ISSN 1817-2253

Вісник Донецького національного університету

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
Заснований у 1997 році

Серія Б гуманітарні науки

ТОМ 2

1-2/2013

ВІСНИК ДОНЕЦЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ СЕРІЯ Б ГУМАНІТАРНІ НАУКИ Т. 2 №1-2 / 2013

Головна редколегія Вісника

Головний редактор – д-р фіз.-мат. наук, акад. НАН України **В.П.Шевченко**
Заст. головного редактора – д-р фіз.-мат. наук, проф. **С.В.Беспалова**
Члени редколегії: д-р екон. наук, акад. НАН України **О.І.Амоша,** д-р фіз.-мат. наук, чл.-кор. НАН України **В.М.Варюхін**, д-р біол. наук, чл.-кор. НАН України **О.З.Глухов,** д-р фіз.-мат. наук, чл.-кор. НАН України **О.М.Ковальов**, д-р юрид. наук, акад. НАН України **В.К.Мамутов**, д-р філол. наук. проф. **Є.С.Отін**, д-р хім. наук, акад. НАН України **А.Ф.Попов,** д-р екон. наук, проф. **Ю.В.Макогон.**

Редакційна колегія серій Б (гуманітарні науки)

Д-р філол. наук, проф. **Є.С.Отін** (відповідальний редактор), д-р. істор. наук, проф. **П.В.Добров** (заступник відповідального редактора).

Відповідальний секретар: канд. філол. наук, доц. **Н.О.Ярошенко**.

Члени редакційної колегії: д-р пед. наук, проф. **В.М.Алфімов**, д-р філософ. наук, проф. **Т.О.Андрєєва**, д-р істор. наук, проф. **М.Є.Беспалов**, д-р філол. наук, проф. **О.Л.Бессонова**, д-р істор. наук, проф. **А.В.Бредіхін**, д-р істор. наук, проф. **А.В.Гедьо**, д-р філол. наук, проф. **М.М.Гіршман**, д-р пед. наук, проф. **А.І. Дзундза**, д-р філософ. наук, проф. **Р.О.Додонов**, д-р філософ. наук, проф. **Н.М.Ємельянова**, д-р істор. наук, проф. **Г.П.Єрхов**, д-р філол. наук, проф. **А.П.Загнітко**, д-р філол. наук, проф. **В.Д.Каліущенко**, д-р філол. наук, проф. **О.О.Корабльов**, д-р пед. наук, проф. **О.Г.Кучерявий**, д-р пед. наук, проф. **Н.М.Лосєва**, д-р істор. наук, проф. **В.М.Нікольський**, д-р філософ. наук, проф. **Л.М.Нікітін**, д-р філол. наук, проф. **В.А.Просалова**, д-р філол. наук, проф. **М.Г.Сенів**, д-р пед. наук, проф. **О.І.Скафа**, д-р істор. наук, проф. **О.В.Стяжкіна**, д-р філософ. наук, проф. **К.М.Узбек**, д-р філол. наук, проф. **В.В.Федоров.**

The Chief Editorial Board of the Bulletin

Editor-in-Chief – Dr. phys.-mat. sci., acad. of NAS Ukraine **V.P.Shevchenko**
Deputy Editor-in-Chief – Dr. phys.-mat. sci., prof. **S.V.Bespalova**,
Members of the Editorial Board: Dr. econ. sci., acad. NAS Ukraine **A.I.Amosha**, Dr. phys.-mat. sci., mem.-corr NAS Ukraine **V.M. Variukhina**, Dr. biol. sci., mem.-corr NAS Ukraine **A.Z.Hlukhov**, Dr. phys.-mat. sci., mem.-corr NAS Ukraine **A.V.Kovalyov**, Dr. yurid. sci., acad. NAS Ukraine **V.K.Mamutov**, Dr. philolog. sci., prof. **E.S.Otin**, Dr. chem. sci., acad. NAS Ukraine **A.F.Popov**, Dr. econ. sci., prof. **Yu.V.Makahon**.

The Editorial Board of a Series B (the Humanities)

Dr. philol. sci., prof. **Ye.S.Otin** (Editor-in-Chief), Dr. hist. sci., prof. **P.V.Dobrov** (Deputy of the Editor-in-Chief).

Executive secretary: Can. philos. sci., Sen. Lec. **N.O.Yaroshenko.**

Members of the Editorial Board: Dr. ped. sci., prof. **V.N.Alfimov**, Dr. philos. sci., prof. **T.A.Andreieva**, Dr. hist, sci., prof. **M.S.Bespalov**, Dr. philol. sci., prof. **O.l. Bessonova**, Dr. hist. sci., prof. **A.V.Bredikhin**, Dr. ped. sci., prof. **A.I.Dzundza**, Dr. philos. sci., prof. **R.A.Dodonov**, Dr. philol. sci., prof. **V.V.Fedorov**, Dr. hist. sci., prof. **A.V.Gedyo**, Dr. philol. Sci., prof. **M.M.Khrishman,** Dr. philol. sci., prof. **V.D.Kaliuschenko**, Dr. philol. sci., prof. **A.A.Korablyov**, Dr. ped. sci., prof. **V.D.Kucheriavyi**, Dr. ped. sci., prof. **N.N.Loseva**, Dr. philol. sci., prof. **N.A.Lutsenko**, Dr. hist. sci., prof. **V.N.Nikol'skyi**, Dr. philos. sci., prof. **L.N.Nikitin**, Dr. philol. sci., prof. **V.A.Prosalova**, Dr. philol. sci., prof. **M.G.Seniv**, Dr. ped. sci., prof **Ye.I.Skafa**, Dr. hist. sci., prof. **Ye.V.Stiazhkina**, Dr. philos. sci., prof. **K.V.Uzbek**, Dr. philos. sci., prof. **N.N.Yemel'ianova**, Dr. hist. sci., prof. **G.P.Yerkhov**, Dr. philol. sci., prof. **A.P.Zagnitko**.

Друкується за рішенням Вченої Ради Донецького національного університету

© Донецький національний університет, 2011

Адреса редакції: 83001, м. Донецьк-01, вул. Університетська, 24.
тел: (062) 305-16-51

Вісник Донецького національного університету

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ

ЗАСНОВАНИЙ У 1997 РОЦІ

Серія Б. Гуманітарні науки

№ 1-2/2013 ТОМ 2

З М І С Т

Історія

Шабельніков В. І. Встановлення кордонів України з сусідніми радянськими республіками у середині 1920-х рр. 4

Філософія

Бартагарієва І. І. Правовий вимір раціональності та громадянське суспільство 11

Волошин В. В. Посибілізм та проблема інтерпретації релігії: онтологічний та епістемологічний аспекти 18

Додонов Р. О. Інтерсуб'єктна природа права 27

Додонова В. І. Специфіка розвитку соціальної раціональності доби Просвітництва 35

Ємельянова Н. М. Філософія як ностальгічна тяга всюди бути вдома 42

Колінько М. В., Скиртач В. М. Проблематизація суб'єкта у контексті співбуття іншого 49

Корабльова В. М. Ідеологічні ефекти глобалізаційного дискурсу 55

Приятельчук А. О. Логіка, інтуїція та осяяння: особливості взаємозв'язку у бізнесі 64

Рагозин М. П. «Філософія практики» А. Грамши як теоретична передумова концепції духовного виробництва 70

Родигін К. М., Родигіна О. М., Родигін М. Ю. Феномен алхімії в сучасному світі: музеологічний аспект 79

Філіпенко М. І. Модель редукції Чорчленда-Хукера 91

Чорноморденко І. В., Куцурук В. М. Трансформація освіти в Україні: традиції і новаторство 98

Вестник Донецкого национального университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОСНОВАН В 1997 ГОДУ

Серия Б. Гуманитарные науки

№ 1-2/2013 ТОМ 2

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История

Шабельников В. И. Определение границ Украины с соседними советскими республиками в середине 1920-х гг. 4

Философия

Бартагариева И. И. Правовое измерение рациональности и гражданское общество 11
Волошин В. В. Поссибилизм и проблема интерпретации религии: онтологический и эпистемологический аспекты 18
Додонов Р. А. Интерсубъектная природа права 27
Додонова В. И. Специфика развития социальной рациональности эпохи Просвещения 35
Емельянова Н. Н. Философия как ностальгическая тяга повсюду быть дома 42
Колинько М. В., Скиртач В. М. Проблематизация субъекта в контексте события другого 49
Кораблева В. Н. Идеологические зффекты глобализационного дискурса 55
Приятельчук А. А. Логика, интуиция и озарение: особенности взаимосвязи в бизнесе 64
Рагозин Н. П. «Философия практики» А. Грамши как теоретическая предпосылка концепции духовного производства 70
Родыгин К. М., Родыгина А. М., Родыгин М. Ю. Феномен алхимии в современном мире: музеологический аспект 79
Филипенко М. И. Модель редукции Черчленда-Хукера 91
Чорноморденко И. В., Куцурук В. М. Трансформация образования в Украине: традиции и новаторство 98

Bulletin of Donetsk National University

SCIENTIFIC JOURNAL

FOUNDED IN 1997

Series B. The Humanities

№ 1-2/2013 VOLUME 2

C O N T E N T S

History

S h a b e l n i k o v V . I . Settlement of Ukraine administrative borders with neighbouring Soviet republics in the middle of 1920th 4

Philosophy

B a r t a h a r i y e v a I . I . Legal Dimension of Rationality and Civil Law 11
V o l o s h i n V . V . Possibilism and the Interpretation of Religion Problem: Ontological and Epistemological Aspects 18
D o d o n o v R . A . The intersubjects nature of right 27
D o d o n o v a V . I . The specific of development social rationality of Age of Enlightenment 35
Y e m e l y a n o v a N . M . Philosophy as a nostalgic craving for being at home everywhere 42
K o l i n k o M . V . , S k i r t a c h V . M . The problematization of the subject in the context of the existence of another 49
K o r a b l j o v a V . M . The Ideological Effects of the Globalization Discourse 55
P r y y a t e l c h u k A . A . Logic, intuition and insight: the specificity of their correlation in business 64
R a g o z i n N . P . **‘Philosophy of Practice’ by A. Gramsci as Theoretical Basis of Spiritual Production’ Concept** 70
R o d y g i n K . M . , R o d y g i n a O . M . , R o d y g i n M . Y u . The phenomenon of alchemy in the contemporary world: the museological aspect 79
F i l i p e n k o M . I . The model of reduction of Churchland and Hooker 91
C h o r n o m o r d e n k o I . V . , K u t s u r u k V . M . Transformation of education in Ukraine: tradition and innovations 98

І С Т О Р І Я

УДК 94(477):321.013

ВСТАНОВЛЕННЯ КОРДОНІВ УКРАЇНИ З СУСІДНІМИ РАДЯНСЬКИМИ РЕСПУБЛІКАМИ У СЕРЕДИНІ 1920-х рр.

В. І. Шабельніков

Реферат. *У статті досліджується процес перерозподілу земель на півночі і південному сході сучасної України у середині 20-х рр. XX ст. з сусідніми радянськими республіками, формування ІІ державного кордону. У результаті аналізу основних груп джерел колективного походження з історії україно-російських та україно-білоруських відносин даного періоду виділено їхні характерні етапи та особливості, визначені основні фактори адміністративного, економічного та етнографічного характеру, завдяки яким владі вдалося провести виправлення кордонів шляхом взаємної передачі окремих територій на кордонах УССР, РСФРР та БСРР. Разом з тим, виявлені основні недоліки і протиріччя у вирішення питання прикордонних територій сусідніх республік.*

Ключові слова: *урегулювання державних кордонів, українсько-російські переговори, перерозподіл територій, етнографічний принцип, адміністративно-територіальний устрій, губернія, волость, повіт, район, розмежування спірних територій, етнічний склад населення, районування України, чисельність населення.*

Сьогодні, коли Україна встала на шлях незалежності, цілком природно, що зростає інтерес до питання кордонів між радянськими республіками, історії їх формування.

До початку 1990-х рр. кількість публікацій з цієї проблеми була незначною, в більшості з них усі досліджувані питання висвітлювались у постановчому плані. Науковці при відтворенні відносин України із сусідніми республіками у сфері перерозподілу спірних територій часто апелювали до подій минулого, розглядаючи їх з ідеологічних позицій, а тому не завжди об’єктивно.

На межі XX–XXI століть кількість робіт з цієї проблеми значно збільшилася, а накопичений матеріал пройшов певну систематизацію. Особливий інтерес становлять монографії [1], С. Кульчицького, М. Дністрянського, В. Боєчко, О. Ганжи, В. Захарчука, в яких з позицій українського державотворення досліджуються різноманітні проблеми вирішення УСРР спірних територіальних питань з сусідніми радянськими республіками, формування її кордонів, простежуються географічні і геополітичні впливи цих процесів на розвиток українського суспільства та його території. Деякі положення та оцінки авторів публікацій мають дискусійний характер.

Значне зацікавлення викликає робота В. Сергієнко «Етнічні межі і державний кордон України», яка вийшла у 2000 р. [2]. Вона містить багато рідкісних архівних матеріалів, які у певній мірі дають відповідь на поставлені питання, але все ж не відображають цілісної картини зазначеної проблеми. Період 1920-х рр. виступає лише одним із етапів вирішення етнічних меж і державних кордонів України, дослідження якого будується на відносно вузькій теоретичній базі обґрунтування адміністративно-територіальних змін.

Аналіз історіографії проблеми свідчить про те, що незважаючи на наявність певної кількості досліджень, безпосередньо присвячених темі перерозподілу земель

між Україною і сусідніми республіками та його наслідків, цілий ряд питань з цієї проблеми в історичному аспекті висвітлено недостатньо. Напрацьований матеріал не дає змоги належним чином дослідити становлення того чи іншого питання в динаміці, простежити еволюцію наукової думки.

Звичайно, доводиться погодитись з висновком певного кола науковців про те, що розробка проблеми кордонів поки що не відповідає її актуальності. Стан вивчення даної проблеми, а також дискусії, що розгорнулися з цього питання в історичних розвідках, спонукали автора, наскільки дозволять можливості видання, простежити за процесами перерозподілу територій між Україною і сусідніми республіками, використавши для цього не тільки дослідження своїх попередників, але й широке коло історичних джерел, в першу чергу законодавчих актів і картографічних матеріалів.

Актуальність порушеної тематики дає підстави для звернення до історичних фактів і процесів, щодо становлення і формування державного кордону України з сусідніми республіками у 1920-х рр. у ході адміністративно-територіальної реформи, яка змінила не тільки внутрішні, а й зовнішні межі нашої країни. У цьому зв'язку доречно розглянути історичні аспекти виникнення окремих районів України і їх значення в системі адміністративно-територіального устрою. Йдеться про вивчення становлення кордонів України в недалекому минулому, коли її окремі частини перебували у складі інших державних утворень, зокрема, Росії та СРСР.

Питання кордонів постало одразу після проголошення радянської влади в Україні у грудні 1917 р., але громадянська війна загальмувала його вирішення. Проте, вже на початку 1920 р. українська сторона поставила питання про прилучення до УСРР прикордонних територій РСФРР, де більшість населення було українським. Вимога про приращення території України стало можливою тому, що після розгрому Добровольчої армії А. Денікіна більшовики втретє встановили свій контроль на теренах України, яка формально мала статус самостійної держави. Але цього було достатньо для того, щоб активізувати дипломатичну та економічну діяльність і повернутися до незавершеного процесу практичного урегулювання відносин з сусідніми республіками, в першу чергу з РСФРР, в питанні прикордонних територій.

Постановою Президії ВУЦВК та Раднаркому УСРР від 16 квітня 1920 р. до Донецької губернії від РСФРР відійшли частини Харківської, Катеринославської губерній та Області Війська Донського, зокрема деякі станиці і Таганрозький повіт у цілості [3]. Цей крок зумовлювався потребою економічної єдності Донбасу, більша частина якого перебувала у складі УСРР. Договором між УСРР та РСФРР від 28 грудня 1920 р. Таганрозький і Шахтинський округи повністю поверталися Україні, у зв'язку з чим вона мала відмовитися від чотирьох північних повітів Чернігівської губернії [4, арк. 108].

Однак питання кордонів у повному об'ємі не вирішувалося, незважаючи на те, що місцеве українське населення ряду волостей і повітів Курської, Бєлгородської та інших губерній неодноразово висловлювалося на користь приєднання до Харківської губернії [5, арк. 13, 39, 53, 321].

Ідучи назустріч численним побажанням українців, уряд УСРР ще у 1922 р. порушив питання перед урядом РСФРР про уточнення кордонів республіки. Її керівники Г. Петровський, М. Скрипник, В. Затонський, О. Шумський, О. Буценко, які тоді ще свято вірили в ленінські принципи рівноправності всіх республік і можливість для України стати суверенною державою, почали практично вирішувати питання про її територію.

Згідно з постановою ВУЦВК від 12 квітня 1923 р. в республіці розпочалась розробка питання про уточнення в окремих місцях кордонів між УСРР та РСФРР і БСРР [6, арк. 119, 158].

4 листопада 1923 р. ВУЦВК прийняв постанову «Про завдання районування України», в якій висловився «про як найскоріше погодження в загальноспілковому порядку справи про зміну кордонів в губерніях суміжних з РСФРР, щоб випростати прикордонні лінії та правильніше побудувати округи УСРР по економічному принципу» [7, с. 1286].

26 квітня 1924 р. ЦК КП(б)У направив на адресу ЦК ВКП(б) доповідну записку «Про урегулювання державного кордону між УСРР і РСФРР», в якому запропонував прийняти відповідне принципове рішення про включення до складу УСРР територій, які заселені українцями і знаходяться в безпосередньому сусідстві з УСРР [8 арк. 32–37].

Уряд України у травні 1924 р. запропонував ЦВК Союзу РСР проект «Про зовнішні кордони УСРР», в якому зазначалось, що «необхідність зміни існуючих державних кордонів продиктована цілою низкою причин як адміністративного, економічного, так і політичного характеру», а також розпочатими реформами адміністративно-територіального поділу України [9, арк. 66]. Для розгляду запропонованого проекту урегулювання державних кордонів УСРР з РСФРР та БСРР ЦВК СРСР літом 1924 р. створив Центральну Адміністративно-Територіальну Комісію на чолі з головою ЦВК БСРР О. Червяковим, до складу якої ввійшли по два представники від кожної із зазначених сторін. В основу урегулювання кордонів між республіками був покладений принцип етнографічного складу населення [10]. Натомість українська сторона наполягала на тому, щоб етнографічний принцип був доповнений економічним. Представники РСФРР погодились покласти в основу вирішення спірних територій етнографічний та економічний принципи, але наполягали також на зручності адміністративно-територіального поділу спірних територій й політичної ознаки.

Згідно проекту УСРР до її складу на півночі мало бути приєднано території з населенням 2050956 осіб, з яких 68,5 % українці і 35 % росіян. Проект РСФРР, навпаки, передбачав включення до складу УСРР територій лише з населенням 278 тис. осіб, з яких 53,5 % українці [11, арк. 11, 12].

Таким чином, представники УСРР та РСФРР, прийняв одноголосно принципи, які мали лягти в основу урегулювання кордонів, по-різному тлумачили їх застосування, що визначило протиріччя між їхніми позиціями.

Дуже складно і суперечливо розглядалися питання про кордони на південному сході України, які стосувалися розмежування багатьох спірних територій між УСРР та Північно-Кавказьким[1] краєм РСФРР. Ще у 1923 р. крайовий виконком і Південно-Східне бюро ЦК РКП(б) порушили питання про приєднання до складу РСФРР Таганрозького і Шахтинського округів Донецької губернії, де переважну частину населення становили українці. Свою вимогу виконком, зокрема, мотивував необхідністю мати глибокий Таганрозький рейд для потреб Ростовського річкового порту з метою економічної вигоди [12, арк. 110].

Партійні і радянські органи влади Північно-Кавказького краю розгорнули широку агітаційну кампанію за передачу Росії Шахтинського і Таганрозького округів. З цього приводу Донецький губком 2 квітня 1924 р. звернувся до ЦК КП(б)У з проханням вказати Донському обкому РКП(б) на те, що подібні дії вносять розклад в роботу Таганрозького і Шахтинського округів, створюють напружену обстановку для роботи. Це звернення було покладено в основу листа секретаря ЦК КП(б)У Е. Квірігіна секретареві ЦК РКП(б) В. Молотову з протестом щодо агітації в Шахтинському і Таганрозькому округах за передачу їх РСФРР [8, арк. 65].

18 квітня 1924 р. Політбюро ЦК КП(б)У розглянуло пропозицію Південно-Східного бюро ЦК РКП(б) щодо передачі Таганрога і Шахтинського округу до Донської області Росії, на якому було вирішено утворити для розробки питання комісію у складі М. Полоза (голова), О. Буценка, Н. Черлюнчакевича та інших [13, арк. 66].

Незважаючи на недостатню етнографічну й економічну обґрунтованість питання, Політбюро ЦК РКП(б) 11 липня 1924 р. прийняло рішення про приєднання Таганрозького і частини Шахтинського округів до Північно-Кавказького краю РСФРР [14, арк. 5].

[1] До 1924 р. цей район мав назву Південно-Східний край.

Із Донецької губернії УСРР до складу РСФРР треба було передати 7 районів Шахтинського округу, 5 районів Таганрозького округу, а також частини трьох районів цих округів загальною площею 6,5 тис. кв. верст, де переважало українське населення [15]. Повернення майже п'ятої частини території Донецької губернії до Росії могло призвести до значного скорочення чисельності українського населення Донбасу н 370 тис. осіб, втрати частини промислових і сільськогосподарських районів.

У відповідь на такі вимоги уряд України і ЦК КП(б)У висунули свої мотиви необґрунтованості такого перерозподілу, сутність яких полягала у тому, що новий кордон роз'єднує єдиний Донецький вугільно-металургійний район. Від України в такому разі відділялась економічно розвинута частина II території.

У постанові Політбюро ЦК КП(б)У від 18 липня 1924 р. зазначалося, що відторгнення цих районів від Донецької губернії може негативно вплинути на вугільне господарство Донбасу. У свою чергу бюро Донецького губкома КП(б)У у постанові від 19 липня 1924 р. зазначало, що подібне рішення поставить під загрозу існування Донбасу і йде врозріз з постановкою питання досягнення економічних результатів [8, арк. 69].

Але попри всі аргументи російська сторона не бажала залишати ці райони за Україною, мотивуючи це тим, що розчленування Донської області у 1920 р. було викликано «... тимчасовими політичними міркуваннями, які втратили своє значення в даний момент» [8, арк. 71].

У доповідній записці керівників Південно-Східного крайкому РКП(б) на адресу ЦК РКП(б) від 17 серпня 1924 р. зазначається, що коли Південно-Східний край розпочав районування на своїй території, стало ясно, що без передачі частин Шахтинського і Таганрозького округів від України до Південно-Східної області неможливо буде створити цілісну, економічно оформлену область [8, арк. 70].

Справу про південно-східні кордони УСРР з РСФРР розглядала комісія ЦК РКП(б) на чолі з О. Д. Цюрупою, до якої входили представники обох сторін, але згоди ця комісія не знайшла. Матеріали з цього питання були передані на розгляд Політбюро ЦК, яке підтримало вимоги керівництва Південно-Східного крайкому РКП(б). 22 серпня 1924 р. ЦВК СРСР прийняв постанову про передачу Шахтинського і великої частини Таганрозького округу до складу Північно-Кавказького краю РСФРР [16, арк. 61].

Виконуючи директиви центру, Донецький губвиконком і Південно-Східний крайвиконком 29 серпня 1924 р. прийняли спільну постанову, яка фактично продублювала з деякими уточненнями рішення ВУЦВК про передачу з 1-го жовтня 1924 р. Північно-Кавказькому краю двох міст: Шахти і Таганрог, 11 районів повністю і п'яти частково [17, арк. 88–90]. Унаслідок цього Україна втратила площу 6,5 тис. кв. км. з населенням 325 тис. осіб, 48 тис. промислових і сільських господарств. З 21 району Північно-Кавказького краю у 9-ти районах кількість українців становила більш як 75 %, а в решті – майже 50 % всього населення [18, с.123].

Як видно, справедливо вирішити питання про розмежування спірних територій, яке спиралося б на етнонаціональний і економічний принципи на південному сході України не вдалося.

Державні органи УСРР після невдалих спроб вирішення питань перерозподілу прикордонних територій з Російською Федерацією на південному сході, змушені були поставитись дуже серйозно до урегулювання кордонів з РСФРР і БСРР на півночі. На пропозицію М. Скрипника Держплан здійснив обстеження прикордонної смуги між УСРР, РСФРР і БСРР [19, с. 14].

Адміністративно-Територіальна Комісія при ВУЦВК провела глибокі дослідження національного складу населення на основі експертних оцінок акад.. АН УСРР Д. Багалія, а також економічного потенціалу пограничча. Результати роботи були відображені в українському проекті урегулювання державних кордонів УСРР і БСРР.

Україна заявила про своє право на 11 волостей Путивлівського та 6 волостей Рильського повітів, частину Суджанського повіту, Гайворонський, Білгородський повіти, більшу частину волостей Корчанського повіту, 8 волостей Новооскольського і одну волость Обоянського повіту Курської губернії, три повіти і частини ще трьох повітів Воронезької губерній, три повіти Брянської губернії [8, арк. 101–106]. Таким чином, Росії було запропоновано повернути Україні території, на яких мешкали 69 % українців.

Проектом передбачався також обмін території з Білорусією, за яким Україна одержувала південні волості Мінської губернії, а передавала в склад сусідньої республіки частину Коростенського округу Волинської губернії [5, спр. 331, арк. 60].

Якщо переговори з Білоруською стороною були швидкими і результативними, то Російська сторона з українським проектом не погодилась і наполягала лише на частковому виправленні прикордонної території. Росія висунула свій проект, яким передбачалося передати УСРР одну волость Гомельської губернії, 11 волостей Путівльського повіту Курської губернії, причому були висловлені претензії на ряд українських територій Чернігівського, Сумського, Охтирського та Харківського округів, а також на Старобільський повіт. У цілому проект РСФРР передбачав включити до складу України територію з населенням до 236 тисяч осіб, що було значно менше, ніж запропоновувала українська сторона [20, арк. 11].

Фактично проблему північних кордонів УСРР через неконструктивну позицію Росії у 1924 р. вирішити не вдалося. Представники РСФРР, незважаючи на переконливі доводи української сторони, стояли на точці зору можливості лише часткового виправлення кордонів.

У 1925 р. розпочався новий етап українсько-російських переговорів про кордони, який затягнувся до восени. В результаті сторони прийшли до компромісного вирішення питання про спірні території. 1 жовтня 1925 р. Центральна Адміністративно-Територіальна Комісія відзначила, що з причин остаточного оформлення округових меж УСРР, з урахуванням господарчо-економічного тяжіння й розвитку, треба остаточно встановити сталі кордони поміж УСРР та РСФРР, оскільки у смузі РСФРР, що межує з територією УСРР, а саме в частині Курщини й Вороніжчини, а також і в Північно-Кавказькому краї, живе чимала кількість українського населення, що тяжіє до УСРР. Українське населення РСФРР безперестанно надсилає заяви щодо прилучення залюдненої ними території до складу УСРР і доводить потребу найскорішого урегулювання державних кордонів [21, с. 5].

16 жовтня 1925 р. Президія ЦВК СРСР прийняла постанову «Про кордони УСРР з РСФРР і БСРР» [22], згідно з якою Україна значно виправила свій кордон з БСРР і остаточно одержала від РСФРР взагалі 11 волостей Путивльського повіту, південні частини Грайворонської волості Грайворонського повіту та Муромської волості Бєлгородського повіту Курської губернії; Семеньвську волость Новозибківського повіту Гомельської губернії; Троіцьку волость і частину Уразовської волості Валуйського повіту Воронезької губернії. У той же час від України до складу РСФРР передавалися 6 районів Таганрозького округу разом з містом Таганрогом, 7 повністю и 2 частково районів Шахтинського округу разом з містом Шахти. В склад БСРР від України передавалися північно-західна частина Олевського району, північна частина Словечанського та Овручського районів Коростенського округу.

Отже, незважаючи на всі заходи українського уряду, справедливо вирішити питання кордонів не вдалося. Територія, яка залишилася за межами України, де мешкали українці, дорівнює майже п’яту частину її сучасної площі [23, с. 56].

Українці відторгнутих земель почали масово виявляти незадоволення своїм становищем. Незважаючи на тиск і погрози з боку місцевих органів влади Курської і Воронезької губерній, потік листів і скарг на адресу державних і партійних органів України не припинявся, про що свідчать відповідні архівні документи [24, арк. 10].

19–24 жовтня 1928 р. Президія ЦВК Союзу РСР вдруге розглянула питання про урегулювання кордонів УСРР з РСФРР в районах Брянської, Курської та Воронезької губерній. В прийнятій постанові зазначалося, що на зміну постанови Президії ЦВК СРСР від 16 жовтня 1925 р. включити додатково до складу УСРР 12 сіл Брянської і Курської губерній [25, арк. 4].

Процес розмежування прикордонних територій між Україною і сусідніми радянськими республіками у 1920-х рр. охопив і південно-західну частину УСРР, де українські землі межували з молдавськими. Але проблема ускладнювалась тим, що територія Бесарабії, де проживала значна кількість молдаван і українців, ще у 1918 р. була анексована Румунією. Тому із політичних і пропагандистських міркувань ЦК РКП(б) 24 липня 1924 р. прийняв рішення про утворення у складі УСРР Молдавської автономної республіки [26, с. 232].

Це змусило керівництво УСРР піти на розмежування фактично своєї території. 12 жовтня 1924 р. ІІІ-я сесія ВУЦВК ухвалила постанову «Про утворення Автономної Молдавської СРР» в кордонах УСРР [27]. До складу МАСРР ввійшло 11 районів Олеського, Балтського та Тульчинського округів, в яких мешкали 540567 осіб, з них молдаван налічувалося лише 172540 осіб, українці складали 271560 осіб,тобто майже 50,3 %.

Такий етнічний склад населення свідчить про те, що у союзній і українській владі не було ніяких підстав для створення окремої автономної республіки, в якій молдавани не були більшістю. Проте, процес нарощування території МАСРР за рахунок українських земель продовжувався. У 1925 р. до складу МАСРР було приєднано ще три райони і одна сільрада Лівобережжя Дністра [28, арк. 160].

Але в подальшому, аж до 1940 р., українська влада відмовилася від розмежування своєї території на користь МАСРР. Проте, включення до складу цієї республіки частини українських земель забезпечило умови для ІІ економічного і культурно розвитку.

Отже, практичне вирішення питання кордонів з сусідніми республіками було дуже складним і вимагало великих зусиль політичного та економічного характеру. В підсумку українській владі вдалося провести виправлення кордонів шляхом взаємної передачі окремих територій з боку УСРР, РСФРР та БСРР. Проте, Українська СРР не змогла повністю поширити свою юрисдикцію на землі поза її межами, де жили компактно поруч зі східними кордонами сотні тисяч українців.

Разом з тим, при всіх негативах перерозподілу прикордонних земель територія України, чисельність її населення і адміністративних одиниць значно збільшилися, що відіграло велику роль у національно-державному, економічному та культурному розвитку республіки.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуется развитие взаимоотношений между УССР, РСФСР и БССР по вопросам урегулирования этнических и административных границ в середине 1920-х гг. XX ст. Выявлены экономические, политические и социальные причины решения этой проблемы, освещаются малоизвестные страницы истории формирования внешних границ Украины и последствия этих преобразований.

Ключевые слова: урегулирование государственных границ, украинско-российские переговоры, перераспределение, этнографический принцип, административно-территориальное устройство, губерния, волость, уезд, район, разграничения спорных территорий, этнический состав населения, районирования Украины, численность населения.

SUMMARY

The article analyzes the development between the Ukrainian, Russian and Belorussian Soviet Republics on the questions of settlement of ethnic and administrative borders in 1920th. Economic, political and social reasons of solution of this problem are detected. Little-

known pages of the history of formation of external borders of Ukraine and consequences of these transformations are elucidated.

Key-words: settlement of frontiers, Ukrainian-Russian negotiations, redistribution, ethnographic principle, administrative-territorial structure, province, parish, country, district, demarcation of the disputed territories, the ethnic composition of the population, zoning of Ukraine, population.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Дністрянський, М. С. Кордони України. Територіально-адміністративний устрій [Текст] / М. С. Дністрянський. – Л. : Світ, 1992. – 196 с.; Боєчко В. Кордони України: історична ретроспектива та сучасний стан [Текст] / В. Боєчко, О. Ганжа, Б. Захарчук. – К. : Основи, 1994. –168 с.; Кульчицький С. Україна і Росія в історичній ретроспективі: Новітній український державотворчий процес [Текст] / С. Кульчицький, Б. Парахонський. – К. : Наук. думка, 2004. – 324 с.
2. Сергійчук, В. Етнічні межі і державний кордон України [Текст] / В. Сергійчук. – К. : Спілка, 2000. – 423 с.
3. Вісті ВУЦВК. –1920. – 18 квітня.
4. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України /. ЦДАВО України . – Ф. 4. – Оп. 1. – Спр. 628.
5. Центральний державний архів громадських об'єднань України / ЦДАГО України. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 320.
6. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 18. – Спр. 975.
7. Збірник узаконень і розпоряджень робітничо-селянського уряду України / ЗУ України /. – 1923. – № 46. – Ст. 580.
8. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1813.
9. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1813. –Арк. 39–57; Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 331. – Арк. 2.
10. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 1808. –Арк. 11; Спр. 1813. –Арк. 101–106.
11. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 2524.
12. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 4. – Спр. 1198.
13. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 48.
14. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 49.
15. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 451. –Арк. 50–51; Оп. 2. – Спр. 1813. Арк. 69.
16. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 1871.
17. Державний архів Донецької області (ДАДО). –Ф.Р – 1146. – Оп. 1. – Спр. 74а.
18. Шабельников, В. І. Адміністративно-територіальний устрій України: історичний досвід і уроки / 1917 – червень 1941 рр. / Монографія / В. І. Шабельников. – Донецьк : ДонНУ, 2011. – 306 с.
19. Ложкін, В. Кричимо й простягаємо свої мозолисті руки до рідної України / В. Ложкін // Пам'ятки України. – 1991. – № 2. – С. 11–15.
20. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 1808.
21. Адміністративно-територіальний поділ УСРР при трьохступеневій системі врядування / за даними на 1 жовтня 1925 р. / Довідник: Харків, 1925. – 72 с.
22. Известия. – 1925. –17 октября.
23. Лоза, Ю. Українсько-російська етнічна межа і сучасні кордони та територіальні претензії [Текст] / Ю. Лоза // Пам'ятки України: історія та культура. – 1996. – № 3—4. – С. 49–57.
24. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 4. – Спр. 1198.
25. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 4. – Спр. 1199.
26. Вісті ВУЦВК. – 1924. –14 жовтня.
27. ЦДАВО України. –Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 2152.

Надійшла до редакції 10 вересня 2013 р.

Ф І Л О С О Ф І Я

УДК 141.7:316.3

ПРАВОВИЙ ВИМІР РАЦІОНАЛЬНОСТІ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

І. І. Бартагарієва

Реферат. *На загальній території соціальної філософії та філософії права аналізується один з чинників формування громадянського суспільства, – раціональність у її правовому вимірі. На засадах принципів системного та структурно-функціонального аналізу з'ясовуються теоретичні та праксеологічні аспекти формування громадянського суспільства. Встановлюються базові складові й аксіологічний зміст правового дискурсу, аналізуються особливості сучасної соціальної раціональності. Робиться висновок, що право є фундаментом громадянського суспільства, який надає осмисленості та релевантності суспільним взаємовідносинам. Раціональність формує ціннісно-імперативну складову картини світу; за рахунок вільної комунікації пом'якшує політичні дисонанси та етичну напруженість, корегує правове поле, стримує «догматизацію» правових норм.*

Ключові слова: *громадянське суспільство, право, раціональність, дискурс, суспільні відносини.*

Постановку проблеми сформулюємо у формі питання: яку роль відіграє соціальна раціональність у теорії та практиці громадянського суспільства, коли ця раціональність формується та розгортається на правовому полі?

Для пострадянської України, яка протягом тривалого історичного періоду потерпала від занедбання процесуально-нормативних і правових засад і опинилась на узбіччі магістральних процесів цивілізаційного розвитку, осмислення правових аспектів громадянського суспільства є вкрай необхідною справою, без якої просування до цивілізованих засад суспільного життя є проблематичним. Звернення до цієї проблематики є актуальним, зважаючи на європейський вектор розвитку нашої держави. Без поширення у суспільстві базових складових раціональності навряд чи є підстави сподіватися на впровадження цінностей громадянського суспільства. Сучасний етап розробленості проблеми правового виміру соціальної раціональності, в контексті проблем громадянського суспільства, відрізняється, з одного боку, розмаїттям підходів та інтерпретацій, а з іншого – потребує на цілісну теорію, яка б слугувала підґрунтям цих підходів.

З величезного масиву праць, присвячених проблемам громадянського суспільства, відзначимо роботи М. Вебера, Ю. Габермаса, Ф. Гайєка, А. Карася, А. Колодія, Н. Лумана, Т. Парсонса, І. Паська, Я. Паська, А. Тойбнера та ін. Складові інтеркультурного правового дискурсу досліджено О. Гьоффе, правові аспекти влади в контексті проблем соціальної філософії – С. Пролеєвим. Ґенезу ідеї раціональності у філософії простежували О. Анісов, П. Гайденко, П. Гуревич, Ю. Давидов, І. Касавін, Г. Левін, Н. Мудрагей, А. Новіков, М. Попович, М. Розов, З. Сокулер. Соціальні аспекти раціональності аналізували І. Вайс, М. Вебер, І. Вінкельман, К. Поппер, Ф. Тенбрук. Комунікативну раціональність розробляли К.-О. Апель, А. Єрмоленко, О. Назарчук, І. Фарман. Соціальну раціональність як предмет постнекласичного дискурсу вивчає В. Додонова. Питання раціонального та ірраціонального у праві розглядали Н. Бусова, Г. Зінцгеймер, Е. Бірлінг, С. Муромцев, Л. Петражицький, Б. Кістяківский та ін.

Мета статті: на загальній території соціальної філософії та філософії права розглянути один з чинників формування громадянського суспільства, а саме, раціональність у її правовому вимірі.

Робота ґрунтується на принципах системного та структурно-функціонального аналізу; для досягнення мети використовуємо гіпотетико-дедуктивний та порівняльно-історичний методи та аналогію.

В останні десятиліття в європейському теоретичному дискурсі особливого значення набуває розгляд правових аспектів громадянського суспільства, які є важливими чинниками збереження та удосконалення ціннісних засад демократичної соціальності. Європейська соціальна філософія та соціальна теорія робить наголос на тому, що громадянська активність людей, дотримання їх політичних свобод та комплексних прав, а також світоглядних орієнтирів все тісніше переплітається з процесами раціоналізації правової системи, які, з огляду на європейській досвід, забезпечують розвиток демократичних інститутів у глобалізаційному просторі.

Можемо констатувати, що важливим надбанням західноєвропейського філософського дискурсу стало обґрунтування легітимізації громадянського суспільства як базового європейського демократичного інституту у контексті його органічної пов'язаності з феноменом раціональності, фундаментальними правовими та суспільними чинниками, соціальними практиками різних спільнот і груп. Виходячи з базових принципів класичної раціональності стає очевидним, що визнання інститутів громадянського суспільства передбачає культивацію та збереження особливих культурно-цивілізаційних норм і правил, які чітко проводять межу між раціональною та ірраціональною поведінкою, цивілізованою та дикунською (девіантною).

Раціональність протягом тривалого історичного часу є визначальною інтенцією життя різних прошарків європейського суспільства, способом практичної боротьби різних суспільних груп за власні права, своєрідним захистом осіб, що тривалий час потерпали від позараціонального свавілля авторитарних режимів. Режимів, які намагались зруйнувати соціальні засади життя особистості, контури її життєвого світу. Цілком справедливими можна вважати слова Ю. Габермаса, який стверджує що «громадянське суспільство ніколи не постало би в європейських країнах без усвідомлення громадою важливості <…> раціонального облаштування суспільства» [1, с. 34]. Інше питання, про яку раціональність йде мова. Мабуть, про раціональність постнекласичного типу. Така раціональність, вважає В. Додонова, «в якості цілей вбачає формування ціннісно-імперативного ставлення до світу, що досягається маніпулятивними засобами; між тим етична напруженість між цілями і засобами знімається диспутативно-комунікативними практиками» [2, с. 298]. Як бачимо, вже визначаючи цільовий аспект сучасної соціальної раціональності ми стикаємось з протиріччями та когнітивними дисонансами.

Констатуємо, що у європейській традиції історично присутнє усвідомлення того, що система раціональності може бути ефективною лише за умови, коли базові прагнення спільнот, їх інтенції, соціальні потреби є культурно та цивілізаційно обумовленими та у правовому вимірі несуперечливими, тобто можуть сприяти доречній, збалансованій та доцільній взаємодії суспільних індивідів, груп, верств і прошарків. Це є можливим завдяки нормативно підкріпленому ratio. Саме «у праві людина має знайти свій розум і відповідно до загальних вимірів раціональності воліє розглядати розумність права, як визначальний чинник існування громадянського суспільства» [3, с. 24].

Очевидно, що виникнення такого унікального цивілізаційного інституту як громадянське суспільство було б неможливим без облаштування різними спільнотами та соціальними групами раціонального правового порядку, який створюється (про це свідчить європейська соціальна теорія та відповідна практика) у процесі поєднання в суспільній діяльності таких чинників як цільова раціональність і ціннісна

раціональність. Саме синтез цих складових і уможливлює фундацію і унормування інститутів та систем модерного соціального порядку, у якому первинним інструментарієм соціальної інтеграції людей стає право.

Починаючи з античності для більшості дослідників аксіоматичною є думка про природність процесу кореляції правових основ суспільного життя з раціональними вимірами соціальних відносин, з життям різноманітних суспільних груп і прошарків, відтворенням соціального та культурного капіталу – громадянських свобод, які є вкрай необхідними для збереження й розширення в суспільстві нормативних засад цивілізованого суспільства. Стає очевидним також усвідомлення того, що без поширення у суспільстві засад раціональності навряд чи є підстави сподіватися на збереження дієвої матриці громадянського суспільства, а саме тих вимірів справедливості та людської гідності, які є основою європейських дискурсивно-нормативних патернів. Можемо стверджувати, що в останні два десятиліття в європейському теоретичному дискурсі особливого значення набуває розгляд суперечностей між теорією та практикою громадянського суспільства через утвердження в суспільній свідомості важливості підставових раціональних засад існування цього інституту. Симптоматичною у цьому контексті є позиція Т. Каразерса, який вважає громадянське суспільство продуктом західної цивілізації з її всеохоплюючими вимірами раціональності [4]. І така точка зору є домінантною в європейському теоретичному дискурсі, на відміну від українського соціокультурного контексту, де громадянське суспільство часто густо розглядається лише через репрезентацію спонтанної активності неурядових організацій, які існують, начебто, у вільному від законів просторі. Таке розуміння громадянського суспільства контрастує з європейською соціальною теорією, у відповідності до якої визнання правових норм є «альфою та омегою» для колективних та індивідуальних суб'єктів суспільства, не залежачи від того, який світоглядний та політичний «колір» ці суб'єкти мають.

Європейська соціальна філософія та суспільна практика надають приклади того,- як громадянська активність людей, їх індивідуальна та колективна діяльність, комунікаційні стосунки громадян та спільнот все тісніше переплітається з модернізацією та раціоналізацією правової системи. Історія розвитку модерну в цілому щільно пов'язана з розвитком правових відносин і з правовим регулюванням відносин власності, які набувають легітимізації в громадянському суспільстві через інститут правового визнання.

Першим хто найбільш послідовно у добу модерна досліджував взаємозв'язок громадянського суспільства з раціоналізацією правової системи був М. Вебер. Як відомо, німецький дослідник ототожнював розум зі здатністю людини встановлювати контроль над ситуацією, опановувати суспільні процеси. Раціоналізація на думку М. Вебера передбачає, що право «позбавлено усякого нормативного змісту» і сприймається особами як інструментарій для досягнення контролю над суспільними інститутами, над умовами їх спільного існування [5, с. 18]. Раціоналізація права, на думку німецького дослідника, призводить до його технічної та операційної складності і певною мірою обмежує автономію більшості людей, які в наслідок свого юридичного невігластва вимушені покладатися виключно на діяльність професійних юристів. Цю втрату свободи, в наслідок раціоналізації права, Вебер називає «долею сучасної людини». Вчений цілком свідомий того, що розширення раціоналізації є складним та суперечливим процесом, адже дуже часто призводе до бюрократизації соціальних інститутів та обмеженню території громадянського суспільства у конкретній історичній практиці. Він зокрема зауважує, що «бюрократична організація подібно до велетенської машини та є втіленням розуму», але в той же час вона призводить до зменшення автономії людини, «намагається встановити оболонку залежності людини, з якою остання має змиритися» [5, с. 56]. Ці міркування дуже актуальні. У сучасній Україні, де

кількість юристів невиправдано зростає, ми спостерігаємо також певне «перевиробництво» нормативно-правових актів.

