

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 27



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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, проф.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
Затверджено	Наказ МОН України №261 від 06.03.15 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 28.12.15 (протокол № 6)
Відповідальний секретар	Я. А. Соболевський, канд. філос. наук

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 11:159.955.4

О.В. Бондар, асп.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

СУДЖЕННЯ Й УМОВИВІД ЯК СПЕКУЛЯТИВНО-МЕТАФІЗИЧНІ ПРИНЦИПИ СВОБОДИ

Стаття присвячена розгляду судження й умовивіду як принципів філософії у вченні І. Канта. Аналізується спекулятивний потенціал кантівської філософії.

Ключові слова: судження, умовивід, явище, свобода.

Яким чином можлива метафізика як спекулятивна філософія? Аби увиразнити власну претензію на науковість, вона має стати архітектонічною системою, що виводить увесь комплекс власних положень з єдиного принципу. Відповідно, спекулятивне знання повинне бути тотожністю споглядання й поняття, форми й змісту, всезагального й особливого, опосередкованого й безпосереднього. Одним з конкретних принципів такої тотожності є тотожність судження й умовиводу як принципів знання. Саме І. Кант вперше розмежував сфери компетенції судження й умовиводу, закріпивши за судженням право бути всезагальним принципом пізнання явищ, а за умовиводом – пізнання надчуттєвих предметів. Чи є принцип пізнання разом з тим тотожним і принципу буття цих сфер? Чи необхідно ця тотожність має бути чимось більшим, ніж простою максимою пізнання? Яким чином принципи судження і умовиводу співвідносяться з принципом свободи? В цьому аспекті видається доцільним звернутися саме до філософії І. Канта, який вперше експліцитно розглянув дані питання.

Дослідження, здійснене Кантом в "Трансцендентальній аналітиці", мало своїм кінцевим пунктом висновок, що всі предмети пізнання, в тому числі і наше тілесне і духовне буття, є виключно явища. Пізнання можливе лише через досвід, правилом якого є судження, що сполучає суб'єкт і предикат. Так як дослідне пізнання складається із споглядань ("матеріальних умов досвіду") і понять ("формальних умов досвіду"), то синтетична дія розсуду при утворенні знання може полягати виключно в тому, щоб представляти споглядальні предмети через їх власний рід або вид. Звідси випливає, що всякий досвід є суть опосередковане уявлення і як такий можливий лише через поняття. Це опосередкування є предикація, як єдино можлива форма конституції знання (досвідного судження). Предметом нашого досвіду може стати виключно споглядальний об'єкт, що доступний безпосередньому почуттю, отже, даний виключно як уявлення. Неспоглядальні речі, недоступні нашій чуттєвості, отже, є не уявлення, а "речі в собі", трансцендентні досвіду. Як об'єкти чистої форми чуттєвості, всі предмети є спогляданнями, або величина-

ми; як предмети діяльності розсуду, вони є поняттями, або емпіричні абстракціями. Те, що недоступне спогляданню, не може бути уявленим, а отже, і явищем. Що недоступне поняттю, не може бути об'єктом досвідного судження, а отже, і створювати досвідного положення (див. роз'яснення Канта щодо терміну "судження досвіду" в §19- 20 "Прологомен" [5]). Звідси випливає, що всі предмети, що не являють себе, не є і ні за яких умов не можуть об'єктами ні дійсного, ні можливого досвіду, а тому вони не є об'єктами досвіду взагалі. Тому з точки зору трансцендентального розсуду їх буття слід визнати або проблематичним, або рішуче його заперечувати. Думка Канта ясна: всі судження, які стверджують буття предмета, є виключно синтетичними, і ні в якому разі не аналітичними судженнями. Оскільки "буття не є реальний предикат" [4, с.525], воно не може бути даним за посередництвом аналітичного розчленування поняття, а має бути доданим до нього. Оскільки буття не міститься в понятті, то воно може бути дане виключно в спогляданні. Споглядання є єдиний законний критерій буття. Про всі неспоглядальні предмети ми не повинні говорити, що вони нібито володіють буттям іншого роду, ніж явища; навпаки, ми повинні заявити, що їх немає, тобто вони не володіють ніяким буттям. Цього вимагає трансцендентальний розсуд. Ці предмети не "є", в кращому випадку вони "мають бути"; але з погляду трансцендентальної філософії умовивід від одного до іншого є абсолютно незаконним застосуванням нашої пізнавальної спроможності, а тому критична філософія змушена зупинитися в цьому пункті і визнати цю дилему нерозв'язною. Тут Кант вбачає абсолютну межу власної філософії.

