували підґрунтя евристичного знання, створили базові методи евристики. Обґрунтовується міждисциплінарний підхід до евристики.

Ключові слова: евристика, історія евристики, евристичність, міждисциплінарність, Папп Александрійський, Бернард Больцано, Дьордь Пойа, Г. Альтшуллер.

Евристика як сукупність різноманітних методів вирішення певних проблем та питань відома людству більш ніж дві тисячі років. За цей час вона пройшла досить складний шлях, трансформуючись та змінюючись залежно від того, які задачі перед нею ставилися. Разом з тим, використання терміна "евристика" для позначення самостійної галузі науки носить дискусійний характер через те, що вона досі проходить період власного становлення. Це аж ніяк не означає її безпорадність, порівняно із іншими вже давно сформованими науками (логікою, математикою, філософією, психологією та ін.), а, скоріше, провокує відразу декілька питань: чому за настільки довгий проміжок часу евристика все ще не вважається повноцінною наукою; що саме сьогодні можливо віднести до сфери евристики; імена яких науковців нерозривно пов'язані з цією дисципліною? Окрім того, нагальним залишається питання про трансформацію евристики з інструменту на галузь, тобто – коли саме евристика стає евристикою у сучасному її тлумаченні (галузь науки, що досліджує засади та умови процесу творчої діяльності)?

Запропонована стаття покликана, по-перше, систематизувати основні знання щодо історії евристики. Враховуючи, що загалом література, що стосується евристики, обмежена лише декількома іменами (зазвичай, мова йде про Дьордя Пойа, Сократа, Платона, Амоса Тверського), існує нагальна потреба, принаймні, у згадуванні інших вчених та мислителів, які зробили свій внесок до галузі евристичного. По-друге, важливим є означення історичного розвитку евристики як методу та евристики як науки, оскільки вона пройшла досить складний шлях визнання від лише допоміжного способу вирішення складної проблеми до повноцінної міждисциплінарної галузі. Нарешті, необхідно визначити, який саме внесок зробила логіка до процесу формування евристики: це дозволить більш чітко окреслити, яке місце займає евристика в колі логічних дисциплін.

Зазначимо, що на момент написання статті серед загальновідомих джерел, які хоч якось торкаються історії евристики, можливо відзначити дві роботи. Це "Дидактична евристика" А. Хуторського та "Як вирішити задачу" Д. Пойа. На превеликий жаль, обидві роботи досить обмежені щодо переліку імен, оскільки автори не ставили собі за мету прискіплювати досліджувати розвиток евристики. Згідно з їх дослідженнями, евис-

тика була радше просто доповненням до більшості наук і претендувати на самостійність їй доволі важко. І дійсно, вести мову про історію евристики досить складно. Протягом усієї "свідомої" (тобто, наукової) історії людства, евристика займала у ній мало не головне місце, оскільки евристичні методикі стали основою для будь-яких методологій. Таке твердження є досить сміливим, але важко не погодитися з думкою, що евристика майже завжди була підґрунтям, найбільш простим та разом з тим всеохопним методом ведення розумової діяльності. Інші методи вже були більш професійно орієнтованими, покликаними вирішувати конкретні задачі. Евристика ж їх підтримувала, уможливлювала продуктивне мислення, живлячи методологію ефективністю мислення (завдяки низці прийомів, які дозволяли отримувати нове знання). Природньо, що й ставлення до неї було обумовлене прагматичним, інструменталістським підходом – якщо евристика як метод ефективна, то чи потрібно взагалі створювати на базі такого інструменту повноцінну науку. Якщо так – то який необхідно обрати предмет та об'єкт дослідження, яка, власне, методологія може стати її базисом? Отже, повертаючись до запропонованої тези, історію евристики описувати доволі складно, оскільки до XX-го століття вона була скоріше методом вже сформованим та звичним. Відслідкувати більшість імен вчених, які зробили свій внесок до підтримки методології евристики, які підтримували цей метод на належному рівні, актуалізуючи його згідно із потребами епох – дійсно важко.

Загально відомо, що першим евристичним методом в європейській традиції стала маєвтика Сократа (V-IV ст. до н.е.) – метод запитань та відповідей, за допомогою якого філософ допомагав своїм учням не просто шукати вирішення проблеми, але засвоювати нове знання. Вважаючи себе нездатним до "народження нової мудрості", Сократ зайняв позицію скоріше дидактичну; його метою стало саме супроводження молоді на шляху до набуття, або, як говорив сам Сократ, саме народження нового знання. Таким чином, як на нашу думку вірно підмічає у "Дидактичній евристиці" А. Хуторський, Сократ створив технологію, яка й стала одним з перших евристичних методів. Маєвтика не була складним конструктом із багаторівневою системою прийомів, навпаки – простота такого методу дозволяла працювати з людьми абсолютно різного рівня підготовки та мислення, зберігаючи ефективність та результативність. Формуючи питання за питанням, Сократ вів учня до ідеї, яка була якісно новою відносно висхідних положень. Така методика, з одного боку, може визнаватися суто педагогічною, але ж, зважаючи на її дискусивність, буде абсурдно заперечувати її безпосереднє відношення до сфери філософського, гносеологічного. Не можна забувати і про логічні елементи сократівської маєвтики. У процесі такого "евристичного спілкування" він часто застосовував індукцію для підкріплення власної аргументації та провокування подальшого діалогу. Про це пише Арістотель у своїй "Метафізиці": "тим часом Сократ шукав суть речі, тому що він прагнув робити умовиводи, а початок для умовиводу – це суть речі: адже тоді ще не було діалектичного мистецтва, щоб можна було, навіть

не торкаючись суті, розглядати протилежності та визначати, чи пізнає одна й та ж наука протилежності; і насправді, дві речі можна по справедливості приписувати Сократу – доказ через наведення й загальні визначення: і те й інше стосується засновків знання". [2, с. 415-416]

Разом з тим, паралельно європейській у той же час розвивалася й східна традиція філософування. На момент активного провадження Сократом свого методу принципово в іншій країні (як культурно, так і традиційно) також створювалася основа евристичної методології. Мова йде про китайську школу Мо Цзя (або моїстську (V-IV ст. до н.е.)); її представники були зацікавлені у формуванні бази власного вчення за допомогою логіки та теорії пізнання. Їх принцип цзянь ай, або принцип "всезагальної любові" був збудований за допомогою операції доведення; окресливши співвідношення між об'ємами та змістами понять ай жень (любов до людей) та бу ай жень (нелюбов до людей), ай цзи (любов до себе), бе ай (любов до іншої людини) та чжоу ай жень (всезагальна любов до людей), вони логічно обґрунтували, що лише той, хто притримується принципу чжоу ай жень, може притримуватися принципу ай жень.

Більшу цікавість для евристики викликає вчення Мо Ді (Мо Цзи) про задачі, предмет, зміст процесу пізнання та критерії істинності знання, яке було викладено у трактаті Мо-Цзи [4, с. 176-200] Ранні моїсти доклали зусиль та сформулювали, наприклад, поняття причинності гу, означили роди речей (спростивши процес оперування поняттями), і, що важливо, критерії істинності знання:

- Підстава знання (вже відоме, авторитетне знання)
- Джерело знання (результат пізнання сьогодення)
- Застосовність знання (можливість використання такого знання в реальних обставинах).

Тут потрібно зазначити, що для процесу творчого пошуку нового важливим є так звана евристичність знання, тобто, його потенція до росту. По суті, три означені критерії складають базис евристичності, оскільки саме вони визначають, наскільки отримане знання взагалі буде потрібним суб'єкту пізнання. Ріст знань ґрунтується відразу на трьох напрямках буття знання (часова тріада "минуле-теперішнє-майбутнє"), оскільки усі вони визначають, які шанси у отриманого висновку інкорпоруватися в загальну систему знань. Підстава і джерело знань – схожі, однопорядкові речі, без яких неможливо взагалі розпочати процес пізнання: дійсно, нову інформацію неможливо вивести з нічого, процес виводу можливий лише за умови наявності хоч якихось засновків. Застосовність знань Мо Ді вважав ключовим, оскільки, на його думку, знання буде істинним лише тоді, коли воно продемонструє свою корисність. Очевидно, що все це й є основою для визнання певного знання евристичним: воно є а) обґрунтованим, б) застосовним, і, отже, може стати основою для генерування нового знання (тобто – підставою або джерелом знань).

Цікавим є й пізньомоїстське вчення фа (метод) [6, с. 189-191], де вони пропонували набір правил отримання істинного знання. Кодекс фа є, по суті, настановчим, евристичним кодексом, де описані "сім методів

судження" або методів суперечки, які дозволяли отримувати знання через формування мовного дискурсу з опонентом.

- Припущення (цзя) – гіпотеза;
- Поширення (туй) – пошук консенсусу через поєднання відкинутих та прийнятих положень суперечки;
- Ймовірність (хо) – міркування, яке є частково істинним;
- Посилання (юань) – апеляція до вже відомого прецеденту;
- Співставлення (бі) – встановлення аналогії між елементами міркування;
- Наслідкування еталону (сяо) – як зразок використовується правильне міркування;
- Порівняння (моу) – співставлення оцінок щодо предмету міркування.

Евристичність такого кодексу є безсумнівною, оскільки моїсти не просто запропонували зручну типологію аргументів, вони описали ті методи, які закладають евристичність у інтелектуальну діяльність людини. Гіпотеза є одним з базових методів побудови нових теорій, їх висхідною точкою; використання прецеденту дозволяє представити звичну ситуацію під іншим кутом, а порівняння – визначити через множину суб'єктивних оцінок певні об'єктивні властивості обговорюваного предмету.

Вищеописане демонструє, що за часів Античності як на території сучасної Європи, так і Азії, паралельно формується пізнавальна методологія, яка потім стане невідомою частиною евристики. Звісно, про саму евристику, як окрему область знань, мова ще не йде, але вже тоді виникають не стихійні, а чітко структуровані набори методів, які дозволяють суб'єкту вести творчу діяльність. До речі, евристика як дисципліна в античні часи дійсно не існувала, але вже тоді у вжитку з'являється сам термін "евристика". Його уводить давньогрецький математик Папп Александрійський (прибл. III-IV ст. н.е.) у своїй праці "Мистецтво вирішувати задачі". У Паппа евристика – це сукупність усіх методів вирішення певної задачі, що є відмінними від логічних та математичних. Так, наприклад, він пропонує прийом регресивного/прогресивного міркування, коли запропоновану задачу можливо вирішувати, починаючи з висхідних даних, або ж навпаки – виходячи з бажаного результату, та прийом довизначення мети та даних через виведення наслідків з визначення таких даних. Всесвітньо відомий математик Дьордь Пойа високо оцінив ідеї Паппа, оскільки той був першим вченим, який чітко означив, що ж таке евристика. У своїй роботі Пойа цитує сьому книгу "Математичного збірника" Паппа: "Папп, знаменитий грецький математик, який жив приблизно у III-IV ст. н.е., у сьомому томі свого "Математичного збірника" говорить про деяку нову науку... "У перекладі ми можемо передати цю назву або як "Скарбниця аналізу", або як "Мистецтво вирішувати задачі", або навіть як "Евристика". Остання назва здається нам найбільш влучною...

Те, що називають евристикою, можливо коротко визначити як особливу сукупність принципів, призначених для тих, хто після дослідження звичайних "Начал" (мова йде про "Начала" Евкліда. – прим. авт.) має

бажання навчитися вирішувати математичні задачі; вивчення евристики корисно лише для досягнення цієї мети. Евристика створена силами трьох людей: Евкліда, Аполонія з Перги та Арістея старшого. Вона навчає прийомам аналізу та синтезу" [5, с. 132-133].

Таким чином, формальним засновником евристики можливо вважати Паппа, хоча насправді евристична методологія та методика формувалися досить стихійно, вони були, радше, частиною логіки та теорії пізнання. З одного боку, таке виокремлення дало змогу вивільнити сферу творчого з-під строгості науки, а, з іншого, надто універсалізувало її. Радянський вчений Г. Альтшуллер, автор системи ТРІЗ (теорія розв'язання винахідницьких задач), який був одним із "титанів" евристики на теренах СРСР, писав, що "з часів Паппа евристичні прийоми вважаються універсальними. Досліджуючи творчість, психологи експериментують на головоломках та інших простих задачах, вважаючи механізм творчості однаковим на усіх рівнях. З таким же успіхом можна намагатися досягнути закони кораблебудування, експериментуючи з паперовими кораблями" [1, с. 42]. Щоб зрозуміти, що критика Альтшуллера є небезпідставною, необхідно прослідкувати, що відбувалося з евристикою протягом подальшого розвитку світової науки (особливо, логіки, філософії та психології).

Означимо ще один важливий момент щодо історії евристики. Після Паппа сам термін "евристика" зникає із праць вчених на довгих п'ятнадцять сторіч, щоб повернутися завдяки чеському математику Бернарду Больцано. До того моменту можливо віднайти лише певні складові евристики, які, тим не менш, нікуди не зникали. Очевидно, що сама ідея творчості людини аж ніяк не могла бути усунута з наукового поля. Інша справа, що через відсутність нагальної потреби розвивати цю сферу (дійсно, базові методи евристики були базовими методами логіки та теорії пізнання і навпаки), вона збереглася майже у законсервованому виді. До речі, той же Альтшуллер зазначає, що "евристика за сімнадцять віків її існування не створила ефективних методів вирішення винахідницьких задач. Перш за все тому, що евристика з самого початку поставила надто загальну мету: віднайти універсальні правила, що дозволяють вирішувати будь-які творчі задачі в усіх галузях людської діяльності" [1, с. 24-25]. Повністю зі вченим погодитися неможливо, оскільки з часовими рамками він все ж помилився, системи Больцано та Пойа є ефективними, особливо порівняно із "доісторичною" евристикою. Але щодо мети він зазначив абсолютно влучно; через брак конкретики евристика розчинилася в теорії пізнання та логіці.

Тим не менш, говорити про повне вилучення евристичних методик, безумовно, не можна. Так, наприклад праці Рене Декарта (1596-1650) "Правила для керівництва розуму" та "Міркування про метод" у суті своїй евристичні, оскільки автор намагається визначити низку правил, за допомогою яких людина могла б мислити ефективно: 1) Ніколи не приймати за істину те, що не можна пізнати з очевидністю. 2) Для спрощення пізнання складного об'єкту виділяти у ньому простіші складові. 3) Розмірковувати у певному порядку, від простого до складного.

4) Узагальнювати вже досліджене, відсікаючи, таким чином, можливість щось пропустити.

Така методика дозволяє опрацьовувати певний масив інформації з достатньою ефективністю, і, не дивлячись на всю свою очевидність, досить часто випускається в побутовому мисленні. Вирішити проблему означає, таким чином а) піддати її сумніву, б) визначити, що її складає, в) осмислювати дані поступово, не перескакуючи, ґрунтуючи базис найбільш проблемних місць, наприклад, теорії на вже відомих, обґрунтованих даних, г) підвести підсумок, перевіrivши, чи усе в отриманому результаті є доведеним або аргументованим.

Сам Декарт також не нехтував евристикою, використовуючи в її якості логіку. Так, наприклад його онтологічний аргумент щодо існування Бога є, власне, евристичним, оскільки він не стільки формально представляє доведення, скільки, дистанціюючись від звичної схоластики, прагне сформулювати у читача прозоре та очевидне розуміння такого твердження. Якщо, згідно з Декартом, людина може за допомогою власного розуму вивести із своєї свідомості очевидну та зрозумілу ідею певної речі, то, маючи у свідомості ідею Бога (а Декарт влучно підмічає, що безсумнівно людина має в собі ідею найдосконалішого буття, тобто Бога), чому ж не віднайти аргументу на користь існування Бога? Виходячи з того, що за властивостями досліджуваного об'єкту можливо довести його існування (як це він робив у геометрії), філософ стверджував наступне: оскільки Бог – це досконале створіння, то його властивості також є досконалими. Існування Бога також є досконалою властивістю, а, отже, для Бога є більш досконалим існувати, ніж не існувати. І, нарешті, якщо припустити, що існування не є властивістю Бога, то, отже, Він не може бути досконалим, що повертає до початкової тези про досконале створіння.

Така аргументація є у суті своїй евристичною (тобто такою, яка формулюється на базі правдоподібного знання, отриманого шляхом реалізації творчого потенціалу людини), беззаперечність та максимальна обґрунтованість тут поступається індуктивній стихійності людського розуму. Головне для Декарта звернути увагу читача на деяку очевидність (висхідну тезу про існування ідеї досконалої істоти), яка сама по собі є начебто й аксіомою, але саме через свою головну рису (очевидність) не вимагає обґрунтування. Усі подальші розмисли є саме розмислами, які вкладаються у логічну форму, набуваючи послідовності, та спонукають до подальшої праці.

Схожу спробу здійснив Френсіс Бекон (1561-1626), намагаючись створити новий метод, який би спростив методи пізнання, надав би їм певної "свіжості" погляду на звичні проблеми. Його ідеї щодо індукції як нової методики розмірковування наведені у "Новому Органоні", де Бекон волів довести перевагу індуктивних міркувань над дедуктивними. На його думку, дедуктивний метод не є результативним, оскільки не дозволяє адекватно опрацьовувати реальні прояви природи. Враховуючи, що більшість знання людина отримує через свої органи чуття та досвід,

доцільніше застосовувати індукцію – рухатись від одиничних фактів до загальних. Розуміючи, що найпримітивніша індукція (повна, яка ґрунтується на перерахуванні усіх предметів певного класу для отримання оцінки щодо класу), не відповідає реаліям, Бекон спробував створити, як він її називав, "істинну індукцію" на базі неповної (у цьому випадку висновок робиться на базі фіксованої множини предметів класу). Потрібно зазначити, що вже тут виникла проблема щодо індуктивних міркувань такого типу. Справа в тому, що отриманий висновок з необхідністю відразу набував лише імовірнісного характеру і міг використовуватися до моменту, коли віднаходився предмет досліджуваного класу, що не входив до заданої множини. Тим не менш, ідеї Бекона мали такий же вплив на подальший розвиток евристики, як і роботи Декарта; питання отримання принципово нового знання турбували усіх філософів Нового Часу, які воліли оновити сам принцип мислення людини, очистити його від звичних стереотипних моделей мислення.

Певний підсумок роботам Декарта і Бекона підвів Готфрід Ляйбніц (1646-1716). Власне, його прагнення створити нову науку, яка б навчила людину відкривати та доводити все інше на базі вже відомих даних, є прагненням створити евристичну науку. Н. Карамішева зазначає в "Евристиці", що найбільш важливими для евристики стало, по-перше, формулювання чітких принципів мислення, які доповнювали ідеї Декарта та Бекона (принцип достатньої підстави, принцип спадкоємності знання, принцип суворості роздумів і т.і.), по-друге, введення в наукову методологію методу індукції, "наочна" демонстрація ефективності аналізу/синтезу, по-третє, означив основні напрями творчості людини (теоретичний, емпіричний, винахідницький), і, нарешті, ствердив невід'ємність випадковості у творчому процесі. Єдність таких кроків і створює саму суть евристики, як науки про творчу потенцію людського мислення. Зазначимо, що усе вищенаписане і для Декарта, і для Бекона, і для Ляйбніца було частиною їх теорій пізнання та онтологічних розмислів, ці ідеї поставали як доповнення логіки або як частина філософії науки.

1716 року помирає Ляйбніц, а у 1781 році народжується вже згаданий вище Бернард Больцано, який, власне, відроджує евристику як самостійний конструкт у загальному науковому полі. Його "Науковчення" ("Wissenschaftslehre") вийшло у 1837 році, і саме там Больцано докладно розписував евристичні методи, які він називав мистецтвом відкриття. У вступі до "Науковчення" (§15) автор пише: "Логіка, у моєму розумінні, повинна бути науковченням, тобто вказівкою до того, як загальну область істин необхідно розділяти на окремі науки та викладати кожную з них письмово. Ці вказівки, очевидно, були б повністю непотрібними, якщо б ми не вміли визначати, до якої науки яка істина відноситься. Тому правила, згідно з якими ми відносимо ті або інші істини до тієї або іншої науки, створюючи тим самим, правила розробки самої науки, правила розташування істин у певному порядку я називаю науковченням. Правила ж відкриття нових істин я називаю мистецтвом відкриття, або

евристикою" [3, с. 57]. Саме тут евристика повертається до царини науки, хоч і опікуючись досить хаотичною, нестабільною та не завжди науковою областю. Далі, у третій книзі, Больцано пише про різноманітні методи евристики, досить розлого описуючи те, як людина повинна мислити науково. Що цікаво, він багато в чому наслідує ідеї вищеописаних філософів. Це й важливість чіткого формулювання, і розкладення проблеми на підпроблеми, і застосування індуктивного методу, і залучення вже відомого знання. Але для Больцано евристика – це в першу чергу саме творчість, і це він враховував. Так, наприклад, вчений наголошує на необхідності концентрації уваги щодо досліджуваного питання; підкреслює, наскільки важливо співвідносити отримані дані із об'єктивною реальністю, тобто наскільки отримані дані взагалі є можливими. Логіку Больцано вважає обов'язковим елементом творчого мислення, рекомендує використовувати і формалізацію (символічне представлення). І, нарешті, він враховує фактор людини, оскільки, з його точки зору, важливим є оцінка переваг та недоліків отриманого результату.

З моменту виходу праць Больцано евристика не отримала настільки широкого визнання, як вона того могла заслуговувати. Залишившись інструментальним *field of science*, ця навіть не дисципліна, а просто самотійна інструментальна збірка правил та рекомендацій закріпила за собою звання допоміжної для психології, математики та філософії науки. Справжній розквіт її очікує тільки в ХХ-ому столітті. Перед тим, як означити головні напрямки розвитку евристики, важливо буде підвести проміжні підсумки щодо вищесказаного. Отже, винайдена ще за часів Сократа, евристика розвивалася дуже поступово, набувши навіть своєї назви лише через приблизно сім сторіч. Ще майже півтори тисячі років евристиці знадобилося, щоб нарешті увійти в історію науки як самотійній області знань. У цьому проміжку ж сама ідея евристичності нікуди не зникла. У статті наводиться тріада Декарт-Бекон-Ляйбніц, але насправді імен там набагато більше, оскільки проблема потреби отримання принципово нового знання, питання пошуку нових алгоритмів вирішення будь-яких задач нікуди не зникла. Залишаючись частиною логіки та теорії пізнання, евристика зберігала за собою дійсно унікальне право опікуватися сферою людської творчості. Простіше кажучи, без евристики ані філософія, ані психологія, ані будь-яка інша наука не змогла б максимально повно розкрити свій потенціал. І навпаки – без "скорення" (а інакше не пояснити пасивність потенціалу цієї дисципліни) перед усіма науками евристика б і залишилася збіркою правил. І саме приходом новітніх часів, коли майже всі науки так чи інакше відчули потребу у трансформації і навіть, у певній мірі, мімікрії однієї під одну, евристика прискорила свій розвиток. Це в першу чергу пов'язано із виникненням проблеми створення штучного розуму та комп'ютеризації майже усіх сфер людського буття. Дійсно, буде абсурдним заперечувати, що наріжним каменем штучного, але самотійного інтелекту є ідея творчості. Свобода мислення властива поки лише людині, комп'ютер працює лише за закладеним

у нього алгоритмом. Евристика ж може допомогти зрозуміти, як саме людина мислить творчо, і, таким чином, прокласти стежку до створення, так би мовити, алгоритмів свободи. Отже, залишається лише одне – зрозуміти, як саме від ідей Больцано про мистецтво відкриття наука прийшла до питання штучного незалежного мислення.

Перше, чим евристика завдячує науці є виникнення міждисциплінарності. Принцип доповнюваності Нільса Бора відкрив шлях десяткам нових дисциплін, які в суті своїй базувалися на здобутках інших, вже давно сформованих. Виникаючи в точці перетину певних наук, такі напрями інтелектуальної діяльності покликані відповісти на ті питання, які цих наук стосуються, але які кожна з наук окремо вирішити не може. Першим, хто писав про евристику як визначено міждисциплінарну був легендарний математик Дьодь Пойа (1887-1985). У своїй праці "Як вирішувати задачу" (1959) він зазначав наступне: "Предмет евристики тісно переплітається із іншими науками; її окремі частини можна вважати такими, що належать не тільки математиці, але й логіці, педагогіці і навіть філософії. Автор, розуміючи можливість критики з боку представників цих чотирьох наук і усвідомлюючи обмежені рамки власної компетентності, все ж може претендувати на одне: він володіє деяким досвідом у вирішенні задач і у викладанні математики на різних рівнях" [5, с. 7].

Представляючи евристику як дисципліну, яка навчає математиків викладанню математичних проблем і, при цьому, поглиблює розуміння педагогів предмету та особливостей математики, Пойа відкрив абсолютно новий обрій, поєднавши евристику та математику. Його праця стала ідеальним відображенням того, як евристика стає алгоритмом пояснення здобутків певної науки. Власне, змінюється сам підхід до неї, він стає більш системним, науковим. Покладаючи в основу процесу інтерпретації різноманітних математичних та логічних задач, Пойа демонструє, як саме евристика може не просто спростити оволодіння математикою, але, власне, відкриває для освітян принципово нові сфери знання. І хоча евристика не фігурує там як наука, а все ще залишається збіркою, перш за все, рекомендацій та методик, у "Як вирішувати задачу" вже чітко окреслюється компетенція цієї дисципліни. Отже, приблизно з цього моменту (середини ХХ-го століття) евристика визнається міждисциплінарною галуззю знання, яка дозволяє інкорпорувати певні вже відомі знання у новій інтерпретації (через інші наукові напрями досліджень), перетворити такі знання у набагато зрозуміліші та доступні розумінню, та, що головніше, виробити нові стратегії мислення. І, власне, саме завдяки Пойа знаходиться певне "виправдання" евристиці, чому за дві тисячі років вона майже не трансформувалася.

Відзначимо, що поряд з іменами Больцано та Пойа необхідно вказувати й такі постаті як Імре Лакатос, Карл Поппер, Герберт Саймон. Інша справа, що це вже не є обов'язковим, оскільки, не дивлячись на евристичність їх теорій, саме евристикою вони не займалися, хоча на момент активності цих вчених така дисципліна існувала та визнавала-

ся. Власне, тісне ув'язання евристики та філософії науки дозволило створити низку методів (напр. фальсифікаціонізм), які в суті своїй є евристичними. Нас же цікавить подальший розвиток системи в цілому, а не окремих її проявів.

Говорячи про популяризацію евристики, не можна не згадати радянського письменника Генріха Альтшуллера (1926-1998), який створив евристичну систему ТРІЗ (Теорія розв'язку винахідницьких задач (перша робота датується 1956 роком: "Про психологію винахідницької творчості"). Сам Альтшуллер був винахідником-практиком, який за своє життя запатентував більше десяти винаходів (у тому числі скафандр високого рівня захисту, який використовувався у важкій промисловості), тому у строгому сенсі його теорію визнавати науковою буде дещо неоднозначно. З іншого боку, вона мала максимально прикладний характер, використовуючи надбання логіки та психології, дозволяла крок за кроком щось винаходити. Зрозумівши, що технічний прогрес розвивається за певними законами, Альтшуллер спробував їх встановити і, таким чином, визначити подальший рух думки винахідника, намагаючись усунути елемент випадковості з його діяльності. У результаті була створена система ТРІЗ, яка, хоча й не маючи чіткої методологічної бази, була досить ефективна. Вона дозволяла: А) спрогнозувати можливий розвиток певної технічної системи; Б) направити мислення людини у потрібному напрямку, зробити його системним, але не усуваючи елементу уяви; В) створювати та удосконалювати творчих колективів, перед якими поставлена задача, підвищення ефективності їх праці за принципом "максимальна ефективність, мінімальні витрати"; Г) вирішувати творчі та винахідницькі задачі будь-якої складності, керуючись не тільки стихійним мисленням, але певними закономірностями та базовими принципами людської творчості. Як не парадоксально, але ідеї Альтшуллера після його смерті повторили тисячолітній шлях евристики: те, за що він критикував цю дисципліну, спіткало і його систему. Через нестрогість та відсутність конкретних методичних вказівок ТРІЗ була поглинута психологією та теорією і практикою маркетингу.

Ще одна видатна постать, яка розвивала евристичну науку – Амос Тверський (1937-1996) – ізраїльський вчений-когнітивіст, психолог, економіст. Його роботи у співавторстві із Деніелом Канеманом "Прийняття рішень в умовах невизначеності: правила та упередження" та "Прийняття рішень в умовах невизначеності: евристика та Баєс" – спроба пошуку певних моделей мислення та їх закономірностей. Зосередившись на так званих методах швидкої оцінки характеру даних, Тверський намагався визначити, яким чином мислить людина в умовах невизначеності за умови, що їй потрібно швидко прийняти певне рішення. Разом із Канеманом вони створили систему скорочених евристичних процедур, які б систематизували хаос випадковостей у прийнятті рішень. Завдяки ідеям Тверського та Канемана, з'являється фокус на проблематиці випадковості та її сприйняття людським розумом. Виходячи з тези, що людина

дуже часто недооцінює роль випадкових подій, приймаючи невідгідні рішення, вчені спромоглися створити таку систему евристик, яка б спростила вибір і зробила б його обґрунтованим.

Варто зазначити, що паралельно із розвитком евристики, як міждисциплінарної галузі знання, розвивалася евристика як частина computer science. Спочатку вона була лише відгалуженням: теоретики штучного інтелекту використовували термін "евристика" у розумінні алгоритму. Оскільки саме евристика сконцентрована на методах творчого мислення, обійтись без неї було неможливо. У цьому плані піонерами комп'ютерної евристики можна вважати двох людей – Алана Тюринга (1912-1954) та Курта Гьоделя (1906-1978), які розвивали ідеї штучного інтелекту (ШІ). Власне, їх гіпотетичні ШІ – це дві системи, які є прототипами сучасних комп'ютерів як solving machine. Гьоделівська машина – це універсальний вирішувач задач, який оптимізує та перебудовує запропоновану проблему. При цьому, ефективність гьоделівського ШІ досить відносна, оскільки у його основу покладена евристика перебору: така машина буде перебирати інтерпретації до того моменту, доки не вплине така інтерпретація, що задовольнить поставлену задачу. Що цікаво, гьоделівська евристика – універсальна, вона не залежить від особливостей людського розуму, є зручною, але через це – не настільки ефективною саме для людини.

Евристика Тюринга – принципово інша. Гіпотетична машина, яка також вирішує поставлену задачу, розбиваючи її на елементарні логічні кроки, і не претендуючи на певну творчість (тобто створення принципово нового підходу до вирішення). Але при цьому така машина гіпотетично постійно проходить тест Тюринга, на базі якого визначається, чи є хтось людиною, або ж комп'ютером. Така машина цікава тим, що повністю враховує фактор соціального мислення (оскільки будь-яка творчість тісно споріднена із соціумом, в якому вона провадиться), але з іншого боку – дуже складно штучно відтворити те, що ми називаємо людським розумом, тобто дещо, що може створити ілюзію людяності. Власне, як це пророкують сучасні науковці, мета технологічного прогресу – створити андроїда, чий розум керувався би випадковістю, хаотичністю, яка властива творчій стороні нашого мислення, а не чітко закладеними алгоритмами, які елементу випадковості не допускають.

Нарешті, ще одна область застосування евристики – аргументація. Це наймолодше серед усіх розгалужень евристичного знання, перші роботи з'являються на початку 2000-их років. Це перш за все робота Ніра Орена "Аргументативно підкріплена евристика для вирішення нормативного конфлікту" ("An Argumentation Inspired Heuristic for Resolving Normative Conflict") (2008), де евристика розуміється як метод аргументації на формальному рівні при аналізі конфліктів. Це дослідження Генрі Праккена, Реджиса Ріверетта, Антоніо Ротоло та Джованні Сартор – "Евристика в аргументації: теоретико-ігровий підхід" ("Heuristics in Argumentation: A Game-Theoretical Investigation")

(2008), це праця Фабріціо Макано "Діалектичні та евристичні аргументи: припущення та тягар доказу" ("Dialectical and Heuristic Arguments: Presumptions and Burden of Proof") (2010). У даному випадку евристика залучається для пошуку найбільш зручних, універсальних схем аргументації, які б дозволили оперувати, у тому числі, й недедуктивними аргументами, і, більш того, припущеннями.

Підводячи підсумок, означимо що сучасна евристика як наука все ще продовжує своє становлення. Складність визначення її меж і навіть базових понять тим не менш не стали на заваді її застосування. Ефективність евристичних прийомів підтверджена історичним досвідом філософів та науковців. Вже у давні часи люди зрозуміли, що варто приділяти увагу ефективності власного мислення, проникаючи у сферу достатньо нестабільну, але разом з тим – найважливішу для подальшого розвитку – сферу творчості. Сформована спочатку як інструмент, евристика поступово почала відвоюовувати власне місце в системі наук, не маючи при цьому ані структури, ані наукової методології. У сфері наукової методології стосовно розуміння евристики більше уваги приділяється їй як методу та такій характеристиці наукової діяльності як евристичності. При цьому, віднести такі конструкти до конкретної науки неможливо: це не є суто психологія, суто філософія, суто логіка або математика. Евристика стала яскравим прикладом міждисциплінарності, ефективно розкривши свій потенціал у наш час.

Автор даної статті виходить з тези, що найближчою для евристики все ж є логіка, а не теорія пізнання або філософія, оскільки все частіше зустрічається підхід до евристики не як сукупності, наприклад, педагогічних прийомів, але як до набору правил, які в суті своїй ґрунтуються на логічних операціях. Але при цьому евристика дуже часто використовує недедуктивні міркування, таким чином працюючи у тих сферах, де строого логічне доведення не буде вважатися строгим.

І, звісно, потрібно оцінити внесок евристики до проблеми штучного інтелекту. Власне, без цієї дисципліни уявити створення самостійного інтелекту, який був би конкурентоспроможним щодо людського мислення, неможливо, оскільки ключовим для нашого мислення є можливість творити, а не працювати виключно із вже відомими даними. Знадобляться роки, щоб нарешті створити евристичні системи, що враховують випадковість, які приймають факт вірогідності або включають до обґрунтованих систем припущення у якості строгих аргументів.

Тим не менш, буде абсолютно коректно стверджувати, що всі передумови для формування науки евристики вже є, справа лише за вченими-методологами, які б сформували теоретичний скелет цієї науки, оскільки все інше вже давно є.

Список використаних джерел:

1. Альтшуллер Г.С., Алгоритм изобретения. – М., "Московский рабочий", 1969 г. – 272 с.
2. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования/Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб.: Алетейя, 2002 г.; Киев Эльга, 2002 г. – 832 с. 3. Больцано Бернгард.

Учение о науке (избранное). Пер. с немецкого Б. И. Федрова. – СПб., "Наука", 2003 г. – 518 с.
4. Мо-Цзы / Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах, Том 1, М., "Мысль", 1972 г., 363 с. 5. Пойа Дьёрдь, Как решать задачу. – М., "Либроком", 2010 г. – 208 с. 6. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. – М., 1985. – 245 с.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Г. В. Незабытовский

ЭВРИСТИКА: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ

Статья посвящена рассмотрению историко-философского развития эвристики как отрасли науки. Описываются основные личности, которые сформировали базис эвристического знания, создали базовые методы эвристики. Обосновывается междисциплинарный подход к эвристике.

Ключевые слова: эвристика, история эвристики, эвристичность, междисциплинарность, Папп Александрийский, Бернард Больцано, Дьордь Пойа, Г. Альтшуллер.

G. V. Nezabitoskyi

HEURISTIC: HISTORICAL BACKGROUND

The article is dedicated to the review of historical and philosophical development of heuristics as a branch of science. Author describes the most important personalities, which formed the basis of heuristic knowledge, created the basic heuristic methods. In article the interdisciplinary approach to heuristics is grounded.

Key words: heuristics, history of heuristics, heuristic, interdisciplinarity, Pappus of Alexandria, Bernard Bolzano, George Pólya, Genrich Altshuller.

МЕДІАПРОСТІР УКРАЇНИ НА ПЕРЕХРЕСТІ СВІТОВИХ МЕДІАКУЛЬТУРНИХ ВЕКТОРІВ

У статті досліджуються особливості формування медіапростору України, яка знаходиться на перехресті світових медіакультурних векторів "Схід – Захід".

Ключові слова: медіакультура, мас-медіа, "Схід", "Захід", цивілізація.

Поступ України до демократії вимагає становлення медіакультури, яка би формувала культуру толерантності сучасного суспільства та враховувала як західноєвропейський досвід політико-правового облаштування суспільства, так і етико-естетичні засади культури Сходу. Формування нової культури публічного суспільного дискурсу, нових форм діалогу культури, толерантності соціального спілкування вимагають метафізичної рефлексії особливостей формування медіакультури України, яка долучена до культур як Сходу, так і Заходу.

Культурно-цивілізаційна вісь розвитку "Схід – Захід" була й залишається фактором напруги та вибору всередині української спільноти впродовж тисячолітньої історії України. Географічне розташування нашої країни на шляху між Європою та Азією – існування на межі культур та локальних цивілізацій – зробило Україну своєрідним буфером у її відносинах із Заходом і Сходом. Тому особливостями розвитку культури стало поєднання східного та західного менталітету, світопочуття, способу життя та його осмислення в соціальних теоріях. І. Лисяк-Рудницький вказуючи на приналежність України до культур Заходу і Сходу та на їхній своєрідний синтез у нашому суспільстві, зазначав, що етос і естетичне буття українського народу вкорінені в духовній традиції східного християнства. Але оскільки країна одночасно була в своїй соціальній і політичній структурі частиною європейського світу, українці прагнули до синтезу між Сходом і Заходом. Та особливість України, що вона розташована між світами грецько-візантійської і західної культур та законний представник їх обох, позначилася на тому, що вона намагалася протягом своєї історії "поєднати ці дві традиції в живу синтезу" [6, с. 9].

Характеризуючи особливості історичної долі України, Ю. Павленко зазначає, що на формуванні її культури позначився вплив як Заходу, так і Сходу. "За всіма своїми істотними ознаками праслов'янство органічно належало до сім'ї європейських етносів середньої смуги Європи", що дає підстави вважати праслов'янство європейським суспільством, але, водночас, розміщення на незначній відстані від цивілізації Сходу обумовило причетність його до азіатського кола культур і цим зумовило "подвійність історичного буття праслов'янства" [13, с. 330]. Завдяки Великому шовковому шляху, Олов'яному шляху, "шляху із варяг у греки" населення України налагоджувало зв'язки як із країнами Заходу, так і Схо-

ду. На культуру народів, які заселяли територію України в I тис. до н.е., значний вплив мала грецька культура. Існування на сучасних теренах України давньогрецьких міст, а пізніше візантійських, римських, генуезьких, венеціанських та турецьких колоній, їхні торговельні зв'язки із слов'янськими племенами позначилися на її культурі й духовності народу. Безпосередні зв'язки предки українців мали з народами Кавказу, Межіріччя, Персії, Візантії, Османської імперії, країнами Балкан та ін. На території сучасної України існували утворення східних і західних готів, авар, гунів, хозар, печенігів, кримських татар. Впливи цих народів позначилися на особливостях формування культури України, яка знаходилася на перехрестях східної і західної цивілізаційних осей.

Зв'язки зі Сходом і Заходом поглибилися за часів Київської Русі (IX-XIII ст.). З прийняттям християнства Київська Русь отримала можливість розширити культурний простір взаємин з іншими християнськими державами, долучитися до надбань їх культури. Те, що Русь прийняла християнство за східним обрядом, зробило її "субцивілізаційною структурою Візантійсько-Східнохристиянського світу, і макроетнічною східнослов'янською спільністю" [14, с. 224]. Така особливість цивілізаційної приналежності Русі обумовлює її культурно-цивілізаційний вибір на користь Східнослов'янсько-Православної цивілізації. Від Візантії в Київській Русі було поширено літерно-фонетичну писемність. За даними археологів, на терені Київської держави були відомі різні графічні системи. Слов'яни ще до виникнення глаголиці й кирилиці користувалися примітивними формами письма – "чертами і резами" [4, с. 604]. Проте долучитися до культури християнського світу Київська Русь змогла тільки з прийняттям християнства. Церква сприяла не лише перекладам Святого письма іншими мовами, а й створенню письма в народів, які його не мали. Християнські просвітники Кирило й Мефодій вважаються родоначальниками слов'янських літератур.

Поширення християнства серед народів, які приймали цю релігію від Візантії, де богослужіння велось грецькою мовою, здійснювалося в процесі перекладу мовами тих народів, які приймали нову віру. На відміну від Папи Римського, який наполягав на богослужінні тільки латинською мовою, Патріарх Візантійський погоджувався на те, щоб народи, які прийняли християнство, користувалися в церкві власною мовою. Гнучка політика Візантії щодо мови була більш сприятливою щодо розвитку національних культур, ніж політика римської церкви, яка дотримувалася доктрини трьох мов: єврейської, грецької й латини, а тому недостатньо спрямляла розвиток національних культур. Мовою богослужіння на Русі була церковнослов'янська, яка спиралася на південнослов'янські діалекти й була зрозумілою східним слов'янам. Церковнослов'янська мова використовувалася не тільки у богослужіннях, а й поширилася на релігійну та світську літературу. Церковнослов'янською мовою написано такі видатні твори, як "Патерик" – оповідь про життя святих, написана ченцями Києво-Печерської лаври, проповіді й гімни св. Кирила Туровського, писання київського митрополита середини XI ст. Іларіона

Серед книг, що писалися в часи Київської Русі, переважали літургійні тексти й збірки молитов, але були серед них і богословсько-філософські твори, літописи та юридичні пам'ятки. У "Повісті минулих літ" дається висока оцінка книзі, писаному слову, книжному вченню в житті людини та зазначається, що Ярослав Мудрий продовжив справу свого батька Володимира, який землю розорав і розпушив її, тобто просвітив християнством, а Ярослав засіяв книжними словами серця віруючих людей. Літописець надає великого значення книзі як засобу навчання, порівнюючи їх із ріками, які напоюють собою увесь світ, із джерелом мудрості, з утіхою в печалі, з уздою для тіла й душі. Ярослав заслуговує на похвалу літописця за те, що любив книги, читав їх часто і вдень і вночі, зібрав багато переписувачів, які переклали з грецької на слов'янську мову багато книг. Слова літопису, що Ярослав Мудрий книги зібрав у церкві Софії, дають підставу говорити про створення при цій церкві бібліотеки [15, с. 204].

В історії кожного народу осьовою подією є виникнення національної писемності та поява власного друкарства. З появою писемності на Русі були створені умови для функціонування держави. На роль алфавітної писемності як візуального засобу комунікації у звільненні індивідів від племінної залежності та створенні "цивілізованої людини", тобто відособлених один від одного індивідів, рівних перед писемним правовим кодексом вказує М. Маклюєн: "Обособленность индивида, непрерывность пространства и времени и единообразие кодов – вот главные признаки письменных и цивилизованных обществ" [8, с. 95]. Алфавіт став засобом гомогенізації культури. Якщо раніше кожне плем'я мало свої міфи, звичаї, обряди, які обслуговували тільки одну культуру та відокремлювали її від інших, то з появою фонетичного писемності з'явилася можливість об'єднати розрізнені племена єдиною культурою. "Алфавит означал власть, авторитет и контроль военных структур, способных действовать на расстоянии", – зазначає М. Маклюєн [8, с. 93-94]. Саме завдяки переходу від дописемної до писемної культури в Київській Русі відбувається розширення влади в просторі та часі.

Після розпаду Київської Русі більшість українських земель увійшли до Великого князівства Литовського, де збереглося чимало рис адміністративного устрою і права, які вели початок із доби Київської держави. Державною мовою Великого князівства Литовського, в якому литовці, українці та білоруси були об'єднані одною вірою, мали спільні політичні й культурні інтереси, була так звана "руська мова", під якою розуміли спільну літературну мову білорусів і українців. Досліджуючи особливості культури цієї доби, І. Огієнко вказував на спільність долі та культури білорусів та українців: "Хоча в цій 'руській' мові було більше елементів українських і по самій основі своїй була вона українською, проте разом з тим була вона й мовою, добре розумною білорусові. Отож витворювалась тоді спільна українсько-білоруська літературна мова, бо спільним було саме життя і його щоденні інтереси" [10, с. 58]. Зв'язки Києва, Львова з Вільно – столицею Великого Князівства Литовського – були у ті часи найживавішими; "великі та енергійні церковно-культурні організації

того часу – братства цих міст – були в найтісніших зносинах. Дуже багато українців працювали по школах білоруських, були проповідниками по церквах. Українці ж переповнювали білоруські монастири". На вищих церковних посадах, на єпископських та архімандрічих престолах дуже часто, – як писав І. Огієнко, – у Білорусі перебували українці. "От тому на Москві часто нас, українців, називали білорусами або литвинами, а мову нашу звали білоруською" [10, с. 45].

Розвиток медіакультури України як складової культурного життя значною мірою залежав від політичної ситуації. У ті періоди, коли існувала власна державність (доба Галицько-Волинського князівства), або хоча б елементи державності чи автономної політичної організації (Київське удільне князівство в політичній системі Гедиміновичів, територіальні адміністративні структури Запорізької Січі, реєстрового козацтва) відновлювалися зруйновані шляхи та виникали нові, налагоджувалася робота адміністративного апарату. Проте зв'язки між різними регіонами України досить часто руйнувалися: у час роздробленості Русі, в період Руїни. У такі часи, коли українські землі потрапляли під владу інших держав, з'являлися регіональні особливості культурного життя. Державні кордони ставали суттєвими чинниками ізоляції регіонів та формування культури, обмежували комунікацію.

Проблема "Схід – Захід" загострюється в Україні після Люблінської та Брестської уній. Пов'язано це з тим, що населення виявилось розколотим на дві різні християнські цивілізації. А. Тойнбі головною причиною поділу "християнської людності на два окремі угруповання – західне й православне" вважає розкол єдиної церкви "на два тіла, римокатолицьку церкву і православну" [19, с. 27]. Україна, будучи долученою і до західної християнської і до православної цивілізації, опиняється на перехресті Сходу і Заходу. М. Грушевський, розглядаючи особливості цивілізаційного розвитку українських земель під владою різних держав, бачив у тому трагічний момент нашої історії, який полягав, на його думку, у відсутності власного українського цивілізаційного ритму після того, як виходили джерела її візантійської культури, і вона, через свою належність до східноєвропейського культурного світу, не знаходила опори в якомусь новому цивілізаційному циклі: ні в католицькому, ні в протестантському [1, с. 1507].

Протистояла колонізації західноукраїнських земель невелика група українських магнатів, яка залишалася вірною православної церкві. У XVI – XVII ст. у Львові, Рогатині, Стрії, Комарні, Ярославі, Холмі, Луцьку та Києві виникають братства, які ставили завдання зберегти чистоту православ'я та протидіяли покатоличенню українців. Важливим аспектом їх діяльності була просвітницька – організація шкіл та друкарень для православного населення. Виникнення братств при православних церквах стало засобом збереження традиційної культури і чинником збереження етнічної ідентичності. Проте попри всі зусилля братств, на підвладних Польщі українських землях відбувається покатоличення населення та латинізація освіти. У діловодстві запроваджується латина, відкривають-

ся парафіяльні латиномовні школи, куди місцеві міщани віддавали в науку дітей заради можливості оволодіти латинську мову та отримати змогу навчатися в університетах Центральної і Західної Європи. Першим відомим друкованим твором українського автора став твір латинською мовою "Прогностичне судження про поточний 1483 рік" Юрія Дрогобича (Котермака), надрукований у Римі. Впровадження латинської мови в ділову писемність, літературну та наукову творчість сприяло долученню до культурного й політичного життя Західної і Центральної Європи, де латинська мова в той час була мовою науки. Але латинізація та прийняття католицизму перетворювалися на знаряддя й символ релігійної і культурно-релігійної асиміляції.

Складовою частиною національно-культурного та релігійного відродження українського народу в останніх десятиріччях XVI – першій половині XVII ст. стало поширення друкарства. Запровадження друкарства уможливило залучення до культурного й політичного життя широких верств населення та забезпечення умов для формування нації й національної культури. Соціальними наслідками книгодрукування стали зрушення в колишніх межах і зразках культури, подолання обмеженості та трайбалізму – міжплемінної ворожнечі, що проявляється в суспільстві, де є пережитки родоплемінного поділу. З появою друкованих книг їхній гомогенізуючий вплив поширюється на різні регіони країни, сприяючи зміцненню влади, формуванню літературної мови, яка з часом витісняє народні мови розрізнених регіонів і стає засобом масового спілкування, найважливішим фактором формування та розвитку етносу.

Поява націоналізму залежала від швидкості руху інформації. До появи друкованого слова націоналізм не міг сформуватися як нове уявлення про групові спільноти. На значній ролі друкованого слова в самоусвідомленні нації та в формуванні її політичної культури й духовності наполягає М. Маклюєн. Друк, як він влучно зауважує, перетворив народну мову на засіб масового спілкування та замінив племінну організацію суспільства на "асоціацію людей, гомогенно обученных быть индивидами. Сам национализм предстал в энергичном новом визуальном образе групповой судьбы и группового статуса и зависил от скорости движения информации, которая до появления печати была неведома" [8, с. 200-201]. М. Маклюєн обґрунтував думку, що виникнення націоналізму неможливо до тих пір, поки національна мова не втілюється в друковану форму. Це пояснюється тим, що без друку неможливо забезпечити розвиток ринку і торгівлі, зробити культурний простір гомогенним, національним. Друк виливними рухомими літерами, який винайшов у Німеччині в середині XV ст. Гуттенберг, на Східну Європу поширився в XVI ст. Книги видавалися, насамперед, для потреб церкви, але згодом друковані книжки стали видавати й для шкіл. Друк сприяв забезпеченню загальної грамотності та освіти для широких верств населення. М. Маклюєн так характеризує роль друку в формуванні аудиторії: "Печать с помощью подвижных наборных шрифтов создала совершенно неожиданную среду – ПУБЛИКУ (аудиторию). Рукописные технологии не об-

ладали достаточной интенсивностью и возможностью широкого распространения, необходимыми для создания аудитории в национальном масштабе" [7, с. 19-20].