Таким чином, розвиток формального раціонального права об'єктивно призводить до розчакловування світу та певної залежності громадянського суспільства від чиннику цілераціональності. З іншого боку, цей процес, як доводить Вебер, призводить до прогнозованості дій громадянського суспільства та соціальних відношень, які значною мірою, підпорядковуються корпоративній владі бюрократичних організацій. Завдячуючи системі права, політичні та економічні «актори» вимушені діяти як репрезентанти та клієнти організацій та підкорюватися відносинам, що врегульовуються законодавчо та можуть трансформуватися у догми. Це небезпечно, тому що громадянське суспільство – це завжди рухливе та критично мисляче суспільство, у якому права людини превалюють над інтересами власників бюрократичних, владних «машин».

У цьому контексті, ідея Вебера, у відповідності до якої суспільство не може існувати лише в площині виключно цілераціональності, а має підкріплюватися ціннісною раціональністю є вельми актуальною. Як і заслуговує на увагу те, що у процесі модернізації західна форма соціальності розпадається на самостійні ціннісні сфери з власними правилами та нормами. Ця ідея отримала продовження у західній соціальній теорії. Зокрема, П. Бурдьє окреслює процес розпаду громадянського суспільства на окремі інституційні поля, а Н. Луман, розвиваючи теорію Т. Парсонса, фокусує увагу на виділення окремих функціонально спеціалізованих автономних підсистем, появі нових інтегративних механізмів, які забезпечують координацію соціальних акторів. В межах громадянського суспільства Луман виділяє чотири базових підсистеми: 1) соцієтальна підсистема, яка виконує інтегративну функцію підтримання гармонійних відносин у суспільстві, 2) репродуктивна підсистема соціокультурної взаємодії, яка включає в себе вірування людей, мораль, родину сферу життєсвіту, 3) політична підсистема, яка забезпечує функцію колективного цілепокладання, 4) економічна підсистема, яка забезпечує функцію адаптації соціальних інститутів до оточуючого світу [6, с. 47].

Для теоретичного напрямку започаткованого Парсонсом і Луманом цілком очевидно, що завдяки руйнації традиційного життєсвіту з його релігійними та родинно-символічними цінностями, зростає роль позитивного права, яке стає стрижнем сучасного суспільства в цілому і громадянського суспільства зокрема. Прибічники теорії систем (Т. Букшинський, П. Бурдьє, Н. Бусова, М. Мінаков та ін.) закликають звернутися до системної парадигми для того щоб пояснити кризу правого регулювання, яка мала місце у XX ст. і має місце на початку XIX ст. Одним з проявів цієї кризи є фокусування уваги на великому надлишку права у сучасному світі, «перевиробництві правових форм», на які звертають увагу сучасні юристи, економісти та соціальні теоретики. Дуже часто небезпідставно поєднуються поняття «бюрократизації та юридифікації в сучасному світі» [7, с. 29]. Очевидно, що перевиробництво правових форм у його екстремальних конфігураціях є небезпечним для життєвого світу, без якого неможливо і уявити собі дієздатне громадянське суспільство, горизонтальну комунікацію, довіру та солідарність між громадянами.

Юридифікація сучасного суспільства є породженням сучасної соціальної держави, яка стала реальністю в західному світі починаючи з першої половини XX ст. Така держава брала на себе відповідальність не тільки щодо тих людей, які потерпали під час індустріалізації, але й більшості населення європейських країн. Європейська практика довела, що надто велике піклування держави щодо громадян звужує активність та ефективність громадянського суспільства, перетворює громадян на «клієнтів» держави добробуту. Саме тоді виникають анекдотичні ситуації, коли за виразом Н. Лумана, «навіть встановлення сушилок для рук в суспільних туалетах стає справою держави» [6, с. 39].

Відтак можемо констатувати, що у XX ст. демократична правова держава через правове регулювання проводила політику соціальної інтервенції. Як засвідчує історичний досвід зловживання правом часто призводить до неефективності, до звуження прав різних соціальних груп, нехтування екологічною безпекою та правами споживачів. Західні дослідники, зокрема Р. Брюбейкер, як приклад неефективного використання права в суспільному житті називають «програми по забезпеченню соціальної допомоги, реалізація яких призводе до перетворення громадян у клієнтів держави загального добробуту» [8, с. 67].

Сучасні соціальні теоретики по-різному реагують на кризу правого регулювання. Більшість з них, зокрема, М. Томка та Е. Бадер, підкреслюють недостатнє знання юристами соціальних сфер та фокусують увагу на необхідності зростання впливу соціальних наук на формування правових понять та сучасне законодавство в цілому. Особливо це стосується законів, які безпосередньо зачіпають проблематику громадянського суспільства. Дослідники часто закликають до правової дерегуляції, до повернення до класичного формального права.

Цікавою у цьому плані є робота А. Тойбнера [9]. Він використовує для пояснення кризи правого регулювання методику аналізу відношень між соціальними системами. Тойнбер зазначає, що політики дуже часто намагаються використовувати право як засіб втручання держави в соціальні процеси та спираються на примітивну каузальну модель, у відповідності до якої – політична ціль влади детермінує правову програму. Саме ця програма визначає поведінку різних соціальних груп. Імплементація цієї моделі, на думку дослідника, імплікує загальну неефективність, яка пов’язана, як з низькою кваліфікацією виконавців так і з проблемою правового невігластва представників автономних неурядових організації, різних груп громадянського суспільства. Тойбнер фокусує увагу на повній неадекватності цієї схеми, зазначаючи, що коли держава намагається використати право як інструмент політики, має місце взаємодія трьох автономних саморегульованих систем: політичної, правової та соціальної сфери життя. Проблема регулювання виникає на двох кордонах правової системи: взаємодії права з політикою та права з соціальною сферою.

Цілком очевидно, що політична система в конструюванні власної моделі суспільних відносин часто просто обмежує можливість права мати власну самореферентну організацію (ми можемо це спостерігати і на прикладі сучасної України), не усвідомлюючи небезпеки цього для демократичних соціальних відносин. В межах демократичної раціональної системи соціальних координат, політика, як і громадянське суспільство, не може тривіальними засобами впливати на право, а має забезпечити його *саморегуляцію*. Тойбнер зазначає, що «насилля над правовою системою призводять до того, що сигнали, які надає політична система не з’являються на внутрішньому екрані правової системи, вони просто зникають» [9, p. 71]. Вчений наводить приклад з використанням антикорпоративного закону в Німеччині, де, завдячуючи необмеженому впливу політичної системи та групи акторів громадянського суспільства на законодавство, парламентарії постійно приймають додатки до закону, які роблять неможливим доктринально-раціональний аналіз цього документа, адже додаткові положення часто густо є наслідком політичного компромісу, який суперечить інструментам раціонального використання права.

Глобальна криза засвідчує, що життя людей в різних європейських країнах все більше залежить від культивування у європейських суспільствах нормативно-правових раціональних засад соціально-культурного розвитку, які і є основою нормального функціонування громадянського суспільства. Одним з базових досягнень філософської думки стало усвідомлення того, що саме правові виміри раціональності є предикатом громадянського суспільства в цілому й громадянської активності зокрема. А. Тойбнер констатує, що юристи не мають орієнтирів в імплементації багатьох законів і закони

«скоріше є літературними есе ніж законодавчими актами, які мають використовувати для суспільства» [9, p. 81].

Підкреслимо, що надбанням західноєвропейського філософського дискурсу є обґрунтування зв'язку вимірів раціональності з фундаментальними правовими та громадянськими практиками різних країн. Виходячи з базових принципів класичної раціональності, паростки якої були закладені в давні часи, цілком очевидно, що збереження цього феномену в умовах європейської соціальності передбачає культивацію та розширення особливих визначених правил, які чітко проводять межу між раціональною та позараціональною поведінкою. У відповідності ще до візії Аристотеля, побудова раціонального соціального порядку є особливою рисою людей, які створюють певні нормативні правила власного існування в контексті еволюції соціального розвитку. Цілком доречним у цьому контексті є зауваження А. Карася, у відповідності до якого «взаємопов'язаність права і раціональності окреслюється в теоретичному дискурсі з давніх часів» [10, с. 24]. Понад те, маємо визнати, що саме взаємообумовленість цих інститутів сприяє легітимації громадянського суспільства, як цивілізаційного інституту європейської культури, інституту соціальної інтеграції.

Розглядаючи взаємопов'язаність вимірів правового ладу з концептуальними засадами справедливості, німецький професор О. Гьоффе, віддзеркалюючи теоретичну візію Платона, наголошує, що автор класичних діалогів наполягав на тому, що політична влада у контексті збереження вимірів справедливості, має бути обмеженою владою закону, а взаємопов'язаність права і розуму, права і справедливості – «це не просто примха чи побажання, а засаднича фундаментальна умова суспільного буття, без якої не можна й уявити собі аутентичну комунікацію спільнот та гармонію суспільного життя як такого» [11, с. 82].

Таким чином, процес розширення раціональних засад людського буття є фундаментом демократичної трансформації суспільних відносин. Він сприяє гуманізації суспільних правил та норм, забезпечує позитивні тенденції соціального облаштування суспільства, є запорукою дотримання усталених європейських дискурсивно-нормативних особливостей, європейського громадянського поступу і дотримання універсальних прав людини.

Правовий дискурс є визначальним для утвердження громадянського суспільства, адже він 1) історично забезпечує різноманітним європейським спільнотам дотримання системи базових свобод для громадян; 2) сприяє незалежному судочинству, яке гарантує рівний захист для всіх членів суспільства; 3) спричиняє розподіл влади між законодавчою, виконавчою та судовою, яке гарантує зв'язок публічного управління з правом та законом. Базова складова цього дискурсу орієнтована на виміри соціальної інтеграції, дотримання вільної комунікації різних репрезентантів громадянського суспільства, законодавчого забезпечення конкуренції між різними партіями та рухами, утвердження рівних прав більшості та меншості в суспільно-політичних процесах.

Право є фундаментом громадянського суспільства, інститутом який надає осмисленості цивільним взаємовідносинам. З іншого боку, соціальна практика дає приклади, коли нормативні епістемічні конструкції стають надлишковими та здатні гальмувати демократичний розвиток за рахунок жорсткої соціальної інтервенції та глобальної юридифікації. Тому, саме раціональність, яка базується на «філософії здорового глузду», етиці та прагматиці, здатна корегувати правові засади, стримувати, так би мовити, «догматизацію» правових норм. Раціональність формує ціннісно-імперативну складову картини світу та за рахунок вільної комунікації пом'якшує політичні дисонанси та етичну напруженість, латентно контролює владу. Сучасна соціальна раціональність не може погодитись з наявністю «клієнта» держави, а тільки громадянина держави, вільного та самодостатнього (зрозуміло, у межах адекватного правового поля).

Беззаперечним також є усвідомлення того, що життя людей все більше залежить від культивування позитивного синтезу правових і морально-нормативних раціональних засад, вимірів соціально-культурного розвитку, які і є основою функціонування громадянського суспільства. Саме цей синтез є вкрай важливим чинником аутентичної соціальності в цілому й громадянської активності зокрема.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена анализу социальной рациональности в ее правовом измерении на территории проблем гражданского общества. Исследуются базовые составляющие правового дискурса и современной социальной рациональности, а также их аксиологические производные. Аргументируются положения: 1) право является неотчуждаемым атрибутом гражданского общества; 2) рациональность формирует ценностно-императивную составляющую картины мира, выполняет корректирующую и критическую функции.

Ключевые слова: гражданское общество, право, рациональность, дискурс, общественные отношения.

SUMMARY

The article is devoted to analysis of social rationality within its legal dimension in the domain of problems of civil law. The basic constituents of legal discourse and modern social rationality as well as their axiological derivatives are researched. The following points are argued: 1) law is an inalienable attribute of civil society; 2) rationality forms value imperative constituent of the picture of the world and performs the corrective and critical functions.

Key words: civil society, law, rationality, discourse, social relations.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность (лекции и интервью) [Текст] / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – М. :Наука, 1992.–176 с.
2. Додонова, В. І. Постнекласичний дискурс соціальної раціональності: Монографія [Текст] / В.І. Додонова; ДонНУ. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2011. – 340 с.
3. Пролеєв, С. В. Метафізика влади: Монографія [Текст] / С. В. Пролеєв. – К. :Наукова думка, 2005. – 324 с.
4. Karazers, T. The Production and Defense of the Romanian Nation, 1900 to World War II [Текст] / T. Karazers – Margonem, 2002. – 316 p.
5. Вебер, М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика [Текст] / М. Вебер; [пер. з нім. Олександр Погорілий]. – К. :Основи, 1998. – 534 с.
6. Луман, Н. Общество как социальная система (Общество общества. Ч. 1) [Текст] / Н. Луман; [пер. с нем. А. Антоновский]. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
7. Бусова, Н. Модернізація, раціональність і право [Текст] / Н. Бусова.–К. :Прометей, 2004. – 351 с.
8. Брюбейкер, Р. Переобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання у новій Європі [Текст] / Р. Брюбейкер; [пер. з англ. О. Рябова].– Львів :Кальварія, 2006. – 279 с.
9. Teubner, A. Political system and civil society [Текст] / A. Teubner. – Washington :Washington University press, 2001. – 212 p.
10. Карась, А.Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях [Текст] / А. Карась. – Львів : Видавничий центр ЛГУ, 2003. –520 с.
11. Гьоффе, О. Розум і право: складові інтеркультурного правового дискурсу [Текст] / О. Гьоффе [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К. : Альтерпресс, 2003. – 264 с.

Надійшла до редакції 11.03.2013 р.

УДК 21:(14+16)

ПОСИБІЛІЗМ ТА ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РЕЛІГІЇ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

В. В. Волошин

Реферат. *У контексті філософії посибілізму розкривається зміст парадигм тлумачення концепту «можливий світ». Визначається предметне та проблемне поле, на якому цей концепт сприяє вирішенню завдань онтології та епістемології релігії. Зокрема він дозволяє: 1) аналізувати міркування, референти яких мають проблемний онтологічний статус; 2) визначати програми інтерпретації релігії та релігійних когнітивних систем; 3) розглядати релігії як нетривіальні конвенційні системи знань, які коригують світ дійсності; 4) екстраполювати міркування з оператором «релігійна віра» в програми некласичної, перш за все, епістемічної логіки; 5) розширяти простір релігієзнавчої методології; 6) підкріпити тезу про ефективність міждисциплінарного підходу; 7) актуалізувати дослідження ролі метафори в мові релігієзнавства.*

Ключові слова*: онтологія, епістемологія, релігія, посибілізм, можливий світ.*

Демаркація трьох модусів буття та відповідно трьох алетичних (онтичних) оцінок висловлювання (дійсність, необхідність, можливість), а також їх заперечень (недійсне, випадкове, неможливе) – філософська тема, що має тривалу історію та актуальні похідні на перетині онтології та теорії пізнання. У сучасній філософії «можливість» розглядають або як формально-логічну модальність (чи математичну ймовірність), або як категорію соціально-гуманітарної пізнання. Існує, як мінімум, чотири філософські підходи до посибілій (лат. possibilis – можливий): номіналізм, концептуалізм, реалізм та концептуальний реалізм. Консеквентом роздумів про потенційне, про буттєвий та когнітивний статус посибілій є концепт «можливий світ», який має різні інтенсіонали у працях представників некласичної логіки й філософії науки (В. Васюков, Г. фон Врігт, Р. Карнап, С. Кріпке, Р. Монтегю, А. Пап, Є. Сидоренко, М. Тегмарк, В. Целіщев, Я. Хінтікка) та філософської антропології, соціальної епістемології, теології, літературознавства (О. Бабушкін, П. Бергер, В. Візгін, У. Джемс, М. Епштейн, Х. Кюнг, П. Руднєв, А. Плантінга, Г. Тульчинський, О. Шпенглер). Були вдалі спроби синтезувати ці дві парадигми (Г. Гриненко, Н. Гудмен, Д. Льюїс, Н. Решер). Є у сучасних посибілістичних програм й суворі критики (У. Куайн Х. Патнем, С. Шов'є). Але й вони визнали б, що дослідження концепту «можливі світи» імплікує цікаві логічні, лінгвістичні та загальні епістемологічні проблеми, а саме: референції; жорстких десигнаторів та онтологічних припущень; взаємозв'язку модальних понять; когнітивного змісту релевантної логіки; взаємовпливу денотатного, семантичного, емотивного, сакрального значення знака; визначення знання, віри та релігійної віри; потенціалу наукової метафори; пізнавального статусу наративних операторів; релятивності та релятивізму, конструктивізму та конвенціоналізму; креативності суб'єкта, що пізнає тощо. Деякі аспекти посибілізму вже були розглянуті нами [1, с. 58–82], але є необхідність у подальших конкретизації та уточненні когнітивного ресурсу такого складного семантичного атому як «можливий світ».

Мета статті – дослідити пізнавальний потенціал посибілії «можливий світ» на території онтології та епістемології релігії і запропонувати інтерпретації релігії та релігійного знання за допомогою цього концепту.

Родоначальниками теорії можливих світів вважаються Оріген та аль-Аш'арі. Поняття «можливий світ» набуло популярності в 70-х роках минулого століття завдяки роботам аналітичних філософів, які «секуляризували» та адаптували до сучасної логіки

вчення Г. Лейбніца. Аналітики розробили семантику можливих світів для модальних логік, як свого роду гранично абстрактну теорію перемикання епістемічних програм. Згідно з цією теорією істинність і хибність значень пропозицій має місце не тільки в дійсному світі, але й у мислимих можливих світах (станах справ), в різних контекстах. Причому, світи взаємодіють між собою та є підсистемами різного ступеня доступності до світу аподиктичної та асерторичної реальності. Виокремлюють дві моделі таких світів – нецентровану та центровану. Перша («ліберальна») декларує рівноправний статус всіх світів без інтегруючої ролі дійсного світу. Друга («консервативна») передбачає незаперечне домінування дійсності та периферійність можливості. Є сенс прийняти три системи світів: 1) дійсності; 2) можливості, яка може стати дійсністю, а тому не є неможливою; 3) інобуттєвої можливості, яка не може стати дійсністю, а тому є неможливою (інобуття можна трактувати як сукупність посибілій, що існують вічно завдяки тому, що ці можливості не можуть ніколи бути реалізовані в дійсному світі). Тобто, є різні рівні залежності можливого від дійсного (або навпаки). «Консервативна» модель є релевантною для другої системи світів, «ліберальна» – для третьої.

Звичайний зміст концепту «можливий світ» є таким: у сьогодення (яке, з позицій модального реалізму залежить від координат спостерігача) не одне, а декілька різних напрямків реалізації у майбутньому. Додамо, що релігійне розмаїття ускладнює цю тезу: минуле та напрямки його актуалізації також є різними, причому релятивізм нівелюється абсолютними релігійними істинами. Можливі світи – це ще й один із засобів інтерпретації ймовірності та гіпотетичних суджень. Можливий світ розуміють як можливий стан речей, напрямок розвитку подій щодо суб'єкта, що знаходиться в реальному світі і проектує власне «я» в інші розумові простори. Координати цього простору формуються знаками та символами, а зміст є детермінованим ззовні (у тому числі, релігійною системою, до якої «я» належить).

«Класичний» можливий світ – це логічно можливий, тобто повний та непротирічний світ, який знаходиться в русі фізичних законів, що діють в актуальному світі. Неможливий можливий світ – це неповний та/або протирічний світ; але такий світ допускається некласичною логікою та є епістемічно адекватним. Неможливий неможливий світ – це світ, який протирічить законам та принципам будь-якої логіки, тобто неможливо побудувати семантику такого світу. Це світ який не має фіксованої предметної області та релевантних щодо дійсності знаннєвих імплікацій. Йдучи за термінологією Я. Хінтікки, можливий світ – це епістемічно та логічно можливий світ (наприклад, світ альтернативної історії); неможливий можливий світ – світ епістемічно можливий, але проблемний (неможливий) логічно. Неможливий неможливий світ є неможливим й епістемічно, й логічно. Іншими словами, «неможливі неможливі світи» – це світи, в яких закони логіки та конвенційні епістемічні вимоги не діють взагалі, не діють у всіх контекстах (онтологічні питання поки залишаємо «за дужками»). Основна ідея, яка лежить в основі введення поняття неможливого можливого світу, полягає в тому, що люди здатні розглядати деякі сценарії реального світу як логічно можливі, хоча насправді вони є логічно неможливими. Протирічний світ логіки розуміють як світ, у якому не діє закон протиріччя; недвозначний – як світ, у якому не діє закон виключного третього (тут доречно згадати уявну логіку М. Васильєва з її законом виключного четвертого, але це – окрема тема), неповний світ – як світ, у якому не є обов'язковою умова: пропозиційна змінна *a* зустрічається або як така, або із запереченням (крім цієї логічної умови є ще доволі суперечливий принцип повноти, згідно з яким усі існуючи можливості колись реалізуються; те що ніколи не реалізується, є неможливим). Протирічні світи, згідно з Я. Хінтіккою, можуть бути тривіальними або нетривіальними. Нетривіально протирічними є світи, які не містять протиріч у вибірці глибини *d* (тобто системі з *d* послідовних тверджень). Параметром *d* вважається «обсяг енциклопедії», який є необхідним для розуміння та критики певного

наративу (наприклад, параметр глибина *d* «Суми проти язичників» Фоми Аквінського є більшим за параметр «Духовних проповідей» Мейстера Екхарта).

Розуміємо, наскільки небездоганними є подальші аналогії з релігією в контексті семантичного аналізу модальних понять. Семантика можливих світів – це філософсько-логічний аналог, перш за все, математичної теорії моделей. Відомо, що стандартні й окільні семантики виявляються неадекватними для аналізу пропозиційних установок, таких, як віра та релігійна віра. У нашому мисленнєвому експерименті поняття «можливий світ» буде використовуватися не як вказівка на існуючу «іншу» реальність, а переважно як наукова метафора, яка дозволяє мислити альтернативні стани та аналізувати їх інформаційні імплікації в тих чи інших логічних координатах.

«Існує стільки ж світів, скільки існує створінь і множин створінь» – писав О. Шпенглер, відчувший плюралістичні настрої в західній філософії й науці XX століття. За В. Візгіним, множинність світів – якість самого світу, що схильний до «розмножування» завдяки людській уяві. Світ, який людина сприймає, коли не спить, – найреальніша реальність, що займає більше часу. Проте є безліч анклавів або, за термінологією У. Джеймса, «підуніверсумів», куди наша свідомість на певний час поринає. Досвід сакрального, один з таких унікальних анклавів, або «ноематичних світів» (Х. Кюнг). «Вирішальною стороною надприродного, що відрізняє його від усіх інших кінцевих областей значення, є його радикальність. Реальність цього досвіду, реальність надприродного світу постає радикально й приголомшливо іншою. Ми зустрічаємося тут з цілісним світом, протилежним мирському досвіду» [2, с. 346], – пише П. Бергер. Інноваційною є позиція М. Епштейна: «можливе» – це не особлива фізична (або інша) реальність, але й не «умовна фікція», що відображає у символічній формі якості дійсності. «Особливість можливого – його незвідність до реального, чи є то реальність нашого світу або інших світів» [3, с. 32]. Поняття «реальність» та його референт у Епштейна стають надлишковими; він відкидає як актуалізм, так і конкретизм. «Можливе» має особливий модус. Звідси, «посибілізм – це філософія можливого, яка власну передумову, «першопочаток» знаходить *у самій категорії можливого* та тільки потім застосовує її до понять «реальність», «ідея», «знак», «мова» і т. д.» [3, с. 33]. Більше того, за Епштейном, модальність як така є «сукупністю відношень та дій, опис яких необхідно включає предикат «могти» [3, с. 287].

Релігія як складова культури – це специфічна частина дійсності, яку не можна зводити до цієї дійсності в повному обсязі, це – територія з особливим семантичним ландшафтом. Можливим постає перехід не тільки із сакрального світу в профанний, від однієї культури до іншої, «переключення ґештальту» є припустимим і на пізнавальному рівні. Більш складну онтологічну невизначеність релігійних об’єктів доцільно спробувати замінити на менш складну епістемологічну невизначеність. Будемо вважати, що реально існуюче й уявне (інобуттєве) має тільки одну фундаментальну відмінність: перше має місце в дійсності, друге – *може* існувати в дійсності або поза дійсністю. Звичайно, не будь-який можливий світ є логічно бездоганним і, як афористично висловився Я. Хінтікка, «не всі можливі світи є однаково можливими». Виходимо з позиції «наївного обережного оптиміста». Дійсно, ми не можемо стверджувати, що релігійні висловлювання є логічно необхідними й мають очевидний референційний фундамент. Але ми не можемо припустити, що релігійні когнітивні системи з’явилися випадково та є помилковими або безглуздими в будь-якому із світів (апріорних областей, моделей, описів, сценаріїв, наративів), і впродовж всієї своєї історії людство настільки серйозно помилялося. Тому можна припустити наявність 1) істинних можливих похідних станів реального світу («онтологія + ...»), які протистоять як необхідному, так і випадковому; 2) істинних самодостатніх інобуттєвих світів, що мають власні модальності. Доцільно говорити про легітимність такого підходу, про таку собі «презумпцію невинуватості» можливих світів. Погодимось, що філософія – ця «наука про

можливі людські життєві світи» (В. Стьопін), «діяльність з концептуального моделювання можливих світів» (М. Можейко) та взагалі на метарівні є синтезом онтології, епістемології та потенціології (М. Епштейн).

Є. Сидоренко визначає «можливі світи» як лінгвістичні утворення, вони – не більше, ніж сукупність речень. У російського логіка світи є двоповерховими. Поверхи – це певна сукупність висловлювань. «Перший – фактуальний, емпіричний. Другий – теоретичний. Перші поверхи у кожного можливого світу – це певна непорожня множина літералів, тобто атомарних висловлювань або їх заперечень. Другі поверхи можуть містити речення будь-якого виду» [4, с. 233–234]. Можливі світи відповідають знанням (додамо, й – вірі) кожної людини, що їх пізнає та будує. Й «хоча об'єктивно люди живуть в одному онтологічному світі, суб'єктивно вони знаходяться в різних світах» [4, с. 235]. На нашу думку, світи релігії не обмежуються двома поверхами.

Ми не пропонуємо розглядати можливі світи як радикально інші онтологічні конструкції, тобто ми не є прихильниками релятивістської сильної версії можливих світів. Йдеться про свого роду викривлення («викривлення» використовуємо без будь-яких конотацій) дійсності та епістемічних станів, про описи цих раціонально допустимих (а можливо, й ірраціонально виправданих) реконструкцій. «Ми можемо прийняти реальний світ як світ однієї з альтернативних правильних версій (чи груп версій, пов'язаних деяким принципом зведеності або перекладу) й розцінювати всі інші версії як версії того самого світу, що відрізняються від стандартної деякими обчислюваними способами» [5], – пропонує Н. Гудмен. Він вважає, що характер світу залежить від адекватності його опису, від дотримання усталених правил дескрипції. Яким є світ насправді, стверджує Гудмен, ми не знаємо. Людина тільки порівнює описи, створює нові версії, в такий спосіб трансформуючи світ у безліч епістемічних припущень. У результаті такого плюралізму космосів та їх станів, описи можуть суперечити один одному, залишаючись істинними всередині «свого» світу. Г. Гриненко зазначає: «Мова дає нам можливість говорити про неіснуючі об'єкти, ситуації й цілі світи. А це означає, що ми просто змушені враховувати існування не одного світу, а безлічі можливих (і неможливих) світів, які можна вважати як вигаданими (уявними), так і дійсними» [6].

Однак проліферація «способів створення світів» не повинна призвести до елімініції світу особливого й акцентованого – світу дійсності. Всі дослідні імплікації виходять з нього як гаранта наукового пізнання. Рівноправність парадигм, гіпотез і припущень – цих різних епістемологічних світів – не є тотожною хаосу віртуальності з безліччю псевдосутнісних посередників і репрезентантів. Дихотомія некласичної науки світ/інші світи не повинна призвести до втрати світу як такого. Посибілізм допускає все, що завгодно, але не абищо. Г. Гриненко пропонує розрізняти фізичні та суб'єктивні можливі світи, що дозволяє демаркувати вигадки, продукти релігійної віри та хибу. «Суб'єктивні можливі світи, окрім оцінок існування чи неіснування відповідних ситуацій (істиннісних оцінок), включають в себе ще безліч інших оцінок: естетичних (красиво/некрасиво), прагматичних (корисно/марно), етичних (добре/погано), емоційних (подобається/не подобається) і т. ін. У суб'єктивних можливих світах можливим є не тільки різний стан справ, але й різні закони, різні типи причиново-наслідкових залежностей, і навіть різні логіки – різні системи висновку. В тих самих світах можливими є різні системи референції. <...> Суб'єктні можливі світи суб'єктів, які належать до однієї культури, живуть приблизно в один і той самий час і на одній і тій самій території, багато в чому збігаються» [6]. Тобто «суб'єктні» світи здатні трансформуватися в інтерсуб'єктивні знаннєві масиви, які складають значний сегмент світу, який К. Поппер іменує «третім».

Заслуговує на увагу позиція У. Куайна. Він був прибічником буттєвої «толерантності» та вважав питання про вибір онтології відкритим та деліберативним, але підкреслював штучність будь-яких побудов пов'язаних зі сферами можливого.

Куайн зазначав, що використання концепту «можливий світ» веде до тавтологій та семантичного хаосу. У той же час, Куайн визнає, що всі знання про світ – людська конструкція, яка контактує зі світом як таким тільки на периферії. «Нетрі можливого – розсадник неупорядкованих елементів. <...> Можна підпорядкувати прислівнику «можливо» ціле висловлювання й потурбуватися про семантичний аналіз такого його вживання; але не варто сподіватися, що такий аналіз дійсно дозволить розширити наш всесвіт до такої міри, щоб він включав в себе так звані можливі сутності» [7, с. 327]. Але, релігія саме й «розширює» наш всесвіт, будучи «світом» зі специфічним розумінням часу й простору, своєю космологією, антропологією, деонтологією тощо. І в цьому світі, як і вимагав Куайн, не обов'язково шукати якісь очевидні «сутності».

Поставимо питання: в чому відмінність двох висловлювань: «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі в Єрусалим» і «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі на острів Ява», або «Гера – дружина Зевса» та «Гера – дружина Одіна»? Звичайно, ми можемо додати інтенсіональний оператор «мусульмани вірять, що ...» та наративний оператор «в давньогрецьких міфах сказано, що ...», але все, чого ми не хочемо допускати, – це подвійної неочевидності (згадаємо «слабо абсурдне» та «повністю абсурдне» Л. Вітгенштейна). Ми свідомо чи мимоволі визнаємо вислів «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі в Єрусалим» істинним у *можливому* світі ісламу. Для мільярда мусульман – це світ дійсності. У світі ісламу текст Корану передавався в Мецці та Медині, що реально існували та існують, але не в реальних Саламанці й Толедо; у світі ісламу немає упирів та одноокого Одіна, які у супроводі Кецалькоатля в неділю подорожують до Шамбали. Міркування про неявне (уявне) не позбавлене логіки й звичайного здорового глузду.

Можливе має смисл. Можливими, вибачаємось за тавтологію, постають різні можливості. Саме завдяки нетотожності дійсного та можливого формується семантичний простір та взагалі має сенс категорія «смисл». Смисл ал-хіджри, наприклад, визначається, значною мірою тим, що переселення Мухаммеда та його прихильників в Йасріб могло б не відбутися або мешканці Медіни не визнали б пророка третейським суддею та своїм керманичем, й тоді ісламу або взагалі б не було, або він був би іншим. Можливо, якщо б павук, виконуючи наказ Аллаха, не врятував Мухаммеда та Абу Бакра від переслідувачів, третьої світової релігії також не було б. Можливо, не було павука, печери на дорозі в Ємен та наказу Аллаха... Навіть якщо дослідник світу релігії є скептиком чи нейтральним стороннім спостерігачем, світ релігії, говорячи словами Д. Льюїса, може претендувати на статус «внутрішньо несуперечливого вимислу». Д. Юм зауважував: «Судження *кубічний корінь 64 дорівнює половині 10* є хибним, і його не можна чітко уявити, тоді як судження *Цезар, або архангел Гавриїл, або будь-яка інша істота ніколи не існували* може бути хибним, але його можна уявити, і воно не містить в собі протиріччя» [8, с. 167]. Зробимо припущення: світ юмівського кубічного кореня – неможливий неможливий світ, світ з архангелом Гавриїлом – неможливий можливий світ.

Світи релігії на відміну, наприклад, від вигадок уфологів, відрізняються своїм актуальним зв'язком з дійсним світом і здатністю впливати на нього, а також структурованістю, якісною визначеністю, самодостатністю, внутрішньою логічною стійкістю. Це світи колективних уявлень. Мало хто вірить в НЛО як сакральний об'єкт або вважає, що Людина-Павук дійсно існує чи *може* існувати. Інформаційний зміст системи задається уявленнями й може сприйматися в іншій когнітивній системі координат як вигадка. Але реалізуються ці знання (з посибілістичним статусом в дійсності) в одному світі для всіх. Тому неможливим неможливим світом буде такий, будь-який опис станів якого не визнається достовірним і релевантним у кожній з можливих логічних систем за використання будь-якого набору модальних операторів. Переважну більшість релігій визначити таким чином ми не маємо підстав.

Д. Льюїс пропонує два методи для аналізу опису інобуттєвого та уявного – метод перетину та метод об'єднання. Перший – консервативний, він припускає, що *P* є істинним в такому описі тоді й тільки тоді, коли воно правдиве в описі кожного стану. Другий допускає використання квантора існування, тобто достатньо декількох підтверджень. Цей метод є більш прийнятним, бо дозволяє зберегти все експліцитно виражене на шкоду, звичайно, несуперечності. Льюїс проводить паралелі з літературою: в оповіданнях про Холмса істинним є те, що Ватсон був поранений в плече, у цих розповідях істинним є й те, що він був поранений в ногу; просто в цих оповіданнях не є істинним те, що він був поранений і в плече, і в ногу [9]. Якщо у «творі» під іменем «християнство» в одній його частині Христу притаманна одна природа – божественна, а в іншій – дві, їх кон'юнкція істинною не є, але ми можемо залишити в силі обидві тавтології: $((p \& \neg p) \rightarrow p)$ та $((p \& \neg p) \rightarrow \neg p)$.

Поставимо питання: чи настільки очевидним є очевидне? Ведучи мову про подорож Мухаммеда як про раціонально неприйнятну подію, ми, тим не менше, *можемо* вказати її досить точні часові параметри. Така подія, як Велике переселення народів не піддається точному датуванню, але не викликає сумніву те, що воно було насправді та може бути описаним за допомогою асерторичних суджень. Вандали, ругії, свеви та юти навіть не підозрювали, що вони «велико переселяються» та готують настання нової епохи. Як не знали Ф. Петрарка і М. Коперник про епоху Відродження. Як бути з істориками, які не приймають термін «Відродження», використовуючи поняття «довге середньовіччя»? Проблемним постає й просторовий контекст: Єрусалим легко виявити на карті, а *де* почалося Велике переселення народів? Як бачимо з «дійсністю» далеко не все в порядку, вчений допускає такі ж вигадані сутності та можливі семантичні конструкти, що й богослов. Мова, за великим рахунком, йде про конвенціоналізм, який надає епістемологічної легітимності уяві та посибіліям.

Припустимо говорити, що можливі світи це свого роду сценарії, реалізовані у певному логіко-темпоральному форматі. Інтенційні стани, що розгортаються в різних образах часу, дозволяють людині вести мову про світи, як про деякі апріорні сфери, про ідеальні альтернативи до наявного буття. Якщо слідом за Г. Лейбніцем визнати, що ідея можливого є більш фундаментальною, ніж ідея дійсного, а наявне буття – один з найбільш вдалих варіантів можливого, то наші знання про світ – найбільш підкріплена загальна гіпотеза універсуму, що не виключає інших часткових гіпотез. Однак людина допускає нові сутності у світ, який вже є. Ця ідея сягає докритичного І. Канта: дійсність передує можливості, будь-яка можливість передбачає щось дійсне. Кантівське розуміння можливого ближче Я. Хінтіцці, й це «може певною мірою послабити побоювання тих філософів, які вважають «можливий світ» занадто жахливою сутністю. <...> Можливі світи можна розглядати лише як обмежені фрагменти існуючого дійсного світу» [10, с. 52], або як дескрипції, що уточнюють опис дійсного світу. Хінтікка успішно долає «проблему логічного всезнання», яку можна екстраполювати й на пропозиційні установки «віра» й «релігійна віра». Він спростовує положення: епістемічно можливий світ є логічно можливим. Але відстоює тезу про необхідність легітимізації «неможливих можливих світів», тобто світів, які виглядають можливими, а тому мають бути допущеними як епістемічні альтернативи [10, с. 233].

За С. Кріпке можливі світи – лише трохи більші за «мінісвіти» тотальної possibilis. Це способи опису, яким світ міг би бути; так би мовити, віртуальні інтерпретації «історії повного світу», абстракції можливих станів дійсного. Проте у сферу можливого ми потрапляємо не випадково, вона задається умовами наших дескрипцій, які ми з нею пов'язуємо. «Можливий світ є репрезентованим лише через описи умов, які ми з ним асоціюємо» [11, p. 44]. Немає особливих підстав припускати, що такі світи повинні бути якісними. Виявлення міжсвітових ідентифікацій та ліній не випливає з необхідністю. «Навіть якщо щось є істинним не тільки в актуальному світі, але й постає істинним у всіх можливих

світах, і ми переконуємося в цьому, «пробігшись» по всіх можливих світах у наших головах, наші висновки не будуть апріорно необхідними» [11, p. 38]. Дійсно, ми можемо (в певному контексті) вивести інші можливі світи, а потім одержати нову інформацію, яка змінить ситуацію: одні можливі світи стануть неможливими, статус інших зросте. Аналізуючи релігії як свого роду набір епістемічних систем, необхідно враховувати дефіцит «жорстких десигнаторів», про які писав Кріпке, тобто понять, які вказують на один і той самий об'єкт у всіх можливих світах (можна згадати також Р. Карнапа з його «необхідною правдою», тобто «правдою в усіх можливих світах»). На рівні наукового знання, наприклад, ідея Бога фіксує квазіможливість, але не необхідність, оскільки, за Кріпке, пропозиція є необхідною в тому й тільки в тому випадку, коли вона є істинною у всіх можливих світах. Теолог з цим, звісно, не погодиться, тому що міркує в іншій модальній програмі.

Висновки. 1. Віддаємо перевагу гіпотетичному реалізму. Отримати істинне знання в галузі філософії релігії ми не можемо. Релігія пізнавана частково. Епістемологічний максимум – наявність парадигмально, а отже, темпорально обмежених адекватних і конвенційних знань, підкріплених релевантною методологією і захищених онтологічними припущеннями. Визнання альтернативних онтологій та можливих світів, обмеженого конструктивізму та плюралізму концептуальних мереж не є достатнім для оцінки такої позиції як антиреалістської та релятивістської. Швидше йдеться про прихильність семантичному реалізму і, як наслідок, методологічній прагматиці, що допускає в пізнавальний процес позараціональне.

2. Припускаємо розгляд сфери трансцендентно-сакрального як специфічного можливого світу. Не кожний можливий світ може претендувати на статус «внутрішньо несуперечливого вимислу». У контексті зв'язку онтології та епістемології, їх залежності від мовних каркасів і референційної невизначеності багатьох сегментів буття, стверджуємо наявність відкритої множини онтологій. Деякі з них визначаємо як програми реінтерпретації реальності за рахунок процедури «онтологія + ...». Релігія – одна з таких програм. Тобто, пов'язуємо онтологію зі способом її інтерпретації. Незважаючи на те, що територія можливого більше за територію актуального (дійсного), мова не йде про нівелювання «фізичних фактів» та безмежну проліферацію світів. Наш підхід 1) здається зручним для аналізу об'єктів з проблемним онтологічним статусом, бо є нейтральною щодо питання про однозначно існуючі денотати понять; 2) блокує формування унітарної системи розуміння буття, пропонуючи систему стратифікації і взаємодії; 3) провокує до застосування принципу додатковості. Сакральні об'єкти можуть поставати як вигадка в одному мовному каркасі, як допустимі «абстрактні сутності» в іншому, мати очевидний денотат у третьому. Тлумачимо можливі релігійні світи як нетривіальні світи зі специфічними модальними закономірностями. Модальність постає: 1) як засіб опису світів та їх фрагментів; 2) мірою відношення до дійсності в контексті ментальних станів суб'єкта.

3. Є сенс вважати «можливий світ» поняттям з нечітким обсягом та змістом, яке може використовуватись як родове щодо поняття «релігія». «Можливі світи» релігії – це переформатування дійсності «здорового глузду» в результаті визнання її неповною і за рахунок ослаблення одних атрибутивних характеристик на користь інших. Релігійні світи можна кваліфікувати як відносно замкнуті, самодостатні, неочевидні, топологічно зв'язані, модальновимірні, темпорально невизначені. Припускаємо, що теорія можливих світів не є прийнятною як для природничо-наукового знання, так і для теології. Релевантною щодо аналізу релігії є нецентрована модель. На рівні позарелігійного знання доцільною постає «слабка» версія: серед розмаїття світів завжди існує один більш адекватний і доречний. Сильна версія про множинність рівноправних світів є шкідливою для епістемології, бо продукує релятивізм. До можливих світів необхідно підходити з обмеженими веритистськими очікуваннями. За полісемії поняття «можливий світ» доречно використовувати його як гіпотезу у формі

тропа. Це забезпечує не тільки «метафізичний комфорт» (Х. Патнем). Буквальною рамкою такої метафори є сукупність всіх можливих (і неможливих можливих) станів буття (інобуття), метафоричним фокусом – їх епістеми у форматі різних пропозиційних установок та наративів.

4. Релігію можна розглядати як програму: 1) наївної етерналістської єдності за відсутності будь-якої демаркації профанного та сакрального; 2) що пропонує сценарій розкриття справжнього й вічного «іншого» світу у форматі тимчасового і в онтологічному плані збиткового світу профанної дійсності; 3) альтернативної реінтерпретації дійсного світу за рахунок можливого «іншого» світу, причому ці два світи постають рівноправними в онтологічному та епістемологічному планах; 4) тієї самої реінтерпретації, але з обмеженнями на користь дійсності: релігія є адекватною знаннєвою конструкцією, але з проблемною онтологією; 5) що репрезентує один з можливих або неможливих можливих когерентних епістемічних світів без будь-яких онтологічних зобов'язань; 6) що репрезентує один з неможливих неможливих некогерентних епістемічних світів; визнати наявність будь-якої онтологічної підстави – допустити не тільки фактичне, а й логічне протиріччя.

5. Релігійне знання розглядаємо в онтологічному, епістемічному та логічному контекстах. Це знання є: 1) онтологічно, епістемічно, логічно адекватним; 2) онтологічно порожнім, але епістемічно та логічно адекватним; 3) онтологічно невиправдано надмірним, але епістемічно та логічно адекватним; 4) епістемічно адекватним, але логічно протирічним та неповним; 5) епістемічно неадекватним, логічно протирічним та логічно повним; 6) епістемічно неадекватним, логічно недвозначним та нетривіально протирічним; 7) онтологічно порожнім, логічно двозначним та тривіально протирічним і т. д. Вищесказане не означає, що релігія (релігії) є саме такою (такими). Мова йде про варіанти інтерпретації. У модальному плані, релігія швидше є можливістю неможливого, ніж неможливістю можливого або неможливістю неможливого.

6. Доцільно трактувати можливі світи як сукупність емпіричних описів (перший поверх) та теоретичних положень (другий поверх) при домінуванні останніх. Очевидний профанний світ є необхідним, але додатковим елементом. Він – матеріал, з якого зроблено деталі конструктора. Значна частина того, що з цього конструктора будується людиною, – результат творчої уяви, вигадки, фантазії (не обов'язково наукової). Релігія передбачає наявність третього поверху, де людина не може не знаходити зовнішнього цензора, остаточного та абсолютного. Об'єктивне знання не вичерпується тільки науковими теоріями. Воно конструюється й осягається, у тому числі, й завдяки вірі в трансцендентного керманича та арбітра цього й інших світів. Окрім глибини та логічних параметрів можливі світи релігії мають також рівень культурно-історичної апробації, антропо-екзистенційний зміст та потужну аксіологію. Але ці евристичні теми посибілізму дещо виходять за межі статті.

РЕЗЮМЕ

В контексте философии поссибилизма, раскрывается содержание парадигм объяснения концепта «возможный мир». Определяется предметное и проблемное поле, на котором этот концепт способствует решению задач онтологии и эпистемологии религии. В частности, он позволяет определять программы интерпретации религии и когнитивных религиозных систем.

Ключевые слова: *онтология, эпистемология, религия, поссибилизм, возможный мир*.

SUMMARY

In the context of possibilism, philosophy content of paradigms aiming at explanation of the concept of «possible world» is revealed. Object and problem field within which the

concept in question contributes to solution of ontology and epistemology of religion problems is identified. Particularly, it permits to determine programs of interpretation of religion and cognitive religious systems.