Але оскільки розсуд постійно наштовхується на подібні предмети, до яких він не може приступити в сенсі досвідного обстеження, то він змушений поступитися дорогою іншої пізнавальної спроможності. Усяке знання є виключно досвід, який сам створюється розсудом. Правила розсуду, або судження, є конститутивні правила досвіду. Отже, вони створюють досвід, але вони і мають застосування виключно в межах досвіду. Дослідження ж, що перевершує межі досвіду, ми не будемо вважати як таке, що має пізнавальну силу; воно матиме для досвіду, цієї єдиної законної інстанції знання, не конститутивний, а тільки лише регулятивне значення. Здатність, яка буде керівної ниткою такого дослідження, Кант іменує "розумом". Оскільки Бог, свобода, всесвіт, душа не є явищами, оскільки вони не споглядаються, то критичне вирішення цих проблем можливе за допомогою розуму, але не розсуду. На відміну від розсуду, як здатності створювати поняття, розум ми можемо визначити як здатність створювати ідеї. Стихія поняття є судження; ідеї ж не створюються в судженні, а тільки лише в умовиводі, і сам розум повинен бути визначений, як спроможність умовиводу, на відміну від розуму, як спроможності судження.

Але не слід впадати в цілком хибне уявлення, абсолютно чуже Канту, нібито свобода як така має відношення виключно до сфери моралі, а отже, в повному обсязі збігається з моральною проблематикою, і заспокоюватися на тому положенні, що ми, мовляв, здатні бути вільними тіль-

ки як моральні істоти. Кант був рішучим противником подібної мудрості. Ось його роз'яснення: "Поняття свободи ... становить наріжний камінь всієї будівлі системи чистого ... розуму, і всі інші поняття (про Бога і безсмертя) ... доєднуються до нього і ... завдяки йому набувають міцності і об'єктивної реальності, тобто можливість їх доводиться тим, що свобода дійсна ..." [3, с.314] Всі моральні положення похідні від положення свободи і тому повинні бути виведені з нього, і ніяк не навпаки. Нарешті, і сам розсуд вимагає поняття свободи як свого останнього підстави. Свободу Кант визначав як безумовну початкову причинність, як здатність спонтанно починати причинний ряд, як можливість ініціативної дії. Вся природа є система явищ, пов'язаних причинними зв'язками. Будь-яке явище обумовлене: воно є наслідком певних причин, і саме також виступає як причина. Але ряд обумовлених причин вимагає безумовної, первинної причини, як свого початку. Без неї природознавство не може утворити завершеної системи знання. Сам досвід вимагає наявності безумовного; але безумовне ніколи не є предмет досвіду. Воно виявляється в судженні, але не може бути виражене в ньому. Судження є розсудковим, його безсилля є вираженням безсилля розсуду. Там, де досвід виявляє власні межі, ми чітко бачимо і межі його форми – судження. Тут протиріччя, що вимагає вирішення. Судження лише виявляє в собі ідеї, але воно нездатне створювати їх. Цього вирішення вимагає як практичний розум, так і природознавство.

Очевидно, що в голому розсуді ідея свободи не може ні виникнути, ні, ще менше, стати його об'єктом. Ми вже позначили розсуд як здатність створювати судження. Судження є суть загальне правило субсумції споглядань під поняття; воно є форма конституції досвіду, який сам є опосередкування зв'язку явищ причинним зв'язком. "Трансцендентальна здатність свободи" [4, с. 421] полягає в незалежності члена причинного ряду емпіричних умов від відношень причинного слідування. Проте, допущення в ланцюзі емпіричних характерів (явищ) необумовленої ланки абсолютно знищило б як увесь досвід, так і природу, бо обидва засновуються на законі причинності. З цієї точки зору ми повинні визнати свободу "порожнім породженням думки" або "трансцендентальною ілюзією" [4, с. 339]. Справа, однак, полягає в тому, щоб не тільки пояснити характер цієї ілюзії, але і показати, з якого джерела вона виникла. Всі об'єкти досвіду є явища, всі явища є споглядальні відчуття; свобода є неспоглядальною, тому вона не явище. Вона не явище, тому не предмет досвіду. Помилка, що породжує вищевказану ілюзію, може бути двоякого роду. Вона може в якості своєї основи мати чуттєвий зміст досвіду. В цьому випадку вона буде емпіричною ілюзією. Трансцендентальною вона може бути тільки в тому випадку, якщо її наявність обумовлена самою сутністю нашої інтелігенції. Але очевидно, що досвід не може суперечити собі, бо в такому випадку він був би неможливий. Але нічому іншому він не може суперечити, бо немає нічого, крім досвіду. Отже, залишається тільки одне можливе пояснення. Досвід безмежний, він постійно розширює сферу своєї дії, його особливість у тому, що він ні-

коли не може бути завершений. Завершеним досвідом пізнання може бути лише в тому випадку, коли його об'єкт є величина, отже, коли пізнання може бути завершено в послідовному ряді синтезів. Але річ у собі зовсім не величина; як така, вона має бути межею досвіду і вказувати мету, до якої має прагнути пізнання.