Україна, як і інші країни Європи, виходила з кризи через відродження культури. Поширення друкарства на заході Європи було передумовою пожвавлення економіки та культури. Кризові явища в українському церковному, суспільно-політичному та культурному житті, теж вимагали пошуків шляхів оновлення. Особливістю формування медіапростору українських земель було те, що перебування у складі різних культурно-цивілізаційних утворень наклало відбиток на мовну політику видання друкованих книг. Влучну характеристику особливостям становища України між Заходом і Сходом дає Я. Ісаєвич, який відзначає той факт, що "перша друкована книга автора, який походив з України, вийшла в Італії латинською мовою, а перші видання, значна частина яких призначалася для України, видані церковнослов'янською мовою у Польщі друкарем-німцем" [5, с. 198] (йдеться про астрологічний трактат Юрія Дрогобича та богослужбові книги, видруковані в Кракові Швайпольтом Фіолем).

У першій чверті XVI ст. виникло національне білоруське друкарство, яке стало чинником відродження білоруської культури та мало істотне значення і для України, культурне життя якої в багатьох відношеннях становило єдиний процес із білоруським народом. "Псалтырь" Ф.-Г. Скорини, видрукований у Празі 1517 р. як посібник для шкільних потреб, та інші книги проникали в Україну, переписувалися від руки в численних копіях. Ф.-Г. Скорина був засновником першої білоруської типографії і переклав слов'янською мовою та надрукував Біблію (1519), "Апостол" (1525) і "Малую подорожню книжицу" (1525).

Тривалий час першою з відомих в Україні друкарень вважали Львівську, засновану І. Федоровим (Федоровичем). Вона діяла в 1573-1575 рр., а першими книгами, надрукованими в цій друкарні стали Апостол (1574 р.) та Буквар. 1578 р. І. Федоров у маєтку князя К. Острозького на Волині заснував нову друкарню, де 1581 р. було надруковано Острозьку Біблію – першу Біблію слов'янською мовою. Проте, за дослідженнями І. Огієнка, в Україні перша друкарня існувала ще в середині XV ст. у Львові. Власником цієї друкарні був С. Дропан, який у 1460 р. подарував її Онуфріївському монастирю. Це перша з відомих згадок про друкарство в Україні та Львові зокрема, хоч книжок, виданих друкарнею С. Дропана, не збереглося, проте збереглися інвентарні списки книг деяких монастирів [10].

Після Переяславської ради 1654 р. одним із вирішальних чинників культурно-цивілізаційного розвитку більшості українських земель стає факт входження до складу Російської імперії. Відбувся розрив стосунків із Річчю Посполитою і хоча з початком епохи Петра I починається європеїзація Росії, в тому числі й українських земель, проте вона була досить поверховою. Тільки освічені люди, до кола яких належала й верхівка українського козацтва, опановують західноєвропейську культуру. Козацька старшина, яка тривалий час була елітою України, у XVIII ст. ру-

сифікувалася та перетворилася на російське дворянство, проте частина її зберегла національні цінності й інтереси.

Із включенням Правобережжя до складу Росії в 1772 р. ступінь інтеграції населення в російську культуру був незначним, і територія залишалася зоною домінування польських культурних впливів, включаючи Київ, де мовою інтелектуального життя до 30-х років XIX ст. була польська. Після придушення польського повстання 1830-1831 рр. Київ поступово перетворюється на російський міський анклав серед українського сільського населення [9, с. 153]. Але одночасно спостерігається і зворотній вплив: оскільки Україна мала давніші традиції в організації церкви та освіти, то, як зазначає І. Огієнко, "у XVIII віці український вплив на Москву не тільки не зменшав, але зробився ще більшим. Цар Петро, що добре бачив українську культуру, рішуче став на її бік, завше шанував і боронив тих українців, що допомагали йому... Українці заклали в Москві слов'яно-греко-латинську академію на зразок своєї в Києві... На всіх вищих духовних посадах митрополитами, архієпископами, єпископами та ігуменами сиділи по всій Росії самі українці" [11, с. 91–93]. Проте, хоч українська культура мала вплив на російську, це не змогло перешкодити цілеспрямованій політиці русифікації українського народу. Указом Петра I в 1720 р. було заборонено книгодрукування українською мовою (крім богослужбових видань). Продовженням цієї політики стало видання царського указу про заборону викладання української мови в Києво-Могилянській академії (1753 р.), заборона Синодом Російської православної церкви друкування українського букваря (1769 р.), видання у липні 1863 р. міністром внутрішніх справ П. Валуєвим таємного циркуляра про заборону "малороссийским наречием" книг духовного змісту, навчальних і взагалі призначених для початкового читання народу. Друкувати українською мовою дозволялося лише художні твори. І тільки на початку 1870-х років послабшала цензура й українці змогли відновити діяльність своєї преси.

Пробудження політичного життя в Галичині спостерігається в середині XIX ст., а в Російській частині України – наприкінці XIX – на початку XX ст. У цей час в Україні в середовищі інтелігенції з'являється когорта людей, яка перетворила народ з пасивної на активну спільноту, здатну відстоювати національні та політичні інтереси. Але національний рух в різних регіонах України мав свої особливості, на що вказував І. Лисяк-Рудницький: "В Галичині лінія, яка розділяла поляків та українців, була чітка і ясна, незважаючи на часті змішані шлюби. Треба було бути або поляком, або українцем, але не обома одразу. Тим часом російсько-українська диференціація залишалася мінливою і часто розпливчастою" [6, с. 482]. Тобто, на території України, що перебувала під владою Росії, формується подвійна ідентичність, чого не спостерігалося в Західній Україні.

Процес творення української нації мав свої особливості порівняно з іншими країнами Європи. Дворянська еліта була асимільована російсь-

кою культурою та службою, через що пробудження національної свідомості відбувалося під впливом інтелігенції шляхом просвітницької діяльності, "відродження" місцевих мов та використанням їх у літературі й освіті, збором історичних документів, фольклору, предметів старовини. Важливу роль у цьому відіграло зацікавлення історією Козаччини, дослідження якої почалося в кінці XVIII ст. У цей час було написано "Короткаю летопись малороссийскую" В. Рубана, "Черниговского наместничества топографическое описание" О. Шафонського, "Записки о Малороссии" Я. Марковича.

Для націєтворення важливу роль відіграє збереження рідної мови, яка є не тільки засобом спілкування, а й унікальною системою світобачення та самовираження нації. Публікація в 1798 р. "Енеїди" Котляревського знаменувала появу української мови як літературної. У 1818 р. О. Павловський написав "Граматику малороссийского наречия", і хоч він вважав українську мову діалектом російської, проте це була спроба відшліфувати її. На становлення літературної української мови мали вплив "Малоросійські оповідання Грицька Основ'яненка" (Г. Квітки-Основ'яненка), багатотомні антології української літератури І. Срезневського "Запорожская Старина" та "Украинская антология". До пробудження національної свідомості спонукала "Історія Русів" (І пол. XIX ст.) невідомого автора, який змальовує картину не реальної України, а такої, про яку мріє: вільної, незалежної, перейнятої почуттям національної гідності, високої моралі [3]. Автор "Історії Русів" вбачав в українцях окремий від росіян народ, який є спадкоємцем Київської Русі. Таке осмислення свого історичного коріння і своєї самобутності внесло свій вклад у становлення української нації.

Важливе значення для формування нації має й видання загальнонаціональних газет, які стають своєрідним діалогом на рівні мислення між видавцями та читачами. Якщо друковану книгу можна розглядати як діалог між читачем та автором, то газета забезпечує такий діалог на рівні нації. Преса, умови літературно-видавничої діяльності, система поширення друкованої продукції забезпечують умови для націєтворення. В Україні нове поняття спільності, яке спирається на спільність мови і культури починає формуватися лише у XIX ст. Досліджуючи зростання національної свідомості українців, О. Субтельний зазначає, що до цього часу вона була лише туманним поняттям. "Люди завжди відчували велику прив'язаність до своєї батьківщини, мови, звичаїв і традицій. Але до недавнього часу етнічна належність не розглядалася як основний критерій визначення групової тотожності. Правові та соціально-економічні відмінності, втілені у системі феодальних станів, тобто відмінності в межах одного народу, вважалися важливішими, ніж відмінності між народами" [18, с. 200]. Оскільки всі відносини людей у суспільстві визначаються культурою, тому від впровадження певних ідей залежить, на основі яких чинників люди будуть відносити себе до тих чи інших спільнот. Так, формування національної свідомості відбувається завдяки інтеліген-

ції, яка, використовуючи друковане слово, доносить до широкої аудиторії ідеї єдиної спільноти на основі спілкування єдиною мовою, спільних культурних зв'язків, спільної історичної долі і світоглядних основ.

Друковані часописи в країнах Західної Європи з'являються на початку XVII ст. На українських землях преса, порівняно із західноєвропейськими країнами, виникла на півтора століття пізніше. Першим її прообразом були видані за гетьмана І. Виговського спеціальні друковані універсали для козацької старшини, в яких публікували накази, закони та новини. Перша газета на території України – "Львівська газета" ("Gazette de Leopold") вийшла французькою мовою в 1776 р. Під час революції 1848 у Львові починають виходити україномовні газети "Зоря галицька", орган Головної Руської Ради, і пропольський "Дневник руський", орган Собору Руського, який видавався І. Вагилевичем. На східних українських землях періодична преса з'явилася тільки в першій половині XIX ст. ("Харківський Еженедельник", "Одесский Вестник", "Киевские Объявления" та "Губернские Ведомости", що видавалися в центральних містах губерній за наказом російського уряду). У 1875 р. у Києві таємна організація "Стара громада", до якої входили В. Антонович, М. Драгоманов, О. Русов, М. Зібер, С. Подолинський, придбала російську газету "Киевский Телеграф", перетворивши її на орган, який висвітлював події з позиції інтересів України. Заборона українських видань спонукала українську інтелігенцію налагоджувати зв'язки з українцями в Галичині, використовуючи їхню україномовну пресу, особливо газету "Правда" для поширення поглядів, заборонених у Росії. Після доносу М. Юзефовича в Петербург на українофілів, у якому він стверджував, що вони ведуть підривну діяльність серед селян, закликаючи до боротьби за незалежність, поширюють антиросійську агітацію в Галичині, Олександром II було призначено імперську комісію, яка рекомендувала заборонити ввезення і публікацію українських книжок, користуватися українською мовою на сцені, закрити "Київський телеграф", що було зроблено за Емським указом 1876 р.

Переважаюча більшість світських книжок, що читалися в Україні освіченою верхівкою суспільства, надходила з-за кордону. Переважно це були книги, видані російською, латинською й французькою мовами в межах Російської імперії, а в монархії Габсбургів (Галичина, Буковина, Закарпаття) – латиномовні та німецькі. Перші українські часописи видавалися теж за межами України. Часопис "Основа" видавався в 1861-1862 рр. в Петербурзі В. Білозерським українською та російською мовами [12, с. 417–418]. Видавництво часопису "Громада" зміг організувати М. Драгоманов у еміграції в Женеві в кінці 1870-х – на початку 1880-х років за фінансової підтримки "Старої громади" Києва. "Громада" стала першим в історії української преси свободним, безцензурним виданням. Після проведення антиукраїнських заходів 1863 і 1876 рр. на землях, що були під владою Росії, ліберально налаштовані східні украї-

нці (В. Антонович, Кониський, П. Куліш, М. Драгоманов) стали використовувати пресу Галичини для пропаганди своїх ідей [18, с. 283].

Поєднання на території України різних культур та цивілізацій спричинило особливості становлення і розвитку сучасної української спільноти, її стосунки із Сходом і Заходом, а також власну культурно-цивілізаційну ідентифікацію. Ще в XIX ст. спроби ідентифікувати себе закінчилися розколом української спільноти на "західників" та "слов'янофілів", який певною мірою існує й дотепер. На Галичині, яка перебувала під владою Габсбургів, Росія з метою посилення свого впливу спряла слов'янофільським тенденціям, налагоджуючи культурні зв'язки і підтримуючи їх фінансово. Найбільш активно серед інших слов'ян поширювалися проросійські настрої в Закарпатті, де видавалася газета русинів "Слово". Під впливом русофілів перебували Народний дім, видавництво "Галицько-руська матиця", частина преси. Значну дискусію в поглядах "старих русинів" із "молодими" – народовцями викликало питання мови: "старі русини відмовлялися брати за основу української літературної мови місцевий діалект – мову свинопасів і чабанів" і в публікаціях користувалися язичієм – церковнослов'янською мовою релігійних текстів із домішками польських, російських та українських слів. Ця мова було важко зрозумілою, особливо селянам [18, с. 280 – 281]. За користування народною мовою виступила молодь на чолі з "Руською трійцею". Діяльність цього гуртка, створеного М. Шашкевичем, І. Вагилевичем і Я. Головацьким, слугувала ідеї національного відродження. "Руська трійця" зуміла налагодити видання альманаху "Русалка Дністровая", що містив народні пісні, вірші, історичні статті на місцевому діалекті.

Зростання національного руху в Галичині мало вплив на взаємини між українцями Сходу та Заходу. На початку XX ст. східні українці були кореспондентами та передплатниками часописів, які видавали на Галичині, вчені та письменники обох регіонів співпрацювали в Товаристві ім. Т. Г. Шевченка. Оскільки більшість преси на Галичині перебувала під впливом русофілів, народовці створили нові часописи: "Вечорниці" (1862р.), "Мета" (1863-1865), "Нива" (1865), "Русалка", "Правда" (1867-1880). Народовцями було розроблено українську граматику і словники, створено український театр у Львові (1868р.), товариство "Просвіта" (1868 р.) та Товариство ім. Т. Г. Шевченка (1873р.). На противагу русофільському "Слову", з 1880 р. стали видавати газету "Діло", орієнтовану на маси. Згодом ця газета стала найбільш впливовою й популярною українською газетою на Галичині. У 1913 р. на Західній Україні видавали 80 українських періодичних видань, з них 66 – у Галичині, решта – на Буковині та Закарпатті [18, с. 288]. У 1914 р., після захоплення Галичини, російська військова адміністрація заборонила всю українську пресу, українські народні заклади та відповідні громадські організації.

Не зважаючи на те, що політика Російської імперії чинила перешкоди для національного відродження (укази 1863 та 1876 рр. обмежували використання української мови, українські товариства та організації за-

знавали політичних репресій), діяльність української інтелігенції привела до відновлення української державності в 1917-1919 рр. Істотні здобутки на шляху до перетворення української культури, в тому числі й українського книговидання, на головний чинник розвитку культури всієї нації пов'язані з короткочасним існуванням українських держав – УНР, Української держави за гетьмана та ЗУНР. У Галичині в міжвоєнний період деякі успіхи українське книговидання, попри антиукраїнський характер польської урядової політики, мало завдяки активності громадськості. Порівняно вільно поширювалися українські книжки й преса в 1920-1930-х роках на Закарпатті. В обмежених масштабах українське книговидання виходило на перший план і під час так званої українізації в Українській РСР, але вже наприкінці 20-х років, унаслідок репресій з боку сталінського режиму, було продовжено політику денационалізації України, що викликало глибокі деформації в його духовно-культурному розвитку, викривлення в етносоціальній структурі суспільства, розпорошення української еліти [2, с. 67-77].

Аналізуючи історичний розвиток українських земель, С. Рудницький стверджував, що позитивне вирішення українського питання, тобто утворення української національної держави в етнографічних межах, є розв'язанням останнього великого питання в Європі. "Утворення національної держави в етнічних межах є єдиним шляхом, щоб запобігти заколотам і конфліктам у південно-східній частині Європи. Без національної української держави доживемо в найкоротшому часі до нових тяжких воєнних і революційних катастроф" [17, с. 145]. Учений аналізує, чому Україна на початку ХХ ст. опинилася у такому тяжкому становищі й одночасно констатує, що причиною цього є нестача національної свідомості української інтелігенції. "Український народ має право вимагати від своєї інтелігенції, щоб вона бодай не грішила ігнорацією в справі рідного краю" [17, с. 346]. Звичайно, те, що Західна Україна була тривалий час під владою спочатку Польщі, а потім Речі Посполитої та Австро-Угорщини, Центральна та Східна Україна – під владою Росії, позначилося на культурі, традиціях, релігійній приналежності населення. Населення Західної України є переважно україномовним, дотримується греко-католицизму та досить націоналістично налаштоване. Населення Центру та Сходу України переважно дотримується православ'я (принаймні відносить себе до православної цивілізації), значна його частина вважає рідною російську мову. Це дає підстави говорити, що через терени України проходить цивілізаційне розмежування між Західнохристиянським і Східнослов'янсько-православним світами. С. Гантингтон вважає, що Україна – "это расколотая страна с двумя разными культурами" [20, с. 255]. Суттєві характеристики західної цивілізації (католицька релігія, латинське коріння мов, відокремлення церкви від держави, принцип панування права, соціальний плюралізм, традиції представницьких органів влади, індивідуалізм) практично відсутні в історичному досвіді східнохристиянської цивілізації [20, с. 211]. Така специфіка цивілізаційного

розвитку України позначається як на двовекторності орієнтації національної еліти та світоглядних установок мас, так і на двовекторності орієнтації держави в зовнішній політиці.

Історична доля і культура різних земель України є досить різною. Проте, незважаючи на те, під владою яких держав вони були, завжди було прагнення створити свою державу. Пророче звучать слова Н. Полонської-Василенко: "Боротьба не скінчилася. Пройдено тільки окремі її етапи. Історія України дає багато прикладів, коли здавалося, що вже вона остаточно переможена, знищена, що її "немає й не буде", – але минає час, і вона виходила знову на історичний кін оновлена й жива" [16, с. 546].

Україна, якій притаманна етнокультурна і конфесійна різноманітність, переживає розкол у суспільстві. Цей виклик нашому суспільству змушує актуалізувати проблему толерантності як первинної умови консенсусних рішень, що об'єднують суспільство. Нетерпимість, яка пропагується в мас-медіа стосовно до тих чи інших соціокультурних, політичних спільнот, настроїв у суспільстві, орієнтація на корпоративні інтереси, має бути замінена недейними засобами на орієнтацію на загальнолюдські цінності. Визнання культурного розмаїття – це тільки перший крок на шляху до взаємодії, а не гарантія успіху комунікації. Для позитивного результату важливе не тільки визнання відмінностей. Набагато важливішим є розуміння, яке значення надається культурній різноманітності. Цей фактор може служити як партнерству та співробітництву, так і виникненню конфліктів. Небезпечною для суспільства є пропаганда в мас-медіа ідей, які можуть сприяти пробудженню расової, етнонаціональної, соціальної ідентичності та які відволікають від усвідомлення єдиних з іншими людьми загальнолюдських цінностей. Це веде до соціальної напруги, до революцій, громадянських і цивілізаційних воєн. Завданням медіакультури має бути формування культурного середовища, доброзичливо налаштованого до всього іншого, чужого, особливого. Прийняття відмінностей і пошук основ для мирного співіснування неможливий поза комунікативною парадигмою. У її основі – направленість на діалог і взаємодію, установки на співробітництво і партнерство. Важливо, щоб у процесах спілкування ставка робилася не на відособлення через культурні відмінності, а на єдність через розмаїття.

Список використаних джерел:

1. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / М. Грушевський / НАН України, Інститут української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського та ін. – Т. 9, кн. 2: 1654-1657 роки. – К. : Наукова думка, 1997. – С. 871-1630.
2. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми / Ярослав Ісаєвич. – Львів: Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2002. – 520 с.
3. Історія Русів. Український переклад Івана Драча. – К. : Веселка, 2003. – 366 с.
4. Історія української культури у п'яти томах. Т. 1: Історія культури давнього населення України; Гол. ред. Толочко П. П. – К. : "Наукова думка", 2001. – 1136 с.
5. Історія української культури у п'яти томах. Т. 2: XIII – перша половина XVII ст. – К. : "Наукова думка", 2001. – 848 с.
6. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2-х томах. – Т. 1. – К. : Основи, 1994. – 554 с.
7. Маклюєн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего / Перевод И. О. Тюриной. – М. : Академический Проект : Фонд "Мир", 2005. – 496 с.

8. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / Пер с англ. В. Николаева; Закл ст. М. Вавилова. – 2-е изд. – М. – "Гиперборей", "Кучково поле", 2007. – 464 с.
9. Мостяев О. І. Розвиток структури українського соціуму // Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін. Український соціум / За ред. В. С. Крисаченка. – К.: Знання України, 2005. – С. 136-163.
10. Огієнко І. Історія українського друкарства / Іван Огієнко. – Київ : Либідь, 1994. – 446 [2] с.
11. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу / Іван Огієнко. – Репр. відтворення вид. 1918 р. – К.: Абрис, 1991. – 272 с.
12. Основа // Русская периодическая печать (1702–1894): Справочник / Под редакцией А. Г. Дементьева, А. В. Западова, М. С. Черепанова. – М.: Гос. изд-во политический литературы, 1959. – С. 417–418.
13. Павленко Ю. В. Передісторія давніх русів у світовому контексті / Укр. акад. наук національного прогресу, Інститут гуманітарних досліджень / Ю. В. Павленко. – К.: Фенікс, 1994. – 412 с.
14. Павленко Ю. В. Україна в системі глобальної цивілізації / Ю. В. Павленко // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С.224-236.
15. Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Артамоновой-Перетц. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Санкт-Петербург: "Наука". – 1999. – 669 с.
16. Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Від середини ХVII століття до 1923 року / Н. Полонська-Василенко. – К.: Либідь, 1992. – 608 с.
17. Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України? / С. Рудницький; Упорядник та автор передмови О. І. Шаблій. – Львів: Світ, 1994. – 416 с.
18. Субтельний О. Історія України / О. Субтельний; Пер. з англ. Ю. І. Шевчука; Вст. ст. С. В. Кульчицького. – К.: Либідь, 1991. – 512 с.
19. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. Том 1 / А. Дж. Тойнбі; пер. з англ. В. Шовкуна. – К.: Основи, 1995. – 614 с.
20. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимева, Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2005. – 603, [5] с. – (Philosophy).

Надійшла до редколегії 12.02.15

Л. А. Ороховская

МЕДИАПРОСТРАНСТВО УКРАИНЫ НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ МИРОВЫХ МЕДИАКУЛЬТУРНЫХ ВЕКТОРОВ

В статье исследуются особенности формирования медиапространства Украины, которая находится на пересечении медиакультурных векторов "Восток – Запад".

Ключевые слова: медиакультура, масс-медиа, "Запад", "Восток", цивилизация.

L. A. Orokhovska

UKRAINIAN MEDIA SPACE AT THE INTERSECTION OF GLOBAL MEDIA CULTURE VEKTORS

In the article investigates the peculiarities of media space of Ukraine, which is located at the intersection of "East- West" media culture vectors.

Keywords: media culture, mass media, "East", "West", civilization.

ОСОБЛИВОСТІ СТАВЛЕННЯ РИЧАРДА РОРТІ ДО АНАЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ: ВІД ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ ДО ФІЛОСОФІЇ БЕЗ ДЗЕРКАЛ

*Аналізується зміна поглядів Ричарда Рорті на значення аналітичної традиції
загалом та лінгвістичного повороту, зокрема, для розвитку філософії та культури.*

Ключові слова: Р.Рорті, метафілософія, лінгвістичний поворот, аналітична традиція, розрив, "розмова".

Ричарда Рорті можна вважати або не вважати найбільш цікавим філософом світу, але те, що він був певний час "найбільш обговорюваним філософом" годі й сперечатися [1]. Його книги були перекладені на більше, ніж двадцять мов, а його ідеї й досі викликають багато дискусій в області політичної теорії, соціології, юриспруденції, міжнародних відносин, феміністичних студій, теорії літератури, етики, теорії освіти і, звісно, філософії [2, р. 184-186]. Р.Рорті був надзвичайно продуктивним письменником, який протягом п'ятдесяти років створив три книги, дві колекції есе, чотири частини "філософських досліджень", впливове видання у якості редактора та книгу у співавторстві, плюс безліч неколекційних есе та оглядів в різних академічних журналах. Саме Р.Рорті зіграв основну роль у відродженні традицій американського прагматизму. Він багато подорожував по всіх куточках земної кулі й дискутував із провідними мислителями його часу. Саме тому його життя як філософа можна сміливо назвати зразковим та насиченим.

Проте завжди існувала й "інша сторона медалі", яка демонструє академічний негатив "найвищої якості" у ставленні до філософських надбань Р. Рорті. Публікація праці "Philosophy and the Mirror of Nature" у 1979 році фактично розгнівала майже всіх домінуючих, на той час, аналітичних філософів. Вони сприйняли цю працю як "зраду Іуди" [3, р. 17]. Зокрема, американських філософів розлютила манера використання та зловживання Р.Рорті філософії Джона Дьюї й та "удавана безтурботність", з якою він за примхою використовував або ігнорував ключові ідеї та зобов'язання перед прагматичною традицією. Так, кількість критичної літератури, де центральною темою є рортіанське зловживання філософії Дж.Дьюї, досягла на сьогодні вражаючих розмірів. Очевидні ранні "набіги" на цю область можна знайти у працях Томаса Алехсандра, Ричарда Бернштайна, Гері Бродські, Джеймса Кеймбелла, Константіна Коленди та Ральфа Сліпера [4]. Пізніші роботи показують вже більш дружнє ставлення, яке, можливо, побудовано на більш уважному прочитанні та рефлексії думок Р.Рорті (Колін Купмен, Кін МакКлілленд) [5]. Показово, що у бібліографічному списку критичної літератури щодо творчості Р.Рорті, який склав у 2002 році Ричард Румана та який вміщує більше

1200 одиниць, лише невелика кількість є "дружньою до Рорті" [6, р. ix]. Тому надзвичайно доречним у цьому контексті є гостре зауваження Джеймса Райерсона: "Очевидно, що кожен хто був враженим одним з аспектів роботи Р.Рорті, одночасно таїть серйозні застереження щодо інших" [7, р. 42]. Також варто звернути увагу на видання "Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics", "Rorty and His Critics", "Richard Rorty: Critical Dialogues", де можна знайти як критичні зауваження Дональда Девідсона, Хіларі Патнema, Даніеля Деннета, Акіля Білгрeмі, Бйорна Ремберга, Сьюзан Хаак, Жана-Клода Вольфа, Тельми Левін та інших критиків, так і відповіді Р.Рорті на них. Вражає, що Р.Рорті написав індивідуальну відповідь до кожного есе з цих колекцій.

Із всього вище зазначеного вже зрозуміло, що зовсім не просто досягнути і просто не можливо однозначно оцінити таку багатосторонню та неоднозначну філософську спадщину, яку залишив по собі Річард Рорті. Однак, щодо особливостей у ставленні Р.Рорті до аналітичної традиції, то серед них можна назвати:

- очевидний перехід від сприймання важливості аналітичного проєкту як належного до критики його здобутків та сумніву в його загальній потребності для майбутнього філософії, у тому числі глибока переоцінка значення лінгвістичного повороту;
- намагання вийти за межі традиції аналітизму, навіть на ранніх етапах творчості, а також наявність свідомої потреби до налагодження "розмови" між різними філософськими традиціями;
- перехід від спроби подолати розкол між аналітичною і континентальною філософією до прийняття його як незворотного і нешкідливого для розвитку філософії як культурної політики;
- постійне контактування з аналітичною традицією, як тривале явище, а не особливий шматок творчості Р.Рорті.

Саме розгляду цих особливостей і буде присвячене наше дослідження. Для цього були проаналізовані есе і праці Рорті від 1960-х років до 1990-х років. Зокрема, "Recent Metaphilosophy" (1961), "The Limits of Reductionism" (1961), "Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'" (1962), вступ до "The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method" (1967), "Philosophy and the Mirror of Nature" (1979), "Consequences of Pragmatism" (1982), "Pragmatism, Davidson, and Truth" (1986), "Twenty Years After" (1992) та інші.

Із часів роботи у коледжі Веллслі (1959-1961), Рорті засвоїв від своїх колег, включаючи його завідувача кафедри, Вірджинію Ондердонк, що він "відстав від часу". Тому він почав вивчати Л.Вітгенштайна та філософську творчість модних тоді Оксфордських філософів (Дж.Остіна, Райла, П.Строссона). З його власних слів, "перехід від старомодного філософа до аналітичного філософа, що відповідає сучасним вимогам, був зумовлений, частково, результатом тиску моїх колег" [8, р. 493-494]. Коли він прибув до Принстона в 1961 році, цей тиск на нього тільки збільшився.

Упродовж 1960-х років, Рорті, як і переважна більшість у тогочасному аналітичному оточенні, дуже прихильно ставився до новітньої тенденції, яка була названа Густавом Бергманом "лінгвістичним поворотом". У загальному лінгвістичний поворот в аналітиці – це поворот від наївно-реалістичного уявлення про те, що філософія може досліджувати світ в його субстанціальному та есенційному сенсі, до дослідження того як ми говоримо про світ і як ми міркуємо про саме міркування [9, с. 14]. Приймаючи як належне важливість аналітичного проекту, Р.Рорті у своїх есе ("Recent Metaphilosophy" (1961), "The Limits of Reductionism" (1961), "Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'" (1962)) доклав значних зусиль, щоб залучити аналітичну філософію в діалог з іншими видами філософської традиції. Він робив це, підкреслюючи, що традиція тільки виграє, залучаючи ресурси і методи неаналітичної школи. Пошук шляхів до діалогу дали йому гостре розуміння того, як дійсно рідко діалог зустрічається в історії філософії [10, р. 309, 317]. Найчастіше, переважають саме стан несумірності та глухого кута. Тому Рорті вводить термін "метафілософія", яку він визначає в одному з його ранніх есе як спробу вирішити "несумісну тріаду" переконань:

1. Гра, в якій кожен гравець вільний змінити правила за власним бажанням, не може мати переможців або переможених.

2. У філософській дискусії, терміни, що використовують сталий критерій для резолюції аргументів, позначають різні речі для різних філософів; тому, кожна сторона може прийняти правила гри дискусії у тій мірі, в якій гарантується її успіх.

3. Філософські аргументи, насправді, виграють і програють, оскільки певні філософські позиції, дійсно, виявляються слабшими за інші [10, р. 299].

Традиційні методи постановки та вирішення філософських питань неминуче приведуть до діалектичного глухого кута між конкуруючими школами. Адже несумісність притаманна тріаді веде до парадоксу, що "кожна система може і повинна створити власний, особистий метафілософський критерій, призначений для власної автентичності та заперечення конкурентів". Як результат, існування цього парадоксу підриває традиційні філософські допущення про "абсолютну нейтральність" та "категоріальний імператив, що обов'язковий для всіх філософів" [11, р. 110.]. Рорті ж зацікавлений у можливості подолання цих труднощів та знайдення виходу з глухого кута. І саме тут найбільш багатообіцяючим для нього стає лінгвістична філософія. Він упевнений у тому, що "філософія старого стилю, тобто філософія як метафізика, епістемологія та аксіологія, потребує заміни на метафілософію" [10, р. 301], а також що "лише шляхом прийняття лінгвістичного повороту ми можемо втекти з такої безвиході, яку викликала метафілософія" [12, р. 322].

Проте, незважаючи на переконаність важливості лінгвістичного перевороту, Р.Рорті ніколи не закривав очі на його недоліки, серед яких філософ вказує на схильність до редукаціонізму та реалізму. Так, аналітичні філософи, на думку Р.Рорті, занадто часто були метафілософами-"редукціоністами", оскільки хоч і "застосовували метафілософський

аналіз для того, щоб довести твердження своїх опонентів до абсурду, але їм не вистачило сміливості застосувати цей аналіз до самих себе" [10, р. 317]. Також Р.Порті пропонує оригінальне твердження про те, що навіть теорія буденної мови, котра визнала лінгвістичний поворот, "веде до прийняття реалістичної епістемології", що практично "не відрізняється від аристотелізму" [12, р. 319, 309.].

У 1967 році з'явилася збірка "The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method", в якій Р.Порті, в якості редактора, фактично зібрав тридцять років розвитку лінгвістичної філософії Англії та Америки. Його авторський вступ до неї знову починається з "демонстрації, що філософії безкінечно сваряться з тих самих питань". Тому Р.Порті ставить собі за мету оцінити обіцянку "найсучаснішої філософської революції", лінгвістичного повороту, знайти шлях до виходу з цих сварок [13, р. 1]. Завдяки лінгвістичній філософії він зрозумів, "що філософські проблеми – це проблеми, які можуть бути вирішені реформуванням мови або більш глибоким вивченням мови, яку ми використовуємо сьогодні" [13, р. 3]. Будь-які спроби втечі від безкінечних сварок вимагають у філософії дві речі: безумовної "точки відліку", яка не залежить власне від ще якоїсь субстантивної філософської тези і критерію для успішного вирішення філософських проблем, що допускає досягнення раціональної домовленості. Якщо п'ять років до того, Р.Порті вважав, що "лише за допомогою лінгвістичного повороту ми зможемо втекти від глухого кута", то зараз, майже після тридцяти сторінок ретельної аргументації, він зробив висновок, що лінгвістична філософія позбавлена пропозицій як безумовного методу, так і узгодженого критерію для успішної вирішення філософських проблем.

Цитуючи Р.Декарта, І.Канта, Г.Гегеля, Е.Гуссерля та раннього Л.Вітгенштайна як приклади, Р.Порті зазначає, що "історія філософії поділяється повстаннями проти практик попередніх філософів". Ці повстання мали схожі причини невдачі: кожне пропонувало "новий метод", який мав усунути джерело філософських помилок та обіцяв "безумовну" процедуру та критерій для судження конкуруючих філософських тез. Однак жодне не досягло успіху у виконанні цих завдань. Так само як Фрідріх Ніцше та Вільям Джеймс, Р.Порті зрозумів, що не існує безумовного вибору: "Щоб знати, який обрати метод, людина має вже дійти до певних метафізичних та епістемологічних висновків" – висновків, що не можуть бути визнанні передумовами. В будь-якому випадку, новий метод зазнає невдачі у вирішенні протиріч між самими висновками, тому що не існує нейтральної точки зору, від якої мають прийматися рішення [13, р. 1].

Але для Р.Порті це не причина для розпачу. Навпаки, "незважаючи на провал всіх філософських революцій по досягненню своїх цілей", він запевняє, "ці революції були не дарма". Спершу, він припускає, що лінгвістична філософія може врятуватися від цього провалу, завдяки обмеженню концепції її функцій. Так, якщо під "розв'язанням філософських проблем" лінгвістичні філософи будуть розуміти "демонстрацію, що,

просто, не існує проблем, наприклад, про перцепцію, свободу волі або зовнішній світ", вони зазнають невдачі. Але якщо замість того, під цим розуміти "демонстрацію, що конкретне формулювання цієї проблеми включає використання лінгвістичного виразу, що є суттєво незвичайним для виправдання нашого питання до філософа, який пропонує переглянути формулювання проблеми в інших термінах", тоді дійсно лінгвістичний поворот здатний досягнути успіху [13, р. 32]. Р.Порті визнає, що друга позиція видається також досить невиразною, тому він вважає, що "девіантне" і "на перший погляд, нерозумне" використання мови, як то в питанні типу, "Як ми знаємо, що ми відчуваємо біль?", може бути інтерпретоване у "цікавому та плідному напрямі". Це вимагає, на думку Порті, питань до філософа, який застосовує такий вжиток, чому він так запитує, таким чином, ми можемо вирішити чи погоджуємося ми з передумовою, що генує його проблеми і чи можемо побачити певні смисли в його грі.

Згодом, з'ясовується, що труднощі, які Р.Порті ідентифікує в лінгвістичній філософії при аналізі суджень, однаковою мірою можуть бути застосовані й до спроб традиційної філософії запропонувати необхідні істини. Ця здатність до раптового осяяння допомагає нам зрозуміти як, при тому що лише декілька сторінок до того називав лінгвістичний період "великим часом", він переходить до іншого позиції: "Я хочу сказати, що найбільш важливою подією, що сталася у філософії за останні тридцять років – це не сам лінгвістичний переворот, а, скоріше, початок ґрунтового переосмислення важливості епістемологічних ускладнень, які обтяжували філософів з часів Платона та Аристотеля. Я стверджую, якби не ці епістемологічні ускладнення, створені цими оцінками, традиційних проблем метафізики (проблеми, наприклад, про всесвіт, субстантивну форму і відношення між розумом і тілом) ніколи б не існували. Якщо цей традиційний "глядацький" погляд на процес пізнання буде повалений, то оцінка знання, що її замінить, призведе до переформування всіх проблем у філософії" [13, р. 39].

1979 рік. Рік, в який увесь філософський істеблішмент подивився на Р.Порті іншими очима, а вся система поглядів, яку він послідовно доводив на ранньому етапі творчості, ґрунтовно переглянута. Вийшла праця "Philosophy and the Mirror of Nature". І якщо в 1970-х роках Р.Порті розглядав аналітичну роботу лінгвістичних філософів як необхідних перший крок, то у праці "Philosophy and the Mirror of Nature" він назвав аналітичну філософію, під якою розумів і лінгвістичну, лише "ще одним варіантом філософії Канта", чия заміна ментальних категорій на лінгвістичні "не змінила істотно Картезіансько-Кантіанську проблематику" [13, р. 8; 14, с. 6].

Свою глибоку переоцінку значення лінгвістичного повороту Порті виклав в есе "Twenty-Five Years After" (1992). Тепер він називає власний ентузіазм на початку творчої кар'єри лише "спробою тридцятирічного філософа переконати самого себе в тому, що він мав щастя народитися в правильний час" [15, р. 371]. У той час, як у вступі до "The Linguistic Turn" Порті наголошує на метафілософській релевантності роботи, то тепер він підкреслює значення повороту для дебатів між до-

свідом та мовою в межах прагматизму: "Його вклад полягав у допомозі переходу від розмов про досвід як медіуму репрезентації до розмов про мову як такого медіуму – перехід, з яким, як виявилося, стало простіше відмовитися від поняття репрезентації" [15, р. 373].

Багатство прагматичної традиції, не тільки на філософські, але й на політичні, етичні та культурні ресурси, дало Р.Порті тематично-ангажовану інтелектуальну мову, яку він потребував, щоб вийти за межі філософських проблем і взятися за соціальні та політичні питання, які цікавили його з часів дитинства, коли він хотів "бути людиною, що провела життя у боротьбі за соціальну справедливість". Так званий, "розрив" Р.Порті з аналітичною традицією остаточно став помітним в есе "Philosophy in America Today" (1981) з колекції "Consequences of Pragmatism". Тут Порті презентує нову "історію" про "зародження і занепад 'Оксфордської філософії'" та, в процесі обговорення, новий курс для себе. Цікавлячись аналітично-континентальним розколом в сучасній філософії, Порті сторониться розмов про діалог та зближення, які використовував раніше. Більше того, він наполягає на тому, щоб ми "відклали замріяні розмови про будівництво мосту й об'єднання сил" та прийняли цей розкол як "незворотній і нешкідливий". Він не мав на увазі сигналізувати про "занепад" аналітичної філософії; навпаки, більшість філософів сьогодні, на його думку, є "більш чи менш 'аналітиками'", але не існує "узгодженого списку 'центральных проблем'" для аналітичних філософів, залишилася лише "стилістична і соціологічна єдність" [16, р. 216]. Хоча, у вступі до "Consequences of Pragmatism", Порті менш амбіційний: "Я вважаю аналітична філософія мала свою кульмінацію в Куайна, пізнього Вітгенштайна, Селларса і Девідсона – які ствердили, що вона пододала і заперечила саму себе" [16, р. 18].

З часів праці "The Linguistic Turn" змінилося те, що Порті тепер розцінював це, як доказ глибокого культурного зсуву. "Подобається це вам чи ні", наполягає він, аналітична філософія зараз схожа на гуманітарні науки, оскільки "не знає заздалегідь, якими є наші проблеми, і не вимагає критерію ідентичності, який розкаже чи наші проблеми ті ж самі, що й у попередників" [16, р. 226-7]. Стара парадигма – мрія філософії як *scientia scientiarum*, притаманна як Платону, так і аналітикам – має піти: "Ми повинні відмовитися від ідеї, що ми маємо доступ до певний суперпонять, які не є концептом конкретної історичної епохи, конкретної професії, конкретної частини культури, але які так чи інакше обов'язково властиві всім підлеглим поняттям, і можуть бути використані для їх 'аналізу'" [16, р. 222]. Разом з тим, завдяки визнанню культурного зсуву, аналітичні й континентальні філософи можуть "погодитися мати відмінності в питанні про те, що є найбільш принагідним заняттям – шукати цікаві нові проблеми, щоб сперечатися про них, чи розповідати широко-масштабні історичні оповіді" [16, р. 227].

Проте, незважаючи на констатацію свого остаточного розриву з аналітичною філософією, Порті продовжував регулярно спілкуватися з аналітичними філософами. Крім того, він продовжував роботу по налаго-

дженню контактів між прагматизмом й аналітичною традицією, тільки на цей раз це були його власна версія прагматизму й творчість обраних аналітичних мислителів, яка, за його власним прочитанням, містить елементи близькі до його проекту прагматизму. Р.Порті визнавав, що його критика у "Філософії та дзеркалі природи" має "паразитичний" характер, оскільки ґрунтується на ідеях таких аналітичних філософів, як Селларс, Куайн, Девідсон, Райл, Малькольм, Кун і Патнем. Важливо, що деякі з цих обраних філософів, наприклад Селларс, Патнем і Даммет, показалися в есе Порті ще 1960-х років; інші, такі як Деннет, Девідсон і, колишній студент Порті, Роберт Брендом, з'явилися ближче до середини 1970-х років. А в працю "Truth and Progress" (1998) увійшли есе присвячені кожному з цих мислителів.

Окремим питанням для дослідження є діалог (або монолог) Порті з кожним названим вище аналітичним філософом. Проте, варто зазначити, що есе Порті про Дональда Девідсона стали найвиразнішим символом спроб виділити прагматичний елемент в аналітичній філософії. Так, розгляд філософії Дональда Девідсона філософом Порті можна знайти в есе "Twenty-Five Years After", "Pragmatism, Davidson, and Truth", "The World Well Lost", в шостому розділі праці "Philosophy and the Mirror of Nature", "Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", "Non-Reductive Physicalism", "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", "Antiskeptical Weapon: Michael Williams versus Donald Davidson". З самого початку поділяючи погляди Девідсона на мову, які Порті переінтерпретував в принагідну зброю проти картезіанських епістемологічних припущень, оскільки "вони дозволяють нам побачити мову не як *tertium quid* між Суб'єктом і Об'єктом, не як медіума, в якому ми намагаємося сформувати картину реальності, а як частину поведінки людини". Порті розгледів, що наслідком критики розрізнення "схеми-змісту" Девідсона є розчинення традиційної ролі для філософії у забезпеченні нейтральним медіумом для епістемологічного обміну між суб'єктом та об'єктом [16, р. xviii]. Якщо в есе "Pragmatism, Davidson, and Truth", Порті тільки виявляє причетність Девідсона до традиції прагматизму, зокрема до Джеймса і Дьюї (причетності, які, до речі, сам Девідсон не визнає), то в "Twenty-Five Years After" він вже стверджував, що "Девідсон здобільшого досяг успіху, там де Дьюї зазнав невдачі", а саме "в спробі замінити репрезентаціоналістську картину пізнання та дослідження на не-репрезентаціоналістську", виключно завдяки витісненню поняття досвіду з таких речень [15, р. 373].

Можливо, причинами постійної зацікавленості Порті у аналітичній традиції, як він сам зазначає у вступі "Philosophy and the Mirror of Nature", є "виключно автобіографічними", але, разом з тим, це словник, з яким він ознайомлений найбільше та завдяки якому він має хватку у філософських дослідженнях. І, як слушно стверджує Річард Бернштайн, незважаючи на власну відмову від філософської одержимості, "у певному сенсі, Порті також одержимий. Це майже якби він не міг дійсно відпустити і прийняти силу своєї славної критики" [17, р. 47]. У будь-якому випадку, ясно, що

навіть якщо Рорті відмовився від своєї ідентифікації з аналітичною філософією, він ніколи не зрікався від контактів з нею.

Гросс відмічає, що Рорті пройшов "значний перехід" у ранніх 1960-х від метафілософа до активного учасника аналітичних дебатів. Він припускає, що у 1966 році був завершений перехід Рорті від метафізики Уайтхеда й історії філософії МакКеона до мейнстрімної аналітичної філософії [18, р. 189]. Також, на думку Нейла Гросса, рортівські роботи середини 1960-х років – найкраще розуміти як "особливий шматок його творчості", яку варто інтерпретувати як спробу Рорті ототожнити себе з популярною філософією з метою отримання посади в Принстоні. З іншої сторони, на думку Крістофера Вонерла, "якщо ми подивимося за 1982 рік, яким закінчується книга Н.Гросса, тоді важко буде сказати, що його контактування з аналітичною традицією це особливий шматок, а не тривале явище творчості Рорті" [19, р. 26]. Наприклад, навіть у праці "Випадковість, іронія та солідарність" (1989), де аналітичний інструментарій та дебати, на які він колись спирався, практично відсутні, Р.Рорті продовжує залучати ідеї окремих аналітичних мислителів до конкретної концепції чи позиції, що узгоджуються з його прагматичним поглядом: наприклад, та є концепція про мову Девідсона, поняття "ми-інтенції" ("weintentions") Селларса, ідею себе як "центру наративного тяжіння" Деннетта, концепту "метафоричної редескрипції" Мері Гессе.

Отже, Р.Рорті з самого початку був наділений даром поміщати конкуруючі перспективи в діалог, бачити їх зв'язки і з'ясовувати їх послідовності в контексті рортівського гострого історичного розуміння. Спочатку Рорті високо цінував інструментальне значення лінгвістичного повороту, однак через двадцять років його основним результатом бачив лише в ініціації переходу від розмов про досвід як посередника репрезентації до розмов про мову як посередника, за допомогою якого стало легше відкинути поняття репрезентації. Тобто дійсно можна говорити про певний зсув або злам у творчості Рорті, що теоретично оформлювався ним від початку 1970-х років і до кінця його життя, але передумови цього переходу були присутні вже у роботах 1960-го року. Навіть після розриву з аналітичною традицією Рорті визнавав, що його філософія має паразитичний характер, в сенсі методології та точки відліку для критики. Тому розрив абсолютно не означав для Р.Рорті ігнорування цієї традиції, обривання всіх контактів та діалогів з філософами, які працюють в її межах, а зовсім навпаки.

Список використаних джерел:

1. Gottlieb A. The Most-Talked About Philosopher // New York Times. – 1991. – June 2. – Режим доступу: <http://www.nytimes.com/1991/06/02/books/the-most-talked-about-philosopher.html>.
2. Malachowski A. Richard Rorty. – Princeton: Princeton University Press, 2002. – 224 p.
3. Bernstein Richard J. Rorty's deep humanism // New Literary History. – 2008. – Vol.39. – №1. – P. 13-27.
4. Alexsander T. Richard Rorty and Dewey's Metaphysics of Experience // Southwest Philosophical Studies 5. – 1980. – P. 24-35; Bershtein Richard J. Philosophy in the Conversation of Mankind // Review of Metaphysics 33. – 1980. – No. 4. – P. 745-775; Brodsky G. Rorty's Interpretation of Pragmatism // Transactions of the Charles S. Pierce Society 17. – 1982. – No. 4. – P.311-338; Campbell J. Rorty's Use of Dewey // Southern Journal of Philosophy 22. – 1984. – No. 2. – P.175-187; Kolenda K. Rorty's Dewey // Journal of Value Inquiry 20. – 1986. –

P. 84-95; Sleeper R., "Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift?", Transactions of the Charles S. Pierce Society 21. – 1985. – No.1. – P. 9-20. 5. Koopman C. Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty // Journal of Speculative Philosophy 20. – 2006. – No. 2 – P.106-16; McClelland K. John Dewey and Richard Rorty: Qualitative Starting Points // Transactions of the Charles S. Pierce Society 44. – 2008. – No. 3. – P.412-45. 6. Richard Rorty: Annotated Bibliography of Secondary Literature / ed. by Richard Rumana. – Amsterdam: Rodopi, 2002. – 155 p. 7. Ryerson James, The Quest for Uncertainty: Richard Rorty's Pragmatic Pilgrimage // Lingua Franca. – December 2000/ January 2001. – vol. 10. – № 9. – P.39-51. 8. From Philosophy to Post-Philosophy: An Interview with Richard M. Rorty / conducted by Wayne Hudson and Win van Reijen // The Rorty Reader / ed. by Christopher J. Voparil and Richard Bernstein. – Wiley-Blackwell, 2010. – P.493-499. 9. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Рорти. – М: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с. 10. Rorty R. Recent Metaphilosophy // Review of Metaphysics. – 1961 – Vol.15. – №2. – P. 299-318. 11. Rorty R. The Limits of Reductionism // Experience, Existence, and Good / ed. by I.C. Lieb. – Carbondale: Southern Illinois University Press, 1961. – P.100-116. 12. Rorty R. Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn' // International Philosophical Quarterly. – 1962. – Vol.2. – No.2. – P. 307-322. 13. The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / 2nd edn., ed. Richard Rorty. – Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1967). – 407 p. 14. Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. В. В. Целищева. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. – 320 с. 15. Rorty R. Twenty Years After // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / 2nd edn., ed. Richard Rorty. – Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1967). – P. 371-374. 16. Rorty R. Consequences of Pragmatism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. – 238 p. 17. Bernstein R. Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. – 328 p. 18. Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. – Chicago: University of Chicago Press, 2008. – 390 p. 19. The Rorty Reader / ed. by Christopher J. Voparil and Richard Bernstein. – Wiley-Blackwell, 2010. – 548 p.

Надійшла до редколегії 06.02.15

A. A. Сень

ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ РИЧАРДА РОРТИ К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА ДО ФИЛОСОФИИ БЕЗ ЗЕРКАЛ

Анализируется изменение взглядов Ричарда Рорти на значение аналитической традиции вообще и лингвистического поворота в частности для развития философии и культуры.

Ключевые слова: Р.Рорти, метафилософия, лингвистический поворот, аналитическая традиция, разрыв, "разговор".

A. O. Sen'

FEATURES OF THE RELATION OF RICHARD RORTY TO ANALITIC TRADITION: FROM LINGUISTIC TURN TO PHILOSOPHY WITHOUT MIRRORS

The change of views of Richard Rorty on importance of analytic tradition in general and linguistic turn in particular for the development of philosophy and cultural are analyzed.

Keywords: R. Rorty, metaphilosophy, linguistic turn, analytic traditional, breaking, "conversation".

МОЖЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ МОДЕЛІ ТЕОРІЇ ІГОР В ГАЛУЗІ ПРАГМАТИКИ

Теоретико – ігрова прагматика – це відносно молода галузь формальної прагматики, що має тенденції до стрімкого розвитку. Основною логікою пояснення прагматичних феноменів в моделі теорії ігор є те, що прагматичні ситуації розглядаються в якості гри між мовцем та слухачем, де сітка вибору кожного із гравців представлена можливими варіантами інтерпретації проголошеного висловлювання.