Key words: ontology, epistemology, religion, possibilism, possible world.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Волошин, В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії: Монографія [Текст] / В. В. Волошин. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.
2. Бергер, П. Религиозный опыт и традиция [Текст] / П. Бергер // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / [сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.
3. Эпштейн, М. Н. Философия возможного [Текст] / М. Н. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.
4. Сидоренко, Е. А. Релевантная логика (предпосылки, исчисления, семантика) [Текст] / Е. А. Сидоренко. – М. : ИФРАН, 2000. – 243 с.
5. Гудмен, Н. Способы создания миров [Электронный ресурс] / Н. Гудмен; [пер. с англ. М. В. Лебедева]. – М. : «Идея-пресс»-«Праксис», 2001. – Режим доступа : http://www.klex.ru/37. — Загол. с экрана.
6. Гриненко, Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии [Текст] / Г. В. Гриненко. – М. : «Издательский дом НОВЫЙ ВЕК», 2000. – 436 с.
7. Куайн, У. В. О. Слово и объект [Текст] / У. В. О. Куайн; [пер. с англ. А. З. Черняк]. – М. : Логос, Праксис, 2000.– С. 13–385.
8. Юм, Д. Исследование о человеческом познании [Текст] // Соч. в 2-х т. – Т. 2 / [пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского]. – М. : Мысль, 1966. – С. 5–169.
9. Льюис, Д. Истинность в вымысле [Электронный ресурс] / Д. Льюис // Возможные миры и виртуальные реальности. Серия «Аналитическая философия в культуре XX века». – Выпуск I. – Составители В. Я. Друк и В. П. Руднев. – М., 1995. – Режим доступа: http://www.klex.ru/7x0. — Загол. с экрана.
10. Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей [Текст] / Я. Хинтикка; [пер. с англ.; В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаума и А. Л. Никифорова]. – М. : Прогресс, 1980. – С. 35–429.
11. Kripke, Saul A. Naming and necessity [Текст] / Saul A. Kripke. – Oxford : Basil Blackwell, 1980. – 172 p.

Надійшла до редакції 10.09.2013 р.

УДК 34.01

ІНТЕРСУБ'ЄКТНА ПРИРОДА ПРАВА

Р. О. Додонов
Донецький юридичний інститут МВС України

Реферат. *Стаття присвячена актуальній для сучасної онтології права проблемі виявлення природи права. Аналізуються особливості правового буття в контексті двох основних парадигм: теорій природного та позитивного права. Певним компромісом, що «знимає» напруження між названими парадигмами, може стати комунікативна методологія Ю. Габермаса та К.-О. Апеля. З точки зору комунікативної теорії право має інтерсуб'єктну природу і проявляє себе у загальному метадискурсі.*

Ключові слова: *онтологія права, правове буття, природа права, природне право, позитивне право, комунікація, інтерсуб'єктність, полісуб'єктність, дискурс.*

Винесене у назву статті питання про природу права є, мабуть, однією з фундаментальних проблем правової онтології. Від вирішення цієї проблеми залежить не лише задоволення теоретичних амбіцій науковців, але й практичне просування принципу рівності всіх перед законом.

Українській державі виповнилось ледь 12 років, але за цей час райдужні надії на встановлення демократичних ідеалів «прав людини», «громадянського суспільства» та «правової держави» помітно поступилися правовому нігілізму та цинічному переконанню, що існують більш дієві механізми регулювання людських відносин, ніж право і закон. Сподівання вітчизняних і західних інтелектуалів, що із проголошенням «верховенства права» автоматично запрацює вся система, залишаються марними. Що б система ефективно запрацювала, необхідно тривалий час її налаштовувати, адаптувати під реальні українські умови, підтримувати її авторитет шляхом правотворчості, правозастосування, охорони права, правозахисту, розробки теорії права. До останнього пункту слід віднести і пошуки в царині онтології права, адже «…солідарність, якою б абстрактною і опосередкованою правовим шляхом вона не була, виникає лише тоді, коли принципи справедливості тісно переплітаються з культурними ціннісними орієнтирами» [1, с. 55-56].

Класична філософія права формулювала питання про природу права в контексті укорінення юридичних норм у зовнішньому об'єктивному світі. В якості варіантів такої субстанції розглядались дао, логос, нус, ентелехія, Бог, Абсолют, світова воля, природа і таке інше. Всі вони ґрунтуються на уявленні про наявність «субстанційного розуму», закони саморозгортання якого віддзеркалюється у суспільстві законами юридичними. Подібні теорії очікувала доля класичної раціональності взагалі — обидві відішли у минуле. Разом з правовими міфами про «суспільний договір» канули в літу відповідні концепції природного права епохи Просвітництва, що інтерпретували його як певну культурну універсалію або нормативний еталон.

З іншого боку, предметом критики стали чисельні позитивістські версії правової реальності, натуралістично і механічно витлумачені за «логікою речей». Зазнали краху «соціальна фізика» і «соціальна геометрія» як теоретичні підґрунтя відповідних концепцій права. Не знайшли підтвердження і спроби інтуїтивно виводити правові відносити з психологічної структури особистості.

Філософи права досить швидко усвідомили, що феномен права не може бути виведений лише з одного фактору, і почали створювати синтетичні, інтегративні концепції. Так, зокрема, Б. Кістяківський виокремлював: аналітичний підхід позитивістської концепції права як державно-наказового явища, соціологічний підхід,

що тлумачив право як форму соціальних відносин, психологічний підхід, в якому право мало психічну природу, нормативний підхід, який відповідав аксіологічному поняттю права. На Заході концепція «інтегральної юриспруденції» розроблялась Дж. Холлом та Г. Дж. Берманом, у Росії інтегративні тенденції репрезентовані В. Г. Графським та А. В. Поляковим. «Спробою втечі від класичної парадигми» назвала їх В.В.Лапаєва в своїй монографії «Типи право розуміння: правова теорія і практика» [2, с. 175-190].

Цю традицію продовжують сучасні харківські дослідники, яки пропонують розрізняти широке та вузьке значення поняття «правова реальність». В широкому плані воно означає усю сукупність правових феноменів: правових норм, інститутів, наявних правовідносин, правових концепцій, правового менталітету. У вузькому сенсі слова «маються на увазі тільки базові правові реалії, щодо яких всі інші правові феномени виявляються похідними, і тоді під правовою реальністю у різних напрямах і наукових школах прийнято розуміти чи правові норми (нормативізм), чи правовідносини (соціологічний напрямок), чи правові «емоції» (психологічний напрям). До базисних феноменів також відносять встановлені державною владою норми права (позитивізм), об'єктивні суспільні відносини (об'єктивізм), ідею чи зміст права (суб'єктивізм), ідеальну взаємодію суб'єктів, об'єктивовану в мові (інтерсуб'єктивність)» [3, с. 170]. На думку проф. С. І. Максимова, перспективною є інтегральна концепція правової реальності, під якою він розуміє світ права, що конструюється з правових феноменів, упорядкованих залежно від відношення до базисного феномена, чи «першореальності» права.

Логічно продовжуючи рухатися у цьому напрямку, можна запропонувати концепт «правове», запозичивши досвід суміжних з правознавством суспільних наук (політології, соціології), де сукупність політичних чи соціальних феноменів узагальнюється концептами «політичне» (К. Шмідт, А. Хеллер, Х. Арендт), «соціальне» (Г. В. Осіпов, П. К. Гречко). Але подібна процедура, на наш погляд, є не чим іншим, як намаганням «заднім числом» закласти філософський фундамент під вже існуючу будівлю наукового знання.

Більш перспективними у цьому плані є доробки представників некласичної і постнекласичної філософії, які намагаються «зняти» опозицію об'єктивного та суб'єктивного в праві, уникнути різкого «протиставлення об'єктивних умов та ідеї права у процесі законодавства» [4, с. 132]. Не зважаючи на розмаїття екзістенціалістських, феноменологічних, герменевтичних підходів і поглядів (Г. Коїнг, Г. Радбух, В. Майгофер, Х. Хубман, П. Амселек, С. Гойард-Фабр, М. Мюллер, Е. Фехнер, В. Майгофер, А. Кауфман тощо), постнекласична філософія права тяжіє до визнання інтерсуб'єктної природи права.

Особливої уваги при цьому заслуговує комунікативна теорія обґрунтування справедливості Ю. Габермаса [5] та К.-О. Апеля [6]. Як зазначає Л. А. Ситніченко, саме Ю. Габермас «окреслив зміну самих підвалин сучасної філософії в її зорієнтованості на інтерсуб'єктивні, мовно-комунікативні структури людського буття, і став одним із найпослідовніших прихильників та авторів цієї переорієнтації» [7, с. 29].

Переважна більшість авторів [8; 9] при аналізі внеску Ю. Габермаса та К.-О. Апеля у комунікативну концепцію права зупиняється на семантико-лінгвістичних аспектах. Між тим, значення їх внеску цім далеко не обмежується. У теорії комунікативної дії присутні, як мінімум, три тематичні «зрізи»: по-перше, поняття про комунікативну раціональність, яка спрямована проти обмежування розуму до понятійно-когнітивного інструментарію; по-друге, розглядається дворівнева концепція суспільства, в якій парадигма «життєвого світу» окремої людини і соціальна система пов'язані не лише риторично, а й у самому широкому смислі; по-третє, так звана «теорія Модерну», під якою розуміється метатеорія пізнання і соціальної дії на сучасному етапі, і яка пояснює все більш відчутний сьогодні тип соціальної патології, коли

комунікативно-структурні сфери дії підпорядковані автономним формально організованим правовим системам і тому втратили свою ефективність.

Отже, ***метою*** даної статті є спроба обґрунтування інтерсуб'єктної природи права на підставі сучасної комунікативної парадигми.

У будь-якому підручнику з філософії можна знайти перелік основних форм буття (буття речей, процесів і станів природи; буття людини; буття духовного; буття соціального). Вочевидь, право, як система регулювання суспільних відносин, що виражає свободу особистості, та якій притаманні нормативність, формальна визначеність в офіційних джерелах і забезпеченість можливістю державного примусу, належить саме останній формі, хоч, звичайно, окремі правові аспекти можна знайти і в бутті людини і в бутті духовного (ідеального). Найменше відношення правове буття має до першої — матеріальної, речової — форми буття. За своєю суттю, право — «не річ», його коріння слід шукати у людських стосунках, регулювання яких є основною функцією права. Мабуть, ніхто не буде заперечувати, що право (поряд з не правовими регуляторами у вигляді моралі, звичаїв, традицій, міфів, релігійних норм) є штучним продуктом колективного життя, соціально-культурним феноменом.

Як й інші форми буття, буття соціального, в свою чергу, поділяється на дві протилежності: буття особистості і буття суспільства. Протиріччя між ними обумовило чимало дослідницьких колізій, у тому числі — вказане вище протистояння внутрішнього і зовнішнього (по відношенню до людини), об'єктивного і суб'єктивного, смислового і предметного. Право виникає в процесі взаємодії особистостей, що мають власні інтереси. З одного боку, воно забезпечує індивідуальну свободу особистості, з іншого — захищає загальне благо і загальний інтерес соціуму.

У класичній філософії права названі протиріччя намагались вирішити «монологічним» шляхом, абсолютизуючи одну із названих протилежностей. У статті «Дуальність права в контексті методології праворозуміння» С. І. Максимов вказує, що ці шляхи тяжили або до природного, або до позитивного права. «По відношенню до правової реальності — пише він, — її ідеально-смисловий і предметно-інституційний аспекти якраз і відповідають традиційному поділу на природне і позитивне право» [10, с. 163]. Водночас автор визнає необхідність методологічного синтезу названих опозицій, при цьому «безумовною вимогою є не механічно-еклектичне поєднання принципів різних методологічних підходів, а пошук більш глибокої основи для здійснення такого синтезу» [10, с. 164-165]. Методологічною основою, що уможливлює «несуперечливий вираз дуальної природи права», є інтерсуб'єктивність.

Поняття інтерсуб'єктивності виникає в феноменології Едмунда Гусерля, який дійшов висновку, що в структурах людської свідомості важливу роль відіграють інтенціональність та допредметна даність світу соціальних зв'язків та стосунків. Ці структури свідомості задають пізнавальні межі, що уможливлюють досвід сприйняття будь-якої речі у світі, а також розуміння тотожності будь-якого ego деякому Іншому (alter ego). З суто епістемологічної площини проблема Іншого швидко перекочувала в соціологію, де інтегрувалась в теорію соціальної дії. Саме в інтерсуб'єктивності теоретики намагались знайти вихід з кризової для соціальної науки поляризації між об'єктивізмом та суб'єктивізмом, між макро- та мікросоціологією. Критики класичного підходу слушно підкреслювали пагубність його монологічності (переважно суб'єкт-об'єктної спрямованості).

За Ю. Габермасом, інтерсуб'єктивність передбачає не однобічний, монологічний вплив суб'єкта на об'єкт, що віддзеркалює претензії епохи модерна на пізнання об'єктивної істини шляхом індивідуальних зусиль суб'єкта, що пізнає, але діалогічний, навіть полілогічний пошук істини в процесі комунікації. Принцип інтерсуб'єктності враховує багатовекторність пізнавального процесу і можливість детермінованості суб'єкта впливом з боку Іншого. (Враховуючи наявність смислових розбіжностей — на

рівні нюансів — між суб'єктністю та суб'єктивністю, вважаємо за доцільне вживати поняття «інтерсуб'єктне» як більш адекватне).

Принцип інтерсуб'єктності дозволяє окреслити онтологічний простір права: воно з'являється як особлива форма буття соціального, що розкривається у взаємодії суб'єктів. Не має потреби шукати поза межами цього простору якийсь зовнішні об'єктивні закони, які визначають зміст права. «Принцип інтерсуб'єктивності, як вираз сучасної парадигми пізнання означає, що сенс права не розчиняється у свідомості суб'єкта або в зовнішньому соціальному світі, а розкривається у взаємодії (комунікації) суб'єктів. Інтерсуб'єктивний підхід, з одного боку, долає характерне для класичної філософії права протиставлення юридичного позитивізму і теорії природного права, є спробою альтернативного способу розуміння природи права (так звана тенденція третього шляху) класичному. З іншого боку, він зберігає основну гуманістичну інтенцію природно-правового мислення, є принципово альтернативної позицією позитивистскому підходу, тому концепції, які охоплюються цим підходом, якщо прямо не називаються природно-правовими, то, протиставляючи себе юридичний позитивізм, мають назву «непозітівістских» [10, с. 165].

Комунікативна теорія Ю. Габермаса початково була орієнтована на зв'язок між різними дисциплінами, адже передбачала емпіричні дослідження самих засад пізнання, соціальної дії та спілкування. «Червоною смужкою» через всі його праці проходить ідея єдності пізнання і комунікативної дії. З позицій такого підходу філософ надає метафізичне обґрунтування права через «аргументацію в дискурсі».

Ю. Габермас вважає, що процес встановлення громадського порядку здійснюється дискурсивним шляхом, тобто через дію індивідів, орієнтовану на розуміння одним одного. У своїй ідеї про можливість координації взаємодії в процесі комунікативної дії він виходить з уявлення про характер мовної комунікації. Як відомо, Ю. Габермас розрізняє дві форми комунікації: по-перше, комунікативну дію (інтеракцію), по-друге, дискурс. У першому випадку «значимість наївно передбачається смисловою зв'язністю в цілях обміну інформацією, що пов'язана з набутим досвідом». Тут висловлюються проблемні значущі вимоги з відповідного питання, але інформацією не обмінюються.

У другому випадку суб'єкти шукають шляхи взаєморозуміння, шляхи досягнення угоди з вирішення проблеми, що виникла в акті комунікативної дії. Взаєморозуміння задається метою подолати ситуацію, яка виникла внаслідок проблематизування наївно передбачуваних значущих вимог у комунікативній дії. Взаєморозуміння веде до дискурсивно досягнутої, вмотивованої угоди. Дискурс передбачає, що всі мотиви спілкування врешті решт приведуть до укладення такої угоди. У дискурсі також відбувається віртуалізація значущих вимог, тобто такий стан, коли «висловлені думки дискутуються, обставини справи можуть бути чи не бути, а рекомендації будуть вірними або невірними». Інакше кажучи, дискурс є засобом мотивування значущих вимог, виражених в думках і нормах.

Розробляючи власне бачення концепції соціальної дії, Ю. Габермас вказує, що остання виражає проективне відношення до соціальної реальності, яке ґрунтується на знанні. Він виокремлює три види соціальних дій: стратегічну, нормативну та драматургічну. Стратегічною є дія, яка вмотивована егоцентричними уявленнями про особисту користь, підкріплену мовними діями. Стратегічна модель дії визначає мову як один із багатьох засобів спілкування, завдяки якому відбувається вплив одного партнера на іншого з метою досягнення своїх власних корисливих цілей. Натомість для нормативної дії мета полягає в досягненні консенсусу з приводу того чи іншого питання. У нормативній моделі дії мова є засобом культурної трансмісії, засобом передавання та відтворення культурних цінностей і норм. Драматургічна модель дії також має на меті досягнення спільної мови між партнерами, але мова в ній слугує способом самопрезентації, формами якої є міміка або мова жестів. На думку Габермаса,

лише комунікативна дія припускає виконання усіх функцій мови, бо спрямована на проектування свого та іншого життєвого світу на концепт «наш життєвий світ» і досягнення суспільного розуміння в подальшій сумісній діяльності, уникаючи нав'язування власного розуміння проблеми партнерові по спілкуванню.

Зрозуміло, що Ю. Габермас акцентує увагу на процесуальній формі комунікації, тобто на осмисленні комунікації як процесу спілкування, під яким розуміється сумісна діяльність суб'єктів і певна їх організація. Отже, концепція соціальної дії перетворюється у нього в концепцію комунікативної дії, яка спрямована на вивчення можливостей якісних трансформацій шляхом дослідження інтересів і потреб людини, переорієнтації цінностей, що вкорінені в міжособистісних комунікаціях. Ця концепція є засобом подолання традиційних опозицій соціального і індивідуального, фундаментального та поверхневого, внутрішнього і зовнішнього, феноменологічного і метафізичного. Необхідність такого подолання зумовлена практичним і світоглядним запитом на розуміння змін у формах сучасного правового буття.

Нормативний порядок суспільства, який закріплюється в юридичних законах, повинен коренитися у сфері спільних переконань його членів. Причому цю сферу утворюють такі тлумачення того, що відбувається з боку його учасників, які вільні від тиску їх власних інтересів. Ю. Габермас наполягає на тому, що в сучасних умовах примусовий конформізм повинен поступитися місцем неспотвореним, вільним, природним комунікаціям.

Послідовно продовжуючи критичні традиції Франкфуртської школи, Ю. Габермас проголошує всі спроби нав'язування власного панування за допомогою капіталу «спотвореною», «неістинною» комунікацією. Спотворена комунікація є формою радикального відчуження людини в суспільстві, оскільки в процесі її пригнічується те, за допомогою чого люди тільки й можуть розуміти і взаємодіяти один з одним, а саме — мова. Неістинна комунікація забирає у людини її людську сутність, «справжня» ж — повертає їй її справжню ідентичність. Неістинній комунікації Ю. Габермас протиставляє ідею настільки ж свідомого, наскільки і вільного «дискурсу», який повертає людської комунікації осмислений характер.

У цьому випадку дискурс перетворюється у цілеспрямований процес обговорення громадськістю вищих цінностей, якими люди керуються у своїх діях. Мислитель припускає, що така злагода може бути досягнута в результаті раціональної критики людьми базових цінностей, що визначають загальну мету і перспективу самого існування соціуму. Така критика сприяє свідомої «корекції» учасниками дискурсу вищих цінностей з метою приведення їх у відповідність з мінливими вимогами сучасної епохи. Адже навіть окрема людина, збурена пристрастями і забобонами, далеко не завжди «рефлектує» вищі цінності, відповідно до яких вона фактично визначає кінцеві цілі своєї діяльності. На соцієтальному ж рівні така рефлексія ще менш, ніж індивідуальна рефлексія людини, сприяє ясному і чіткому розумінню відповідних цінностей.

Ось чому і потрібен суспільний дискурс, в якому, в ідеалі, могли б брати участь всі члени соціуму. Тоді в процесі раціонально організованого обговорення, що має на меті «одну лише правду», можна подолати індивідуальний і груповий партикуляризм, роз'єднувальний людей, який заважає їх взаєморозумінню. Завдання такого обговорення полягає в тому, щоб досягти суспільної злагоди, тобто того автентичного взаєморозуміння, яке характеризує мовне спілкування людей у життєвому світі, не спотвореному вторгненням антагоністичної, заснованій на насильстві Системи.

Усі основні значення, які є складовими нормативно регульованих дій, за Габермасом, вже мають моральний критерій, який повною мірою використовується лише у тому випадку, коли люди обговорюють конфлікти або порушення норм. З досягненням соціального миру і переходом до нормативних відносин всі соціальні

відносини приймають беззастережно етичний характер. Золоті правила підпорядкування закону етично необхідні з метою визначення змісту як соціальних ролей, так і норм, головних у будь-якому моральному конфлікті, так як вони зумовлюють додаткові поведінкові очікування і належну симетрію прав і обов'язків.

Проте, на відміну від К.-О. Апеля, Ю. Габермас вважає, що дискурсивна етика може бути обґрунтована виключно через звернення до ресурсів реального життєвого світу. Філософський дискурс, вважає він, завжди історично обмежений соціокультурним життєвим світом конкретної епохи, і, отже, за рамками цього світу не існує незаперечних передумов розуміння. Інакше кажучи, не буває метадискурсу як дискурсу більш високого порядку, що задає правила для підлеглих дискурсів.

Карл-Отто Апель, навпаки, стверджує, що подібні метадискурс можливі, і пропозиції, сформульовані на найвищому рівні рефлексії та узагальнення, мають статус «граничного обґрунтування». Вони не лише уможливлюють дискурс, а й є його трансцендентальної передумовою. Отже, головна відмінність у поглядах на природу соціальних регуляторів (право та мораль) між двома прихильниками комунікативного підходу полягає у питанні про можливість трансцендентального за своєю природою «граничного обґрунтування» дискурсивної етики. Саме у прийнятті посилки «граничного обґрунтування» К.-О. Апелем та її неприйнятті Ю. Габермасом лежить головна лінія вододілу між формально-прагматичним і трансцендентальної-прагматичним підходами в комунікативній парадигмі.

Обґрунтовуючи дискурсивну природу права, Габермас значно розширює можливості і функції громадянського суспільства. Він намагається наблизити ідеал участі кожного громадянина в правотворчості до складних реалій сучасного життя через делегування частки повноважень законодавчої влади громадськості. Як зазначає А. Денежкін, громадянське суспільство потребує «доповнення з боку структур державної влади, яка розуміється Ю. Габермасом не як службовий орган для реалізації конкретних програм, вироблених в процесі спонтанної самоорганізації суспільства як цілого (республіканська модель), але і не як центр «анонімної» політичної інтеграції соціуму (лібералізм). Швидше, принципи і структури правової держави трактуються в якості механізму інституалізації політичного дискурсу громадськості» [11, с. 197].

Той безперервний полілог, багатоканальний дискурс, що чиниться у громадському суспільстві з правової проблематики, є значно впливовішим на законодавчі органи, ніж це прийнято вважати. Сучасне право формується і вдосконалюється у процесі діалогу між суспільством і парламентом, членство в якому напряму залежить від здатності чути та сприймати висновки неформального обговорення проблем широким загалом. Стосовно сфери правотворення йдеться про формалізацію цього громадського дискурсу і переведення його в політичну площину ухвалення законодавчих рішень.

Саме у політичних механізмах демократичних країн Ю. Габермас вбачає гарантію ефективної взаємодії держави та громадського суспільства і ефективного просування висновків дискурсу, який пов'язується з поняттям комунікативної раціональності і заснованої на ній процедурної справедливості. Права людини для нього — це не стільки те, що забезпечує можливість участі людини в процесі соціальної та політичної комунікації, скільки продукт такої участі.

Підводячи підсумки, зазначимо, що право має інтерсуб'єктну природу, яка обґрунтована комунікативною теорією Ю. Габермаса та К.-О. Апеля. «Праворозуміння для Ю. Габермаса, — зазначає В. В. Лапаева, — це не тип рефлексії, а соціальна комунікація, в ході якої формується не тільки поняття права, а й само право як факт соціального життя. Процес пізнання права змикається в його концепції з процесом правотворення, тому що ідея права у нього не привноситься в соціальну практику ззовні, а формується і постійно оновлюється в ході соціального дискурсу. Правда,

Ю. Габермас визнає, що позитивне право потребує морального обґрунтування, що підтверджує його справедливість. Однак він вважає, що «з постметафізіческой точки зору не можна вважати, що філософія може представити незаперечні і раціонально обґрунтовані моральні норми. Філософські дослідження в кращому випадку можуть лише позначити умови для тих процесів, в рамках яких норми можуть бути легітимізувати людьми, виходячи з їх життєвого світу» [2, с. 279-280].

Комунікативна концепція права та теорія дискурсивного обґрунтування справедливості знайшла чимало критичних опонентів, які слушно вказували на помітну утопічність і навіть наївність ідей комунікативістів. Вони звертали увагу на величезну відстань між політико-правовими реаліями і дискурсивною етикою з явним деонтологічним нахилом. Мовляв, конкретні рішення у юридичній сфері приймаються людьми, далекими від моралізаторства та піклування про загальне благо. А громадський дискурс вдало використовується не для випрацювання консенсуса, а для метафізичної легітимації влади. Проте, слід визнати, що сучасні Інтернет-технології, соціальні мережі, мас-медія значно спрощують процес комунікації і скорочують дистанцію між учасниками дискурсу та законодавцями. І в цьому є певні підстави для оптимізму.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена актуальной для современной онтологии права проблеме выявления природы права. Анализируются особенности правового бытия в контексте двух основных парадигм: теорий естественного и позитивного права. Определенным компромиссом, «снимающим» напряжение между названными парадигмами, может стать коммуникативная методология Ю. Хабермаса и К.-О. Аппеля. С точки зрения коммуникативной теории право имеет интерсубъектную природу и проявляет себя в общем метадискурсе.

Ключевые слова: онтология права, правовое бытие, природа права, естественное право, позитивное право, коммуникация, интерсубьектность, полисубъектность, дискурс.

SUMMARY

The article is devoted to contemporary ontology rights issue to identify the nature of law. Analyzes the characteristics of the legal existence in the context of two major paradigms: the theories of natural and positive law. Certain compromise, "remove" tension between these paradigms can be a communicative methodology J. Habermas and K.-O. Appel. From the point of view of the theory of communicative right has intersubject nature and manifests itself in the general metadiscourse.

Key words: ontology of law, legal existence, the nature of law, natural law, positive law, communication, intersubject, polysubject, discourse.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. [Текст] / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
2. Лапаева, В. В. Типы правопонимания: правовая теория и практика: Монография. [Текст] / В. В. Лапаева. — М. : Российская академия правосудия, 2012. — 578 с.
3. Максимов, С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления [Текст] / С. И. Максимов. — Харьков, 2002. — 328 с.
4. Філософія права: Навч. посібн. [Текст] / О. Г. Данільян, Л. Д. Байрачна, С. І. Максимов та ін.; За заг. ред. О. Г. Данільяна. — К. : Юрінком Інтер, 2002. — 272 с.
5. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. [Текст] / Ю. Хабермас. — М. : АО «KAMI»; ACADEMIA, 1995. — 246 с.

6. Апель, Карл-Отто. Кант, Гегель і актуальна проблема нормативних засад моралі та права [Текст] / К.-О. Апель. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Пер. з нім. В. Купліна. — К. : Дух і Літера, 2009. — С. 61—90.
7. Ситніченко, Л. А. Першоджерела комунікативної філософії [Текст] / Л. А. Ситніченко. — К. : Либідь, 1996. — 176 с.
8. Посконин, В. В. Значимость понятия «дискурс» в модели делиберативной демократии [Текст] / В. В. Посконин, О. В. Посконина // Вестник Удмурдского университета. Правоведение. — 2007. — № 6. — С. 41—56.
9. Дабосин, П. «Критическая» теория общества и государства Ю. Хабермаса: методологический аспект [Текст] / П. Дабосин. — Ижевск, 2001. — 171 с.
10. Максимов, С. И. Дуальность права в контексте методологии правопонимания [Текст] / С. И. Максимов // Власть и управление на востоке России. — 2011. — № 3. С. 163-167.
11. Денежкин, А. «Фактичность и значимость» Ю. Хабермаса: новые исследования по теории права и демократического правового государства [Текст] / А. Денежкин // Послесловие к книге: Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. / Российская академия наук. Ин-т философии. — М. : АО «KAMI», 1995. — С. 181—207.

Надійшла до редакції 03.10.2013 р.

УДК 17.023.36

СПЕЦИФІКА РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА

В. І. Додонова
Донецький національний університет

Реферат. *В статті аналізується соціальна раціональність доби Просвітництва, надбання та вади теоретичних доробків філософів того часу, досліджується роль розуму як носія критичної функції. З'ясовується вплив просвітницьких соціальних екзистенціалів на формування теоретичних підвалин доби Модерну та основи життєустрою європейських народів.*

Ключові слова: *Просвітництво, соціальна раціональність, розум, громадянське суспільство, природне право, соціальний прогрес, Модерн.*

Постсучасні суспільні трансформації на теренах України постійно актуалізують необхідність звертання до засад, алгоритмів, схем функціонування соціуму, що пропонувалися протягом історичного розвитку людства. Безумовно, вдаватися до „філософської археології" не завжди є доцільним заняттям, бо теоретичні надбання попередників не можна бездумно переносити на сучасність, оскільки практика розбудови громадянського суспільства висуває такі проблеми, які не завжди втискаються в „прокрустово ложе" теоретичних маркерів минулого. Все ж таки, враховуючи той факт, що Україна намагається інтегруватися у Європейське товариство, таке звертання до історії має рацію, і перед науковцями постає потреба детального вивчення теоретичних засад соціальної раціональності Просвітництва, яка є філософським підґрунтям розбудови сучасного громадянського суспільства. Актуальність проблеми полягає ще і в тому, що фокусування уваги на теоретичних доробках попередників допомагає вибудовувати власну стратегію суспільного розвитку та уникнути помилок, які вже людство пережило в минулому.

Метою пропонованої статті є виявлення змісту соціальної раціональності епохи Просвітництва.

Сутність світоглядних орієнтирів епохи Просвітництва полягає, насамперед, в поширенні принципів раціоналізму зі сфери природознавства на соціальні науки та суспільство. Філософи-просвітителі вважали, що, якщо у Всесвіті панує природний закон, то в суспільстві також мусить панувати розумний порядок. Бажаний життєустрій встановиться в тому випадку, коли до вивчення суспільства людство підійде з раціональних позицій. Людина через свою здатність мислити повинна спиратися при аналізі дійсності не на довільні, умоглядні розумові конструкції, а на емпіричні дані й знання; вона має прагнути до абсолютної завершеності. На цій основі й соціальний устрій суспільства слід розбудувати відповідно до вимог Розуму. Залежно від національних традицій, рівня розвитку суспільства у кожного народу доба Просвітництва має свої відмінні риси та специфіку, але спільним є обстоювання у формі теорії природного права сутнісних принципів життєусторою народу: права на життя, свободу, власність. Просвітництво, обстоюючи ці принципи, поклало початок у Європі формуванню громадянського суспільства.

Почавши з нещадної критики феодальних порядків, просвітителі стали духовними батьками буржуазних революцій та антиклерикальних рухів XVIII століть. Ідеологи Просвітництва закликали до розуму людини, вимагаючи перебудови суспільних відносин на засадах раціональності. Вони ставали на захист широких народних мас, відстоювали їх право на гідне життя, на освіту і культуру, на самоврядування та

свободу. Головний шлях прогресивного розвитку суспільства європейські — особливо французькі — просвітителі вбачали у всебічному поширенні досягнень науки (проект Енциклопедії), культури, освіти, моралі, а головним аргументом у своїх міркуваннях — апелювання до здорового глузду людини. Просвітителям була притаманна віра у міць і силу людського розуму, який один здатний змінити стан речей на кращий. Не випадково І. Кант в своїй відомій статті 1784 року „Відповідь на те: що таке Просвітництво?" пише: „Просвітництво — це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона знаходиться з власної вини. Неповноліття є нездатність користуватися власним розсудком без керівництва з боку когось іншого. Неповноліття з власної вини — це таке, причина чого — не брак розсудку, а нестача рішучості і мужності користуватися їм без керівництва когось іншого" [1, с. 27].

Якщо в метафізиці раннього Нового часу, зокрема, в системах Р. Декарта, Б. Спінози, Лейбниця, розум був цариною „одвічних істин", і тих істин, які були загальними для людського і божественного духу, то філософія XVIII століття тлумачить розум вже в іншому, більш значному смислі. Розум для неї — не втілення вроджених ідей, що подані до будь-якого досвіду, і в яких людині відкривається абсолютна сутність речей. Відтепер розум — це не стільки те, чим ми володіємо, скільки певна форма визначення того, що ми здобуваємо. Тобто розум вже означає не субстанцію, а здібність людини.

Інакше кажучи, Просвітництво відмовляється від онтологічного тлумачення розуму як Логосу, що було характерним для античності. В онтологічному плані таке трактування розуму є „більш прихованим", водночас у культурному смислі воно висуває дійсно всезагальні домагання. Розум, як пізнавальна здібність людини, в епоху Просвітництва стає тією вищою інстанцією, перед якою повинні виправдовувати своє право на існування всі соціальні феномени. Просвітництво робить розум, насамперед, носієм критичної функції.

Ідеал раціональності протиставляється впливу традиції. Ratio знімає всі застарілі культурні і соціальні форми. Водночас з розвитком біблейської критики, втратою Одкровенням свого значення суб'єкт звільняється від цієї своєї змістовної визначеності. Він стає чистим трансцендентальним суб'єктом, що критикує дійсність. До такого результату приходить І. Кант у своїх трьох „Критиках". Тільки те, що чистий суб'єктивний розум приписує сам собі, є значимим. „Бо згідно цій філософії, — пише Гегель, — проста єдність самосвідомості, Я-непорушне, безумовно незалежна свобода і джерело всіх всезагальних визначень, тобто визначень мислення, є теоретичний розум, рівно як практичний розум як вільна і чиста воля є вищим із всіх практичних визначень. І розум волі полягає саме в тому, щоб утримуватися в чистій свободі, всьому частковому прагнути лише її, прагнути права лише заради права, обов'язків лише заради обов'язків. У німців це залишилося мирною теорією, але французи зажадали реалізувати це на практиці" [2, с. 410-411].

Усе існуюче отримує право на існування тільки після виправдання перед критичним судом розуму. Звідси витікає необхідність реорганізації суспільства на раціональних началах — по суті, революційна вимога, з якої виходитимуть Велика Французька буржуазна революція і марксизм.

Ідеалом раціональності в епоху Просвітництва, як зазначалось вище, стає наукова раціональність експериментально-математичного спрямування. Людина відтепер черпає знання не з релігійної традиції, а безпосередньо з реальності, в якій вона відкриває всезагальні закони, і якою вона вчиться керувати у власних інтересах. Істина нової науки протиставляється істинам Одкровення. Фізикалістська парадигма починає визначати мислення епохи. В створеній Ньютоном механістичній картині світу шукають відповіді на всі питання, в тому числі — історичного пізнання. Світ історії та культури також може бути зрозумілим завдяки відшукуванню в ньому природних законів і сил.

Просвітителі прагнули деструктурувати соціальний світ, який ґрунтувався на релігії і традиції, як царину обскурантизму, несправедливості, тиранії, створити новий раціональний світ, у якому будуть панувати *Liberte, Egalite, Fraternite*. Людина не повинна апелювати до допомоги потойбічних сил: вона сама, спираючись на розум і науку, стане творцем власного щастя. Якщо релігія і може зберігати релевантність, то лише як приватна справа кожного і „в межах тільки розуму". „Серцевиною проекту Просвітництва, — пише Д. Грей, — була ідея витіснення моралі локальної, що ґрунтувалася на звичаях, і традиційної, рівно як і всіх форм трансцендентної віри, мораллю критичною і раціональною, що, як передбачалось, стане основою єдиної цивілізації" [3, с. 241].

У сфері соціальної думки Просвітництво висуває ідею природного права, яке виводиться тільки з норм чистого розуму, протиставляється позитивному, тобто наявному праву. Ця теорія була полемічно загостреною як проти церковної концепції політико-правового порядку, що виводився з волі Бога, так і проти пов'язаної з нею абсолютистської державності. Один із засновників цієї доктрини Гуго Гроцій стверджував, що „положення природного права мали би значення навіть якщо би Бога не було". Подібно до того, як Галілей стверджує і захищає від теологів автономію математичної фізики, так само і Гроцій відстоює автономію законодавства.

Вчення про суспільний договір логічно довершує концепцію природного права. Людей поєднує у суспільство не божественна воля, а їх власне рішення. Сама можливість будь-якого соціального порядку сходить до автономного рішення індивідів. Відповідно, будь-яка влада отримує легітимність не внаслідок обґрунтованості традицією і релігією, а в силу раціонального рішення самих підвладних. На думку Ж.-Ж. Руссо, верховний суверенітет належить народові, і не може бути оскаржений будь-якою владою. Революційна спрямованість цих соціальних доктрин не потребує додаткових аргументів.

Цікавою в науковому плані є позиція Просвітництва стосовно існуючих ідеологій, ідеологічної хиби. На думку московської дослідниці Д. Е. Гаспарян, „Дух Просвітництва намагався розкрити дійсний стан речей, дослідити механізми, чия таємна діяльність призводить до деякої псевдореальності, яка вважається реальністю першого ґатунку, в той час як вона є лише реальність другого ґатунку, що створюється і підтримується тими фігурами (не обов'язково людьми, але і анонімними структурами), які найбільш успішно задовольняють свої корисливі цілі в середовищі, де панує певний ідеологічний порядок. Найголовнішим для Просвітництва було, однак те, що самі сили, глибинна гра яких породжувала певні поверхові ефекти (суспільні ідеали, цінності, державні пріоритети, національні ідеї або те, що має назву суспільної думки), залишалися надійно схованими від свідомості непосвячених або навіть від самих медіаторів цих сил" [4, с. 180]. Дещо інша позиція в стосунках людина-ідеологія в сучасному суспільстві. Для нашого сучасника природа політичних „продуктів" не є таємницею, однак громадяни, знаючи із чого складається брехня не поспішають їй протидіяти.

Нарешті, в якості одного із структуроутворюючих принципів Просвітництва виступає ідея соціально-історичного прогресу. Історія є, насамперед, прогресом розуму. „Розум, зрозуміло, наданий з самого початку і в якості основної сили людини, і він завжди один і той самий. Але розум не проявляється в цьому своєму стійкому і цілісному бутті ззовні. Він ховається за різноманіттям звичаїв і звичок, і він підпорядкований забобонам. Історія доводить, як поступово розум долає всі ці перепони; яким чином він поступово стає тим, чим він є за своєю природою. Саме процес, завдяки якому розум стає досяжним і зрозумілим для себе самого, є головним смислом історії" [5, с. 244].

Такий погляд на історію як на процес перманентної раціоналізації, буде сприйнятий Гегелем і перетворений на систему. Становлення розуму у нього — суть не лише соціальної, але й природної історії. В ході цього процесу розум, розкриваючись у

різних формах, а потім пізнаючи себе у сфері духу, здійснює прогресуючий розвиток своїх позицій.

Названі особливості раціональності епохи Просвітництва дозволяють зробити висновок, що в цю епоху був сформований грандіозний проект з перетворення навколишнього світу — як природного, так і соціального. Він починається з ревізії світоглядного ядра, репрезентованого в премодерні у вигляді метафізичної першосутності (космос, Бог, природа, субстанція) і співвіднесеного з нею Всесвітом. Внаслідок раціоналізації відбувається перегляд структури світу і його функціонального зрізу, він позбавляється першопричини, священної ієрархії і телеології. У нову світоглядну конструкцію вводиться принцип діалектичного розвитку, який є змістовно відмінним від античного (циклічного) і середньовічного (лінеарного) варіантів. Але найбільші ревізії стосуються розуміння місця людини і соціуму у Всесвіті. Людина втрачає свій ізоморфізм із природою — чи в антично-міфологічній, чи в християнсько-креаціоністській інтерпретаціях. Внаслідок секуляризації і обожнювання власного Розуму вона стає в позу всесильного облаштовувача і господаря світу.

При цьому важливо підкреслити цілісність і нерозривність усіх без винятку компонентів і складових проекту Просвітництва. „Заперечення абсолютистських домагань релігії, — пояснює Д. Є. Карташов, — було неможливим, якщо б замість цього була висунута ерзац-програма — так би мовити квазірелігія розуму. Але ідея розуму, в свою чергу, була би просто абстракцією, якщо би не могла апелювати до успіхів експериментальної науки. Силу проекту Просвітництва надавала безпосередня віра в можливість побудови нового вільного суспільства на раціональних началах, яка вимагала визнання свого роду провіденціального смислу історії (прогресу)” [6, с. 53].

Особливу цікавість викликає філософія Г. В. Ф. Гегеля, оскільки вона, по-перше, вважається вищим досягненням класичного типу раціональності, а, по-друге, сам розум і раціональність наділяються в ній особливою, божественною значимістю. У філософії Гегеля всі принципи Просвітництва знаходять свій безпосередній синтез, модерністська модель раціональності досягає своєї повної рефлексивної осмисленості. „Відповідно до цієї ідеології, — пише П. Козловські, — з часів Просвітництва й гегельянства існує проект модерну, омріяної „Ери Духа” або Просвітництва, що відрізняється від своїх недуховних та неосвічених епох попередніх... „Модерн” як програма — це гегельянство у всіх його різноманітних проявах, як учення про становлення Абсолюту у світі і завдяки світові” [7, с. 15].

Згідно із саморозумінням системи Гегеля, через неї Дух пригадує свій шлях від початку і до кінця, а історія досягає своєї завершеності. Гегель не заперечує, що хід подій має продовження, але він вважає, що вони вже не зможуть отримувати абсолютний смисл. Подальша історія може лише робити емпіричні висновки з того, чого досягає Абсолют.

Це домагання стане зрозумілим, якщо виходити з того, що Гегель — теоретик Просвітництва, у його особі раціональна модель епохи Нового часу виразила себе повністю і вичерпала власні можливості. Далі вищий синтез Розуму подальший розвиток думки здійснить або через намагання практичної реалізації його принципів, тобто революційна перебудова суспільства на раціональних засадах (лінія К. Маркса), або через концептуалізацію розпаду європейського ratio (лінія Ф. Ніцше). Саме Просвітництво, а не Абсолютний дух, приходить до самосвідомості в особі Гегеля.

Система Гегеля поєднує основні принципи Просвітництва в конкретну єдність. До них слід віднести Розум, суб’єкт, критику, культ науки, секуляризм, віру в прогрес.

Розум, перш за все, набуває в Гегеля всезагального характеру, отримуючи статус субстанції. Вся гегелівська система стає теодицеєю ratio у формі панлогічного монізму. Якщо в Канта трансцендентальний суб’єкт був свого роду штучною конструкцією, яка мала відношення тільки до індивідуального Я, то в Гегеля він набуває рис надмірного

Абсолюту, який, у той же час, є Розумом. Інакше кажучи, раціональності підпорядковуються не тільки індивіди, але й весь світовий процес, включаючи людську історію.

Починаючи зі своїх перших робіт, Гегель намагався побудувати загальну теорію раціоналізації, в якій історичний зміст буде тісно пов'язаний з логічним. Як зазначає Ю. Габермас, у розірваному світі модерну він шукає єдність, що створює інтегруюча сила розуму. „Критично розглядаючи філософське протиставлення природи і Духу, чуттєвості і розсудку, розсудку і розуму, теоретичного і практичного розуму, здібності суджень і здібності уяви, Я і не-Я, конечного і безкінечного, знання і віри, він намагається відповісти на кризу розколу самого життя" [8, с. 21].

Пояснюючи цю думку Ю. Габермаса, слід зазначити, що невід'ємним атрибутом модерністського суспільства є фрагментаризація. Різні сфери соціальної дійсності: мораль, мистецтво, наука, право, політика, які колись були об'єднані „фундаментальною силою релігії", відокремлюються одна від одної і починають підпорядковуватися власним автономним імперативам. Розум, на думку Гегеля, повинен замінити релігію в якості інтегруючої суспільної сили, а філософія — виконувати ті функції світоглядного синтезу, які раніше виконувала релігія, але внаслідок „секуляризації" втратила їх. Це спрямування до синтезу через Розум є визначальним для гегелівського мислення.

Джерело філософського досвіду підіймається Гегелем до необхідності подолання апорій суспільного життя, досягнення цілісності завдяки синтезу. Кантівська філософія здається йому занадто розсудковою, бо залишає протилежності в силі, роз'єднуючи суб'єкт і об'єкт, феномен і ноумен, чуттєвість і обов'язок. Фіхте намагався зняти ці дуалізми, але не до кінця. Шеллінг же, виходячи з Абсолюту і принципу тотожності, займає, на думку Гегеля, більш високу позицію. У нарисі „Система моральності" досліджуються декілька стадій соціальної інтеграції індивідів, починаючи з сім'ї і закінчуючи державою.

Тут ми відчуваємо гегелівську незадоволеність станом сучасного йому суспільства, що раціоналізується та модернізується. Г. Маркузе пише, що вже у першому нарисі своєї соціальної філософії Гегель „окреслює концепцію, що лежить в основі всієї його системи: даний соціальний порядок, оснований на системі абстрактно кількісної праці і на інтеграції потреб завдяки товарообміну, не здатний утвердити і обґрунтувати раціональну спільноту. По суті, цей порядок залишається анархічним і ірраціональним, що управляється сліпими економічними механізмами — порядок антагонізмів, що постійно відновлюються, в яких будь-який розвиток — всього лише тимчасове поєднання протилежностей" [9, с. 96].

Загальною ознакою раціональності епохи Просвітництва і німецької класичної філософії є критична рефлексія дійсності. Говорячи гегелівською мовою, критика стає внутрішнім моментом руху Духу, що заперечує кожну із своїх часткових форм. Дух є нігілістичним всередині себе. Принцип критики відіграє у Гегеля важливу роль „двигуна всього" руху розуму, негація є центральним моментом діалектики. На думку Д. Карташова, „маємо принципову зміну розуміння раціо, яка відбулася в новий час по відношенню до античності: у Платона діалектика була засобом відокремлення зайвого для споглядання істини — чистого нерухомого в собі сущого буття, яке він порівнює з Сонцем. Гегель надає діалектиці зовсім іншого значення, що відповідає тим фундаментальним трансформаціям, які зробила критична культура модерну. Бо діалектика набуває у нього революційного змісту: це не метод одержання незмінного буття, а, навпаки, негація всього постійного, всякого наявного буття, яка дозволяє знов і знов піднестися над існуючим, „знімаючи його" [6, с. 69-70].

Не випадково молодогегельянці робили революційні висновки з гегелівських доробків. Якщо у Гегеля негація сама є знятою заради перемоги всезагального примирення, то молодогегельянці підривають систему заради емансипації революційного принципу критики. Ця тенденція перекочувала й у марксистську традицію.

Загалом, класичній раціональності були притаманні уявлення про те, що існує тотожність розуму і буття, а наділена розумом людина здібна цілком і повністю опанувати умови свого існування. „У такому універсальному виразі людина ніколи не реалізовувала свій розум, — зазначає В. Г. Федотова. — Гегелівська формула „все дійсне розумне, все розумне дійсне" відповідала граничній вірі в розум. Всередині цих меж містилися вказані типи раціональності. Всі вони є засобами вижити, жити, розгортати потенціали відповідних суспільств, і свідчать про здібність людини як розумної істоти і людських спільнот знайти різні, такі, що відповідають ступеневі розвитку, форми організації соціального, культурного й особистого життя" [10, с. 186].

Підводячи підсумки, слід зазначити, що соціальна раціональність доби Просвітництва обумовлена своєрідною інтерпретацією Розуму: з одного боку, він тлумачиться як здібність, властивість людини, якою можна користуватися; з іншого — в філософській концепції Г. В. Ф. Гегеля набуває всезагального характеру, статусу субстанції, згідно якій він іманентно присутній самому буттю, розчинюється в ньому (панлогізм). За визначенням І. Канта, Просвітництво — це „вміння користуватися власним розсудком", і хоч філософ акцентує увагу також і на пасивності людини, проблема активізації сил розуму була поставлена дуже гостро. Розум, як пізнавальна здібність людини, в епоху Просвітництва стає тією вищою інстанцією, перед якою повинні виправдовувати своє право на існування всі суспільні феномени, соціальні інститути, він стає носієм критичної функції. В класичній філософській традиції Розум — це та мета, до якої повинна рухатися і наука, і суспільство. Лише некласична філософія піддала сумніву таке розуміння ratio, вважаючи, що розум є, насамперед, засобом. Найбільш комфортно розум почуває себе в ситуації, коли велика і гранична мета окреслена і йому залишається її обслуговувати. Розум сам є гранднаративом та обслуговує інші нарації. Мислителі доби Просвітництва та представники німецької класичної філософії своїми теоретичними доробками, які і є Великою нарацією, окреслили майбутнє поле людської історії, задавши вектор та динаміку розвитку європейської цивілізації, її ціннісні орієнтири та соціальні проекти. Дух змін, намагання їх втілювати у життя ставали історичними передумовами конкретних перетворень. Суспільство трансформувалося дедалі на більш динамічне, потужне, яке було орієнтоване на прогрес, на радикальні зміни.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется социальная рациональность епохи Просвещения, достоинства и недостатки теоретических исследований философов того времени, исследуется роль разума как носителя критической функции. Выясняется влияние просвещенческих социальных экзистенциалов на формирование теоретических оснований епохи Модерна и основи жизнеустройства европейских народов.

Ключевые слова: Просвещение, социальная рациональность, разум, гражданское общество, естественное право, социальный прогресс, Модерн.

SUMMARY

The article analyzes the social rationality of Age of Enlightenment, the advantages and disadvantages of theoretical studies of philosophers of the time, investigated the role of reason as a carrier of the critical functions. It turns out the influence of the Enlightenment social ekzistentials on the formation of the theoretical foundations of Age of Modern and fabric of life of the European peoples.

Key words: Age of Enlightenment, social rationality, reason, civil society, natural law, social progress, Modern.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? [Текст] / И. Кант [под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др.] // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. - М.: Мысль, 1966. — С. 25—35.
2. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Соч.: [в 14 т]. — Т. 8. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. — 468 с.
3. Грей, Д. Поминки по Просвещению [Текст] / Д. Грей. — М.: Праксис, 2003. — 368 с.
4. Гаспарян, Д. Э. Введение в неклассическую философию [Текст] / Д. Э. Гаспарян. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 398 с.
5. Геллнер, Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма [Текст] / Э. Геллнер. — М.: Московская школа политических исследований, 2003. — 249 с.
6. Карташов, Д. Е. Рациональность как социальный феномен: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.11 / Д. Е. Карташов; [Место защиты: Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева]. — Саранск, 2009. — 201 с.
7. Козловски, П. Современность постмодерна [Текст] / Петер Козловски // Вопросы философии. — 1995. — № 10. — С. 84-93.
8. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне [Текст] / Ю. Хабермас; [пер. с нем.] — М.: Издательство “Весь мир”, 2003. — 416 с.
9. Маркузе, Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории [Текст] / Г. Маркузе [пер. с англ. А.П.Шурбелёва]. — СПб.: “Владимир Даль”, 2000. — 541 с.
10. Федотова, В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества [Текст] / В. Г. Федотова // В кн.: Исторические типы рациональности. — [в 2-х тт. / отв. ред. В. А. Лекторский]. — Т. 1. — М. : ИФРАН, 1995. — С. 185.

Надійшла до редакції 14.09.2013 р.

УДК 101

ФИЛОСОФИЯ КАК НОСТАЛЬГИЧЕСКАЯ ТЯГА ПОВСЮДУ БЫТЬ ДОМА

Н. М. Ємельянова

Реферат. *В статье рассматривается сущность философии как ностальгии человека по высшим смыслам бытия. Исследование различных парадигмальных подходов к философии аккумулируется в проблему репрезентации истории человека и его судьбы. Доказывается, что миссия философии как ностальгической тяги повсюду быть дома не только обеспечивает ее проникновение в любые дискурсы, но и эксплицирует возможности* конструктивного диалога в рамках человеческого самоосуществления.

***Ключевые слова**: философия, ностальгия, бытие, человек, смысл.*

Определение философии как ностальгической тяги повсюду быть дома дал более двух веков тому назад немецкий романтик Новалис. В этом поэтичном определении тонко схвачена сущность философии как любви к мудрости – стремление уловить скрытую гармонию мира; все понять, прочувствовать и объяснить; прикоснуться к истине, которая прячется в самых неожиданных уголках макро- и микрокосмоса. Философия везде хочет быть дома, ибо нет такой сферы, которая не могла бы стать предметом ее осмысления. Думается, исследование философии как ностальгии человека по высшим смыслам бытия по сей день не утрачивает своей актуальности для философской науки.

Целью данной работы является углубление понимания миссии философии в условиях «эксперимента конца истории», характерного для постсовременности.

Задачей статьи является рассмотрение различных парадигмальных подходов к философии как репрезентации истории человека и его судьбы.

Проблема многоаспектного понимания сущности философии активно исследовалась мыслителями от древности до наших дней. Пожалуй, не было философа, который не пытался бы осмыслить роль и значение философии, независимо от того, как понималась ее сущность. Об этом размышляли мудрецы древнего Востока, не отделявшие философию от религии. Об этом задумывались философы античности, сделавшие основой своего мировоззрения космоцентризм, а затем пластично перешедшие к антропоцентризму. В теоцентристском духе переосмысливали роль философии мыслители средневековья. Погружение в мир научного познания осуществили философы Нового времени. Разобраться в возможностях человеческого разума и определить перспективы философии попытались представители немецкой классики. Антеизм и кордоцентризм легли в основу украинской философии; космизм и соборность определили тематику русской философии. Отказ от метафизических и мировоззренческих проблем обусловили «холодную картину мира» в позитивистской философии. Человек и проблема его подлинного существования, поиски свободы и смысла жизни органично вписались в «теплую картину мира» экзистенциализма и философии жизни. Наконец, постмодернизм, оттолкнувшись от требования тотального плюрализма, обнажил симулякры нашей эпохи и поставил вопрос о «возврате начала философии».

Особый вклад в обоснование философии как учения о наиболее общих принципах бытия внесли Гераклит, Демокрит, Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель, Маркс. Философию как искусство постижения жизни развивали Сократ, Новалис, Сковорода, Кьеркегор, Ницше, Соловьев, Унамуно, Хайдеггер, Сартр, Камю, Бердяев и многие другие представители западной и отечественной философии.

Однако понимание сущности философии не может быть исчерпано наработками прошлого; оно содержит множество нюансов, связанных с разновекторными интенциями философского дискурса, который сам по себе многолик и мульти-насыщен. Философия, будучи эпохой, схваченной в мысли (определение Гегеля), демонстрирует обилие смыслов, дающее возможность открывать новое во взаимоотношении человека и мира. Выявление разных смысловых миров, обнаруживаемых философией в кажущейся пустоте кризисного социума, выход на субъекта как своеобразную конечную инстанцию современного «разорванного бытия» представляет элемент научной новизны нашей работы.

Философия ностальгирует по метафизическому и трансцендентному, но точно так же – по стройному порядку в мире вещей. Не случайно основными понятиями в конфуцианстве становятся долг и порядок, причем порядок в семье и порядок в государстве взаимно обусловливают друг друга, а у Пифагора власть самоосуществляется через число, закон и порядок.

Этот порядок надламывается и сменяется хаосом, когда история демонстрирует силу разрушительных процессов, назревающих в глубинных пластах социума и обусловленных деятельностью преследующего свои цели человека. С завидным постоянством история доказывает человеку, что он хотя и мыслящий, но все же тростник. Именно в периоды кризисов и общественных перемен философия становится наиболее уязвимой, а ее миссия – особенно важной. В этой связи весьма любопытным представляется высказывание Морриса Коэна: «Миссия философии состоит в том, чтобы нести как мир, так и меч» [1, p. 369].

Действительно, философия может быть как искусством диалога, требующим толерантности и взаимопонимания, так и руководством к действию, взламывающим привычный порядок вещей. При этом метафизический меч философии выковывается «избранными», а затем сходит в плоскость фактов и становится достоянием масс. Как справедливо отмечает О. Белый, главный смысл октябрьского переворота 1917 года состоял в том, что «переоценка ценностей, провозглашенная Ф. Ницше на исходе XIX столетия, перешла из сферы академической дискуссии в область политического праксиса, вошла в плоть и кровь государства под названием СССР» [2, с. 10].

Заметим, что сами советские марксисты никак не отождествляли свою идеологию с имморализмом Ницше и его поисками всечеловеческой гармонии. Как свидетельствует исторический опыт, высокие идеи нечасто совпадают с приземленным экспериментом. С одной стороны, нельзя не признать правоту Паскаля, утверждавшего, что нет ничего более практичного, чем хорошая теория. С другой стороны, использование на практике тех же идей Ницше или Маркса продемонстрировало уязвимость этих «хороших» теорий, подвергшихся как невольному искажению, так и намеренной фальсификации.

Впрочем, задолго до событий 1917 года революционно настроенные демократы проводили четкую границу между теоретиками-идеологами и «исполнителями». В этом отношении показательна позиция русских «отрицателей» XIX столетия, стремившихся воплотить «чистые» идеи в революционную практику. В частности, Варфоломей Зайцев утверждал, что не поэты и не ученые открывают человечеству новые пути, а люди с грубыми руками; люди же типа Гейне не способны к практической деятельности: «Их дело – подготовлять переворот, содействовать развитию народа, но… черная работа не для них» [3, с. 214].

На самом деле *работа* философов, несущая как мир, так и меч, имеет дело не только с исконной «грязью» мира, но и, главным образом, с той, которую принесла с собой вычищенная цивилизация. В этом контексте показательна оценка книги М. Штирнера «Единственный и его собственность», данная его современником В. Башем. Оценивая эстетическое впечатление, произведенное этим трудом, он писал: «Одним

ударом мы перенесены из современного общества, этого парка с ровными аллеями, расчетливо насажденными деревьями, мудро подрезанными, и с его молчаливыми и разодетыми посетителями, в глубь джунглей, даже без того «закона джунглей», перед которым склоняются, по Киплингу, блуждающие в них хищники. И перед этими развалинами всего того, что мы считали солидным, постоянным и вечным, мы испытываем чувство мрачной безнадежности…» [4, с. 443].

Действительно, перенеся современного человека в «джунгли», Штирнер осуществил часть той самой черной работы, которую вынуждены предпринимать мыслители в условиях бытийного разлома. Именно такую «черную» работу выполнял С. Кьеркегор в его борьбе с «мерзостями» современности; такой «черный» труд осуществлял Ф. Ницше, отождествляя себя с жителем подземелья, прорывающимся к утренней заре; в абсурдном сизифовом труде пытался найти счастливое мироощущение А. Камю; в мучительной работе ума и сердца совершал свой переход от «слова» к «делу» Ж.-П. Сартр. Все эти мыслители, вслед за Сократом (хотя, как правило, они не считали себя его последователями), дали нам образец мужественной философии. В этом смысле Сократ преподал урок мужества, которое, по словам П. Тиллиха, способно утверждать жизнь потому, что оно способно утверждать смерть: «Именно такое мужество помогло многим в различных частях древнего мира найти «утешение в философии» в период катаклизмов и перемен» [5, с. 111].

Подобное «утешение» в философии, вслед за древними, искали и находили мыслители разных эпох, но главным образом – эпох катаклизмов и перемен. Характеризуя особенности кризисных времен, Ю.М. Лотман удачно определяет переходную эпоху как момент столкновения чуждых друг другу языков [8, с. 209]. Это столкновение знаменует момент взрыва, который переживается как выключенный из времени, даже если в реальности он протягивается в огромных временных отрезках. Таким образом, эпоха перемен одновременно воспринимается как безвременье с характерными для него отрицательными доминантами – крушением кумиров, разорванностью сознания, массовой аномией. Именно эти симптомы характеризуют ту духовную ситуацию, которая определяет безвременье ушедшего столетия, перешагнувшего в III тысячелетие. Удивительно современными представляются мысли Ортеги-и-Гассета, озвученные им почти столетие назад: «Вообще мы живем в эпоху всеобщего шантажа, у которого два облика с дополняющими друг друга гримасами – угрозой насилия и угрозой глумления» [6, с. 163].

Рыночная ориентация подразумевает не только скрытое насилие и откровенно глумление, но и радикальный прагматизм. Воистину христианский Бог любви терпит поражение от рыночного идола наживы. Дефицит любви неразрывно связан со смысловым дефицитом, означающим не только кризис ценностей, но и утрату духовной компетенции индивида. Смысловой дефицит является следствием непрерывно ускоряющегося развития технологической цивилизации: человеческий опыт, аккумулированный в традиционных ценностях, оказывается недостаточным для развязывания новых проблем.

Утрата множественных смыслов и Смысла в целом обретает форму тотального негативизма. Изменяется сам статус смысла, который утрачивает понятийную прозрачность. Рационалистическая связь вопросов и ответов, возможная относительно «научных» смыслов, проблематична в отношении смыслов «человеческих». Платоновское *удивление* и кьеркегоровское *отчаяние* развели смысли по разные границы человеческого знания. По этому поводу М. Мамардашвили писал: «Удивляться тому, что есть хаос, войны и т.д. – не философское занятие. Философское занятие начинается тогда, когда перейден край отчаяния и начинается трагическое осмысление» [7, с. 57.]. В конечном счете, человек сам становится для себя огромным знаком вопроса, и искать «смыслы» приходится уже в кажущейся обессмысленности бытия.

Традиционно к эпохам, «отрицающим» дух, принято относить, прежде всего, вторую половину XIX века и XX век в целом; соответственно, эта же характеристика тянется шлейфом в наступившее XXI столетие. Неудивительно, что философская мысль на границе II и III тысячелетий изменила смысл самого понятия «современность», отождествив его с «отжившим», устаревшим. По словам нидерландского философа Джона Вериара, современность была отброшена как понятие, причастное к безнадежному, иллюзорному поиску «основы» знания и человеческой идентичности, пониманию человека как доказательства существования (cogito – ergo sum) и одновременно как темы (предмета и цели) [8, p. 367].

В то же время, постмодернистский дискурс не отрицает, что философия является вечным вопрошанием, в том числе – и о себе самой. По образному выражению Ж. Деррида, философия жива своим умиранием, а в общности вопроса о «возможности» вопроса кроется неотъемлемая ответственность: «Почему неотъемлемая? Поскольку невозможное уже имело место. Невозможное согласно целостности вопрошающего, согласно целостности существующего, объектов и детерминаций, невозможное согласно истории фактов имело место: существует история вопроса, который позволяет существовать возможности наследия и чистой памяти в общем и как таковой» [9, p. 118].

Но непрерывное «вопрошание» не означает поиска однозначных ответов, поскольку для философии таковых попросту не существует. Стремление к строгому и последовательному позитивному познанию становится неразрешимой задачей, если эта задача ставится в отношении метафизических смыслов. Поэтому «интуитивную» предрасположенность философии пытались обосновать и средневековые мистики, и Паскаль, и немецкие романтики, и русские религиозные философы. Они были убеждены, что философия не относится к сфере рассудка и поэтому не должна претендовать на какую-либо системность; скорее, она представляет собой наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, близкое к религиозной мистике.

Однако философия ностальгирует не только по трансцендентному, но и по эстетическому, стремясь к единству с литературой и искусством. Особенно четко эта тенденция проявляется в творчестве немецких романтиков, руководствующихся девизом: «Чем поэтичнее, тем истинней». Показательна оценка, данная поэзии Ф. Шлегелем: «Вся история современной поэзии – непрерывный комментарий к краткому тексту философии; искусство должно стать наукой, и наука должна стать искусством; поэзия и философия должны объединиться» [10, с. 53]. Данная точка зрения, основанная на убежденности в способности искусства к наиболее выразительному воплощению «правды жизни», к репрезентации истории человека и его судьбы, представляется вполне современной и актуальной.

Мысль об объединении философии и литературы вновь вербализуется представителями постмодернизма, стремящимися выработать новый образ философского мышления и языка. Сценой мировой истории становится «письмо», являющееся единственной конкретной данностью, а язык рассматривается и как вещный, самобытный феномен, и как методологическая основа познания. Власть языка доминирует: он не зависит от внеязыковой реальности, и его внутренние лингвистические элементы понимаются как смыслопорождающие. В этом случае весь мир отождествляется с культурой, которая представляет собой своеобразную совокупность текстов. Создается ситуация тотального «проговаривания», автоматического письма и умолчания, бесконечной смены языков и стилей, признания текста в качестве бесконечного смыслового поля, а лингвистики – в качестве фундамента всей гуманитарной культуры. История предстает в виде нескончаемой вереницы текстов, в которой каждая культурная традиция является «предтекстом» к последующему фрагменту и может быть понята из самой себя.

Ностальгическая тяга философии, приведшая ее в языкознание неопозитивистов, а затем – в постмодернистскую «разборку» текста и философии в целом, обусловила изменение концептуального аппарата европейского мышления. В то же время, множество парадигмальных подходов к реальности не исключает возможности конструктивного диалога. Глубоко прав Э. Гуссерль, попытавшийся определить роль философии в целом: «Философия продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу – функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т.е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию – архонта всего человечества» [11, с. 110].

Однако, являясь «архонтом» человечества, философия по своей природе остается, по выражению Гегеля, запутанной истиной, открытой немногим и противоречащей так называемому здравому человеческому пониманию. Это понимание, означающее временную видимость ограниченных поколений, представляет мир философии как перевернутый мир. Поскольку мир конечных чувственных вещей представляет собой мнимое бытие, здравый смысл осуществляет невольную негацию философии. То, что для повседневной жизни является полезным, для философии остается безразличным. Поэтому Гегель дает негативную оценку знаниям о человеке: «Столь же мало имеет для философии духа значения так называемое человекознание, стремящееся исследовать в других людях их особенности, страсти и слабости – эти, как их называют, изгибы человеческого сердца – знания, с одной стороны, имеющего смысл только если ему предпослано познание всеобщего – человека как такового, и тем самым по существу – духа, с другой стороны занимающегося случайными, незначительными, неподлинными видами существования духовного, но не проникающего до субстанционального – до самого духа» [12, с. 6].

Неудивительно, что пренебрежительная оценка «человекознания» вызвала к жизни целую волну антигегельянства. Но нельзя не согласиться с Гегелем в том, что философия является запутанной истиной, а существеннейшей проблемой нашего времени остается интерес человека к собственным возможностям. Разочарование в этих возможностях привело субъекта к утрате внутриличностной гармонии. Появилось понятие «бегство от себя», ставшее чрезвычайно популярным в XX столетии. Любопытно, что данное понятие осмысливалось в свое время А. Герценом: «Наша жизнь – постоянное бегство от себя… В этой боязни исследовать, чтоб не увидать вздор исследуемого, в этом искусственном недосуге, в этих поддельных несчастьях, усложняя каждый шаг вымышленными путами, мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков, не пришедши путем в себя» [13, с. 14]. Эти строки прямым образом перекликаются с рассуждениями Э. Фромма, видевшего смысл жизни в том, чтобы каждый день заново переживать свое рождение, а не становиться жертвой столь распространенного явления нашего времени, когда человек умирает, так и не успев начать жить.

Но ностальгия по подлинному существованию, характерная для экзистенциалистской философии, не исчерпывает палитру способов человеческого мироотношения. Естественным образом в условиях постоянного бегства против часовой стрелки наиболее удобной становится прагматическая позиция. Она вырабатывает формы мышления, осуществляющие отбор полезного и превращающие структуру мира в антропоморфную. Но восприятие реальности как мира созерцания и приспособления оставляет открытым вопрос о субъекте философского знания. Философия, утратившая картезианско-гегелевский абсолют, должна ответить на вопрос о том, кто приходит на смену субъекту. Этот вопрос, ставший результатом драматических перемен в философском сознании, предполагает освоение опыта переживания современности.

Ортега-и-Гассет, сетуя на забвение философией своей истинной миссии, с надеждой писал: «В день, когда воцарится подлинная философия – единственное, что

может спасти Европу, – вновь откроется, что человек, хочет он того или нет, самой природой своей предназначен к поискам высшего начала» [10, с. 110]. Эти ностальгические поиски в условиях кризисного социума превращают реальность в пограничную территорию внутри единого культурного пространства, где самоочевидность Бытия низводится к огромному вопросительному знаку. Ориентация на локальные культурные стандарты и ценности приводит к утрате людьми интегральной смысловой картины собственного существования. Невозможность подвести ценности под дискурсивно-объяснительную схему, годную на все времена, делает актуальной проблему их адекватного опознавания в переходные эпохи. Социальное отношение, проявленное в ценности как его предметная форма, выражает интересы субъекта как своеобразной конечной инстанции. В конечном счете, ценностным является то, что открывает возможность усовершенствования личности и улучшения ее бытия.

Бесконечно ностальгируя, философия обнаруживает в кажущейся пустоте кризисного социума разные смысловые миры. Думается, глубоко прав М. Хайдеггер, определивший философию как «последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно» [14, с. 330]. Такое «последнее выговаривание», как и «последний спор» человека, как никогда важны в нынешнюю эпоху, грозящую стать «последней» уже не в переносном, а в прямом смысле этого слова. Возможно, именно в этом непрекращающемся выговаривании, содержащем в себе тоску человека по высшей самоактуализации, и состоит призвание философии как ностальгической тяги повсюду быть дома.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы.

1. Многоликость и содержательная насыщенность философского дискурса позволяет обнаружить в нем обилие смыслов, дающее возможность открывать новые грани взаимоотношения человека и мира.
2. Философия онтологически содержит в себе ностальгию как по трансцендентной гармонии бытия, так и по стройному порядку феноменального мира.
3. В ценностном вакууме кризисного общества философия осуществляет выход на субъекта как конечную инстанцию постсовременности.
4. Миссия философии как ностальгической тяги повсюду быть дома не только обеспечивает множество парадигмальных подходов к реальности, но и эксплицирует возможности человеческого самоосуществления в условиях вызывающе провокационного постмодерного бытия.

РЕЗЮМЕ

У статті розглядається сутність філософії як ностальгії людини за вищими смислами буття. Дослідження різних парадигмальних підходів до філософії акумулюється у проблему репрезентації історії людини та її долі. Доводиться, що місія філософії як ностальгічної тяги всюди бути вдома не тільки забезпечує її проникнення в будь-які дискурси, але й експлікує можливості конструктивного діалогу в рамках людського самоздійснення.

Ключові слова: філософія, ностальгія, буття, людина, смисл.

SUMMARY

In the article the essence of philosophy as nostalgia of a person for the higher senses of being has been analyzed. The investigations of different paradigms and approaches to philosophy are accumulated in the problem of representation of human's history and destiny. It has been proved that the mission of philosophy as a nostalgic craving for being at home everywhere not only allows it to run through different discourses but also explicates the ability of constructive dialogue in the context of human existence.

Key words: philosophy, nostalgia, being, human, sense.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Morris, R. Cohen. Reason and Nature [Текст] / R.Cohen Morris. – Brage : Harcourt, 1931. — 382 p.
2. Белый, О. Нигилизм и политические фантомы посткоммунистической эпохи [Текст] / О. Белый // Политическая мысль. – 1994. – № 4. – С. 10—16.
3. Кузнецов, Ф. Ф. Нигилисты: Д.И. Писарев и журн. «Русское слово» [Текст] / Ф. Кузнецов – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Худож. лит., 1983. – 598 с.
4. Баш, В. Индивидуалистический анархист Макс Штирнер [Текст] /В. Баш // Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков : Основа, 1994. – С. 442—474.
5. Тиллих, П. Мужество быть [Текст] / П. Тиллих // Новый круг. – III. – 1993. – № 1. – С. 106—120.
6. Ортега-и-Гассет. Восстание масс [Текст] / Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет. Избр. труды: Пер. с исп. – М. : Изд-во «Весь мир», 1997. – С. 43—163.
7. Мамардашвили, М. Введение в философию. Лекции 3-6 [Текст] / М. Мамардашвили // Новый круг. – III. – 1993. – № 1. – С. 54—100.
8. Verhaar, I. Quel sens au postmodernisme? [Текст] / I.Verhaar // Etudes : Rev.mens. – P., 1994. – t. 380. – № 3. – P. 367—373.
9. Derrida, J. Violence et metaphysique. Essai sur la pensee d'Emmanuel Levinas // Derrida I. lecriture et la difference. – Paris : Editions du Senil, 1967. – P. 91—128.
10. Литературные манифесты западно-европейских романтиков [Текст] / Под ред. А.С.Дмитриева. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – 638 с.
11. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия [Текст] / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С. 101—115.
12. Гегель. Энциклопедия философских наук [Текст] / Гегель. — В 3 т. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 471 с.
13. Герцен, А. И. С того берега [Текст] / А. И. Герцен // Герцен А.И. Сочинения в 2-х т.: Т. 2 / Редкол.: М.Б. Митин (пред.) и др., Общ. ред. А.И. Володина, З.В. Смирновой; Сост., авт. примеч. З.В. Смирнова. – М. : Мысль, 1986. – С. 3-117.
14. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики [Текст] / М. Хайдегер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 327—344.
15. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв [Текст] / Ю.М. Лотман. – М. : Гнозис, 1992. – 272 с.

Надішла до редакції 02.09.2013 р.

УДК 141.5.:316.613

ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЯ СУБ'ЄКТА У КОНТЕКСТІ СПІВБУТТЯ ІНШОГО

М. В. Колінько
Донецький національний університет
В. М. Скиртач
Донбаський державний педагогічний університет

Реферат. *У статті проведено проблематизацію суб'єкта із залученням до його теорії концепта «Іншого», який є відповідним його корелятом у певній соціокультурній ситуації взаємодії суб'єктів. Показано, що еволюція дослідження проблеми приводить до онтологічного трактування взаємодії суб'єкта та Іншого як єдиного простору та до розуміння єдиного смислового поля, що перетворює їх у нову спільну реальність співбуття.*

Ключові слова: *суб'єкт, Інший, комунікація, онтологія, феноменологія, екзистенція.*

Тема суб'єкта стала популярною у філософських вченнях останніх десятиліть, з яких на перше місце по рівню теоретичної розробленості і глибині впливу слід поставити концепції А. Бадью, Ж. Дельоза, Ж.-Л. Нансі, А. Турена та інших. Перегляд поняття суб'єкта переважно пов'язаний із розчаруванням в ідеалах модерну. Зміна статусу та відновлення суб'єкта не відокремлені від загальної тенденції переорієнтації на онтологічні основи присутності людини у світі в контексті нового вирішення проблем децентрації та індивідуалізації, фрагментарності та континуальності, просторовой топології тощо. Крім того, особливої актуальності набуває проблема суб'єкта комунікації, яка є однією з найбільш складних та маловивчених, якщо йдеться про суб'єкта у всій складності та багатовимірності його проявів у бутті. Прагнення позбавитися картезіанського дуалізму реалізується в спробах включення до поля уваги сучасної філософії двох взаємопов'язаних сфер: мови і комунікації. У даному контексті, насамперед, йдеться про залучення до теорії комунікаційного суб'єкта концепта «Іншого», що є відповідним корелятом суб'єкта у певній соціокультурній ситуації взаємодії суб'єктів.

Виходячи із вищезазначеного, метою поданої статті є проблематизація суб'єкта у контексті співбуття Іншого.

Зазначимо, що у філософії виділяють наступні найбільш значущі інтерпретації Іншого: модерна (неомодерна), екзистенційно-феноменологічна, герменевтична, структуралістська та постструктуралістська (постмодерна) концепції. У відповідності до них варто розглянути зазначену проблематизацію суб'єкта.

До представників першої стратегії можна віднести Г. Гегеля, Е. Дюркгейма, Ю. Габермаса та його послідовників. Головною тезою цієї парадигми є теза про те, що в умовах модернізації громадських стосунків соціальна інтеграція має бути організована таким чином, щоб різні суб'єкти взаємно визнавали і стверджували один одного без будь-яких обмежень і виключень. Взаємовідносини між суб'єктом та Іншим є практикою взаємного визнання, в якій за кожним із них, незалежно від міри соціокультурної різнорідності та чужості, закріплений статус повноправного і повноцінного суб'єкта.

Одним з головних завдань встановлення таких відносин є визнання автономності особистості як основного чинника комунікативної стратегії. Усвідомлення власної автономії індивідом можливо за визнанням автономії Іншого, що стає передумовою для їх спільної комунікативної практики. Автономія "знімає" проблему маніпулятивного

свавілля, тому що визнання автономії виключає нещирість, відношення до Іншого як до об'єкту управління і влади. Вимога автономії Іншого в теоріях та практиці модерну здійснюється в першу чергу в процесі комунікативного обміну. Комунікативна теорія наголошує на необхідності дотримання як екзистенціальних, так і раціональних принципів соціальної взаємодії. Саме суб'єктність індивідів, а не тільки їх присутність у соціальності (тим паче, не редукції їх життя та діяльності) стає вирішальною умовою оновлення соціальних форм.

Реалізація програми загального включення має спиратися на наявність універсального нормативного горизонту, що забезпечує можливість взаємного визнання. В зв'язку з цим велике значення мало обґрунтування Гегелем двох радикально різних форм спільності: громадянського суспільства та держави. Якщо в першому випадку мається на увазі органічна солідарність, в якій різні соціальні сили розглядають Іншого як партнера по кооперації, то в другому йдеться про соціальну різнорідність, у якій чужі один одному соціальні актори відчувають по відношенню один до одного лише почуття правової лояльності. Основною проблемою тут є той факт, що в епоху глобалізації, яка характеризуються максимальним ускладненням соціальних сфер і зростанням розбіжних тенденцій, актуальне питання про те, як можливий універсальний нормативний горизонт, виникає все з новою силою.

Екзистенційно-феноменологічна інтерпретація знаходить Іншого в контексті міжособистістого спілкування суб'єкта із суб'єктом. Пряма взаємодія відсилає нас до класичної передумови феноменологічної присутності суб'єкта у світі, що припускає множинність інших суб'єктів. У розробці проблеми Іншого як суб'єкта, відмінного від Я, першоджерелом стали роботи Е. Гуссерля. Завдяки доступності Іншого досвідному пізнанню і розумінню надана можливість перенесення, встановлення аналогії з самим ego, його власним досвідом управління своїм тілом і власним психофізичним існуванням у цілому. Я конституюється за контрастом із Ти. В той же час людині необхідно, щоб інші сприймали її як іншу по відношенню до них. Специфічна складність вирішення задачі процесу феноменологічного конституювання Іншого як шляху, що веде від іманентності трансцендентального Ego до трансцендентного Alter ego полягає в тому, що феноменологічне конституювання обмежене полем досвіду трансцендентального суб'єкта. Але, якщо це так, то на якій підставі ми можемо зробити висновок, що Інші існують не лише в межах свідомості, хай і трансцендентальній, загальнозначущій? Відповідаючи на це питання, Е. Гуссерль звертається до розгляду амбівалентної за своєю логічною природою процедури феноменологічного конституювання Іншого – процесу утворення сенсу Іншого і одночасно підтвердження його в якості існуючого. Дослідження процесу ідеального конституювання Іншого представляє собою феноменологічний опис досягнення сенсу Іншого як такого, що має незалежне існування. Вихідною методологічною процедурою процесу феноменологічного конституювання Іншого Е. Гуссерль вважає редукцію до сфери приналежності. Саме редукція виявляє у сфері досвіду трансцендентального суб'єкта те, що не є для нього чужим. Сенс тематичної редукції полягає у вилученні з поля аналізу рефлексії усіх характеристик чужої суб'єктивності. Редукція до сфери приналежності націлена на те, щоб схопити сенси чужого буття як невласного, але такого, що розуміється за аналогією з ним. Свою концепцію інтерсуб'єктивности Гуссерль закінчує констатацією того факту, що інтерсуб'єктивна спільнота обґрунтована, інші існують таким чином, як і я, і конституюють мене, як і я їх. Але у концепції Гуссерля відразу ж віднаходяться проблемні точки. Так, А. Шюц бачить головну проблему теорії Гуссерля в тому, що йому не вдалося обґрунтувати інтерсуб'єктивність у вигляді "трансцендентального Ми". Кожне трансцендентальне ego має тільки свій власний світ, але тільки для себе, а не для інших ego. К. Хельд вважає, що аппрезентативні дані в аналогічній апперцепції ніколи не можуть бути

схоплені безпосередньо, але завжди надані лише опосередковано. Ж.-П. Сартр вбачає у концепції Гуссерля перебільшення теоретико-пізнавального способу вирішення проблеми інтерсуб'єктивності та розробляє онтологічну концепцію, згідно якій суб'єкт зустрічає Іншого в глибинах свого картезіанського cogito.

У межах цієї парадигми відбувається і перша спроба реконструкції суб'єкта, яку здійснив М. Гайдеггер, увівши в філософію концепт Dasein як безсуб'єктного суб'єкта. Поняття Dasein характеризує людину не з точки зору його епістемологічної первинності, що перетворює усю іншу реальність на свій предмет, річ, сюжет (тобто щось вторинне йому), а як щось закинуте у світ, абсолютно незалежний від його волі і такий, що осягається на допредикативному рівні безпосереднього життєвого досвіду. У цій перспективі світ перестає бути чистим об'єктом і стає чимось безперечним і самодостатнім, суб'єкт же виявляється позбавленим свого зовнішнього по відношенню до світу буття. М. Гайдеггер надає цій концепції характер онтології: суб'єкт у нього стає екзистенцією, втрачаючи своє самостійне буття поза світом і виявляючись вписаним в горизонт феноменологічного поля, з якого його намагалася вивести трансцендентальна феноменологія. Разом із тим, гайдеггірівська "турбота", яка конституює топологію Dasein, прояснює, що буття-у-світі дорівнює буттю з іншими, "спів-буттю". Причому ізольоване Я спочатку не надане без інших. За Гайдеггером, інші завжди вже співприсутні в бутті-у-світі. Украй важливим для розуміння суті конструкта "буття-з-іншими" є його екзистенціально-онтологічне навантаження. Інші у топосі Dasein не наявні в сенсі фактичної присутності поруч; це вони такі, від яких людина себе не відрізняє, серед яких і вона така ж. Присутність є спів-буттям навіть тоді, коли "інший фактично не наявний та не сприйнятий або тоді, коли він начебто інших не потребує" [1, с. 123]. Тобто, інший у Гайдеггера наданий у модальностях "турботи".

Шляхом М. Гайдеггера пішов Е. Левінас, який впровадив в європейське мислення проблематику абсолютно Іншого, розширивши горизонт традиційної для європейської філософії ідеї тотожності, тим самим передбачивши багато поворотів постмодерністської думки, у тому числі, й ті, які були характерні для основоположника структуралістського психоаналізу Ж. Лакана. У Левінаса суб'єкт розкриває свою суть назустріч Іншому, без якого він залишається в стані абсолютної неповноти. Суб'єкт, таким чином, виявляється нерівним самому собі, що і потребує підтримки Іншого. Говорячи про "відкритість" як характерну рису суб'єктивності, Е. Левінас виділяє три її аспекти: вона свідчить про зв'язок між усіма предметами, що становлять частину єдиного універсуму; означає інтенціональність свідомості, винесеність суб'єкта за межі самого себе, його спрямованість на об'єкт; має чисто екзистенціальний сенс, що виражає беззахисність суб'єкта перед обличчям іншого, його пасивну роль та нездатність протистояти чужій дії [2, с. 247].

Отже, в екзистенціально-феноменологічному трактуванні теми суб'єкта Я та Інший постають як рівноцінні сутності, суб'єкти, що існують в системах досвідів і значень, відмінних один від одного, але потенційно зрозумілих через їх інтерсуб'єктивну складову, пов'язані суб'єктно-суб'єктними відносинами, в яких наявність Іншого визнається сутнісною рисою буття людини. Наслідком стає зміна самого типу відношення з буття-для, за яким стоїть суб'єктно-об'єктний зв'язок, на спів-буття. У цьому випадку, Інший виступає пов'язаною з суб'єктом людською реальністю, а не об'єктом, предметом або знаряддям.

Однак, незважаючи на основні інтенції цього підходу, Гадамер все ж таки розглядає феноменологію як не до кінця позбавлену об'єктивізму, доводячи те що, якщо я зустрічаю іншого, то я зустрічаю його не як об'єкт, або окремі особливості об'єкту, але сприймаю його відразу як суб'єкт. Таким чином, відбувалося залучення до дослідження суб'єкта та іншого герменевтичного аналізу. Подібний аналіз був

запропонований у роботах М. Бахтіна та інших. Традиційно комунікаційний простір асоціюється із присутністю двох суб'єктів-комунікантів. Комунікація може розглядатися як динамічна інформаційна взаємодія суб'єктів соціального простору один з одним. Часто комунікативна реальність розуміється як текст, вона стає невідокремленою від символічної сфери людського дискурсу. Перебуваючи усередині світу, що пізнається, суб'єкти самі формують реальність в процесі дискурса. Як і кожне соціально обумовлене відзеркалення світу, дискурс є не пасивним відображенням існуючої реальності, а активним конструюванням світу. В ньому прояснюється головне досягнення структуралістів – ідея "сконструйованості" значення. Значення не є "природним", чимось назавжди встановленим, а функцією тої мови, котрою мы володіємо: мова не відображає реальність, а продукує її в людській свідомості. Якщо мова – це складна система знаків, що розглядається об'єктивно, без урахування конкретного суб'єкта, то дискурс – ще явище, що включає до себе суб'єкта, який розмовляє та пише, а також потенційних читачів та слухачів. Як підкреслює М. М. Бахтін, мова діалогічна, її можна зрозуміти тільки у термінах незмінної орієнтації на іншого. "Мова живе у конкретному мовному спілкуванні", "закони мовного становлення суть соціологічні закони" [3, с. 307]. Наблизившись до проблематизації антиномічності діалогу, М.М. Бахтін зазначає, що діалог існує в слові, а "слово – це драма, в якій беруть участь три персонажа" [3, с. 308]. Таким чином, він вводить в комунікаційний простір позицію третього. У різні епохи і при різному світорозумінні цей третій приймає різні ідеологічні вирази (бог, абсолютна істина, суд совісті або історії, народ і т.п.). При очевидній відмінності всі вони мають відношення до основ, принципів, будучи центром метафізичної системи.

Продуктивним тут є положення про те, що відносини між суб'єктами будуються на основі текстів, утворених культурним досвідом, що узагальнюється безліччю знаків, для розуміння яких потрібна їх інтерпретація. Французький герменевтик Поль Рікьор поділяє уявлення про буття людини у світі, згідно з яким розуміння співвідноситься не з іншою особою, а з новим буттям-у-світі. Саме тому у письмовому тексті відбувається звільнення і від автора тексту, і від обмежень ситуації спілкування, і відкривається справжня мета дискурсу як проекту світу. П. Рикьор розглядає сенс тексту як відправну точку для формування нового переконання на світ і закликає "обернутися більше до герменевтики Я існую, ніж до герменевтики Я мислю" [4, с. 305]. Інакше кажучи, проблеми смислового дискурсу він розглядає не в плані гносеології і позитивістського реалізму, а у феноменологічному й онтологічному аспектах.

Структуралістська парадигма розробки версії Іншого пов'язує проявлення останнього у світі зі структурою взагалі і сферою несвідомого зокрема. Структура постає як можливе, те, чого суб'єкт не бачить та не сприймає усвідомленно, але що існує як необхідний апріорний принцип організації будь-якого поля сприйняття. Структурну лінгвістику Ф. де Соссюра, структурну антропологію К. Леві-Стросса та структурний психоаналіз Ж. Лакана слід розглядати як теоретичні джерела постмодернізму. Улюбленим об'єктом структурного аналізу, перш за все, як методу, були Інший і його прояви в міфах, снах, табу і божевіллі, які оголошувалися носіями певних істин. При цьому структуралісти вважали, що саме мова може правильно відтворити переживання Іншого. Виходячи з цього, вони обгрунтовували дискурси самої "речі", що, в свою чергу, сприяло виникненню дискусій про "смерть людини". Структуралісти, намагаючись ототожнити мову з комунікативним кодом, в результаті виявили, що на відміну від коду мова не конструюється. Інтелектуально пояснити правильне вживання мови поки неможливо. Отже, структуралістам вдалося лише продемонструвати, що те, що означає, не підкорюється людині. Ці ідеї структуралістів дали імпульс постмодерністам М. Фуко, Р. Барту, Ж. Дерріда та ін. зруйнувати традиційну логіку тотожності на користь з'єднанню різного, наданню сенсу

ірраціональному. Саме тому один з головних принципів постмодернізму – створення нових способів смислоутворення, нових способів мислення. Ж. Дельоз, продовжуючи певні інтенції структуралізму, інтерпретує Іншого наступним чином: інший є ні "об'єктом у полі мого сприйняття, ні суб'єктом, що мене сприймає – це перш за все структура поля сприйняття, без якої це поле в цілому не функціонувало б так, як воно це робить" [5, с. 282]. Не випадково, Інший, що забезпечував об'єктам природний додаток у вигляді структурування світу на центр і периферію, який надає об'єктам обсяг, фон і відтінки, що доповнюють їх до цілісності, і за рахунок цього придає структурі світу рухливість, витіснений з поля зору, залишає суб'єкта в ситуації "фундаментальних розладів". Ж. Дельоз розробляє концепт розщепленого, нерівного самому собі шизофренічного суб'єкта. Саме такий суб'єкт виявляється вільним від нав'язуваної йому ззовні тотожності, яку надають йому "машини бажання", що здійснюють над ним владу за допомогою вироблення у нього певних потреб. Цілісний суб'єкт, таким чином, стає продуктом певного ідеологічного дискурсу, а не первинною суттю. Тому у світі Інший скоріше відсутній, а в пошуках інакшості суб'єкт знаходить лише себе.

Головною специфікою постмодерністського дискурсу є упор на фрагментацію і маргіналізацію, нетотожність і відмінність, що постійно виявляються в нашому досвіді. При цьому ця гетерогенність і плюральність вже не може бути осмислена класичними категоріями негативного, протилежного. Отже, соціокультурний простір не може бути описаний ні як органічна єдність, ні як проста сукупність ізольованих суб'єктів, але як нескінченна ризомічна гра відмінностей, не підпорядкована трансцендентним принципам. Торкаючись теми тотожного та Іншого, постмодерністи виходять з бажання розрізнити Буття і Ніщо, оскільки без цієї відмінності не було б і самого Буття. Вони вважають, що тотожне не завжди є самим собою, воно буває і Іншим. Саме відмінність дозволяє бути самим собою. Думка про розходження, що відмовляється редукувати Інше до тотожні, пов'язана зі спробою створити "трансцендентальне поле без суб'єкта", нейтралізувати його як абсолютне ego, висунувши на його місце щось безособове.

Наступним важливим положенням постмодерністської стратегії є заперечення необхідності універсального нормативного горизонту для можливості диспозиціональної практики розрізнення. Раціональні принципи мають репресивну природу, і тому їх використання викликає необхідним чином спотворення і спрощення первинної гри відмінностей. В результаті можливою стає спільнота як замкнений простір відмінностей, які позиціонуються як фіксовані, а інший з'являється як примирений з моїм власним буттям суб'єкт, а не як суще, здатне затвердити свою відмінність.