Ідеї Грайса органічно вписуються в теоретико-ігрову модель. Остання надає інструмент для переосмислення багатьох положень інференційної прагматики. І, навпаки, теорія Грайса має можливість допомогти дослідникам в галузі теоретико-ігрової прагматики у переосмисленні проблем моделювання комунікативних ситуацій.

Ключові слова: Інференційна прагматика, теоретико-ігрова прагматика, Теорія ігор, сигнальні ігри.

Сфера прагматики включає в себе велику кількість різноманітних розвідок до царини вживання мови. Переважна більшість цих розвідок може бути розподілена на три головні течії:

- лінгвістично-філософська прагматика (Англо-Американська прагматика) (linguistic-philosophical pragmatics);
- соціокультурна прагматика взаємодії (sociocultural-interactional pragmatics) (Європейсько-Континентальна прагматика);
- міжкультурна прагматика (intercultural pragmatics).

Лінгвістично-філософська прагматика прагне дослідити значення мовця через висловлювання, приділяючи максимальну увагу лінгвістичній обмеженості вживання мови. Соціокультурна прагматика взаємодії розглядає прагматику як дисципліну, що опікується соціальними та культурними чинниками вживання мови, концентруючи свою увагу на ролі та функції мови та комунікації у широкому розмаїтті комунікативних мереж. Міжкультурна прагматика намагається поєднати дві традиції в одну систему, що приділяє увагу переважно характеристиці міжкультурної взаємодії [1 р. 355].

Останнім часом набирає популярність інший напрямок в галузі прагматики, а саме Теоретико-ігрова прагматика.

Теорія ігор та теоретико ігрова прагматика.

Теорія ігор – це напрям дослідження в межах прикладної математики, що вивчає інтерактивні рішення [2, р. 269]. Дослідження цих рішень входить до сфери інтересів багатьох наук, зокрема, соціології, політології, економіки, біології, а також лінгвістики та логіки.

Теорія ігор має справу із ситуаціями, коли декілька агентів стоять перед необхідністю приймати рішення. При цьому, обираючи одне рішення із множини або сітки можливих рішень, агент впливає на прийняття рішень іншими агентами. Вибір першого агента буде впливати на вибір інших агентів.

Людську комунікацію можна розглядати як різновид подібних ситуацій, де мовець проголошує висловлювання, а слухач прагне його інтерпретувати. Ми кажемо, що слухач "намагається" інтерпретувати висловлювання, бо у багатьох випадках інформація передається між слухачем та мовцем не тільки за рахунок виключно лінгвістичних форм, лексичних або синтаксичних структур. Іншими словами, мовець і слухач знаходяться у обопільній залежності від рішень, що вони обидва приймають. Якщо інтерпретація, яку мовець прагне донести до слухача вдало розпізнана останнім, ми можемо казати про вдалу комунікацію [3 р. 2].

Левіс зазначав, що очевидний рівень спільного інтересу можливо розглядати в рамках координаційної гри (coordination game). [Lewis, 1969]. Найбільшою перевагою моделювання комунікації за допомогою теорії ігор є те, що така модель дозволяє вловити і описати зв'язок між людським мисленням та комунікацією.

Грайс був переконаний у тому, що принципи, які скеровують нашу комунікацію, базуються на загальному припущенні про раціональну і кооперативну природу нашого спілкування. Природа спілкування розкривається завдяки визначенню Принципу Кооперації, яке надає Грайс: "Твій комунікативний вклад на даному кроці діалогу має бути таким, якого вимагає спільно прийнята мета (напря́м) цього діалогу" [4 р. 26].

"Я хочу думати про звичайний тип комунікативної практики не як про процес, яким ми послуговуємося "по факту", а як такий, що для нас було б раціонально ним керуватися, і який би ми не мали б порушувати" [4 р. 48].

Теорія ігор має деякі припущення стосовно раціональної побудови нашого спілкування. В рамках теорії ігор маємо можливість більш детально дослідити "місток" між мисленням та комунікацією. З іншого боку, теоретико-ігрова модель комунікації наслідуює усі емпіричні та теоретичні недоліки часткової формалізації процесів мислення.

Існує щонайменше два підходи до застосування теорії ігор для аналізу комунікації. Левіс (Lewis, 1969) та Ван Рой (van Rooy, 2002) застосовують теоретико-ігрову модель для аналізу комунікативних ситуацій. Інший підхід представлений роботами Паріха (Parikh, 1991, 2000, 2001), що опікується аналізом комунікативної взаємодії безпосередньо між мовцем та слухачем [5 р. 290].

Великий вклад у розвиток теоретико-ігрової семантики зробили Я. Хінтіка та Г. Санду. Процес інтерпретації семантичного компоненту висловлювання S моделюється за допомогою гри. Уявімо ситуацію, в якій один гравець, пропонент (proponent), намагається переконати уявну аудиторію у тому, що висловлювання S – істинне, у той час як опонент (opponent) намагається це заперечити. Маємо класичний приклад дебатів, який можемо представити за допомогою мови першого порядку:

$$\forall x \exists y(x=y)$$

Якщо S -висловлювання розпочинається із квантора спільності, опонент має можливість вільно обрати деякий об'єкт із універсуму дискурсу в якості значення для змінної x . Наступний квантор існування вказує на

те, що пропонент може обирати певний об'єкт із універсуму дискурсу для у. Як тільки вибір зроблено всіма гравцями, атомарна формула може бути оцінена. Якщо вона істина, це означає, що пропонент виграв. В цій конкретній грі очевидно, що пропонент має виграшну стратегію: завжди обирати варіант, який обирає опонент. Отже, якщо пропонент має виграшну стратегію для конкретної моделі, то кажуть про те, що формула є істиною в даній моделі.

Теоретико-ігрова семантика пропонує альтернативну до теорії Тарського семантику, адже значення складної формули не конструється із семантичного значення складників формули. Правила гри в теоретико-ігровій моделі можуть змінюватися в залежності від частки інформації, що її мають гравці під час прийняття рішення із гілки рішень [6 р. 2].

$$\forall x \exists y / \{x\} (x=y)$$

Коса риска вказує на те, що вибір значення для у має бути незалежним від значення х. Іншими словами, пропонент має неповну (imperfect) інформацію, тобто цей агент не знає, яких саме вибір зробив опонент на попередньому кроці. В цій конкретній ситуації жоден із гравців не має виграшної стратегії, якщо множина дискурсу має два або більше об'єктів. Отже формула не має постійного значення істини.

Підбір правил гри для кожного конкретного прикладу дозволяє аналізувати велику кількість різноманітних концептів, а також феноменів природної мови. Більш детально із моделлю теорії ігор можна познайомитись у статті Я. Хінтіки та Г. Санду (Hintikka and Sandu, 1997).

Теоретико-ігрова прагматика пропонує розглянути мовленнєві ситуації в якості гри між агентами, учасниками цієї комунікації. Майкл Франке розглядає гру, що має назву "Гумове/замшеве взуття". Два брати близьнюки прагнуть потрапити на танці в стилі Лінді Хол. Для цього заходу їм необхідно вдягнути взуття, яке має бути неодмінно різним. У іншому випадку, їх буде важко розрізнити, що не задовольнить жодного з братів. Батьки потурбувалися про братів і купили кожному по дві пари взуття: одна пара зроблена із гуми, інша із блакитної замші. Отже, формується сітка вибору для кожного із братів, причому індивідуальний вибір одного із братів безпосередньо впливає на вибір іншого і навпаки. Також, в цьому прикладі є ще одна умова: брати надають перевагу взуттю із замші перед взуттям з гуми. Отже, маємо наступну "стратегічну гру" (strategic game):

I брат/II брат	α-гумові	α-замшеві
α-гумові	0,0	2,3
α-замшеві	3,2	1,1

Брати мають обирати із двох запропонованих дій: α-гумові, α-замшеві. Вибір I брата записано в рядок, вибір II брата записаний в стовпчик. Вихідними даними гри є пара вибору, перше число якого відпові-

дає вибору I брата, друге – вибору II брата. Таблиця має числові межі $\{0, 1, 2, 3\}$, що відповідають "винагороді" (payoff) за вибір, де більше число відповідає більшій "винагороді". В цій грі числа беруться довільно.

Запропонована модель зображує можливі варіанти взаємодії агентів, та можливі варіанти утворення їх переконань стосовно того чи іншого вибору. Важливо, що ігрова модель не вказує на те, яким чином агенти мають діяти, або яким чином вони будуть діяти. Це зображення так званих концептів вибору (solutions concepts).

Найбільш відомим концептом вибору є "рівновага Неша" (Nash equilibrium).

Рівновага Неша – це сітка вибору, одна для кожного агента, де жоден агент не отримує переваги тоді, коли буде приймати рішення не враховуючи рішення іншого агента. У грі "гумове/замшеве взуття" існує дві рівноваги Неша: коли агент I обирає гумове взуття, агент II обирає замшеве, і симетричне до нього:

I брат/II брат	β -гумове	β -замшеве
α -гумове	0,0	2,3
α -замшеве	3,2	1,1

Природньо, що агент I буде прагнути обрати таку стратегію, що принесе йому в результаті винагороду (payoff), що дорівнює 3, аніж винагороду 2. Агент II має таке саме прагнення.

Рівновага Неша не дає чіткого передбачення дії агентів за такої ситуації. Якщо трохи змінити вихідні дані цієї гри, можуть виникнути інші концепти вибору, або може з'явиться нова унікальна рівновага Неша. Цими питаннями в загальному і опікується теорія ігор, тобто, вивченням формальних репрезентативних моделей інтерактивного вибору, а також вивченням "концептів вибору" (solution concepts), що дозволяють із множини вибору виокремити так звану "оптимальну взаємодію" (optimal behavior) [7 р. 270].

Розказувати історії, командувати або запитувати, слухати та висноувати інформацію, що нам намагалися сповістити – усі ці лінгвістичні дії можна розглядати як гру.

В такій грі поле вибору мовця складається із множини можливих висловлювань, що надаються йому у мірі його граматичної компетенції. Варіанти вибору дії слухача складається із варіантів реагування на інформацію, яку пропонує мовець. Слухач може задати уточнююче запитання, відповісти згодою або відмовою на прохання, тощо.

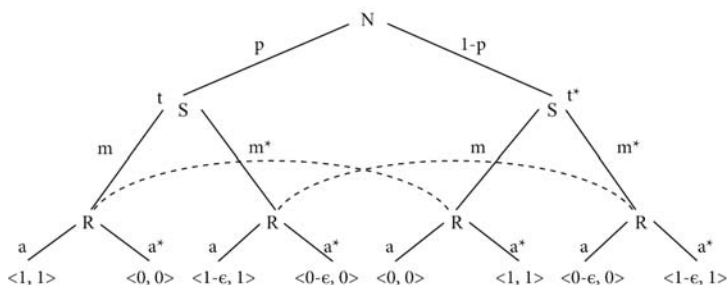
Сигнальні ігри. Гра у семантиці Хінтики є грою із нульовою сумою між двома гравцями, які намагаються виграти дебати стосовно істинності поставленого під сумнів твердження. Такий принцип застосовується і у іграх, що мають тип "сигнальних ігор" (signaling game), що можуть бути безпосередньо застосовані в сфері прагматики.

Розглянемо ситуацію, що виникає тоді, коли мовець застосовує слово "так звані" у двох прикладах:

- (1) С'ю і я перебуваємо у так званому шлюбі;
- (2) С'ю і я перебуваємо у шлюбі.

Чому мовець використовує зворот "так звані"? Варіантів пояснення такої поведінки може бути декілька. Найбільш імовірні варіанти створюють своєрідні риштування, які в моделі гри будуть грати роль маркерів ситуації. Якби мовець проголосив висловлювання (2), ми би висновували інформацію, що мовець і С'юзі перебувають у законному шлюбі. Проте, мовець промовляє висловлювання (1). Він обирає інший шлях і, очевидно, намагається сповістити щось більше, за те, що промовив. Вживання звороту "так звані" має свою мету. Спілкування не може складатися із простого набору непов'язаних між собою висловлювань. Спілкування – завжди раціональна дія. Воно передбачає під собою певну спільну дію його учасників, кожен із яких має усвідомлювати спільну мету комунікації. Відповідно до першого прикладу інформацію про те, що існує щось незвичне у відносинах між мовцем і С'юзі неможливо висновувати лише на підставі аналізу взаємодії слухач-мовець. Інформація про це – це інференція, яка запускається фактом вживання звороту "так звані", і відбувається на основі сітки вибору слухача та мовця, а також на передбаченні їх взаємодії.

Фігура 1.



Фігура 1 надає один із варіантів вирішення цієї ситуації. "Сигнальна гра" (signaling game) побудована за аналогією до прикладу, що розглядав Левіс (Lewis, 1969). Існує два гравці, мовець та слухач, яких ми будемо називати за традицією відправником (S) та отримувачем (R). На відміну від гри "гумове/замшеве взуття", вибір тут робиться послідовно кожним із гравців. Спершу, мовець обирає висловлювання, за рахунок якого він збирається передавати повідомлення. Далі, слухач робить свій крок, тобто обирає можливий варіант інтерпретації цього висловлювання. Припустимо, що відправник має обрати із двох можливих варіантів висловлювань: t та t^* (відповідно висловлювання 1 і 2). Будемо розрізняти дві можливі ситуації: t – відношення між мовцем Джо та дівчиною С'ю є кла-

сичним шлюбом, t^* – існує певна особливість у цих відносинах. Припустимо також, що на відміну від отримувача, відправник знає, який стан речей є актуальним, тобто які ж насправді відносини є між Джо та С'ю.

Гра розпочинається із вибору агента N (nature), що можна розглядати як вибір "природи", що формує певний актуальний стан речей. Результат вибору "природи" N відомий тільки відправнику (S). Це позначається пунктирною межею, що відділяє агента (R) від варіантів вибору агентом (N).

В моделі маємо врахувати також той факт, що наявність класичних шлюбних стосунків є більш імовірним, аніж наявність якоїсь особливості у цих відносинах ($p > 0.5$). Також необхідно зазначити, що марковане висловлювання m^* є не достатньо інформативним, отже мовець отримує меншу винагороду ($1-\epsilon$) в кінці гри, якщо зробить вибір на його користь.

Як тільки отримувач перейде до розпізнання актуального стану речей, що моделюється вибором "природи" (N), його інтерпретаційний вибір буде складатися із a та a^* . Цей вибір буде робитися в залежності від вибору висловлювання відправником.

Можливості, що мають гравці у Фігурі 1 імплементують припущення:

(1) Отримувач прагне розпізнати актуальний стан речей.

(2) Відправник розділяє кооперативне прагнення слухача провести вдалу кооперацію.

(3) Відправник розуміє, що маркіроване висловлювання m^* є малоінформативним.

Існує дві "роздільні рівноваги" для цієї гри. Ними є рівноваги Неша у випадках, коли відправник використовує різні висловлювання у різних ситуаціях (при різних виборах агента N), і отримує коректну інтерпретацію свого висловлювання. "Роздільна рівновага" гарантує максимально вдалу комунікацію. Ці рівноваги Франке називає "Мовою Хорна" (Horn language) у випадку (i) і "анти-Мова Хорна" (anti-Horn language) у випадку (ii).

- (i) $t \rightarrow m \rightarrow a$
 $t^* \rightarrow m^* \rightarrow a^*$
- (ii) $t \rightarrow m^* \rightarrow a$
 $t^* \rightarrow m \rightarrow a^*$

При чому, винагорода отримувача у випадку (i) і (ii) є незмінною, у той час як винагорода відправника при "Мові Хорна" є більшою, аніж при "анти-Мові Хорна", адже $p \times 1 + ((1 - p) \times (1 - \epsilon)) > (p \times (1 - \epsilon)) + ((1 - p) \times 1)$.

Отже, можемо перекоонатися, що стратегія (i) у цьому конкретному випадку є оптимальною, і тому можна її назвати варіантом оптимальної мовленнєвої кооперації. Підсумовуючи, необхідно зазначити, що теоретико – ігрова прагматика – це відносно молода галузь пост-Грайсівської прагматики. В рамках цієї сфери дослідження прагматичні феномени розглядаються в моделі теорії ігор. Іншими словами, прагматичні ситуації розглядаються в якості гри між мовцем та слухачем, де сітка вибору кожного із гравців представлена можливими варіантами інтерпретації проголошеного висловлювання. Ідеї Грайса органічно застосовуються в

межах теоретико-ігрової прагматики. Теорія Грайса має можливість допомогти дослідникам в галузі теоретико-ігрової прагматики у переосмисленні багатьох проблем, із якими вони зіткаються під час моделювання комунікативних ситуацій.

Список використаних джерел:

1. Horn L., Kecskes I. Pragmatic discourse and cognition. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.albany.edu/faculty/kecskes/files/Horn%20and%20Kecskes%2065-45-R1026-Horn.pdf>. 2. Jager G. Game Theory in Semantics and Pragmatics // Unpublished manuscript, – University of Bielefeld, 2008. – pp. 1 – 27. 3. Allott N. Game theory and communication // Game Theory and Pragmatics. Ed. by Anton Benz. – Palgrave Macmillan, 2006. – pp. 123 –151. 4. Grice H.P. Studies in the Way of Words. – Harvard, MA: Harvard University Press, 1989. – 394 p. 5. van Rooy R. Signaling games select Horn strategies // In: Graham Katz, Sabine Reinhard, and Philip Reuter, eds. – Sinn & Bedeutung VI, Proceedings of the Sixth Annual Meeting of the Gesellschaft für Semantik. – University of Osnabrück. – 2002. – pp. 289-310. 6. Jager G. Game-Theoretical Pragmatics // Unpublished manuscript, – University of Bielefeld, 2008. – pp. 1 – 27. 7. Franke M. Game Theoretic Pragmatics // Philosophy Compass 8/3. – Wiley-Blackwell, 2013. – pp. 269–284.

Надійшла до редколегії 06.02.15

П. А. Соболевський

ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ МОДЕЛИ ТЕОРИИ ИГР В СФЕРЕ ПРАГМАТИКИ

Теоретико-игровая прагматика – это относительно молодая дисциплина формальной прагматики, которая имеет тенденцию для стремительного развития. Основной логикой объяснения прагматических феноменов в модели теории игр является то, что прагматические ситуации рассматриваются как игра между говорящим и слушателем, где сетка выбора каждого из игроков представлена вариантами интерпретации произнесенного высказывания.

Идеи Грайса органично вписываются в теоретико-игровую модель. Последняя дает инструмент для переосмысления многих положений инференционной прагматики. И, наоборот, теория Грайса может быть полезной для исследователей в области теоретико-игровой прагматики в решении многих проблем, связанных с моделированием коммуникативных ситуаций.

Ключевые слова: инференционная прагматика, теоретико-игровая прагматика, Теория игр, сигнальные игры.

P. A. Sobolevsky

THE USE OF GAME THEORY IN THE FIELD OF PRAGMATICS

Game-theoretical pragmatics is a modern part of formal pragmatics, which has a tendency for growing up. The main logic of use game-theoretical pragmatics in the sphere of pragmatics lies through understanding pragmatic phenomenon as a game between speaker and hearer, and the set of choices for both players consist of different ways of interpretation of the utterance.

Paul Grice ideas should be naturally used in the game-theoretical model. Therefore, inferential pragmatics can throw some light into the problems of which theorists face when try to model communicative situations.

Keywords: inferential pragmatics, game-theoretical pragmatics, Game theory, signaling games.

**ОНТОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНОГО ТА ЇЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ
В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
РАННЬОМОДЕРНОЇ ДОБИ**

У статті засобами раціональної реконструкції історії вітчизняної політичної філософії розкриті структурні елементи та специфічні риси політичного світу як складника української культури ранньомодерної доби, встановлено їх зв'язок із сучасним політичним світом України.

Ключові слова: політичний світ, політична онтологія, українська ранньомодерна культура, історія української політичної філософії.

Мета цієї статті полягає у історико-філософській реконструкції тих філософських ідей, які стали структурними елементами політичного світу, політичної онтології української духовної культури ранньомодерної доби. Реалізація цього завдання, на нашу думку, є можливою шляхом історико-філософського аналізу основних напрямів розвитку вітчизняної філософської культури ранньомодерної доби, у межах якої, як зазначає відомий сучасний дослідник цього періоду С.Л.Йосипенко, відбувається розмежування релігійного і політичного, сфера політичного (політичний світ, політична онтологія – М.С.) набуває самостійних модусів існування у лоні духовної культури, а релігійний дискурс стає формою обґрунтування та легітимації політичного дискурсу [2, с. 233-259]. Дослідницька гіпотеза цього підрозділу полягає у тому, що релігійно-філософський дискурс, представлений у історії вітчизняної культури бароковими явищами діяльності культурно-освітніх центрів, братського руху, полемічної літератури, виконує функцію конституювання політичного світу української культури ранньомодерної доби й значною мірою визначає політичну онтологію (а, отже, й фундаментальні закономірності розвитку політичного світу) як складника сучасної української національної культури. Іншими словами, ранньомодерна українська культура може стати не лише предметом історико-культурологічного аналізу.

У сучасній науковій літературі, що присвячена вивченню української культури ранньомодерної доби, представлено досить багато праць, у яких реалізуються історико-філософські, історико-культурологічні, історико-політичні, історико-релігійні, релігієзнавчі, історико-літературознавчі й мовознавчі, навіть, історико-логічні підходи до аналізу здобутків цього періоду. Утім, на наш погляд, серед усіх наведених підходів мало-розвиненими залишаються дослідження, у яких українська ранньомодерна культура розглядалася б як джерело конституювання політичної онтології, політичного світу як складника української національної культури. Саме цей аспект і визначив необхідність проведення у межах нашого дисертаційного дослідження історико-філософського аналізу здобутків, основних ідей та концепцій, представлених у ранньомодерній

українській культурі, з метою виявлення серед них тих філософських та філософсько-політичних ідей, які набули онтологічного статусу та зумовили архітекtonіку політичного світу ранньомодерної доби в українській культурі. Також продуктивним дослідницьким завданням цього підрозділу є, безперечно, вивчення динаміки трансформації онтології політичного, політичного світу української ранньомодерної культури відносно політичної онтології вітчизняного середньовіччя. У цьому аспекті ще однією дослідницькою гіпотезою нашого дослідження стає твердження про те, що, незважаючи на змістовні трансформації (які зафіксовані на рівні політичної епістемології та історії політичної думки), структура й архітекtonіка політичного світу вітчизняного середньовіччя та політичного світу ранньомодерної доби залишаються ідентичними, зберігаючи онтологічну модель, яка базується на полюсному протиставленні протиставленні "західного" і "східного".

Цілком очевидно, що обґрунтування цієї дослідницької гіпотези, аналіз ідейного та концептуального змісту української філософської культури ранньомодерної доби з позицій предметно-проблемного поля, цілей та завдань історії української політичної філософії як рефлексії над історією політичної думки є можливим лише на основі результатів існуючих історико-філософських та історико-культурологічних праць. Для реалізації поставлених дослідницьких завдань нашої дисертаційної роботи, ми вважаємо доцільним звернутись до основних результатів історико-філософських, історико-культурологічних та історико-політичних праць таких вчених як І.Шевченко, С.Л.Йосипенко, Я.Д.Ісаєвич, В.Д. Литвинов, І.В.Огородник, М.Ю.Русин, О.І.Салтовський та інших.

Розглянемо основні філософські ідеї та закономірності розвитку культурно-освітніх осередків, братського руху та полемічної літератури в історії української філософії та культури. З кінця XVI і до середини XVII ст. політичні процеси на українських землях відбувалися за ситуації напруженої релігійної боротьби між православ'ям, католицизмом та уніатством. Релігійний характер носила як князівська політика, так і опозиційний йому національно-визвольний (національно-релігійний) рух проти Речі Посполитої і за православну віру. Територіальна та ідеологічна експансія Польщі мала закономірними наслідками поширення католицизму і виникнення уніатства з 1340-х років на східні землі. Ця експансія в часі носила різний характер: від радикального насадження католицизму (*reductio*) до політики толерантності – примирення із "схизматиками" і укладення унії [8, с. 140].

Спроби укласти унію на західноукраїнських землях простежуються вже у середині XIII ст., коли виникають "контакти домініканця Платона Карпині, папського посла до татар, з галицько-волинськими князями; ... коронування князя Данила папськими представниками у Дорогичині;... переведення володінь князя Данила під покровительство св. Петра... Ці ефемерні папські зусилля добитися унії закінчилися сумно, бо цілі у кожної сторони були різні. Данило шукав допомоги проти татар, тоді як

папа прагнув поширити на невірних свій духовний вплив (під невірними інколи розуміли і православних)" [8, с. 140-141].

Однією з відправних і незворотних для релігійної та політичної історії України точок стало одне з рішень Флорентійського собору, за яким відбувся адміністративний поділ у 1458 р. Київської митрополії на Московську і всієї Русі та митрополію Галича, Києва і всієї Русі (території під протекторатом Польщі та Литви). Остання мала бути унійною, тому православної адміністрації на українських землях тепер вже місця не було.

Другою відправною точкою релігійного протистояння в Україні вважаються події осені 1595 р., коли два представники Київської митрополії, прихильники унії – Кирило Терлецький (Луцький єпископ) та Іпатій Потій (Володимирський єпископ) – рушають до Риму для звернення унії, до якої їх спонукала боротьба з "єресью" (йшлося про протестантські громади, кількість яких невпинно зростала). Ці події завершилися проголошенням папою Климентом VIII Берестейської унії у грудні 1595 р. До кінця XVI ст. уніатський рух набуває більшої сили, що зміцнювалось підтримкою короля Сигізмунда III Вази і тим, що частина православного духовенства стає на бік унії, скільки вони прагли рівності з католицьким духовенством (зокрема, претендували на місце в сеймі). Тому можна з впевненістю стверджувати, що Берестейська унія є результатом роботи не лише папства, але й не лише пасивної підтримки православних єпископів [8, с. 144].

У даному аспекті нам вважається за потрібне зупинитись на діяльності деяких митрополитів уніатської церкви, які, на нашу думку, справили доленосний вплив на формування політичної історії українських земель описуваного періоду. Іпатій Потій став митрополитом греко-католицької церкви у 1599 р, і був ним до 1613 р. Він залишився в історії як активний пропагандист уніатської церкви, активно залучав до її лав шляхту і духовенство. Незважаючи на те, що православне козацтво не пускало його до Києва, він засновує резиденцію та першу греко-католицьку семінарію у м. Вільно, а також залучив до греко-католицької церкви п'ятдесят родів волинської шляхти. Діяв Іпатій Потій досить радикально і рішуче: за підтримки польського короля Сигізмунда III Вази він домогся, щоб духовні посади могли отримувати лише греко-католики, а через певну потребу пришвидшення процесу поширення уніатства, забрав ряд православних храмів і монастирів.

Щоправда, наступний митрополит греко-католицької церкви Йосиф-Вільямін Рутський (1613-1637 рр.) намагався ці радикальні процеси пом'якшати і виступив, хоча і безуспішно, за примирення церков. Основними його ідеями було зменшення впливу католицизму шляхом вдосконалення та історичного повернення до грецького обряду богослужіння; він дістав від Папи Римського Павла V Декрету, що забороняв перехід уніатам до католицької віри і одночасно дозволяв ченцям греко-католикам навчатися у духовних семінаріях Західної Європи. Також Йосиф-Вільямін Рутський увійшов в історію як ревний захисник греко-католицької церкви перед Папою Римським та польським королем.

Отже, з точки зору католицизму, Берестейська унія стала важливим і потрібним для примирення і толерантності кроком. Однак, від унії відмовляється частина єпископів (принаймні львівський і перемишльський), архімандрит Києво-Печерської лаври, а також київський воевода Константин Острозький, частина шляхти, братства і козаки, тому вона стає додатковим виграшним аргументом у релігійних і політичних баталіях для православних, що викликало за собою потужний релігійно-національний рух на українських землях [8, с. 145]. Адже згодом і аж до трьох поділів Польщі (до 1795 р.) уніати так і не здобули обіцяних привілеїв чи рівних прав, їх не визнала ні католицька, і православна церкви.

Основним культурним, і в деякій мірі політичним, наслідком цієї релігійної боротьби, викликані цими двома подіями – Флорентійським собором 1458 року та Берестейською унією 1595 року – стало виникнення в XVI ст. руху полемістів – діячів протестантської, православної, уніатської та католицької церков і їх результатів – полемічної літератури, яка в підсумку дала могутній поштовх розвитку національного письменства, а також формування політичної, філософської та релігійної думки, адже п'ять із семи письменників XVI-XVII ст. були так чи інакше пов'язані із діяльністю церкви; фактично світська література з'являється у XVIII ст. (як автори козацьких літописів). Основне значення полемічної літератури, на думку І.Шевченка, полягало в тому, що вона стала стимулом інтелектуального руху в Україні, що уможливив своїм існуванням розвиток братського просвітницького руху, і зокрема процвітання братських шкіл, Києво-Могилянської колегії і Острозької академії [8, с. 169; 172].

В найбільш загальних рисах історію полеміки, на думку вітчизняного дослідника Шевченка, можна поділити на два періоди: перший (близько 1580-1630-ті рр.) з центром у Вільні та поширений у Західній Україні. Основні ознаки: твори жваві і описують події тієї епохи, полемічний "наступ" провадили католики і уніати. Другий період (1630-ті – до кінця XVII ст.) з центром у Києві. Основні його ознаки: твори мають догматично-абстрактний характер [8, с. 159]. Основні теми, які зачіпалися полемістами, – доктрина, церковне право, сходження Святого Духу, таїнство причастя, священство цілібату та примат папи, питання "трилігвізму" ("святості" грецької, латини і старовірської), законності Флорентійського собору, причини розділу церков (Великої Схизми 1054 р.), падіння Візантійської імперії, подій Берестейського собору, а також ряд соціальних праць, що показували місце священника у православ'ї та католицизмі. Окремі твори можна віднести більше до історичних, ніж до догматичних. Наприклад, існувала широка полеміка відносно хрещення Київської Русі: католицькі полемісти наполягали на тому, що ця подія сталася до Великої Схизми (1054 р.), то вона в більшій мірі є римо-католицькою, адже християнство прийшло до слов'ян з Риму (через Кирила й Мефодія). Утім православні полемісти спростовували цю тезу просто: адже Русь прийняла віру від Царгороду (Константинополя), тому й має лишатися під його юрисдикцією [8, с. 165].

Отже, поштовхом до початку полемічного руху вважається трактат Петра Скарги "Про єдність Церкви Божої під одним пастирем..." (1577 р.), де він проводить полеміку з князем Константином Острозьким і закликає його до об'єднання церков. Це був виклик православ'ю, на який православні діячі не могли дати гідної відповіді цілих двадцять років, проте згодом, ситуація змінюється. На думку І.Шевченка, до 80-х рр. XVI ст. створюється протилежний "табір" православних – рух вчених людей на чолі з Константином Острозьким (на той час вже колишнім київським воєводою, а тепер потужним магнатом) – відомим православним діячем. До цього руху також долучився і Іван Федоров, який втік з держави Івана IV Грозного.

У ряді полемічних праць яскраво вирізнялася робота Бенедикта Гербеста "Докази віри римської церкви. Історія грецького рабства заради єдності" (1586 р.), де захищалася календарна реформа, здійснена папою Григорієм XIII. Наступного року ректор Острозької академії Герасим Смотрицький дає відповідь на цей твір Бенедикта Гербеста – він відмовляється прийняти новий календар, "бо Великдень, мовляв, настільки посунеться у часі, що доведеться святкувати його під хуртовину" [8, с. 160]. Ще одна відома полеміка розгорнулася між Мелетієм Смотрицьким (псевдонім Теофіл Ортолог) з його твором "Тренос" (1610 р.) та Петром Скаргою з його працею "На плач і лемент Теофіла Ортолога русинам пересторога" (1610 р.). Православний "табір" був настільки поглинений полемічним рухом, що в середині його почали виокремлюватись окремі течії, а саме: виникає рух традиціоналістів, всередині якого траплялося навіть "назадництво", а також поміркований ("середній") та прогресивний ("передовий") рух. Найбільш відомими традиціоналістами були Василь Суразький, Іван Вишенський, найбільш відомим діячем прогресивного крила був Мартин Броневський (псевдонім Христофор Філалет). Відмінність між цими течіями визначалася лише літературною формою писання відповідей та мовою тексту: від польської на латинський кшталт (прогресивні) до церковнослов'янської з використанням на рівні каламбурів та назв грецької (традиціоналісти і "назадники"). Наприклад, Іван Вишенський "близько 1600 р. висміював Платона і Арістотеля, пов'язуючи їх з великим єретиком Орігеном. Він віддавав перевагу Йоаннові Златоустому, а ще більше поважав богослужбові книги – Часослов та Октоїх. Він вважав також, що слов'янська мова (він тут мав на увазі і церковнослов'янську і напіврозмовну мову, якою сам писав) – більш богоугодна, аніж грека, і латина. Як письменник, Вишенський виграє від того, що рідні традиції йому були дорожчі, аніж їхні візантійські зразки: в українській літературі XVII ст. це, без сумніву, найбільш пристрасна і цікава постать" [8, с. 161, 167].

Поряд з полемічним рухом в релігійній і політичній боротьбі українських земель описуваного періоду виділяється ще один потужний просвітницький рух – формування братств і братських шкіл. Цей рух так само пов'язується з відродженням православ'я, оскільки став мережею "осередків міщанської еліти, яка взяла на себе завдання і відповідальність куль-

турних меценатів" [8, с. 149]. Від початку метою існування братств була активізація громадського життя, згодом – доброчинність, заснування і утримання шкіл та друкарень. Характерною ознакою багатьох з цих організацій була пряма залежність від константинопольського або єрусалимського патріарха, тому вони себе самопроголошували "ставропігієськими" – прямо залежними і під опікою патріарха, що давало їм певні переваги та привілеї перед церковними ієрархіями на місцях [8, с. 150].

На думку українського дослідника І.Шевченка, найвагомішою була роль братств у царині освіти. Насамперед йдеться про Львівську (1856 р.), Віленську (1584 р.), Луцьку (1619 р.), Київську (1615 р.) братські школи. А книжники острозького осередку почали розвивати і вивели на високий рівень друкарську справу (видали кілька текстів отців Церкви і в перекладах, і в передруках), а також перший друкований текст Біблії на церковнослов'янській мові (1581 р.). Не менш важливим досягненням цього руху, на думку І. Шевченка, стало заснування Острозької академії (перша серед православного світу установа такого типу) [8, с. 149].

Наприклад, учні Львівської греко-слов'янської школи були здатні до перекладів з грецької, застосовувати давньогрецьку при написанні власних творів тощо. Можна назвати й найвідоміших вчителів: Кирило Лукаріс, Лаврентій і Стефан Зизанії – з Львівської школи; Йов Борецький, Мелетій Смотрицький – з Київської братської школи [8, с. 151]. Однак, на думку дослідника І.Шевченка, попри всю свою значущість, братські школи позбавляли своїх учнів одного з найважливіших компонентів одержання освіти – "відрізали своїх учнів від передової європейської культури того часу, а підготовка, яку вони давали, була недостатньою для успішної кар'єри в польській державі, де польська мова і латина були необхідними засобами спілкування" [8, с. 151].

Наступним кроком у відродженні православ'я стала заява запорізьких козаків у 1610 р. про те, що вони себе вважають поборниками і захисниками православної віри. Оскільки козаки для Польщі являли досить серйозну загрозу, сейм у 1618 р. дозволяє їм сповідувати православ'я, а уже у 1620 р. в Києві відновлюється православна Київська митрополія зі своєю ієрархією за сприяння Петра Сагайдачного, коли єрусалимський патріарх Феофан, що їхав до Москви через Київ, висвятив шістьох православних єпископів та митрополита – вже згаданого вище, Йова Борецького, який стає митрополитом Київським, Галицьким і всієї Русі. Зрозуміло, що польський король та уряд оголосили їх злочинцями, а відновлення церковної ієрархії прирівняли до державної зради.

Першим твором в якості митрополита Йов Борецький видає спільно з І. Курцевичем та І. Копинським працю "Протестація" (1621 р.), де гостро обстоює право православних на власну віру і власну церкву, доводилося, що козаччина – спадкоємниця "старої Русі" і старих руських князів, а козаки є лицарями Христа, і спасіння душ православних – провідна мета їх подвигів. Йов Борецький увійшов в історію як прихильник народної освіти, в жодному разі не конфесійної.

У 1624 р. Йов Борецький звертається з проханням до московського уряду стосовно приєднання України-Русі до Московської держави, проте одержує відмову, оскільки Москва, ослаблена на той час війнами, не могла вести повноцінну війну за Україну із Річчю Посполитою. Водночас, Йов Борецький провадив активну діяльність із примирення православної, католицької та греко-католицької віри. Проте козацтво не пристало на примиренню позицію, і ці дії виявилися (на зразок дій його спільника і однодумця Йосифа-Вільяміна Рутського) неефективними. А отже вже вкотре релігійно-політичні вчення так і не стали частиною політичної реальності (онтології) для України. Православ'я та його ієрархія були узаконені і визнані Польщею на території України лише у 1632-1633 рр. з прийняттям королем Сигізмундом IV та польським сеймом документа "Статті для заспокоєння руського народу". Основний його зміст полягав у тому, що узаконювалися існування кількох православних єпархій, можна було вільно проводити релігійні обряди, споруджувати церкви, засновувати братства, друкарні, школи, а на чолі православної церкви знаходився гетьман. Проте, на думку вітчизняного дослідника І. Шевченка, процеси "відновлення руської віри мало суперечливий вплив на формування національної свідомості на українських землях. З одного боку, воно зміцнило у свідомості українських православних одну зі складових частин національної тотожності. З'явилося почуття солідарності між різними верствами населення. Незначна частина шляхти, заможніші міщани, деякі єпископи, звичайні священики, козаки – всі вони стали краще усвідомлювати свою "інакшість" від поляків.

Якраз у час відродження руської віри в літературі й епіграфіці з'явився мотив єдності між Києвом 1600-х і Києвом славної давнини...". Проте, "відродження руської віри створило потенційну перешкоду для формування окремої національної свідомості на українській території. Утверджуючи "інакшість" українських православних супроти поляків, воно мимоволі підкреслювало схожість їх із москвичами і спільність їхніх інтересів. У 1620 р. – тоді ж, коли було відновлено православну ієрархію в Києві – у Москві з'явилася козацька делегація з пропозицією переходу козаків у царське підданство... У 1624-1625 рр. Київське братство звернулося до царя Михайла Федоровича за милостиною... Не мало особливих наслідків і звернення, у тому ж 1624 р., новопоставленого православного митрополита Йова Борецького до Москви зі скаргою на польського короля і з проханням про захист. Проте власне звідси починається стежечка, що привела до васальної Переяславської угоди 1654 р." [8, с. 153, 155].

Необхідним етапом дослідження становлення політичної онтології та її концептуалізації у вітчизняній філософській культурі ранньомодерної доби є аналіз процесу розмежування релігійного та політичного в українській ранньомодерній духовній культурі. Досить ґрунтовно це питання було розкрито С.Л. Йосипенком у контексті дослідження становлення витоків української модерності [2]. Розглянемо позицію вченого щодо причин та механізмів розмежування релігійного та політичного та спробуємо застосувати її до нашого вивчення онтології політичного світу як

складника української ранньомодерної культури. Цінною для обґрунтування гіпотез нашого дисертаційного дослідження є ідея С.Л.Йосипенка про те, що співвідношення "старого" і "нового" постає однією із типових релігійних проблем української культури ранньомодерної доби. На нашу думку, наявність у філософсько-релігійній культурі України ранньомодерної доби проблеми "старого" і "нового" свідчить про наявність ідентичних типологічних рис політичного світу цієї культури із архітектонікою й структурою політичної онтології вітчизняного середньовіччя.

Розглянемо більш детально аргументацію С.Л.Йосипенка. На думку вченого, проблема співвідношення старого і нового є властивою для становлення "модерності" європейських країн, причому історико-філософський аналіз дискусії щодо співвідношення "старого" і "нового" створює умови можливості для аналізу процесу становлення модерної історичної свідомості у європейських культурах [2, с. 263]. Ми схильні вважати, що осмислення механізму становлення історичної свідомості постає ключем до розуміння того, яким чином формується політичний світ. Можна повністю погодитись із С.Л.Йосипенком відносно того, що дилему "старого" і "нового" можна співвіднести із дилемами руху й нерухомості, єдності й багатоманітності, які були "визначальними *теолого-політичними*" (курсив мій. – М.С.) проблемами пізнього середньовіччя та ранньої модерності", адже для середньовічної культури священна історія, яка мислилася нерозривною від земної, забезпечувала єдність різних порядків релігії та різних порядків історії (та порядків політичного – М.С.) [2, с. 264].

Спираючись на результати досліджень С.Л.Йосипенка можна стверджувати, що політичний світ української культури ранньомодерної доби визначається самою можливістю змін у галузі релігії, виразником чого і постає проблема старого і нового, яка стає однією із ключових для української ранньомодерної культури та її політичного світу. "Проблема старого і нового, – зазначає дослідник, – постає...із самої можливості змін в галузі релігії...можливості того, що якісь її елементи можуть бути оцінені, доповнені, змінені людьми у цьому світі..." [2, с. 264]. І якщо така можливість існує, тоді й "реформа, яку належить здійснити у відповідь на ці зміни, повинна спиратись на свідоме та осмислене бажання змін, що передбачає покладання в основу реформи певної моделі вже створеної минулим. Відтак прихильники реформи постають одночасно і як захисники традиції в межах домодерного режиму історичності..." [2, с. 266-267]. Наведена специфічна риса української ранньомодерної культури постає, на наш погляд, не лише особливістю релігійно-полемічного дискурсу, але й онтологічним елементом політичного світу. Нове у політичному світі вітчизняної культури має своїм онтологічним референтом традицію, а реформа – моделлю відтворення минулого (традиції) у вигляді "виправлення помилок".

На основі проаналізованого матеріалу можна зробити наступні висновки. У структурі політичного світу української ранньомодерної культури продовжує розвиток бінарна опозиція "східного-західного" типу по-

літичного мислення, про що свідчить, з одного боку, прагнення до повернення політичних зразків культури Давньої Русі (наприклад, консервативний напрям полемічної літератури), а з іншого прийняття просвітницьких форм подальшого політичного розвитку (К.Транквіліон-Ставровецький, Ф.Прокопович). Специфічною рисою онтології політичного та її концептуалізації у вітчизняній філософській культурі ранньомодерної доби є наявність принципової можливості релігійних змін, боротьба "старого" і "нового". Ці ідеї та специфічний спосіб їх функціонування постають онтологічними елементами політичного світу української ранньомодерної культури.

Список використаних джерел:

1. Вишенський Іван. Твори. /Іван Вишенський// – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1959. – 269 с.
2. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С.Л. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2008. – 391 с.
3. Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні./ Володимир Литвинов// – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2000. – 472 с.
4. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. Наук; редкол.: В.І.Шинкарук та ін. – К.: Наук. думка, 1988. – 568 с.
5. Прокопович Феофан. Філософські твори: в 3-х томах./ Феофан Прокопович// – К.: Наукова думка, 1979. – Т.1 – 512 с.; Т.3 – 542 с.
6. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: у 2 ч. Ч.1 / Інститут філософії НАН України; Відп. Ред.: В.М.Нічик. – Київ: Наукова думка, Ликей, 1995. – 431 с.
7. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: у 2 ч. Ч.2 / Інститут філософії НАН України; Відп. Ред.: В.М.Нічик. – Київ: Наукова думка, Ликей, 1995. – 430 с.
8. Шевченко Ігор. Україна між сходом і заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття/ авторизований переклад Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. / Ігор Шевченко// – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – 250 с.

Надійшла до редколегії 18.02.15

М. В. Сорока

ОНТОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО И ЕЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ В УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ РАННЕМОДЕРНОЙ ЭПОХИ

В статье средствами рациональной реконструкции истории украинской политической философии раскрыты структурные элементы и специфические черты политического мира как составной украинской культуры раннемодерного периода, установлена их связь с современным политическим миром Украины.

Ключевые слова: политический мир, политическая онтология, украинская раннемодерная культура, история украинской политической философии.

M. V. Soroka

POLITICAL ONTOLOGY AND ITS CONCEPTUALIZATION IN THE UKRAINIAN PHILOSOPHICAL CULTURE OF PRE-MODERN ERA

In the article by means of rational reconstruction of the history Ukrainian political philosophy disclosed structural elements and features of the political world as an integral Ukrainian culture pre-modern era, found their connection with modern political world of Ukraine.

Keywords: political world, political ontology, Ukrainian pre-modern culture, history of Ukrainian political philosophy.

СМИСЛ СЛОВА ЯК ЙОГО КОНОТАЦІЯ

У статті досліджено, як розвивалися уявлення про смисл як конотацію. З кінця XIX століття терміном конотація позначали усі емоційно-забарвлені елементи змісту виразів. Поглиблюються окремі важливі положення про смисл як конотацію.

Ключові слова: смисл, значення, конотація, семантика, денотат, концепт.

За останній період є опублікована велика кількість праць вчених, в яких тема смислу та значення розглядається з нових позицій, які, в свою чергу, часто бувають різновекторними. В самому центрі уваги знаходиться мова.

Метою даної статті є дослідження розвитку поняття конотації та смислу як конотації.

Дана мета конкретизується у наступних завданнях:

- розглянути лінгвофілософську характеристику смислу;
- визначити поняття "конотація" та розглянути як воно використовується у різних науках;
- проаналізувати підходи дослідників стосовно проблеми смислоутворення;
- встановити зв'язок концепту і смислу.

Розгляд цього питання можна розпочати з лінгвофілософської характеристики смислу: "В основі концепції – фундаментальна категорія "смисл". Смисл розуміється як інваріант комунікації. Смисл постає в проекції на вертикаль і горизонталь. У проекції на вертикаль смисл – незмінна величина: висота цінності буття, істина, досконалість, Вічність, сфера, Бог. У проекції на горизонталь смисл – змінна величина, що залежить від контексту комунікації. Смисл у комунікації розкривається в незліченній кількості варіантів культури" [12]. Утім слід відмітити, що ці дві проекції тісно пов'язані з концептами, які, в свою чергу, є наповнені в різній мірі смислами як конотаціями.

Перш ніж ми будемо розглядати погляди видатних дослідників щодо конотації, смислу як конотації, з'ясуємо, що ми будемо розуміти під цими термінами.

Поняття "con-notare" (конотувати) виникло в схоластичній логіці і проникло в мовознавство через граматику Пор-Рояля. Великого поширення воно набуло лише в XIX столітті [28].

Конотація (від лат. со(n) – префікс, що означає об'єднання, сумісність, і notatio – позначення) – сумарне чи тотальне значення слова, як описове, так і емоційне. У лінгвістиці використовується для опису супутнього емоційно-експресивного значення мовної одиниці, яке пов'язане з описовим значенням та яке доповнює його. У філософії та логіці використовується у дещо вужчому значенні, а саме конотацією терміну є набір властивостей, що їх посідають усі об'єкти із розширення терміну.

Наприклад, конотацією терміну "хмарочос" є набір ознак, властивих усім будинкам понад певну висоту [27].

Поняття конотації являється складним, яке, в свою чергу, охоплює різні сторони слова: "додатковий або маргінальний семантичний компоненти", "емотивні та експресивні", "модальні і оціночні", "прагматичні риси", "семантичні асоціації" і "стилістичні нюанси" і тощо [29, р. 33-34].

Поняття "конотація" з'явилося приблизно в 1200 р., використовувалося у філософсько-теологічних дискусіях про смисл слів, у філософії про мову XIV ст. Поняття "конотація" стали застосовувати з метою розрізняти слова за образом і дією, в залежності від того, на що вони вказують. Особливо визначається відмінність конкретних і абстрактних слів. Конкретні слова визначалися не лише по тому, якими якостями вони володіють, але і по тому, чи володіє тими ж якостями і їх носій. У структурній семантиці поняття було піддано значному розширенню і зміні. Смысловий обсяг даного поняття надалі розширювався в семіотиці, що призвело до його різного вживання: поняття поступово поширювалося і в знакових системах мислення, таких як зображення, матерія, звук.

"Великий енциклопедичний словник: філософія, соціологія, релігія, езотеризм, політекономія" та довідкове видання "Постмодернізм. Енциклопедія" уточнюють поняття конотації: конотація (connotatio, від лат. con – разом і noto – відмічаю, позначаю) – логіко-філософський термін, що виражає відношення множинним смислом (конотат) і комплексом імен. Конотат характеризує денотат, тобто предметне значення, яке встановлюється в процесі позначення об'єкта в імені. Конотація, яка не супроводжується денотацією, встановлює ідеальний об'єкт, який не має передзнаходжуваного в реальності еквівалента, але ім'я якого не позбавлене смислу. Наприклад, ім'я "сучасний король Франції" володіє смислом, проте в даний час не має денотата.

У семіотиці конотація – особливий непрямий модус значення, рівень "вторинних означувань". Вплив на конструювання побічних смислів слова чинять різноманітні чинники: жанрові конвенції (так, слово "полум'я" в якості літературного кліше для вираження любовної пристрасті непрямим чином містить в собі значення "мова трагедії", "класичне почуття" тощо), стереотипи сприйняття (зображення макаронів може означати не тільки харчовий продукт, але й нести побічний смисл "італійський"), стилістичні особливості і тощо. Конотація стала об'єктом систематичного аналізу в "конотативній семіології" Л.Ельмслева [7, с. 139].

Розвиваючи дослідження конотації, Р.Барт вказує на наступні її характеристики: конотативні значення здатні надбудовуватися як над мовними денотативним значеннями, так і над вербальними знаками, над утилітарними призначеннями матеріальних предметів; конотативні значення латентні, відносні і рухливі [2, с.36]. Найважливішою характеристикою конотативного значення Р.Барт вважає його ідеологічну навантаженість, здатність в якості форми ідеологічного впливу захищати "основне" значення слова.