Виходячи з вищевикладеного, можна зробити висновок, що співбуття Іншого та наслідки його впливу на суб'єкта є невід'ємним діалектичним елементом людського буття. Суб'єкт постійно перебуває у стані співбуттєвості, тобто знаменує собою своєрідний процес безперервної генерації безлічі співіснуючих комунікацій. Оскільки його буття є постійно незавершеним, воно завжди може бути переінтерпретовано. Спосіб переінтерпретації відбувається залежно від типу філософського дискурсу.

РЕЗЮМЕ

В статье проведена проблематизация субъекта с привлечением его теории концепта «Другого», который является соответствующим коррелятом субъекта в определенной социокультурной ситуации взаимодействия субъектов. Показано, что эволюция исследования приводит к онтологической трактовке взаимодействия субъекта и Другого как единого пространства и указывает на их единое смысловое поле, превращает их в новую совместную реальность сосуществования.

Ключевые слова: субъект, Другой, коммуникация, онтология, феноменология, экзистенция.

SUMMARY

The article presents the problematization of the subject with the assistance of his theory of the concept of "the Another", which is the appropriate entity to correlate a certain socio-cultural situation of interaction of subjects. The evolution of the study leads to the ontological interpretation of the interaction of the subject and the other as a single space, and points to a common semantic field, turning them into a new joint reality of coexistence.

Keywords: subject, other, communication, ontology, phenomenology, existentia.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.
2. Левинас, Э. Гуманизм другого человека [Текст] / Э. Левинас. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
3. Бахтин, М. М. Проблема текста [Текст] / М. М. Бахтин // Собрание сочинений / М. М. Бахтин. – Т.5. – М. : УРСС, 2004. – С.306- 325.
4. Рикер, П. Я – сам как другой [Текст] / П. Рикер. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 422 с.
5. Делез, Ж. М. Турнье и мир без Другого [Текст] / Ж. М. Делез // Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М. : Академический проект, 2010. – 480 с.

Надішла до редакції 03.09.2013 р.

УДК 1:316.75

ІДЕОЛОГІЧНІ ЕФЕКТИ Г ЛОКАЛІЗАЦІЙНОГО ДИСКУРСУ

В. М. Корабльова

Реферат. *Глобалізація розглядається крізь призму політичних та економічних ідеологій. Доводиться, що головним замовником глобалізму як ідеології є так звана «нова бюрократія» (МВФ, СОТ, ЄС та ін.), а її транслятором – транснаціональні медіа-імперії. Розглядається інтерференція споріднених із глобалізаційним дискурсів – еволюціонізму, девелопменталізму, модернізації, «ганебного кола бідності», Центра та Периферії світу тощо – та їхні ідеологічні ефек*ти.

Ключові слова: *глобалізаційний дискурс, глобалізм, девелопменталізм, модернізація, третій світ, ганебне коло бідності, ідеологічний ефект, генералізація, уніфікація.*

Зміни, що відбуваються в сучасних суспільствах, відображаються в сучасній соціальній теорії у формі побудови нових концепцій. Одна з найбільш широко обговорюваних сьогодні — концепція глобалізації, що в загальному вигляді тлумачить останню як взаємопов'язані процеси інтеграції та диференціації в економіці, політиці та культурі країн земної кулі. Глобалізація явно має векторну сутність у напрямі створення «єдиного світу». Беручи до уваги деяку негативну конотацію, пов'язану з терміном «мондіалізму», необхідно зазначити, що саме концепція глобалізації сьогодні активно завойовує місце під сонцем академічного та масового дискурсів. Але тут також має місце неоднозначність інтерпретацій наслідків глобалізації, яка тісно пов'язана з дихотомією правої / лівої ідеології. У першому випадку оцінки глобалізації оптимістичні та пропагують «світлі перспективи» життя в «глобальному мурашнику». У другому — швидше песимістичні: усіляко підкреслюється, що глобалізація лише поглиблює нерівність і перекладає екологічні та економічні проблеми на «напівперифериійні» та «периферійні нації».

Мета даного дослідження - розглянути ідеологічну складову глобалізації, що, зокрема, репрезентована в ідеології глобалізму, та виявити ідеологічні ефекти глобалізаційного дискурсу.

Ступінь розробленості проблеми. Глобалістика як теоретичний напрям, що концептуалізує глобалізацію з урахуванням як позитивних, так і негативних конотацій, сьогодні представлена широким колом дослідників - як зарубіжних, так і вітчизняних. Особливо варто відзначити напрацювання таких мислителів, як А. Ападураї, З. Бауман, С. Гантінгтон, Г. Канкліні, Дж. Лалл, М. Мафесолі, Дж. Фрідман та ін. Серед вітчизняних дослідників зазначеної проблематики можна виокремити роботи В. П. Андрущенка, С. Б. Кримського, В. С. Крисаченка, М. Д. Култаєвої, М. І. Михальченка. Формується тенденція дослідження глобалізації в контексті теорії ідеології (К. Латц, Дж. Коллінз, Д. Крото, Л. Склейр, Е. Херман, Н. Хомський). Разом із тим, дослідження ідеологічної складової процесу глобалізації залишається дещо однобічним, концентруючись на вивченні експансії проамериканської, ліберальної ідеології, що створює можливість розгляду зазначеної проблематики в ширшому контексті.

Глобалізацію доцільно розглянути насамперед крізь призму політичних та економічних ідеологій. Так, її можна витлумачувати як ідеологію корпоративного транснаціонального капіталу та «нової бюрократії». Для цього часто застосовується термін «глобалізм», що передбачає розуміння людства як певної єдності (громадяни світу, світове співтовариство), яке має спільні цінності (загальнолюдські) та усвідомлює загальні проблеми (див. [1]). Концепція ж глобалізації, так чи інакше,

легітимує авторитетом науки головні постулати глобалізму. Про транснаціональні корпорації та щодо їх впливу в сучасному світі відомо досить багато, і нарікати на них, звинувачуючи в усіх бідах, стало звичним і для вчених-суспільствознавців, і для журналістів. Не дивно, що вони розглядаються як головні замовники ідеологічних послуг. До «нових бюрократів» зазвичай відносять чиновників Міжнародного Валютного Фонду, Світового Банку, Світової Організації Торгівлі, Євросоюзу та інших міжнародних структур. «Нова бюрократія» стала об'єктом критики як виробник і провідник ідеології «глобалізму» відносно недавно. її критикують насамперед за те, що вона не представляє інтереси суспільства і нації, тобто з позицій ідеологем як комунітарної демократії, так і ультраправого радикалізму. Наприклад, СОТ є організацією, непідконтрольною жодним законам, крім власного статуту, офіційні особи якої ніким не обрані й ні перед ким не звітують, однак володіють правами прямого втручання у справи національних урядів, аж до введення економічних санкцій. Саме транснаціональні корпорації і транснаціональна бюрократія проголошуються головними ворогами руху антиглобалістів, які так голосно заявили про себе останніми роками. У дискурсі мас-медіа щодо перших використовуються такі метафори, як оруелівський «Великий Брат», «Політбюро» тощо.

У плані ідеологічного змісту глобалізація практично повністю відтворює основні постулати неолібералізму, маскуючи їх новою термінологією. Але факт з'єднання адміністративних, економічних та інформаційних ресурсів у руках «нової бюрократії» і транснаціональних корпорацій надає глобалізму як ідеології тоталітарних рис. Якщо застосувати підхід Дж. Б. Томпсона, то критика глобалізму може виглядати наступним чином. Глобалізм імпліцитно містить в собі метанаратив, пов'язаний з ідеями безумовної бажаності всесвітньої модернізації та глобального прогресу. При цьому неоліберальні ідеали «вільного ринку», «вільної конкуренції» тощо реїфікуються і підносяться як природні, закономірні й безальтернативні шляхи суспільного розвитку для всіх.

Особливо це стало помітно після перемоги західних країн у «холодній війні». Адже економічні реформи в країнах колишнього соцтабору та «третього світу» проходили по одним і тим самим рецептам МВФ, які багато в чому будувалися на неоліберальних ідеологемах. Але, заперечуючи функціональність державного регулювання національної економіки, глобалізм відстоює необхідність регулювання економіки в транснаціональному масштабі, легітимуючи тим самим діяльність «нової бюрократії». Ситуація, за словами Б. Кагарлицького, така, що «тепер ми маємо масу чиновників, оплачуваних за рахунок платників податків, які роз'їжджають світом, змушуючи уряди скорочувати участь держави в економіці» [2, с. 83]. На думку більшості аналітиків, неоліберальні рецепти МВФ не принесли очікуваних успіхів економікам 90% країн. Колишні соцкраїни, як і раніше, відстають за основними економічними показниками (за винятком Словенії, яка відмовилася від приватизації за схемою МВФ) від провідних західних країн, причому, більше, ніж до початку реформ. У країнах «третього світу», хоча і був досягнутий певний економічний ріст, розрив із «основними націями» не скоротився, а навіть зріс. За даними колишнього співробітника Світового Банку Дж. Стігліца, кількість бідних в Східній Європі зросла з 4% до 45% [3]. (Дж. Стігліц, до речі, позбувся посади саме після своїх виступів у пресі.) Наведена статистика набуває особливої гостроти з урахуванням реформ з ініціативи МВФ в Україні (зокрема, Пенсійної реформи 2011 року).

Якщо «периферійні» та «напівпериферійні» нації намагаються захищати свої ринки від транснаціональних компаній, вони стають «противниками прогресивного процесу глобалізації» і ризикують отримати штрафні санкції з боку міжнародних організацій. У разі успішного використання «вільного ринку» підвищується ризик антидемпінгових бар'єрів. Навіть за офіційними даними Світового Банку (які, до речі, розходяться з даними про динаміку доходів на душу населення за 90-ті роки в країнах,

які не належать до великої сімки, опублікованими в явно не лівій Британській Енциклопедії), 78% всіх доходів світової економіки припадає на «основні нації» (15% населення світу), 20,7% — на «напівперифериійні» нації і тільки 1,3% - на «периферію», де мешкає до 56% населення Землі [4].

Але ідеологія глобалізму використовує механізм приховування небажаних інтерпретацій. Глобалізація підноситься як об'єктивний процес, не пов'язаний з інтересами певних соціальних суб'єктів. За допомогою метафор і евфемізмів ситуація підноситься як «перехідний етап включення у світову цивілізацію» і пропагується необхідність «поглиблення курсу ліберальних реформ», «подолання помилок» і радості глобальної цивілізації під гаслом «Всі ми одна родина!». У даному контексті глобалізм спирається на ідеологічний потенціал уніфікації. За допомогою фрагментації відбувається, з одного боку, розміщення держав на шкалою, що характеризує ступінь залученості в процеси глобалізації («основні», «напівперифериійні» та «периферійні» нації), а з іншого — формується образ ворогів «всього прогресивного людства», які подаються як держави-ізгої. Крім того, опоненти зазвичай публічно позиціонуються як супротивники «природного» ходу речей у світовій економіці, політиці та культурі, як противники вільного міжнародного переміщення товарів, робочої сили та інформації, тобто як сили, що протистоять демократичним і «загальнолюдським» ідеалам «об'єднаних націй».

Функціонування та вплив глобалізму як ідеології нерозривно пов'язаний із появою транснаціональних медіа-імперій, які формують дискурс глобалізації. Як відомо, відповідно до ідеалів класичної демократії, мас-медіа повинні бути рівновіддаленими від державного й від корпоративного контролю при відборі змісту своїх інформаційних програм. їх мета - надати суспільству якомога ширший спектр думок, що відображають в ідеалі всі можливі точки зору на соціальні проблеми. Однак сьогоднішні «глобальні медіа» сприяють тому, що одні голоси звучать явно голосніше за інших, і ціннісний нейтралітет не спостерігається. Незважаючи на удавану різноманітність програм, пропонованих транснаціональними медіа, на думку американського вченого М. Паренті, в них переважає уніфіковане меню, що акцентує увагу на цінностях вільного ринку, рівності можливостей, індивідуалізму та консумеризму (див. [5]).

Локальний медіа-бізнес, звичайно, не стоїть на місці й теж змагається за своє місце на інформаційному ринку, але можливості тут не порівнянні. По-перше, практично всі транснаціональні медіа-імперії базуються в індустріально розвинених країнах великої сімки. Наприклад, новинні компанії СКМ, ВВС, №луз Согрогапоп, Тіте-^агпег, Уолт Дісней - англо-американського походження; імперія С. Берлусконі — в Італії, Соні — в Японії , Бертельсмана — у Німеччині. Причому, це саме медіа-імперії в буквальному сенсі. Так, корпорація Бертельсмана (Вегіеізтапп) займається — по всьому світі — видавництвом і торгівлею книгами, газетами та журналами, володіє друкарнями, виробляє папір, випускає музичні записи на всіх видах носіїв, продає ліцензії на їх видання, володіє музичними клубами, виступає Інтернет-провайдером, займається веб-дизайном і володіє комерційними сайтами в Інтернеті. Крилатий вислів М. Маклюена «The medium is the message» отримує сьогодні майже буквальне значення.

Термін *вільний потік інформації* багато в чому виконує функцію ідеологеми, як показують дослідження К. Роача, основний дискурс новинних програм, що транслюються медіа-імперіями, «відображає точку зору «основних націй» і, насамперед, англо-американців» [6, р. 290]. Знову доречно згадати М. Маклюена, якщо врахувати, що найбільші інформаційні агентства світу Асошіейтед Прес і Юнайтед Прес Інтернешнл постачають більшість світових мас-медіа новинами відповідно в обсязі 17 і 14 мільйонів слів щодня [6]. Наразі існує дві головні глобальні телекомпанії: Всесвітня телевізійна служба ВВС (ВВС WSTV) і CNN Інтернешнл (CNNI). ВВС WSTV найбільш впливова в Європі, Азії, в колишніх британських колоніях і нинішніх членах Британської Співдружності. CNNI на додаток до своєї американської аудиторії,

що перевищує 60 мільйонів чоловік має понад 53 мільйони глядачів у 140 країнах світу, включаючи пострадянські країни, Китай, африканські країни, Середній Схід і Латинську Америку [7].

Незважаючи на те, що у цих гігантів переважає англомовне мовлення, що обмежує їх аудиторію бізнес-колами та представниками еліт, наразі ними здійснюються кроки зі створення спільних підприємств із місцевими медіа-компаніями, що дозволить різко збільшити глядацьку аудиторію. Багато в чому схожа ситуація спостерігається на відеоринку і на ринках популярної музики. Що стосується розважальних телепрограм, то, скажімо, у Бразилії з 4000 фільмів, що йдуть по різних каналах, щорічно приблизно 99% вироблені в країнах великої сімки (переважно в Голівуді). Провідна телевізійна компанія Мексики «Телевіза» імпортує понад 50% своїх програм, у той час як її присутність в іспаномовних штатах США не перевищує 0,5% від загального ефірного часу. На Середньому Сході, в країнах Карибського басейну, в Азії також спостерігається домінування транснаціональних медіа-гігантів країн сімки. У Саудівську Аравію імпортується понад 40% розважальних телепрограм, в країни Карибського басейну - понад 90%. Поява супутникового телебачення тільки посилила дані тенденції. Із трьох головних загальнонаціональних південнокорейських телеканалів один (Агтесі Рогсез №гугогк) віщає англійською мовою, а два інших «пропонують серіали типу «Даллас» або аналогічні місцеві шоу» [8, p. 33]. Інтернет хоч і розширює певною мірою доступ до більш різнобічної інформації, але, з одного боку, всесвітня павутина також не повністю вільна від впливу медіа-імперій, а з іншого — перевагу доступу до Інтернет все-таки мають представники «основних націй», а не «напівперифериї» і «периферії». Таким чином, глобальні мас-медіа в змозі значною мірою програмувати масову свідомість, щодня пропонуючи не тільки порядок денний (про що думати і на що звернути увагу), а й задаючи схеми інтерпретацій обговорюваних подій. Ідеологія глобалізму в даному випадку — наочний тому приклад. Адже вона за допомогою невиправданої генералізації та реїфікації представляє інтереси певних соціальних груп і організацій як інтереси «всього людства» (а це таке ж малозмістовне в науковому сенсі поняття, як і «народ»), а саму глобалізацію в її нинішньому варіанті як природний процес (використовуючи при цьому авторитет науки).

Однак було б невірним і малопродуктивним в науковому плані ставати на позиції тотальної атаки на глобалізм і процеси глобалізації в класичних традиціях критики «буржуазної» ідеології. Інтерпретація ситуації в світі в стилі «хороші країни, що розвиваються» проти «поганих індустріально-розвинених імперіалістів» виглядає нітрохи не краще, ніж пояснення світових подій у термінах «боротьби цивілізованих держав» проти «ворогів прогресу та демократії з країн третього світу» (термінологія може варіюватися). Саме тлумачення соціальних процесів як дій «хороших» і «поганих» хлопців (good guys versus bad guys) абсолютно ідеологічне. Тим більше, що сьогодні романтичний ореол навколо борців з колоніалізмом та імперіалізмом дещо потьмянів. Хіба «чорний» расизм чимось гуманніше або прогресивніше «білого»? А радикальний націоналізм в «третьому світі» краще їх європейських та американських аналогів? Тому тільки викривати «західний імперіалізм», симпатизуючи при цьому «хорошим хлопцям із третіх країн» виглядає не стільки як наукова критика ідеології, скільки як пропаганда іншої ідеології.

Але це не означає, що зазначені вище як негативні риси глобалізму та феноменів глобалізації повинні оцінюватися з наукових позицій виключно в позитивному ключі. Підкреслимо, що і на Заході (що наочно було продемонстровано на попередніх прикладах) вони нерідко інтерпретуються аж ніяк не в захоплених тонах. Головне в даному випадку — зберегти певний баланс в оцінках. Звичайно, соціальні науки не можуть бути повністю вільні від впливу ідеології, особливо в оцінках, але соціальна філософія при вивченні ідеології може ставити питання щодо того, як ті чи інші наукові концепції можуть здобути ідеологічний ефект.

З цих позицій продуктивним є підхід Р. Будона [9], який застосував концепцію ідеології (у своєму неораціоналістичному трактуванні) для критики ідеологічного ефекту таких близьких ідеології глобалізму поглядів, як «девелопменталізм» (ідея прискореного розвитку колишніх колоній із західною допомогою та інвестиціями) і теорія «третього світу». В основу девелопменталізма лягли кілька теорій і, насамперед, теорія «порочного кола бідності» (Р. Нерске). її суть можна звести до наступних положень. У бідних країнах у економічних суб'єктів низька здатність до заощаджень, тому там і низька інвестиційна активність. Зростання продуктивності економіки зазвичай прямо пов'язане з капіталовкладеннями (інвестиціями). Якщо здатність економічних суб'єктів до інвестицій низька, то важко розраховувати на економічне зростання. Зростання рівня життя безпосередньо залежить від економічного зростання. Оскільки в бідних країнах важко очікувати економічного зростання в силу названих причин, рівень життя там і здатність до заощаджень приречені на стагнацію. Якщо відсутні внутрішні умови для розвитку економіки, потрібна допомога ззовні (наприклад, інвестиції західного капіталу).

Вплив даних тез та їх пояснювальний потенціал полягають головним чином у тому, що представлено універсальну загальну теорію економічної відсталості. Крім того, кожне із наведених положень виглядає очевидним. Теорія Р. Нерске виявилася співзвучною ідеям щодо необхідності залучення західної допомоги для розвитку економічної інфраструктури (перш за все, комунікацій) в бідних країнах, нерозвиненість якої відіграє роль головного гальмуючого фактора економічного зростання. При цьому інфраструктурні обмеження в розвитку внутрішнього ринку не сприяють, мотивації місцевих бізнесменів замінювати ручну працю більш продуктивною машинною.

Теорія модернізації, що з'явилася на Заході в другій половині XX століття (П. Бергер, У. Ростоу, Д. Лернер, У. Макорд та ін.) і близька їй теорія світових систем (І. Валерстайн) також сприяли оформленню і зміцненню ідеології девелопменталізма. Теорія модернізації запропонувала модель, згідно з якою традиційні суспільства досягають стану модерну (еволюціонізм). Американський соціолог А. Со виділяє низку основних тверджень модернізаційного підходу [10]. По-перше, модернізація носить європоцентристський (американоцентристський) характер, оскільки саме на Заході виникло суспільство індустріального типу. По-друге, модернізація носить незворотній характер, зважаючи на неминучу інтенсифікацію контактів між «осьовими» і «периферійним» націями. По-третє, модернізація носить гомогенізуючий характер у тому сенсі, що в розвитку головних інститутів індустріального суспільства всі країни будуть нагадувати одна одну. По-четверте, модернізація прогресивна, тому що витрати на її шляху компенсуються в подальшому великими вигодами (зростання рівня життя, освіти, охорони здоров'я тощо).

Таким чином, із різних боків можна було дійти однакових висновків. Відбулася своєрідна конвергенція, коли положення однієї теорії підкріплювалися іншими. Напевно тому дана теорія й була так швидко прийнята науковим співтовариством і громадськістю, по ходу набуваючи значного ідеологічного потенціалу. Використання методики аналізу ідеологічного потенціалу наукових теорій Р. Будона демонструє, що ідеологізація викладених вище наукових положень відбувається в результаті епістемологічних, комунікативних та ситуаційно-рольових ефектів.

З точки зору епістемології, девелопменталізм і тісно пов'язана з ним розглянута версія глобалізму не зовсім коректно використовують наукові моделі, створені для пояснення процесів, що відбуваються. Як відомо, у соціальних науках широко застосовується ідеальна типізація, і в цьому сенсі перераховані наукові теорії описують не стільки реально існуючі суспільства, скільки штучні, спрощені моделі. Наприклад, у теорії «порочного кола бідності» передбачається, що економічно відсталі країни

існують поза вже існуючою тісною взаємодією із «розвиненим» світом. Дані моделі економічного зростання вимагають обов'язкової наявності низки умов, щоб описані в них закономірності стали працювати. Причому така умова, як зростання інвестиційної активності (капіталовкладень), підходить не для всіх типів спільнот, а тільки для спільнот індустріального типу, та й то не в усіх випадках. Збільшення продуктивності в традиційній економіці може бути досягнуто і за рахунок таких заходів, як зміна організації праці або застосування агротехніки.

Зрозуміло, що в разі ідеологічного використання розглянутих наукових ідей проблема обмеженості застосування наукових моделей специфічними умовами відходить на задній план і відбувається надгенералізація й універсалізація тих положень, які в строгому сенсі не можна відривати від контексту появи конкретної моделі. Даний епістемологічний ефект посилюється ще й тим, що соціальні науки типу соціології, політології та економіки взагалі мають тенденцію розглядати соціальні явища і процеси, локалізуючи їх поза історією, як окремо взяті феномени, властиві суспільству взагалі (соціальна структура, політична система, ринок).

Р. Нерске як типовий фахівець соціальних наук ставив питання щодо причин економічної відсталості, розглядаючи її також поза історичним контекстом і будуючи саме модель економічної відсталості. Його модель була ідеальною типізацією суспільства, а не описом причин, що обумовлюють розвиток кожної конкретної країни, які якраз і можуть мати вирішальне значення при виробленні практичних рекомендацій.

Ідеологія глобалізму і девелопменталізм як її складова частина навряд чи сприймає таку конкретизацію. їй, як і будь-якої ідеології, властива універсалізація. При аналізі ідеологічних наслідків епістемологічного ефекту не можна скидати з рахунків і загальну світоглядну ситуацію в західних суспільствах, яка істотно вплинула і на комунікативний ефект. До моменту становлення теорій «порочного кола бідності» і модернізації в світі виразно було висловлено економічне лідерство Заходу і поширені західні критерії оцінок економічної ефективності та розвиненості. Центр економічно розвиненого й успішного (за західними критеріями) світу цілком природно бачився в західній Європі та США. Такими ж природними виглядали самі уявлення про Центр та Периферії світу.

Девелопменталізм як ідеологія легітимізував і зробив повсякденною думку про необхідність і неминучість допомоги слаборозвиненим країнам Периферії з боку Центру. Модель Р. Нерске в подальшому була доповнена математичними формулами Самуельсона, що тільки додало їй переконливості й престижу. Ідеї економічної допомоги та іноземних інвестицій в периферійні країни стали широко обговорюватися не тільки в мас-медіа, але і в міжнародних організаціях типу ООН. При цьому вищезгадані наукові моделі почали трактуватися як непорушна істина, застосовна для вироблення практичної політики. Наукове співтовариство, за рідкісним винятком, в цілому прихильно поставившись до ідей девелопменталізма, мабуть, бачило в цьому і певний інтерес, адже з'являлися різні гранти, посади консультантів, експертів міжнародних організацій, відкривалися кар'єрні можливості.

Ідеологія девелопменталізма знайшла публічних прихильників і серед національних урядів, політиків, бізнес-кіл як розвинених, так і «третіх» країн. Перші побачили в цьому можливість додаткової легітимації певної зовнішньої політики (йшла холодна війна) і пошуку вигод від реалізації економічних проектів (подаються як виправдані морально), другі - джерело отримання ресурсів і можливість висунення «великих» програм розвитку, що перекладають кінцеву економічну відповідальність за їх успіх на міжнародні організації, але обіцяють великі політичні дивіденди. Тим більше що розвинені країни ніби вибачалися за витрати колоніалізму і були готові економічною допомогою їх компенсувати. Для деяких національних лідерів це

дозволяло інтерпретувати події, що відбуваються, як певну перемогу. Все разом це створило потужний комунікативний ідеологічний ефект.

Комунікативний ефект стосовно ідеології девелопменталізма практично збігся з ситуативно-рольовим, коли ситуація стала подібним чином виглядати для більшості учасників взаємодії. Інтерференція всіх трьох видів ідеологічних ефектів перерахованих теорій розвитку країн, що вважаються периферією, і визначила і подальший успіх ідеології глобалізму.

Іншим проявом ідеологічних ефектів сучасного глобалізму є зростаючий антиамериканізм, коли США починають звинувачуватися практично в усіх проблемах і бідах «третіх» країн. Звичайно, сама ідеологія антиамериканізму існувала і раніше, але в даному випадку виникає своєрідна інтерференція, коли ідеологія антиглобалізму накладається на існуючі антиамериканські настрої в Європі та інших країнах. Прихильники таких поглядів звинувачують американців (та їхні корпорації) за те, що вони, використовуючи сировинні ресурси (багатства) інших країн, не бажають ділитися доходами в розмірах, які країни-експортери сировини вважають справедливими. При цьому мовби затушовується те, що самі ці ресурси стають багатством (в грошовому вираженні твердих валют) лише в контексті їх масштабного споживання ринками США та інших країн «сімки». Можна в певному сенсі говорити і про заздрість до американської потужності, що дозволяє США мати особливе становище на планеті. І ця заздрість підживлює антиамериканські настрої і переноситься на ставлення до ідей глобалізації. Але багато в чому, суть проблеми антиамериканізму - це питання про владу та її легітимність.

Претензії США на лідерство у світі (багато в чому економічно й у військовому плані обґрунтовані) — це, у кінцевому рахунку, претензії на владу. Принаймні, такі інтерпретації глобалізму як ідеологічного забезпечення американської гегемонії у світі існують і пов'язані з тим, що легітимність влади не випливає безпосередньо з сили та економічної потужності. У цьому сенсі можна констатувати, що поки, незважаючи на зростання впливу американської культури в світі, це не знімає проблеми пошуку нових основ ідеологічної легітимації американського лідерства. Невипадково в Державному департаменті США періодично відбуваються спеціальні наради, присвячені зростанню антиамериканізму у світі. В ісламських країнах використовується і псевдорелігійна риторика типу «сатанинська країна» тощо. Усе це можна з повним правом віднести до ідеологічної атмосфери, що створюється навколо пропаганди ідей глобалізму.

Висновки. Безумовно, існують і економічні, і соціальні, і етичні проблеми у сфері того, як США і Захід відстоюють свої національні інтереси і як транснаціональні корпорації ведуть свої справи, що призводить до неминучого конфлікту інтересів. У сфері інтерпретації сучасних суспільних процесів, концептуалізованих як «глобалізація», спостерігаються потужні ідеологічні ефекти й розгортаються пропагандистські кампанії з боку всіх головних учасників. У цьому сенсі не може йтися про те, яка ідеологія «правильна» чи «неправильна» - глобалізм чи антиглобалізм, американізм або антиамериканізм тощо. Більше евристичні питання на кшталт того, чому та чи інша ідеологія стає впливовою силою; як виникають ідеологічні ефекти довкола наукових концепцій; як та чи інша ідеологія домагається свого впливу, і до чого вона веде своїх прихильників і супротивників тощо.

Як і будь-яка ідеологія, глобалізм містить певний проект, довкола інтерпретацій якого і розгортається ідеологічна боротьба. Досить згадати консервативну і соціалістичну критику ліберального проекту модерну. Тому сьогодні можна спостерігати як радикальний антиглобалізм, так і альтернативний глобалізм. «Альтернативників» характеризує визнання бажаності й функціональності процесу глобалізації. Вони не заперечують її як принцип, вони «претендують на розширення своєї участі в цьому процесі, попутно виправляючи його перекоси» [11, с. 398]. Крім небажання прийняти глобалізацію у варіанті, запропонованому транснаціональними

корпораціями в союзі з «новою» міжнародної бюрократією, сучасний альтернативний глобалізм заперечує і функціональність глобалістської ідентичності у формі громадянина світу (кочівника), вільного від стійких громадських уподобань і зобов'язань; універсальної «економічної людини», чия гедоністично орієнтована й економікоцентрична самосвідомість є руйнівною для планети і несумісною з філософією «сталого розвитку», заявленою на світовому форумі 1992 року в Ріо-де-Жанейро й знову підтвердженою 2002 року в Йоганесбурзі. Звідси і проекти створення міжнародних організацій, які б не були настільки відверто прозахідними, і пошуки нових «великих ідей», здатних стати метанаративами й перетворитися на нові ідеології XXI століття.

Усе це зумовлює перспективність і функціональність вивчення теоретико-методологічних аспектів ідеології в рамках соціальної філософії з прицілом як на забезпечення наукової рефлексії щодо концептуалізації соціальних процесів, так і для розробки та використання емпіричних процедур дослідження ідеології, а також створення технологій «ідеологічного» впливу та захисту від них.

РЕЗЮМЕ

Рассматривается глобализм как идеология транснациональньїх корпораций и «новой бюрократии» (МВФ, ВТО), основанная на неолиберальньїх и зволюцио-нистских идеологемах Свободьі и Прогресса. Реификация глобализационньгх идеалов происходит благодаря современньїм масс-медиа, которьіе формируют глобализа-ционньїй дискурс и задают схемьі интерпретации конструируемьіх собьітий.

Ключевие слова: глобализационньїй дискурс, глобализм, девелопментализм, модернизация, третий мир, порочньш круг бедности, идеологический зффект, генерализация, унификация.

SUMMARY

The article considers globalism as an ideology of transnational corporations and the "new bureaucracy" (IMF, WTO), based on the neo-liberal and evolutionary ideologemes of Freedom and Progress. The reification of globalization ideals occurs due the modern mass media that form the globalization discourse and define the schemes of interpreting constructed events.

Key words: globalization discourse, globalism, developmentalism, modernization, third world, the vicious circle of poverty, ideological effect, generalization, unification.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Cohen, R. Global Sociology: 2nd edition [Текст] / R. Cohen, P. Kennedy. — NYU Press, 2007. — 576 p.
2. Кагарлицкий, Б. Ю. Глобализация и международные радикальньїе движения [Текст] / Б. Ю. Кагарлицкий // Глобализация и постсоветское общество (Аспекты 2001) ; под. ред. А. Сагамонова и С. Кухтерина. — М. : Изд-во Стови, 2001. — С. 81—105.
3. Drucker, H. M. Political uses of ideology [Текст] / H. M. Drucker. — United Kingdom : MacMillan, 1974. — 170 p.
4. Etzioni, A. The Moral Dimension: Toward a New Economics [Текст] / A. Etzion. — N.Y. : Free Press, 1990. — 314 p.
5. Parenti, M. Inventing Reality: Politics and the Mass Media [Текст] / M. Parenti. — New York : St. Martin Press, 1986. — 254 p.
6. Roach, C. The Movement for a New World Information and Communication Order: A Second Wave? [Текст] / C. Roach // II Media, Culture, and Society. — # 12 (July), 1990. — P. 283—307.
7. Friedland, L. Covering the World: International Television News Services [Текст] / L. Friedland. — New York : Twentieth Century Fund, 1992. — 181 p.

8. Cumings, B. The Political Economy of the Pacific Rim [Текст] / B. Cumings // Ravi A. Pacific-Asia and the Future of the World System. — Westport : Greenwood Press, 1993. — P. 21—40.
9. Boudon, R. The Analyses of Ideology [Текст] /R. Boudon. — Cambridge : Polity press, 1989. — 302 p.
10. So, A. Social Change and Development: Modernization, Dependency and World system Theories [Текст] / A. So. — Sage Publications, Inc., 1990. — 288 p.
11. Панарин, А. С. Искушение глобализмом [Текст] / А. С. Панарин. — М. : Эксмо-Пресс, 2002. — 416 с.

Надішла до редакції 18.03.2013 р.

УДК 1:33/316

ЛОГІКА, ІНТУЇЦІЯ ТА ОСЯЯННЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ В БІЗНЕСІ

А. О. Приятельчук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Реферат. *Розглядається ґенеза раціоцентричного дискурсу в економічній та філософській сферах. Доводиться важливість інтуїтивного чинника в діловій сфері, особливо в умовах прискореної соціокультурної динаміки та високого ступеня невизначеності соціальної ситуації. Наголошується іманентність інтуїції бізнес-раціональності, що спростовує традиційне протиставлення логічного та інтуїтивного.*

Ключові слова: *логіка, осяяння, інтуїція, творчий процес, бізнес, економіка, раціональність.*

Становлення цивілізованого бізнесу датується економічною наукою початком XX століття. Це був час, коли всі країни Європи знаходилися в стані високорозвинених ринкових відносин. Менталітет "дикого капіталізму" поступово відходив у минуле. Перед економікою, політикою, культурою життя поставило нові вимоги, виконання яких вимагало і нових філософських основ -поєднання раціоналізму та інтуїтивізму. Розкриваючи зв'язок раціонального та інтуїтивного, слід мати на увазі, що інтелектуальна робота, здійснювана суб'єктом, є результатом узагальнення попереднього мислення. Інтуїтивний висновок є діалектичним стрибком, який передбачає накопичення знань, уявлень, що при наявності наполегливого дослідницького пошуку і творчої уяви призводить до якісно нового ступеню. Сьогодні спостерігається справжній бум літератури з менеджменту прикладного штибу, що розглядає, зокрема, співвідношення раціональних і позараціональних моментів у діловій сфері. Разом із тим, філософські розвідки логічного та інтуїтивного зазвичай не проектуються на зазначену площину, залишаючись на рівні абстрактних теоретизацій. **Метою** даного дослідження є соціально-філософська рефлексія співвідношення раціональних і позараціональних чинників у бізнес-сфері, зокрема, у прийнятті ділових рішень.

Уперше риси філософської проблеми інтуїції окреслилися у працях Платона й Аристотеля. Але саме в них було відкинуто чуттєву природу інтуїтивного пізнання. Інтуїція була ніби перенесена до сфери абстрактного мислення. Однак, першочергового значення інтуїція як вища здатність до пізнавальної діяльності набуває у філософії Нового часу. Так само і раціоналізм зароджувався ще в глибинах античної філософії, а своє формування пройшов в умовах Середньовіччя, Нового часу і, особливо, впродовж XIX ст. Ще у Новий час філософи-раціоналісти Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Ляйбниц дійшли висновку, що в складі інтелектуальної діяльності є істини, які розум виявляє не на основі логічних доведень, а шляхом відповідного безпосереднього бачення. Р. Декарт доводив, що в певних випадках людина, відкинувши кайдани силогізму, повинна довіритися інтуїції, в основі якої лежать "спресовані", непотрібні раніше знання. В певний час вони несподівано для людини як "осяяння" дають ключ до вирішення проблем, що не вкладалися у певні логічні конструкції. В одній зі своїх філософських робіт він писав: "За допомогою інтуїції істина відкривається розуму людині шляхом прямого бачення без використання логічних визначень і доведень як проміжних ланок пізнання" [1, с. 86]. У XX столітті в працях неокантіанців (Г. Коген, Р. Наторп) і філософів життя (А. Берсон) інтуїція протиставляється мисленню як форма

прояву «життєвої сили», що становить сутність буття та передує «інтелектуальному насильству» над ним. У контексті парадигмального зсуву філософії від «класики» до «пост-класики» формується ідеологія деконструкції логоцентризму, що передбачає наголошення ірраціональних моментів у соціальному бутті. З іншого боку, сьогодні формується міждисциплінарний напрям під назвою «бізнес-філософія», представлений здебільшого економістами-теоретиками, які активно залучають філософську термінологію: йдеться про метафізику бізнесу, школу бізнес -інтуїції тощо. Нагальним завданням є залучення до даного проблемного поля ґрунтовних теоретичних напрацювань, зокрема, із соціально-філософської галузі, що й постає головною інтенцією даного дослідження.

Останнім часом серед бізнесменів точаться дискусії про те, що прийшла "ера інтуїції"", і сьогодні в бізнесі виграє не той, хто орієнтується на дослідження, а той, хто вкладає гроші, покладаючись на "шосте чуття". Практично кожна людина у своєму житті та професійній діяльності стикається із ситуаціями, коли в умовах браку інформації та часу для ухвалення рішення вона вимушена покладатися на інтуїцію. Часто інтуїцією називають незрозумілий і досі спосіб отримання інформації. З відкриттям закономірностей, описом досвіду і його передачею незрозуміле стає логічним і перестає бути інтуїтивним. Так, наприклад, у 1700-ті роки (до яких відносять згадку про перші рекламні оголошення в американській газеті "Бостон Ньюслетер"), коли зароджувалася реклама, її виготовлення було на 100% інтуїтивним процесом, але з розвитком цього виду діяльності з'явилися не лише закони реклами та критерії оцінки її ефективності, а й методики та техніки її створення, що перетворюють процес творчості на технологію.

Інтуїтивний бізнес — це бізнес, заснований на особистих якостях і досвіді бізнесмена. Формальні правила і процедури в такому бізнесі відіграють другорядну роль. Загалом, інтуїтивний бізнес характерний для періоду становлення ринкової економіки, коли не склалися єдині правила гри, ринкове середовище не є сталим, і не можна знайти ні стандартних ситуацій, ні стандартних моделей ведення бізнесу. Інтуїтивне підприємництво часто зустрічається також і в розвинених країнах у компаніях, що проходять етап становлення або знаходяться в кризовому становищі.

Але чию інтуїцію готовий оплачувати бізнесмен? Так, у разі прийняття рішення власником чи керівником підприємства він сам ухвалює рішення і несе персональну відповідальність. Що ж до величезної кількості менеджерів, які замість обґрунтування пропонованого варіанту рішення посилатимуться на свою інтуїцію, то чи готовий власник у разі помилки нести фінансові збитки? Багато подібних прикладів можна навести зі сфери реклами, коли розробляється та чи інша концепція рекламної кампанії і може бути прийнято безліч варіантів різного ступеню ефективності.

Як правило, з планів, що базуються на інтуїції, починають свій шлях у бізнес молоді компанії. З часом у них з'являється досвід та усвідомлення свого місця на ринку, накопичується стратегічний матеріал для аналізу. І нові довгострокові плани містять вже чіткіші розрахункові параметри. Отже, можна сміливо стверджувати, що аналіз та інтуїція є для фірми елементами механізму своєрідної машини часу, завдяки якій можна "потрапити в майбутнє", тобто визначитися зі стратегією. Проте, залежно від середовища функціонування бізнесу, частка цих елементів може варіюватися. Наприклад, для складного та динамічного середовища більше підходить стратегія передбачення, а для стабільного та досить простого — стратегія на основі розгорнутого плану.

Дуже важливо розуміти, на якому етапі життєвого циклу знаходиться галузь, аби вибрати безпомилкову стратегію. Варто враховувати й те, що тривале вкладання успішною компанією коштів у нові технології за умови завищеної оцінки нею галузевого зростання на певному етапі починає відігравати руйнівну роль, а ось економія на інноваціях у період, коли галузь на підйомі, однозначно гарантує підприємству відставання.

Жодна, навіть найдосконаліша на перший погляд, стратегія не може гарантувати підприємцю захист від різних несподіванок — змін чинного законодавства чи пріоритетів споживачів (відповідно, бізнесових інтересів компанії) тощо. Однак, у будь-якому випадку, правильно обрана стратегія істотно знижує невизначеність розвитку бізнесу.

Якщо ми покладаємося лише на відчуття, то не розуміємо причини своїх вчинків, а якщо поєднуємо інтуїцію з логікою, то розум врешті-решт вказує нам на цю причину. Ми часто інтуїтивно робимо такі висновки, до яких логічним шляхом не дійти; водночас, без логіки розібратися у суті проблеми неможливо. Тому, потрібно поєднувати логіку та інтуїцію, і вчитися їх розвивати. Більше того, якщо людина мислить, звертається до першоджерел інформації, вона починає їх розуміти, а знання стають основою для осяяння. Приймаючи будь-яке серйозне життєве рішення, зокрема й бізнесове, варто пам'ятати, що всі ми різні, і кожен з нас повинен вирішити для себе, хто він: інтуїт чи логік. Інстинкт, як найпростіша форма інтуїції, відомий усім. Але чи можна покладатися лише на нього при вирішені серйозних проблем? Видається, до внутрішнього передчуття потрібно додавати поміркованість, хоча б для того, аби розуміти, що саме ти відчуваєш.

Наші відчуття та емоції не просто важливі для інтуїтивної здатності ухвалювати вірні рішення, але можуть бути невід'ємною частиною процесу ухвалення рішення. Більше того, геніальність, що дозволяє керівникові виробити стратегію для перемоги над конкурентами, допускає наявність здібностей бачити те, що інші не помічають або приймають за випадковий збіг обставин.

Багаторічне вивчення методів роботи вищих керівників показало, що вони регулярно вирішують складні завдання, покладаючись на власну інтуїцію, якщо логічні методи не дають результатів. Загальновідомо, що чим вище люди піднімаються службовими сходами, тим гостріше вони потребують ділового чуття.

Ухвалення будь-якого рішення не є суто раціональним, аналітичним процесом. Навпаки, наші відчуття і емоції мають вирішальне значення, допомагаючи нам швидко відфільтрувати різні варіанти, навіть якщо наша свідомість не проводить цього відбору. Таким чином, наша інтуїція підводить рішення до того моменту, де свідоме мислення здатне зробити правильний вибір. До невірного рішення може призвести як надлишок емоцій, так і їх відсутність.

Можливо, головна перевага інтуїтивного методу прийняття рішень у поєднанні зі зворотнім зв'язком полягає у тому, що керівник може застосовувати його у випадку необхідності діяти швидко. Він також може швидко змінювати своє рішення, якщо з'явиться нова інформація.

Т. Пітере і Дж. Ватермен ще у 1982 р. відзначали, що десять кращих компаній Америки заохочують використання і розвиток інтуїції у своєму менеджерському середовищі. Професіонали, здатні формувати надійні інтуїтивні судження, можуть принести компанії більше прибутку, ніж ті, дії яких мають чітко обміркований характер. У відповідь на питання, чому так відбувається, зазвичай вказують на велику кількість інформації, з якою доводиться мати справу людині, і на швидку зміну подій, що призводить до необхідності діяти і приймати рішення, не маючи можливості ретельно обмірковувати ситуацію [2].

Інтуїція в контексті вирішення проблеми постає як відчуття близькості рішення (коли індивід переконаний у тому, що він близький до рішення, хоча його ще не усвідомлює), а в контексті пам'яті як почуття знайомості, знання (коли індивід переконаний у тому, що він знає щось, хоча і не усвідомлює, що саме). Те, що людина діє швидко і не задумуючись, завдяки досвідові та набутій майстерності у знайомій галузі, не означає, що вона завжди застосовує інтуїцію для досягнення бажаного результату. Інтуїція має справу з невизначеністю ситуації, новизною вибору. Інтуїтивна

дія не є автоматизованою і швидкою завдяки накопиченому досвіду, хоча він, безсумнівно, робить внесок у формування інтуїції як знання.

Але існує певна нез'ясовність інтуїції, тобто невизначеність ситуації, у якій виник інтуїтивний результат, невідомість майбутніх підсумків, можливих у даній ситуації альтернатив, новизна певного аспекту вибору. Пояснити, чому даний вибір був найкращим у невизначеній ситуації, можна тільки постфактум, коли став відомий результат, але не в момент інтуїтивного передчуття.

У психології прийняття рішень і в соціальній психології велика кількість робіт присвячена обговоренню помилковості людських рішень та суджень, що виробляються швидко, "на ходу", без застосування раціональних стратегій аналізу ситуації. Інтуїтивне знання містить у собі момент бездоказовості. Саме відсутність можливості пояснити або перевірити, чому інтуїтивно прийнятий вибір дійсно є найкращим у даній ситуації, викликає у багатьох людей недовіру до власних інтуїтивних рішень.