Згідно з дослідженнями все різноманіття підходів до вивчення конотації зводиться до двох основних типів конотації: конотація як поняття логіко-філософське і конотація як поняття лексико-графо-лінгвістичне. Логіко-філософське поняття конотації пішло від Дж.С.Мілля та його робіт в ХІХ ст., де конотація ґрунтувалася на опозиції конотації і денотації. У логічному сенсі конотація будь-якого слова – це смисл (або намір) або зміст відповідного поняття на відміну від денотації будь-якого слова, тобто розширення обсягу поняття, де охоплюється вся сукупність об'єктів. Конотація по Дж.С.Міллю – це ознаки, що повідомляються словом [24, с.104], його уявлення про конотації відповідають сучасним уявленням про суттєві ознаки поняття. Розглядаючи конотативні і неконотативні імена, Дж.С.Міллє вважає, що всі імена є імена чого-небудь реально чи уявного, але не до всіх предметів прикріплені індивідуальні назви.

Поняття конотації, як вже зазначалося, походить з схоластичної логіки і має відношення до уявлень, які К.Бюлер запозичив у Аполлонія і стоїків і поклав в основу свого аналізу; відповідно до цих уявлень названі слова містять якісну визначеність названого; в цьому полягає смисл схоластичного *notare*. Деякі схоласти пояснювали, що прикметники, такі як *albus* – означають не лише властивості, фіксується факт білого кольору у прикметника *weiss*, але є також і носіями цієї якості і одночасно співпозначають і його власника; не конкретний предмет, а щось, що характеризується кольором. Слово "білий" позначає всі білі предмети – сніг, папір, морську піну та ін. – і включає, або – в термінології схоластів – співозначає атрибут білизни. З прикметником пов'язане уявлення про одну вакантну позицію. В сучасній мові це можна було б сказати інакше: заповнюється порожня форма. Поняття "ключ", наприклад, серед своїх ознак має вакантне місце для області використання речі, яке по черзі можуть зайняти будинок, валіза тощо, щоб вийшли відповідні композиції. Пресуппозиція вакантного місця необхідна, так як будь-який ключ повинен належати якій-небудь з названих областей застосування.

І.А.Стернин вважає, що конотація – це частина системного значення знака, це відображення у значенні умов акту спілкування, відношення мовця до предмету промови чи учасників акту промови, частина, яка розглядає конотативно-семантичний компонент, що виражає відношення мовця до предмету у формі емоції та оцінки. Дослідник класифікує конотацію за трьома групами. В основі його класифікації лежить ступінь віддаленості конотації (залежності її) від денотативної семи. Конотативна сема першого ступеня мотивується денотативною семою, зберігаючи зв'язок (білі ночі – ночі на півночі), тобто конотативна сема логічно пов'язана з денотативною семою. Конотативна сема другого ступеня втратила логічний зв'язок з денотацією, тому є невмотивованою (довести до сказу – вивести з себе). Конотативна сема третього ступеня міститься в значенні слів, що взагалі втратили денотативну співвіднесеність (байдики) [26, с. 112].

У вітчизняній лінгвістиці в радянський і в даний час конотація розуміється найчастіше як емоційні елементи в значенні слова. З цього приводу

О.С.Ахманова пише, що конотація це: "Додатковий зміст слова (або виразу), його супровідні семантичні або стилістичні відтінки, які накладаються на його основне значення, і можуть надавати висловлюванню урочистість, грайливість, невимущеність, фамільярність тощо" [1, с. 203-204].

О.С.Ахманова запропонувала розрізняти інгерентну і адгерентну конотації, які властиві відповідно слову як такому і слову в контексті інших знаків, що, на її думку, дозволяє вважати конотацію лінгвістичним явищем. В рамках лінгвокультурологічного підходу до дослідження мовних явищ став зміцнюватися погляд на конотацію як невід'ємну частину мовної системи, пов'язану не лише зі стилістикою, але і з культурними факторами, що впливають на мовні засоби.

Глобальною проблемою сучасності є проблема смислоутворення. Серед визначних дослідників цієї проблематики можна назвати, зокрема, Ю.Л. Воротнікова, А.П.Назаретяна, О.С.Кравця, Н.Ю.Шведову та ін.

Так, О.С.Кравець у своїй статті "Діяльнісна парадигма смислу" аналізує недоліки вивчення смислу різними вченими в різні часи, наголошує на тому, що: "Лінгвісти, маючи справу з живою мовою, звертали увагу на лексичні форми вираження смислу, на велику кількість конотацій смислу слова в мові, риторичні і стилістичні особливості мови" [13]. І далі варто зазначити: "Якщо минулі парадигми цікавилися насамперед семантикою смислових виразів і тому націлювали дослідників на пошук смислу, що виражається відношенням знак-об'єкт (Z-O), то нова парадигма занурювала смисл у суб'єкт-суб'єктні (S-S) відношення, які більш адекватно характеризують суть людської комунікації. З цих позицій комунікація постає як осмислена діяльність в людському (суб'єкт-суб'єктному) світі" [14, с.183, 164-165]. Найбільш повно концепція автора відображена в його монографії "Розуміння смислу соціальної діяльності..." [15].

Фундаментальні праці Г.П.Мельникова [20], М.А.Кронгауза [19], О.О.Кретьова [16] та ін. вчених дозволили побачити можливості смислоутворення, більш коректно орієнтуватися "в пошуках смислового каркасу мови" [4, с.37]. Зокрема, говориться про актуалізацію як умову смислоутворення, актуалізацію, що включає різні нашарування мови починаючи з фонетичного і закінчуючи пропозиціями найскладніших структур.

Розглянемо підхід Ю.С.Степанова. В одній із своїх останніх праць Ю.С.Степанов торкнувся основних законів семіотики, а також синтактики з орієнтацією на конотації: "Отже, мова в цілому, з усією її лексикою (але без розвиненої системи синонімів) і граматикою є одним планом, а саме – планом виразу для стилістики. Планом ж змісту стилістики є всі ті "відтінки" значень, які, ми бачили, при цьому виражаються, наприклад: "Грубість мовця", "некультурність мовця", або, навпаки, "делікатність мовця", "його висока освіченість" тощо. Всі ці відтінки називаються в семіотиці "конотати" (від англ. слова connote – "співпозначати"), від цього терміну і весь неявний рівень вживання мови, який називається іноді "конотативним"..." [25, с. 55].

Схожий підхід знаходимо у О.В.Зеленщикова: "Основною темою другої частини монографії є поняття "смысл", яке розглядається в роботі як вихідне індивідуальне ментальне утворення, що підлягає "актуалізації" у висловлюванні та інтерпретації в процесі мовної комунікації. Смысл як те, що інтерпретується і, одночасно, як те, що інтерпретує є способом і метою людського спілкування, динамічною, діалектичною сутністю, яка обумовлює саме існування і функціонування мовної системи" [11, с. 6].

Розглядаючи співвідношення "значення-смысл" і виявляючи при цьому конотацію, вчені дійшли до різних точок зору. Припустимо, що категорія значення, і категорія смыслу володіють потенційними можливостями смыслоутворення в розумінні смыслу як конотації. Однак, варто сказати, що ці потенції різні. Доволі розхожою в дослідницьких колах є думка французького філолога А.Греймаса, а саме: "Враховуючи актуальний стан наших знань, ми будемо розглядати цей позитивний зміст як ядро і позначимо його N_s , припустивши, що воно являє собою постійний семний мінімум, тобто деякий інваріант. Але якщо N_s є інваріантом, то варіанти "смыслу", які ми вже розглянули, можуть виникати тільки з контексту; інакше кажучи, контекст повинен містити якісь семні змінні, які тільки й здатні описати, що піддаються констації, зміни смыслових ефектів. Тимчасово будемо розглядати ці семні змінні як контекстуальні і позначимо їх C_s ..." [5]. Таким чином, ми визначили умови реалізації конотативних можливостей зміни, в сторону посилення смыслових ефектів, що обумовлені певними причинами.

У якості проміжного висновку, можемо зафіксувати саме розуміння різниці в конотативних (смыслових) можливостях значення, з однієї сторони, і важливість смыслу – з іншої: "Дійсно, визначення, які ми тільки що дали семному ядру N_s і контекстуальній семі C_s , дозволяють нам тепер розглядати смысловий ефект в якості семіми і визначати його як поєднання N_s і C_s : семема $S_m = N_s + C_s$ " [6, с.63-65].

Ще один дослідник, погляди якого ми хотіли б розглянути у цій статті, видатний російський вчений О.В.Бондарко. В своїй праці "До інтерпретації поняття "смысл"" зазначає наступне: "Проблема стратифікації семантики включає постановку питання про мовні значення в їх відношенні до смыслу, про специфіку мовного уявлення смыслового змісту, про співвідношення універсальних мисленнєвих основ мовних значень і ідіоетнічних змістовних елементів у кожній мові" [3]. Вчений виділяє два важливі аспекти стосовно смыслу: системно-категоріальний та мовний. По-перше, в рамках лінгвістичного аналізу смысл може тлумачитися як когнітивна основа лексичних і граматичних значень мовних одиниць. По-друге, смыслова основа мовних значень виявляється як інваріант внутрішньомовних синонімічних перетворень і міжмовних відповідностей. Ці два аспекти передбачають необхідність аналізу їх взаємозв'язків.

Далі слід звернути увагу на погляди російської дослідниці І.М.Кобозевої. Вона виділяє чотири розуміння смыслу слова. Але нас цікавлять лише ті сторони явища, які пов'язані з конотаціями. Для більш глибокого аналізу, І.М.Кобозева виділяє два параметри:

"1. Смысл слова как його інтерпретація, що ґрунтується на внутрішній формі; 2. Смысл слова как його конотації" [17, с. 624]. Ці два параметри розгляду смислу знаходяться в дуже тісному зв'язку. А саме, внутрішня форма слова пов'язана з конотацією, несе її на різних ступенях неусвідомленості/усвідомленості носіями мови. А звернення до вихідної форми, значення, смислу зазвичай супроводжується емоційним оцінюванням та експресивністю.

Втім, наявність внутрішньої форми у деякому слові означає наявність у цьому слові певного типу парадигматичних смислових відношень. Існують два основні типи, які можна назвати, а саме, словоутворюючий (коли відношення встановлюється з іншим словом) і епідигматичний (коли є інше значення того ж слова). Можливі, крім того, змішані випадки.

Внутрішня форма часто є складовою укладеного в слові концепту. Слово образити пішло з об- бачити, де прийменник об- має значення "навколо, минаючи, не дати, обділити". Слово образити, тим самим, має внутрішню форму "обділити поглядом, не подивитися". І дійсно, як показує семантичний аналіз, саме брак уваги становить прототипну ситуацію виникнення того відчуття, яке позначається російським словом "обида" – на відміну, наприклад, від англійського offence (образа).

Врахування внутрішньої форми іноді дозволяє виявити відмінність між значеннями квазісинонімічних слів і стійких поєднань. Порівняємо, фразеологізми "коли рак на горі свисне" і "після дощички в четвер". Подія "рак на горі свисне" є неможливим в реальному світі, таким чином, внутрішня форма першого фразеологізму породжує смисл "ніколи". З іншого боку, "дощик в четвер" – подія рідкісна, але є можливою; відповідно, внутрішня форма другого фразеологізму породжує смисл "можливо, коли-небудь, невідомо коли". Ця різниця відображається у вживанні даних фразеологізмів. Так, в наступній фразі вживання ідіоми "коли рак на горі свисне" було б недоречним: "Прийти – то він прийде. Можливо, завтра, а можливо через місяць. Одним словом – після дощички в четвер" [8]. Аналогічним чином квазісинонімічні ідіоми на кожному кроці відрізняються тим, що перша не може застосовуватися, коли мова йде про нежитловий простір, не можна сказати: "У лісі на кожному куті траплялися гриби" [9].

При аналізі внутрішньої форми слова вже сам вихід на концепт засвідчує про наявність елементів конотації в ній. Стосовно цього поняття Анна А.Залізняк пропонує наступне визначення: "Внутрішня форма слова – це усвідомлювана мовцями вмотивованість значення слова даної мови значенням складових її морфем або вихідним значенням того ж слова, тобто образ або ідея, що покладені в основу номінації і задають певний спосіб побудови укладеного в даному слові концепту; приблизно в тому ж значенні іноді використовується термін мотивування ... а також мотивація" [10, с. 87].

Стосовно зв'язку концепту і смислу, прослідковується важлива риза, на яку вказує Л.О.Мікешина "в цілому, концепти – це "інтерпрета-

тори смислів", форма опрацювання суб'єктивного досвіду..." [21, с. 506]. Даний зв'язок концепту зі смыслом вимагає подальшого теоретичного дослідження. Поки що, як відмічає Л.О.Мікешина: "більшість (в тому числі сучасні дослідники) не помітили введення нового терміну для позначення смислу висловлювання, тому в більшості філософських словників і енциклопедій концепт ототожнюється з поняттям або виражає його зміст" [22, с.506].

Про тісний зв'язок смислу і концепту писав також видатний французький психолог Ж.Рішар. Зокрема, він відмічав: "концепт – це базова когнітивна сутність, що дозволяє пов'язувати смисл зі словом, яке ми вживаємо" [23, с. 505]. Утім слід уточнити дане твердження. Кожний концепт охоплює не один, а одночасно деяку множину близьких смислів. Стягнуті концептом смисли мають різну ймовірність свого наступного вживання.

Варто відзначити стосовно "смыслу слова як його конотації" в розумінні І.М.Кобозевої: "Під смыслом слова можуть матися на увазі конотації, тобто пов'язані з ним в свідомості мовців уявлення як фактичного, так і оцінного характеру... Таким чином, смисл можна, користуючись метафорою письменника Д.Даніна, порівняти з ехом, яке розкохується від слова і якість якого залежить від соціального рельєфу життя навколо. Зрозуміло, що такого роду смисл найбільш цікавий у так званих "ідеологічних" і "культурних" словах..." [18, с. 318].

Отже, в межах даної статті ми можемо прийти до наступних висновків: праці таких відомих вчених, як Г.П.Мельникова, М.А.Кронгауза, О.О.Кретьова підтверджують наявність в мовній системі великих ресурсів для створення конотацій, їх експлікації за допомогою нових методик та методології дослідження. Таким чином, значення та смисл є потенційними можливостями смислоутворення в розумінні смислу як конотації. В системі мови закладені потенційні можливості конотацій, і, особливо, в її функціонуванні з акцентом на актуалізацію тих чи інших мовних одиниць. Системне вивчення конотації триває буквально у всіх сферах функціонування мови і приносить відчутні результати як у різних прикладних (мовленнєвий вплив, масова інформація, викладання іноземних мов), так і в теоретичних аспектах (теорія перекладу, загальне мовознавство, семасіологія (семантика), теорія мовних актів тощо. Встановивши зв'язок концепту і смислу ми з'ясували, що ймовірність актуалізації в тій чи іншій культурній ситуації деяких смислів настільки є низькою, що вони так і залишаються лише потенційно позначеними в концепті.

Список використаних джерел:

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Советская энциклопедия, 1966. – 607 с.
2. Барт Р. S/Z. / [Пер. с фр. 2-е изд., испр. Под ред. Г.К. Косикова]. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
3. Бондарко А.В. К интерпретации понятия "смысл" // Словарь. Грамматика. Текст: Сб. ст. / Российская академия наук. Отделение литературы и языка. Институт русского языка им. В.В. Виноградова / Отв. ред. Ю.Н. Караулов, М.В. Ляпон. – М., 1996. – 480 с.
4. Воронников Ю.Л. В поисках смыслового каркаса языка / Ю.Л. Воронников // Язык как материя смысла : сборник статей к 90-летию академика Н.Ю. Шведовой / отв. ред. М.В. Ляпон. – М. : Азбуковник, 2007. – С. 37–48.
5. Греймас А.-Ж. Структурная семантика :

поиск метода / А.Ж. Греймас; [Пер. с фр. А. Зиминной]. – М.: Академический Проект, 2004. – 368 с. 6. Там само. – С. 63-65. 7. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка. / [Пер. с англ. В.Д. Мазо]. М.: Ком-Книга, 2006. – С. 139. 8. Зализняк Анна А. О месте внутренней формы слова в семантическом моделировании. – Труды международного семинара «Диалог» 98 по компьютерной лингвистике и ее приложениям, т. 1. Казань, 1998. 9. Там само. – С.128. 10. Зализняк Анна А. Проблема внутренней формы слова в типологическом аспекте / Анна А. Зализняк // Язык. Личность. Текст : сб. статей к 70-летию Т.М. Николаевой. – М.: Языки славянских культур, 2005. – С. 87. 11. Зеленщиков А.В. Предисловие от редактора / А.В. Зеленщиков // Актуализация предложения : в 2 т. – Т. 1 : Категории и механизмы / отв. ред. А.В. Зеленщиков. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997. – С. 6. 12. Зинченко В.Г. Словарь по межкультурной коммуникации. Понятия и персоналии / В.Г. Зинченко, В.Г. Зусман, З.Л. Кирнозе, Г.П. Рябов. – М.: Изд-во "Флинта", 2010. – 126 с. 13. Кравец А.С. Деятельностная парадигма смысла / А.С. Кравец // Вестник ВГУ. Сер.: Гуманитарные науки. – 2003. – № 1. – С. 160–188. 14. Там само. – С. 183, 164–165. 15. Кравец А.С. Понимание смысла социальной деятельности / А.С. Кравец. – Воронеж: ИПЦ Воронеж. гос. ун-та, 2008. – 302 с. 16. Кретов А.А. Славянские этимологии : монография / А.А. Кретов. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2009. – 364 с. 17. Кобозева И.М. Две ипостаси содержания речи : значение и смысл / И.М. Кобозева // Язык о языке : сб. статей / под общ. рук. и ред. Н.Д. Арутюновой. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 624 с. 18. Там само. – С. 318. 19. Кронгауз М.А. Семантика : учеб. для вузов / М.А. Кронгауз. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2001. – 399 с. 20. Мельников Г.П. Системная типология языков : Принципы, методы, модели / Г.П. Мельников. – М.: Наука, 2003. 21. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 624 с. 22. Там само. – С. 506. 23. Там само. – С. 505. 24. Милль Д.С. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М.: Книжный дом, 1899. – С. 104. 25. Степанов Ю.С. Основные законы семиотики : объективные законы устройства знаковых систем (синтактика) / Ю.С. Степанов // Язык средств массовой информации : учеб. пособие по специализации. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – Ч. 2. – С. 55. 26. Стернин И.А. К проблеме системной связи в структуре языка. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1973. – С. 112. 27. Філософський словник / За ред. В.І. Шинкарука. – 2.вид., перероб. і доп. – К.: Голов. Ред. УРЕ, 1986. 28. Ashworth E.J. Language and Logic in the Post-Medieval Period. (Dordrecht, Boston: D. Reidel, 1974. – 297 p. 29. Iordanskaja L., Mel'čuk I. Connotation en s'emantic et lexicographie // Dictionnaire explicatif et combinatoire du francais contemporain. Recherches lexico-s'emantique. 1. Montr'eal: R'ed. A. Clas, 1984. P. 33–43.

Надійшла до редколегії 04.02.15

А. П. Сторожук

СМЫСЛ СЛОВА КАК ЕГО КОННОТАЦИЯ

В статье исследовано, как развивались представления о смысле как коннотации. С конца XIX века термином коннотация обозначали все эмоционально-окрашенные элементы содержания выражений. Углубляются отдельные важные положения о смысле как коннотации.

Ключевые слова: смысл, значение, коннотация, семантика, денотат, концепт.

A. P. Storozhuk

SENSE OF THE WORD AS IT'S CONNOTATION

This article investigates how an idea of sense as connotation was developing. Since the late 19th century, the term connotation refers to all emotionally colored elements of expression. Some important points about sense as connotation are extended.

Keywords: sense, meaning, connotation, semantics, denotation, concept.

СИСТЕМА "ХРИСТІЯНСЬКОГО АРИСТОТЕЛІЗМУ" АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

У статті піде мова про творчість відомого схоластичного мислителя Альберта Великого, його визначення філософії, пізнання Вищої Істини та людини.

Ключові слова: філософія, Середньовіччя, Альберт Великий, пізнання, душа, Бог, схоластика, аристотелізм.

Дана стаття ставить за мету ознайомлення з філософським спадком Альберта Великого та його унікальною системою філософії в якій він дивовижним чином зміг поєднати філософію, богослов'я та спадок античних мислителів, яка потім і отримає назву "християнський аристотелізм". За свої універсальні знання Альберт фон Больштедт Мадпиз отримав ім'я "Doctor universalis". Albertus Magnus – унікальний німецький богослов, філософ і натураліст. Не зважаючи на його неймовірно великий творчий спадок, а твори нараховують біля 38 томів, більша частина яких присвячена філософії, теології, природознавству, метафізиці, логіці, етиці, теології, на теренах України, на жаль, залишається мало відомим.

Зауважу, що Albertus Magnus отримав ступінь магістра богослов'я і очолював кафедру теології, викладав філософію і теологію у школі домініканців. Саме там його учнем став великий філософ, а потім один з найбільших друзів Thomas Aquinas. Св. Альберт стає єпископом Регенсбургським, однак у 1262 складає свої повноваження та повертається до викладацької діяльності. А через 13 років у Парижі Альберт захищає Аквінського від нападів парижського єпископа Тамп'є, який звинувачував Аквінату в тому, що його 219 тезисів свідчили про перевагу філософії над теологією. Альберт Великий доклав багато зусиль для популяризації робіт Аристотеля, адже написав багато коментарів до творів великого філософа, пояснюючи їх та адаптуючи до християнського вчення. Окрім того, на філософію Альберта Великого сильно вплинули ідеї арабських філософів, з якими він полемізує у своїх роботах [2].

Альберт Великий був канонізований у 1622 році та зарахований до вчителів церкви папою Пієм XI у 1931 році. У Кельні (1951-1971 рр.) були опубліковані його основні праці, а у 2006 році вийшла єдина праця Альберта Великого російською "Малый алхимический свод". Насправді, Св. Альберт підготував свого роду філософську енциклопедію, якою він займався до останніх років свого життя. Він не тільки вивчав та писав коментарі до творів Аристотеля, а в тому числі Порфирія, Боеція, Петра Ломбарда, Діонісія та ін. Філософ працював над усім цим, щоб підготувати свого роду єдину структуру середньовічної християнської духовної культури, тому у своїх роботах Альберт розробив своє особисте філософсько-науково-богословське бачення. Праці мислителя привели до адаптації думок Аристотеля на Заході, тобто

він одним із перших спробував використати ідеї Аристотеля для систематизації християнського світогляду.

Хоча сам Св. Альберт був більшим прибічником неоплатонізму, його коментарі до творів Аристотеля показують надзвичайно глибоке розуміння думок великого Стагірита. Разом зі своїм учнем Фомою Аквінським він висловив точку зору з приводу того, що Аристотель та його натурфілософія, не є протилежною християнському філософському світогляду. Для цього Альберт детально дослідив метод Аристотеля, який той використовував у своїй натурфілософії, і пришов до висновку, що він є основою для індуктивної та дедуктивної логіки. Філософ проголошує: філософія не є протилежною християнському вченню, яке опирається на Святе Письмо та вчення отців Церкви. Тому філософія та богослов'я постають тими двома площинами людської культури, які різняться своїми методами, але не є протилежними одна одній. Не можна філософії надавати статус такої, яка лише допомагає теології, вони перш за все існують кожна заради самих себе.

Альберт був у числі тих так званих "отруйників", які робили релігію розумною і навіть раціональною. До надбань Св. Альберта входить більш точне обмеження філософської та богословської проблематики. У філософії відбиралися деякі питання, а теологія у свою чергу передавала рішення певних питань у компетенцію філософії, не втручаючись при цьому у філософські справи. Питання співвідношення філософії і теології полягає у природі досліджуваних об'єктів. Природні об'єкти не потребують втручання авторитету Святого Письма, достатньо авторитетів Аристотеля, Гіппократа, Галена. Ці авторитети – люди, з ними можна і потрібно сперечатися, піддавати інтелектуальному сумніву, адже є різниця між авторитетом Бога та авторитетом людей. Бо істини природи завжди не остаточні, а істини Бога піддавати сумніву не можна.

Св. Альберт переконаний в істинності християнської віри. До космогонічних поглядів стародавніх мислителів він ставиться із зацікавленістю, але дуже стримано. Оскільки Альберт Великий християнин, він впевнений в тому, що Бог створив світ, але як філософ – він не може це довести, саме як і спростувати, тому потрібно звернутися до того, хто є причиною творення, тобто до Бога.

Отже, філософ та теолог одночасно намагається чітко розмежувати філософію та теологію. Зрозуміло, філософія ґрунтується на розумі, а теологія на одкровенні. Та й джерело знань у них різне: для філософії джерело знань – сутність створених речей, і тут автор наслідує Аристотеля; джерелом знань для віри являються первинні істини, що знаходяться в Одкровенні. Окрім цього філософія ґрунтується на спекулятивному, тобто, умоосязному розумі, а теологія (віра) на розумі, який керований волею (любов'ю) та чуттями. Віра завжди буде шукати підтримки в авторитеті, а філософія – в єдиному тільки розумі. До наведених розрізень автор додає розрізнення в меті: теологія (віра) вказує шлях людині до вічного спасіння та щастя, а філософія ставить собі за мету пізнання розумом. Альберт не заперечує, розрізнення суттєві, та й люди-

на не може пізнати всі істини одкровення одним лише розумом, наприклад, творення світу, триєдність Трійці і т. д. Але все перераховане не заперечує самого головного: філософія та теологія можуть займатися одним й тим самим об'єктом, просто підходити до нього з різних боків, використовувати для цього різні методи, тому можуть мати й різні результати. Таке розмірковування Альберта фон Больштедта Мадпіза надало філософії статусу максимальної, але при цьому відносно незалежності. Відносної, бо є певні моменти, коли філософії так би мовити заборонялося протирічити вірі. Прикладом останнього можуть бути докази буття Бога. Віра ж не потребує ніяких доказів, але людський розум за своєю природою вимагає таких саме доказів. У своєму творі "Summa Theologiae" Св. Альберт говорить, що "теологія – це наука про буття як остаточна мета та наука про способи її досягнення. Таким найвищим буттям є Бог: в Ньому, на відміну від створених речей, сутність і існування співпадають ... Будучи найвищим буттям, істиною і благом, Він є причиною всього сущого, благого та істинного" [1].

Альберт Великий, використовуючи авторитет церкви та Аристотеля, надає особисті аргументи на користь буття Бога у вигляді чотирьох доказів. У подальшому їх використає Аквінат у своїх славних відомих п'яти доказах. Ця тема майже не буде підніматися до 18 століття, аж поки Кант не проголосить про їх недостатність та не висуне шостий аргумент на користь доказу буття Бога. Власне, у всіх доказах можна прослідкувати те, що Альберт Великий використовує два підходи: як філософський, так і релігійний. Докази Альберта фон Больштедта такі:

1. Оскільки світ складається з окремих речей, а у конкретних явищах ми знаходимо причину, то це спонукає нас прийти до висновку, що світ повинен мати свою єдину причину. Ця причина не може знаходитися у самому світі, адже світ не може створити себе сам, тому повинна бути загальна діюча причина (*Causa universalis efficiens*), яка й буде Першопричиною. Це і є Бог.

2. Другий аргумент Альберт взяв у Августина Аврелія, де говорить про те, що коли ми розглядаємо мінливе та непостійне, ми повинні прийти до самого Першого незмінного, яке повинно бути нематеріальним. Це буде Бог. Альберт із Кельна зацікавив пошуком цієї досконалої Першопричини. Наш життєвий досвід показує, що речі в природі сліднують одна одній у порядку причинної залежності, та стоять у відношенні підпорядкованості одна одній. Ми ставимо перед собою завдання знайти те перше з якого й починається ряд. Для цього філософ пропонує поділити все, що існує на тілесне та не тілесне. Тілесне аж ніяк не може бути Першим, оскільки воно складене, а не просте, тому не досконале. Отже, Перше повинно бути обов'язково не тілесне, тобто якоюсь духовною природою. Потім автор пропонує все існуюче не тілесне поділити на те, що змінюється і те, що не змінюється. Те, що змінюється повинно приводитися у рух тим, що є більш досконалим та незмінним, отже воно не може бути Першим (адже людська душа та ангели теж

мінливі). Такою Першою природою, яка незмінна та не тілесна Альберт Великий називає Богом.

3. У третьому доказі теолог використовує аристотелівське поняття Першодвигуна, який сам не знаходиться в русі. Тому автор приходить до висновку, що Першодвигун є чистим актом, бо приводить все в рух, це і є Бог.

4. Тут автор використовує розрізнення між сутністю та існуванням (*quod hoc est* и *esse*). І в результаті певних пошуків він приводить нас до думки про те, що є завжди дещо, в чому сутність буде тотожна існуванню. Це і буде Бог. Тому буття Бога не залежне ні від чого, бо Бог і є саме буття.

Цю Першу природу Альберт наділяє такими якостями: Бог незмінний, вічний, самодостатній, наймогутніший, адже Він може все. Бог є проста субстанція, якби він був складений, то те, з чого він складався повинно було б передувати Богу. Бог не може бути матеріальним, бо Він є Чистий Розум в якому той, хто пізнає і те, що пізнається стає єдиним. Тому Бог пізнає не тільки себе, але й своє творіння, звідси Бог схожий на художника, який творить своє творіння. Тому Бог володіє двома досконалими рисами – це пізнання та досконала воля, при цьому Він і є безумовна воля, бо він є причиною самого себе.

Розрізнення між теологічним та філософським підходами у Св. Альберта прослідковується і в темі творення світу. Ця тема завжди є таємницею для розуму, адже філософ зауважує, що філософський розум є обмеженим, він може зрозуміти творення, але не може зрозуміти творення з нічого, яке є надприродним. Можливо, філософ і правий, адже теорію "великого вибуху" науковці не відкинули. Відповідь на питання творення може дати лише теологія. Бог, будучи Першодвигуном та Першопринципом за Альбертом Великим має здатність творити речі поза себе, створюючи особливі сутності, матерію, час (при цьому Бог існує поза часом, він є вічністю, постійним теперішнім), небо, ангельську природу – їх він називає "однолітками".

Зрозуміло, людський розум неодмінно поставить питання (якщо він все ж таки спробує пізнати початкове творення): а яким способом Бог творить суще? Філософ пояснює: припустимо, Бог вирішив створити кобилу. Для цього він повинен мати ідею кобили, яка передує конкретним кобилам, ця ідея існує в божественному розумі і називається універсалією. Усі створені кобили мають загальну якість – "кобилиність". Ця універсалія буде притаманна усім кобилам, не залежно від індивідуальних розрізень, а людина в будь-якому разі у множині кобил виокремить загальне, ідею.

Саме тут Альберт використовує аристотелівське вчення для рішення проблеми універсалій, яка була надзвичайно актуальною в середньовічній культурі. Він визначив термін універсалії: " ... то, что, хотя она существует в одном, склонна по своей природе существовать во многом" [3, р. 69]. Альберт Великий виділяє три види універсалій: 1) ті, які існують до речей, які ілюструють їх (*universale ante rem*), 2) ті, які існують в

окремих речах (*universale in re*), 3) ті, які існують в розумі, коли абстрагуються від окремих речей (*universale post rem*). Таким чином, універсалія або ідея речі, існуючи до речей – в речах – та після речей, об'єднує існування речі в деяку універсальну плинність. Це дуже важливий момент, бо тут ми бачимо прагнення Альберта примирити нескінченну суперечку між реалістами та номіналістами. Адже для становлення науки дуже важливою буде наша впевненість в тому, що є загальна сутність у речей як об'єктів пізнання онтологічно в минулому, теперішньому та майбутньому, а гносеологічно – є загальна сутність у речей до і після акту пізнання. Власне, Альберт показав та обґрунтував великий принцип наукового і взагалі будь якого пізнання: тотожність сутності "до речей – в речах – після речей". Отже, універсалії є як в розумі Бога, так і предметах, так і в людському розумі як форми речей.

Особливо складним питанням для Альберта постало питання про існування душі та роль інтелекту, яку він грає у психології людини, адже на думку Альберта сутність людини не є інтелект: "... non habemus intellectum, qui per essentiam intellectus sit ..." [4, р. 69]. При цьому інтелект створений за образом та подобою Бога, як і душа, він керує душею на зразок Бога, який керує Всесвітом, він несе відповідальність за існування тіла. Але душа здатна існувати навіть коли вона повністю не залежить від тілесних функцій. Мова йде про трансцендентальну функцію душі, Св. Альберт наголошує на тому, що пізнання душі залежить від інтелекту: "...пізнання душі – це певний результат світла інтелекту" [5, р. 482].

Якщо слідувати Аристотелю, то душа – форма тіла, і без тіла вона не може існувати. Але ж християнство стверджує про те, що душа має вічне життя після смерті. Св. Альберт пропонує своє рішення даного питання: душа так і залишається формою тіла, але ця форма має свою власну ідеальну субстанцію, яка буде керувати тілесним життям. Та для цього повинно бути те, що буде узгоджувати дії ідеальної душі та матеріального тіла, тому з боку тіла – це буде розум, а з боку душі – життєвий дух, і завдяки йому й буде діяти тіло. Таким чином, душа з тілом утворює субстанційну єдність. Отже, Альберт взяв ідеї Аристотеля (душа є форма), а у Платона те, що душа – є субстанція та примирив їх у своїй філософії. Тому душа стала субстанційною формою. Кожна людська душа має свій власний інтелект, при цьому людська душа поєднує в собі як матеріальне так і духовне, тоді вона є певним "мікрокосмом", і відповідно слугує метою Першоінтелекту.

Досягти свій об'єкт пізнання душа може лише за допомогою божественного світла, який "аналогічно фізичному світлу пронизує людське мислення". З цього слідує, що форми нічому не навчать людину аж поки світло божественне – "світло внутрішнього вчителя" (Альберт) не освітить їх. Цей "внутрішній вчитель" отожднюється з божественною істиною, яка й буде кінцевою метою у вдосконаленні людського інтелекту [6, р. 81]. У своєму, нажаль, не закінченому творі "Summa" Альберт прагне підкреслити принципове розрізнення між природним знанням та надприродним знанням. Він встановив це розрізнення у своєму дослідженні

людського інтелекту ("De intellectu"), де говорить нам: "Дещо ми можемо легко пізнати за допомогою нашого інтелекту, який являється часовим та має свою спадковість. Це як ті речі, котрі найбільш яскраво виражені в природі, які пов'язані з нашим інтелектом, як світло сонця або мерехтливие світло для очей летючої миші або сови. Інше проявляється тільки через призму іншого. Це будуть ті речі, які отримані через віру, від того, що первинно, це – правда" [7, р. 500].

У своєму трактаті про людину "Liber de homine" філософ говорить, що душа, яка скерована тілом набуває певних властивостей: вона володіє волею, яка буде керувати іншими силами душі: пізнання, мова, прийняття рішень. Людське пізнання, людський інтелект, на думку філософа, залежні від чуттів: "Intellectus noster omnem scientiam accipiens ex phantasmate" [8, р. 186].

Душа постає захисницею людського в людині. Коли людина розумно ставить перед собою мету, тоді вона здійснює свою свободу, саме тоді наші прагнення та нашу волю можна назвати свободними. Те, що регулює наші вчинки, а саме їх правильність та розумність постає наша совість (вона входить до складу нашої душі). Саме вона допомагає нам розрізнити добро та зло, і саме на її ґрунті ми створюємо певні моральні норми поведінки, тобто етика для Альберта постає теоретичною наукою.

Та виникає питання: як ми можемо використати етику як теоретичну науку на практиці, щоб життя людини дійсно було добродійним? Він вирішує цю проблему наступним чином: потрібно розрізнити 1) етику як вчення (*ethica docens*) та 2) етику як практику діяльності окремої людини (*ethica utens*) [9, р. 2]. Етика як вчення, пов'язана з вченням про остаточну мету людської діяльності в цілому, це буде знання. Етика як практична діяльність окремої людини пов'язана з діями в якості досягнення певної мети. Тому все зводиться до риторичного питання, а саме: як пов'язати правильні дії та бажану мету? Альберт вважає, що "...тут повинна спрацювати розсудливість, саме вона поєднує теорію з практикою, тобто теоретичну та практичну етику" [Там само, р. 52].

Він далі спрямовує свою думку, і підтверджує те, що вища форма людського щастя – це споглядальне життя. В цьому і полягає істинне і правильне призначення людини, стверджує знаменитий філософ. Інтелектуальний адепт – найвище прагнення людини, коли поєднується людський розум з Надінтелектом. В такому стані людський інтелект стає формою душі. Тоді душа відчуває самодостатність та готова до споглядання вищої мудрості. Це найвище блаженство, яке людина може отримати у своєму житті. Тоді людина може споглядати сутність саму по собі.

Ось так дивовижно гармонічно Альберт Великий спромігся поєднати платонізм та аристотелізм у своїй філософії, більше того, ці два початки він примудрився скріпити християнською вірою. Гідним продовжувачем системи Альберта Великого є Аквінат. Серед науковців цю систему називають системою "християнського аристотелізму". Св. Альберт побачив та визнав перевагу філософської доктрини Аристотеля над тією, якою користувались християнські вчені до його часу,

при цьому філософ долучив її до християнського вчення. Одночасно до цього він долучав неоплатонічні доктрини. Таким чином, Альберт Великий вказав новий шлях філософії. Його доробок можна окреслити у наступних позиціях: 1) він був першим, хто відокремив площину таємниць віри від істин, які доступні розуму; 2) він першим наголосив на тому, що основи богослов'я одні, а природознавства – інші; 3) філософ ввів у схоластику помірковану концепцію проблеми універсалій; 4) він виокремив чотири докази буття Бога.

Ідеї Альберта Великого були переосмислені такими мислителями: Мейстером Екхартом, Джоном Таулером, Генріхом Сузо, де вони набули унікального містичного аромату; ці ідеї дійшли до Кузанського та втілилися в ідеї Відродження. Альберт Великий постає зразком унікальної філософії, яка поєднала, примирила античність та християнство, та дала нові паростки для нового світогляду, де поєднано шлях ясного розуму та відданої віри.

Список використаних джерел:

1. Бандуровский К.В. Альберт Великий. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.krotov.info/acts/13/3/albert1.htm>.
2. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/albert-great/index.html>.
3. Albertus Magnus. De praedicabilibus, tract. 2 (Borgnet ed., vol. 1) p. 17b. p. 143.
4. Albertus Magnus. Cf. De causis et processu universitatis a prima causa, II, tract. 1, cap. 7 (Cologne ed., vol. 17, pt. 2), p. 69.
5. Albertus Magnus. Parva naturalia: De intellectu et intelligibili, 1, I, tr. 1, c. 4 (Borgnet ed., vol. 9), p. 482.
6. Albertus Magnus. Summa, I, tr. 3, q. 15, c. 3, a. 3 (Cologne ed., vol. 34), p. 81.
7. Albertus Magnus. Parva naturalia: De intellectu et intelligibili, 1, I, tr. 3, c. 2 (Borgnet ed., vol. 9), p. 482.
8. Albertus Magnus. De praedicabilibus, tract. 2 (Borgnet ed., vol. 1) p. 17b. p. 143.
9. Albertus Magnus. Cf. Super ethica, prol. (Cologne ed., vol. 14, 1), p.52.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Т. В. Труш

СИСТЕМА "ХРИСТИАНСКОГО АРИСТОТЕЛИЗМА" АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

В статье речь пойдет о творчестве известного схоластического мыслителя Альберта Великого, его определение философии, познание Высшей Истины и человека.

Ключевые слова: философия, Средневековье, Альберт Великий, познание, душа, Бог, схоластика, аристотелизм.

T. V. Trush

SYSTEM OF "CHRISTIAN ARISTOTELIANISM" ALBERTUS MAGNUS

The concept of the article is about creativity of a scholastic thinker Albertus Magnus, his definition of philosophy, perception of the Highest Truth and a human being.

Keywords: philosophy, Middle Ages, Albertus Magnus, personality, perception, soul, God, scholastic, aristotelianism.

КІНОКОМЕДІЯ: ШЛЯХ ВІД МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ

Стаття розглядає етапи становлення жанру кінокомедії з метою аналізу трансформацій комічного в умовах нової культурної парадигми.

Ключові слова: кінокомедія, комічне, сміх, Модерн, Постмодерн.

Технічні інновації кінця XIX – початку XX ст. створюють умови для зародження принципово нової епохи з багатообіцяючою назвою Модерн. Карколомні зміни відбуваються в усіх сферах людської життєдіяльності. А стрімка модернізація європейського суспільства призводить до виникнення нового типу культури, – медіакультури, – для якої характерне масове поширення, інтерактивність, інформаційність та орієнтованість на ринкові відносини. Цей тип культури інформаційного суспільства представлений такими засобами інтелектуального впливу як кіно, радіо, телебачення та Інтернет – усім тим, що інформує, розважає та пропагує. Відомий історик Ерік Гобсбаум так прокоментував наведений період: "з кінця XIX століття традиційне царство високої культури було підірвано ще більш грізним ворогом: мистецтвом, що апелює до простих людей, революціонізованими комбінаціями технологій та відкриттям масового ринку" [8, р.220]. Відтепер ринок стимулює розвиток мистецтва за принципами фабричного виробництва. Митці стають все більше залежними від попиту та кон'юнктури ринку, а мистецтво перетворюється на споживчий товар. Як зауважив канадський філософ Маршалл Маклуен: "Публіка стала хазяїном. Із учителя життя мистецтво перетворилось на предмет комфорту" [7, с.401]. Зміна культурної парадигми неминуче вплинула і на зміст естетичних категорій, наповнила традиційні поняття новими смислами та відтінками. Значного розширення набув естетичний досвід комічного та його похідних. На нашу думку, осмислення специфіки актуальних форм останнього може наблизити нас до розуміння культури сучасного суспільства, її естетичного виміру, розкриття особливостей трансформації традиційних естетичних домінант та виявлення художніх вподобань суб'єкта. Тож стаття покликана розглянути етапи становлення жанру кінокомедії від модерну до постмодерну з метою аналізу трансформацій комічного в умовах нової культурної парадигми.

Польський філософ Станіслав Ежи Лец вважав, що будь-який "куточок гумору" засвідчує розмір творчої свободи свого часу. Наприкінці XIX століття місце одного з таких "куточків" посіла кінокомедія – унікальний жанр, якому без сумніву можна відвести роль цілої галузі мистецтва. Маючи за плечима більше ніж сто років історії, ми нарешті можемо озирнутися, щоб поглянути, якими були прояви цієї творчої свободи, які нові грані комічного були відкриті і до чого призвела кінокомедію необмежена свобода її творців у XXI ст. Сьогодні, як і понад сто років тому,

комедійні стрічки мають шалену популярність серед глядачів. Стабільний інтерес до жанру, популярність комедійних акторів, розмаїття тем і сюжетів кінокомедії та постійний пошук нових виражальних засобів роблять її не лише актуальним предметом дослідження, але й унікальним аудіовізуальним культурним феноменом.

Поява кінематографу та епоха німого кіно

Історія жанру бере свій початок від дня народження самого кінематографу, адже під час першого сеансу, влаштованого братами Люм'єр, глядачі стали свідками невеликого кіножарту "Le Jardinier" (укр. "Поливальник"). Комедійну сцену, що тривала менш ніж хвилину, можна сміливо назвати класичною. В подальшому брати-винахідники займались документалістикою і не знімали художніх картин. Проте фундамент вже було закладено: розпочалась славнозвісна епоха "німого кіно", що під кінець 20-х років оформилась в самостійний вид мистецтва з власними художніми засобами.

Зовсім не випадково першим ігровим кінофільмом став "Политий поливальник", а першими акторами, що набули популярності в кінематографі – коміки. Смішне та веселе найшвидше завойовує прихильність глядача. Андре Дід, Макс Ліндер, Чарлі Чаплін, Бастер Кітон, Гарольд Ллойд, Карл Шенстром та Гарольд Медсен – великі та почасти забуті творці ранніх кінокомедій. Артисти цирку, водевілю, вар'єте та мюзик-холів кинулись випробовувати свої сили на новому поприщі і цим зумовили специфіку ранньої кінокомедії. Гумор в цих стрічках часто виказував своїх родоначальників. Поширеними були клоунада, бурлеск, пародійність, ексцентрика, слепстік. Актори задіювали свій багаторічний досвід в новому жанрі: французький кінокомік Андре Дід сповнював нехитрі сюжети своїх комедій акробатичними трюками, немов перебуваючи на сцені мюзик-холу, датський дуєт Пат і Паташон вдало використовував принцип комічної пари, запозичений з цирку. Поєднання контрасту та повтору – класичний прийом, яким користувались актори. Саме з цирку були запозичені яскраві та недолугі костюми героїв, невідповідність між формою та змістом їхніх вчинків, пантоміма, а головне – застосування образу-маски. Комедійний герой-маска повинен був мати яскравий характер, оригінальну зовнішність, бути смішним, але симпатичним, щоб глядач міг співчувати, потішатися й радіти разом з ним. Актори плідно працювали над пошуком власного амплуа, і ті, кому це вдавалось, набували неабиякої популярності серед публіки. Витончений аристократ Макс Ліндер, великодушний волоцюга Чарлі Чаплін, "Велике кам'яне обличчя" Бастер Кітон – такими запам'ятались глядачеві найвідоміші зірки ранньої кінокомедії.

Переглядаючи стрічки Чапліна, Ллойда, Кітона, ми помітимо, що одним з улюблених прийомів цих джентльменів був бурлеск. Звісно, бурлеск – не просто прийом, а цілий жанр, в основі якого лежить невідповідність між видимим та дійсним. Сформований за доби Відродження, бурлеск у літературі будується на тому, що серйозний зміст виражаєть-

ся невідповідними йому образами та стилістичними засобами. У кіно подібний ефект досягається за допомогою технічних візуальних трюків. Наприклад, дія, зафільмована в ракурсі найменшої відмінності від іншої дії, виявляє прірву розбіжностей між двома ситуаціями. "Чаплін умів обирати близькі один до одного жести і відповідні до них віддалені ситуації, так що з їхніх відношень виникала особливо напружена емоція і в той же час народжувався сміх: він підсилював сміх таким чином" – читаємо в праці "Кіно" Жюльєн Делеза [1, с. 239]. Для наочності пригадаємо сцену з фільму Чапліна "The Idle Class" (укр. "Святковий клас"). На екрані кадр, знятий середнім планом: багатій-пияка, якого покинула дружина, із сумом дивиться на її портрет, відвертається від камери, і ми бачимо, як тремтять та здригаються його плечі. Здається, бідолоха проливає потоки сліз через кохану. Але ось герой розвертається до нас обличчям. І виявляється, що він навіть не збирався плакати. А трясеться через те, що збиває в шейкері черговий коктейль. Це розповсюджений для Чапліна прийом, який можна зустріти майже в кожній його комедії. Варіації бурлескних комізмів розробляв для своїх кінострічок і Гарольд Ллойд, щоправда перевівши акцент з образу-дії на образ-сприйняття за допомогою технічних хитрощів. Так, наприклад, в одній зі сцен ми бачимо актора в розкішному автомобілі на автостоянці. Через мить автомобіль починає рухатись і виявляється, що Гарольд сидить на старенькому велосипеді. Такий ефект був досягнутий завдяки кадруванню героя крізь автомобільне скло. І знову невідповідність між видимим та дійсним викликає сміх глядачів. Винахідливим щодо побудови комічних сцен був також Бастер Кітон. Але для того, щоб краще зрозуміти всю оригінальність кітонівського підходу, зробимо невеликий теоретичний відступ. В кінематографі є поняття великої та малої форми. Вирозбити їх можна формулами CAC_1 (для великої форми) та ACA_1 (для малої форми), де C – образ-ситуація, A – образ-дія. Відповідно, велика форма рухається від ситуації до дії, яка цю ситуацію видозмінює, а мала – навпаки, переходить від дії до ситуації, а тоді до нової дії. Таким чином, в малій формі кожна дія поступово викриває ситуацію (як це було зі сценою про пияку). Вважається, що бурлеск притаманний виключно малій формі. Але Бастеру Кітону вдалось розірвати цей шаблон і наповнити бурлескним змістом велику форму. За словами Ж. Делеза, "герой Кітона нагадує ледве помітну крапку, яка оточена безмежним та катастрофічним середовищем і знаходиться в просторі, що трансформується"[1, с. 243]. Кітону вдається подолати розрив між заданою ситуацією та очікуваною комічною дією (за законами великої форми) таким чином, що комічний ефект тягне за собою всю ситуацію, буквально співпадає з нею. Досягається все це за допомогою, так званих, машинних гегів (одиночні дії, або складні комічні структури, в основу яких покладена взаємодія людини з машиною) та гегів-траекторій (послідовність комічних прийомів, поєднаних певним сюжетом).

Окремо варто сказати про досягнення в цей період героя Чарлі Чапліна, легендарного класика епохи німого кіно. Його порівнюють з такими майстрами гумору як Мігель де Сервантес та Франсуа Рабле. Саме Чапліну вдалося зробити трюк, який зародився в цирку, кінематографічним. Він засвоїв важливу річ: кіно не потребує грубих клоунських витівок та формування швидкого ефекту, трюк може і має бути витонченим. "Чаплін перевів комічне у поетичне, зробив комічний трюк елементом високої поезії", – пише Н. Коварський [5, с. 58]. А це означає, що вперше в історії кіномистецтва здійснилася спроба поєднання двох культур – "низької" та "високої", піднялося до рівня "високої поезії" плебейське, балаганне видовище, яким був ранній кінематограф. В багатьох країнах світу коміки копіювали образ "маленької людини", але вони не мали такого тривалого успіху як Чарлі, бо штани та черевики великого розміру, котелок на голові і тростина у руці – лише атрибуту, за якими приховувався справжній геній з добрим серцем. Він майстерно поєднував у своїх картинах комічне та драматичне, поміщаючи драматичне начало у комічну форму. Неповторна кінематографічна мова Чапліна – метафоричність, винахідливість, феєричне обігравання ситуації – помітно виділяла його серед колег. А гуманістична спрямованість, людяність, приречена на комізм не дозволяє втратити актуальність чаплінівських стрічок по сьогоднішній день.