У відомій моделі креативного процесу Г. Воллеса передбачається існування чотирьох фаз рішення: підготовка, на якій відбувається нагромадження декларативного і процедурного знання; інкубація, коли здійснюються свідомі спроби прийти до рішення; осяяння або інсайт, під час якого раптово з'являється рішення проблеми; і верифікація, що підтверджує рішення. Цікавим є третій етап — осяяння як процес, за допомогою якого людина раптово усвідомлює логічні зв'язки між проблемою і відповіддю. У випадку ж інтуїції немає такого проникнення в логічні відносини, а є судження, передчуття або поведінкова відповідь. Рішення, що виникло під час осяяння, можна згодом довести і підтвердити, а інтуїтивне знання, як ми вже зазначали, містить елемент бездоказовості.

Дії менеджера, бізнесмена, спрямовані на вирішення проблем, що стоять перед конкретною організацією, можуть виглядати цілком виправданими і раціональними з боку членів цієї організації, але нераціональними з позиції генеральних інтересів суспільства, держави тощо. Ця особливість розумної дії на рівні конкретної організації, що призводить до нерозумних результатів на рівні суспільства, була розкрита ще М. Вебером [3], який зазначав: проблема збігу раціональної діяльності організації в межах певного мікросередовища і діяльності на рівні суспільства формує проблему, що вимагає теоретичного вирішення — яким чином узгодити діяльність менеджера на мікрорівні з потребами, завданнями суспільства на макрорівні.

У даному контексті заслуговує на увагу класична веберівська типологія "ідеальних типів" соціальної дії, що розрізняються за способом їхньої мотивації:

- ціле-раціональна дія — продумане використання умов і засобів для досягнення поставленої мети;
- ціннісно-раціональна дія — ґрунтується на вірі в самодостатні цінності (релігійні, естетичні тощо);
- афективна дія — зумовлена емоційним станом індивіда, його безпосередніми почуттями й відчуттями;
- традиційна дія — ґрунтується на тривалій звичці або звичаї.

Серед найбільш поширених М. Вебер називає цілеспрямовану дію, тому що господарська поведінка відрізняється орієнтацією на специфічні, тобто на господарські цілі. Такими прийнято вважати бажані кінцеві ситуації (стани) у господарській сфері, досяжні у найближчому майбутньому. Кожній цілі відповідає уявлення про неї, зміст якого виражається в кількісних розрахунках і прогнозах щодо очікуваного економічного результату.

Господарські цілі — це, як правило, матеріально-речові цілі (величина прибутку чи витрат) або формально-розрахункові (рентабельність). У першому випадку господарські цілі пов'язані з техніко-економічним обґрунтуванням, яке має критерії, що дозволяють перевіряти ступінь досягнення (або недосягнення) цілі. Зовнішньою

формою, у якій актуалізуються цілі, є бажання, саме вони є суб'єктивним чинником людських дій. Суб'єкти господарювання часто мають кілька цілей, що вважаються майже рівнозначними, таким чином, виникає ситуація, яку називають конкуренцією цілей. Так, наприклад, працівникові доводиться обирати між підвищенням заробітної плати і збереженням колишньої кількості вільного часу, а бізнесмену між традиційною (звичною) організацією виробничого процесу і раціональною організацією, пов'язаною з початковими клопотами і фінансовими витратами.

М. Вебер, аналізуючи сучасне йому суспільство, дійшов висновку, що саме раціональність є тією філософською основою, на якій успішно може функціонувати ринкове господарство. Ідеальним виразом раціоналізації суспільства в умовах ринкових відносин, вважав німецький соціолог, є особливості бюрократичного апарату в організаціях різного типу управління. Такими особливостями є: дотримання членами управлінських груп певної, визначеної ними поведінки; строгий розподіл обов'язків і компетенції відповідно до спеціалізації; ієрархія у керівному складі тієї чи іншої організації; професіоналізм; можливість отримати посаду відповідно до рівня компетенції; ротація керівних кадрів.

Беззаперечною заслугою М. Вебера є те, що як філософську основу управління раціоналізм він пропагував не тільки на прикладах дій державного апарату, як це робили Г. Гегель і К. Маркс, але й на всіх організаційних рівнях суспільного життя.

Інтуїція не суперечить раціональному, а є істотним доповненням творчості. Відбуваючись підсвідомо і не вкладаючись в певні стандарти, вона призводить до створення нових, теоретично обґрунтованих, еталонів і норм. Отже, основними функціями інтуїції є оцінка ситуації, вибору, альтернатив, дій, гіпотез, пророкування розвитку даної ситуації, наслідків прийняття рішення. Інтуїцію можна визначити як знання, отримане без розуміння того, як ми його здобуваємо, як знання, що оточене "ореолом правильності", але не має чітко артикульованих причин свого виникнення.

У свою чергу раціональність — це атрибут не логічної чи концептуальної системи як такої, а атрибут людських дій чи ініціатив, у яких тимчасово перетинаються окремі групи понять, особливо — тих процедур, завдяки яким поняття, судження та формальні системи, широко розповсюджені в ініціативах, критикуються та змінюються [4, с. 154]. Раціональність — це досягнення цілей з використанням мінімуму ресурсів. Саме раціональність діяльності і поєднує мету, обмеженість та необхідність вибору. Раціональність зумовлює поведінку людей у різних економічних ринкових ситуаціях.

Слід зазначити, що в основу класичної економічної теорії покладена аксіома про те, що поведінка людини, коли вона з погляду спрямованості на досягнення індивідуальних цілей набуває характеру економічної поведінки, є постійно раціональною. Ступінь раціональності визначається шляхом співвіднесення певної поведінки (економічних дій) з отриманим результатом. При цьому передбачається, що суб'єкт господарювання в процесі ухвалення рішення, яке характеризується добором різних варіантів, відкидає всі можливі альтернативи, крім тієї, яку він оцінює як оптимальну, тобто таку, що найбільше відповідає досягненню поставленої мети. Тому теорема про раціональність ґрунтується на низці аксіоматичних суджень:

- людина, яка приймає рішення, має у своєму розпорядженні таку повноту інформації, що отримує можливість з усієї кількості альтернативних варіантів поведінки вибрати найбільш сприятливий, і тому здатна самостійно та правильно вирішити проблему вибору;

- раціональність самої мети розглядається як даність, що не викликає сумніву;

- на підставі викладених аксіом вважається доведеним існування критеріїв раціональності [5, с. 87].

Сьогодні економічна наука деякою мірою розширила межі раціональності. Людина, відповідно до сучасної економічної теорії, здатна зректися максимізації корисності,

дотримуватися альтруїстичних мотивів, може припускатися помилок у прийнятті рішень. Але для того, щоб її дія вважалася "економічною", вона повинна поводитися раціонально. З того часу, як В. Парето розділив дії на логічні й нелогічні, раціональність, власне кажучи, перетворилася на основний критерій, що відокремлює для більшості дослідників економічне від неекономічного. У підсумку економічне просто ототожнюється з раціональним. Так, за переконанням Л. Мізеса, "... сфери раціональної та економічної діяльності... збігаються. Будь-яка розумна дія є одночасноі дія економічна. Будь-яка економічна діяльність раціональна" (цит. за: [5, с. 89]). Цим ототожненням досягається логічна ясність і вирішується проблема кількісного вимірювання, що настільки вигідно відрізняє економічну теорію від соціальних дисциплін.

Економіст обирає логіку "об'єктивної раціональності". На думку австрійського економіста Й. Шумпетера [6], у багатьох випадках економіст цілком може обійтися без "суб'єктивної раціональності", особливо якщо в його розпорядженні є повні дані про поведінку людей та фірм. Але якщо таких даних не вистачає, то "суб'єктивна раціональність" може виявитися досить корисною.

Таким чином, раціональний бізнес-процес — це така система керівництва людьми, коли досягається максимально високий ефект у вирішенні поставлених завдань в економічній сфері. Динаміка бізнес-процесу виражається в здатності бізнесмена гнучко й ефективно впливати на діяльність людей, сприяти успіху в досягненні поставленої мети. Але і вміння прислухатися до внутрішнього голосу, до власної інтуїції не позбавляє бізнес раціональності, навпаки, — розширює арсенал умінь бізнесмена. Така філософія сучасного бізнесу, заснована на феноменології інтуїції та набутому досвіді в процесі економічної діяльності.

РЕЗЮМЕ

Стаття присвячена аналізу місця та ролі логіки, інтуїції й осяяння у бізнес - діяльності. Наголошується важливість розширеного розуміння бізнес-раціональності, що передбачає комплементарне використання логіки й інтуїції в прийнятті ділових рішень.

Ключові слова: логіка, осяяння, інтуїція, творчий процес, бізнес, економіка, раціональність.

SUMMARY

The article analyzes the role and place of logic, intuition and insight into business activities. The importance of enhanced understanding of business rationality, which involves the complementary usage of logic and intuition in making business decisions, is proved.

Keywords: logic, insight, intuition, creativity, business, economy, rationality.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Декарт, Р. Избранньїе произведения [Текст] / Р. Декарт. — М. : Политиздат, 1950. — 648 с.
2. Питерс, Т. Д. В поисках совершенства : уроки самьіх успешньїх компаний Америки [Текст] / Томас Дж. Питерс. — М. : Вильямс, 2005. — 558 с.
3. Вебер, М. Протестантская зтика и дух капитализма // Вебер М. Избранньїе произведения [Текст] / Макс Вебер. — М. : Прогресе, 1990. — С. 61-272.
4. Сорока, И. В. Мотивация препринимательства как зкономико-философекий феномен: сущность, зволюция, современньїе проблеми [Текст] / И. В. Сорока. — Донецк, 1999. — 456 с.
5. Матвєєв, С. О. Економічна соціологія [Текст] / С. Матвєєв, Л. Лясота. — Суми : Університетська книга, 2006. — 184 с.
6. Шумпетер, Й. Теория зкономического развития. Капитализм, социализм и демократия [Текст] / Йозеф Шумпетер. — М. : ЗКСМО, 2007. — 864 с.

Надішла до редакції 04.03.2013 р.

УДК 378.4 + 316.422.44

«ФИЛОСОФИЯ ПРАКТИКИ» А. ГРАМШИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА КОНЦЕПЦИИ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА

Н. П. Рагозин
Донецкий национальный технический университет

Реферат. *Статья посвящена анализу «философии практики» Антонио Грамши, которая представляет собой один из вариантов решения традиционной философской проблемы – проблемы единства теории и практики, непосредственно связанной с ключевыми дискуссионными вопросами современной социальной философии: соотношением объективного и субъективного, стихийного и сознательного моментов в истории, базиса и надстройки общества, теоретического и практически-духовного освоения действительности. «Философия практики», которую Грамши характеризует как «абсолютный историцизм», выступает теоретической предпосылкой его концепции духовного производства.*

Ключевые слова: *теория, практика, «абсолютный историцизм», субъективное, объективное, стихийное, сознательное, базис, надстройка*.

Жизнь и творчество А. Грамши в нашей литературе не раз становились предметом специальных исследований. В истории этих исследований можно выделить два этапа. Первый этап связан с публикацией в СССР в 1957-1959 гг. «Избранных произведений» А. Грамши в 3-х томах [1]. За этой публикацией последовали ряд исследований жизни и творчества итальянского мыслителя (например: Големба А. Грамши. – М.: «Молодая гвардия», 1968; Лебедев А. Антонио Грамши о культуре и искусстве. Идеи и темы «Тюремных тетрадей». Очерки. – М.: «Искусство», 1965; Лопухов Б.Р. Антонио Грамши. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963).

В третьем томе «Избранных произведений» Грамши были опубликованы «Тюремные тетради», однако эта публикация была неполной. Не в последнюю очередь неполнота данной публикации на русском языке объяснялась тем, что в этом произведении поднимались и ставились такие проблемы, которые «не вписывались» в официальный образ марксистской философии, установившийся в Советском Союзе.

Перевод «Тюремных тетрадей» опирался на текст оригинала, который был опубликован Туринским издательством *Эйнауди* в 1948-1951 гг. в шести томах. В этом издании рукописи «Тюремных тетрадей» были тематически сгруппированы редакторами, которые руководствовались отдельными заголовками, данными Грамши для своих заметок. Такой способ публикации не позволял проследить логику развития мысли Грамши, во-первых, потому, что не все заметки были снабжены заголовками, а, во-вторых, эти заголовки имели предварительный характер. Грамши предупреждал, что его конспекты прочитанного и набросанные заметки подлежат основательной переработке. Он писал: «Заметки в этой тетради, как и в других, писались наскоро, с тем чтобы сразу зафиксировать приходящие в голову мысли. Все они должны быть тщательно просмотрены и проверены, ибо наверняка в них есть неточности, ошибочные сопоставления, временные несоответствия. Поскольку упоминаемых в них книг не было под рукой, возможно, что в результате проверки придется внести существенные поправки – может оказаться правильным прямо противоположное тому, что написано» [2, с. 25].

В 1975 году под редакцией Валентино Герратана (Valentino Gerratana) было выпущено критическое издание «Тюремных тетрадей» [3] в 4-х томах со сквозной пагинацией. Первые три тома этого издания включали расположенные в

хронологической последовательности написания рукописи «Тюремных тетрадей», а четвертый том содержал критический аппарат, подготовленный издателями работ Грамши. Это издание позволяло исследователям творчества Грамши заглянуть в его лабораторию, проследить ход развития его мысли, ее поступательные и возвратные движения, выделить узловые проблемы, над разрешением которых она билась. В 1991 году в СССР была начата публикация русского перевода полного текста «Тюремных тетрадей», которая, к сожалению, остановилась на первом томе. В этом же году вышел в издательстве «Искусство» двухтомник избранных работ А. Грамши под названием «Искусство и политика», снабженный содержательной вступительной статьей К.М. Долгова и полезным справочным аппаратом.

В 80-90-е годы XX века у нас опять пробуждается интерес к изучению наследия А. Грамши, что было связано с ослаблением давления идеологического догматизма и поисками выхода из идейно-политического кризиса советского общества, который пыталась преодолеть официально объявленная перестройка. Появляется ряд работ, посвященных анализу отдельных взглядов А. Грамши (краткую библиографию их можно найти в обзорной статье М.Н. Грецкого [4]), выходит вышеупомянутое издание его работ, но всестороннего исследования творчества итальянского мыслителя в нашей литературе пока нет.

Иначе сложилась судьба наследия А. Грамши на Западе. Здесь его работы неоднократно издавались и на языке оригинала, и в переводах. Что касается исследований его творчества, то они проводились в контексте проблематики так называемого «западного марксизма», характерные особенности которого выделены в книге П. Андерсона [5]. Место А. Грамши в истории «западного марксизма» П. Андерсон определяет следующим образом: «Грамши был последним представителем марксистских мыслителей на Западе, поднимавшим жгучие вопросы классовой борьбы в своих работах. Однако и он ничего не писал о самой капиталистической экономике, если иметь в виду классический анализ законов развития этого способа производства. Западные марксисты более позднего периода также обходили молчанием политическую систему буржуазного правления и ничего не говорили о способах его ниспровержения. В результате западный марксизм в целом, когда дело касалось вопросов не метода, а содержания, всецело сосредоточивался на изучении надстройки» [5, с. 87]. И далее он пишет: «В целом деятельность Грамши была постоянно нацелена на изучение надстроечных объектов, но как никакой другой теоретик западного марксизма, он воспринимал самостоятельность и действенность культурной надстройки как *политическую* проблему, имеющую отношение к сохранению или свержению существующего социального порядка и заслуживающую теоретического осмысления именно с этой точки зрения» [5, с. 89]. П. Андерсон рассматривает А. Грамши как фигуру переходную от классического революционного марксизма к современному западному марксизму, далекому от практической политической борьбы классов и сфокусированному на изучении духовной надстройки общества.

В 2009 г. появилось обстоятельное исследование Питера Д. Томаса (Peter D. Thomas) «Грамшианский момент: философия, гегемония и марксизм», написанное в русле проблематики западного марксизма [6]. «Грамшианский момент» западного марксизма П. Томас рассматривает как альтернативу «альтюссерианскому моменту». Если Л. Альтюссер предложил истолкование марксизма как системно-структурного анализа общества, в котором на первый план выдвинуты объективные системные механизмы развития общества, а роль субъективного фактора в истории общества сведена к минимуму, что привело его к выдвижению тезиса о марксизме как «теоретическом антигуманизме», то А. Грамши понимает марксизм как «абсолютный историцизм» (или «абсолютный гуманизм истории» [см.: 2, с. 134, 191]), в котором роль субъективного фактора (классов, партий, интеллигенции, масс, сознания) играет

не менее важную роль в истории, чем объективные законы развития общества. Согласно такому ракурсу анализа концепции Грамши в книге П. Томаса в центре внимания оказывается его категория «гегемония», которая выступает понятием, выражающим содержание процессов, происходящих и в духовной, и в политической жизни общества.

Анализ философской концепции А. Грамши труден в силу нескольких причин. Во-первых, потому, что мы имеем здесь дело с концепцией, пребывающей в состоянии становления, и, следовательно, было бы большой ошибкой трактовать его концепцию как завершенную систему взглядов. Сам А. Грамши в «Тюремных тетрадях» неоднократно предупреждал, что соображения, высказанные в его заметках, подлежат дальнейшей проверке, уточнению, исправлению и пересмотру. Во-вторых, в силу того, что свои взгляды он выражал с оглядкой на тюремную цензуру, а потому был вынужден использовать различные способы камуфляжа своих мыслей. Третья причина заключается в том, что философская терминология Грамши отличается от принятой в разных школах и направлениях философии.

Однако, все эти сложности анализа философских взглядов Грамши преодолимы, если не упускать из виду, что все его мысли направлены на поиск путей революционного, практического преобразования действительности, на построение справедливого, свободного от эксплуатации общества.

Известно, что Грамши свои философские воззрения в «Тюремных тетрадях» называет «философией практики». Как отмечают некоторые исследователи, Грамши так называет марксизм не только для того, чтобы скрыть от тюремной цензуры предмет своих размышлений и занятий, но и по иным причинам. В чем они заключаются? Это связано с тем, что Грамши фактически разрабатывает особую версию марксистской философии, непосредственно противостоящую не только тем течениям в марксизме, которые обозначились на рубеже XIX-XX столетий, но и отличающуюся от понимания марксистской философии самими Марксом, Энгельсом и Лениным.

На рубеже XIX-XX столетий марксистская философия, согласно Грамши, «претерпела двойную ревизию», суть которой состоит в следующем: «С одной стороны, некоторые ее элементы, в явном или скрытом виде, вошли как составные части в некоторые идеалистические течения (достаточно назвать философские концепции Кроче, Джентиле, Сореля, того же Бергсона, прагматизм); с другой стороны, так называемые ортодоксы, озабоченные тем, чтобы найти философию, которая была бы в соответствии с их очень ограниченной точкой зрения чем-то большим, нежели «просто» истолкование истории, в основном отождествили ее с традиционным материализмом. Другое течение вернулось к кантианству…» [2, с. 107]. Таким образом, марксистская философия оказалась либо перетолкованной в идеалистическом духе (Б. Кроче и другие философы-идеалисты, а также катедер-социализм), либо отождествленной с традиционным материализмом (Г. Плеханов).

По своему культурно-историческому смыслу это были разные ревизии. Первая ревизия была делом «чистых» интеллигентов, авторов «распространенных идеологий господствующих классов», которые использовали элементы марксистской философии для того, чтобы «подпереть свои концепции и сдобрить чрезмерное спекулятивное философствование историцистским реализмом новой теории, для того чтобы пополнить новым оружием арсенал социальной группы». Вторая ревизия была осуществлена такими «лицами из интеллигенции, которые более решительно посвятили себя практической деятельности и, следовательно, были больше связаны (…) с широкими народными массами». Представители ортодоксальной тенденции для борьбы «с наиболее распространенной в широких народных массах идеологией – религиозным трансцендентализмом» воспользовались «грубым и банальным материализмом», который, по словам Грамши, «также был одним из немаловажных

наслоений обыденного сознания, наслоением, существование которого поддерживалось – в гораздо большей степени, чем это полагали и полагают – самой религией, принимающей в народе свое пошлое и низменное обличье суеверия и колдовства, в котором материя выполняет немалую роль» [2, с. 107].

Между тем, как полагает Грамши, марксизм находится выше противоположности материализма-идеализма и не нуждается в дополнениях ни с той, ни с другой стороны. По мнению Грамши, «Маркс – творец Weltanschauung» (мировоззрения), он «является интеллектуальным родоначальником исторической эпохи, которая, вероятно, продлится века – до тех пор, пока не исчезнет политическое общество и установится общество упорядоченное. Только тогда его мировоззрение будет превзойдено (концепция необходимости, [превзойденная] концепцией свободы)» [2, с. 99-100]. Вслед за А. Лабриолой, Грамши утверждает, что «философия практики независима от любого другого философского течения, что она самодостаточна» [2, с. 105, ср.: с. 189, 190].

Основной вопрос философии, задающий направление философских исследований, Грамши решает так: «В философии практики бытие не может быть оторвано от мышления, человек от природы, деятельность от материи, субъект от объекта, и если мы их разъединим, то впадем в какую-нибудь из форм религии или в бессмысленную абстракцию» [2, с. 81]. Здесь итальянский мыслитель смешивает два разных вопроса: вопрос о примате (первичности) бытия по отношению к мышлению с вопросом о способе рассмотрения их связи. Ответ на первый вопрос задает понимание онтологической иерархии (что есть *основа*, а что – *обоснованное*) и, соответственно, направление исследований их взаимоотношений (от чего к чему следует двигаться). Что же касается способа рассмотрения их связей, то анализ мышления, человека, субъекта, деятельности, взятых в отрыве от бытия, природы, объекта, материи, то есть, как чего-то первичного и независимого от них, – на деле означает не что иное, как создание бессмысленных абстракций или впадение в какую-то форму религии.

Недостаточное знакомство с классическими марксистскими текстами и невозможность восполнить этот пробел в условиях тюрьмы частично объясняют убеждение А. Грамши в том, что Маркс, Энгельс и Ленин считали себя стоящими выше противоположности материализма и идеализма. И надо заметить, что Грамши осознавал необходимость изучения текстов классиков и намечал в своих «Тетрадях» план исследования формирования марксистской философии [2, с. 101-104].

Вместе с тем, было бы чрезмерным упрощением подходить с такой школьной меркой к пониманию и оценке «философии практики». Понимание и интерпретация марксизма у Грамши носили не абстрактно-академический характер, а были неразрывно связаны с практической политико-идеологической борьбой, которая проходила в новых исторических условиях и требовала поиска новых решений. Перед «философией практики», в понимании Грамши, стоят задачи, отличные от тех, которые решали создатели марксизма. В связи с формулированием этих задач Грамши вспоминает статью Р. Люксембург «Застой и прогресс в марксизме», впервые опубликованную в 1903 г. в «Vorwärts» [7].

В этой статье Р. Люксембург, обсуждая развитие марксизма после смерти его основателей, считает, что высказываемое мнение о теоретическом «застое» марксизма ошибочно. Напротив, теория Маркса не только не отстает от практики, но дает гораздо больше, чем непосредственно необходимо для практической классовой борьбы. В обоснование своего тезиса она выдвигает следующие положения. Марксизм – это теория освобождения рабочего класса, который, будучи классом неимущим, не располагает средствами, чтобы в рамках буржуазного общества создать собственную духовную культуру. В классовом обществе культура является творением правящего класса, следовательно, в буржуазном обществе она является культурой буржуазии.

Рабочий класс допускается к пользованию плодами буржуазной культуры лишь в той мере, в какой это необходимо для исполнения им функций в хозяйственном и социальном процессах буржуазного общества. На этапе борьбы за свое освобождение рабочий класс создает условия для разработки социальной науки, объясняющей законы общественного развития. Такой наукой является марксизм, образующий ядро будущей пролетарской духовной культуры, которую пролетариат создаст после своего освобождения. Эта культура впитает в себя достижения культуры буржуазного общества. Поэтому в рамках буржуазного общества пролетариат должен защищать «культуру буржуазии от вандализма буржуазной реакции» и создавать предпосылки для свободного развития культуры.

Р. Люксембург видит теоретическое развитие марксизма в перспективе чисто *пролетарской* революции: революционная теория обосновывает освободительную миссию пролетариата и выражает его стратегические интересы. А. Грамши исходит из того, что освобождение от мира классовой эксплуатации не может быть делом одного лишь пролетариата, оно должно быть делом *народной* революции. А потому контекст развития марксизма он видит иначе, чем Р. Люксембург. «Перед философией практики, - пишет Грамши, - стояли две задачи: выступить против современных идеологий в их наиболее утонченной форме, для того чтобы быть в состоянии образовать группу независимой интеллигенции, и воспитать народные массы, культура которых была средневековой» [2, с. 110]. В своей «утонченной форме» философия практики была мировоззрением интеллектуальных вождей пролетариата, но она была непонятной народу, а потому «из «дидактических» соображений новая философия вошла в сочетание, принявшее форму культуры, несколько более высокой, чем средняя народная культура (чрезвычайно низкая), но абсолютно непригодной для борьбы с идеологиями образованных классов…» [2, с. 110]. Грамши полагает, что материалистическая интерпретация философии марксизма – это его упрощенная версия, предназначенная для борьбы «против сохранившихся в народных массах пережитков докапиталистических времен, в особенности в области религии» [2, с. 110]. Материализм вносит в философию практики «детерминистский, фаталистический, механистический элемент», который для масс служит опорой веры в их неизбежно грядущие победы, но для интеллигенции, которая призвана их вести к победам, он «превращается в причину пассивности, причину идиотской самоудовлетворенности» [2, с. 37, 38].

«Философия практики» мыслится как мировоззрение интеллектуальных вождей пролетариата, которое служит воспитанию и руководству массами для установления в обществе не только политической, но и культурной гегемонии. «Философия практики», «вовлекающая в движение широкие массы», понимается Грамши как «современная народная реформа», в определенном отношении подобная Реформации [2, с. 255-256, 112]. Таким образом, свою философию Грамши рассматривает как инструмент практического преобразования исторической действительности, важнейшим элементом которого является просвещение и воспитание народных масс.

Критику К. Марксом предшествующей философии в «Тезисах о Фейербахе», Грамши интерпретирует по-своему. Прежняя философия (и материалистическая, и идеалистическая), полагает он, носила созерцательный характер. «Взаимно односторонние позиции материализма и идеализма, подвергнутые критике в первом тезисе о Фейербахе», до сих пор, считает Грамши, воспроизводятся, между тем как «необходим синтез на более высокой стадии развития философии практики» [2, с. 119-120]. Для преодоления созерцательности, отрыва теории от практики Грамши свою философию выстраивает как теорию исторического действия.

История, по мнению Грамши, не подчиняется метафизическому детерминизму и в ней не действуют «универсальные» законы причинности, на самом деле «в процессе исторического развития складываются относительно «постоянные» силы, действующие

с определенной закономерностью и автоматизмом» [2, с. 129]. Поскольку исторический процесс не может протекать без деятельности людей, то историческая необходимость в конкретно-историческом смысле есть тогда, «когда существует реальная и активная *предпосылка*, осознание которой людьми становится фактором действия, ставя конкретные цели перед коллективным сознанием и создавая комплекс убеждений и верований…» [2, с. 129]. Иначе говоря, историческая необходимость создает предпосылки деятельности людей.

Но Грамши не останавливается на этом. Он идет дальше: «В *предпосылке* должны заключаться уже развитые или развивающиеся условия, необходимые и достаточные для реализации импульса коллективной воли, но ясно, что от этой «материальной», количественно исчислимой предпосылки не может быть оторван известный культурный уровень, иначе говоря, какая-то совокупность интеллектуальных актов, а от них, в свою очередь – как их продукт и следствие, – известная совокупность захватывающих страстей и чувств, таких, которые могут вынудить к действию «любой ценой»» [2, с. 129-130]. Конечно, историческая необходимость легче прокладывает себе дорогу, когда она встречает правильное понимание у людей. Верно также, что «ничто великое не совершается без страсти», то есть, самого что ни на есть субъективного фактора. Но, похоже, что Грамши близок к формулированию обратной теоремы – «великие страсти залог великих свершений», которая далеко не бесспорна. Но мы сейчас не будем обсуждать этот вопрос. Можно утверждать, что для Грамши движущие силы истории представляются по формуле «сумма материальных предпосылок, относительно постоянных сил + воля, разум и страсти людей». При этом субъективный фактор (воля, разум, страсти) играет в истории не меньшую роль, чем фактор объективный.

В другом месте «Тюремных тетрадей» Грамши затрагивает эту проблему под несколько иным углом зрения. Возражая против утверждения Б. Кроче о том, что марксизм отрывает материальный базис общества от духовной надстройки, А. Грамши, вновь ссылаясь на «Тезисы о Фейербахе», пишет, что в них содержится мысль «о необходимом отношении активного воздействия человека на базис» и утверждается единство процесса развития действительности [2, с. 262; ср.: с. 222].

Исходя из этих посылок, «философия практики» понимается Грамши как имманентная исторической действительности, являющаяся не просто теорией интеллектуалов, а «массовой концепцией, массовой культурой», преобразующей мир деятельностью, и «эта практическая деятельность включает в себя также «познание», которое только в практической деятельности становится «реальным познанием», а не «схоластикой»» [2, с. 264]. «Философия практики» Грамши, признавая чрезвычайную важность субъективного фактора исторического развития, не сводит его только к воле и страсти, превращаясь в некую разновидность волюнтаризма. Революционно-практическое преобразование действительности должно включать в себя познание, которое, соединяясь с практической деятельностью масс, приобретает жизненно-конкретный характер.

«Философия практики», в понимании Грамши, является «абсолютным историцизмом»[2], признающим не только свою историческую обусловленность, но и исторически ограниченную верность собственных положений; она не признает абсолютных истин и исповедует принцип актуализма, согласно которому «настоящее

[2] «Абсолютным историцизмом» называл свою философию Б. Кроче [8, с. 9]. А. Грамши был хорошо знаком с работами Кроче со студенческих лет и внимательно штудировал их во время тюремного заключения, намереваясь написать «Анти-Кроче» – критику крочеанской ревизии марксизма. При этом некоторые понятия Кроче (напр., понятие «этико-политической истории») Грамши считал возможным включать в понятийный аппарат марксизма. Вопрос о связях философских взглядов Грамши с философией Кроче заслуживает отдельного исследования и не входит в наши задачи.

содержит в себе все прошлое, а из прошлого в настоящем реализуется то, что «существенно»», а то, что не перешло в исторический процесс, было само по себе незначительно и представляло случайный «шлак» истории. [2, с. 123, 127, 134]. Такое понимание «спрямляет» ход истории, не учитывая наличие в ней «зигзагов», нереализованных возможностей, которыми на следующем витке исторической спирали можно воспользоваться. Но такая концепция требует действия «здесь и теперь», и не приемлет исторической пассивности и «идиотской самоудовлетворенности», обладая мобилизующей силой.

Одной из центральных проблем философии Грамши является проблема единства теории и практики. Он полагает, что эту проблему не могли обойти ни одно мировоззрение или философия. В связи с этим он вспоминает тезис Фомы Аквинского и схоластической философии «Ум созерцательный путем его распространения становится практическим», афоризм Лейбница о науке «Чем более созерцательна, тем более практична» и мысль Дж. Вико «Verum ipsum factum» (истинное есть действительное). При очевидном различии непосредственного значения каждого из этих тезисов в них с разных сторон поднимается вопрос о единстве мысли, знания и бытия, реальности. Но при этом нужно иметь в виду, что это – *единство многообразного*, единство разных путей и результатов объединения.

Грамши проблему объединения, или «отождествления» теории и практики рассматривает с двух сторон: «… как на основе определенной практики построить теорию, которая, совпадая и отождествляясь с решающими элементами самой практики, ускорила бы происходящий исторический процесс, сделала бы практику более однородной, последовательной, действенной во всех ее элементах, то есть максимально усилила бы ее, или, когда уже имеется какая-то теоретическая позиция, – как организовать практический элемент, необходимый для приведения ее в действие» [2, с. 64]. Здесь мы имеем дело с двумя путями и двумя результатами отождествления теории и практики. В первом случае это – тождество на *основе практики*, которую воспроизводит *теория*, это путь теоретического познания. Во втором случае это – тождество на *основе теории*, которая выступает инструментом организации *практики*, это путь практического действия. Эти два пути не разделены китайской стеной, они взаимно дополняют друг друга и взаимодействуют между собой, но зазор, различие между ними остается. При абсолютном тождестве теория и практика были бы неотличимы друг от друга, следовательно, действительное их тождество всегда относительно, это – тождество нетождественного, в котором они совпадают не полностью, и потому у нас должен быть объективный критерий их совпадения.

Похоже, что Грамши наталкивается на этот факт. Он пишет: «Отождествление теории и практики является критическим актом, в котором доказывается рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории» [2, с. 64]. У практики и теории есть общий предикат или знаменатель – рациональность. Грамши этого не замечает и никак не комментирует. Между тем как рациональность указывает в данном случае на ту общую инстанцию, суду которой подлежат и теория и практика. Эта инстанция суть объективная истина, истина самого бытия, которой подчиняется и теоретическая, и практическая деятельность людей, она первична по отношению к ним, и независима от их воли. Понятно, что поскольку Грамши считает свою философию стоящей выше противоположности материализма и идеализма, он проходит мимо этого обстоятельства.

Точнее говоря, Грамши обращает внимание на рациональность только одной стороны отношений в системе «теория – практика». Рассматривая отношения «надстройка – базис» общества как аналогичные системе «теория – практика», он утверждает, что «только всеобъемлющая система идеологий рационально отражает противоречие базиса и наличие объективных условий для переворачивания практики»,

понимая под «переворачиванием практики» революционное преобразование общества [2, с. 65]. И отсюда он делает вывод, лежащий в основе его революционно-пропагандистской программы: «Если образуется социальная группа, однородная в идеологическом отношении на сто процентов, это означает, что существует сто процентов предпосылок для этого переворачивания, что «рациональное» стало подлинно действенным и актуальным» [2, с. 65]. Другими словами, идеи, овладев массами, становятся революционной силой преобразования общества.

Социально-экономическая революция, по Грамши, своей предпосылкой имеет революцию духовно-политическую. Но для того, чтобы такая предпосылка стала необходимой и достаточной для переворота, надо чтобы «в сознании людей» произошел переход, который Грамши именует «катарсисом». Люди должны выйти из сферы своих узко эгоистических экономических и социальных интересов в общую «этико-политическую» сферу. При таком *перевороте в сознании*, базис «из внешней силы, которая давит человека» превращается «в орудие свободы, в средство создания новой этико-политической формы, в источник новой инициативы». Момент «катарсиса», как полагает Грамши, должен стать «отправным пунктом всей философии практики», открыть движение по пути «от необходимости к свободе» [2, с. 65].

Мысль Грамши все время обращается к духовной стороне развития общества. Проблему, которая тут скрыта, можно сформулировать по-разному: «идеи, овладев массами, становятся материальной силой, но нужно, чтобы идеи были истинными, и чтобы массы правильно поняли эти идеи, иначе эта сила может быть использована так, что станет давить на своем пути все без разбору» или «политическое и экономическое освобождение без освобождения духовного чревато возвратом к политическому и экономическому рабству». Можно спорить о том, что именно разворачивало в сторону этой проблемы ход мыслей Грамши (сталинизм в СССР или фашизм в Италии, а может – и то, и другое?), но бесспорно то, что эта проблема сохраняет свою актуальность.

«Философия практики» Грамши представляет попытку разработки теории, встроенной в сердцевину практического революционного действия, или, как он выражается, создания «имманентной» философии. «Философия практики» Грамши – это философия, которая духовное освобождение людей понимает как условие их экономического, социального и политического освобождения. Такое понимание сути и задач философии выдвигало перед Грамши необходимость разработки теории духовного производства, которая была бы способна раскрыть и обосновать возможность его преобразования из инструмента духовного подавления масс в средство их духовного освобождения. «Философия практики» Грамши как раз и становится такой теоретико-методологической предпосылкой, из которой вырастает его концепция духовного производства.

РЕЗЮМЕ

Стаття присвячена аналізу проблеми єдності теорії і практики, безпосередньо пов’язаної з ключовими дискусійними проблемами сучасної соціальної філософії: співвідношенням об’єктивного та суб’єктивного, стихійного і свідомого моментів в історії. Обгрунтовується, що «філософія практики» А. Грамши виступає теоретичною передумовою його концепції духовного виробництва.

Ключові слова: теорія, практика, «абсолютний історицизм», суб’єктивне, об’єктивне, стихійне, свідоме, базис, надбудова.

SUMMARY

The article is devoted to analysis of the problem of integrity of theory and practice in Antonio Gramsci’s work which is connected with key discussion topics of modern social philosophy: correlation of objective and subjective, spontaneous and consceous moments in

history. It gives grounds to A. Gramsci's 'Philosophy of Practice' being theoretical basis of his concept of spiritual production.

Key words: theory, practice, 'absolute historicism', subjective, objective, spontaneous, conscious, basis, superstructure/

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грамши, А. Избранные сочинения в 3-х томах [Текст] / А. Грамши. — М. : Изд-во Иностранной литературы, 1957—
Том 1. Ордине Нуово (1919-1920).— 1957. – 512 с.
Том 2. Письма из тюрьмы. — 1957. – 310 с.
Том 3. Тюремные тетради. —1959. – 565 с.
2. Грамши, А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч.1. Пер. с ит. [Текст] / А. Грамши – М. : Политиздат,1991. – 560 с.
3. Gramsci, A. Quaderni del carcere. Volume primo. Quaderni 1-5. – Torino: Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume secondo. Quaderni 6-11. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume terzo. Quaderni 12-29. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume quarto. Apparato cratico. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975. – 3370 p.
4. Грецкий М.Н. Антонио Грамши [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.alternativy.ru/old/magazine/htm/95_3/5_1.htm. — Загл. с экрана.
5. Андерсон, П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма: Пер. с англ [Текст] / П. Андерсон. — М. : Интер-Версо, 1991. – 272 с.
6. Thomas, Peter D. The Gramscian Moment: philosophie, hegemony and Marxism[Текст] / Peter D. Thomas – Leiden – Boston, 2009. – XXIV, 477 p.
7. Люксембург, Р. Застой и прогресс в марксизме [Текст] / Р. Люксембург// Карл Маркс: революционер, мыслитель, человек. 1883 – 14 марта – 1923 / Сборник статей. – М. : Московский рабочий, 1923. – С.111-119.
8. Кроче, Б. Антология сочинений по философии [Текст] / Бенедетто Кроче – СПб. : «Пневма», 1999. – 480 с.

Надійшла до редакції 16.05.2013 р.

УДК 133.5:54+069

ФЕНОМЕН АЛХІМІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: МУЗЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

К. М. Родигін, О. М. Родигіна, М. Ю. Родигін

Реферат. *На основі компаративного філософського аналізу сучасного стану та тенденцій музеєзації алхімічної спадщини у статті розглянуто прояви та спосіб буття феномена алхімії в сучасному соціокультурному просторі. Алхімічний та музейний універсуми мають спільні засадничі ознаки, тому соціальний інститут музеїв ефективно зберігає та транслює дух феномена алхімії. Аналіз стану феномена алхімії в музеологічному вимірі свідчить щодо існування феномена в ментальному просторі сучасності.*

Ключові слова: *алхімія, музеєзація, музеальність, культурна форма, соціокультурний простір.*

Багатовимірність проявів феномена алхімії, його сутнісна синкретична єдність [1] та унікальна соціокультурна стійкість [2] зумовлюють актуальність подальшого історико-філософського вивчення цієї «первісної стихії всього європейського духу» [3, с. 36-37]. Відтак аналіз ґенези феномена алхімії, визначення шляхів його трансформацій, місця та ролі в історії ідей, впливу на формування світогляду Нового й Новітнього часу видаються перспективними напрямками досліджень.

Попри самовизначення «*Scientia Immutabilis*»[3], протягом часу алхімія зазнавала відчутних трансформацій: елліністичний симбіоз містико-фізичних уявлень розвинувся в напівтехнологічну раціональність арабських майстрів, дифундував в європейське середовище, інтегрувався до традиції середньовічної вченості, а у XVIII ст. начебто зник з історичної сцени, щоб уже з XIX ст. отримати нове життя [2]. Проте не є очевидним, чи нині існування алхімії обмежується модерним симулякром історико-культурного феномена минулого в царині паранауки та езотерики, чи має глибше соціальне коріння. Щоб з'ясувати це, слід мати на увазі непересічний суспільний інтерес до епохи Середньовіччя [4] – свідчення значущості культурної спадщини цієї доби, невід'ємною частиною якої є феномен алхімії. Важлива роль інституту музеїв у процесах трансляції культурної пам'яті вказує на доцільність аналізу сучасного способу буття алхімії в музеологічному аспекті.

Алхімія як історичний феномен, що органічно поєднав природничу та соціокультурну складові [5], є унікальним об'єктом, що переконливо демонструє штучність рознесення розгляду гуманітарних та природничих складових реальності (не лише в музеальному розумінні). Зазвичай його музейний розгляд здійснюється в межах природознавчої парадигми, а позанаукова соціокультурна складова феномена може висвітлюватися спрощено та однобічно, як курйозний прояв історичної колізії[4], або взагалі ігноруватися. Одначе розгляд донаукових феноменів з їх складною архітектонікою винятково в межах сучасної природничої доктрини не сприяє їх адекватній соціокультурній оцінці або навіть спотворює її [8, с. 39-40].

[3] Незмінне вчення (лат.) – девіз з екслібрису до «*Theatrum Chemicum*», одного з найбільших латиномовних алхімічних корпусів (Страсбург, 1602 – 1661 рр.).

[4] «Все почалося з чуток про таємничу вежу … шепотіли, начебто в цій вежі монах-чорнокнижник вночі займається чаклунством, викликає диявола та бесідує з ним. Недарма ж у віконці вежі до ранку не гасне світло. Інші подейкували…, що … монах … варить у своїх ретортах золото, але, звісно, за допомогою сатани. А дехто гадав, що … він готує чаклунське зілля, щоби … споювати довірливих людей» – так розпочинає автор XX ст. розповідь про англійського алхіміка XIII ст. Роджера Бекона [6, с. 26]. Однак ці перекази подано як плід забобонів середньовічного обивателя, а власне Бекон розглядається в межах усталеного дискурсу «мучеників науки», хоча насправді його постать є набагато складнішою [7].

Такий стан речей актуалізує проведення філософського аналізу музеальності[5] соціокультурного феномена алхімії[6]. Проте це є не метою, а засобом визначення місця феномена алхімії в сучасному соціокультурному просторі.

Мета пропонованої статті – на основі компаративного філософського аналізу сучасного стану та тенденцій музеєзації алхімічної спадщини визначити прояви та спосіб буття феномена алхімії в сучасному соціокультурному просторі.

Висвітлення цього специфічного аспекту буття феномена алхімії в сучасному світі становить наукову новизну дослідження.

Якщо розуміти історичне пізнання як відновлення певних предикатів об'єкта на основі предикатів, властивих його сліду [11], то минуле є відновлюваним з точністю до певних предикатів. Коли щось зникає в часі безслідно, виникає онтологічна невизначеність, оскільки предикати, незворотно втрачені онтологічно, не підлягають відновленню в гносеологічному розумінні [11]. Відтак історична реконструкція[7] певних об'єктів минулого, намагання осягнути їх зміст і сутність можуть здійснюватись лише на підставі вивчення та філософського осмислення актуально збережених слідів – форм, в яких об'єкт являє себе досліднику[8].

Стосовно буття феномена алхімії проблема переважно полягає у вивченні не стільки зовнішніх форм явища, скільки способу мислення минулого – віднайденні внутрішньої сутності через зовнішні прояви, історично збережені в його репрезентантах[9]. Вагому роль у цьому процесі відіграє музей як соціокультурний інститут [16, с.138], що реалізує специфічне ставлення людини до дійсності [10, с. 4], пов'язане з цілеспрямованим відбиранням з історичної даності об'єктів[10], які репрезентують певні людські цінності та культурно-історичні реалії. Суспільство прагне зберігати їх для наступних генерацій, поширювати інформацію, репрезентантами якої вони є, щоб через них актуалізувати певні соціокультурні цінності [16, с. 141; 10, с. 32].

«Час спливає й все змінюється та минає разом з ним. Те, що, незважаючи на це, залишається, має характер пам'яті[11]. ... [музейна культура – Авт.] являє собою особливе

[5] Загальну музеологію австрійський музеолог Ф. Вайдахер визначає як «здійснене за допомогою філософських інструментів теоретичне пояснення та практичне застосування особливого пізнавального та оцінювального ставлення людини до своєї дійсності. Це ставлення називається музеальністю» [9, с. 5; 10, с. 34].

[6] Даний аналіз не претендує на вичерпність, але дозволяє дійти певних висновків щодо тенденцій музеальності феномена алхімії в сучасному світі.

[7] Можливо, стосовно феномена алхімії тут доцільно апелювати до стародавнього філософського поняття «пригадування», зафіксованого Платоном [12] та спорідненого з ідеєю «віднайдення» Істини в герметичному мистецтві [13, с. 87]. Платонівська сентенція щодо думок про незнане, які «заворушилися в людині, наче сни» [12, с. 595], перегукується з поглядами К.Ґ. Юнґа на колективне несвідоме як живильне джерело алхімічних символів та міфологем. Відтак робота над власною душею та актуалізація відповідних архетипів може бути ефективним засобом своєрідної «реконструкції» феномена алхімії – формування особистісно-значущого, ціннісно-забарвленого його бачення.

[8] В класичному розумінні історії алхімії адекватність висновків дослідника цілком залежить від ступеня критичного ставлення до оцінки спорадичних знахідок артефактів матеріальної культури та, передусім, аналізу текстів, автентичність яких не завжди поза сумнівами [14].

[9] Доречно згадати тут афоризм Григорія Сковороди: «З видимого пізнавай невидиме». Таке розуміння діалектики сутності та явища у процесі пізнання сягає, напевно, ще платонівського протиставлення ідей та речей, та й за часів алхіміків вважалося незаперечною істиною, про що свідчать слова з парацельсового «*Paragranum*»: «Тільки зовнішні речі дають пізнання внутрішнього. В інший спосіб не може бути пізнаною жодна внутрішня сутність» [15, с. 171].

[10] Музеалії – предмети, що в результаті музеєзації набувають музеального значення репрезентантів певних історико-культурних цінностей [17;18]. Невизначеність принципів збирання об'єктів музеєзації веде до давнього типу кунсткамери та загрожує її перетворенням на «румпелькамеру» – смітник диковин [19, с. 54].

[11] В межах деяких новаторських підходів до музейництва воно розглядається як складова «*heritology*» – науки про спадщину та «*mnemosophy*» – науки про спадщину та всі соціальні інститути, що зберігають людський досвід (термінологія запропонована у 1982 р. хорватським музеєзнавцем Томіславом Шолою)

вираження музеєзації реальності» [17]. Музеалії не є лише носіями знаків – семіофорами, адже самі несуть значення, є «ноуфорами» – носіями духу (грецькою νους – дух, значення, φέρουν – нести) [9, с. 5; 20]. Результатом музеєзації є своєрідний перехід від одиничного та акцидентального – до загального та сутнісного, від світу речей – до світу сенсів, від речей як фізичної даності – до сфери ідеального, де пріоритетного значення набуває меморіальна та культурна цінність реальності, репрезентантована музеаліями. Таким чином, якщо музеєзовані сліди буття алхімії є її ноуфорами, то їх філософське осмислення видається перспективним шляхом розуміння глибинної синкретичної сутності феномена.

Традиційно та закономірно алхімію розглядають як історичного попередника хімічної науки – хімію в її донауковій фазі розвитку[12]. Переважно саме на висвітлення цієї точки зору спрямовано більшість існуючих музейних експозицій. З використанням автентичних археологічних знахідок[13] [25; 26] алхімічну лабораторію реконструйовано в музеї «*Der Alchemist*» в замку Оберштокшталь у Кірхберзі-на-Ваграмі (Австрія) [27; 28] – у місці її історичного існування. Реконструкція інтер'єра алхімічної лабораторії XVII ст. у Німецькому музеї (Мюнхен) [29] утворює своєрідний триптих із лабораторіями пізніших знакових епох історії хімії – часів А. Лавуазьє (XVIII ст.) та Ю. Лібіха (XIX ст.) [30]. Лабораторії алхіміків XVI ст. відтворено в Іспанському музеї фармації (Толедо) [31] та Музеї історії фармації в Базелі [32] – місті, де саме за тих часів працював знаменитий Парацельс. Найвиразніше тенденція висвітлення природознавчої складової феномена простежується в колекціях Музею історії науки і техніки в Стамбулі [33] та Інституту історії арабо-ісламської науки у Франкфурті-на-Майні [34, с. 95-153]. Тут поруч із реальними музеаліями середньовічної доби демонструються численні моделі алхімічного обладнання, виконані в сучасній техніці скляного лабораторного посуду з очевидними аналогіями до приладдя, що використовують нині в хімії.

Значення цих музейних експозицій в системі історико-хімічного знання та природничої освіти у поєднанні з сучасними інформаційними технологіями важко переоцінити [35; 36]. Така музейна освіта має свою специфіку: музей – не місце здобуття знання, а місце розуміння [9, с. 10].

Проте історико-хімічна складова алхімії є хоча й важливою, але лише частиною феномена. Власне алхіміки вважали свою справу мистецтвом. Це можна було б пояснити тим, що на момент становлення поняття «наукове знання» алхімія існувала вже чимало століть[14]. За кількістю створених образів алхімія не поступається будь-

---

[16, с. 137]. Втім, розгляд складної, неоднозначної та суперечливої проблеми фахового окреслення та номіналістики визначень термінів «музей», «музеєзнавство», «музеологія» в межах даної роботи не видається докорінно принциповим.

[12] Ставлення до алхімії в наукових колах в різні часи варіювалося від зневажливо-зверхнього до поблажливого або навіть шанобливого. П'єр Маке (XVIII ст.) визначає епоху алхімії як найтемніший та найганебніший період історії хімії [21, с. xxiv]. На його думку, хімія не має з алхімією нічого спільного, окрім імені, «але їй це так само неприємно, як розумній та розсудливій, але маловідомій доньці носити ім'я матері, відомої своїми дивацтвами та нісенітницями» [21, с. 373]. Попри це, визнання алхімії «матір'ю хімії» є симптоматичним. Саме в такому ключі алхімію переосмислюють вчені XIX ст. – Юстус Лібіх [22, с. 56-57], Марселен Бертло [23], Вільгельм Оствальд [24]. Останній гранично загострює свою думку і, реабілітуючи алхімію, ототожнює її з тією ж хімією, адекватною реаліям Середньовіччя: «Ми звикли … з презирством дивитися на експериментальні спроби середньовічних учених здійснити це перетворення [неблагородних металів у золото. – Авт.] … Але ми маємо на це так само мало прав, як, наприклад, стосовно сучасних спроб штучного отримання білків» [24, с. 4-5].

[13] В цьому контексті доречно згадати експоновані в музеї Національного заповідника «Херсонес Таврійський» археологічні знахідки, серед яких – невеликі скляні колби середньовічної доби, що майже не відрізняються від сучасних. На жаль, спорадичний характер знахідок є принциповою вадою археологічного дослідження, в тому числі й стосовно матеріальних слідів феномена алхімії [14].

[14] Проте мистецька складова не зникла й у сучасній хімії. Хоча в наукових колах це не прийнято афішувати, воно добре відомо практикуючим хімікам. Часто-густо для синтезу певних сполук недостатньо чіткої методики. Тут пріоритетного значення набуває «відчуття речовини», інтуїтивне

якому мистецтву, а алхімічний символізм має глибоке та багаторівневе філософське наповнення. Зазвичай алхімічний трактат доби європейського Середньовіччя був багато ілюстрованим. За рівнем та стилем виконання, своїм смисловим навантаженням алхімічні зображення виходять за межі допоміжного матеріалу, набуваючи власного наповнення – естетичної цінності, філософського сенсу, соціокультурного звучання. Ця риса є органічно притаманною феномену та чітко візуалізованою з єгипетських часів, коли він навіть не набув назви «алхімія» [37]. Яскраві зразки алхімічної емблематики представлено в «Ієрогліфічних фігурах» Н. Фламеля [38]. Деякі твори пізньої алхімії, наприклад, «*Mutus Liber*» – «Німа книга», що входить до антології «*Bibliotheca Chemica Curiosa*» [39], – взагалі не містять тексту: зміст викладено засобами образотворчого мистецтва у формі логічно поєднаних гравюр.

Алхімія не є феноменом «чорно-білим», явленим в категоричних антитезах «так-ні», «добре-погане». Історично він постає як «специфічна природничонаукова та … художня реальність разом. На відміну від фізики, науки «чорно-білої», алхімія існує вся в спектрах кольорів та запахів» [40, с. 150]. Розглядати алхімію винятково в ракурсі природознавства настільки ж доцільно, як сакральне таїнство вогню з позицій технології використання палива – сукупності процесів теплоутворення, теплопередавання, газифікації, окиснення тощо[15]. Це, безумовно, є корисним та має право на існування, але навряд чи буде цікавим поза межами професійного середовища. Вочевидь, глибинна причина інтересу до алхімії, що спостерігається в сучасному соціумі, полягає не в протохімічній, а культурній складовій феномена – дійсно історичній або ж у той чи інший спосіб привнесеній з часом.

У цьому контексті можна стверджувати реальність існування феномена алхімії в сучасній суспільній свідомості, оскільки «з минулого реальним нині є лише те, що принаймні сьогодні діє в своїх наслідках» [42, с. 198]. Сприйняття цих наслідків, як власне й самі наслідки, не є константним та має виражений темпоральний характер. Звісно, сприйняття алхімії в сучасних колах хіміків та філософів не є ідентичним середньовічному. Проте, враховуючи соціокультурну лабільність *Scientia Immutabilis*[16], ця відмінність не видається принциповою. Процес культурно-історичного «підживлення» є надзвичайно важливим для наукової творчості та може реалізовуватись як на рівні свідомості, так і підсвідомості [43]. «Материнським лоном всіх наук, як і будь-якого мистецького витвору, є душа» [44, с. 255]. Стосовно алхімії ця юнґівська сентенція набуває специфічного звучання: нині, щонайменше в хімічному співтоваристві, принаймні на підсвідомому рівні (а саме в глибинах людської душі К.Ґ. Юнґ бачить архетипічне коріння алхімії, що постає «зорею природничонаукової ери» [45, с. 91-92]), реальність феномена є очевидною, оскільки є вираженою дія алхімії в своїх наслідках.

Хоча в сучасному світі це не артикулюється як свідчення існування феномена, думку щодо дії алхімії в своїх наслідках можна вважати усталеною в актуальному науковому середовищі. Таких висновків, зокрема, можна дійти з аналізу використання природничонаукової колекції Ч. Фішера (Пітсбург), що зробила досяжними широкому загалу чималу кількість зразків алхімічно спрямованої художньої творчості [46]. Колекція містить кілька десятків робіт голландської та фламандської шкіл живопису,

---

володіння чимось невловимим, але важливим, що лежить за межами пропису та не може бути втіленим в ньому, оскільки радше належить до царини мистецтва, ніж науки.

[15] Це порівняння лише на перший погляд здається метафорою. В. Гейзенберг стверджував, що найглибше розуміння сутності вогню він знайшов саме в донаукових уявленнях – у філософії Геракліта: «Якщо замінити слово «вогонь» словом «енергія», то майже достеменно твердження Геракліта можна вважати твердженнями сучасної науки» [41, с. 30-31].

[16] *Scientia Immutabilis* перманентно мутує: змінюється стиль і форма трактатів, ставлення алхіміків до основних цілей герметичного мистецтва. Проте алхімія залишається незмінною периферією стосовно змінюваної культури [2].

що зафіксували бачення алхімії очима митців XVII – XVIII ст. [17]. Репродукція картини з колекції Фішера, що зображує адепта китайської алхімії Вей По-Янга, прикрашає офіс токійської біотехнологічної компанії CEO як історичне нагадування про прадавній даоський корінь експериментальної науки. Аналогічне смислове навантаження несе картина голландської школи «Спалах у лабораторії алхіміка» («*The Alchemist's Experiment Takes Fire*»), що можна побачити в провідній лабораторії ядерних досліджень м. Оук-Рідж (штат Теннессі) [46]. Картина Давида Тенірса- молодшого «Алхімік» (1648 р.) репродукована настільки широко, що набула ознак символу загальнолюдського пієтету до алхімії.

Зрозуміло, що музеєзацію свідчень алхімії здійснено не лише в колекції Фішера. Репродукції картин аналогічного спрямування, широко представлених в Дрезденській картинній галереї, були об'єктом професійного дослідження фахівців Дрезденського геолого-мінералогічного музею [51, с. 363-375]. Слід зауважити, що серед картин поряд із реалістичними сюжетами представлено й дотепні карикатури – неодмінний зворотний бік соціокультурного сприйняття алхімії. Завдяки переосмисленню феномена образ алхімії нині перетворився на метафору, що може застосовуватися до різноманітних сфер людської діяльності – «алхімія фінансів», «алхімія творчості» тощо.

Трансляція музейної інформації здійснюється безпосередньо, внаслідок чого експозиція набуває характеру специфічної невербальної мови речей, точніше – розмови речами [9, с. 11]. Яке невербальне повідомлення несе алхімічна експозиція? Певно, мотиви відвідувача експозиції та творця картини з алхімічним сюжетом мають спільні риси, інакше сюжет неможливо було б сприйняти та переосмислити на сучасному рівні. Вочевидь, порівняно з XVII ст. інтерес до таємничого явища алхімії нині, хоча й набув інших наголосів, не зник в культурно-історичному просторі.

Музей алхімії в місті Кутня Гора (Чехія), відомому старовинними срібними родовищами, відкрито в 2002 р. та присвячено висвітленню «алхімії в усіх її аспектах» [52]. Його сайт стверджує, що це перший у світі музей такого спрямування [52]. Реконструкція алхімічної лабораторії в льосі будинку XIII ст. є вдалим прикладом використання методу моделювання для публічної презентації реалій лабораторної практики алхімії, але експозиція цим не обмежується. Над лабораторією знаходиться готична вежа з каплицею, що можна сприймати як певне втілення алхімічного девізу «*Ora et labora*» – «Молись і працюй». «Внизу здійснювалося перетворення дорогоцінних металів у дорогоцінніші, а нагорі щось подібне відбувалося з людськими душами», – стверджує путівник по визначних місцях міста [53]. Це додатково ілюструє засадничий герметичний принцип відповідності між «верхнім» та «нижнім» [54].

«У сучасному музеї людина хоче знайти або прекрасне, або повчальне, або дивовижно-таємне, щоби в ньому знайти основу для майбутніх форм свого творчого життя», – свого часу писав директор Національного музею у Львові І. Свенціцький [19, с. 8]. Хоча на теренах України наразі немає спеціалізованих музеїв алхімії, музеальний інтерес до неї безумовно спостерігається. У Львові з 1966 р. працює Музей-аптека на площі Ринок[18]. Багаті на музеалії та якісний художній супровід, добре сплановані експозиції докладно висвітлюють історію фармації та аптечної справи з часів Цельса та Галена до початку XX ст. [55]. Експозиції, що присвячено середньовічному етапу розвитку фармації, дотичному до алхімії, за спрямованістю сприйняття не обмежуються висвітленням суто природознавчої складової явища.

В льохах старої кам'яниці, облаштування яких датується XV – XVI ст., є закапелок, де показано середньовічного алхіміка за роботою з подрібнення речовини. Цей фрагмент експозиції, поза сумнівами, розраховано на емоційний вплив на

[17] Ця тематика була ґрунтовно досліджена А.А.А. Брінкманом та висвітлена у величезному циклі статей [47 - 50].

[18] В цьому приміщенні з 1735 р. працювала аптека «Під чорним орлом».

відвідувача: зненацька з моторошної напівтемряви вологого старовинного підземелля проглядає схилена фігура у чорному вбранні з накинутим каптуром, що, незважаючи на перебіг століть, вперто займається своєю копіткою утаємниченою справою[19].

Аналогічне емоційне навантаження несе експозиція лабораторії алхіміка, стилізований антураж якої[20] відверто виходить за межі суто природничого погляду на явище. Експозицію створено в невеличкому приміщенні, що зберегло сліди існування в минулому великої кількості печей – свідчення специфічного, незрозумілого нині призначення. Жодних історичних підтверджень існування тут алхімічної лабораторії (як, наприклад, в замку Оберштокшталь [27]) немає, але без цього експозиція значною мірою втрачала б романтичне відчуття занурення в таємничий світ минулого – своєрідного «пригадування», підґрунтя якого, згідно з поглядами Юнґа, приховано в глибинах людської душі [45, с. 91-92].

Вочевидь для стимуляції «пригадування» підсвідомого в музеї була створена легенда, що, коли при реставрації будівлі було знайдено залишки таємничих забутих димарів, то у старовинній кіптяві аналіз виявив величезний вміст ртуті та золота. Це зауваження впливає на відвідувача не лише на свідомому рівні, додаючи історичної ваги сучасній реконструкції, але й на підсвідомому рівні, де створює атмосферу персонального доторкання до *Magnum Opus* середньовічних адептів. В даному випадку відповідність інформації історичній істині не є докорінно важливою; принципового значення набуває факт створення легенди – відчуття й відгуку музейників на, можливо, чітко не визначений, але безумовно існуючий соціальний запит.

Ця мотивація яскраво виявлена в аналогічній експозиції Київського Музею фармації (відкрито в 1988 р.) [57]. Якщо у Львові існує прив'язка до таємниці стародавньої будівлі, де за Середньовіччя дійсно могла бути алхімічна лабораторія[21], то кам'яниця XVIII ст. на Подолі навряд чи дозволяє створити таку легенду. Проте симуляція алхімічної лабораторії органічно доповнює експозицію музею та викликає у відвідувачів ледве не найбільший інтерес, оскільки відповідає підсвідомому бажанню бути співпричетним до незбагненної таємниці минулого. Чи не такого вже й минулого, якщо зацікавленість феноменом алхімії (свідома або підсвідома) в сучасному європейському соціопросторі об'єктивно зростає? Свідченням останнього можна вважати відкриття тільки протягом 2011 – 2012 рр. двох музеїв алхімії у Празі[22] – «*Speculum Alchemiae*» [60] та Музею алхіміків і магів старої Праги [61]. Обидва музеї розраховано на широкий загал відвідувачів та фактично спрямовано на актуалізацію феномена алхімії в сучасному соціумі.

Музей «*Speculum Alchemiae*» містить реконструкції лабораторії та кабінету алхіміка (під час ремонту будинку після повені 2002 р. в льохах дійсно було знайдено рештки алхімічної лабораторії). Інтер'єр лабораторії нагадує реконструкцію в Кутній

[19] Образ наполегливого трудівника середньовічної алхімії яскраво змальовано в поетичному творі її сучасника Джеффрі Чосера (XIV ст.) «Оповідь Слуги каноніка»: «*Проте надія добра в серці є, // І впевненість вона нам надає, // Що недаремні наші всі труди, // Що Еліксир нас витягне з біди. // І цей вогонь, що у душі палає, // На безкінечний пошук надихає // Та знов і знов веде на жертви нас. // І хоч нам до плодів Мистецтва зась, // Гірко-солодким смак його здається, // І знов алхімік над печами б'ється*» [56, с. 9].

[20] Там присутня й копія картини Адріана ван Остаде «Алхімік», подібної до однойменної картини Давида Тенірса.

[21] Існування алхімічних осередків у старому Львові історично є майже поза сумнівами, оскільки в XV – XVII ст. там існувала розвинена вчена культура, був наявним комплекс умов для розвитку феномена алхімії – культурних, ментальних, економіко-правових [58].

[22] Прага – столиця європейської алхімії часів її розквіту за Рудольфа II – й раніше не була «білою плямою» в плані музейного висвітлення алхімічної спадщини. Там тривалий час експонуються історичні раритети – медалі та монети, походження яких в той чи інший спосіб пов'язано з алхімією. Склад, особливості структури, історія походження та нумізматичні характеристики цих музеалій неодноразово були предметом ґрунтовного та ретельного наукового вивчення [59].

Горі та справляє враження, ніби майстер лише щойно вийшов. І хоча експоновані в музеї печі та лабораторне приладдя є сучасними репліками, це не заважає експозиції передавати загадковий дух алхімії, атмосферу наближення до містичних секретів герметиків.

Дещо інакше побудовано експозицію Музею алхіміків і магів старої Праги, розташованого в будинку, де за Рудольфа II вірогідно жив відомий англійський алхімік та авантюрист Едвард Келлі. Окрім атанорів, алембіків та глиняних реторт, у музеї знаходиться цікава мистецька інсталяція – «зупинена мить» вибуху в лабораторії. Присутні також фігури знакових діячів алхімії тієї епохи – власне Едварда Келлі, його компаньйона Джона Ді, покровителя герметиків імператора Рудольфа II та навіть легендарного доктора Фауста, якого Мефістофель тягне до пекла. В комплексі з музеєм працює тематична «алхімічна» кав'ярня. Така комерціалізація теми алхімії є, вочевидь, зворотнім боком культурної зацікавленості цим явищем.

Таким чином, легендарний вимір алхімії зазнає музеєзації поряд із матеріальними слідами історичного буття феномена. За подібним принципом відкрито Зал алхімії в музеї Ягеллонського університету (Краків) [62]. Він розташований у найстарішому з корпусів університету, так званому «*Collegium Maius*», в лекторії, де, за легендами, навчалися згаданий доктор Фауст та його польський колега пан Твардовський.

Старі легенди набувають матеріального втілення та живуть власним життям у сучасній культурі[23], отже, важливою для вивчення є не лише історична даність алхімічних реалій минулого («те, що було»), але й супутній образно-уявний вимір, що становить особливу реальність («те, що могло бути»). Доречно згадати тут сентенцію Аристотеля [63, с. 655]: «Історик і поет різняться … Один розповідає про те, що відбулося, інший – про те, що могло б відбутися. Тому поезія є філософічнішою та серйознішою за історію, оскільки поезія більше каже про загальне, історія – про одиничне» [Поетика IX]. Стосовно алхімії, що існує, зокрема, як художня реальність [40, с. 150], подібний філософсько-поетичний підхід видається цілком виправданим та вельми перспективним.

Сплеск музеєзації алхімічної спадщини, що спостерігається в останні десятиліття, вказує на тенденцію зростання оцінки соціальної значущості феномена алхімії та місце, яке він посідає в сучасній культурі. Втім, у контексті концепцій Нового Середньовіччя [64; 65] повернення соціальної значущості такому типово середньовічному феномену, як алхімія, виглядає закономірним [13, с. 88].

Такий «музеальний» спосіб існування алхімії в сучасному світі набуває нових неочікуваних рис, якщо розглядати музейну комунікацію як своєрідний прояв паломництва, а музей – як «інструмент послідовної ініціації, що триває протягом всього життя» (Д. Макдональд) [16, с. 140]. Вочевидь, спілкування з алхімічними музеаліями ініціює процес «пригадування» цінностей та алхімічного способу світосприйняття, витісненого раціоналізмом Нового часу зі свідомості у підсвідомість.

Передавання позагенетичного досвіду культури, підключення людини до «культурних кодів» [66], що здійснюється в межах феномена музею, є пов'язаним із відновленням цілісності світосприйняття [16, с. 140]. Водночас, саме цілісність є засадничою рисою алхімічного світогляду, чого бракує людині, сформованій в межах раціональному світогляду з притаманною йому фасетковістю сприйняття та штучним розподілом буття на спеціалізовані науки, мистецтво, релігію тощо. Дійсно, інтелектуально-аналітичний (наука) і емоційно-художній (мистецтво) аспекти буття,

[23] Так само на легендах ґрунтується алхімічне реноме Золотої вулички в Празі. Насправді за часів Рудольфа II та жили не алхіміки, а бійці міської варти – «червоні стрільці». Проте історичний вимір цього місця химерно переплівся з фантазійно-легендарним. Саме звідси черпав натхнення Ґустав Майрінк, створюючи образ «вулиці Алхіміків», де розташовано містичний «Дім біля останнього ліхтаря», знайти який можуть лише обрані.

органічно та нерозривно пов'язані в алхімії, поєднуються й у музейному універсумі[24] [16, с. 140]. Музей створює особливий просторово-часовий континуум, де при єдності безпосередньої та опосередкованої комунікації у свідомості відбувається сакралізація раціонального та раціоналізація сакрального [16, с. 140] – певні кореляти прагнень сакралізації знання та десакралізації природи в алхімії, важливих умов історичного формування цього соціокультурного феномена [13, с. 88].

Таким чином, у музейного та алхімічного універсумів несподівано виявляються спільні засадничі ознаки. Розглядаючи музей як інститут соціальної пам'яті або як «культурну форму» [67] – спосіб задоволення культурних потреб на певному історичному проміжку, «генерування культури сучасної та майбутньої на основі збереження і актуалізації найбільш цінної частини всіх видів спадщини» [16, с. 139], можна дійти висновку, що й феномен алхімії нині набув ознак такої «культурної форми», актуалізувався в соціокультурному просторі й у такий спосіб продовжує своє існування в сучасному світі. Проте цей спосіб буття феномена алхімії, вочевидь, не є єдиним, оскільки низка факторів уможливлюють інші шляхи актуалізації феномена в сучасному соціокультурному просторі.

Таким чином, філософський аналіз сучасного стану музеєзації алхімічної спадщини свідчить про очевидний суспільний інтерес до цього соціокультурного феномена. Починаючи з другої половини XX ст. феномен алхімії набув ознак культурної форми, тобто реально існує в сучасному соціокультурному просторі, діючи в розмаїтті своїх наслідків.

У сучасному музейництві спостерігається виразна тенденція до висвітлення алхімії як соціокультурного феномена в його багатогранній цілісності, без обмеження суто історико-природознавчим аспектом. При цьому методи історичної реконструкції та моделювання алхімічних реалій є не менш значущими, ніж музеєзація автентичних артефактів алхімії.

Поряд із матеріальними слідами історичного буття алхімії легендарний вимір цього феномена також зазнає музеєзації.

Компаративний аналіз сучасних музеологічних концепцій та основ алхімічного світогляду виявляє спільні засадничі ознаки алхімічного та музейного універсумів. Тож не дивно, що інститут музеїв може ефективно зберігати та транслювати дух феномена алхімії.

Вагому роль у створенні образу алхімії у суспільній свідомості відіграє й мистецька рефлексія середньовічної алхімії в творах її сучасників.

Музеєзація алхімічної спадщини сприяє існуванню феномена алхімії в суспільній свідомості. Однак специфіка сучасного способу існування алхімії не вичерпується музеологічним аспектом і потребує подальшого аналізу.

РЕЗЮМЕ

На основе компаративного философского анализа современного состояния и тенденций музеефикации алхимического наследия в статье рассмотрены проявления и способ бытия феномена алхимии в современном социокультурном пространстве. Алхимический и музейный универсумы имеют общие основополагающие признаки, поэтому социальный институт музеев эффективно сохраняет и транслирует дух феномена алхимии. Анализ состояния феномена алхимии в музеологическом измерении свидетельствует о существовании феномена в ментальном пространстве современности.

[24] Якщо музей є інструментом самоусвідомлення культури [16, с. 138], а музеологія – філософським осмисленням соціокультурного феномена музею [9, с. 3], то в аксіологічному та гносеологічному вимірах відмінності між численними різновидами музеїв, так само, як і розподіл музеології на гуманітарну та природничу складові [9, с. 6], виявляються другорядними, набуваючи ознак умовної градації.

Ключевые слова: алхимия, музеефикация, музеальность, культурная форма, социокультурное пространство.

SUMMARY

The article deals with comparative philosophical analysis of contemporary conditions and trends of the musealisation of alchemical heritage. The authors consider the way and manifestations of existence of this phenomenon in contemporary sociocultural area. The alchemical and museum universes have mutual basic features, so the social institution of museums saves and broadcasts the spirit of the phenomenon of alchemy. Nowadays the phenomenon of alchemy exists in the mentality and social consciousness.

Key words: alchemy, musealisation, museality, cultural form, sociocultural area.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Родигін, К. Феномен алхімії в часопросторовому та ментальному вимірі Старого Світу [Текст] / К. Родигін, М. Родигін // Схід. – 2012. – № 4 (118). – С. 164—172.
2. Родигін, К. Соціокультурна адаптивність та лабільність «Scientia Immutabilis» [Текст] / К. Родигін, М. Родигін // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2012. – Т. 34. – С. 287—298.
3. Гоголь, Н. В. О средних веках // Собр. соч. в 7 тт. [Текст] / Н.В. Гоголь. – М. : Худ. лит., 1978. – Т. 6. – С. 28-39.
4. Родигін, К. М. «Містична ніч» Середньовіччя в контексті сучасної західної культури [Текст] / К.М. Родигін // Філософські виміри сучасної соціальної реальності: матеріали міжнародної наукової конференції. – Донецьк : ДонНУ, 2011. – С. 64—66.
5. Mond, R. The Study of Alchemy [Текст] / R. Mond // Ambix. – 1937. – Vol. 1, № 1. – P. 1-2.
6. Белов, А. В. Обвиненные в ереси [Текст] / А.В. Белов. – М. : Знание, 1973. – 192 с.
7. Морозов, В. Н. Легендарный алхимик: судьба герметического наследия Роджера Бэкона [Текст] / В.Н. Морозов // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Серия философия. – 2009. – № 4. Т .2. – СПб., 2009. – С. 56-65.
8. Шашкина, Т. Б. Специфика донаучного технического знания и пути его изучения [Текст] / Т.Б. Шашкина // Вопр. истории естествознания и техники. – 1986. – № 3. – С. 28-41.
9. Климишин, О. С. Сучасні проблеми природничої музеології [Текст] / О.С. Климишин // Наук. записки держ. природознавчого музею. – Львів, 2010. – Вип. 26. – С. 3-14.
10. Вайдахер, Ф. Загальна музеологія [Текст] / [пер. з нім. В. Лозинський, О. Лянг, Х. Назаркевич]. – Львів: Літопис, 2005. – 632 с.
11. Анисов, А.М. Проблема познания прошлого [Текст] / А.М. Анисов // Философия науки. Вып. 1. – М.: Изд-во УОП РАН, 1995. – С. 243—268.
12. Платон. Менон [Текст] / Платон; [пер. с древнегреч. С.А. Ошерова] // Соч. в 4-х тт. / Платон; [ред. А.Ф. Лосев]. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 588—596.
13. Родигін, К. М. Ментальне підґрунтя та історичні умови буття феномена алхімії [Текст] / К.М. Родигін, М.Ю. Родигін // Сучасний соціокультурний простір 2011: матеріали VIII міжн. науково-практ. інтернет-конф. 22-24 вересня 2011 р. – К. : ТОВ «ТК Меганом», 2011. – Ч. 3. – С. 86—89.
14. Ruska, J. Methods of Research in the History of Chemistry [Текст] / J. Ruska // Ambix. – 1937. – Vol.1, №1. – P. 21—29.
15. Юнг, К. Г. Парацельс как врач / [пер. Д. Мироновой] // Дух Меркурий [Текст] / К.Г. Юнг. – М. : Канон, 1996. – С. 164—185.

16. Маньковська, Р. Музеологія як наукова галузь: сучасний дискурс та проблема теоретичного інтегрування[Текст] / Р. Маньковська // Краєзнавство. – 2009. – № 3-4. – С. 136-143.
17. Stránský, Z. Z. Der Begriff der Museologie [Текст] / Z.Z. Stránský // Einführung in die Museologie / Muzeologické sešity. – Brno, 1971. – Supplementum, 1. – S. 36.
18. Stránský, Z. Z. Museologische Terminologie [Текст] / Z.Z. Stránský // Neue Museumskunde. – 1988. – 31. – S. 12—17.
19. Свєнціцький, І. Про музеї та музейництво: (нариси і замітки) [Текст] / Іларіон Свєнціцький. – Львів : З друк. «Діла», 1920. – 80 с.
20. Mensch, P. van. Museology and its use for museums [Текст] / P. van Mensch // Papers in museology: report from two symposia at the Department of museology. Umeå University / Ed. Råbeberg p. – Umeå, 1992. – P. 78-91. – (Acta Univ. Umenis. Umeå studies in the humanities; V.108).
21. Macquer, P. Dictionnaire de Chymie [Текст] / P. Macquer. – Paris, 1778. – T. 1. – xl + 568 p.
22. Либих, Ю. Письма о химии [Текст] / Ю. Либих. – СПб., 1861. – Т. 1. – 356 с.
23. Berthelot, M. Les Origines de l'Alchimie [Текст] / M. Berthelot. – Paris, 1885. – 445 p.
24. Оствальд, В. Эволюция основных проблем химии [Текст] / В. Оствальд. – М., 1909. – 231 с.
25. Martinón-Torres, M. A 16th century Lab in a 21st century Lab: Archaeometric Study of the Laboratory Equipment from Oberstockstall (Kirchberg am Wagram, Austria) / Marcos Martinón-Torres, Thilo Rehren, Sigrid von Osten // Antiquity. – 2003. – Vol. 77, No 298 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://antiquity.ac.uk/ProjGall/martinon/ index.html. — Загол. з екрану.
26. Soukup, R. W. Alchemistisches Gold – Paracelsistische Pharmaka [Текст] / R. W. Soukup, H. Mayer. – Wien : Böhlau Verlag, 1997. – 336 s.
27. Soukup, R. Alembics, Cucurbits, Phials, Crucibles : A 16th-Century Docimastic Laboratory Excavated in Austria[Текст] / Rudolf Werner Soukup, Sigrid von Osten, Helmut Mayer // Ambix. – 1993. – Vol. 40, № 1. – P. 25.
28. Museum: Der Alchemist [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.tullnerfeld.at/alchemist/default.htm. — Загол. з екрану.
29. Das alchimistische Laboratorium um 1600 // Deutsches Museum [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.deutsches-museum.de/sammlungen/ausgewaehlte-objekte/ meisterwerke-vi/alchimie. — Загол. з екрану.
30. Historische Laboratorien // Deutsches Museum [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.deutsches-museum.de/ausstellungen/naturwissenschaft/chemie/laboratorien/
31. Laboratorio Alquimista // Museo de la Farmacia Hispana [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ucm.es/info/mhfarhis/visitaAlquimista.php
32. Laboratorien und Apotheken // Das Pharmazie-Historische Museum Basel [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.pharmaziemuseum.ch/
33. Istanbul Museum of the History of Science and Technology in Islam [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ibttm.org
34. Sezgin, F. Science and Technology in Islam. Vol. IV [Текст] / F. Sezgin. – Frankfurt am Main: Institut fü Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2010. – 236 p.
35. Родигіна, І. В. Можливості комп'ютерних технологій щодо реалізації принципу наочності при викладанні хімії [Текст] /І.В. Родигіна, К.М. Родигін // Комп'ютерні технології навчального призначення в хімії: Тези доповідей VI Укр. науково-метод. конф. 22-24 квітня 2003 р. – Донецьк: ДонНУ, 2003.– С. 46.

36. Родигіна, І. В. Використання інформаційних технологій у процесі вивчення історії хімії [Текст] / І.В. Родигіна, К.М. Родигін // Комп'ютер у школі та сім'ї. – 2009. – № 4 (76). – С. 28-29.
37. Pilcher, R. B. Alchemists in Art and Literature [Текст] / R.B. Pilcher// J. Oil and Colour Chem. Assoc. – 1933. – № 16. – P. 318-353.
38. Flamel, N. Ecrits Alchimiques [Текст] /Nicolas Flamel. – Paris : Les Belles Lettres, 1993. – 117 p.
39. Anonymi, Liber Mutus Alchemiae Mysteria // Bibliotheca Chemica Curiosa / [ed. J. Manget]. – Geneva, 1702. – T. 1. –P. 939 – 965.
40. Рабинович, В. Л. Теоретическое предвидение и его интерпретация по алхимическим трактатам Роджера Бэкона [Текст] / В.Л. Рабинович // Научное открытие и его восприятие / [под ред. С.Ф. Микулинского]. – М.: Наука, 1971. – С. 146-155.
41. Гейзенберг, В. Физика и философия [Текст] / В. [Текст] / // Физика и философия. Часть и целое / В. Гейзенберг. – М. : Наука, 1989. – С. 3-132.
42. Лукасевич, Я. О детерминизме [Текст] / Я. Лукасевич // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. – М. : Росспэн, 1999. – С. 179-198.
43. Князева, Е. Н. Культурно-исторический мир ученого и прорыв в незнаемое [Текст] / Е. Н. Князева // Научный прогресс: когнитивный и социокультурный аспекты. – М. : Изд-во УОП РАН, 1993. – С. 27-45.
44. Юнг, К. Г. Психология и поэтическое творчество [Текст] [пер. С. Аверинцева] // Дух Меркурий / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1996. – С. 253-280.
45. Юнг, К. Г. Парацельс как духовное явление [Текст] / [пер. А. Гараджи] // Дух Меркурий / К.Г. Юнг. – М. : Канон, 1996. – С. 71-163.
46. Schwalb, H. Science and Art at Fisher // Can. Chem. News. – 1989. – Vol. 41, № 9. – P. 17-19.
47. Brinkman, A.A.A.M. An Unknown Alchemical Drawing Probably by David Teniers II[Текст] /A.A.A.M. Brinkman // Ambix. – 1966. – Vol. 13, № 3. – P. 187-188.
48. Brinkman, A.A.A.M. Chemie en Kunst IX. De Alchemist staat voor aap [Текст] // A.A.A.M. Brinkman // Chemie en Techniek. – 1971. – Vol. 26, № 1. – P. 19-21.
49. Brinkman, A.A.A.M. Chemie en Kunst XI. Albrecht Durer [Текст] / A.A.A.M. Brinkman // Chemie en Techniek. – 1971. – Vol. 26, № 17. – P. 489-490.
50. Brinkman, A.A.A.M. Chemie en Kunst XII. De jonge chemicus [Текст] / A.A.A.M. Brinkman // Chemie en Techniek. – 1972. – Vol. 27, № 1). – P. 21-22.
51. Wilsdorf, H. Alchimi und Bergwerck Zur Entdeckungsgeschichte einiger Elemente aus bergmännischen Produkten [Текст] / H. Wilsdorf // Abhandlungen des Staatlichen Museums fur Mineralogie und Geologie zu Dresden. – Dresden: Verlag Theodor Steinkopff, 1966. – Bd. 11. – S. 315-376.
52. Kutna Hora Alchemy Museum, Czech Republic [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.alchemy.cz/museum.html. — Загол. з екрану.
53. Kutna Hora [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.kutna-hora.net/ru/alchemy-museum.php. — Загол. з екрану.
54. Hermes, Trismegistus. Tabula Smaragdina Загол. з екрану Hermes Trismegistus // Bibliotheca Chemica Curiosa / [ed. J. Manget]. – Geneva, 1702. – T. 1. – P. 380-382.
55. Ходосевич, Л.Т. Аптека-музей у Львові: Путівник Загол. з екрану Л.Т. Ходосевич, З.М. Паньків. – Львів : Каменяр, 1989. – 32 с.
56. Чосер, Дж. Оповідь Слуги каноніка Загол. з екрану / Джеффрі Чосер; [пер. К. Родигіна] // Отражения: Выпуск 5. Первые опыты художественного перевода / [отв. ред. и сост. О.В. Матвиенко]. – Донецк: ДонНУ, 2012. – С. 5—23.
57. Музей-аптека // Україна XXI століття [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.21st-century.org.ua/main/museums/Apteka-ukr.htm. — Загол. з екрану.

58. Родигін, К. Алхімія та натурфілософське знання в ментальному та геополітичному просторі Східної Європи XV – XVII століть [Текст] / К. Родигін, М. Родигін // Схід. – 2012. – № 2 (116). – С. 164—172.
59. Karpenko, V. Alchemistische Münzen und Medaillen [Текст] / V. Karpenko // Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. – Nürenberg, 2001. – S. 49—72.
60. Speculum Alchemiae Prague [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.speculumalchemiae.cz. — Загол. з екрану.
61. Muzeum alchymistů a mágů staré Prahy [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.muzeumalchymistu.cz. — Загол. з екрану.
62. Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego – Collegium Maius [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.uj.edu.pl/uniwersytet/muzea/collegium-maius
63. Аристотель. Поэтика / [пер. М.Л. Гаспарова] // Соч. в 4-х тт. [Текст] / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 645—680.
64. Бердяев, Н. А. Новое Средневековье [Текст] / Н.А. Бердяев. – М. : Феникс; ХДС-пресс, 1991. – 84 с.
65. Эко, У. Средние века уже начались [Текст] / У. Эко; [пер. Е. Балаховской] // Иностр. лит. – 1994.– № 4. – С. 258—267.
66. Бонами, З. А. Музей и проблема трансляции культурно-исторических кодов [Текст] / З. А. Бонами // Музей и образование. – М., 1989. – С. 24—28.
67. Лещенко, А. Проблемы становления музееведческой терминологии на международном уровне [Текст] / А. Лещенко // Музей. – 2009. – № 5. – С. 42—46.

Надійшла до редакції 12.09.2013 р.

УДК 1(091)

МОДЕЛЬ РЕДУКЦИИ ЧЕРЧЛЕНДА-ХУКЕРА

М. И. Филипенко

Реферат. *Рассматривается модель межтеоретической редукци, представленная в ряде работ П. М. Черчленда и К. Хукера. Анализ исследуемой модели проводится в контексте проблем, связанных с применением в частных науках классической модели редукции Э. Нагеля. Модель Черчленда-Хукера расширяет представления о редукции, делая акцент на объяснительной роли научных теорий, и существенно уменьшает значимость их логической связности. Также данная модель, в отличие от традиционных подходов к проблеме редукции, учитывает тот факт, что редуцируемая теория может быть ложной относительно редуцирующей теории. В связи с этим оцениваются эпистемологические следствия применения исследуемой модели к историческим случаям редукций.*

Ключевые слова: *редукционизм, научная теория, аналитическая философия науки.*

Термин *редукционизм* в истории философской и научной мысли вызывал самые неоднозначные реакции. Без сомнения, редукция – неотъемлемая часть научной практики с самого ее становления. Философия также, в определенном смысле, начиналась с редукционизма: греческие натурфилософы пытались найти первовещество, которое смогло бы объяснить многообразие сущего. Убежденность, что весь мир подчиняется законам механики Ньютона, долгое время была основной движущей силой материалистической мысли. В первой половине XX века философы-неопозитивисты, воодушевленные идеей единства наук, пытались свести все науки к одной базовой науке – физике. Однако крах механистического мировоззрения, кризис физики на рубеже XIX-XX веков и неудача неопозитивистского проекта привели к тому, что программа редукционизма перестала вызывать доверие. Традиционно к недостаткам редукционизма причисляют его односторонность, ограниченность, невосприимчивость к специфическим методам частных наук и, что самое главное, игнорирование качественной стороны изучаемых явлений.

В отечественной и российской литературе термины *редукция* и *редукционизм* трактуются, в основном, негативно. Например, Е. Смотрицкий и В. Шубин пишут: «Редукционизм есть такой подход к миру, такой способ объяснения, когда имеет место отрицание качественной определенности какого-либо класса объектов, стремление объяснить данный класс законами явлений и процессов более низкого порядка» [1, с. 25]. Г. Рузавин, указывая на невозможность редукции теории Максвелла к механике Ньютона и объяснения закономерностей движения микрочастиц с точки зрения электродинамики, категорически заключает: «Все эти и многие другие факты способствовали постепенному осознанию учеными той общей мировоззренческой идеи, что поиски всеохватывающей теории, к которой можно было бы свести все остальные, обречены на неудачу. Поэтому редукционистская программа никогда не может быть осуществлена целиком» [2, с. 118].

Дебаты вокруг редукционизма до сих пор не утихают и в аналитической философии. Интерес вызывают как общие, метафизические рассуждения о принципиальной сводимости всех наук к физике, так и более узкоспециализированные вопросы, такие как: редуцируется ли классическая генетика к молекулярной генетике, или редуцируется ли психология к нейробиологии? За несколько десятилетий дискуссий были высказаны как общие антредукционистские аргументы, так и

аргументы в пользу какой-либо специфической версии редукционизма. Среди философов отстаивающих правомерность редукции в тех или иных областях науки можно выделить П. и П. Черчленд, К. Хукера, У. Бечтела, Дж. Бикла, Р. МакКоли, А. Розенберга. В отечественной литературе идеи и концепции этих философов еще не были подвергнуты систематическому исследованию. Эту лакуну мы и пытаемся заполнить.

Цель статьи – проанализировать одну из концепций редукционизма, а именно – модель Черчленда-Хукера. Достижение цели предполагает решение следующих задач: 1) кратко изложить доминирующую в аналитической философии дедуктивно-номологическую модель редукции Э. Нагеля, 2) определить какие ограничения эта модель налагает на отношения между частными науками, 3) изложить суть модели Черчленда-Хукера и выявить ее основные преимущества над моделью Э. Нагеля, 4) установить какие следствия влечет применение модели Черчленда-Хукера в частных науках.

Исторически сложилось, что наиболее влиятельной в аналитической философии моделью редукции является дедуктивно-номологическая модель редукции (далее – Д-Н модель) неопозитивиста Э. Нагеля. Согласно этой модели, новая и более общая теория T_N редуцирует старую теорию T_O в том случае, если, в совокупности с надлежащими правилами соответствия[25], из T_N логически выводится T_O [3, с. 9]. В Д-Н модели наука понимается как «историческое продвижение, <…> в котором теории прошлого поглощаются, в объяснительном и онтологическом плане, своими преемниками, в которых они живут в качестве частных случаев» [4, с. 155].

Подход Э. Нагеля к редукции, однако, накладывает существенные ограничения на связи между науками и свидетельствует отнюдь не в пользу их единства. Так Дж. Фодор, отстаивая автономный (от естественных наук) статус психологии, обращается к Д-Н модели[26] и делает следующие наблюдения относительно законов в частных науках: «(a) интересные обобщения <…> часто могут быть сделаны относительно событий, чьи физические описания не имеют ничего общего между собой; (b) часто бывает, что будут ли иметь нечто общее физические описания событий, отнесенные к одной категории такими обобщениями <…> совершенно не имеет значения относительно истинности этих обобщений, или относительно их интересности, или относительно степени их подтвержденности, или, фактически, относительно любого из их эпистемологически-важных свойств; и (c) частные науки (special sciences) во многом поддерживают обобщения такого вида»[27] [5, с. 103]. Таким образом, в соответствии с рассуждениями Фодора, описания феноменов на высшем уровне, не всегда сводятся к их описанию на исключительно физическом уровне. Как считает сам Фодор, его аргумент опровергает как неопозитивистский редукционизм, так и более слабые версии редукционизма, хотя последнее он открыто не пытается доказать [5, с. 114].

[25] Правила соответствия, или т. н. «соединяющие законы» («bridge laws»), призваны соединить разнопорядковые онтологии старой и новой теории. Обычно эти правила выражаются в качестве тождеств, таких как «Температура=$mv/3k^2$».