Нажаль, комедії Чарлі Чапліна були, скоріше, гарним винятком у центрі світової кінопромисловості. З того часу, як пальма першості в кіноіндустрії перейшла до Голлівуду, де була задіяна солідна індустріально-технічна база з виробництва комедій, фільми перейшли на рівень конвеєрної промислової продукції. Провідну роль в цей період зіграла школа Мака Сеннета, який за своє життя взяв участь у створенні понад тисячі стрічок у жанрі ексцентричної комедії. Його вплив ми відчуваємо навіть у сучасних американських кінострічках. Засновник студії Кістоун запровадив у виробництво стандартизацію та схематичність. Сеннет наспіговував свої комедії різноманітними гегами (комічні прийоми, в основі яких лежить очевидна безглуздість) та трюками за принципом "що більше, то краще", поєднуючи їх примітивним сюжетом. Важливим для коміка було лише винайти власну "візитну картку", оригінальний зовнішній образ (не вимагалось навіть розробляти характер героя), все інше – справа рук гегменів. Найвідоміші прийоми, які стали традиційними для американських слепстіків – це жбурляння кремовими тортами, ляпаса та стусани, трюки з автомобілями, які вриваються в стіну, перелітають через кущі та паркани. Щойно один прийом набридає публіці, Сеннет упроваджував наступний, і так від комедії до комедії. Такий споживацький підхід до створення кінострічок та шалені темпи виробництва "кістоунських комедій" змушували талановитих акторів полишати студію вже за рік. Та це не заважало Маку Сеннету бути першим на світовому ринку кінокомедії і утримувати абсолютну монополію аж до появи звукового кіно.

Окремого розгляду заслуговує доля російської, а пізніше радянської кінокомедії німого періоду. В той час, коли публіку зі світових екранів вже підкоряли дотепний Макс Ліндер, непохитний Бастер Кітон та зворушливий волоцюга Чарлі Чаплін, в Росії продовжували знімати грубі фарси. Це свідчить про те, що традиції високої комедії в дореволюційному кіно розвинулись не встигли. Як наслідок, кінокомедія певний час залишалась на периферії глядацької свідомості. І лише в 1920-і роки розпочинається "Золотий вік" для радянської кінокомедії. Вочевидь, революційні часи загострили потяг до народної балаганної культури та сміхового фольклору. В ранніх стрічках Г. Козінцева і Л. Трауберга щосили вирує стихія карнавальних видовищ. Уподобання широких мас в поєднанні з захопленням "елітарних" митців вилились у загальну любов до комедійних стрічок. Вони впевнено перевертали догори дригом будь-яке явище, кидали виклик здоровому глузду, висміювали догми буденної свідомості. Умовні форми кінокомедії наближали її до абсурдистського гротеску, що ставило під сумнів непохитність та раціональність буття, тим самим скасовуючи чинну "класичну культуру". Варто сказати, що радянська комедія 20-х років наскрізь пронизана відсиланнями до американського кіно. Гострий російський гротеск, продовжуючи традиції М. Гоголя та М. Салтикова-Щедріна, поєднувався з поширеними прийомами американської "комічної". Авантюрна комедія, насичена пародійними відсиланнями до зарубіжного кіно, "чорним гумором", замальовками радянського побуту, наче випереджала свій час, висловлюючи дух постмодернізму. Переважна більшість таких пародій була позбавлена сатиричності, являлась, по суті, стилізацією, пастішем і висловлювала, скоріше, вдячність американському кінематографу, аніж глузування. В пригодницькій стрічці Ф. Оцепа та Б. Барнета "Міс Менд", що здобула шалену популярність в СРСР, важко відділити захоплення детективом від пародії на нього. А героїчна комедія І. Перестіані "Червоні дияволята", знята під впливом вестерну, поєднує в собі шанобливу стилізацію та пародійну "підмальовку". Єдине, що не вдавалось втілити в радянській кінокомедії – це створення комічної маски, якою були наділені зірки американських стрічок. "Маска" в народній культурі висловлювала скептичне ставлення до реальності, що в принципі не влаштовувало радянських ідеологів. В американській комічній "маленька людина" героїчно боролася з ворожим світом. Перенесений в радянську реальність, цей конфлікт виглядав би як бунт одинака проти державної системи, а таких персонажів наказано шельмувати як індивідуалістів і небезпечних відступників" – пояснює О. А. Ковалов [4].

Епоха безсловесної комедії демонструє культурну амбівалентність сміху. Вочевидь, справжній сміх спрямований не лише на ворожі для людини та культури речі, але й на саму людину, що сміється. Кінокомедія "німого" періоду являла собою здебільшого масове балаганне видовище, квінтесенцію тілесного гумору, пронизаного бурлеском та ексцентрикою. Це була народна розвага, "масова ярмаркова забава самого

невибагливого смаку" [6, с.336.], яка за своїми намірами та амбіціями стояла поруч із клоунадою та мистецтвом фокусників. І в цьому сенсі, новий феномен можна описувати в таких термінах М. Бахтіна як "карнавал" та "низова культура". Кіно стає карнавальною альтернативою пануючій високій культурі з її цивілізаційними догмами (моральними, релігійними тощо), демонструючи зв'язок сміху зі стихією свободи. Однак, в цей самий час, комедія, на чолі з такими її представниками як Чарлі Чаплін, Бастер Кітон та Гарольд Ллойд, встигла піднятися до рівня справжнього мистецтва. Естетика цих стрічок вабить своїм гуманізмом, ігровою розкутістю, фантазією, висміюванням соціальних інститутів та "здорового глузду". І ми спостерігаємо, як в межах жанру відбувається унікальне поєднання "низької" та "високої" культур, одночасно функціонують два полюси німої комічної: грубий фарс та поетична комедія.

Виникнення звуку та період 30-х – 60-х років ХХ ст

Ряд технологічних розробок посприяв тому, що вже під кінець 1920-х років став комерційно життєздатним звуковий кінотеатр. Новий період для кінематографу розпочався зі стрічки "The Jazz Singer" (укр. "Співак джазу"). З одного боку, поява звуку відкривала нові горизонти кінопростору. Для кінокомедії можливість використання вербального гумору значно розширила арсенал комічних прийомів. Але як влучно висловився російський кінознавець Анатолій Волков: "звуковий бар'єр виявився роковим для цілої плеяди талановитих коміків" [5, с.157]. Дійсно, один за одним полишали екрани такі майстри німої комедії як Кітон, Монті Бенкс, Ленгдон, Харді. Справа у тому, що звук змінив критерій глядацького сприйняття і усталені естетичні принципи німого кіно більше не працювали. Публіка ждала сенсацій, тепер її цікавили стрічки, в яких співають та розмовляють. Кінокомедія ступила на поріг нової епохи, де до тілесного гумору тепер долучився вербальний, утворюючи принципово нові форми. Творці комедій реалізують можливості звукового кіно, заповнюючи простір мовними актами. Дискурс стає елементом комедії, комічні образи втрачають свою умовність, а мовний акт стає складовою візуального образу, прояснюючи його.

Завдяки появі звуку комедії нерідко почали набувати національних рис. Так, італійський комік Тото використовував образи персонажів, традиційних для Італії, які вбирали дух неаполітанської бідноти, її вражаючу здатність пристосовуватись до будь-яких умов життя. Комедійна стрічка "Guardie e ladri" (укр. "Поліцейські та злодії") режисерів Стено та Маріо Монічеллі з Тото в головній ролі – це згусток національного гумору, який виражається у мові, характері та поведінці героїв. Інший приклад – фільм Лео Маккері "Ruggles of Red Gap" (укр. "Рагглз із Ред-Геп"), де режисер протиставляє англійську стриманість та лаконічність вільному американському дискурсу. Американська комедія цього періоду часто мобілізує нації (конфронтацію США з Англією, Францією, СРСР), регіони, класи і навіть декласовані елементи (мігрантів, волоцюг, авантюристів), щоб показати їхню взаємодію та болючі місця. Наці-

ональними рисами була сповнена радянська комедія "Механічний зрадник" режисера О. Дмитрієва. Стрічка висміює пересічного радянського громадянина в епоху першої п'ятирічки, який активно запасається продуктами і закликає інших не тинятися по магазинах, а проявляти свідомість і покірливо отримувати державний пайок. Комедія мимоволі кидала тінь на "успіхи" колективізації, що викликала продовольчу кризу, а порожні й незатишні інтер'єри фільму відтворювали атмосферу злиденної убогості радянського побуту.

Але поява звуку – лише один із чинників, які вплинули на подальшу трансформацію жанру. Велику роль відіграла тогочасна геополітична ситуація в світі. Під час Другої світової війни Голлівуд приділяв багато уваги воєнному конфлікту. Поширювались такі теми як військова служба, громадянська оборона, навчальні табори новобранців тощо. Це викликало фурор, люди витрачали великі кошти на відвідування кінотеатрів. Комізм став захисною реакцією культури на страшні події. Війна змістила акценти радянської комедії, в якій тепер поетично зображувались вічні цінності любові, вірності та домашнього вогнища, а замість прославлення радянської держави, проникливо оспівувалась Батьківщина. Це було зумовлено потребою глядача у психологічному захисті від тягот війни. У військових комедіях "фіюер" щосили кривлявся, влаштовував істерики і походив на маріонетку, адже "смішний" ворог перестає наводити страх. Сміх протистояв злу, захищаючи людину перед неминучістю смерті. Якщо вірити Л. В. Карасьову, то "сміх – ознака іншого стану світу, про який ми можемо поки лише здогадуватися: він – посланець майбутнього, і він тягне нас у це майбутнє" [3, с.194]. Тож комедійні стрічки ставали у важкі часи переправою через страшне сьогодні до світлого майбутнього. А роль коміка полягала у відстоюванні справедливості та людяності, водночас викликаючи нестримний регіт глядачів і нагадуючи про присутність "гераклітового всесвіту", де панують рух, метаморфоза, відносність, де не мають сенсу такі ціннісні диференціації антропних культур як добро – зло.

Щойно війна припинилась, настав час рефлексії. Балаганна традиція в кіно поступово зазнавала змін, розповсюджувалась всеохоплююча іронія і це також зумовило зміну сюжетних ліній та образів комічних героїв. Мабуть, останнім, хто служив вірою та правдою життєрадісній музі комедії був французький актор Фернандель. Революцію в кіно приніс італійський неореалізм. У жанр повернулась поезія повсякденності. "Комедія по-італійськи", при всій своїй життєвій організації, виявилась складною за структурою – в одній стрічці поєднувались сатира, побутовий фарс та гротеск, а характер завжди був наближений до трагікомедії. Її хвилі докотились і до радянського кінематографу, де найяскравішим послідовником його потужного напрямку в кіно став Г. Данелія.

Кінець 50-х років супроводжується появою в жанрі такого феномену як чорний гумор, підіймаються серйозні соціальні теми, комедії стають більш сатиричними. Це можна побачити на прикладі двох британських

стрічок братів Боултінг "Private's Progress" (укр. варіант "Шлях рядового") та "I'm All Right Jack" (укр. "Я в порядку, Джек!"). Перша стала сатирою на британську армію, яка в фільмі постає збіговиськом бовдурів та шахраїв. Наївний головний герой, пройшовши всі шаблі військової підготовки, перетворюється на мимовільного співучасника великої афери. Окрім того, автори висміюють патріотичне кіно 40-х років. В одному з епізодів показано, як при перегляді воєнної драми Ноела Кауарда "In Which We Serve" (укр. варіант "Де ми несемо службу") солдати позіхають, сплять, або цілуються з подружками під пафосну риторику фільму. Комедія "I'm All Right Jack" стала продовженням "Private's Progress" і цього разу являла собою сатиру на британське індустріальне життя 1950-х років. У фільмі висміювались профспілки, робітники та керівництво. Показовою роботою цього періоду була також американська стрічка "Dr. Strangelove" (укр. "Доктор Стренджлав") режисера Стенлі Кубрика – чорна комедія про параною Холодної Війни, антимілітаристська сатира на військові програми правління США та ядерні перегони.

Відтак, кіномистецтво виявляється тісно пов'язаним із загальним соціокультурним контекстом, який його породжує. Невідповідність між патріотичною риторикою та реальною воєнною дійсністю призводить до широкого використання сатири та іронії в кінематографі 1940-1960-х років як засобу боротьби з брехливою пропагандою. Іронія виступає реакцією на брехню. А кінокомедія набуває соціального характеру і перетворюється із суто розважального балаганного видовища на естетичну форму критики.

Сучасний стан кінокомедії (1970 – 2010-і роки)

Сучасний період розвитку кінокомедії характерний, у першу чергу, своєю розкутістю. Комічне зазнає кардинальних змін всередині жанру. З'являються принципово нові форми, які демонструють гнучкість самої категорії, її здатність підпорядковуватись новим запитам культури. Постмодернізм проникає в надра кінематографу, змінюючи характер гумору. Ще зарано робити узагальнюючі висновки щодо того часу, в якому ми живемо, адже будь-яке осмислення потребує відстороненої позиції дослідника. Та вже сьогодні можна окреслити певні тенденції, виокремити ключові елементи кінокомедії сучасного зразка. Її невід'ємними компонентами стають такі комічні форми як вульгарний гумор, пародія, анти-гумор, мета-гумор, пастіш тощо. Спробуємо розглянути кожен з них детальніше.

"Gross-out humor" або "off-color humor" (українською можна перекласти як "вульгарний гумор") – антиамериканізм, що використовується для опису занадто грубого та спрощеного гумору, позбавленого смаку. Звичай в ньому присутні лайки, що супроводжуються ненормативною лексикою та непристойними жестами, теми насильства (особливо побутового), національної переваги або неповноцінності і будь-які інші теми, що вважаються непристойними. Цей прийом покладений в основу переважної більшості сучасних молодіжних комедій. Він демонструє розку-

тість та безвідповідальність кінематографу. І якщо керуватись логікою Станіслава Ежи Леца, то саме такий результат творчої свободи маємо наприкінці XX – початку XXI століття. Втім, творці сучасної кінокомедії не стали новаторами, впроваджуючи вульгарність у свої стрічки. Лайка та еротизм супроводжували комедію завжди, змінювались лише міра та способи оформлення. Це пояснюється, насамперед, її тісним зв'язком із землеробськими культами та обрядом інвективи. Непристойна лексика була присутня в комедіях Аристофана, Рабле, Шекспіра, що ні в якому разі не применшує їхньої заслуги перед світовою літературою. Що ж стосується сфери кіно, то тут певний час існувала цензура, яка обмежувала кінематографістів. Тож закономірно, що прорив вульгарності відбувається після скасування Кодексу Хейса, тобто після відміни тривалої цензури на голлівудських кіностудіях. Зміст американських фільмів регулювався кодексом з 1934 по 1968 роки, суворо забороняючи зображення пияцтва, вживання наркотиків, жорстокості по відношенню до дітей чи тварин, використання лайок, включення у фільм сексуальних сцен або жестів, критику релігійних переконань тощо. Але ж заборонений плід найприємніший, тому щойно зникає перепона, ми споглядаємо його куштування в кожній американській стрічці. Кінокомедія не стає виключенням, табуйовані теми, у поєднанні з комічними прийомами, формують особливо брутальний гумор, що буквально заповнює її простір і стає однією з відмінних рис "нового Голлівуду". Такий гумор націлений на те, щоб викликати сміх за допомогою шоку та здивування. І в цьому сенсі він пов'язаний з іншою формою постмодерністського гумору – анти-жартом.

Постмодернізм в кіно – це, крім усього іншого, фільм-парадокс. А за словами Ж. Делеза: "суть парадоксу полягає в утвердженні двох смислів одночасно" [2, с.15]. Тож поява такого комічного прийому в кінокомедії як анти-гумор закономірне явище в ситуації Постмодерну. Анти-гумор – різновид непрямого гумору, який містить свідомо несмішні жарти, або жарти, яким бракує сенсу. Практика прийому спирається на очікування з боку аудиторії чогось смішного, і коли очікування не виправдовується, то сама ситуація має комедійне значення. Цікаво, що понад двісті років тому І. Кант у своїй "Критиці здатності судження" стверджував, що сміх є ефектом, який виникає, якщо напружене очікування перетворюється у ніщо. І саме в анти-гуморі його твердження мало цілковите втілення. Отже, в основі такого прийому лежить раптова відсутність очікуваного жарту. Це можна продемонструвати наступним анекдотом: "1-е вересня, починається новий навчальний рік, всі діти чепурні з квітами. Але немає Петрика. Через тиждень Петрик з'являється і вчителька запитує його:

- Петрик, де ти був, чому цілий тиждень тебе не було у школі?

- Розумієте, Галино Василівно, вересень – дуже зручний час для відпусток. Багато людей бере відпустки у цей час і їде відпочивати всією родиною". Як бачимо, свідомо тривіальна відповідь здатна створити комічний ефект (принаймні на це розраховує автор). Існує також різно-

вид анти-гумору, який в англomовному середовищі має термін "shaggy dog story", що дослівно можна перекласти як "історія кудлатої собаки". Це надзвичайно тривалий жарт з заплутаною передісторією, неймовірно сюжетною лінією, яка раптово зупиняється і не має реального моменту кульмінації. І знову накопичена в напруженому очікуванні енергія перетворюється на сміх. Цей прийом, окрім кінокомедій, часто застосовують у стендап-комедіях та телесеріалах.

Поряд з анти-гумором посідає місце ще одна неklasична модифікація комічного – мета-гумор. Термін використовується для опису ситуації, коли в жарті досить очевидно висміюється інший жарт. Простіше кажучи – гумор про гумор. Причому, застосовується він як на сюжетному рівні, так і на жанровому. У 2001-му році на студії "Columbia Pictures" була знята найвідоміша мета-комедія "Not Another Teen Movie" (в укр. перекладі "Недитяче кіно"). Фільм являє собою пародію на підліткові комедії. В ньому автори зібрали всі жанрові штампи, які накопичувались у Голлівуді протягом десятиліть з метою цинічного висміювання. Або інший приклад – романтична комедія Сета МакФарлейна "Ted" (в укр. перекладі "Третій зайвий"), що на цей раз увібрала в себе всі кліше ромкому, зробивши їх основним джерелом гумору. Окрім того, мета-гумор часто виступає логічним продовженням анти-гумору, коли жартувати починають над несмішними жартами, і цей прийом також активно функціонує в комедійних стрічках.

Постмодернізм в кіно запроваджує стилізаторський та пародійний підхід до оповідання, що викликає рясне цитування та асоціативні посилання на інші фільми. Це призводить до того, що зникає моральна оцінка героїв, оскільки вони з самого початку задані в пародійній перспективі. Для жанру кінокомедії пародія завжди була актуальним прийомом, проте на сучасному етапі вона набуває нових форм реалізації. Причому, якщо в 1970 – 1980-х роках жанр пародії вважався доволі складним і братися за нього наважувались лише відчайдушні експериментатори, то з 1990-х років кінематографісти вирішили, що знімати такі стрічки може кожен охочий. Нагадаємо, що принцип пародіювання полягає у наповненні чужої форми власним змістом. При цьому форма має залишатись впізнаваною. А комічний ефект досягається завдяки розбіжності між знайомою формою та новим змістом. Важливо розуміти, що пародія не просто повторює манеру виконання, але викриває внутрішню структуру змісту. Вона являється трактуванням за допомогою засобів іронічного переказу. Майстром кінопародії свого часу був італійський комік Антоніо Де Куртіс, відомий під сценічним псевдонімом Тото. Його спекуляції на комерційному успіху чергового бойовика або фільму жахів мала короткочасний ефект. Але Тото не втрачав нагоди поглузувати над дорогим кінопродуктом. Так, кінострічка "Totò d'Arabia" (укр. "Тото Аравійський") стала пародією на американську епопею "Lawrence of Arabia", (укр. "Лоуренс Аравійський") а "Totò diabolico" (укр. "Диявольський Тото") – висміювала моду на фільми жахів. Та найбільшої популярності в цьому

жанрі зазнали сучасні голлівудські режисери Джон Лендіс, Мел Брукс та брати Цукери. Саме їм належить цілий ряд кінопародій на різноманітні жанри від шпигунських трилерів до фільмів катастроф. Більшість з них сьогодні вважається класикою жанру кінопародії і має культовий статус.

Основним модусом постмодерністського мистецтва американський теоретик Ф. Джеймсон назвав "пастіш". Оскільки пародія, на його думку, "стала неможливою" через втрату віри в "лінгвістичну норму", то на противагу їй пастіш виступив одночасно і як "зношування стилістичної маск" (тобто з традиційною функцією пародії), і як нейтральна практика стилістичної мімікрії, в якій вже немає ні прихованого мотиву пародії, ні почуття, що існує щось нормальне на тлі зображуваного в комічному світі [9, p.114]. В цьому контексті хочеться торкнутись ще одного цікавого феномену в історії кінематографу, а саме – японського нуару. На перший погляд здається, що нуар не має нічого спільного з комедією, адже його характерні ознаки – це похмура атмосфера цинічного фаталізму та песимізму. Та попри всі стереотипи, японські режисери буквально познущалися над жанром. Зберігаючи стилістику класичного нуару, вони буквально з ніг на голову перевернули жанр кримінального фільму. Для азійської версії став характерним самопародійний пафос, вона сповнена гумору, абсурду, акробатичних бійок та оголених жінок. Гротескне зображення мафіозних босів, бійки та стрілянина під веселу музику перетворюють серйозний жанр на суцільний жарт. А класичні елементи нуару стають пародіями на самих себе. Все це дає нам змогу споглядати, як проникає в жанр іще одна риса постмодернізму – вторинність як позиція.

Таким чином, історія кінокомедії виступає яскравим прикладом того, що парадигма не може існувати в чистому вигляді. Ми завжди маємо справу з суперпозицією, накладанням парадигм, зі свого роду культурним "бутербродом". І в цьому сенсі модерністські та постмодерністські тенденції (а подекуди і класичні) можуть проявлятися синхронно, без будь-якої темпоральної послідовності. Кінокомедія відроджує середньовічну традицію карнавалу з її сміховим фольклором та балаганними видовищами. Водночас, деякі її представники підіймають жанр на рівень високого мистецтва, вдаючись до витончених трюків, поєднуючи побутовий фарс із сатирою, легкість із глибодумністю, комічне начало з трагічним. В такі моменти комедія набуває рис модерності та елітарності. І нарешті, розвиваючись у якості наймасовішого мистецтва, вона відображає головні тенденції епохи Постмодерну: іронічність, комерційність, вторинність як позицію, еклектичність тощо. Еталоном постмодерністського кінематографу можна вважати "Репетицію оркестру" Ф. Фелліні, з її перевернутою культурною парадигмою і відвертим "стьобним" ставленням до, так званого, "високого мистецтва". Неможливо не помітити, що час, в якому відсутні ідеали та духовні орієнтири, поступово трансформує жанр, майстри якого колись боролись за справедливість та прагнули допомогти "маленькій людині".

Список використаних джерел:

1. Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время / [Пер. с французского Б. Скуратов]. – М.: Ад Маргинем, 2004. – 624 с.
2. Делёз Ж. Логика смысла / [Пер. с французского Я. Я. Свирский]. – М.: Раритет, 1998. – 480 с.
3. Карасев Л. В. Философия смеха / Леонид Владимирович Карасев. – М.: Рос. гуманит. ун-т., 1996. – 224 с.
4. Ковалов О. А. Комедия в советском кино [Электронный ресурс] / Олег Альбертович Ковалов. – 2004. – Режим доступа по ресурсу: http://2011.russiancinema.ru/index.php?dept_id=15&e_dept_id=6&text_element_id=44.
5. Комики: великие и забытые / [гл. ред. В. Вестерман]. – М.: Зебра Е, 2008. – 304 с. – (Актерская книга).
6. Культурология. XX век: Энциклопедия в 2 т. / [ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб.: Университетская книга, 1998. Т. 1. – 1998. – 447 с.
7. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / Маршал Мак-Люэн. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 432 с.
8. Hobsbawm E. J. The age of empire 1875-1914 / Eric John Hobsbawm. – New York: Pantheon Books, 1987. – 404 p.
9. Jameson F. Postmodernism and consumer society // The antiaesthetic: Essays on postmodern culture / [Ed. by Forster H]. – Port Townsend, 1984. – P. 111-126.

Надійшла до редколегії 04.02.15

Ю. А. Черняк

КИНОКОМЕДИЯ: ПУТЬ ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ

Статья рассматривает этапы становления жанра кинокомедии с целью анализа трансформаций комического в условиях новой культурной парадигмы.

Ключевые слова: кинокомедия, комическое, смех, Модерн, Постмодерн.

J. A. Chernyak

COMEDY: THE PATH FROM MODERN TO POSTMODERN

The article is devoted to the process of comedy genre formation. The intention of article is to analyze the transformations of comic in terms of new cultural paradigm.

Keywords: comedy, comic, laughter, Modern, Postmodern.

ПАРАДОКС "КУПА": ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РОЗВІДКА

У статті досліджується історія парадоксу "Купа" (від античності до XIX століття) як передумова досліджень явища неясності в сучасній аналітичній філософії.

Ключові слова: історія філософії, історія логіки, явище неясності, парадокси, сорит.

Явище неясності (vagueness) є однією з найбільш досліджуваних проблем в сучасній аналітичній філософії (про це свідчить, зокрема, огляд праць останнього десятиліття, присвячених проблемі неясності, що був опублікований в журналі "Analysis" [9]). В аналітичній філософії слово "неясність" вживається як спеціальний технічний термін, а саме: неясними називають вирази, які (1) мають спірні випадки застосування, (2) не мають чітко визначених екстенсій, (3) здатні породжувати парадокс "Купа". Точкою відліку для сучасних досліджень є стаття Рассела "Vagueness" (1923). Проте перші логічні та філософські дослідження явища неясності пов'язані з парадоксом "Купа", або соритом (давньогрецька назва цього парадоксу), що був винайдений ще в античності. Мета цієї статті – дослідити історію парадоксу "Купа", від античності до XIX сторіччя (тобто, до того, як явище неясності вперше стає предметом логіко-філософських досліджень і парадокс "Купа" починає досліджуватися виключно в контексті побудови теорії неясності). Дослідження історії сориту дає змогу контекстуалізувати проблему неясності в історії філософії та виявити попередників багатьох ідей та теорій, що набули поширення в сучасних розвідках.

Винахід парадоксу "Купа" традиційно приписується Евбуліду з Мілети, сучаснику Аристотеля та представнику мегарської філософської школи. Згідно з Діогеном Лаєрцієм, "Евбулід запропонував багато діалектичних міркувань – "Брехун", "Прихований", "Електра", "Людина під покривалом", "Купа", "Рогатий" та "Лисий" [3, с. 138]. Проте поява парадоксу "Купа" іноді пов'язується із Зеноном з Елеї, що народився на століття раніше. Зокрема, в апорії "Медимн зерна" Зенон висновував, що оскільки мішок (μέδιμνος) зерна при падінні викликає шум, то одна зернина також має при падінні викликати шум. Очевидно, що можна перейти від засновку цієї апорії до висновку за допомогою міркування подібного до того, що використовується при побудові парадоксу "Купа". Проте, наскільки нам відомо з античних джерел [1, с. 219], Зенон міркував по-іншому: він доходив до висновку за допомогою принципу пропорційності, що немає жодного зв'язку з соритом. Немає жодних підстав думати, що Зенон надавав цій апорії соритичного характеру. Тому можна стверджувати, що Евбулід справді був першим, хто винайшов парадокс "Купа".

Окрім семи парадоксів, майже нічого більше не відомо про Евбуліда. У Діогена Лаєрція відсутнє будь-яке твердження, про можливий взаємозв'язок між цими парадоксами: згадка про парадокс "Лисий" поряд з па-

радоксом "Купа" свідчить радше про те, що Евбулід їх не узагальнював, адже парадокс "Лисий" є лише окремим випадком соритичного міркування. Обмежений обсяг збережених джерел також не дозволяє з певністю встановити мотивів, що спонукали Евбуліда до винайдення парадоксів. Єдина гіпотеза, що може бути підтверджена свідченнями античних джерел, пов'язує парадокс "Купа" з філософією Аристотеля. Відомо, що Евбулід виступав проти Аристотеля, тому доречно припустити, що він використовував парадокси (зокрема, сорит) проти теорій Аристотеля (зокрема, вчення про чесноту як середину між двома крайнощами). Проте нападки Евбуліда, як повідомляє Діоген, мали особистий характер ("Сперечався Евбулід і з Аристотелем та багато наговорив на нього поганого" [3, с.138]). Невідомо, чи мали вони будь-який філософський зміст. В будь-якому випадку, в усьому корпусі праць Аристотеля жодного разу не використовується термін "сорит". Відсутнє також будь-яке формулювання парадоксу "Купа".

Таким чином, Аристотель або не знав про сорит, або тримав свої знання при собі. Немає переконливих підстав стверджувати, що між Аристотелем та Евбулідом відбулася філософська дискусія, аргументами якої виступали соритичні міркування. Можна припустити, що для Евбуліда парадокс "Купа" був лише суто логічною загадкою, без жодного зв'язку з іншими філософськими проблемами (як свідчить праця Аристотеля "Про софістичні спростування", софізми та парадокси викликали жвавий інтерес в давньогрецькому суспільстві). Найбільш ймовірно, що Евбулід лише сформулював сорит (в його первинній формі як низки питань щодо купи [зерна]), не намагаючись узагальнити цей парадокс або знайти йому філософське застосування.

Наступною визначною постаттю в історії сориту був Хрисип: саме завдяки стоїкам парадокс "Купа" став загальновідомим в античності. Діоген Лаерцій приписує Хрисипу авторство трьох книг під назвою "Про застосування парадоксу "Купа" проти слів" та двох книг під назвою "Про міркування малими кроками" [2, с. 328-9]. Немає сумніву, що парадокс "Купа" обговорювався також в його інших логічних працях: принаймні сорит згадується в частково збережених "Логічних дослідженнях".

Чому Хрисип так зацікавився соритом та яка була доля парадоксу після Евбуліда? Серед учнів Евбуліда був Аполлоній Крон, а учнем Аполлонія був відомий античний логік Діодор [3, с. 139]. Діодор був майстром парадоксів. Він, вірогідно, обговорював парадокс "Купа" та, зокрема, використовував соритичні міркування на підтримку власних поглядів на природу руху. Найбільш ймовірно, що саме Діодор перетворив сорит Евбуліда, який був лише еристичною забавкою, у справжню логічну проблему. Від Діодора два шляхи ведуть до Стої.

1) Зенон з Кітіона, засновник Стої, навчався деякий час у Діодора [3, с. 270]. Відомо також, що Зенон "вирішував софізми та своїм учням наказував вивчати діалектику, оскільки саме вона дозволяє це робити" [6, с. 23]. Тобто, логіка від самого початку була для стоїків важливою частиною філософії, а дослідження парадоксів було важливою частиною

логічних студій. Зенон вірогідно дізнався про парадокс "Купа", поряд з іншими логічними парадоксами, від Діодора. Так сорит став елементом логічного вчення стоїків.

2) Аркесилай, засновник Середньої (скептичної) академії, часто пов'язується з Діодором: у відомій в античності пародії на стоїків, вказується, що він "передом Платон, задом Піррон, серединою Діодор" [3, с. 192]. Серединою Діодор, "бо використовував діалектику по методу Діодора" [3, с. 256]. Аркесилай відомий своєю критикою теорії про каталептичні уявлення, що в теорії пізнання стоїків виступають в якості критерія істини. Якщо Аркесилай використовував логіку Діодора, то, ймовірно, він використовував соритичні міркування для того, щоб показати слабкі місця теорії пізнання стоїків. Таким чином, критика Аркесилая могла бути філософським мотивом для глибшого дослідження парадоксу "Купа".

З тих нечисленних свідчень про погляди Хрисипа щодо сориту, які були збережені Цицероном та Секстом Емпіриком [7, с. 158], можна виснувати, що в якості відповіді на парадокс "Купа", Хрисип стверджував, що існує чітка межа, яка відокремлює, купу від не-купи, але є принципово невідомим, де ця межа пролягає. Отже, додавання лише однієї зернини є достатнім для того, щоб зробити з не-купи купу, а труднощі відповісти на соритичні запитання полягають не у відсутності правильних відповідей, а в їх незнанні. Тактичним ходом для вирішення сориту було утримання від прийняття будь-якого рішення, коли низка соритичних запитань починає викликати сумніви. Утримання від прийняття рішення полягала в мовчанні на запитання щодо спірних випадків: "Хрисип, коли його крок за кроком запитували, наприклад: "Три – це мало чи багато", – вважав за необхідне перед тим як дійти до "багато", відпочити, – це в них зветься: ῥοιχόξειν [бути мовчазним]" [7, с. 158]. Це одночасно (а) дає змогу уникнути складнощів, що виникають при визнанні незнання спірних випадків та (б) є сумісним із теорією пізнання стоїків, згідно з якою знання є узгодження з тим, що є ясным.

Наступники Хрисипа мабуть вважали, що він дав остаточну відповідь на проблему сориту, адже вони далі не досліджували парадокс "Купа" та не намагалися розвинути його позицію. Таким чином, хоча сорит і став частиною логічного вчення стоїків, він очевидно не був предметом дискусій в пізній стоїчній філософії. Проте не всі були згодні з Хрисипом та його наступниками. Півстоліття по смерті Хрисипа, його вчення про сорит, відкрито заперечував Карнеад – засновник нової, або третьої, Академії. Карнеад вважав, що мовчання є невдалою спробою вирішити сорит, оскільки вирішенням сорит може вважатись лише тоді, коли дається пояснення спірних випадків: "Як на мене, – каже Карнеад – хоч спи, а не те що відпочивай. Проте що це дає? Адже потім з'являється той, хто буде тебе так само запитувати "Якщо я додаю одиницю до того числа, на якому ти спинився, то чи буде це багато?" Тоді продовжуй скільки тобі буде завгодно. Ти визнаєш лише одне: що не можеш назвати ні того, де закінчується мало, ні того, де починається багато" [7, с.158]. Таким чином, для Карнеада мовчання Хрисипа щодо того, на-

приклад, чи є спірний випадок купи купою або не-купою, є лише ухилянням від парадоксу, а не серйозною спробою його вирішити.

В пізній античності парадокс "Купа", очевидно, був так само загальновідомий, як і парадокс "Брехуна". Про це свідчить зокрема те, що він був відомий і поза межами суто філософських кіл. Наприклад, Горацій використовує та посилається на сорит в одному зі своїх послань. Алюзію на парадокс "Купа" та згадку імені Хрисипа віднаходимо також у сатирах Персія. Крім того він використовувався в дискусіях між двома античними медичними школами. Власне, найповнішим античним джерелом інформації щодо парадоксу "Купа" є праця Ґален "Про медичний досвід". В ній описується дискусія між представниками емпіричної та раціоналістичної (також відомої під назвою догматичної або логічної) медичних шкіл. Раціоналістична традиція в медицині складалася з різноманітних шкіл, які не мали якоїсь спільної теорії. Єдине, що їх поєднувало була спільна методологія, а саме: вимога до лікарів знати природу та причини захворювань (це знання має отримуватися завдяки розуму). Натомість емпірики відмовлялися обговорювати причини захворювань, вони вважали, що медицина ґрунтується на досвіді. Предметом суперечок між двома школами було поняття досвіду. Під досвідом в даному контексті малосся на увазі загальне знання (на кшталт, "Гранатовий сік допомагає при діареї"), що ґрунтується на окремих спостереженнях (наприклад, "Гранатовий сік допоміг Діону, коли той мав діарею"). Питанням, що викликало суперечки, було: скільки спостережень необхідно для досвіду (тобто для того, щоб знати (або мати обґрунтоване переконання), що, скажімо, гранатовий сік допомагає при діареї)? Відповідно, одного спостереження не достатньо. Двох також. Але якщо двох спостережень не достатньо, то також недостатньо додати лише одне спостереження і т. д. Догматики використовували сорит як аргумент проти тези емпіриків про те, що для досвіду необхідно "дуже багато" спостережень. Емпірики відповідали, що подібні міркування не лише заперечують існування досвіду, але також існування багатьох інших речей (таких як купа, гора, стадо, військо, натовп тощо). Тому проблеми, що породжуються парадоксом "Купа", стосуються всіх, а не лише емпіриків.

Будучи загальновідомим в античності, парадокс "Купа" із занепадом античного світу зникає з філософського обр'ю. Це пояснюється тим, що більшість античних праць, присвячена логічним парадоксам, були втрачені (наприклад, праці Хрисипа), інші ніколи не були перекладені на латину і, отже, фактично були недоступними. Найбільш очевидні античні джерела інформації про парадокси (зокрема, праці Діогена Лаерцій, Секста Емпірика, Авла Ґеллія, Цицерона) не були написані авторами, яких багато читали в середньовіччі. В середньовічних логічних студіях визначальну роль відігравав Органон Аристотеля. Оскільки в корпусі праць Аристотеля немає жодної згадки про сорит, стає зрозумілим, чому жодних значних обговорень парадоксу "Купа" немає також і в середньовічній філософії.

Інтерес до парадоксу "Купа" був поновлений в період Відродження. Визначальну роль у відродженні сориту відіграв Лоренцо Валла, творчість якого знаменує перехід від схоластичної логіки до гуманістичної діалектики. Характерною ознакою гуманістичної діалектики було пов'язання дослідження аргументації та схем-міркувань з прагматичним завданням аналізу аргументативної структури класичних текстів, щоб потім використовувати набуті знання при підготовці риторичних промов (саме тому гуманісти надавали перевагу терміну "діалектика" над терміном "логіка"). Гуманісти багато досліджували не-дедуктивні умовиводи й наполягали на проблематичності поняття формальної правильності. На думку гуманістів, промова може бути переконливою, не будучи формально правильною. Тому будь-яке дослідження міркувань має також стосуватися міркувань, що є переконливими і водночас такими, що не підпадають аналізу засобами традиційної формальної логіки.

Головна логічна праця Валли – "Перегляд [букв. перекопування, *repastinatio*] всієї діалектики разом з основами філософії", також відома як "Діалектичні диспути". Ця праця була спрямована на усунення з центральної позиції при обговоренні міркувань поняття формальної правильності. Підґрунтям позиції Валли була думка про те, що силогістика не є єдиною формою раціональної аргументації. Більш придатним для оратора Валла вважав античне вчення про топоси (у версії Квінтиліана). Опис топосів зосереджує увагу в логічних дослідженнях на аргументації, яка дозволяє переконати противника, незалежно від того, чи є вона формально правильною. В такому разі, критерії формальної правильності є лише одним орієнтиром (серед множини інших) при виборі аргументів на користь деякої тези. Один із шляхів для досягнення цієї мети полягав в ослабленні позиції силогістики: оскільки в основі середньовічного розуміння раціональності стояв формальний силогістичний аналіз висловлювань та термінів, то Валла намагався, підставити під сумнів універсальну застосовність силогістики. А саме: Валла намагається показати сумнівність застосування критеріїв формальної правильності до природної мови. В цьому контексті, Лоренцо Валла звертається до різних проблематичних за своєю природою міркувань, що обговорювалися ще давньогрецькими та римськими авторами (зокрема, до сориту). Парадокс "Купа" є ідеальним кандидатом для атаки на силогістичні міркування, адже більшість силогізмів вимагають, щоб терміни тлумачилися однозначно, коли ж ні, то силогізм не може гарантувати істинність висновку. Проте більшість термінів буденної мови є неясними, здатні породжувати сорит та не піддаються однозначному тлумаченню. Тому, якщо терміни не можуть бути однозначно перетлумаченні, застосовність силогістичного аналізу до буденної мови підпадає під сумнів.

Обговорення сориту в працях Лоренцо Валли є свідченням відновлення деяких частин античної діалектики та риторики. І хоча Лоренцо Валла не запропонував жодної конкретної спроби вирішити парадокс "Купа" (йому йшлося радше про впровадження розрізнення між правильним та софістичним використанням соритичних міркувань), обгово-

рення сориту в працях Лоренцо Валли відіграло важливу роль в історії парадоксу "Купа": "відзнакою широкого впливу спроби Лоренцо Валли переглянути діалектику є те, що майже кожий підручник з діалектики, що вийшов після XV-го сторіччя, містить принаймні мінімальне обговорення класичного сориту, не зважаючи на відсутність будь-якої згадки про цей парадокс в середньовіччі" [11, с. 181].

Після Лоренцо Валли історія сориту-силлогізму та історія сориту-парадоксу розходяться між собою. Тому при обговоренні історії парадоксу "Купа" в філософії Нового часу треба зважати на двозначність у вжитку терміну "сорит": низку пов'язаних між собою силлогізмів також називають "соритичним силлогізмом", незважаючи на відсутність зв'язку з класичним античним парадоксом (вперше застосував термін "соритичний силлогізм" римський ритор Марій Вікторин; такий слововжиток усталився в середньовічній логіці, проте особливого поширення він набув саме в Новий час). Наприклад, автори логіки Порт-Рояль пишуть: "...міркування, що складаються з декількох висловлювань, з яких друге залежить від першого і так далі, називають соритами" [2, с. 180]. Після визначення сориту як силлогізму, що складається більше ніж з трьох висловлювань, в логіці Порт-Рояль робиться класифікація трьох типів сориту, а саме "послідовностей", "дилем" та "епіхірема" [2, с. 230]. Таким чином, сорит трактується виключно в контексті вчення про силлогізми.

Незважаючи на усталеність терміну "сорит" для позначення різновиду силлогізму, деякі з філософів Нового часу таки обговорювали сорит-як-парадокс та займалися проблемою неясності. Проте робилося це поза контекстом формальної логіки. Проблема неясності в філософії Нового часу обговорювалася в контексті теорії пізнання та метафізики, й пов'язана з більш загальними питаннями, такими як проблема сприйняття, ясних та виразних ідей, реальних або номінальних сутностей (пов'язання сориту головно з епістемологічними та метафізичними проблемами, що є характерним для філософів Нового часу, відсутнє в сучасних дискусія та суттєво відрізняється від звичних тлумачень неясності в аналітичній філософії). Наприклад, Лок в третій книзі "Розвідки про людське розуміння" застосовував сорит як аргумент проти тези про реальне існування універсалій. Юм на початку "Дослідження про людське пізнання" посилається на сорит як на можливий аргумент проти теорії про те, що всі ідеї походять від вражень. В "Енциклопедії філософських наук", обговорюючи поняття "мири", Геґель використовує парадокс "Купа" як ілюстрація способу, яким кількісні зміни можуть викликати зміни якісні.

Проте в філософії Нового часу саме "Ляйбніц був тим, хто понад іншими цікавився проблемою неясності" [11, р. 26]. Зокрема, найповніше формулювання сориту в новочасній філософії віднаходимо в його діалозі "Пацидій – Філатету". Темою цього діалогу є природа руху, а рух попередньо визначається як "зміна місця" [5, с. 233]. Далі Ляйбніц розбудовує метафізику зміни, згідно якої зміна завжди складається з двох безпосередньо суміжних моментів часу, перший з яких містить стан F, а другий містить протилежний стан не F [5, с. 235-7]. В процесі

розбудові цієї метафізики Ляйбніц застосовує сорит, щоб показати, що перехід стану в його протилежність (наприклад стану F в не F) завжди буде залежати навіть від щонайменшої зміни і, отже, межа між ними завжди буде чіткою.

В самому діалозі точка зору Ляйбніца щодо неясних понять безпосередньо не вказується, проте з тексту очевидно, що Ляйбніц застосовував соритичні міркування, щоб показати існування чіткої межі при застосуванні понять зміни та руху. Очевидно також, що він не намагався якимось відокремити неясні поняття, щоб по-іншому їх тлумачити. Крім того, Ляйбніц не подає жодного натяку, що він відмовляється від стандартної логіки. В тексті він вказує про беззастережність застосування принципу двозначності [5, с. 238]. Тому найімовірніше тлумачити, що в ранньому діалозі "Пацидій – Філатету" Ляйбніц дотримувався тези, що межі між неясними поняттями є чіткими та що вирішення парадоксу "Купа" полягає в запереченні індуктивного засновку соритичного міркування. Використовуючи сучасну класифікацію теорій неясності, позиція Ляйбніца в цьому діалозі (подібно до позиції Хрисипа та стоїків) є найближчою до епістеміцизму.

Однак, пізніше у фрагменті "Купа Хрисипа", погляди Ляйбніца кардинально змінюються в напрямку так званого нігілізму щодо неясність: "Всі ті поняття, до яких стоїки застосовували "Купу" або сорит, такі як "багатство", "бідність", "облисіння", "тепло", "холод"... взяті в абсолютному значенні, є уявними, навіть хибними, тобто такими, у яких відсутня відповідна їм ідея" [10, р. 228]. Описуючи неясні поняття як "уявні", Ляйбніц стверджує, що їх взагалі ні до чого не можна застосувати, адже вони існують лише в свідомості, а не в речах зовнішнього світу: "Я називаю такі поняття уявними, які не є в (non sunt in) речах ззовні, проте сутність яких здається такою ніби вони існують [в зовнішньому світі]" [10, р. 229]. Тобто особа може мати певну визначену кількість оболок або волосин на голові, однак судження про те, що ця особа є багатого або бідного або лисого, лише приймає видимість за реальність: ніщо в світі як такому насправді не відповідає таким категоріям. Крім того, поняття, що "не мають відповідної їм ідеї" насправді не є можливими, або, радше, приховують в собі неможливість. Це стає зрозумілим з §25 "Роздумів про метафізику": "Але очевидно, що у нас немає жодної ідеї про поняття, якщо останнє неможливо. Коли пізнання є лише здогадним, то, якщо ми і маємо ідею, ми не споглядаємо її, бо подібне поняття пізнається тільки таким же способом, як і поняття, що містять в собі приховану неможливість" [4, с. 150]. Неясні поняття, оскільки у них відсутня відповідна їм ідея, є, отже, поняттями, які ми можемо знати лише здогадно (приблизно). Вони в дійсності містять в собі приховану неможливість, що виявляється у формі парадоксу "Купа". В абсолютному значенні, ніхто не є ані багатим, ані бідним, ані лисим, оскільки до всіх цих понять можна побудувати сорит та всі вони породжують суперечність. Погляд на неясність, що був розвинутий в "Купі Хрисипа", є також панівним в "Нових розвідках про людське пізнання". А саме: неясні поняття не вказують на жодні

чітких межі; їхні сутності є недосконалими і навколишній світ не приписує їм жодних меж. Неясність є по суті формою невизначеності, і, отже, не може бути сама по собі властивістю будь-чого. Сутність неясних понять полягає не в розподілі реальності, а лише, в кращому випадку, удаванні, що вони це роблять. Неясність є фікцією нашої уяви.

Важко встановити, які саме були причини, що спонукали Ляйбніца змінити свою точку зору. Можна припустити, що різні тлумачення парадоксу "Купа" не впливають з єдиного загального погляду на неясність. Радше, рання позиція відображає прагматичне зацікавлення соритом (зацікавлення соритом як засобом отримання метафізичних доказів, радше ніш як аналіз явища неясності як такого). Коли в "Купі Хрисипа" Ляйбніц нарешті звертається безпосередньо до проблеми неясності, він навіть не намагається відстоювати реалістичну позицію "Пацидія – Філатету", а, натомість, вирішує на користь нігілізму. Твердження про те, що неясні поняття є "хибними" та "уявними", треба розуміти як безпосередню відповідь на парадокс, що породжений неясністю: такі поняття, до яких можна застосувати сорит, не можуть ні до чого застосовуватися і, отже, сорит зупинено вже на першому засновку, оскільки ніхто не є ані багатим, ані бідним і т. д. Показово, що філософ, який одним із перших мріяв про логічно досконалу універсальну мову, вважає складнощі, перед якими нас ставить парадокс "Купа" в застосуванні до неясних термінів, за очевидне свідчення дефектності останніх. Не дивно, що подібну позицію віднаходимо в працях Фреґе та Рассела, попередником яких був Ляйбніц.

Таким чином, огляд історії парадоксу "Купа" наглядно показує його довготривалу присутність у філософських та логічних дискусіях. Від античності до середини XIX століття сорит застосовувався в різних контекстах, головню як парадокс або як тип полісиллогізму. Проте необхідні були подальші кроки, для того щоб укріпити зв'язок між соритом та неясністю. Саме неясність центрального терміну, який використовується при побудові парадоксу (наприклад, слів "купа", "лисий" тощо), і є джерелом парадоксальності сориту (якби всі вирази були точними, то парадокс "Купа" неможливо було б побудувати). Проте в античній філософії цей клас парадоксів ідентифікувався завдяки своїй логічній структурі. Неясність як така стає предметом філософських дискусій лише на початку XX сторіччя. Філософське поняття неясності виникає саме в цей час завдяки так званій доктрині про логічно досконалу мову (logically perfect language), оскільки явище неясності перешкоджало ідеалу точності і, отже, потребувало подальшого дослідження. Крім того, зростання уваги до формальної структури мови дозволило логікам та філософам мови чітко відмежувати неясність від інших видів невизначеності, зокрема, двозначності (ambiguity), неточності (inexactness) та загальності (generality).

Список використаних джерел:

1. Аристотель Сочинения в 4-х т.: Т. 3 – М.: Мысль, 1981 – 613 с. 2. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / [Пер. с фр. В.П. Гайдамака] – М.: Наука, 1991 – 413 с. 3. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / [Пер. и прим. М. Л. Гаспарова] – М.: Мысль, 1979 – 624с. 4. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 1 – М.:

Мысль, 1982 – 636 с. 5. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 3 – М.: Мысль, 1983 – 734 с. 6. Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики / [Перевод и комментарии А.А.Столярова]. – М.: "Греко-римский кабинет" Ю. А. Шичалина, 1998 – 229 с. 7. Фрагменты ранних стоиков. Том 2. Хрисипп из Сол. Часть 1. Логические и физические фрагменты / [Перевод и комментарии А.А.Столярова] – М.: "Греко-римский кабинет" Ю. А. Шичалина, 1999 – 280 с. 8. Eklund M. Recent Works on Vagueness // Analysis 71 (2011) – pp. 352-363. 9. Leibniz G. W. Chrysippus's Heap // Leibniz G. W. The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686 / [Translated, edited and with an introduction by Richard T. W. Arthur] – New Haven: Yale University Press, 2002 – pp. 228-229. 10. Levey S. Leibniz and the Sorites // The Leibniz Review 12 (2002) – pp. 25-49. 11. The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Ed. by Schmitt C. B., Skinner Q. – Cambridge: CUP, 1988. – 922 p.

Надійшла до редколегії 06.02.15

О. В. Шарко

ПАРАДОКС "КУЧА": ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

В статье исследуется история парадокса "Куча" (от античности до XIX века) как предпосылка исследований явления неясности в современной аналитической философии.

Ключевые слова: история философии, история логики, явление неясности, парадоксы, сорит.

O. V. Sharko

THE PARADOX OF THE HEAP: A HISTORICO-PHILOSOPHICAL STUDY

This article explores the history of the paradox of the Heap (from antiquity to XIX century) as a prerequisite for the study of vagueness in modern analytic philosophy.

Keywords: the history of philosophy, the history of logic, vagueness, paradoxes, sorites.