[26] Речь идет о том, что в цитируемой здесь статье Дж. Фодора, автор в своих логических выкладках имплицитно использует Д-Н модель редукции.

[27] В сущности, аргумент Фодора – это перевод аргумента множественной реализации на язык отношений между теориями. Суть исходного аргумента такова: различные физические системы, не имеющие ничего существенно общего на любом физическом уровне описания, все же могут реализовывать одно и тоже ментальное состояние. К примеру, сторонники аргумента множественной реализации склонны утверждать, что такое ментальное состояние как боль, может быть физически реализовано во многих биологических организмах совершенно по-разному. Так как любые психологические обобщения о боли не смогут найти общий нейрональный базис, то, как утверждают сторонники аргумента, сведение психологии к нейробиологии невозможно.

Аргумент Фодора неразрывно связан с двумя основными требованиями, которые подразумевает Д-Н модель – требование *логической выводимости* принципов старой теории из принципов новой теории и требование *связности* этих теорий. Связность теорий означает, что термины одной теории должны быть *полностью коэкстенсиональны* с терминами другой теории, т. е. должны быть взаимозаменяемыми (с помощью правил соответствия) без какой-либо потери или искажения их смысла (meaning). В связи с этим требованием возникают две сходные проблемы. Что если T_O содержит сущности, законы или принципы, эквивалентов которых нет в T_N (или наоборот)? И что если смысл одного и того же термина в словарях T_O и T_N лишь совпадает лишь частично? Во втором случае ставится под вопрос правомерность операции отождествления, а в первом случае один из операндов отсутствует вовсе. Поэтому, если представить, что T_O постулировала неверные сущности или законы, что является нормальным явлением в истории науки, то оказывается, что с точки зрения Д-Н модели, T_N не может объяснить, где менее совершенная и менее узкая теория ошибалась[28]. Требование логической выводимости приводит к другому нежелательному выводу, который Дж. Бикл выразил таким образом: «Одно лишь правило modus tollens требует, что если T_O – ложна, то T_N должна тоже быть ложной, что противоречит ее предполагаемой истине (по крайней мере, во время установления редукции)»[29] [6, с. 24].

П. М. Черчленд и К. Хукер в ряде своих работ представили собственную модель редукции, которая не опирается ни на требование связности теорий, ни на требование логической выводимости T_O из T_N. Согласно их модели, внутри редуцирующей теории T_N, логически выводится не редуцируемая теория T_O, а I_N – приблизительно равносильный *образ* T_O, выражаемый в словаре T_N [3, с. 10]. В процессе дедукции I_N из T_N правила соответствия не играют никакой роли. Они применяются в конце, чтобы показать, что T_O и I_N – изоморфны. Таким образом, с точки зрения модели Черчленда-Хукера, редукция предполагает реконструкцию старой теории в словаре новой.

В чем преимущества подхода Черчленда-Хукера? Во-первых, с точки зрения этой модели, аргумент Дж. Фодора об автономии частных наук, во многом, теряет свою силу. Во-вторых, в отличие от подхода Э. Нагеля, модель Черчленда-Хукера учитывает тот факт, что редуцируемая теория может быть неверной (ошибаться в некоторых своих положениях), что никак не должно мешать редукции. В реальности из законов редуцирующей теории T_N почти никогда не вытекают точные копии законов редуцируемой теории T_O. То, что выводится из T_N, может лишь в общих чертах напоминать T_O. Подобные нестыковки и шероховатости показывают, какие из принципов старой теории были ошибочными и требуют корректировки. Учитывая это, «мы должны быть готовы рассматривать редуцируемость в качестве меры (as a matter of degree)» [7, с. 84]. Следовательно, новая теория может редуцировать даже ложную, кардинально неверную теорию. Так, с точки зрения модели Черчленда-Хукера, теория горения кислорода редуцирует теорию флогистона в том смысле, что объясняет тот же феномен – окислительно-восстановительные химические реакции; однако, ни один из принципов теории флогистона не находит своего образа в более проницательной теории горения кислорода, вследствие чего теория флогистона полностью элиминируется. П. М. Черчленд заключает: «Коротко говоря, успешная редукция показывает нам то, что один способ осмысления вещей может быть безопасно, мягко и <…> с пользой *заменен* другим способом осмысления вещей» [7, с. 82].

Важно отметить, что в модели Черчленда-Хукера акцент делается на объяснительной, функциональной роли теорий. Важна не преемственность теорий, а их

[28] Строго говоря, в таком случае редукция (в смысле Нагеля) вообще не может состояться.

[29] В оригинальной цитате Дж. Бикл обозначает редуцируемую теорию символом «T_R», а редуцирующую теорию символом «T_B».

объяснительный потенциал. Термин «редукция» используется здесь в более широком, «либеральном» смысле. T_N, как правило, использует более проницательную терминологию для объяснения тех же феноменов, что исследует T_O, при этом новая (обширная) теория совсем не обязательно должна наследовать принципы старой теории, как этого требует Д-Н модель. Такой подход дает возможность переосмыслить традиционное понимание взаимоотношений между научными теориями.

Для наглядности, рассмотрим случай сведения классической механики (далее – КМ) к специальной теории относительности (далее – СТО). С точки зрения модели Черчленда-Хукера, КМ не сводится к СТО, а замещается ею. Тот факт, что обе теории рассматривают, казалось бы, одни и те же сущности (массу, скорость, ускорение), является обманчивым. Масса в КМ ($масса_{КМ}$) – это имманентное *свойство* объекта; масса в СТО ($масса_{СТО}$) – нечто совсем иное, она выражается как *отношение* между объектом и бесчисленными системами отсчета[30]. «Если СТО верна, то нет такой вещи как $масса_{КМ}$; и наоборот, если КМ верна, то нет такой вещи как $масса_{СТО}$. <…> Отсюда следует, что $массу_{КМ}$ нельзя отождествить с $массой_{СТО}$.» [8, с. 287]. Итак, масса – это либо свойство, либо отношение. Отметим, что теоретически-нейтрального определения массы попросту не существует, поэтому единственный выход в данном случае – это принять одну онтологию и отвергнуть другую[31].

П. М. Черчленд комментирует это так: «мы имеем чрезвычайно потрясающий контрпример для утверждения, согласно которому редукция подтверждает редуцируемую теорию. Ведь в рассматриваемом случае СТО велит нам отбросить в качестве иллюзорных не только законы КМ, но также и фундаментальные категории, с помощью которых КМ интерпретирует мир. Эти категории, не менее чем эти принципы, оказываются иллюзиями, рожденными из нашего ограниченного опыта» [7, с. 86].

Модель Черчленда-Хукера имеет весьма интересные эпистемологические следствия. Познающий субъект отныне имеет критерий, с помощью которого он может оценивать конкурирующие картины мира (теории), а также имеет основания принимать ту из них, которая обладает наиболее мощными объяснительными ресурсами. Причем, научный поиск, в ходе которого рождаются новые и всё более совершенные теории, предлагающий периодическую смену картин мира (смену парадигм), является постоянным итеративным процессом, бесконечным актом познания и самопознания. Умеренный фаллибилизм и открытость новым способам мировосприятия становятся основными характеристиками этого процесса, в противоположность консервативности и преемственности классического редукционизма.

П. С. и П. М. Черчленд, анализируя исторические примеры редукций, выделяют целый *редуктивный спектр*, отображающий степень «гладкости» прохождения редукции. На одном конце такого спектра – пары теорий (T_O и T_N), в которых произошла полная идентификация принципов теории высшего уровня с принципами теории базового уровня. Примерами таких редукций могут служить редукция законов Кеплера к законам КМ [9, с. 67], или отождествление температуры в газах со средней молекулярной кинетической энергией [9, с. 68].

---

[30] $Масса_{КМ}$ рассматриваемого объекта не меняется от наблюдателя к наблюдателю в зависимости от его скорости относительно этого объекта. $Масса_{СТО}$ рассматриваемого объекта будет иметь различные значения для каждого наблюдателя с различной скоростью относительно этого объекта.

[31] Есть две причины, по которым КМ логически не выводима из СТО: (1) законы КМ «справедливы» только при наличии определенных граничных условий, и если мы хотим вывести нечто напоминающее КМ, необходимо добавить ложное предположение, что эти условия выполняются; (2) там, где термины КМ выражают имманентные свойства, все соответствующие термины СТО выражают отношения. Учитывая последний факт, КМ в принципе нельзя логически вывести из СТО. То, что может быть логически выведено из СТО (плюс ложные предположения) – это множество КМ*, состоящее из *аналогов* законов КМ, которые все еще выражаются в релятивистском словаре СТО [8, с. 287].

Дальше вдоль спектра находятся теории, в которых не произошло полного отождествления феноменов на разных уровнях описания, таким как случай сведения классической химии к атомной и субатомной (квантовой) физике. С одной стороны, редукция классической химии позволила объяснить многие химические свойства элементов, существенно углубить понимание их природы. С другой стороны, эта редукция была неполной[32].

В середине редуктивного спектра находятся пары теорий, в которых принципы старой теории подвергаются значительному пересмотру, старая онтология сохраняется лишь частично. Примером здесь может служить описанный выше случай сведения КМ к СТО [9, с. 70-71].

На противоположном конце спектра находятся пары теорий, в случае которых произошла элиминация одной теории в пользу другой. Примеры этого класса теорий: астрономия Птолемея (опровергнутая теорией Коперника), теория флогистона (замененная теорией горения кислорода), [9, с. 71].

Также Черчленды напоминают, что, несмотря на первоначальные ожидания исследователей, редукция одной теории к другой может не произойти вовсе. Так случилось с оптикой, которая, коэволюционировав с механикой частиц до определенного предела, пошла по другому пути, так как оказалось, что свет суть электромагнитное излучение[33].

На каком конце редуктивного спектра окажется случай психологии и нейробиологии? П. С. и П. М. Черчленд каждый раз оговариваются, что это чисто *эмпирический* вопрос. Но добавляют, что текущие научные исследования свидетельствуют в пользу, как минимум, частичной редукции, как это было в случае классической химии и квантовой физики. В связи с этим они делают следующее замечание: «химия не исчезла, несмотря на квантово-механическое объяснение ее основ, точно так же, как не исчезла наука биология, несмотря на химическое объяснение ее основ. И каждая из этих высокоуровневых наук существенно определила развитие и формулирование науки, лежащей в ее основе. Несомненно, то же самое будет с психологией и нейробиологией. При таком уровне сложности, межтеоретическая редукция не выглядит как внезапное поглощение одной дисциплины другою; она больше напоминает длинный и медленно созревающий союз» [9, с. 79].

Выводы. Ставшая классической в аналитической философии Д-Н модель редукции Э. Нагеля, во многом выражающая общие интуиции по поводу характера и природы межтеоретических редукций, тем не менее, не является единственной. Новаторская модель Черчленда-Хукера, опираясь на реальные исторические примеры редукций, позволяет переосмыслить отношения между научными теориями или, даже шире, в эпистемологическом срезе, между конкурирующими картинами мира. В этом контексте, новым содержанием наполняются методологические регулятивы,

[32] На то есть множество причин: и бесконечное количество возможных вариантов химических соединений, и вычислительные сложности при выведении химических свойств из базовых квантовых принципов [9, p. 69].

[33] Этот пример П. С. Черчленд рассматривает в контексте несводимости электродинамики к КМ. Как упоминалось выше, Г. И. Рузавин представил этот факт как свидетельство принципиальной невозможности редукционистской программы. Однако, тезис Рузавина является спорным. Действительно, физики *ожидали*, что электрические свойства производны от фундаментальных, механических свойств. Однако *оказалось*, что электрические свойства также фундаментальны, как и механические [8, с. 375]. Единственное, что можно констатировать из этого примера, это то, что КМ не является базовой теорией, к которой должны редуцироваться все остальные теории.

апробированные на проблемных полях современной философии науки (принцип Дюгема-Куайна, тезис Куна-Фейерабенда и т. д.).

Там где Д-Н модель пытается построить «логические мосты» и показать, что одна теория является частным случаем другой, модель Черчленда-Хукера указывает на тот факт, что менее общая теория редко бывает полностью верной относительно более общей теории, обладающей большим объяснительными ресурсами. Акцент делается именно на объяснительной роли теорий, поэтому новая теория не наследует старую, а, скорее, заменяет ее. Если Д-Н модель в основном интересуют гладкие редукции, то потенциал модели Черчленда-Хукера полностью раскрывается в смешанных случаях, когда однозначных тождеств достичь не удалось. Ведь именно тогда можно наблюдать прирост знаний, т. е. имеется возможность показать, где старая теория ошибалась, какие старые принципы требуют пересмотра и какие это имеет мировоззренческие следствия.

Очевидно, что модель Черчленда-Хукера имеет большое прикладное значение и может быть применена для объяснения многих спорных случаев редукции в истории науки. Эта модель 1) дополняет проблематику роста научного знания и определения новых векторов развития современной философии науки; 2) позволяет по-новому интерпретировать ставшие классическими концепции Т. С. Куна, К. Р. Поппера, П. Фейерабенда и т. д.; 3) расширяет горизонты истории новейшей западной философии.

РЕЗЮМЕ

Розглядається модель міжтеоретичної редукції Чорчленда-Хукера. Аналізуються її основні переваги у порівнянні із домінуючою в аналітичній філософії моделлю редукції Е. Нагеля. В зв'язку із цим досліджувана модель застосовується до історичних випадків міжтеоретичної редукції. Встановлюються епістемологічні наслідки застосування даної моделі.

Ключові слова: редукціонізм,наукова теорія, аналітична філософія науки.

SUMMARY

The model of intertheoretic reduction by Churchland-Hooker is considered. Its general advantages are analyzed in comparison with E. Nagel's model of reduction, which is dominant in analytic philosophy. Thereby the model in question is applied to historical examples of intertheoretic reduction. Epistemological consequences of the model under discussion are established.

Keywords: reductionism, scientific theory, analytic philosophy of science.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Смотрицкий, Е. Ю. Естественнонаучный редукционизм и его основные формы [Текст] / Смотрицкий Е. Ю., Шубин В. И. // Вісник Дніпропетровського університету, Т.16, № 1-2. – Серія «Історія і філософія науки і техніки», Випуск 16. – 2008. – С. 25-33.
2. Рузавин, Г. И. Научная теория. Логико-методологический анализ [Текст] / Рузавин Г. И. – М : «Мысль», 1978. – 244 с.
3. Churchland, P. M. Reduction, Qualia and Direct Introspection of Brain States [Текст] / Churchland P. M. – The Journal of Philosophy. – Vol. 82. – № 1. – 1985. – P. 8-28.
4. Hooker, C. A. Reduction as cognitive strategy [Текст] / Hooker C. A. [ed. Keeley B. L.] – Paul Churchland – New York : Cambridge University Press, 2005. – P. 154-174.
5. Fodor, J.A. Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis) [Текст] / Fodor J. A. – Synthese. – Vol. 28. – No. 2. – 1974. – P. 97-115.
6. Bickle, J. Psychoneural Reduction: The New Wave [Текст] / Bickle J. – Cambridge : The MIT Press, 1998. – 240 p.

7. Churchland, P. M. Scientific Realism and the Plasticity of Mind [Текст] / Churchland P. M. – New York : Cambridge University Press, 1979. – 158 p.
8. Churchland, P. S. Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind-Brain [Текст] / Churchland P. S. – Cambridge : The MIT Press, 1986. – 546 p.
9. Churchland, P. M. Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide [Текст] / Churchland P. M., Churchland P. S. – On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997 – Cambridge : The MIT Press, 1998. – P. 65-79.

Надійшла до редакції 16.09.2013 р.

УДК 001.8:37

ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСВІТИ В УКРАЇНІ: ТРАДИЦІЇ І НОВАТОРСТВО

І. В. Чорноморденко
Київський національний університет будівництва і архітектури
В. М. Куцурук
Київський національний університет будівництва і архітектури

Реферат. *У статті аналізується процес трансформації освіти, основних її засад та роль у формуванні особистості. У зв'язку з цим важливого значення набуває вивчення, аналіз, узагальнення і творче використання не лише світового досвіду, але і досвіду українських просвітителів, зокрема, Г. Сковороди й І. Франка.*

Ключові слова: *особистість, трансформація освіти, засади освіти, освітній досвід.*

Динамічний розвиток світової цивілізації, стрімкі зрушення в техніці й технологіях, інтелектуалізація праці, зростання соціальної мобільності – все це свідчить про формування нових рис у сучасних суспільствах.

Зазначені зміни, що відбуваються і в Україні, стають реальним підґрунтям для подальшого поступу нашої країни до відкритого суспільства, в якому найкращі здобутки світового досвіду, органічно поєднуючись із традиційними цінностями українського народу, отримають подальшого розквіту.

Трансформація суспільства – непростий і не безболісний процес. Проте особливої уваги, на наш погляд, у цьому процесі потребує саме трансформація освіти і науки в Україні. Наша думка цілком корелюється з Конституцією нашої держави, де чітко сформульовані місце і роль освіти. Зокрема, в законі про освіту йдеться про те, що ″освіта – основа інтелектуального, культурного, духовного, соціального, економічного розвитку суспільства і держави″, що "вона ґрунтується на засадах гуманізму, демократії, національної свідомості, взаємоповаги між націями і народами″ [8, с.1].

Активний пошук розв'язання проблем модернізації освіти здійснювали у своїх працях З. Н. Гусинський, А. В. Євтодюк, М. Д. Култаєва, В. С. Лутай, Н. В. Скотна, В. Г. Скотний , Л. Ситниченко, Ю. І. Турчашнова, Л. Рижак, М. Фуллан, І. Арендт, Ю. Габермас, Ж. Дерріда, які відзначали необхідність трансформації освітньої системи у зв'язку зі змінами її концепції. Також вивченням питання освіти з різних аспектів займалися В. Г. Кремень та Т. С. Троїцька. Разом з тим, дослідження, що стосуються визначення ролі освіти в побудові суспільства з урахуванням тенденцій його трансформацій, національної спрямованості мають вибірковий характер, що обумовило актуальність дослідження.

Мета дослідження – обґрунтувати необхідність впровадження нових базових засад освіти в процесі її трансформації в Україні, доповнюючи досвідом українських просвітителів, зокрема, Г. Сковороди й І. Франка.

Час соціальних зламів, зміни ціннісних орієнтацій людини вимагають переосмислення ролі освіти у суспільному житті, перетворення освітянської галузі у важливий чинник відродження національної культури, духовності, відтворення інтелектуального потенціалу народу.

Освіта істотно визначає, детермінує майбутній формат суспільства і насамперед його змістові параметри, зумовлюючи собою особистісні якості індивідів, світоглядні й поведінкові пріоритети, задає потужність соціально-економічного та духовно-культурно потенціалу як окремого індивіда, так і суспільства, цивілізації в цілому.

Зрозуміло, що той інформаційний світ, в якому ми раптово опинилися, буде і надалі вносити свої корективи в систему освіти. На нашу думку, сучасна модель освіти не повинна втрачати історичних надбань, які базуються на традиціях національної освіти й менталітету, водночас доповнюючись змінами, які несе з собою сучасне її реформування. З огляду на визначені пріоритети найважливішим для держави є виховання людини інноваційного типу мислення та культури, проектування освітнього простору з урахуванням інноваційного розвитку освіти, запитів особистості, потреб суспільства і держави. Якісна освіта є необхідною умовою забезпечення сталого демократичного розвитку суспільства, консолідації усіх його інституцій, гуманізації суспільно-економічних відносин, формування нових життєвих орієнтирів особистості.

Де ж вихід? Що маємо на разі запропонувати? Чи маємо стратегію щодо освіти майбутнього?

Безперечно, що оптимізація функціонування освітньої галузі виявиться проблематичною, якщо не розв'язати основні проблемні вузли теорії і практики чинного освітнього процесу. Тож фактично перед сучасною українською освітою стоїть гострозапитане двоєдине завдання: зберегти всі позитивні здобутки українського освітнього досвіду та збагатити його досягненнями світових освітянських практик, які гармонійно узгоджуються й поєднуються з українськими.

Кажуть, немає пророка в своїй Вітчизні… Це свідчить саме про брак освіти, незнання власної історії. Для прикладу можна назвати із відомих усім сотні імен, починаючи з Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки та не менш відомих сподвижників в Україні, таких, як просвітителька Софія Русова з Чернігівщини, 155 річницю з дня народження якої нещодавно відзначали. Доречно буде зазначити, що на присвяченому їй пам'ятному знаку, котрий встановлений на стіні рідної школи, щиро вдячні земляки Софії Федорівни викарбували такі слова: "Світло душі твоєї засяяло в рідній Олешні і світить усій Україні в її невпинному поступі до волі, до відродження" [6, с.17]. Не зважаючи на складні історичні умови, загрозу фізичного існування, С. Русова ні на мить не припиняла боротьбу за втілення своїх ідей в життя. Лише однієї думки, висловленої її вустами, достатньо, аби переконатися в тому, що вона таки заслуговує бути взірцем для українських освітян. Це не просто слова, це щось більше, це знамено для всіх учителів – "У вселюдському житті тільки той народ і бере перемогу, який має найкращу школу" [7, с.17].

Прагнучи трансформації, змін, ми маємо шанувати традиції, але лише ті, які відповідають вимогам часу. На превеликий жаль, сучасна освіта ще до сьогодні ґрунтується на славнозвісному ЗУНі – знання, уміння, навички. Безумовно, що ще до середини ХХ сторіччя ці засади освіти були корисними і необхідними, але, вже не відповідаючи вимогам часу, перетворилися з рушія на гальмо, і потребують негайного перегляду, змін, осучаснення. Хоча ще наприкінці ХХ сторіччя Міжнародна комісія з питань освіти в ХХІ сторіччі, яка була створена за ініціативою ЮНЕСКО і очолювана Жаком Делором, назвала і обгрунтувала як базові чотири основні засади освіти майбутнього: "Вчитися знати, вчитися робити, вчитися бути, вчитися співіснувати" [1, с.34].

Стрімкий, бурхливий суспільний розвиток несе з собою не менші зміни в систему суспільних потреб та їх задоволення, стрімко змінюється мода на «зручності». Сучасна людина, отримавши освіту, навіть вищу освіту, здавалося б, здатна самостійно не лише керуватися в своїй життєдіяльності отриманими знаннями, але і генерувати нові… На жаль, здобутих знань вистачає лише на короткий проміжок часу (згодом отримані знання стають гальмом), тому що навчити людину будь-чому раз і назавжди неможливо.

Тривалий історичний проміжок часу вітчизняна освіта не потребувала жодних змін (особливо якщо враховувати те, що традиційно сильною ланкою в освітньому процесі було вивчення дисциплін природничого характеру – зокрема, математики) і складалося враження, що освіта дається на все життя (безперечно якщо це стосується аксіоматичного знання). Але головною перевагою над старими засадами, нові пропонують процес – вчитися бути, вчитися співіснувати… Концепції – «навчання протягом життя», «підвищення рівня майстерності», «культивування сміливості висловлювання», «рівноправне партнерство» є вкрай необхідними в українській освіті сьогодні з огляду на такі сучасні процеси, як «глобалізація», «мультикультуралізм» тощо.

Ми вважаємо, що варто скористатися вже згаданими «засадами освіти майбутнього», котрі, в разі їх впровадження, змінять і самі підходи до процесу надбання знань, і цінність цих знань, і, головне, здатність їх не лише нарощувати, використовувати та продукувати, але і генерувати нові – що докорінно має змінити ставлення до освіти як такої. Причому ставлення мусить змінитися не лише у самих бажаючих отримувати знання і у тих, хто їх надає, але опікуватися цим має держава, та так опікуватися, щоб освіта з поміж усіх інших галузей діяльності стала найпріоритетнішою. Лише тоді ми відчуємо очікуване ставлення і на міждержавному рівні, і прагнення до Європи не виглядатиме так ілюзорно.

Скориставшись новими засадами освіти і водночас доповнивши своїм досвідом, набутим впродовж історичного поступу, ми матимемо, як нам здається, нові можливості у формуванні нової людини, що і є невідкладною потребою в нашій державі.

Існує чимало виписаних положень, але, на жаль, не зреалізованих. Для прикладу приведемо бодай деякі із них, котрі задекларовані, але ще не слугують освіті, а саме:- "доступність для кожного громадянина усіх форм і типів освітніх послуг, що надаються державою; - рівність умов кожної людини для повної реалізації її здібностей, таланту, всебічного розвитку; - незалежність освіти від політичних партій, громадських і релігійних організацій" тощо [9, с. 2]. А що маємо на практиці – понад сто (!) ВНЗ самочинно підняли вступний «прохідний» бал із задекларованих 124 – 140, а в деяких і до 160… Це свідчить про те, що освітяни опікуються рівнем підготовки абітурієнта – з одного боку, та порушують права громадянина на отримання вищої освіти – з іншого, позаяк 25% абітурієнтів позбавили права вступу. Або ж «новації» надання пільг абітурієнтам, зокрема, дітям шахтарів, – чи зросте рівень духовності суспільства за таких «правил» добору?

Трансформація сучасного українського суспільства, хочемо ми чи ні, але це є очевидним, вносить зміни і в систему духовних цінностей як невід'ємну складову освітнього процесу. Окрім того, однією з найважливіших сучасних особливостей освіти є формування світоглядних принципів, які переходять у моральні норми, а згодом проявляються у поведінці. Тож які подаємо приклади молодому (і не тільки) поколінню?

Духовність, її інтровертне спрямування до особистості має удосконалити психологію сучасної людини й убезпечити її саму. В. Г. Кремень зазначає, що формування національної освіти відбувається за умови істотних змін у духовному просторі суспільства, а це вимагає від сіячів "мудрого, доброго, вічного" переосмислення й уточнення власної світоглядної позиції, а також вносить певні корективи в цілі, завдання та зміст освітнього процесу. Одна з найбільш сутнісних рис сучасного суспільства – людиноцентризм. Оскільки розвиток людини як особистості є головною передумовою подальшого розвитку суспільства, то можна зробити висновок, що саме він є основним показником, критерієм суспільного прогресу. Ось чому найпріоритетнішими у XXI столітті стають наука як сфера, що продукує нові знання, й

освіта як сфера, що олюднює знання і насамперед забезпечує індивідуальний розвиток людини. І тільки та країна, яка спроможеться забезпечити пріоритетний розвиток цих сфер, зможе претендувати на гідне місце у світовому співтоваристві, бути конкурентоспроможною [2, с. 29].

На нашу думку, формування духовності через феномен освіти виступає гарантом індивідуального розвитку і водночас плекає інтелектуальний та духовний потенціал нації, формує громадян відкритого демократичного суспільства.

При цьому слід особливо підкреслити, що такі підходи відповідають глибинним традиціям української духовної культури, їх визначальним характеристикам, сформульованим, зокрема, нашим українським філософом, просвітителем, педагогом Григорієм Савичем Сковородою. У багатьох його творах ідеться про виховання "благого серця". Під цим він розумів людину високих моральних якостей і стверджував, що головне в житті – це серце, бо воно є "корень, солнце, голова и царь человеку". Саме тому "виховання серця", тобто моральне виховання, має бути в центрі уваги вчителів.

Намагаючись розв'язати корінні освітянські проблеми, Г. Сковорода ставив завдання виховати людину-громадянина. Це завдання ґрунтувалося на теорії "природного права" людської особистості на гідний спосіб життя. Це означає, що кожна людина повинна займати певне місце в суспільстві не за багатством чи знатністю, а за "сродністю", тобто відповідно до своїх природних задатків, які розвиваються в процесі діяльності. Як вважає Г. Сковорода, саме "несродність праці" є причиною суспільних негараздів: "Хто губить науки і мистецтво? – Несродність. – Хто зробив негідним чин священника іченця? – Несродність. Вона кожному званню є отрутою і вбивцею…" [3, с. 444].

Т. С. Троїцька, досліджуючи педагогічні погляди Г. С. Сковороди, зазначає, що концепція "сродної праці" може бути методологічною засадою природо- і культуровідповідності в сучасній системі освіти. Адже принцип "сродності" – це відповідність тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс буття [4, с. 105].

Г. Сковорода засуджував освіту "для кошелька" та для одержання "знатнейших званий", а натомість вимагав загальнодоступної, безкоштовної освіти для народу. Саме тоді, коли українське дворянство зрікалося своєї культури і звичаїв, дивилося на народ як на "чорну кістку", а на його мову як на "мужицьку", Г. Сковорода, навпаки, підносив рідну мову, спілкувався нею з селянами, використовуючи її з навчальною метою.

Саме мова дає знання – одну з найвищих цінностей людини, сприяє освоєнню різних культур і наук. Мові як реальному буттю думки належить важлива роль у просвітництві суспільства. Вона виступає виявом духовної сили людини, її творчого потенціалу, становить основу самосвідомості особистості, визначає її ставлення до себе, оцінку власних дій, своє місце в природному і соціальному середовищі. Мова є ґрунтом для пізнавальної діяльності.

Та не лише рідна мова має стати наріжним каменем освіти. Г. Сковорода радив учням обов'язково вивчати усну народну творчість, яка "неопално" зберігає скарби народної мудрості.

Немає жодного сумніву в тому, що вся педагогічна система видатного просвітителя свого часу була пройнята ідеєю народності. У цьому Г. Сковорода, безперечно, був предтечею багатьох українських сподвижників у питаннях освіти, серед яких неможливо не згадати і видатного письменника, мислителя, патріота Івана Яковича Франка.

Ми гадаємо, що, повертаючись до ще неоціненої належним чином духовної спадщини І.Франка, нам вдасться зберегти осердя вітчизняної освіти і науки як дієвий засіб формування сучасної особистості. На нашу думку, буде доцільно нагадати сьогодні, що І. Франко ввійшов в історію як геніальний художник слова, глибокий і

самобутній філософ, полум'яний борець за свободу і щастя нації. Він – діяч, який уособлює цілу епоху української культури, людина універсальної обдарованості, титанічної працьовитості, незламної стійкості та націленості у майбутнє.

Проблеми народної освіти, школи, виховання і навчання молоді посідають чільне місце у творчості мислителя. У його спадщині – понад ста наукових, публіцистичних та художніх творів з питань освіти.

Інтерес І. Франка до питань освіти і науки був, звичайно, не випадковим, оскільки освіту він розглядав як могутню зброю в боротьбі за нове вільне життя і вказував на те, що неуцтво – одна з головних причин соціальних і національних бід народу.

У статтях «Народні школи і їх потреби», «Великі діяння пана Бобжинського», «Освіта народу в Галичині», «Педагогічні невігласи» та інших він гостро критикував недоліки тогочасної народної школи та реакційну політику австрійського уряду в галузі освіти. боровся за створення шкіл, які були б тісно пов'язані з життям та інтересами народу. Поєднання навчання з працею, широка освіта, використання найкращих надбань людства, всебічний розвиток мислення – такі завдання він ставив перед школою, навчанням і вихованням.

Мету виховання І. Франко вбачав у всебічній підготовці молодого покоління до здійснення найвищого ідеалу нації – осягнення власної державності, до активної творчої участі в розбудові рідної духовної й матеріальної культури, а через неї до участі у загальнолюдській культурі. Національне виховання, на його думку, це – творення і безупинне вдосконалення нації. Основними рисами українця мають бути: свідомий патріотизм, висока моральність, вихованість, господаровитість, освіченість, професіоналізм, фізична й естетична досконалість, витривалість, підприємливість, ініціативність тощо. Такій людині притаманні "внутрішній спокій, сила і ясність переконань, чиста совість і боротьба проти темноти, фальші і дармоїдства" [5, с. 160].

Великого значення І. Франко надавав ролі вчителя. Вважав, що той, хто хоче бути вчителем, не маючи покликання до педагогіки, лише завдає шкоди вихованню молодого покоління. Хороший учитель має завоювати довіру дітей, уникати шаблону й одноманітності в навчанні, розвивати в них самостійність думки і дії, прищеплювати кращі моральні якості, виховувати любов до праці. І. Франко хотів, щоб учителі, як частина інтелігенції, зливалися з народними масами, жили з ними і між ними як невід'ємна частина народу. Він пророче передбачав саме в цьому тип нової інтелігенції в суспільстві майбутнього, як інтелігенції народної.

Учителеві він відводив низку соціальних ролей. Найперше, на думку І. Франка, учитель – це хранитель і носій суспільних цінностей: загальнолюдських, культурних, інтелектуальних, духовних тощо. Накопичуючи все життя такі цінності в собі, він потім передає їх молодому поколінню. Проте роль педагога І. Франко не зводив лише до акумуляції ціннісного досвіду. Професійний педагог через молоде покоління повинен водночас бути головною ланкою між історичним минулим суспільства та його перспективним майбутнім. Також чи не найголовнішу соціальну функцію педагога І. Франко пов'язував із формуванням духовного світу молоді відповідно до принципів і цінностей конкретного суспільства. Саме над цим він повинен постійно працювати, формуючи у молодого покоління знання, поняття і переконання про правила людського співжиття відповідно до принципів і норм моральності. Виховуючи у молоді уявлення про загальнолюдські цінності, педагог має навчати її регулювати свою поведінку згідно з цими цінностями, жити за принципами доброти і милосердя, терпимості, пошани і гуманності у ставленні до інших.

Такими уявляв собі І. Франко передових педагогів і в початкових, і в середніх, і у вищих школах, педагогів, характерними рисами яких є ідейність, самовідданість, палка любов до своєї праці, любляче ставлення до дітей, пошана до особистості дитини, терплячість у поводженні з дітьми; широка освіта, висока педагогічна майстерність, і

головне – бажання віддати все це на службу своєму народові, все своє життя працювати для блага народу.

Таким чином, система освіти є одним з найважливіших факторів суспільного відтворення: від неї залежить як рівень інтелектуального, морального розвитку майбутніх поколінь, так і життєздатність, ефективність самого суспільства.

На сьогодні в Україні потрібно створювати сприятливі умови для поєднання світових освітянських практик та вітчизняних інновацій при збереженні історичних надбань, які базуються на традиціях національної освіти й менталітету. Саме на основі такого поєднання вбачається можливість ефективної внутрішньої трансформації освіти.

Звертаючись до ще не оціненого внеску в розвиток національної освіти наших українських просвітителів, таких, як Г. Сковорода, І. Франко, можна стверджувати, що їхні ідеї щодо виховання молоді набувають особливої ваги в умовах трансформації української системи освіти, формуванні незалежної демократичної держави та національної політичної еліти.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется процесс трансформации образования, его основных принципов и роль в формировании личности. В связи с этим важное значение приобретает изучение, анализ, обобщение и творческое использование не только мирового опыта, но и опыта украинских просветителей, в частности, Г. Сковороды и И. Франко.

Ключевые слова: личность, трансформация образования, основы образования, образовательный опыт.

SUMMARY

This article is analyses the process transformation of education, basic foundation and its role in individuality form. Into that processes consequential sense has a studies, analyses, summing up, and creative use not only global experience but experience Ukrainian enlightener especially: Hryhorii Skovoroda and Ivan Franko.

Key words: a individuality, transformation of education, basis of education, educational experience.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Делор, Ж. Освіта для майбуття [Текст] / Ж. Делор // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1996. – Червень. – С. 6.
2. Кремень, В. Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати [Текст] / Кремень В. Г. – К. : Грамота, 2005. – 448 с.
3. Сковорода, Г. Сродность к богословию [Текст] / Г. Сковорода// Повне зібр. творів, у 2-х т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 444.
4. Троїцька, Т. С. Українська філософська антропологія як теоретико-методологічна основа професійної підготовки педагога [Текст] : Дис… д-ра філос. наук / Тамара Серафімівна Троїцька. – К., 2007. – 409 с.
5. Франко, І. Чого хоче галицька робітнича громада? [Текст] / І. Франко // Зібр. Творів У 50 т. – К.: Наук. Думка, 1986. – Т. 45 Філософські праці. – С. 151-164.
6. Донька чернігівської землі [Текст] // ″Урядовий кур'єр″. — № 33, від 22 лютого 2011 р. — С. 17.
7. Закон України про освіту [Текст] // Відомості Верховної Ради УРСР, 1991, № 34, ст. 451 (Введений в дію постановою ВР № 1144-XII від 04.06.91, ВВР. — 1991. — № 34. — С. 1).
8. Закон України про освіту [Текст] // Відомості Верховної Ради УРСР, 1991, № 34, ст. 451 (Введений в дію постановою ВР № 1144-XII від 04.06.91, ВВР. — 1991. — № 34. — С. 2).

Надійшла до редакції 05.06.2013 р.

Правила оформлення статей до журналу «Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки»

1. Для публікації у Віснику приймаються раніше не опубліковані матеріали.

2. Рукопис подається в двох примірниках (українською, російською або англійською мовою), надрукованих з одного боку аркушу паперу формату А 4 (другий примірник підписується авторами). Обсяг статті не повинен перевищувати 8 сторінок, включаючи таблиці, малюнки, список літератури. Разом із рукописом подається електронний варіант статті на CD-диску в редакторі Word 97-2000 для Windows 98-2003, збереженому у двох форматах *.doc і *.rtf. Назви файлів мають відповідати прізвищу автора, наприклад: ivanenko.doc і ivanenko.rtf. Основний текст статті — **шрифт Times New Roman Cyr, розмір кеглю — 12 пт.** Якщо використано інший шрифт, необхідно подати його на диску. **Міжрядковий інтервал — одинарний, абзацний відступ — 1 см. Поля дзеркальні: верхнє — 20 мм, нижнє — 25 мм, зсередини — 30 мм, зовні — 20 мм.** Текст друкується без переносів. Сторінки рукопису нумеруються олівцем на звороті.

3. Рукопис починається з індексу УДК у верхньому лівому кутку (без абзацного відступу, звичайний шрифт). Через рядок друкується назва статті (відцентрована, великими напівжирними літерами). Далі через рядок з вирівнюванням ліворуч без абзацного відступу курсивом подаються ініціали і прізвище автора. Для тих, хто не є співробітниками університету, на наступному рядку з вирівнюванням ліворуч без абзацного відступу курсивом наводиться назва організації, яку представляє автор.

Зразок оформлення початку статті

УДК 81’373.23

АНТРОПОНІМІЧНА ІНВЕКТИВА
В КОНФЛІКТНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ АКТІ

Т. Ф. Шумарина, Н. Г. Іванова
Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова

На наступному рядку з абзацу друкується текст **реферату** мовою статті обсягом до 100 слів. З абзацу курсивом подаються ключові слова.

Зразок оформлення реферату

Реферат. *У дослідженні словотвірних гнізд (СГ) умовно виділяються два магістральні напрямки (власне структурний і структурно-семантичний). Методика аналізу СГ, запропонована представниками структурної лінгвістики, виявилася занадто обмеженою, оскільки не може відбити всього розмаїття зв’язків слів у гнізді. Можливість прирівнювати СГ до слова дає підстави для виявлення й аналізу лексико-семантичного, частиномовного, морфонологічного і власне словотвірного параметрів СГ. Зіставно-типологічний аспект вивчення СГ виокремився відносно недавно в межах однієї з галузей контрастивної лінгвістики – зіставної дериватології. СГ може слугувати одиницею зіставного вивчення як споріднених, так і неспоріднених мов. Зіставно-типологічне вивчення СГ, тобто з’ясування міжмовної еквівалентності цих комплексних одиниць, передбачає взаємне накладання аналізованих СГ за всіма параметрами їхньої структурно-семантичної організації.*

Ключові слова: *словотвірне гніздо, контрастивна дериватологія, зіставний метод.*

Через один рядок після реферату і ключових слів подається основний текст статті (вирівнюється за шириною). Відповідно до Постанови президії ВАК України від

15.01.2003 р. № 7-05/1 "Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України" (Бюлетень ВАК України. – 2003. – № 1) **наукова стаття має містити такі обов'язкові елементи**: "постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичним завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановка завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку". **Статті, які не відповідають вимогам ДАК України, а також вимогам оформлення, до друку не приймаються.**

Ілюстративний матеріал друкується курсивом.

Варто розмежовувати дефіс «-» і тире «–». Різниця полягає у відсутності і наявності пробілів, а також у їхній довжині. Знак тире «–» набирається шляхом одночасного натискання клавіш Ctrl + Num (–).

Ініціали перед прізвищем (наприклад, Р. С. Петренко), а також слова на зразок «т. д.» набираються через невідривний пробіл шляхом одночасного натискання клавіш Ctrl+Shift+ пробіл.

4. Через рядок після основного тексту статті перед списком літератури подаються два резюме з ключовими словами. Одне резюме **(SUMMARY**) англійською мовою, а друге — російською або українською мовою (за взаємодоповнюючим принципом щодо мови статті).

Зразок оформлення резюме

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена изучению особенностей функционирования имен собственных (логинонимов) в составе электронных адресов. Рассматриваются логинонимы в рамках модели «антропоним → логиноним». Устанавливаются и анализируются особенности логинонимов, восходящих к фамилии, имени и отчеству пользователя. Представлены наиболее продуктивные модели их образования.

Ключевые слова: электронный адрес, имя собственное, логиноним, антропонимическая формула.

РЕЗЮМЕ

Статтю присвячено вивченню особливостей функціонування власних назв (логінонімів) у складі електронних адрес. Розглянуто логіноніми у межах моделі «антропонім → логінонім». З'ясовано й проаналізовано параметри логінонімів, які повязані з прізвищем, ім'ям і по батькові користувача. Подано найбільш продуктивні моделі їхнього творення.

Ключові слова: електронна адреса, власна назва, логінонім, антропонімічна формула.

SUMMARY

The article focuses on the analysis of proper names (loginonymes) functional peculiarities in the structure of e-mail addresses. The loginonymes inside the model «antroponym → loginonym» have been considered. The peculiarities of loginonymes based on three antroponym components have been established and analyzed. The most productive models of mentioned loginonymes have been described.

Key words: *e-mail, proper name, loginonym, antroponym formula*.

5. Після текстів резюме і ключових слів через один рядок друкується список літератури.

Перелік літературних джерел (**СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ —** назва набирається великими напівжирними літерами з вирівнюванням ліворуч без двокрапки наприкінці) **подається загальним списком наприкінці рукопису в порядку посилань у тексті статті (а не в алфавітному порядку).** Посилання у списку літератури на зразок «Там само» неприпустимі. Покликання у тексті публікації оформлюються за допомогою квадратних дужок. Наприклад: [5, с. 23]. Список літератури, який повинен містити не менше, ніж 8 джерел, оформлюється з дотриманням **державного стандарту** (**ДСТУ ГОСТ 7.1:2006**) (див. Бюлетень ВАК України. — 2008. — № 3. — С. 9-13).

Зразок оформлення списку літератури

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Капацинский, В. М. Функции имен в русских дискуссиях в Интернете [Текст] / В. М. Капацинский // Труды и материалы II Междунар. конгресса исследователей русского языка «Русский язык: исторические судьбы и современность», Москва, 18-21 марта 2004 г. — М. : Изд-во Московского гос. ун-та, 2004. — С. 394.
2. Асмус, Н. Г. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства [Текст] : Дисс. ... канд. филол. наук / Нина Геннадиевна Асмус. — Челябинск, 2005. — 265 с.
3. Ходоренко, Г. В. Найменування осіб у російськомовній інтернет-комунікації: структурний і семантичний аспекти [Текст] : Автореф. дис. ... канд. філол. наук / Г. В. Ходоренко. — Дніпропетровськ, 2006. — 18 с.
4. Рослякова, В. Н. Астронимы в поэзии В.С. Высоцкого [Электронный ресурс] / В. Н. Рослякова // Режим доступу : http://www.mediaplanet.ru/…/Rosliakowa 2005 Astro.doc. — Загол. з екрану.
5. Карпенко, Ю. А. Названия звездного неба [Текст] / Ю. А. Карпенко. — М. : Наука, 1981. — 184 с.
6. Рут, М. Э. Словарь астронимов в русской поэтической речи [Текст] / М. Э. Рут, Е. В. Ширихина // Словесность и современность : сб. науч. тр. — Ч. 2. — Пермь, 2000. — С. 114—120.

6. В окремому файлі і на окремому аркуші подаються ініціали і прізвище автора, **відомості про автора**, а також **назва статті українською, російською і англійською мовами.**

Зразок

Балко Марина Володимирівна – кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри українознавства Донецького юридичного інституту Луганського державного університету внутрішніх справ імені Е. О. Дідоренка. **Контактний телефон і e-mail.**

Б а л к о М . В . Слабке керування, прилягання, вільне поєднання: основні підходи до розмежування понять

Б а л к о М . В . Слабое управление, примыкание, свободное присоединение: основные подходы к разграничению понятий

B a l k o M . V . The weak control, the contiguity and the free combination: the main approaches to differentiation of the notions

7. Разом із рукописом подається **зовнішня рецензія.**

Адреса редколегії: Донецький національний університет, філологічний факультет, кафедра загального мовознавства і історії мови, вул. Університетська, 24, м. Донецьк, 83001.

Контактна інформація: тел.+38 (062) 302-09-43, e-mail: nyaroshenko@yandex.ru

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Донецький національний університет

Вісник Донецького національного університету

Серія Б. Гуманітарні науки

Науковий журнал

2013 – Вип. 1-2
ТОМ 2

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 14287-3258ПР від 20.06.2008 р.

Друкується за рішенням Вченої Ради Донецького національного університету

Підписано до друку 17.12.2013 р.
Формат 60×84/8. Папір офсетний.
Друк – цифровий. Умовн. друк. арк. 12,56.
Тираж 300 прим. Зам. №13-417

Видавництво Донецького національного університету
83001, м. Донецьк, вул. Університетська, 24.
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру
серія ДК №1854 від 24.06.2004 р.