СТАБІЛЬНІСТЬ СИСТЕМИ ІНФОРМАЦІЙНИХ МЕРЕЖ ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

У статті досліджуються умови стабільності системи інформаційних мереж. Обґрунтовується теза про те, що інституалізація соціально-комунікативної сфери інформаційного суспільства потребує інкорпорації до соціокультурного потенціалу глобальних інформаційних мереж такого поняття як соціальна справедливість.

Ключові слова: інформаційне суспільство, глобальна інформаційна мережа, соціальна система, соціокультурний потенціал, інституалізація, соціальна справедливість.

Представник австрійської школи економіки Л. фон Мізес у низці публікацій обстоював думку, що капіталізм, перетворивши соціальні низи на основного споживача товарів і послуг, спровокував радикальний соціальний поворот. Його соціально-філософську сутність виявила І. Ю. Алексєєва, яка обґрунтувала, що "ситуация информационного воздействия "корпорация-потребитель" не укладывается в привычную схему "культурного империализма", предполагающую вытеснение ценностей одной культуры ценностями другой культуры" [2, с. 53]. Тобто маси, які донедавна залежали від пануючого класу, отримали інструмент упорядкування соціального простору як у політико-економічній, так і в соціокультурній площинах. Власники капіталу, ставши залежними від попиту і пріоритетів споживачів, втратили важелі тотального контролю над особистістю. Людина здобула свободу у виборі цілей і засобів їхнього досягнення; самостійно могла визначати шляхи свого становлення, втілення в життя власних здібностей, уподобань і цілей.

При цьому незалежність індивідів від соціального походження та приналежності до того чи іншого суспільного прошарку залежить від ступеня їхньої інтеграції до глобальних соціальних мереж. Публічність інформаційного простору надає таких характеристик, яких особистість не здатна здобути в рамках усталених соціальних відносин. Вихід за їхні межі й активує суспільну потребу, запит у соціальній справедливості й довірі, які на початку XXI століття, на наше переконання, виступають каталізаторами або інгібіторами розкриття соціальних потенцій глобальних інформаційних мереж.

Ми виходимо з того, що система інформаційних мереж, як, перш за все, технологічна інновація, є індиферентною до способів її використання. Навіть принципи її функціонування – когерентність, самоорганізація, відкритість, комунікативна диверсифікація та інші – на рівні суспільної психології формують позірні уявленні про свободу, демократизм і об'єктивність напрямів суспільного прогресу. На наш погляд, на рубежі ХХ-XXI століть людство опинилося у своєрідному історичному контрапункті, який обумовлений амбівалентністю соціокультурного потенціалу глоба-

льних інформаційних мереж. Спрямувати його на суспільний добробут, благо, чесноти, розкриття людського капіталу можливо лише за умови інституціональної корекції соціальної мережевої архітекτονіки.

Тому метою нашого дослідження є осмислення соціальної справедливості як складової суспільного капіталу та виявлення її впливу на реалізацію соціокультурного потенціалу глобальних інформаційних мереж.

Рецепція щодо феномену справедливості загалом і соціальної справедливості зокрема історично входила до кола найважливіших соціально-філософських проблем, варіанти вирішення яких визначали контури і напрями цивілізаційного поступу. Від уявлень про дистрибутивну справедливість у Давній Греції, через роботи релігійних філософів, просвітників, представників неklasичної філософської традиції, аж до доби Постмодерну відбувався перехід до формування поняття соціальної справедливості як всепланетарного критерію реалізації людського капіталу. Як відомо з праць економістів Т. Шульца та Г. Беккера, останній є інтегративним показником, що вказує на продуктивність праці та якість життя у світовому масштабі [1, с. 45-56]. Невпинність суспільного розвитку в економічній, соціально-політичній і культурній площинах перманентно актуалізує перегляд ознак справедливості та способів її забезпечення у глобальному соціальному просторі.

Визначаючи справедливість як "моральный и политико-правовой принцип, устанавливающий меру отношений между людьми" [11, с. 356], Р. Г. Апресян зауважує, що основа цього принципу є інтерсуб'єктивною і базується на ідеї рівності індивідів, а також рівнозначності їхнього доступу до розподілу матеріальних, духовних і соціальних благ. Із цього, на наш погляд, слідує висновок про необхідність здійснення соціально-філософської рефлексії стосовно етичних концепцій справедливості з метою репрезентації соціальної справедливості як детермінанти суспільного розвитку.

Актуальність окресленого завдання підтверджується бурхливим (хоча й суперечливим) розвитком соціальної етики, адепти якої прагнуть виявити та обґрунтувати об'єктивність взаємозв'язку моральних законів із соціально-поведінковими мотиваціями особистості. Сучасний дослідник А. В. Прокоф'єв, здійснивши порівняльний аналіз теорій соціальної справедливості, виокремив строгу зрівняльний, меритократичний і лібертаристський підходи [7, с. 460-463]. Вони домінували на різних стадіях історичного поступу, відповідали на суспільні запити і були відображенням уявлень про соціальний потенціал людства.

Розмаїття теорій і адаптованість їх до конкретно-історичних реалій не має вводити нас в оману стосовно ідеалістичності, а відтак, спекулятивності висновків, до яких приходять їхні автори і прибічники. Зіставляючи наведені теорії, помічаємо деяку циклічність їхньої еволюції: від вимоги балансу свободи й рівності, домінування прав над благами (Ж. Ж. Руссо, К. А. Сен-Сімон, Ш. Фур'є, Д. Д'юї, Б. Вільямс, Р. Хеар, Т. Нагель, Р. Норман), через схвалення ролі таланту, ваги досягнень, здатності до ризику (Арістотель, Дж. Шер, А. Голдман, Д. Белл), у підсу-

мку дослідники повертаються до визнання фактору власності як невід'ємного права особистості на привілеї (Р. Нозік).

Навіть один із найвпливовіших сучасних дослідників феномену соціальної справедливості, лауреат Нобелівської премії Ф. фон Хайек прийшов до висновку, що в сучасному вжитку соціальна справедливість не є соціальною, тобто "чем то, развившимся из практики индивидуальных действий в ходе социальной эволюции; она не продукт общества или общественного процесса, а концепция, навязываемая обществу" [10, с. 247]. Загалом, він схиляється до того, що поєднання слів "справедливість" та "соціальне" є плеоназмом, тобто словесною формою, яка виражає тавтологію. Утім аналіз аргументів ученого виявляє причину його тривоги. Будучи прихильником ліберальної ідеології, Ф. фон Хайек сумнівається у доцільності колективної відповідальності за матеріальний добробут усіх членів суспільства.

Дійсно, спроби імплантації в суспільну свідомість норм турботливого ставлення до усіх членів соціуму та рівномірного розподілу здобутих благ повсякчас наштовхуються на опір активних соціальних агентів. Відсутність у них прямої залежності між дією й результатом (мотивація) сповільнює суспільний прогрес, що, в підсумку, унеможлиблює виконання навіть найгуманніших вимог справедливого суспільства. Не будемо сперечатися чи навіть визнавати аморальною таку позицію, адже вона виражає розуміння більшістю схеми розподілу суспільних благ. Окрім того, наводячи етичні, ціннісні, гуманістичні контраргументи, ми ризикуємо опинитися в ситуації когнітивного дисонансу. Протиставлення людських цінностей і прагнення до добробуту, економічного зростання неминуче породжуватиме порожні дискусії, зміст яких у підсумку буде зведено до класичної опозиції "ідеальне-матеріальне".

Прогнозуючи такий шлях розгортання суспільного дискурсу, ми виходимо з ідеї, що поняття соціальної справедливості повинно вказувати на інституційну перебудову соціальної структури, в межах якої коефіцієнт реалізації людського потенціалу буде максимальним. Іншими словами, суспільний запит на розкриття інноваційного потенціалу глобального соціального простору підпорядковує і адаптує моральні категорії об'єктивним соціальним процесам.

Правомірність обраного напряму підтверджується численними економічними, соціологічними, політологічними дослідженнями, в яких на конкретному емпіричному матеріалі апробуються соціально-філософські теорії. Зокрема, у Л. фон Мізеса читаємо: "зависть и порождает ея обида направлены не против конкретного человека из плоти и крови, а против некоторой бесплотной абстракции вроде "руководства", "капитала"" [6, с. 276-277]. Тобто, в умовах глобалізації об'єкт несправедливості деперсоніфікується і зв'язується, в першу чергу, із соціальними інститутами та соціальною структурою суспільства. Ці висновки вкотре переконують нас у необхідності пошуку таких причин, джерел і основ соціальної справедливості, які б відповідали трендам історичного процесу, випливали з його логіки, закономірностей і тенденцій.

Виходячи із зазначеного, спроби ідентифікації феномену соціальної справедливості, виявлення механізмів її реалізації винятково засобами соціальної етики вважаємо малоефективними. Постулюючи примат моральних законів, апелюючи до біологізаторських аналогій, у підсумку будь-яке соціальне явище вона розчиняє в розлогих епічних дискурсах про персональну відповідальність за майбутнє. Красномовним у цьому відношенні є дослідження Ф. фон Хайєка. Слідуючи традиції Д. Юма в осмисленні колізії зв'язку раціональності та моралі, учений пише: "Интеллектуалы, конечно, могут заявить, что они изобрели "социальные" нормы морали поновее и получше, и с их помощью можно добиваться именно этого, однако их "новые" правила представляют собой рецидив морали первобытного микропорядка и не в состоянии сохранить жизнь и здоровье миллиардам людей, существование которых поддерживает макропорядок" [9, с. 131]. Більше того, спроби встановлення соціальної справедливості на основі етичних принципів і норм ми вважаємо утопічним і, до деякої міри, небезпечним завданням.

Отриманий австрійським ученим висновок, на нашу думку, може бути по-новому переосмислений в умовах проникнення в усі соціальні практики глобальних інформаційних мереж. Останні, видозмінюючи форми, правила та структуру комунікативних систем, трансформують принципи прийняття суспільством самого явища соціальної справедливості. Причиною цього є поява таких надіндивідуальних мережових структур соціальної взаємодії, які є індиферентними до детерміністичної залежності дії і наслідку, вчинку й результату. Будучи побічним продуктом процесів віртуалізації соціального простору й часу, ця характеристика, на наше переконання, породжує в інформаційному суспільстві ефект "невидимої руки". Сутність її дії зводиться до появи артефактів соціального життя, що не прогнозувалися, не планувалися і не вироблялися цілеспрямовано, але які змінюють як одиничні соціальні інститути, так і соціальну інфраструктуру загалом.

У результаті соціальний порядок глобалізованого соціуму переходить на мережовий рівень, а тому його системні компоненти (до яких, безумовно, належить і мораль) теж мають бути репрезентованими в контексті інформаційної соціальної архітекτονіки. Залишаючи це питання без належної уваги, суспільство ризикує втратити стабільність системи соціальних мереж. При вирішенні цього завдання спиратимемося на погляди засновника ліберально-державницької концепції міжнародного права Дж. Ролза, який, виходячи з теорії суспільного договору Дж. Локка, Ж.Ж. Руссо та І. Канта, розглядає проблему справедливості в контексті суспільного дискурсу. Особливо підкреслюючи, що "справедливость – это первая добродетель общественных институтов" [8, с. 19], він наповняє на прямому зв'язку справедливості й свободи. Відтак, способом реалізації соціальної справедливості є не моральні закони і їхнє сприйняття на рівні особистості, а структура суспільства, в яку імплантований механізм розподілу прав і обов'язків, винагород та стягнень, привілеїв і відповідальності. Встановлена в соціумі концептуальна

схема соціальної справедливості має стати каркасом, стандартом розбудови та еволюції соціальних інститутів.

Загалом погоджуючись із висновками Дж. Ролза, висловимо сумнів стосовно стабільності описаної ним моделі соціальної справедливості, яка, на думку ученого, орієнтується на досягнення соціально важливих цілей, які є важливішими від уподобання, бажання, устремління окремих індивідів [8, с. 25-30]. Такими цілями, очевидно, є підтримка миру, зростання промислового виробництва, подолання глобальних проблем, зменшення часу трудової зайнятості, відкриття нових видів енергії, освоєння космосу, пошук моделей реалізації політики мультикультуралізму тощо. Незважаючи на важливість поставленої мети, її доленості для цивілізаційного поступу, реалії соціального життя вказують на існування прихованих механізмів, які не прогнозовано модифікують соціокультурні детермінанти.

Для усунення і пом'якшення деструктивного впливу цих структур представники філософії постмодернізму запропонували критику наративів. Проте, на нашу думку, вони не врахували ролі соціальної синергії, яка, за посередництва глобальних соціальних мереж, запускає у соціальному просторі самоорганізаційні процеси. Через це на рубежі ХХ-ХХІ століть місце наративів почали займати соціальні проекти, які, завдяки інтенції на вирішення конкретних соціальних завдань, мають темпоральні характеристики. Така тенденція, з одного боку, дозволяє оперативно реагувати на соціальні зміни, з другого – є способом залучення до трансформації соціального простору усіх його активних і небайдужих суб'єктів, а з третього – об'єктивує, інституціалізують суспільні норми і принципи.

Зазначені соціальні інновації ізоморфно відбилися на соціальній структурі інформаційного суспільства та нині впливають на реалізацію суспільного потенціалу загалом та соціокультурного потенціалу інформаційних мереж зокрема. Ключовою у даному аспекті вважаємо лабільність соціального стану особистості. Рух соціальною вертикаллю та горизонталлю, який ще в другій половині ХХ ст. залежав від кар'єри, вибору професії, наукових досягнень, економічних здобутків чи вдалого одруження, імплантується у структуру соціальної матерії сучасного суспільства. Спираючись на соціально-конструктивістську методологію, П. Бергер оновлює ідеї П. Сорокіна та У. Бека про соціальний ліфт, указуючи на появу нерівності багатства, в результаті чого "може виникнути дефіцит цілей існування" [3, с. 12]. І якщо на попередніх етапах історичного поступу існувала нерівність бідності, причиною чого була недостатність економічного капіталу, то нерівність багатства, на наш погляд, спровокована браком соціального капіталу. Компенсувати його можливо лише високим значенням соціальної довіри і справедливості, адже навіть коли соціальні суб'єкти й не почувають трансцендентної єдності, вони все ж усвідомлюють переваги взаємодії для вирішення соціально важливих завдань.

На рубежі XX-XXI століть необхідність пошуку основ стабільності соціальної системи обумовлена також втратою її залежності від класової диференціації, адже "никто никогда не утверждал, что при свободном капитализме процветают те, кому должно отдаваться предпочтение с точки зрения вечных ценностей" [6, с. 269]. Тут, на нашу думку, пролягає лінія розлому модерну і постмодерну як культурно-історичних періодів цивілізаційного поступу західного світу. В епохи премодерну і модерну "индивид может приписать свою неудачливость обстоятельствам, находящимся вне его контроля... Это случилось не по его вине, и у него нет оснований стыдиться своего жалкого положения" [6, с. 271]. У культурі постмодерну ситуація змінюється кардинально. Право на конкуренцію інститується; кількість способів самореалізації зростає пропорційно темпам технологічного прогресу, а залежність соціальної структури від реалізації соціального капіталу стає безпосередньою. На жаль, і ця модель соціальної взаємодії, на нашу думку, теж не полишена вад. Так, не потребує додаткового обґрунтування теза про дисбаланс і фрагментацію соціального простору, які є зворотнім боком поширення автономних суспільних процесів і рухів. Тому пошук умов стабільності і гармонійного спів-існування соціальних мереж, які мають механізми внутрішньої корекції структури та функціональної саморегуляції, є актуальною проблемою сучасного соціально-філософського знання.

Перелічені вище особливості соціальної структури глобалізованого соціуму, очевидно, впливають на акумуляцію й розвиток соціального капіталу загалом і соціокультурного потенціалу інформаційних мереж як його складової зокрема. Проте лише "с уточнением функции конкретных аспектов социальной структуры концепция социального капитала помогает просчитать различные последствия как на уровне отдельных акторов, так и на уровне микро-макроперехода" [5, с. 126]. Така репрезентація ролі соціального капіталу дозволяє зробити висновки, що його потенціал лежить в основі зародження, функціонування і, що є найважливішим, – стабільності, надійності соціальних інститутів інформаційного суспільства.

Отже, реалізація суспільного капіталу вимагає високого ступеня соціальної довіри до механізмів забезпечення соціальної справедливості. Адже лише остання перетворює реалізований за посередництва інформаційних мереж персоніфікований вплив на соціально-економічні та культурні процеси у транспарентну соціальну інформацію. Проте геополітична та економіко-правова ситуація, характерна для рубежу XX – XXI століття, не дозволяє остаточно утвердитися в думці щодо перспектив мережевого підходу до забезпечення соціальної справедливості. Цілком очевидно, що в глобалізованому соціумі почуття його членами соціальної справедливості визначатиметься не моральними мотивами представників соціальних інституцій, а умовами утримання інформаційної колективної рівноваги. Утім, як показує проведене дослідження, саме соціальна справедливість та дотичні до неї феномени дозволяють виявити ступінь реалізації соціокультурного потенціалу глобальних ін-

формаційних мереж. Соціально-філософський аналіз відповідних суспільних явищ з метою репрезентації їх впливу на трансформацію соціального простору кінця XX – початку XXI століття, окреслює перспективи подальшого наукового дослідження.

Список використаних джерел:

1. Becker G.S. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education / Gary S. Becker. – 3rd ed. – New York : University of Chicago Press, 2009. – 412 p.
2. Алексеева И. Ю. Интернет и проблема субъекта / Ю. И. Алексеева // Влияние Интернета на сознание и структуру знания / Под ред. В. М. Розина. – М. : ИФРАН, 2004. – С. 24-56.
3. Бергер П. А. Индивидуализация и изменение значения социальных неравенств – недопонимание и предложения по его устранению / Петер А. Бергер // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива / Под ред. В. Воронкова, М. Соколова: Пер. с нем. К. Тимофеевой. – СПб. : Алетейя, 2008. – С. 12-24.
4. Канарш Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация: монография / Г. Ю. Канарш. – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
5. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Дж. Коулман // Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 122- 139.
6. Мизес Л. фон. Антикапиталистическая ментальность / Л. фон Мизес // Капитализм и истории / Бертран де Жувенель; Людвиг фон Мизес; Фридрих Хайек; Томас Эштон: Пер. с англ. – Челябинск : Социум, 2012. – С. 259-377.
7. Прокофьев А. В. Социальная справедливость / А. В. Прокофьев // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – С. 460-463.
8. Ролз Дж. Теория справедливости: Пер. с англ. В. В. Целищева / Джон Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. – 514 с.
9. Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма: Пер. с англ. Е. Осиновой / Фридрих Август фон Хайек. – М. : Новості, 1992. – 304 с.
10. Хайек Ф. А. фон. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих Август фон Хайек: Пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева / Под ред. А. Куряева. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 644 с.
11. Человек. Философско-энциклопедический словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – М. : Наука, 2000. – 516.

Надійшла до редколегії 17.02.15

С. Н. Ягодзинский

СТАБИЛЬНОСТЬ СИСТЕМЫ ИНФОРМАЦИОННЫХ СЕТЕЙ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В статье исследуются условия стабильности системы информационных сетей. Обосновывается тезис о том, что институализация социально-коммуникативной сферы информационного общества требует инкорпорации социокультурного потенциала глобальных информационных сетей и феномена социальной справедливости.

Ключевые слова: информационное общество, глобальная информационная сеть, социальная система, социокультурный потенциал, институализация, социальная справедливость.

S. N. Iagodzinskiy

**STABILITY OF THE SYSTEM OF INFORMATION NETWORKS
AS A SOCIAL PHILOSOPHICAL PROBLEM**

The article is devoted to the problem of the conditions of stability of information networks' system. Institutionalization of social and communicative sphere of the information society requires the incorporation of socio-cultural potential of global information networks and the phenomenon of social justice.

Keywords: information society, global information network, social system, social and cultural potential, institutionalization, social justice.

ОСОБЛИВОСТІ СУБНАЦІОНАЛЬНОГО КОМПАРАТИВНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНИХ ДЕМОКРАТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ

У статті проаналізовано сутність та особливості субнаціонального методу компаративного дослідження сучасних демократичних явищ та процесів, досліджено проблематику двох теоретичних хвиль цього підходу. З'ясовано, що систематичний аналіз окремих субнаціональних випадків дає можливість екстраполювати отримані висновки на факти загальнонаціонального рівня. Виявлено, що подальший розвиток субнаціонального методу компаративного дослідження можливий у поєднанні з просторовими методологіями, наприклад, – географічних інформаційних систем.

Ключові слова: субнаціональний метод, субнаціональна одиниця, компаративне дослідження, демократичні процеси, децентралізація, рецентралізація, клієнтелізм.

Порівняльна політологія як один із найбільш актуальних напрямів дослідження політичних явищ та процесів є особливо дієвим щодо аналізу демократичних феноменів. Демократія як політичний режим попри власну неоднозначність набуває все більшого поширення. А практика має бути досліджена за допомогою відповідного сучасного теоретичного інструментарію. Такий аналітичний набір пропонує відносно новий для компаративної політології підхід – метод субнаціонального компаративного дослідження.

Запровадження субнаціонального методу дослідження демократії можна датувати 90-ми роками ХХ століття. Саме в цей час значна кількість західних компаративістів, перебуваючи у пошуках нової методологічної настанови, яка б допомогла уникнути хибних висновків щодо демократичних процедур, інститутів, поведінки тощо, звернули увагу саме на субнаціональний аспект вище згаданих демократичних явищ та процесів. Так, приміром, Р. Снайдер у роботі "Зменшення масштабу: субнаціональний компаративний метод" (2001) стверджував, що систематичний аналіз невеликої кількості територіально визначених субнаціональних випадків (міста, штати, провінції, регіони і т.д.) надав потужний інструментарій для більш вичерпної ідентифікації загальнонаціональних (державних) тенденцій, з одного боку, а з іншого, – для уникнення методологічних пасток.

Сьогодні інтерес серед науковців-політологів до субнаціонального компаративного методу не лише не вщухає, а й має позитивну тенденцію до зростання. По суті, можна стверджувати про появу другої хвилі досліджень, що базуються на даному підході. Вважаємо необхідним розкрити змістовну особливість субнаціонального методу у порівняльній політології, а також фундаментальні засади і специфіку двох хвиль до-

сліджень, які на даний час мали місце у ґенезі наукових демократичних розвідок на основі аналізованої методології.

Отже, перша хвиля субнаціональних компаративних досліджень, присвячених проблемам демократії, з'являється в останньому десятилітті минулого століття. У цей час вчені починають звертати увагу на значення субнаціональних політичних одиниць при здійсненні аналізу демократичних явищ та процесів державного масштабу. Перша хвиля досліджень вирізнялася предметною дисперсією. Однак, попри різне предметне фокусування, переважна більшість субнаціональних розвідок виходила з єдиного припущення: основні результати інтересу, враховуючи демократію, управління, економічні реформи тощо є територіально нерівномірними феноменами, що мають значний вплив на субнаціональний рівень. Відповідно, створення обґрунтованих каузальних висновків, побудова чітких теорій щодо цих просторово нерівномірних феноменів вимагає концентрації саме на субнаціональному рівні.

Одна з ключових ліній досліджень першої хвилі субнаціонального аналізу концентрувалася на вивченні напруги між спробами консолідувати демократію на державному рівні та спротивом недемократичних політичних практик локального рівня. Так, Г. О'Доннелл акцентував увагу на так званих "коричневих територіях" – зонах, що знаходяться в структурі формальних демократій, однак, яким не вистачає декількох базових демократичних умов: 1) дієвої державної бюрократії; 2) верховенства закону, що спроможне допомогти подолати корупцію та клієнтелізм.

Інші дослідники, як приміром Дж. Фокс (досліджував діяльність авторитарних анклавів на прикладі Мексики), звертали увагу на існування відпрацьованих систем – субнаціональних авторитарних режимів, які уповільнюють демократизацію на загальнонаціональному рівні. Г. Снайдер, поглиблюючи розвідки авторитарних локальних одиниць, звернув увагу на значення для посилення останніх підтримки державних управлінців, тісних зв'язків з державно-політичною елітою та стилю їх діяльності. Аналіз субнаціональних авторитарних режимів допоміг з'ясувати причини уповільненого розгортання демократизації та різномірності територіального прогресу демократичних процесів.

Робота професора Гарвардського університету Р. Патнема "Щоб демократія спрацювала: громадянські традиції у сучасній Італії" (1993) підняла питання стосовно гострої розбіжності у здійсненні субнаціонального управління. Аналізуючи управлінську діяльність дюжини політичних територій між північчю і півднем країни, американський політолог фундаментально дослідив мережу горизонтальних взаємозв'язків і вивів пряму залежність між чисельністю громадських установ та якістю розвитку регіону. Рівень громадянської активності на півночі Італії значно вищий за той, що існує на півдні держави. Намагаючись віднайти головні умови створення ефективних, сильних та відповідальних інститутів представницької влади, вчений дійшов висновку про те, що соціально-політична активність вище в тих регіонах, де спільнота має більш тривалий історичний досвід залучення до суспільної солідарності та суспі-

льної дії. Відтак, соціальний капітал – це соціальні мережі, соціальні зв'язки та довіра. Групові або територіальні показники формуються в результаті агрегації індивідуальних.

Дослідниця Дж. Тендлер, спираючись на політичну практику одного зі штатів у Бразилії, дійшла висновку про існування взаємозв'язку між організаціями громадянського суспільства та сферою публічного адміністрування. Її дослідження допомогли виявити вплив синергетичної взаємодії публічного та приватного секторів на місцевий розвиток демократії.

Політична децентралізація та неолібералізм в економіці стали наприкінці XX століття одними з найбільш досліджуваних предметів у компаративній політології. Численні дослідження ставили собі за мету пояснити просторову нерівномірність імплементації цих політичних реформ для подальшого демократичного прогресу. Зокрема, вище названій проблематиці присвячені наукові роботи таких вчених як Е. Вілліс, А. Монтеро, Л. де Мело, Д. Самуелс, С. Хаггард. Деякі дослідники вбачали у взаємодії національних та субнаціональних політичних акторів ключ до успіху при коригуванні домінування економічних теорій децентралізації, та доходили висновку про те, що крос-національні варіації зразків фіскальної децентралізації були оформлені під впливом та залежали від рівня політичної партійної централізації серед національних на субнаціональних систем управління. Вивчаючи міжурядові фіскальні відносини в контексті децентралізації на досвіді декількох десятків країн, вчені резюмували, що нові субнаціональні політики можуть кинути виклик національній економічній політиці і, таким чином, поставити під удар національну макроекономічну стабільність. Від децентралізації очікували покращення управління на локальному рівні через скорочення відстані між політиками і громадянами. Субнаціональний підхід довів, що наслідки децентралізації в значній мірі залежать від природи відносин неформальних інститутів на місцевому рівні. Дослідження розгортання національної економічної політики та реформ на локальному рівні продемонстрували важливість субнаціональних одиниць, їхній потужний вплив на перспективи національних політико-економічних проєктів.

Наукові дослідження з федералізму також не оминули фокусування на субнаціональних одиницях. К. Реммер та Е. Віббелз, аналізуючи узгодження економіки та політики, знайшли причинно-наслідкові зв'язки між субнаціональною фіскальною політикою та державною макроекономічною стабілізацією. Е. Гібсон та Е. Кальво виявили, що завищена електоральна презентація субнаціональних політичних одиниць у федеральній системі Аргентини була поясненням соціальних стратегій представників виконавчої влади на державному рівні для отримання підтримки при запровадженні економічних реформ. Державний уряд спрямовував власну економічну підтримку для зменшення витрат виборчих округів з надмірними повноваженнями і саме цим прикривав їх від ринково орієнтованих реформ. А більш урбанізовані і економічно розвинені

регіони зазнавали зниження економічної державно-урядової допомоги і фактично повністю брали на себе удар економічних реформ.

Окрім цього, вчені сфокусували субнаціональний компаративний метод на дослідженні викликів насилля демократії. Так, Е. Варшні аналізував зв'язок між діяльністю асоціацій та індо-мусульманських заколотів у восьми містах та виявив, що політичне насилля в Індії було переважно явищем сільськогосподарських територій. Вчений дійшов висновку про те, що рівень насилля залежав від сили зв'язків між різними общинними асоціаціями.

Посилення міждержавних конфліктів у період після завершення ери Холодної Війни має актуалізувати субнаціональний компаративний метод при дослідженні причин і наслідків насилля у конкретних локальних регіонах. Вважаємо, що для української науково-політичної спільноти він має стати одним з ключових інструментів при аналізі сплеску насилля на сході країни та територіальної неоднорідності у розумінні населенням демократичних реформ.

Е. Монкада, вивчаючи генезу субнаціонального методу у компаративних дослідженнях, зазначає, що друга хвиля наукових розвідок за цим методом хоча й виходила зі схожих теоретичних настанов, мала свою сутність і власні особливості. І хоча все ще велика кількість наукових робіт присвячена дослідженню проблем децентралізації та проявам авторитаризму політичних структур на локальному рівні, фокус "нових" теоретико-прикладних розвідок перемістився на інші аспекти та виклики демократії. Зокрема, під приціпним науковим об'єктивом опинилися клієнтелізм, реформи, пов'язані з запровадженням партисипаторних політичних практик та інструментів. З точки зору методології друга хвиля наукових досліджень вирізнялася від попередньої жвавим використанням поєднання якісного ситуаційного аналізу та кількісних даних. Окрім цього, розширилася географія наукової спільноти, що почала використовувати субнаціональний підхід для тлумачення демократичних явищ та процесів у власних державах.

На думку багатьох прибічників субнаціонального компаративного аналізу, останній відіграв провідну роль у дослідженні клієнтелізму. В першу чергу, це пов'язано із природою самого досліджуваного феномену. Клієнтелізм вирізняється соціальними та політичними зв'язками на мікрорівні, який, по суті, неможливо зорганізувати та використовувати на загальнодержавному щаблі. Спостереження та вимірювання клієнтелістських практик стають можливими за використання субнаціонального порівняльного методу. Клієнтелізм у політиці як система неформальних зв'язків між людьми і групами, що займають нерівнозначні соціальні статуси, і реалізують кожен свої інтереси шляхом протекторату в обмін на лояльність та підтримку, досліджувався великою групою науковців. Так, С. Стоукс, базуючись на досвіді провінції сучасної Аргентини, виявила, що політичні механізми використовуються для втручання у систему взаємозв'язків виборців з метою стриму-

вання останніх у питанні використання секретних бюлетенів для можливості змінити свою думку щодо вибору.

Р. Вейц-Шапіро використовувала субнаціональний компаративний метод, досліджуючи діяльність окремих муніципалітетів Аргентини (120 одиниць) з метою виявлення варіацій стратегій їхнього політичного "виживання". Ключовим було питання: чому одні політики вдаються до клієнтелізму, в той час як інші його уникають? Загалом, практика клієнтелізму, на думку дослідниці, поширена там, де превалюють соціально незахищені верстви населення, клієнтелізм – це ефективний спосіб комунікації політиків з бідними. Статистичні дані, зібрані Р. Вейц-Шапіро, підтвердили її гіпотезу, що бідність населення і політична конкуренція є недостатніми показниками, щоб відповісти на основне питання дослідження. Лише тоді, коли наявна потужна політична опозиція та чисельний середній клас виникають передумови для зникнення клієнтелістських практик.

Останнім часом у багатьох демократичних державах спостерігається активна розробка і запровадження соціально-політичних інструментів та інститутів по розширенню повноважень і ролі громадян у виробленні політики місцевого рівня. Дехто із західних вчених називає цю тенденцію "партисипаторною революцією". У свою чергу, політична практика знаходить своє відображення у наукових дослідженнях, покликаних з'ясувати витоки і наслідки таких партисипаторних експериментів. У фокусі багатьох аналітиків-компаративістів опинилися партисипаторне бюджетування на місцевому рівні, референдум як інструмент політики участі та багато інших партисипаторних механізмів.

Зокрема, Л. Аврітцер, дослідивши ради з охорони здоров'я у Бразилії, дійшов висновку про те, що успіх партисипаторних інститутів залежить від взаємодії сильного громадянського суспільства та цілісної політичної спільноти, що радо вітає зростання участі пересічних громадян у виробленні політики на місцях. Л. Цай з'ясувала, що неформальні інститути, які змушують локальних бюрократів де-факто звітувати перед ними, відіграють провідну роль у розподілі суспільних благ у китайських селах. П. Геллер виявив, що місцеві ради з планування в Індії, панхаяти, забезпечують умови можливості партисипаторних консультацій та імплементації проектів розвитку, розроблених партисипаторними механізмами.

Ще одне важливе дослідження з заданої тематики належить С. Моеклі, це стаття "Пряма демократія і політична участь крізь порівняльну перспективу", у якій вчений аналізує кореляцію між референдумами та політичною активністю громадян в різних європейських і світових демократіях, та досліджує політичну активність громадян у Швейцарії у історичній ретроспекції. Результати виявляються вражаючими. Виявляється, що з 1970 по 2000 рік у Швейцарії відбулося 264 референдуми, в Італії – 54, у Ліхтенштейні – 43, а у Австралії – 19, при цьому середня участь громадян була наступною: у Швейцарії – 41,8%, в Італії – 63,8, у

Ліхтенштейні – 70%, а у Австралії – 94,3. Очевидною є тенденція на більшу політичну активність за умов меншої кількості референдумів, і навпаки, коли громадяни мають можливість регулярної політичної залученості, їхній інтерес до політики менший. Інше статистичне дослідження вченого демонструє динаміку політичної активності громадян у Швейцарії за 90 років, починаючи з 1911 та закінчуючи 2001, при цьому виявляється, що пік участі громадян у виборах та референдумах спостерігався у 1920-ті роки і становив 81%, але з часом відбувається поступове згасання, і вже у 1990-ті роки графік знижується до відмітки 44%, що свідчить про втому населення і спад їхньої політичної зацікавленості. Напрошується логічний умовивід: якщо громадяни обмежені у можливості здійснення безпосередньої демократії у формі референдумів, їхня політична активність збільшується, у протилежному випадку – зменшується.

Усі ці дослідження дають можливість більш детального розуміння державно-суспільних відносин, демократичних зрушень на макрорівні, але за використання субнаціональної перспективи.

Децентралізація все ще продовжує бути одним із актуальних предметів досліджень серед компаративістів, однак, останнім часом науковий акцент все більше переміщується у бік рецентралізації. Під останньою зазвичай розуміється супроводжуваний децентралізацію (перенесення політико-економічних повноважень та відповідальності з державного на регіональний та локальний рівні) процес посилення окремих центральних функцій. Так, К. Ітон та Т. Діковік, обравши за основу у спільному дослідженні політичний досвід сучасних Аргентини та Бразилії, продемонстрували, як фіскальний дисбаланс на місцевому рівні продукує потужні стимули для представників державної виконавчої гілки влади намагатись керувати субнаціональними управлінськими структурами. Д. Янг зазначає, що державний уряд в Китаї досяг суттєвих успіхів у рецентралізації фіскальної політики, яка раніше була децентралізована на рівень провінцій. Дані наукові роботи є свідченням того, що рецентралізація та децентралізація не можуть бути всеосяжно проаналізовані виключно на державному рівні. В залежності від різного роду ресурсів (економічних, політичних, соціальних), доступних субнаціональним акторам, визначається динаміка рецентралізації, її вплив на якість демократії.

Субнаціональне компаративне дослідження міжурядових взаємовідносин має два вектори власного розгортання. Перший – спрямований на аналіз вертикальних зв'язків між управлінськими органами на певних рівнях політичної системи, другий – дослідження горизонтальних зв'язків між управлінськими структурами, що знаходяться на одному рівні політичної системи. Аналіз першого аспекту дозволяє пролити світло на дихотомію конфлікту та злагоди між державними і місцевими урядовими установами, які покликані вирішувати нагальні політичні проблеми. А. Сінха розвиває багаторівневу структуру, щоб пояснити варіації економічного розвитку в різних територіальних регіонах Індії. Стрижневим

взаємозв'язком при цьому дослідник визнає відношення, що складається між політиками державного і регіонального рівнів. Проблема безпеки громадян з урахуванням зростаючого рівня злочинності у містах також створює практичні передумови для теоретичного осягнення вертикальних зв'язків між владними органами. Так, приміром, високий рівень насилля у Колумбії згенерував велику кількість різних політичних відповідей: від традиційних примусових до реформістських заходів.

Згадуваний нами вище Е. Монкада визнає високу значущість ролі місцевого бізнесу на політичній арені і вважає його головним медіатором між державно-урядовою політикою та політикою окремого міста. З урахуванням процесів глобалізації, особливо в економічній сфері, багато міст прагнуть максимально використати нові відкриті можливості. Місцеві управлінські органи намагаються всіляко обійти державні з метою захопити автономну роль у заохоченні іноземних інвестицій та гарантування місцевим товарам та послугам гідної долі на ринку. Субнаціональний компаративний метод забезпечує дослідника належним науковим інструментарієм для осягнення процесів, що відбуваються у вертикальному та горизонтальному векторах розгортання відносин між управлінськими структурами, відмінними та однаковими за положенням у ієрархії, а також дає чітке усвідомлення їхньої значущості для демократизації на всіх рівнях.

Ще один із сучасних напрямів досліджень у політичній компаративістиці на основі субнаціонального порівняльного підходу – аналіз політичного насилля на мікрорівні. Так, С. Калівас у роботі 2006 року "Логіка насилля у громадянській війні" зазначає, що розбіжності у політико-ідеологічних уподобаннях політичних акторів на загальнодержавному рівні не можуть пояснити динаміки і логіки насилля на місцевому рівні, які, зазвичай, продюзовані та керовані політичними лідерами локального масштабу та їхнім міжособистісним протистоянням. Дисертаційна робота колумбійської дослідниці А. Сакко "Індивідуальна участь у проявах насилля в Нігерії" сфокусована на проявах аналізованого феномену у двох містах, що відрізняються між собою релігійними уподобаннями. А. Сакко доходить висновку про те, що саме на рівні зв'язків у спільноті, общині закладаються регулюючі зразки більшої чи меншої схильності індивідів до насильницьких проявів.

Як ми бачимо, методологія субнаціонального підходу дозволяє науковцям проаналізувати ті демократичні явища і процеси, які раніше були недосяжними як предмет саме через брак відповідного методу. Цей підхід відкриває чергові грані таких демократичних процесів як децентралізація та рецентралізація, політичне насилля, федералізація, політична участь тощо. З наведеного нами матеріалу стають зрозумілими теоретичні та практичні засади підходу, об'єктивні чинники, що сприяли його запровадженню у порівняльну політологію. Однак, на наш погляд, ще багато питань лишаються відкритими. І перше з них стосується подальшої ґенези субнаціонального порівняльного методу, сфери його предметної імплементації.

ментації, екстраполяції висновків, зроблених на основі дослідження локальних одиниць однієї держави на міста та общини інших.

На думку Е. Монкади, майбутнє субнаціонального компаративного дослідження демократичних процесів та явищ пов'язане з вирішенням декільком вагомих задач. Перша міститься у запитанні: яким має бути уніфіковане розуміння локальної одиниці? Ця проблема виникає через відмінне визначення різними державами поняття міста. А питання гомогенності одиниць є надзвичайно важливим особливо при проведенні крос-національного аналізу субнаціональних одиниць. Більше того, субнаціональні політичні одиниці часто не мають чітко визначених кордонів як держави. Приміром, межі багатьох міст розширюються через стратегічну абсорбцію сусідніх муніципалітетів, які мають важливі природні і матеріальні ресурси, а також через міграцію до периферій великих міст в силу демографічного і економічного тиску. Так само, регіональний рівень субнаціональних кордонів часто виступає нестабільним через політичні маніпуляції, які є очевидними, наприклад, у Африці чи Росії. Ця нестабільність, у свою чергу, може створити вагомі перепони для проведення довготривалих досліджень субнаціональної політики. Проблема з чіткими кордонами субнаціональних одиниць піднімає ще низку питань. Зокрема, виникають теоретичні складнощі з визначенням того, які саме політичні інститути, актори та інтереси мають аналізуватися.

Друга задача стосовно майбуття субнаціонального компаративного підходу пов'язана із пошуками відповіді на інше питання: чи співпадають досліджувані нами явища з межами політичних та адміністративних одиниць? Зрозуміло, що, наприклад, "карта" політичних виборів може співпадати майже точно з формальними політичними кордонами, однак, проблеми здоров'я, міграції, злочинства, екології далеко не завжди можна вписати в межі субнаціональних одиниць. Дана невідповідність вимагає від науковців пошуку нових технологій для аналізу просторово складних феноменів. Деякі компаративісти переконані, що майбутнє субнаціонального порівняльного підходу пов'язано з тісною взаємодією із іншими методами, зокрема, географічних інформаційних систем, адже саме просторові методології можуть забезпечити більш надійний теоретичний фундамент.

Список використаних джерел:

1. Kalyvas S. *Logic of Violence in Civil War*. – New York, NY: Cambridge University Press, – 2006. – 239 p.
2. DeMelo L. R. *Fiscal Decentralization and Intergovernmental Fiscal Relations: A Cross-Country Analysis* // *World Development*, Vol. 28, 2005. – P. 365 – 368.
3. Moncada E. *Counting Bodies: Crime Mapping, Policing and Race in Colombia* // *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 33, 2010. – P. 696-716.
4. *Participatory Democracy and Political Participation: Can Participatory Engineering Bring Citizens Back In?* – Routledge, 2006. – 256 p.
5. Putnam R. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, – 1993. – 280 p.
6. Snyder R., "Scaling Down: Subnational Comparative Method" // *Studies in Comparative International Development*, Vol. 36, 2001. – P. 93-110.

Надійшла до редколегії 19.02.15

В. В. Кобыльник

ОСОБЕННОСТИ СУБНАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

В статье проанализирована сущность и особенности субнационального метода компаративного исследования современных демократических явлений и процессов, исследована проблематика двух теоретических волн этого подхода. Выявлено, что систематический анализ отдельных субнациональных случаев дает возможность экстраполировать полученные результаты на факты общегосударственного уровня. Определено, что последующее развитие субнационального метода компаративного исследования возможно в соединении с пространственными методологиями, например, – географических информационных систем.

Ключевые слова: субнациональный метод, субнациональная единица, компаративное исследование, демократические процессы, децентрализация, рецентрализация, клиентелизм.

V. V. Kobul'nik

FEATURES OF SUBNATIONAL RESEARCH OF MODERN DEMOCRATIC PROCESSES

The article analyzes the nature and characteristics of subnational method in comparative research of modern democratic phenomena and processes, the two theoretical approaches problems are studied. It was found that a systematic analysis of selected subnational cases enables to extrapolate the findings to the facts of the national level. It was found that the further development of subnational comparative research is possible in combination with spatial methodologies, for example – geographic information systems.

Keywords: the subnational method, subnational unit, comparative study, democratic processes, decentralization, recentralization, clientelism.

ДЕЯКІ МЕХАНІЗМИ ПУБЛІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ПРИ ДЕМОКРАТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ

Досліджено деякі механізми публічної політики при демократичних трансформаціях. Доведено що демократичні трансформації проявляються у глобалізаційних процесах гуманізації та суб'єктивізації людини в політичному процесі. Особливу увагу приділено інструментам публічної політики.

Ключові слова: публічна політика; демократія; гуманізм; демократичні трансформації; механізми публічної політики.

Демократичні зміни, що відбуваються у світі в останні десятиліття, характерні тим, що, дедалі більше, наділяють окрему людину характеристиками суб'єкта публічної політики. Надають людині дедалі більше можливостей як для участі у політичному житті суспільства, так і для впливу на прийняття урядових, загальнодержавних рішень. Крім того, розвинена свідомість і величезна інформованість людини в третьому тисячолітті роблять її не тільки об'єктом, і й безпосереднім суб'єктом не тільки державної політики, а й глобалізованого світу. За таких умов, глобалізації всіх сфер життя, стає неможливим існування "застарілих механізмів" форм організації суспільства, та відбувається рух державної політики від вертикальної до горизонтальної моделі політичного процесу, основою якої є публічна політика [8, с. 340].

Ідея світової політики була у центрі концепції науки про публічну політику Г. Лассвелла. Однак цей аспект аналізу політики лише порівняно недавно актуалізувався у світлі теорій "глобалізації" 1980-90-х років. Проте Лассвелл стверджував, що для науки про публічну політику важливо враховувати світові тенденції й сили у розгляді контексту проблем публічної політики. Як зазначає Фокс: "протягом чотирьох десятиліть Г. Лассвелл наголошував єдність політичних процесів у світі що внутрішня, порівняльна й міжнародна політологія повинні бути приведені до одних теоретичних рамок".

Наука про публічну політику в демократії, що займається подіями глобального масштабу в наш історичний час, повинна створювати гіпотези, які включають у себе світ щоб описати інституційну структуру, з якої ми виходимо, і структуру, до якої ми йдемо. Справді, одним з головних завдань науки про публічну політику сьогодні є докладне відстеження процесів соціального відкриття, дифузії й обмеження в усьому світі з метою оцінки важливості конкретних подій. Оскільки світ стикається в умовах взаємозалежності, покладаючись все більше на науку й технології, значення науки про публічну політику зростає. Взаємозалежність означає, що кожний учасник і кожне питання у суспільному процесі зазнає впливу контексту, в якому перебуває.

Сьогодні вже не викликає сумнівів зростаюча взаємозалежність між націями й економіками та зростаюча роль наднаціональних і субглобальних систем. А однією з найважливіших змін у політичній боротьбі кінця двадцятого століття є те, що порядок денний публічної політики вже не встановлюється і не визначається в суто національних кордонах. Вплив глобалізації на процеси демократичних трансформацій полягає в постнаціональному повороті політичних систем. Існує три основні чинники, що впливають на демократичні трансформації: діяльність транснаціональних корпорацій; зростання економічної інтеграції; глобалізація зв'язку і засобів масової інформації.

Ці процеси пояснюють три теорії: теорія імперіалізму і неоімперіалізму; теорія залежності (домінування індустріалізованого світу над нерозвинутим світом); теорія світових систем (глобалізм як продукт експансії світової економіки, що призводить до централізації навколо серцевини націй, напівпериферійних і периферійних систем взаємовідносин).

Забезпечення суспільними благами й послугами важливе, але, як зазначає Кірлін "не в цьому полягає критична роль уряду. Уряд – це інституція суспільства з особливими обов'язками підтримувати здійснення суспільством вибору і дії. Його здатність приймати рішення і діяти є головними аспектами, за якими потрібно судити про якість роботи уряду". Що ширші цілі публічної політики як носія просвіти, то повніший розвиток особистості в суспільстві, і розвиток згоди, консенсусу, суспільної свідомості й легітимності, а не просто забезпечення суспільними благами й послугами, є темою, якій присвячуються численні праці провідних учених у галузі публічної політики та аналізу політики, таких як Лассвелл, Ліндблом та Етціоні. Саме про цю тему в контексті появи "менеджменту" публічного сектора і уявлення про громадян як про споживачів ми повинні пам'ятати і висловлюватися сьогодні. Децентралізація надання послуг повинна супроводжуватись більшим місцевим демократичним контролем, "уповноваженням" і підвищенням участі громадян. Публічна політика передбачає підвищення демократичних або політичних можливостей людей, а не просто поліпшення ефективності й результативності постачання благ і послуг. Це означає поширення демократичного контролю на менеджері альні утворення – консультантів і контори, що розквітлі у публічній політиці ринкового характеру, крізь посилювальні й реформаційні конституційні утворення, а також посилення відповідальності й оцінювання "знизу вгору" де дослідження й аналіз публічної політики відіграють важливу роль, так це в світі. Сьогодні багато хто навчається мистецтву "робити свій бізнес", і дуже мало отримують знання про організацію демократії. Суто демократична альтернатива статичі чи ринку вимагає, щоб політичні партії відмовилися від хибного припущення, що соціальний розвиток обов'язково забезпечується партіями, бізнесом чи державою. Зокрема, партіям потрібно буде в явному вигляді визнати потребу і обмеження партій. Вони будуть змушені відкрито визнати, що за демократії фундаментальне джерело

енергії й стратегічного захисту лежить у безпартійному світі громадянського суспільства.

Механізми, чи інструменти (з огляду на функціональні особливості, сферу застосування й термінологічні проблеми перекладу публічної політики, доцільніше буде називати їх інструментами) публічної політики – це специфічні засоби, за допомогою яких політика реагує на проблему, впроваджується в життєвий світ, і тому їх слід аналізувати як один з головних чинників вироблення та впровадження ефективної політики функціонування системи. Адже специфічною рисою сфери політики є те, що проблеми й цілі її відносно сталі та й загальнонрозумілі, а зняття й механізми впровадження – не чітко визначені.

Американські дослідники публічної політики (К. Петон, Д. Савіцкі [19], П.Гай [13]) майже не виокремлюють інструментальну схему, а пропонують схематичну класифікацію (загальну стратегію), яка містить монетарні та немонетарні інструменти, які застосовуються безпосередньо чи опосередковано. Кожна з цих загальних стратегій може бути застосована до певного класу конкретних проблем, тобто метод, запропонований ними ґрунтується на створенні практичного й системного підходу до здійснення вибору політики.

На противагу американцям, канадські дослідники (Л. Пал [9; 17;], П.Браун [1], М. Говлет й М. Рамеш [16], К. Вудсайд і В. Дан [12] та інші) зосередились на класифікації та визначенні переліку інструментів, які має (вибирає) уряд для здійснення відповідного курсу політики. Це вважається найвизначнішим внеском канадських дослідників у теорію політики. Адже вибір інструментів політики й управління зі своєрідної шкали "низький-високий ступінь примусу" і є однією з визначальних ознак класифікаційного підходу до аналізу публічної політики. Але під час розробки класифікаційних моделей виникають труднощі: будь-яка політика є регуляторною і спрямована на зміну поведінки особи (групи), що пов'язано з видатками (економічна політика, наприклад, розглядається як перерозподільча). Все це досить проблематично і складно з точки зору ефективного використання та конфліктності. Також варто розглянути декілька аспектів використання законів та норм, правил як інструментів публічної політики. Передусім закони, норми, правила використовуються як права з точки зору врядування є важливим продуктом діяльності державної влади, оскільки вони зазвичай фундаментальні та визначальні (Конституція, Декларація прав людини та інші правові акти), хоча дуже багато сфер ще законодавчо не врегульовані [11, с. 283].

По-друге, закони, норми, правила добре регулюють економічні та соціальні питання суспільного життя. Проте сфера впливу державного регулювання має певні межі, масштаб регулювання шляхом державно-політичних рішень звужений. Інколи він має чітко спрямований індивідуальний характер, що, у свою чергу, сприяє підвищенню ефективності (наприклад, коли вартість урядового втручання менша, ніж ціна продукції, виробленої завдяки цьому втручання, а отже, й дешевша за податкову компенсацію неврегульованої сфери).

По-третє, тягар закону, а також пов'язані з ним норми, правила можуть бути корисними (вигідними) для самих громадян. Це справедливо щодо норм оподаткування (коли прозорість податкової політики наочно демонструє результати використання коштів від оподаткування). Хоча деякі сфери процесу врядування і потребують офіційного (легального) закріплення та контролю, але без усвідомлення переваг від законодавчо-нормативного регулювання не варто розраховувати на ефективні результати втілення державно-політичного рішення.

Ще одним інструментом може виступати обслуговування або надання послуг. Варто зазначити, що для глибшого розуміння сенсу і значення такого інструменту варто відмовитись від традиційного підходу до управління публічної політики як до адміністративно-командної діяльності, адже влада надає населенню велику кількість послуг (соціальні, публічні, державні тощо) – це і захист громадян і освіта і навіть рекреаційна діяльності. Найяскравіше це виявляється в освіті: підготовка фахівців із потрібних спеціальностей, підвищення кваліфікації і перепідготовка з метою забезпечення зайнятості та зменшення безробіття [11, с. 283].

Процес надання послуг потребує повноцінної взаємодії механізмів урядування та сфер відкритості. Закон "Про державну службу в Україні" визначає "основні напрями державної, та деяких аспектів публічної політики у сфері державної служби" (стаття 6). Хоча "зараз стоїть проблема створення принципово нової державної служби, яка б базувалася на нормах як публічного, так і приватного права" [2, с. 187].

Також варто звернути увагу на комунікативні інструменти публічної політики. Механізми комунікативних інструментів за своєю природою вже найтісніше з усіх механізмів пов'язаний з публічною політикою.

Публічна політика в сучасних демократичних суспільствах не просто лінійний механізм суб'єкт-об'єктного управління, а складна постструктуральна система взаємовпливів з суб'єкт-суб'єктними характеристиками. А основним механізмом публічної політики сучасних демократичних суспільств є відкритий дискурс (дискурс систем відкритості) [8, с. 343].

Дослідженням проблем дискурсивних врегулювань політичних суперечок, та їх вирішенню в умовах сучасних демократичних суспільств займався, згаданий вже нами вище, видатний представник другого покоління франкфуртської школи Ю. Габермас. У своїй статті "Комунікативна дія і дискурс" Ю. Габермас пропонує певну класифікацію дискурсів: а) дискурс як спосіб комунікативної дії (напр., розмова з метою інформації або організований диспут; б) комунікативна дія, яка лише має форму дискурсу (всі форми ідеологічного переконання); в) терапевтичний дискурс, де створення умов для дискурсу відбувається на основі саморефлексії (психоаналітична бесіда між лікарем і пацієнтом); г) нормальний дискурс, який служить для обґрунтування проблематичних претензій на значимість (напр., наукова дискусія); д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість навчання як способу передачі інструкцій, гумбольдська модель вільної семінарської дискусії" [14, с. 85].

Дискурс – перекладаючи дослівно "розмірковування", він "обріс" конотаціями і у Ю. Габермаса означає певну здібність вільної громадськості обговорювати, рефлексувати, реконструювати, критикувати соціально-політичне буття. Дискурс відкритої публічності – своєрідний протоінститут, інструмент емансипації від тиску технологічних структур, яка, ставши надзвичайно ускладненою, автономізувалася, вийшла з-під контролю людей [15, с. 329].

Сучасна наука має у своєму арсеналі цілий клас моделей динамічних мультиплікаторів, що дають змогу точно здійснювати попередні розрахунки. Особливо це актуально для України, оскільки досить часто вибір інструменту впровадження політики переважно зосереджений на інтуїтивному рівні, без урахування раціональності стратегій. Для Лассвелла публічна політика як публічна освіта була життєво необхідною, якщо демократія мала уникнути служіння лише інтересам і маніпуляціям владної еліти. Він був переконаний, що оптимальним методом вироблення політики має бути формування цінностей, що можуть сприяти всебічному розвитку кожної особистості й суспільства в цілому. Тому "публічна" політика й аналіз політики (як це розумів Лассвелл) мають справжнє джерело і зосередження на особистому й особистості. Публічна політика повинна понад усе піклуватися про цінності, відмінні від тих, які просуває менеджеріалізм і з яких найважливішими є передача й застосування знань і демократичних умінь максимально широкими колами громадськості. Метою аналізу публічної політики повинна стати підтримка процесу вироблення політики, сповнена просвітництвом і визволенням, підтримка, що може забезпечувати "плюралізм повноважень і контролю, який запобігатиме абсолютизації політичної влади". Ми побачили, що утворюються моделі, які стосуються публічної політики як публічного навчання і які підносять вгору такі цінності, як "участь" "спільне вироблення", "спілкування" "децентралізація" і "громада". Ці альтернативні моделі пропонують перспективи використання діалогу, спілкування й співпраці й соціального навчання як способів "виробництва" і "здійснення" політики, щоб просувати "операціоналізоване громадянство" і активну участь у здійсненні публічного вибору. Це може висунути вимогу радикального переходу від так званої "реалістичної" концептуалізації представницької (за моделлю Шумпетера) демократії до відкрито ідеалістичного бачення публічної політики як публічної освіти.

Ця переорієнтація публічної політики як способу публічного навчання включатиме в себе також переробку інституційного контексту вироблення політики, щоб розбудувати і розвинути чинні соціальні інституції, такі як система журі, і використати потенціальні можливості нових комунікаційних технологій. Інституціоналісти переконливо стверджують, що викликом майбутнього буде реформування й адаптація політичних та соціальних інституцій для поліпшення комунікативної а не інструментальної раціональності демократичного суспільства. Отже тоді як аналіз публічної політики з середини двадцятого століття зосереджувався, головним чином, на тому, щоб казати правду правителям, місією аналізу

політики в майбутньому повинна стати допомога в організації справжнього діалогу між виробниками політики, фахівцями в галузі публічної політики та активним суспільством.

Внесок науки про публічну політику в цей процес демократизації політики має велике значення і вимагає, щоб теоретики й практики розвивали критичне сприйняття обмежень інструментальних аналітичних методів. Критичний аналіз політики повинен дослідити відношення альтернативних "інтегративних" і "комунікативних" методів до аналізу і до процесу вироблення публічної політики. Це означає, що аналіз політики більше не повинен бути засобом охорони інтересів можновладців і має спрямовуватися на максимально широкі кола громадськості, щоб збагатити і розширити політичні аргументи і дебати та стимулювати конкуренцію між ідеями й цінностями. Якщо так, то мета публічної політики в ліберальних демократичних суспільствах може узгоджуватись у майбутньому з тим, що, за переконанням Лассвелла, є фундаментальною й постійною метою вироблення й аналізу політики [10, с. 519].

Саме визначення, формування й поділяння цінностей для поширення і посилення демократизації залишається центральним і життєво важливим завданням теорії й практики публічної політики.

Список використаних джерел:

1. Браун П. Посібник з аналізу державної політики: Пер.з англ. – К.: Основи, 2000. – 243 с. 2. Державне управління: теорія і практика / За заг. ред. проф. В.Б. Авер'янова – К.: Юрінком Інтер, 1998. – 432 с. 3. Косенко Д. В. Концепція політичної влади в теорії комунікативної дії Юргена Габермаса: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к-та політ. наук: 32.00.01 "теорія та історія політичної науки" / Д. В. Косенко. – К. 2013. – 18 с. 4. Косенко Д. В. Концепція раціональності як платформа для суспільно-політичних інновацій / Д. В. Косенко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – К.: ВПЦ "Київський університет" 2014. – Випуск 117. – С. 33-35. 5. Косенко Д. В. Політичне відчуження в комунікативній теорії Ю.Габермаса / Д. В. Косенко // Політологічний вісник. 36-к наук. праць. – К.: "ІНТАС", 2012. – Вип. 60. – С. 243-251. 6. Косенко Д. В. Рационализация политической власти демократических обществ в теории коммуникативного действия Ю.Хабермаса / Д. В. Косенко // Социально-гуманитарные знания – М.: АНО РЖ "СГЗ" 2013. Вып. 6. – С. 232-240. 7. Косенко Д. В. Рационализация политической власти как платформа для общественных инноваций в постнациональном государстве / Д. В. Косенко // Молодой ученый – Чита: Издательство "Молодой ученый" 2014. Вып. 12 (71). – С. 336-339. 8. Наро-рянский С. А. Дискурс як основа публічної політики в сучасних демократичних суспільствах / С. А. Наро-рянський // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць. – К.: Видавництво "Гілея", 2014. – Випуск 88. – С. 340 – 343. 9. Пал Л.А. Аналіз державної політики / Пер. з англ. І.Дзюби. – К.: Основи, 1999. – 422 с. 10. Парсонс В. Публічна політика: Вступ до теорії й практики аналізу політики / Пер. З англ. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – 549 с. 11. Тертичка В.В. Державна політика: аналіз і впровадження в Україні: дис. на здобуття наук. ступеня к-та д. наук з держ.упр.: 25.00.01 "теорія та історія державного управління" / В.В. Тертичка.: К. 2004. – 443 с. 12. Dunn W.N. Public Policy Analysis: An Introduction. – 2nd ed. – New Jersey: Prentice Hall. – 1994. – 480 p. 13. Guy P.B. American Public Policy: Promise and Performance. – 3rd-ed. – New Jersey: Prentice Hall, 1993. – 391. 14. Habermas Ju. Kommunikativna dija i diskurs / Ju.Habermas // Sitnichenko L. A. Pershodzherela komunikativnoї filosofii [Navch. posibnik dija stud. humanit. spec. vishh. navch. zakl. Mizhnar. fond "Vidrodzhennja"]. – К.: Libid', 1996. – S.84-90. 15. Markov B.V. Moral' i razum. Posleslovie / B.V. Markov // Habermas Ju. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie. – Spb, 2000. S. 287–377. 16. Nagel S.S. Developing Nations and Super-Optimum Policy Analysis. – Chicago: Nelson-Hall, 1993. – 200 p. 17. Pal L.A. Beyond Policy Analysis: Public Issue Management in Turbulent Times. – ITP Nelson, 1997. – 312 p. 18. Pal L.A. Public policy analysis: an introduction. – 2nd-ed. – Scarborough, Ont.: Nelson Canada, 1992. – 303 p. 19. Patton C.V., Sawicki D.S.

Basic Methods of Policy Analysis and Planning. – 2nd ed. – New Jersey: Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993. – 496 p.

Надійшла до редколегії 06.02.15

Е. А. Нагорянский

НЕКОТОРЫЕ МЕХАНИЗМЫ ПУБЛИЧНОЙ ПОЛИТИКИ В УСЛОВИЯХ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Исследованы некоторые механизмы публичной политики в условиях демократических трансформаций. Доказано что демократические трансформации проявляются в глобализационных процессах гуманизации и субъективизации человека в политическом процессе. Особое внимание уделено инструментам публичной политики.

Ключевые слова: публичная политика; демократия; гуманизм; демократические трансформации; механизмы публичной политики.

E. A. Nagoryansky

SOME MECHANISMS OF PUBLIC POLICY IN DEMOCRATIC TRANSFORMATIONS

Investigated some of the mechanisms of public policy in democratic transformation. It is proved that the democratic transformation manifested in globalization processes through the humanization and human subjectivity in the political process. Particular attention is paid to public policy instruments.

Keywords: public policy; democracy; humanism; democratic transformation; mechanisms of public policy.

ДО ПРОБЛЕМИ ЕФЕКТИВНОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ВЕРХОВНОЇ РАДИ УКРАЇНИ: НА ПРИКЛАДІ РЕАЛІЗАЦІЇ ЗАКОНОДАВЧОЇ ФУНКЦІЇ

В статті проводиться розгляд неформальних чинників, що впливають на рівень ефективності реалізації парламентом України його основоположної функції – законодавчої. На основі такого аналізу доведено необхідність поєднання формальних та неформальних впливів у діяльності парламенту задля її гармонізації.

Ключові слова: законодавча функція парламенту, неформальні чинники впливу, політична криза, політична корупція.

Політична криза в Україні, яка мала своїм початком протестні акції на Майдані в кінці 2013 і триває понині, засвідчила, що в нашій державі нагальною є проблема повноцінності усіх політичних інститутів, які так чи інакше беруть участь в державному управлінні. Досить часто владні політичні інститути спотворюють ті функції, які покладені на них відповідно до Конституції та інших законодавчих актів, і які вони зобов'язані виконувати ефективно задля блага держави та її громадян. Це спотворення виникає з неформальних причин, які виникають внаслідок тієї чи іншої розстановки сил у владно-політичних інститутах. Такий стан речей не відповідає загальносвітовим демократичним стандартам державного управління, курс на які, до речі, наша держава взяла ще з часів проголошення Акту про незалежність у 1991 році. Також це, власне, стало причиною колапсу усієї системи державного механізму на початку 2014 року, наслідки чого ми можемо спостерігати в якості анексії Кримського півострова, "гібридної" війни в східних областях, в економічній неспроможності держави в цілому та в падінні рівня життя більшої частини українського населення, що поглибило до максимально низького рівня політичне відчуження громадян від офіційних державно-владних інститутів. Для виходу з цієї складної ситуації, в якій опинилася Україна, необхідна велика злагоджена робота в напрямку докорінного реформування системи державного управління усіх складових владного механізму у їх тісній взаємодії з громадянським суспільством. Це, в свою чергу, вимагає зміни ціннісних орієнтирів учасників політичного процесу до функціонування органів державної влади та їх політичної відповідальності. Громадянський запит на такі зміни визрів уже давно, наразі спостерігаємо принаймні наявність бажання нової політичної еліти відповідати вимогам цього запиту, громадяни ж чекають на реальні дії влади, що підтвердили б це бажання.

Важливим владним інститутом в процесі такого реформування виступає український парламент, який відповідно до Конституції є єдиним органом законодавчої влади в державі. Саме парламент має ексклюзивні повноваження законодавчо підкріплювати усі необхідні державі ре-

форми, що проводить влада. Роль Верховної Ради в сучасному політичному житті нашої країни підвищується ще й фактом повернення у 2014 році до парламентсько-президентської форми правління.

Таким чином, в даній статті автор пропонує аналіз ефективності діяльності українського парламенту на прикладі його титульної функції, а саме законодавчої. В процесі такого аналізу буде використана низка науково-дослідних підходів, але головними будуть функціональний та історичний неoinституціоналізм. Так, функціональний підхід традиційно наголошує на практичній діяльності інститутів, тобто на інтересах, процесі та результатах практик, а також на зовнішньому ефектові від цих результатів. Історичний неoinституціоналізм (В. Стрік та К. Телен) визначає поняття інституту як "набір правил, які зумовлюють очікувану поведінку та запобігають поведінці, що розглядається як небажана" [6, с. 14], а також пропонує розглядати інститути як своєрідні соціальні режими регулювання поведінки у відповідності до суспільних ідеалів: "визначення інститутів як режимів має ту перевагу для нас, що безпосередньо звертає увагу на джерела інституційних змін. Всі вони мають справу з фактом недосконалості запроваджених у суспільстві правил та з постійною наявністю прогалин між ідеальним шаблоном правила та реальним шаблоном життя під його впливом" [6, с. 14]. Таким чином бачимо особливу актуальність застосування історичного неoinституціоналізму в умовах сучасної української політичної реальності, який дозволить звернутися до неформальних інститутів як чинників інституційних змін. На думку Е. Роллера, поява неформальних інститутів, які виступають (як, власне, і формальні) набором певних правил та схем взаємодії, спричинена особливостями поведінки поточних учасників взаємодії. Проте дослідник зауважує, що не всі індивідуальні учасники такої взаємодії добровільно приймають такі "правила гри", окремі з них, як вказує Е. Роллер, змушені приймати ці правила, якщо хочуть залишитися включеними в процес взаємодії [7, с. 94]. Таким чином, наявність цих неформальних "правил гри" залежить від розстановки сил у поточній взаємодії, а саме: хто, власне, виступає в даний період домінуючим учасником цієї взаємодії; прийнятні для домінуючого учасника неформальні правила є необхідними для їх сприйняття усіма іншими учасниками процесу. Екстраполюючи ці твердження на український політичний ґрунт сьогодення, ми отримаємо ті політичні практики, що присутні у взаємодії українських державно-владних інститутів останніх років.

На початку аналізу чинників впливу на ефективність здійснення Верховною Радою її законодавчої функції варто зауважити, що автор жодною мірою не претендує на всеосяжне дослідження усього комплексу причин, що безпосередньо чи опосередковано впливають на особливості законотворчих практик українського парламенту. Ми не будемо звертатися до проблеми досконалості організаційних форм законодавчого процесу, чіткої визначеності їх змістовної сторони та складу, оскільки краще та професійніше дати оцінку цьому можуть науковці-правники. Хоча ми жодним чином не заперечуємо важливість впливу цих аспектів

на ефективність законодавчої діяльності українського парламенту. В даній статті викладені спроби автора щодо аналізу фактичного стану реалізації законодавчої функції парламентом під впливом тих неформальних чинників, які є найбільш обговорюваними політично-свідомою частиною громадськості як такі, які необхідно викоренити з процесу взаємодії на державно-владному рівні. При цьому основним періодом для аналізу слугували останні роки, що характеризувалися президентством В. Януковича (2010-2014 рр.), оскільки саме тоді в повній мірі проявилися факти спотворення органічних функцій державно-політичних інститутів. Саме в цей період сформувалася така політична "матриця", в якій громадськість по суті була вилученою з процесів прийняття владно-політичних рішень, в якій панувало політичне свавілля, що стало причиною підвищення конфліктного потенціалу в суспільстві (який вилився в події кінця 2013 – початку 2014 року) і слугує наразі загрозою для існування України як повноцінної держави. Власне, така модель державного управління і стала причиною таких масштабів суспільно-політичної кризи, яка виникла на теренах нашої держави.

Незважаючи на основні риси, які притаманні усім моделям парламентаризму, кожна з них на своєму власному національному рівні характеризується певним набором специфічних рис, які відрізняють її від інших моделей в локальному контексті. Національні моделі парламентаризму ніби репрезентують ту соціополітичну специфіку та глибинні політичні процеси, які притаманні конкретному суспільству в конкретній державі в конкретний історичний період. Особливо ця властивість (наявність національних особливостей парламентаризму) проявляє себе там, де говорити про сталий політичний розвиток (політичну стабільність) в державі доволі складно, і на основі цих причин процес інституціоналізації парламентаризму не може набути сталих рис. В даному випадку українські політичні реалії повною мірою підпадають під таке твердження. Особливою національною рисою українського парламентаризму можна назвати тісний зв'язок та взаємодія формальних та неформальних інститутів, поєднання у процесі діяльності формальних інститутів декларованих та прихованих (вузькосуб'єктних) інтересів. Можна сказати навіть більше: в процесі діяльності Верховної Ради Україні (головною лінією якої є законотворчість) провідну роль відіграє саме неформальний сектор, він ніби "поглинає" формальну сторону політичного процесу, що відбувається під куполом ВРУ. Оскільки український парламент за своєю суттю є відкритим та публічним органом державної влади, то суспільна увага до такого статусу речей є високою зі сторони усіх небайдужих до того, як саме та з якими наслідками відбуваються ті чи інші державно-політичні процеси. І це не випадково, оскільки така модель поєднання формального та неформального аспектів у діяльності українського парламенту не може сприйматися позитивно з точки зору тих норм, які забезпечують повноцінний розвиток парламентаризму на засадах, які були сприйняті та успішно впроваджені у державно-політичне життя країнами, що демонструють сталий демократичний розвиток.

Варто відзначити, що, починаючи з 1991 року, український парламент зазнавав певних трансформацій, що не могло не позначитись на процесі реалізації його функцій, зокрема і законодавчої. Постійні зміни повноважень, структури, офіційних та неофіційних форматів внутрішньопарламентської конфігурації ускладнювали виокремлення якихось сталих тенденцій у функціонуванні Верховної Ради. І це не дивно, адже замість конструктивної роботи по розгляді та прийняттю суспільно важливих законодавчих актів, парламентарі зайняті деструктивною для роботи законодавчого органу політичною боротьбою. Із семи каденцій Верховна Рада повністю відпрацювала лише чотири (II, III, IV, VI скликання). Припинення ж повноважень парламенту, як правило, були результатом сукупності економічної та політичної криз. Кожного разу для розпуску парламенту політична еліта "домовлялася" між собою про певні дії (як то зречення депутатами своїх мандатів або навмисне не створення більшості) для того, щоб формально дотримуватися вимог для припинення діяльності Верховної Ради, тобто офіційні причини розпуску створювалися штучно, неофіційно. При цьому слід зауважити, що офіційні зміни, що стосувалися роботи парламенту, приймалися під впливом того, яка політична сила опинялася при владі і які інтереси вона наслідувала в процесі владарювання. Досить часто політичні сили в парламенті, ініціюючи ті чи інші зміни до законодавства, орієнтувалися на діючого главу держави (маємо на увазі періоди "пізнього" президентства Л. Кучми та В. Януковича), тим самим прагнучи суттєво розширити президентські повноваження і обмежити потенціал парламенту в політичній боротьбі. Про це свідчить і той факт, що кожного разу після президентських виборів (починаючи з переобрання на другий термін Л. Кучми) політико-владна орієнтація парламенту змінювалася, спираючись на інтереси щойно обраного глави держави.

Особливо помітними ці процеси стали після 2010 року, після обрання президентом В. Януковича. Відміна на основі рішення КС конституційної реформи 2004 року та внесення змін до закону про регламент сприяли тому, що Верховна Рада перестала відігравати самостійну роль як єдиний представницький законодавчий орган влади в державному управлінні та в процесі прийняття державно важливих рішень і перетворилася на "ручний" додаток до інституту глави держави. Виключення з закону про регламент норми щодо ексклюзивного права депутатських фракцій на формування парламентської більшості та наділення цим правом й окремих депутатів призвело до формування пропрезидентської більшості за рахунок легального "перебігу" депутатів до неї, навіть з політично протилежних таборів. Це свідчить про неймовірний розквіт корупції в межах законодавчого органу (власне, це явище спостерігалось завжди, але не в таких масштабах, і це відносить його до національних особливостей українського парламентаризму.). Певна вартість надавалася депутатським послугам не лише з приводу переходу до тієї чи іншої фракції, а й з приводу голосування за "потрібні" для провладних сил закони. Така ситуація в законодавчому процесі зводила

нанівець закладені в його основу принципи, дотримання яких дає можливість досягнути максимального рівня ефективності законодавчого процесу. Мова йде перш за все про конституційність та соціальну спрямованість законодавчої діяльності ВРУ, гласність та пріоритет загальнонаціональних і громадських інтересів і т.д. За останні роки можна було спостерігати певну "закритість" від громадськості багатьох законодавчих актів, які мали на меті не розбудову української держави (в багатьох сферах), а сприяння діяльності бізнесових структур, що належали провладним олігархам (тобто вже неприховане "зрощування" влади і бізнесу). До речі, така суто українська риса парламентаризму, як поєднання політики і бізнесу, призвела до того, що основні політичні гравці сприймають парламент лише як арену, на якій відбувається поділ "великого пирога". Власне, заради доступу до бюджету багато хто з успішних бізнесменів балотуються в депутати, вкладають у передвиборчі кампанії великі кошти, які планують повернути в якості власних преференцій від бюджетних рішень у стінах парламенту. Ті ж бізнесові структури, які не мають депутатом свого власника, використовують механізми лобіювання через тих депутатів, які є близькими до цих структур. Якщо взяти до уваги цільову орієнтацію лобізму, то це явище постає як діяльність, що пов'язана із тиском на владу для створення вигідних умов праці для бізнесу, в першу чергу правових [1, с. 101]. Інститут лобізму в теорії та на практиці в країнах з усталеними демократичними принципами не несе в собі якихось негативних впливів. В Україні ж за умов відсутності принципу легалізації цього явища бізнес-гравці не мають рівних можливостей у використанні лобістських практик, тому позбавлені вільного режиму доступу на ринки; інститут лобізму характеризується закритістю, непрозорістю та відсутністю громадського контролю. Як правило, процеси лобіювання в українському парламенті використовують в своїй основі матеріальну вигоду для парламентарів, які зголосилися на просування того чи іншого законопроекту (що веде до масштабної парламентської корупції), або взагалі українські лобісти є самим депутатами, які просувають ті рішення в парламенті, які вигідні їх структурам. Бізнес-групи не просто тиснуть та впливають на політиків та владу, а безпосередньо інтегруються в неї, забезпечуючи тим самим вищезгадане "зрощування" влади та бізнесу. Все це сприяє тому, що лобізм виступає як неформальний чинник впливу на парламентську діяльність в цілому, і на законодавчу зокрема. Такі парламентські практики завдавали великого удару по репутації законодавчого органу. Зниження моральної ваги парламенту пояснює вживання у повсякденному обігу таких термінів, що властиві суто українській практиці парламентської діяльності, як "тушка", "кнопкодавство", "кумівство" та інші. Особливого резонансу набуло голосування депутатами за своїх відсутніх у сесійній залі колег за їх дорученням і згодою (10). Про яку репрезентативність усієї різноманітності суспільних інтересів прийнятого таким чином закону може йти мова, коли при мінімально необхідних для прийняття рішення 226 голосах такі рішення приймаються по суті 35-40 "кнопкода-

вами", які виконують волю своїх партійних босів. Оскільки явище "кнопкодавства" не має в своїй основі жодного правового підґрунтя, то прийняті таким чином закони цілком логічно можуть бути визнані неконституційними (ст. 152 Конституції України), проте жодного прецеденту з цього приводу ми, на жаль, не знаємо, що ще раз свідчить про повне нівелювання ролі парламенту у процесі прийняття рішень.

Ці неформальні чинники впливу на діяльність українського парламенту (як то: парламентська корупція, процеси "домовляння" між елітами, фактична підпорядкованість главі держави) у сукупності зі змінами 2010 року в законодавстві щодо питань повноважень і процесуальних особливостей діяльності ВРУ призвели "до зменшення її ролі в системі влади" [4, с. 6.], до звуження її основних, конституційно задекларованих функцій. Суспільні та державні інтереси, можливості їх узгодження та розв'язання у вигляді законів були знівельовані парламентською системою часів президентства В. Януковича, що, власне, і стало однією з причин вибуху суспільного невдоволення, який вилився у масові протести наприкінці 2013 року. За таких умов діяльності Верховної Ради можна говорити про наявність глибинної кризи українського парламентаризму, який не в змозі розвиватися тим шляхом, який пройшли парламентські інституції успішних демократичних держав світу.

Таким чином, можна констатувати, що функціональна спроможність українського парламенту детермінується набором багатьох чинників, серед яких неабияке місце займають саме неформальні. На процес реалізації основних функцій Верховною Радою, серед яких провідне місце належить безсумнівно законодавчій функції, впливає ціла низка таких неформальних аспектів: порядок розташування політичних сил в державно-владному механізмі, розподіл ресурсів (не лише владних, а й бізнесових), рівень політичної корупції, взаємодія інтересів та очікувань основних політичних гравців та інші. Є побоювання, що така тенденція буде мати місце і надалі, оскільки декілька місяців роботи ВРУ нового, VIII скликання не демонструє громадськості відмову від таких принципів роботи. І хоча новий парламент є найбільш "оновленим" у порівнянні з попередніми скликаннями, основна частка народних обранців де-факто використовують свій мандат для досягнення вузькокланових інтересів, а не для презентування та захисту своїх виборців. Таке твердження підтверджують факти проблем з просуванням суспільно важливих законопроектів в умовах економічної та політичної кризи в державі. Як приклад можна навести законопроект № 4185а щодо реструктуризації кредитних зобов'язань: при шаленому падінні національної валюти та зростанні рівня інфляції громадяни, що мають валютні кредити, повинні бути захищені зі сторони держави, але рішення поки що жодного немає.

Ще одним неформальним чинником впливу на законодавчу діяльність парламенту виступає суто українська інституція під назвою "партія влади", яка презентувалася на парламентській арені останніми роками Партією Регіонів. Саме ця політична сила характеризувалася принципами нав'язування власної волі усім іншим акторам у парламенті, вона

підпорядковувала собі важливі рішення парламенту, використовуючи в якості засобів уже вище названі механізми корупції та міжелітних домовленостей, адмінресурс, а часом і кримінальні практики. Таке домінування ПР намагалася (і не безрезультатно) нав'язати не лише своїм "колегам" по політичній сцені, а й на всеукраїнському рівні серед населення (використовуючи ті самі методи та засоби). При цьому ідеологічна складова цієї політичної сили відігравала суто формальну роль, насправді основною ідеологією "регіоналів" була всіяка підтримка та захист діяльності "їхнього" президента В. Януковича, після втечі якого партія опинилася на роздоріжжі і була повністю дезорієнтована. Яскравим прикладом того, що в парламенті приймалися рішення, які були вигідними лише голові "партії влади" (читай президенту В. Януковичу) та його оточенню, стало голосування за сумнозвісні "диктаторські" (або "драконячі") закони 16 січня 2014 року. Незважаючи на все більше наростаючі протестні настрої в суспільстві, ці закони були прийняті в умовах абсолютної невідповідності процедурним моментам законодавчого процесу. Ще на стадії законопроектів вони не були пропрацьовані у відповідних комітетах ВР, взагалі процедура підготовки та внесення до порядку денного цих законопроектів була закритою, громадськість, та й "непосвячені" депутати не знали про підготовку цих законопроектів. У день голосування до Верховної Ради особисто прибув В. Янукович для кулуарних перемовин з однопартійцями задля забезпечення просування цих законів. Під час самого голосування був задіяний неформальний спосіб ухвалення рішення: провладні депутати голосували, просто піднімаючи руки (деякі обидві), тобто достовірне підтвердження кількості голосів було відсутнє; не було дотримано норм регламенту, на все це депутати "закрили очі", адже була дана команда легітимізувати силовий спосіб розігнання людей на Майдані. Ухвалення цих "диктаторських" законів 16 січня було найвищою вершиною, що була досягнута неформальними чинниками у функціонуванні українського парламенту. Зміст цих законів, а також спосіб їх ухвалення (який можна назвати протизаконним) продемонстрував повною мірою залежність Верховної Ради від позапарламентських центрів ухвалення державно-політичних рішень (президент, його адміністрація і т.д.), а також її самостійну функціональну неспроможність. Але за іронією долі саме ці закони стали початком кінця ВРУ VII скликання і цієї системи загалом.

Ще один неформальний фактор, який має вплив на процес законотворення, – популізм. Дане явище притаманне українській політиці вже досить давно, і громадяни деякою мірою до нього вже звикли. Як правило, популізм раніше актуалізовувався в період виборів, коли виступав просто конкурентною технологією за прихильність електорату. Сьогодні ж він досить розширив сфери свого впливу і активно проявляє себе в економічній, культурній, соціальній сферах, і навіть у військовій (на фоні нинішніх подій на сході країни). І саме в контексті збереження територіальної цілісності нашої держави такий вплив популізму вважається неприпустимим, оскільки має сильний деструктивний характер і негативні

наслідки своєї дії. Популізм, використовуючи надмірно спрощену картину суспільно-політичної реальності, просто блокує прийняття важливих та конче необхідних державі та суспільству реформаторських рішень (особливо в кризових умовах). Таким чином, цією популістською "картинкою" прикриваються прийняття законодавчих рішень, які, знов ж таки, необхідні лише вузькому колу політичних акторів. Популізм є доволі ефективним засобом досягнення власних цілей, використовуючи владні важелі, адже через закритість та непрозорість державно-владних відносин, через заангажованість майже усіх українських ЗМІ більша частина громадськості сприймає цю "картинку" як беззаперечну політичну реальність. Показовим з точки зору використання популізму у стінах парламенту є прийняття бюджету-2014. В умовах економічної та політичної кризи провладні на той час депутати проголосували за основний фінансовий документ, в якому розширювалися соціальні стандарти та пільги [8]. Прикрим є той факт, що, незважаючи на вимоги громадськості щодо "оновлення та перезавантаження влади", на події в Криму та на Донбасі, прояви популізму і досі присутні в політичній практиці сучасної України. Показовим є опитування експертів, що було проведене за декілька тижнів до останніх парламентських виборів восени 2014 року. В ході опитування експерти, які, до речі, представляли аналітичні та освітняські установи, а також неурядові організації, які спеціалізуються на виборчій тематиці, визнали, що найбільш популістсько-орієнтованою серед органів державної влади є саме Верховна Рада України (рівень використання популістських тенденцій в її діяльності було оцінено у 8,3 бали за десятибальною шкалою) [9].

Важливим нюансом в процесі законодавчої діяльності Верховної Ради України за останні роки став факт використання практики фактичного неформального прийняття законодавчих актів в позапарламентських межах. В цьому процесі парламенту відводилася лише роль "освячення" таких законів. Більше того, основні закони приймалися у вузькому колі так званої "сім'ї", яка, власне, виступала ініціатором та розробником таких нормативно-правових актів. Тобто громадськість по суті опинилася вилученою із законодавчого процесу, відбулася блокада доступу народу до влади, оскільки народні представники – депутати – в своїй більшості представляли не населення країни, а інтереси Януковича і Ко і діяли згідно забезпечення цих інтересів. У такий спосіб можна констатувати, що за допомогою парламентського інструментарію правляча група (так звана "сім'я") узурпувала владу в державі.

Наслідком вище перерахованих умов стало те, що українське законодавство в більшій своїй мірі є внутрішньо суперечливим. До багатьох вже прийнятих законів внесено до декілька десятків (!!!) поправок та змін [5, с. 102]. Згідно даних аналітичного центру "Лабораторія законодавчих ініціатив", щороку до парламенту на розгляд вноситься близько тисячі законопроектів, але законами стають лише 10-20% від усього загалу. При цьому більша половина прийнятих законів були змінами до вже діючих (аналіз законодавчої діяльності ВРУ проводився з 2003 по

2010 роки) [3, с. 8]. Проте і після 2010 року така тенденція в межах законотворчості зберіглася [4, с. 6]. Умовою виникнення такого стану речей є сукупність багатьох чинників, і усіх вищезгаданих зокрема. Така суперечливість пояснюється ситуативними причинами прийняття того чи іншого закону, його неузгодженістю із уже прийнятими законодавчими актами, тобто відсутністю професійної роботи над законопроектом в процесі його підготовки. Це ще раз доводить істинність причин приходу українських депутатів до парламенту – задоволення власних та вузько групових інтересів. Тобто саме домінування в процесі підготовки, просування та прийняття певних законодавчих актів цих інтересів та мотивів призводить до виникнення такого ефекту в законодавчих парламентських практиках.

Таким чином, низький рівень ефективності та результативності у функціонуванні українського законодавчого органу влади пояснюється впливом набору неформальних чинників, які нівелюють функціональну спроможність парламенту та призводять до його знецінення в очах громадськості. Варто відзначити, що майже рік тому, після втечі колишнього президента з країни та дезорієнтації його політичної сили, український парламент повернув собі деякою мірою цю функціональну спроможність як єдиного органу законодавчої влади в державі. Проте практика просування "потрібних" рішень спостерігалася й після зникнення з політичної арени більшості представників колишньої владної партії. Прикладом може слугувати закритий процес прийняття закону про особливий статус областей на Донбасі 16 вересня минулого року, навколо якого розгорівся скандал щодо фальсифікації результатів депутатського голосування.

Базуючись на усьому вищевикладеному, можна говорити про наявну тенденцію, що склалася останніми роками в межах функціонування українського парламенту і проявляється у позбавленні Верховної Ради її ексклюзивного права на виконання її основних конституційних функцій. ВРУ перетворилася по суті на механізм легалізації тих рішень, які приймалися поза її межами. Для повернення парламенту його функціональної спроможності перший, формальний, крок уже зроблено – це повернення на конституційному рівні до норм парламентсько-президентської форми правління. Однак цього недостатньо. В нинішніх умовах (зовнішня агресія та внутрішні виклики) мають бути використані усі наявні в арсеналі політичних гравців механізми по стабілізації ситуації в державі (і на сході, і в економічному плані, і з точки зору модернізації усього державного механізму). Тобто політичні актори повинні поєднати формальний та неформальний виміри для досягнення максимального блага для держави в скрутний час. Адже олігархічні групи після революції нікуди не ділися і наразі вони мають визначити рівноправні правила гри та рівноправні зобов'язання у модернізаційних процесах. Перспективи впровадження проголошених новою владою реформ тісно пов'язані із можливою гармонізацією на даному етапі формальних та неформальних вимірів діяльності українського парламенту. При цьому важливо зауважити, що така гармонізація не повинна означати доміну-

вання (як це було донині) неформальної сторони в законодавчому процесі, оскільки така ситуація несе в собі загрозу набуття конституційно-правовими нормами суто декоративного характеру. Головною перешкодою на шляху до такого можливого домінування є лише ефективна система контролю за діяльністю представницького законодавчого органу влади зі сторони громадськості. Зважаючи на факт повноцінного оформлення українського громадянського суспільства в результаті революції 2014 року, можемо сподіватися на постійну присутність такого дієвого контролю. Справа залишається за політичною елітою, яка має також проявити волю та бажання співпраці з громадськістю задля якнайшвидшого виходу з кризи та досягнення Україною демократичних стандартів державного буття.

Список використаних джерел:

1. Байков А., Сушенцов А. Страновые особенности лоббизма в США и Японии // Между-народные процессы. – 2010. – Том 8 (№ 2).
2. Конституція України: <http://zakon.rada.gov.ua/go/254к/96-вр>.
3. Концепція змін до законодавчих актів України щодо підвищення ефективності функціонування Верховної Ради України ("Біла книга" українського парламентаризму). – К.: Лабораторія законодавчих ініціатив. – 2012. – 32 с.
4. Парламентаризм в Україні: інституційне забезпечення, стан, тенденції // Національна безпека та оборона. – 2012. – №7 – 8.
5. Шемшученко Ю. Проблеми українського парламентаризму у світлі конституційної реформи в Україні // Стратегічні пріоритети. – 2008. – №2.
6. Beyond Continuity: Institutional Change in Advanced Political Economies / edited by Wolfgang Streeck and Kathleen Thelen. Oxford: Oxford University Press, 2005. – 290 p.
7. Roller E. The Performance of Democracies Political Institutions and Public Policies. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 344 p.
8. <http://inpress.ua/ru/economics/23542-gosudarstvennyy-byudzhety-na-2014-god-prinyat>.
9. <http://politikan.com.ua/2/0/89761.htm>.
10. <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BA%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D0%B2%D0%B8>.

Надійшла до редколегії 26.02.15

Т. В. Черпак

К ПРОБЛЕМЕ ЭФФЕКТИВНОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ВЕРХОВНОЙ РАДЫ УКРАИНЫ: НА ПРИМЕРЕ РЕАЛИЗАЦИИ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ

В статье рассматриваются неформальные факторы, которые влияют на уровень эффективности реализации парламентом Украины его основополагающей функции – законодательной. На основании такого анализа доказана необходимость сочетания формальных и неформальных сфер воздействия в парламентской деятельности для ее гармонизации.

Ключевые слова: законодательная функция парламента, неформальные факторы влияния, политический кризис, политическая коррупция.

T. V. Cherpak

TURNING TO THE EFFECTIVENESS OF THE FUNCTIONING OF THE VERKHOVNA RADA OF UKRAINE: THE IMPLEMENTATION OF THE LEGISLATIVE FUNCTION IS FOR EXAMPLE

The article deals with informal factors that affect the level of effectiveness of the implementation fundamental parliamentary function – legislative. Based on this analysis the combination of formal and informal areas of influence in parliamentary activities for its harmonization is proved.

Keywords: legislative parliamentary function, informal factors, political crises, political corruption.

ПОЛІТИЧНИЙ МАРКЕТИНГ ТА БРЕНДІНГ ЯК СКЛАДНИКИ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ

У статті розглядаються особливості брендингу як складової частини державної політики незалежної України, а також як важливий аспект політичного маркетингу, покликаною вибудувати певний імідж держави на світовій політичній арені. Аналізуються його етапи та формулюються рекомендації щодо подальшої оптимізації.

Ключові слова: брендинг, бренд, політичні відносини, державна політика, політичний маркетинг.

Україна – це європейська держава зі значними природними ресурсами, величезним виробничим потенціалом та багатими культурними традиціями. Однак, у сучасному світі, який дедалі більше глобалізується, належне формування і просування на внутрішньому та світовому ринках бренду держави багато у чому визначають успіх економічного зростання цієї держави та позитивну динаміку її відносин з іншими країнами. Тому створення не лише позитивного іміджу держави, а й ефективний її брендинг має бути предметом прискіпливої уваги будь-якого складу і Кабінету міністрів, і Верховної Ради України. При цьому важливо об'єктивно оцінити нинішній стан розробки бренду нашої держави та сформулювати чітку концепцію формування і просування бренду "Україна", яка, з одного боку, базувалася б на світовому досвіді державного брендингу, а, з іншого, – враховувала б сьогочасні українських реалій.

Брендинг (державний) – це процес формування й просування на ринку бренду країни. Сам же термін "брендинг", будучи традиційним елементом економічного маркетингу, став звичним для політичної науки, починаючи із 90-тих років минулого століття завдяки двом видатним британським експертам у царині брендингу – Велі Олінсу та Саймону Анхольту. З того ж часу беруть свій початок розвідки, спрямовані на з'ясування закономірностей брендингу держави з огляду на її національні особливості та культурну специфіку. Серед науковців, які працюють в цьому напрямі, слід відмітити вітчизняних вчених О. Андрійчук, В. Мірошниченка, А. Теплухіна, Л. Шульгіна; росіян Р. Базарова, Д. Замятіна, В. Ляпорова, В. Музиканта та В. Тарнавського; західних дослідників К. Бджолу, Ф. Котлера, Т. Кромвелла та І. Рейна.

В цій же статті буде зроблена спроба комплексного аналізу особливостей брендингу як складової державної політики незалежної України.

Брендинг як складова державної політики передбачає, в першу чергу, формування іміджу держави, який має набути усталених характеристик і за рахунок цього забезпечити позиціонування країни на міжнародній арені. Саме на вирішення цього завдання були спрямовані

різного роду державні програми формування іміджу України з моменту набуття нею незалежності.

Так, першим кроком на шляху створення позитивного іміджу української держави стало свого часу запровадження Постанови від 15 жовтня 2003 року № 1609 про затвердження "Державної програми забезпечення позитивного міжнародного іміджу України на 2003-2006 рр." Її основною метою проголошувалося "формування та підтримання позитивного іміджу України як усередині, так і поза її межами, створення зовнішньої інформаційної атмосфери, необхідної для здійснення внутрішньополітичних та соціально-економічних перетворень, ефективну інформаційну підтримку зовнішньополітичного курсу держави на європейську та євроатлантичну інтеграцію, створення умов для підвищення авторитету України в політичній, культурній та економічній сферах міжнародного співробітництва, посилення координації діяльності органів виконавчої влади, спрямованої на забезпечення інформаційної присутності України за кордоном, адаптація національного законодавства до європейських та загальносвітових стандартів". Проте, положення програми мали скоріше декларативний характер, оскільки замість ґрунтового аналізу причин існуючого негативного іміджу України містили опис комплексу інформаційно-пропагандистських заходів щодо створення позитивного для української держави зовнішнього інформаційного середовища. Тобто репутація України пов'язувалася не із політичним курсом на європеїзацію внутрішнього життя країни, а із інформаційними кампаніями, спрямованими на те, щоб переконати світову спільноту у тому, що Україна дотримується стандартів політичної демократії і громадянського суспільства.

Варто зазначити, що в межах "Державної програми забезпечення позитивного міжнародного іміджу України на 2003-2006 роки" відповідно були сформульовані і головні завдання для Міністерства закордонних справ, якому доручалося через інформаційно-роз'яснювальну та пропагандистську діяльність змінити ставлення до України у світі. Зокрема, мова йшла про доцільність створення інформаційного агентства із метою координованої пропагандистської діяльності за кордоном, у тому числі й шляхом розширення мережі кореспондентських пунктів українських ЗМІ в інших країнах; створення єдиного багатомовного веб-порталу МЗС та закордонних дипломатичних установ; системного забезпечення українських дипломатичних представництв якісною іміджевою продукцією про Україну, яка мала надаватися іноземними мовами і орієнтуватися на міжнародну громадську думку та на провідних світових політичних акторів.

Задля удосконалення іміджевої, репутаційної та позиційної діяльності щодо просування інтересів української держави на міжнародній арені за допомогою іміджевих та брендінгових програм 2003-2006 років в МЗС України було розроблено документ "Про поглиблення інформаційно-роз'яснювальної роботи дипломатичними місіями України за кордоном". В ньому містяться чіткі розпорядження МЗС України Посольствам, Постійним представництвам та Генеральним консульствам нашої держави

за кордоном щодо "подальшої активізації інформаційно-пропагандистської діяльності у країні перебування". А саме:

- залучати представників військових місій України за кордоном і військових аташе, що входять до складу українських дипломатичних представництв до інформаційно-роз'яснювальної роботи у країнах перебування та співробітництва із зарубіжними ЗМІ, зокрема, активізувати контакти з провідними органами ЗМІ країни перебування з метою лобювання максимальної присутності в них української тематики і започаткування з ними спільних медіа-проектів;

- акцентувати роз'яснювальну роботу про Україну на її позиціях з важливих міжнародних проблем, зокрема, поширювати інформацію про послідовну миротворчу політику держави, реформування економіки, боротьбу із корупцією, про інші позитивні аспекти внутрішнього та міжнародного життя країни;

- забезпечувати постійну підтримку позитивного образу України на рівні міжнародних форумів та організацій, репутацію держави у дво- і багатосторонніх відносинах, пропагувати національні цінності, самобутність культурної спадщини.

Крім цього, зазначений документ передбачав необхідність створення передумов для відкриття українських інформаційно-культурних центрів в країні перебування; створення інформаційних приводів для позитивного іміджування України; посилення контактів із відповідними дослідницькими та політологічними центрами та організаціями країни перебування, проведення з ними спільних заходів, пов'язаних з українською проблематикою тощо.

Вагому роль в брендинговій діяльності МЗС України відіграла й розробка проекту Концепції державної програми "Бренд України", що була спрямована на формування позитивного міжнародного іміджу України протягом 2007–2010 років. Тут наголос робився на необхідності формування саме державного бренду (а не просто іміджу) України, оскільки, "формування такого бренду та визначення атрибутів позиціонування є важливими засобами витіснення існуючих негативних стереотипів сприйняття України та забезпечення резонансно-ідентифікаційного ефекту іміджевої діяльності відповідних державних структур". На основі зазначеної Концепції була прийнята Державна цільова програма формування позитивного міжнародного іміджу України на період до 2011 року (постанова Кабінету Міністрів України № 554 від 3 червня 2009 року).

Ще однією державною програмою, яка була спрямована на формування та підтримку позитивного міжнародного іміджу України й координацію роботи і контроль за виконанням якої також здійснювало МЗС України, стала "Державна програма співпраці із закордонними українцями на період до 2010 року". Мета Програми полягала в реалізації державної політики співпраці із закордонними українцями, у збереженні їх етнічної ідентичності та національно-культурної самобутності, використанні інтелектуального, ділового та духовного потенціалу, зміцненні

зв'язків із Україною. Серед основних завдань Програми слід виділити власне іміджеві. А саме: заохочення діяльності українських громадських організацій за кордоном, активізація їх контактів із культурно-освітніми, мистецькими та іншими громадськими організаціями України; поширення за кордоном інформації про торговельно-економічні, науково-технічні та туристичні можливості України, зміцнення її авторитету у світі; забезпечення виготовлення інформаційної продукції для закордонних українців на рівні сучасних міжнародних стандартів; поширення в Україні наукових, технічних, культурних і мистецьких здобутків закордонних українців.

Для досягнення поставлених цілей Програмою передбачалася низка іміджевих заходів. Серед яких варто відзначити надання дипломатичними представництвами України за кордоном консультативної допомоги закордонним українцям; підготовку та проведення IV та V Всесвітнього форуму українців у 2006 та 2010 роках; проведення щорічних зустрічей керівників українських громадських організацій в межах діяльності Євроregionу "Буг" та Євроregionу "Дністер" тощо.

Однак, в умовах кризи легітимності української влади проблематика державного брендингу дещо відійшла на другий план. Водночас погіршення українського інвестиційного клімату, слабкість міжнародного іміджу України, соціальна зневіра та наростаюче політичне збайдужіння її громадян, проведення в Україні футбольного чемпіонату Європи у 2012 році мають спонукати українських державних діячів до відтворення найголовніших символів України та просування їх у світі як бренду держави [1].

Метою державного брендингу є створення, коректування та презентація позитивного іміджу країни, навколо якого буде консолідуватися сама держава-нація та з огляду на який будуть визначатися перспективні вектори міжнародної політики. Тому до першочергових завдань, на вирішення яких має бути спрямований сьогодні державний брендинг України слід віднести наступні: підвищення економічного й політичного рейтингу країни, формування стійкої міжнародної репутації української держави, уміння керувати брендом, а також конвертувати імідж та особисті якості провідних українських політичних лідерів у певні міжнародні переваги. (Як приклад українських розробок в царині державного брендингу України, можна навести діяльність Дениса Богуша, президента Bohush Communications, віце-президента Української Ліги по зв'язкам із громадськістю, політичного експерта, керівника проекту "Форум політичних стратегій"; Володимира Семиноженка, голови "Українського форуму", академіка НАНУ; Валерія Геєця, члена ради Українського форуму, академіка НАНУ).

Дослідження сприйняття України та її жителів іноземцями, проведене Міжнародною соціологічною асоціацією у країнах ЄС і США, показало, що українців там сприймають як людей веселих (27 %), освічених (16 %), добрих (15 %). Водночас країну, де вони живуть, вважають нестабільною, кризовою й корумпованою (62 %) [5]. Це відлякує інвесторів

та чимдалі більше закріплює за Україною імідж несамостійної держави, якою маніпулюють більш впливові міжнародні актори (Росія, США).

Про нагальність конкретних і послідовних кроків із формування бренду України на державному рівні свідчить і той факт, що пересічні українці підтримують ідею розробки програми із формування бренду "Україна". Причому, майже половина опитаних згодна із твердженням, що така програма має бути націлена, у першу чергу, на зміну ставлення до країни з боку самих українців. У свідомості третини мешканців України, своя країна асоціюється із політичними скандалами, а для більшості опитаних – із красою її жінок. Значна частина респондентів вважають, що саме на це, а також на природні та людські ресурси, працьовитість і гостинність українців варто робити акцент під час формування бренду української держави. І тільки дев'ять зі ста пропонують у просуванні бренду України акцентувати увагу на її науковому потенціалі.

У грудні 2005 р. про створення бренду "Україна" вперше згадувалось українським урядом як про комерційний проект, що його фінансує держава й здійснює обрана на основі відкритого тендеру спеціалізована компанія. МЗС України оцінював учасників тендеру виходячи із трьох стандартних критеріїв. А саме: вартість пропозиції, досвід роботи компанії в аналогічних проектах, строк виконання тендерного проекту. Про суттєве наповнення й креативність пропозиції мова не йшла. Розподіл ваги між критеріями вибору виконавця був наступним: у загальній оцінці 100 балів 70 із них припадало на вартість пропозиції, 20 – на досвід роботи учасника тендера й 10 – на строки виконання зобов'язань за проектом. Фактично, два останніх показники відігравали лише формальну роль, суттєво не впливаючи на рішення.

Державний брендинг – це глобальне завдання, що складається із безлічі різних етапів і напрямків. Причому етапи формування бренду "Україна" та його іміджу нічим не відрізняються від етапів формування бренду економічного товару. Державний брендинг України слід орієнтувати на ті "чотири лиха", які, на думку іноземців, відрізняють нас від демократичного ідеалу: політична й економічна нестабільність (43 % респондентів), корумпованість державного апарату (22 %), неякісний менеджмент (23 %), відсутність правової культури (12 %) [4].

Фінансування роботи зі створення бренду України можна розглядати як класичний приклад ситуації win-win. Вкладати гроші в бренд країни вигідно всім – і уряду, і бізнесу, і суспільству. Досвід розвинених країн показує, що при цьому уряд повинен брати на себе приблизно 10-20 % від загального кошторису. Водночас, бізнес може виступити основним спонсором, оскільки від позитивного іміджу України у першу чергу виграє він сам, і лише потім – держава та населення. Левову частку у фінансуванні брендингу української держави могли б взяти на себе такі бізнес-організації, як: Європейська бізнес-асоціація, Американська торговельна палата, Український союз промисловців і підприємців, Торгово-промислова палата України, міждержавні двосторонні палати.

Крім цього, бізнес міг би стати ініціатором створення фонду, що фінансував би реалізацію державної програми "Бренд України". У такий спосіб вітчизняні та іноземні компанії, що мають свої бізнес-інтереси на території нашої держави, могли б долучитися до державного брендингу України, прискоривши тим самим розвиток її економіки. Окрім фінансів, вони могли б також інвестувати свої знання, зв'язки й міжнародний досвід.

Нині ж, в Україні якщо й реалізуються якісь програми (Дні України у Франції, Рік України в Росії чи акція "Welcomto Ukraine"), то їх дедалі частіше замінюють прямою рекламою або хаотичним набором PR-програм, які проводяться непослідовно й не виправдовують витрачених на них коштів. Державна програма "Бренд України" повинна мати широку мету – створення пізнаваного позитивного іміджу країни у світі, сприяння утвердженню і поширенню української національної ідентичності, загального почуття мети й національної гордості, що консолідує країну навколо бренда "Україна".

На думку вітчизняної дослідниці Тетяни Нагорняк, зважаючи на економічні та політичні труднощі сучасного розвитку України, більш доцільним можна вважати державний брендинг нашої країни через імідж її окремих регіонів. Цей підхід, вважає дослідниця, здатний стати консолідуючим для українців та відтворити новий позитивний бренд української держави (як для зовнішнього, так і для внутрішнього використання) із слоганом "Сила України в самобутності її регіонів, завдяки чому в ній все є!" [3; 225].

У формуванні бренда "Україна" за допомогою позитивних іміджів окремих регіонів країни доцільно виокремлювати наступні етапи. По-перше, – аудит бренда Україна та оцінка іміджу її регіонів. Особливу увагу на цьому етапі слід звернути на так звану репутацію території (міста, регіону, країни), складовими якої є можливість ефективного використання конкурентних переваг певної території для життя, бізнесу, капіталовкладень, відпочинку, навчання тощо. По-друге, – власне розробка програми формування іміджу регіонів та бренда "Україна". Головне на цьому етапі – виявити ключові характеристики регіону, а в деяких випадках створити їх як чіткі та бажані орієнтири для масової свідомості, апелюючи до територіальної особливості регіону в межах цілісного бренда держави. По-третє – впровадження програми іміджування регіонів та брендингу держави в інформаційному, подієвому та інфраструктурному просторах. У випадку інформаційного простору мова йде про рекламу території шляхом просування її слогану в просторі ЗМІ (світових і державних, електронних і традиційних) та в інтелектуальному просторі (буклети, книги, карти, довідники, путівники тощо). У випадку подієвого – про фестивалі, "круглі столи", регіональні свята, ярмарки, що проводяться на певній території та починають асоціюватися виключно з нею. У випадку інфраструктурного – про загальну оцінку якості повсякденного життя та рівня економічної активності в окремих регіонах держави.

Подібні програми іміджування та брендування регіонів сьогодні впроваджуються у більшості областей України. Так, показовою можна вважати практику програмно-інституційного забезпечення брендингу Херсонської області, де у 2009 році було затверджено "Програму формування позитивного міжнародного іміджу Херсонської області на 2010 – 2011 роки". Програма була спрямована на вироблення єдиного комплексного підходу до формування та здійснення інформаційно-іміджевої політики регіону, яка охоплювала різноманітні аспекти його життєдіяльності та було націлена на збільшення зовнішньоторговельного обігу товарів і послуг за участю прямих іноземних інвестицій, а також на залучення кваліфікованих трудових і людських ресурсів до регіону.

Програма передбачала широкий спектр заходів та інструментів брендування регіону й, відповідно, охоплювала не лише інвестиційний, а й туристичний брендинг регіону шляхом розвитку туристично-рекреаційної галузі ("зелений туризм", транзитний туризм) та соціально-ціннісний брендинг (підвищення соціальних стандартів для спільноти в регіоні через освіту, науку, культуру та надання соціальних гарантій). На думку авторів Програми, ефективна реалізація запланованих заходів шляхом формування та закріплення позитивного іміджу Херсонщини як привабливої частини України, мала сприяти підвищенню рейтингу держави у міжнародних рейтингових агентствах [4].

Загалом, процес позиціонування країни в світовому масштабі через бренди-регіони має свої переваги, але при цьому може обернутися нівелюванням деякої цілісності під час формуванні сукупного образу країни. Тому, національна програма державного брендингу має акцентувати значущість внутрішньої політики та практики господарювання держави у цілому під час формування її зовнішньої політики, оскільки саме в цих царинах відбувається концентрація ресурсів і зусиль, необхідних для реалізації цілей у міждержавних відносинах. Йдеться про ефективне функціонування всіх (а не лише регіональних) державних і суспільних інституцій та механізмів, результатом якого і стає оцінка впливовості держави у міжнародних відносинах. Тобто, сенс такої програми полягає у трансформуванні внутрішнього потенціалу країни у цілому (в економічній, технологічній, інтелектуальній, інформаційній сферах) в її зовнішній потенціал.

Враховуючи зазначене, базові засади оригінальної стратегії державного брендингу для України можна викласти в наступних положеннях:

- необхідність розробки концепції національної програми державного брендингу, наслідком виконання якої було б чітке визначення і закріплення у масовій свідомості базових пріоритетів України та її національних інтересів;

- основою брендингової стратегії України, спрямованої на реалізацію своїх національних інтересів, має стати курс на її зміцнення як вільної, суверенної, незалежної держави сучасного світу за умов збереження національних цінностей, захисту економічного і політичного сувереніте-

ту, власної соціально-культурної ідентичності, перетворення із об'єкта політичних ігор на повноцінний суб'єкт політики, який самостійно визначає та просуває свої цілі на міжнародній арені (звісно, з урахуванням як власних можливостей, так і параметрів міжнародного середовища);

- існує реальна потреба у реалізації політики державного брендингу як чинника формування нової зовнішньополітичної культури України, яка, з одного боку, має сприяти подоланню стереотипного сприйняття України з боку світової спільноти як "молодшого брата" чи "територіального утворення" Російської Федерації. А, з іншого, чітко сигналізувати цій спільноті, що Україна, природно, має власні глобальні інтереси, проте, співвідношення регіональних і глобальних інтересів України у системі міжнародних відносин є іншим, порівняно із США, Китаєм чи Російською Федерацією;

- висока мінливість інформаційного середовища, зумовлена прогресом інформаційних технологій, змушує нашу державу швидко адаптуватися до нових умов. В протилежному випадку Україні загрожує інформаційне домінування більш розвинутої держави (групи держав), постійне перебування у інформаційній тіні. Тому доцільно використовувати все різноманіття сучасних зовнішньополітичних комунікативних технологій, зокрема, державний брендинг, публічну, віртуальну та мережеву дипломатію тощо.

- не варто недооцінювати емоційний резонанс бренду держави. Максимально акцентуючи увагу на певних культурних стереотипах про українську ментальність, можна розраховувати на приток капіталу та на зміцнення патріотичних почуттів.

З огляду на це, уряду варто заохочувати наукові дослідження, спрямовані на виокремлення та висвітлення тих чи інших типових характеристик українського національного характеру з тим, щоб спробувати створити так званий "ефект ярлика". Так, французи – емоційні, німці – педантичні, а яким є ми, українці? Інакше кажучи, яким є характерологічний портрет українського суспільства? Які особливості цього портрету роблять Україну (незалежно від зміни її державного керівництва) прогнозованою в її внутрішньополітичних перетвореннях та зовнішньополітичних кроках і пріоритетах для світової спільноти? Відповідь на ці питання мала б значні наслідками як для самих українців, так і для їх партнерів на міжнародній арені, й, безперечно, сприяли б оптимізації брендингу як складової державної політики незалежної України.

Список використаних джерел:

1. Андрійчук О. Бренд "Україна" / О. Андрійчук // Львівська газета. – № 673 (107). – 16.06.05. – Режим доступу: <http://www.gazeta.lviv.ua/articles/2005/06/16/6196/>. – Назва з екрану.
2. Антипина О.В. Бренд страны как двигатель экономического развития / О.В. Антипина, Е.Ю. Боенко // Управление развитием социально-экономических систем: глобализация, предпринимательство, стабильное экономическое развитие: материалы IX науч. конф. студ. та молодых ученых. – Донецьк, 2008. – Ч.3. – С. 12-15.
3. Нагорняк Т. Країна як бренд. Національний бренд "Україна" / Т. Нагорняк // Стратегічні пріоритети. – 2008. – № 4 (9). – С. 220-228.
4. Програма формування позитивного міжнародного іміджу Херсонської області на 2010-2011 роки. Від 04.09.2009

№ 1084 – Режим доступа: <http://oblrada.ks.ua/index.php?id=12394> – Загл. с экрана. 5. Шовкун Л. Эхо говерлского скандала. Символы Украины – кто и что это [Электронный ресурс] / Шовкун Л. // Завтра. – № 12. – 2007. 30.09.07. Режим доступа: <http://www.zavtra.com.ua/news/reiting/54357/>. – Загл. с экрана.

Надійшла до редколегії 18.02.15

А. Д. Штельмашенко

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МАРКЕТИНГ И БРЕНДИНГ КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ

В статье рассматриваются особенности брендинга, как составной части государственной политики независимой Украины, а также как важный аспект политического маркетинга, призванного выстроить определенный имидж государства на мировой политической арене. Анализируются его этапы и формулируются рекомендации относительно дальнейшей оптимизации.

Ключевые слова: брендинг, бренд, политические отношения, государственная политика, политический маркетинг.

A. D. Shtelmashenko

POLITICAL MARKETING AND BRANDING AS ELEMENTS PUBLIC POLICY

The article deals with the peculiarities of branding as part of state policy of independent Ukraine, as well as an important aspect of political marketing, designed to build a certain image on the world political scene. Analyzed its stages and formulate recommendations for further optimization.

Keywords: branding, brand, political relations, public policy, political marketing.

ЗНАЧЕННЯ СТРАТЕГІЙ МІЖНАРОДНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В ГЛОБАЛЬНІЙ СИСТЕМІ СУЧАСНИХ КОМУНІКАЦІЙНО- ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІДНОСИН

В межах статті проаналізовано значення стратегій міжнародних організацій у галузі інформаційної політики. Наведено провідні характеристики політики ЄС, яка є прикладом внутрішнього (соціального) та зовнішнього (міждержавного) переборення проблеми "цифрового розділу".

Ключові слова: комунікації, стейкхолдери, інформація, мережа, міжнародні організації.

Розуміння політики міжнародних організацій у сфері інформаційно-комунікаційних відносин, та рушійних сил, які її визначають, не є можливим без аналізу тих можливостей, які надають сучасні інформаційно-комунікаційні мережі міжнародним політичним акторам та суб'єктам дії.

У цілому, сучасне поле вироблення політики щодо інформаційно-комунікативної сфери світу є надзвичайно складним. При чому політика мультистейкхолдеризму є чинником, що його ускладнює. Прозора та ієрархічна схема узгодження суспільних інтересів у межах національних держав, за чим слідував процес вироблення консенсусної думки на платформі ООН змінена на не вельми прозорий "бульйон" із стейкхолдерів самого різного, часто досить невизначеного рівня та напряду представництва.

Створення мережі Інтернет, який став стрижнем світових комунікаційних мереж, і регулювання якого є центральним питанням сучасної світової комунікаційної політики є безпосереднім результатом тієї низки передумов, які склалися у США. Акцентуємо увагу на основних моментах:

1) Технологічна перевага у розвитку технічних засобів розвитку комунікаційних мереж (економіко-інвестиційний аспект);

2) Науково-технологічне лідерство США у галузях соціальних та інформаційних наук, як результат діяльності університетського науково-промислового комплексу Ванневара Буша (науково-технічний аспект);

3) Неоліберальна трактовка прав людини та концепції суспільної свободи (ідеологічний аспект).

За висновком А. Бхайяна, загальну концепцію інформаційно-комунікативної політики США у зведеному вигляді було сформульовано у 1984 р. у меморандумі Держдепартаменту, за авторством В. Харлі. Відповідно, А. Бхайян виділяє три моделі управління телекомунікаційним сектором, прийняті, відповідно, у США, країнах ЄС та країнах третього світу. Американська модель передбачає існування приватних медійних монополій, загальні рамки діяльності яких регулює спеціальна урядова агенція. За європейської моделі, як правило існує міністерство комунікацій, яке є частиною уряду, та здійснює діяльність і оператора і регулятора комунікацій. Телекомунікаційна інфраструктура належить державі. За моделі, властивій країнам третього світу, яка у цілому є

близькою до європейської, як правило існує державна монополія на сферу телекомунікацій. А сама сфера телекомунікацій розглядається як природна монополія [3, р. 234]. Інтернет, як результат революції у інформаційно-комунікаційній сфері та як інтегрована світова комунікаційна мережа виник та розвинувся саме у межах американської моделі.

Виникнення інтернету було типовим, за суттю, процесом для університетсько-науково-промислового комплексу США, подробиці якого добре відомі. Роботи вчених Каліфорнійського університету у Берклі та Массачусетського інституту технологій із взаємної передачі даних за допомогою комунікації ЕОМ було фінансовано Агенцією із просунутих дослідницьких проектів у сфері оборони (DARPA). Розвиток проекту призвів до утворення у 1969 р. мережі ARPANET, яка спочатку об'єднала Каліфорнійський університет у Лос-Анджелесі та Стенфордський дослідницький інститут. Потім, мережа стала швидко поширюватися, вийшовши за межі США та зв'язавши й низку дослідницьких та оборонних організацій країн Західної Європи. Протягом 1973 – 1990 рр. низка аналогічних мереж була утворена як у США, так і у інших країнах. На 3-му етапі розвитку інформаційно-комунікаційної революції виникає конгломерат розподілених електронних комунікаційних мереж на основі ЕОМ. Особливістю ситуації було те, що саме вченими США було створено на введено в дію технологічну основу існування подібної об'єднаної мережі – протокол передачі даних TCP/IP та систему доменних імен (DNS). Система доменних імен передбачала (і передбачає) ієрархічний порядок надання доменних імен та унікальних адресів (IP – internet protocol) за яким відбувається ідентифікація підключених до мережі серверних станцій, ЕОМ та пристроїв. Контроль за системою DNS означає контроль за функціонуванням мережі.

Від початку, контроль і обслуговування конгломерату мереж із ядром ARPANET будувалося за властивої для системи В. Буша гнучкої практики приватно-державного партнерства корпорацій військово-промислового комплексу, університетів та державних агенцій США. Із широким використанням важелів приватної та суспільної ініціативи. Технічною розробкою та обслуговуванням мережі займалися об'єднання робочих груп Internet Engineering Task Force (IETF) та Internet Research Task Force (IRTF), у свою чергу координовані комісією Internet Architecture Board (IAB). У травні 1993 р. у дусі економічної політики неолібералізму, яка досягала на цей час свого апогею, американською урядовою агенцією Національна фундація із науки (NSF) справу адміністрування доменних імен було приватизовано та передано приватній корпорації, яка спеціалізувалася на технологічному консалтингу, Network Solutions Inc. (NSI), сплачуючи їй за адміністрування мережі. З вересня 1995 р. корпорацією було введено систему сплати за доменні імена. У другій половині 1990-х рр. урядом США було свідомо запущено широку хвилю комерціалізації сформованої вже на той час мережі WWW – World Wide Web. Цей процес став основою для піднесення "високотехнологічної" фондової біржі NASDAQ, розвитку інтернет-комерції та буму "доткомів". Для повного розуміння ситуації у який фор-

мувався режим управління Інтернетом, як світовою комунікаційною мережею першого рівня значимості, слід згадати, що саме у кінці 1990-х рр. світом прокотилася хвиля приватизації національних телекомів – державних телекомунікаційних компаній, які забезпечували регулювання діяльності цього сектору природних монополій та дотримання національних інтересів у сфері телекомунікацій.

У 1998 р. справу адміністрування інтернету було передано до Світової інтернет корпорації із призначення імен та номерів (ICANN). Причиною передачі повноважень від комерційної корпорації NetworkSolutionsInc. до ICANN була висока вартість реєстрації доменних імен, що гальмувало поширення мережі. ICANN, створена як міжнародна некомерційна організація за участі уряду США, почала використовувати розподілену систему реєстрації доменів, засновану на принципі вільного доступу акредитованих реєстраторів до реєстрів доменних імен.

Формально, система ICANN представляла собою зразок демократичного приватно-суспільного партнерства. Рішення, які ухвалює корпорація, обговорюються із членами інтернет-співтовариства, бізнеса та урядових органів зацікавлених країн. Де факто, система послідовно відтворює усі ті риси, які піддавалися гострій критиці провідників ЮНЕСКО 1970-х рр. Корпорація ICANN фактично контролюється урядом США, представництво недержавних організацій (NGO) та система властивих ним внутрішніх сил інтересів і контролю є непрозорою, високою є роль транснаціональних монополій, яскраво виявляється дисбаланс між впливом країн "першого" та "третього" світів. Саме цей комплекс обставин обумовив серію атак, які повели на систему ICANN уряди країн, які не належали до Євроатлантичної вісі. І які на даний момент не є завершеними.

Провідним аргументом, який використовують країни-противники системи ICANN є її недемократичність та не підзвітність легітимним міждержавним організаціям, утвореним у рамках ООН та у рамках репрезентативних міжнародних угод. Зокрема, Міжнародному союзу електрозв'язку, організації, яка з 1865 р. є прозорою та підзвітною легітимним урядам площадкою для врегулювання питань розвитку світових комунікаційних мереж та вироблення відповідних стандартів і технічних регламентів. У кінці 1990-х рр. визнаючою стає проблема "цифрового розділу" (Digitaldivide) між розвиненими країнами та країнами третього світу.

Зі свого боку, США висунули альтернативну концепцію, яка спирається на неоліберальну економічну теорію стейкхолдерів – зацікавлених сторін, які мають свої інтереси у певній справі. Спочатку, теорія стейкхолдерів вживалася щодо опису функціонування фірми та розвивалася як розділ менеджменту. Згодом, в дусі тенденції "економічного імперіалізму" теорія стейкхолдерів отримує усе більш розширене трактування, стаючи практично універсальним підходом до стратегічного аналізу. У тому числі і у політиці та юриспруденції. Звідси виходить теорія мультистейкхолдеристської моделі урядування (multistakeholderinitiative (MSI)), яку важко визначити інакше як узаконений лобізм.

Використання підходів теорії стейкхолдерів дозволяє вводити до кола зацікавлених сторін, які беруть участь у переговорах й угодах, полі-

тичні суб'єкти із сумнівною легітимністю. Різного роду комерційні структури, недержавні організації, громадські інституції із невизначеним представництвом і т.ін. Теорією стейкхолдерів створюється уявний парадокс, щодо принципу демократизму у представництві: хто є носієм легітимної волі народу – представники обраних урядів національних держав, чи представники недержавних громадських об'єднань? У рамках неоліберальної ідеології, де держава розглядається у кращому випадку як "вимушене зло", відповідь очевидна – пріоритет віддається "громадській ініціативі". Фактично, залежні від зовнішнього фінансування та організаційної підтримки обрані NGO можуть виступати важелем опосередкованого, "тіньового" контролю. Саме це стало основою стратегії США щодо протидії спробам національних держав атакувати систему ICANN та домогтися створення альтернативної системи прозорого та рівноправного інтернет-урядування.

Вже 1998 р. на конференції ІТУу Мінеаполісі (США) було ухвалено провести міжнародний саміт з Інформаційного суспільства та запросити Генасамблею ООН схвалити ухвалу про проведення такої конференції. У 2000 р. у Окінавській хартії "Глобального інформаційного суспільства" країн G8 було визнано, що незважаючи на провідну роль приватного сектору у розвитку комунікаційних мереж, саме урядам належить виробити передбачувану, прозору та не-дискримінаційну політику й регулююче середовище, необхідне інформаційному суспільству [11]. Однак, випереджаючою відповіддю на Окінавську хартію стало створення низки ініціатив, які мали поставити справу вирішення питань інтернет урядування на засади мультистейкхолдеристської моделі. Зокрема, це були Глобальна ініціатива щодо цифрового розділу (GDDI) Світового економічного форуму (WEF) та Цільова група із цифрових можливостей (DOT Force) створена у рамках тієї ж G8 за рішеннями у Окінаві. Вказані ініціативи послужили основою (чи дозволили нав'язати відповідні підходи) для створення аналогічної структури у рамках ООН – Цільової групи ООН з інформаційних та комунікаційних технологій (UN ICT TF).

Цільова група DOT Force послідовно зміщувала акценти та цілі у питаннях інтернет-урядування. Вироблена доповідь та сформований на її засадах план дій був класичним прикладом риторики 1990-х рр. Їх стрижнем було повторення загальних положень неоліберальної економічної доктрини, модифікованих до цілей розвитку інформаційного суспільства. Забезпеченню "цифрових можливостей для всіх" мала сприяти конкуренція на відкритих ринках, захист інтелектуальної власності щодо ІТтехнологій, сприяння розвитку е-комерції у рамках правил ВТО, просування визначених ринком стандартів, а також розвиток необхідної для цього ринкової інфраструктури безпеки транзакцій – технологій автентифікації та цифрового підпису, криптографії тощо. Завдання розвитку зміщувало акценти на проблеми країн Африки та зводилося до надання паліативної допомоги місцевому населенню у отриманні засобів доступу до глобальної мережі. Окремо обговорювалася необхідність розвитку мультистейкхолдеристських ініціатив та проектів у цифровій галузі [4].

Група UN ICT TF була заснована на моделі мультистейкхолдеризму та мультилатералізму. У числі її учасників були об'єднані провідні корпорації комп'ютерної індустрії (CiscoSystems, Hewlett-Packard, IBM, Nokia, SAP, Siemens, SunMicrosystems) разом із низкою NGO, зокрема, Асоціацією за прогресивні комунікації (APC), а також низка агенцій ООН, зокрема, ЮНЕСКО. Результатом діяльності Цільової групи був Генуезький план дій, схвалений в липні 2001 г. лідерами G8. Його зміст можна охарактеризувати лише як невиразний набір загальних декларацій щодо можливостей, які розвиток "цифрових можливостей" може нести країнам світу у самих різних сферах – до боротьби із епідемією СНІД включно [4].

Таким чином, вдалося уникнути вирішення питань інтернет-урядування на основі міждержавних угод. Протягом усього десятиліття 1990-х рр. стейкхолдерський підхід та мультилатералістські ініціативи стали потужним засобом розмивання ООН як міждержавної організації та зниження її можливостей щодо прийняття погоджених національними державами рішень. Форуми та ініціативи щодо інтернет-урядування тут були лише одним компонентом із низки аналогічних форумів, самітів та конференцій із інших ключових проблем світового розвитку [5]. Протягом 1990-х рр. спостерігалася тенденція щодо трансформовування світової політики – нове тисячоліття мислилося як перехід до "мережових структур урядування" де провідну роль будуть відігравати мультилатералістські ініціативи. Відбувалася безпрецедентна атака на принцип національного суверенітету. Національні держави, агенції ООН, міжнародні організації, та недержавні організації, "групи інтересів" різної культурної, політичної, технологічної спрямованості мислилися як рівноправні сторони ("гравці") у діалозі та виробленні рішень. Звичайно, у контексті перспективи дотримання прав людини [9, р. 337].

Умовно, міжнародні організації, які відіграють роль у виробленні політики щодо інформаційно-комунікаційної сфери можна розділити на декілька груп:

- 1) це міждержавні об'єднання, які репрезентують узгоджені інтереси національних держав – інтегровані конфедеративні об'єднання (ЄС), регіональні інтеграційні блоки (НАФТА, МЕРКОСУР, АСЕАН, ТС ЄАЕС), військово-політичні блоки (НАТО), міждержавні консультативні групи (G7/8, G20, СНД);

- 2) це агенції ООН (ЮНЕСКО, МСЕ (ITU), World Intellectual Property Organization);

- 3) це міжнародні організації щодо економічної співпраці із розширеною сферою компетенції (ОЕСР) та міжнародні фінансові організації (ВТО, МВФ, ВБ, ЕБРР);

- 4) це транснаціональні корпорації;

- 5) це організації "третього сектору" – недержавні організації.

Визначення "недержавної організації" у свою чергу є вкрай невизначеним та потребує деталізації, або спроби деталізації. Адже щодо самої класифікації недержавних організацій є значна кількість підходів, включаючи вже згадувану вище концепцію стейкхолдерів. Щодо предмету дослідження – світової інформаційно-комунікаційної сфери – до недержавних організацій можна включити наступні групи:

5.а) змішані корпоративні структури із технічного урядування інтернетом, які мають ознаки як комерційних компаній, так і громадських організацій, ступінь незалежності яких дискутується (ICANN);

5.б) спеціальні форуми ООН щодо інтернет-урядування, створені на засадах мультистейкхолдеризму (UN ICTTF);

5.в) благодійні фундації (Computer Aid International);

5.г) лобістські об'єднання щодо просування певного курсу політики у глобальній комунікаційній сфері (Association for Progressive Communications, Electronic Frontier Foundation);

5.д) так звані "think tanks" – аналітичні інституції щодо консалтингу, вироблення та просування рішень у сфері інформаційно-комунікативної політики (Institute for Global Communications, Asian Media Information and Communication Centre).

У свою чергу, недержавні організації можуть мати взаємні організаційні, фінансові та функціональні перетини, що ускладнює аналіз зв'язків у системі. Через загальну мережеву пов'язаність інтересів та впливів у системі недержавних організацій аналіз окремих позицій та нюансів позицій окремих організацій є і недоцільним. Більш ефективним є визначення провідних концептуальних, ідеологічних, програмних напрямів та напрямів інтересів, які визначають активність (певні вектори дії) недержавних організацій у інформаційно-комунікативній сфері.

На вироблення комплексних стратегій міжнародних організацій заважають впливу як події та фактори, так і загальні умови й тенденції, які вимагають реагування та так чи інакше визначають проблематику сучасного міжнародного дискурсу щодо місця, цілей, стану та розвитку світових інформаційно-комунікаційних мереж.

Щодо подій та факторів слід визначити, по-перше, низку резонансних подій із викриття політики США щодо контролю та управління всесвітньою мережею. Найбільш знаковим у цій низці подій були викриття перебіжчика Е. Сноудена, який вивіз та оприлюднив широкий масив матеріалів щодо діяльності Агенції із національної безпеки США (АНБ – NSA) із яких впливав фактичний стан контролю спеціальних відомств США над всесвітніми мережами, прослуховування, накопичення баз даних та ін.

По-друге, у сучасну епоху відбувся перехід до мережевих технологій так званої Web 2.0, що трансформувала інтернет із трансляції оприлюднених матеріалів широкого доступу та протоколів обміну файлами у систему соціальних мереж, які інтегрують суспільство у світовому масштабі. Дискусійним є можливість використання широких баз даних, які накопичують соціальні мережі та пошукові системи, із комерційною метою або із метою спостереження за користувачами. Сучасні алгоритми аналізу роблять можливим використання таких даних й задля активного впливу на суспільство. Все це висуває великий комплекс проблем щодо приватності у інтернеті, безпеки особистого життя, непрямой економічної експлуатації, суспільної безпеки та корпоративної влади і т.ін.

По-третє, це створення сил спеціальних операцій у кіберпросторі та фактичне використання глобальних мереж із військовою метою. Що слід розуміти як у прямому сенсі, через дію на технологічні системи, керовані

з'єднаними за посередництвом Інтернету автоматизованими системами управління, так і у опосередкованому, як використання нових просунутих засобів військової пропаганди та маніпулювання суспільною думкою.

По-четверте, у останній час відбуваються певні зміни у розстановці світових інформаційних потоків. Поява нових медіа-концернів, які активно використовують світові мережі та провадять певні політику в інтересах регіональних держав (телеканали Аль-Джазіра, RussiaToday) викликало схвильованість через продемонстровану здатність ефективно впливати на суспільну думку як у межах певних регіонів світу (включаючи таку широку цільову аудиторію як мусульманське населення), так і на суспільну думку провідних країн світу.

По-п'яте, продовжує залишатися актуальною проблема "цифрового розділу". Тобто, диспатирету щодо використання можливостей "інформаційного суспільства" країнами слаборозвиненого "Півдня" та заможної "Півночі".

По-шосте, зрештою, триває дискусія щодо комерційних аспектів використання мереж та пов'язаних із ними ІТ-технологій у цифрову епоху. До цього аспекту світових дискусій належать питання відкритого та комерційного контенту, відкритості програмних кодів та руху за вільне програмне забезпечення, проблема забезпечення авторського права і т.ін.

Вказані фактори й тенденції й складають той перелік викликів відповіддю на які є сучасні комплексні стратегії у галузі інформаційно-комунікативних мереж. Які тут існують тенденції?

На сучасному етапі, хоча країни групи БРІКС продовжують ставити під сумнів легітимність недержавних акторів, концепція мультистейкхолдеризму стійко використовується у дипломатичній мові та у програмних документах міжнародного значення [7, р. 148]. Але на нашу думку, є надто оптимістичними оцінки, які з'являлися до 2008 р. (року початку світової економічної кризи та "війни 08.08.08"), щодо занепаду системи суверенних держав на користь влади глобальних інституцій та транснаціональних корпорацій внаслідок прогресу медіа та інформаційних технологій [7, р. 147]. Фактично, відбувається фаза перелому, внаслідок якої тенденція глобалізації світових комунікаційних мереж під беззаперечним технологічним та ідеологічним лідерством США змінюється на багатоцентровість сил із перенесенням центру ваги на політику національних держав. З цієї точки зору перемогу США у ході самітів WSISможна вважати частковою, а переважання риторики мультистейкхолдеризму у програмних документах ООН та її агенцій – тимчасовою. Таким чином, WSIS та IGFризикують залишитися "унікальним дипломатичним експериментом у межах системи ООН" [6, р. 145].

Серед державних об'єднань найбільш просунутою стратегією розвитку інформаційно-комунікаційних мереж володіє Європейський Союз. Ще у грудні 1999 р. Європейською Комісією було висунуто та схвалено Радою Європи на засіданні у Лісабоні у березні 2000 р. ініціативу під назвою "еЄвропа". Ініціативу було розгорнуто у програму "еЄвропа – інформаційне суспільство для всіх". Програму було включено до відомої Лісабонської стратегії, яка ставила не меті перетворити до 2010 р. ЄС

на найбільш конкурентоспроможну та динамічну економіку світу, засновану на "суспільстві знання" та інформаційних технологіях.

Зокрема, цілями цієї ініціативи були:

- Забезпечити входження всіх окремих громадян, сімей, підприємств, шкіл і адміністративних установ в цифровий вік і надати їм доступ до мережі Інтернет;

- Створити цифрову культуру, сповнену духом підприємництва та відкриту до впровадження нових інформаційних технологій;

- Забезпечити стимулювання соціальної інтеграції засобами інформаційного суспільства.

Для досягнення цих цілей Європейська Комісія в травні 2000 р. схвалила план дій під назвою "еЄвропа 2002". Його найважливіші заходи було націлено на забезпечення більш дешевого, швидкого і надійного доступу в Інтернет, здійснення фінансових інвестицій та інвестицій в людський капітал, а також підтримку використання Інтернету.

Програму "еЄвропа 2002" згодом змінила програма "еЄвропа 2005". Новий план дій передбачає головним чином підтримку широкого доступу в Інтернет за конкурентними цінами, забезпечення безпеки мереж та стимулювання використання інформаційних технологій громадськими органами ("eGovernment").

Введена в червні 2005 р ініціатива "I2010" запропонувала нові стратегічні рамки дій Європейської Комісії в сфері інформаційного суспільства та ЗМІ. "I2010" стала першою ініціативою в рамках переглянутої Лісабонської стратегії та партнерства зі стимулювання економічного зростання та зайнятості.

У рамках програм "еЄвропа" було висунуто та послідовно проведено концепцію електронного уряду – спочатку як програми "оцифровування" публічної інформації, що відпочатку справедливо розглядалося як умова "докорінної переробки державної адміністрації та перевідкриття держави у організаційному та функціональному сенсі, так, щоби використати увесь потенціал, який відкривають нові технології" [2, р.223]. Більше того, електронне урядування відпочатку розглядалося європейськими політиками як засіб надання нової якості демократичним процесам і процедурами, підвищення рівня доступності, прозорості та підзвітності державної влади громадянам [8, р. 5]. Цікаво, що у ході запровадження європейських програм із електронного урядування їх темп навіть випереджав готовність суспільства до змін. Громадяни повільніше ніж планувалося адаптувалися до змін та менш охоче використовували нові технологічні можливості. Корируючи програму, досліджувалися провідні групи суспільства, зацікавлені у процесі інформатизації урядування, та бар'єри, що існували [13, р. 41]. Програма охоплювала не лише сферу публічного адміністрування, але й сферу освіти [13, р. 42], охорони здоров'я, просякнувши практично усі сфери життя суспільства.

Менш успішними є європейські програми у інформаційно-комунікативній сфері, де переважаючою домінантою є не технологічна, а політична спрямованість. Зокрема, це низка програм щодо забезпечення медіа-плюралізму та незалежності відповідних агентств-

регуляторів. Дискусія щодо була розпочата у 2006 р. та була спровокована підготовкою Директивою щодо аудіовізуальних медіа служб (AVMSD). Намагання забезпечити абсолютну незалежність регуляторів призвела до гострих політичних баталій у Італії, де медіаконцерни були вочевидь пов'язані із бізнесом діючого прем'єр-міністра С. Берлусконі та у Угорщині, де загострення політичної обстановки залучало у свій вир державні мас-медіа. Адаптування заходів забезпечення медіа-плюралізму потребувало нового раунду заходів у рамках Європейської ініціативи щодо медіа-плюралізму 2012-2013 рр. [10, р. 400].

Іншим прикладом політики у інформаційно-комунікаційній сфері, який має значущість як щодо масштабів проблеми так і щодо типовості застосованих підходів та засобів вирішення є проблема "цифрового розділу". Останній має два виміри: глобальний – як нерівність у можливості використання можливостей інформаційного суспільства між світовим "півднем" та "північчю" та соціальний – як та ж нерівність, але така, що спостерігається у рамках одного суспільства та є викликану соціальним поділом.

Згадувані вище європейські стратегії інформатизації є прикладом ефективного переборення "цифрового поділу" у його соціальному вимірі. У світовому масштабі цей приклад не є типовим, адже центр ваги політики соціально-економічного розвитку лежить на окремих країнах (які теж демонструють значні позитивні результати переборення "цифрової нерівності" [16, р. 760]). У міжнародному масштабі більш помітною є діяльність недержавних організацій – представників громадянського суспільства, які оказують у певному сенсі паліативну економічну допомогу населенню країн Африки щодо забезпечення його електронною технікою та доступом до мережевих засобів комунікацій. Зокрема, ця діяльність є цільовою для Міжнародної Комп'ютерної Допомоги (CAI) – неприбуткової організації, заснованої 1998 р. із штаб-квартирою у Лондоні і діяльністю, спрямованою переважно на країни Тропічної та Південної Африки.

Але якщо організації на кшталт CAI намагаються сприяти переборенню цифрового поділу, такі міждержавні об'єднання як ВТО звинувачуються у створенні "правил гри" які "цифровий поділ" провокують та поглиблюють [17, р. 28].

Аналіз розвитку глобалізованих інформаційно-комунікаційних систем та позиції міждержавних організацій у цьому процесі потребує врахування можливостей із глобальної проекції м'якої сили, яку надає сукупність існуючих на даний час технологій, задіяних у цій сфері. Стрижнем актуальної боротьби навколо питань розвитку світової інформаційно-комунікативної мережі є концепції стейкхолдеризму, мультистейкхолдеризму та мультилатералізму. Її змістом є обмеження національного суверенітету держав на користь недержавних організацій та корпоративного сектору.

Список використаних джерел:

1. 18th Meeting of the Internet Governance Forum (IGF) – Bali, Indonesia, 22-25 October 2013 [Електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.intgovforum.org/cms/>

Chair%27s%20Summary%20IGF%202013%20Final.Nov1v1.pdf. 2. Bevilacqua N. 'E-Government': Government Online / N. Bevilacqua and C. M. O'Neill // Italian Politics. – 2001. – Т. 17. – p. 223-242. 3. Bhuiyan A. J. M. S. A. Postcolonial states and internet governance: possibilities of a counter-hegemonic bloc? : Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the School of Communications Faculty of Applied Sciences / A. J. M. S. A. Bhuiyan – Burnaby: Simon Fraser University Library, 2010. – xiii. p. 234. 4. Deconstructing multi-stakeholderism: The discourses and realities of global governance at the World Summit on the Information Society (WSIS) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.408.5532&rep=rep1&type=pdf>. 5. Digital Opportunities for All: Report Card [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.dotforce.org. 6. Epstein D. It's the Definition, Stupid! Framing of Online Privacy in the Internet Governance Forum Debates / D. Epstein, M. C. Roth and E. P. S. Baumer // Journal of Information Policy. – 2014. – Т. 4. – p. 144-172. 7. Epstein D. The making of institutions of information governance: the case of the Internet Governance Forum / D. Epstein // Journal of Information Technology – 2013. – Т. 28. – p. 137-149. 8. Grönlund Å. Introduction to the Special Issue on E-democracy in Practice: Methods, Infrastructures and Discourse / Å. Grönlund // e-Service Journal. – 2002. – Т. 2, № 1. – p. 3-8. 9. Hamelink C. J. The politics of world communication: a human rights perspective / C. J. Hamelink – London: Sage Publications, 1994. – p. 337. 10. Llorens C. European union media policy and independent regulatory authorities: a new tool to protect European media pluralism? / C. Llorens and A. M. Costache // Journal of information policy. – 2014. – Т. 4. – p. 396-420. 11. Okinawa Charter on Global Information Society [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.mofa.go.jp/policy/economy/summit/2000/documents/charter.html>. 12. The Harvard Project on the Soviet Social System Online [Online]. – <http://hcl.harvard.edu/collections/hpsss/index.html>. 13. Vassilakis C. Barriers to Electronic Service Development / C. Vassilakis, G. Lepouras, J. Fraser, S. Haston and P. Georgiadis // e-Service Journal. – 2005. – Т. 4, № 1. – p. 41-63. 14. Wastiau P. The Use of ICT in Education: a survey of schools in Europe / P. Wastiau, R. Blamire, C. Kearney, V. Quittre, E. V. d. Gaer and C. Monseur // European Journal of Education. – 2013. – Т. 48, № 1. – p. 11-27. 15. Winseck D. R. Reconvergence : a political economy of telecommunications in Canada / – Cresskill, N.J.: Hampton Press, 1998. – xx, 379 p. c. – The Hampton Press communication series International communication. 16. Wong Y. C. Tackling the Digital Divide / Y. C. Wong, J. Y. C. Fung, C. K. Law, J. C. Y. Lam and V. W. P. Lee // The British Journal of Social Work. – 2009. – Т. 39, № 4. – p. 754-767. 17. Ya'u Y. Z. The New Imperialism & Africa in the Global Electronic Village / Y. Z. Ya'u // Review of African Political Economy. – 2004. – Т. 31, № 99. – p. 11-29.

Надійшла до редколегії 18.02.15

A. В. Шумило

ЗНАЧЕНИЕ СТРАТЕГИЙ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ГЛОБАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННЫХ КОММУНИКАТИВНО-ИНФОРМАЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В рамках статьи проанализировано значение стратегий международных организаций в области информационной политики. Приведены ведущие характеристики политики ЕС, которая является примером внутреннего (социального) и внешнего (межгосударственного) преодоления проблемы "цифрового раздела".

Ключевые слова: коммуникации, стейкхолдеры, информация, сеть, международные организации.

O. V. Shumylo

THE ROLE OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS' STRATEGIES IN THE GLOBAL CONTEMPORARY SYSTEM OF COMMUNICATION AND INFORMATION RELATIONS

This article is about the role of international organizations' information strategies. As an example, this paper shows the EU policy in overcoming the problem of "digital divide" in internal (social) and external (international) areas.

Keywords: communication, stakeholders, information, network, international organizations.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Боднарчук Л. С. Співставлення контрастних характеристик західного та східного менталітетів в компаративістиці Бертрана Рассела.....	3
Бондажевська Л. С. До проблеми визначення помилок в аргументації	11
Буцикін Є. С. Антропологічний поворот і філософія моралі Гертруди Елізабет Мері Енском.....	19
Василенко Ю. В. Платонівська іконографія (світлографія) ідеї (крізь призму вчення П.О.Флоренського)	28
Вдовиченко Г. В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П.Демчука з історії української філософії і суспільно-політичної думки.....	38
Гаджисв В. В. Теорія ігор як предмет логічного аналізу	48
Гриненко М. А. Культурно-історичні та теоретичні джерела формування філософських поглядів М. Шлемкевича	56
Кириленко К. М. Доповнюваність як універсальний принцип сучасної науки і феномен інноваційної культури	65
Кляшторний О. М. Якість вищої освіти та суспільне самовираження особистості.....	72
Колотило М. О. Філософський дискурс місії університету в сучасному суспільстві	79
Коперльос Р. Ю. Принцип простоти у вивченні складного в філософії та науці	90
Лімонченко В. В. Феномен гріха і сучасний світ.....	102
Максюта М. Є., Коломієць А. І. Філософія світогляду національно-культурної консолідації М.П. Драгоманова	110
Москальчук М. М. Гуманістична євпраксофія як практична філософія життя за Полом Куртцом	125
Незабитовський Г. В. Евристика: історичні передумови формування	134

Ороховська Л. А. Медіапростір України на перехресті світових медіакультурних векторів	147
Сень А. О. Особливості ставлення Річарда Рорті до аналітичної традиції: від лінгвістичного повороту до філософії без дзеркал.....	160
Соболєвський П. А. Можливості використання моделі теорії ігор в галузі прагматики.....	169
Сорока М. В. Онтологія політичного та її концептуалізація в українській філософській культурі ранньомодерної доби	176
Сторожук А. П. Смисл слова як його конотація	185
Труш Т. В. Система "християнського аристотелізму" Альберта Великого.....	193
Черняк Ю. А. Кінокомедія: шлях від модерну до постмодерну	200
Шарко О. В. Парадокс "купа": історико-філософська розвідка	212
Ягодзінський С. М. Стабільність системи інформаційних мереж як соціально-філософська проблема	221

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Кобильник В. В. Особливості субнаціонального компаративного дослідження сучасних демократичних процесів.....	228
Нагорянський Є. А. Деякі механізми публічної політики при демократичних трансформаціях	237
Черпак Т. В. До проблеми ефективності функціонування Верховної Ради України: на прикладі реалізації законодавчої функції.....	244
Штельмашенко А. Д. Політичний маркетинг та брендинг як складники державної політики.....	254
Шумило О. В. Значення стратегій міжнародних організацій в глобальній системі сучасних комунікаційно-інформаційних відносин	263

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Боднарчук Л. С.

Сопоставление контрастных характеристик западного
и восточного менталитетов в компаративистике Бертрانا Рассела 3

Бондажевская Л. С.

К проблеме определения ошибок в аргументации 11

Буцыкин Е. С.

Антропологический поворот и философия морали
Гертруды Элизабет Мери Энском 19

Василенко Ю. В.

Платоновская иконография (светография) идеи
(сквозь призму учения П.А.Флоренского)..... 28

Вдовиченко Г. В.

Проблематика философии культуры в исследованиях П.Демчука
по истории украинской философии и общественно-политической мысли 38

Гаджиев В. В.

Теория игр как предмет логического анализа 48

Гриненко М. А.

Культурно-исторические и теоретические источники формирования
философских взглядов Н. Шлемкевича 56

Кириленко Е. М.

Дополнительность как универсальный принцип современной науки
и феномен инновационной культуры 65

Кляшторный А. Н.

Качество высшего образования
и общественное самовыражение личности 72

Колотыло М. А.

Философский дискурс миссии университета в современном обществе 79

Коперлес Р. Ю.

Принцип простоты в изучении сложного в философии и науке..... 90

Лимонченко В. В.

Феномен греха и современный мир 102

Максюта Н. Е., Коломиец А. И.

Философия мировоззрения национально-культурной
консолидации М.П. Драгоманова..... 110

Москальчук М. Н.

Гуманистическая евпраксофия как практическая философия жизни
у Пола Куртца 125

Незабитовский Г. В.

Эвристика: исторические предпосылки формирования 134

Ороховская Л. А. Медиапространство Украины на пересечении мировых медиакультурных векторов	147
Сень А. А. Особенности отношения Ричарда Рорти к аналитической традиции: от лингвистического поворота до философии без зеркал	160
Соболевский П. А. Возможности использования модели теории игр в сфере прагматики	169
Сорока М. В. Онтология политического и ее концептуализация в украинской философской культуре раннемодерной эпохи	176
Сторожук А. П. Смысл слова как его коннотация	185
Труш Т. В. Система "христианского аристотелизма" Альберта Великого	193
Черняк Ю. А. Кинокомедия: путь от модерна к постмодерну	200
Шарко О. В. Парадокс "куча": историко-философское исследование	212
Ягодзинский С. Н. Стабильность системы информационных сетей как социально-философская проблема	221

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Кобыльник В. В. Особенности субнационального исследования современных демократических процессов	228
Нагорянский Е. А. Некоторые механизмы публичной политики в условиях демократических трансформаций	237
Черпак Т. В. К проблеме эффективности функционирования Верховной Рады Украины: на примере реализации законодательной функции	244
Штельмашенко А. Д. Политический маркетинг и брендинг как составляющие государственной политики	254
Шумило А. В. Значение стратегий международных организаций в глобальной системе современных коммуникативно-информационных отношений	263

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCE

Bodnarchuk L. S.

Comparison of opposites characteristics of western
and eastern mentality in comparative philosophy of Bertrand Russell 3

Bondazhevska L. S.

On the problem of definition of fallacies in argumentation 11

Butsykin E. S.

Antropological turn and G.E.M. Anscomb's moral philosophy 19

Vasylenko J. V.

Plato's iconography (light-graphy) of idea
(through the prism of Florensky's philosophy) 28

Vdovychenko G.

Philosophy of culture problems
in P.Demchyk's history of ukrainian philosophy
and social and political thought studies 38

Gadzhiev V. V.

Game theory as a subject of logic analysis 48

Grunenko M.

Cultural-historical and theoretical sources
of N.Shlemkevich's philosophical views..... 56

Kyrylenko K.

Complementarity as universal principle of modern science and innovation
phenomenon of culture 65

Kliashtorny O.

Quality of higher education and social self-actualization of personality..... 72

Kolotylo M. O.

Philosophical discourse mission of the university in modern society..... 79

Koperles R. Yu

The Principle of simplicity in the research of complicaed
in philosophy and science..... 90

Limonchenko V. V.

The phenomenon of sin and the contemporary world 102

Maksyuta N. E., Kolomic A. I.

The worldview philosophy of national and cultural
consolidation of M. P. Dragomanov 110

Moskalchuk M. N.

Humanistic eupraxophy as a practical philosophy of life of Paul Krautz..... 125

Nezabitovskyi G. V.	
Heuristic: historical background	134
Orokhovska L. A.	
Ukrainian media space at the intersection of global media culture vektors	147
Sen' A. O.	
Features of the pelation of Richard Rorty to analitic tradition: from linguistic turn to philosophy without mirrors	160
Sobolevskiy P. A.	
The use of game theory in the field of pragmatics	169
Soroka M. V.	
Political ontology and its conceptualization in the Ukrainian philosophical culture of pre-modern era	176
Storozhuk A. P.	
Sense of the word as it's connotation	185
Trush T. V.	
System of "Christian Aristotelianism" Albertus Magnus	193
Chernyak J. A.	
Comedy: the path from modern to postmodern	200
Sharko O. V.	
The paradox of the heap: a historical and philosophical study	212
Iagodzinskiy S. N.	
Stability of the system of information networks as a social philosophical problem	221

POLITICAL SCIENCE

Kobul'nik V. V.	
Features of subnational research of modern democratic processes	228
Nagoryansky E. A.	
Some mechanisms of public policy in democratic transformations	237
Cherpak T. V.	
Turning to the effectiveness of the functioning of the Verkhovna Rada of Ukraine: the implementation of the legislative function is for example	244
Shtelmashenko A. D.	
Political marketing and mranding as elements of public policy	254
Shumylo O. V.	
The role of international organizations' strategies in the global contemporary system of communication and information relations	263

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 25

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 16,3. Наклад 200. Зам. № 215-7343.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл25.
Підписано до друку 02.04.15

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