За якої, однак, умови свобода може стати предметом наукового знання? Очевидно, лише за тої, якби ми могли якимось чином створити її поняття. Однак таке поняття, тобто поняття без споглядання, Кант справедливо вважає "порожнім" [4, с.155]. Припустимо, що в судженні споглядання є його суб'єкт, а поняття утворює його предикат, як його сутність або акциденцію, як властивість або якість. Якщо предмет даний у спогляданні, то його поняття повинне виражати те емпіричне загальне, яке залишається тотожним у всіх наявних предметах (спогляданнях) даного роду. Абсолютно ясно, що для того, щоб мати можливість утворити таку емпіричну, або аналітичну, загальність, споглядання повинні бути розчленовані на ряд їх загальних визначень; поняття в такому випадку охоплює те однакове, що притаманне спогляданням. Те, що ми мислимо, не є те, що ми споглядаємо. Тому наш досвід і дається через судження, бо пізнання полягає в зв'язку понять і споглядань. Зрозуміло, що якщо за свободою не стоїть ніякого споглядального предмета, то пізнання її можливо лише у випадку, коли предметом споглядання буде її поняття. Це поняття було б не емпіричним абстрагуванням, а тотожністю своєму споглядання; воно повинно було б пізнаватися безпосередньо. Але, як зазначалося вище, наш досвід виключно предикативний, або дискурсивний. Для пізнання такого роду необхідний споглядальний, або інтуїтивний, розсуд. Досвід полягає в русі від частини до цілого, від обумовленого до безумовного; він повинен узагальнювати споглядання і створювати з них поняття, порівнювати поняття і таким чином утворювати судження. У досвідному пізнанні ця послідовність є необхідне правило розуму, від якого не можна відхилитися, не порушуючи природного ходу пізнання. Інтуїтивному ж розсуду все відкривається безпосередньо. Судження визнає частину конститутивним принципом цілого, а саме ціле – сумативністю своїх частин [6, р. 35]. Інтуїтивний же розсуд відправляється від знання цілого і рухається до пізнання його частин. Такою є телеологічна здатність судження, за якою Кант визнає лише право бути рефлектуючим розсудом. Ми не можемо знати, чи можливий споглядальний розсуд взагалі, але принаймні точно ясно, що людський розум таким не є. Зв'язок уявлень в дослідному судженні є механічний принцип. Навпаки, пізнання, яке виводить частину з цілого, є не механічним, а телеологічним принципом, що визначає зв'язок пізнання не через причинність, а за допомогою цілей, і завдяки цьому здатний створити доцільну систему природи.

Не будемо занадто сильно заглиблюватися в питання, наскільки телеологічний принцип може мати об'єктивне значення в справі пояснення природи; очевидно, що ним охоплюється лише система цілей, необхідних для пояснення речей, які не можуть бути пояснені лише за допомо-

гою голої каузальності. Ясно, що характер світогляду Канта в своїй основі не може допустити об'єктивний характер телеології, тобто приписати цей принцип самим речам, а повинен шукати його в самій системі (організації) нашого розуму. Тому телеологічний принцип не має самостійного значення, а реалізується в світі речей лише за допомогою механічних причин. Його зміст полягає в тому, щоб мислити всезагальність як генетичний принцип особливості. Однак, якщо брати цю проблему в її найбільш широкому значенні, утруднення тут полягає в урозумінні того, яким чином загальне може передувати особливому, і як в такому випадку ми можемо мислити перехід від одного до іншого. Якщо мислити все згідно механічної причинності, то свобода неможлива, як і органічне життя. Кант, мабуть, і сам відчував універсальний характер необхідності цього принципу; принаймні те, що він визнавав за чисті форми чуттєвості і розуму, органічне життя, свободу, не є емпіричними абстракціями, а є прототипом того, що Гегель пізніше назве "конкретно-всезагальним" (хоча у Канта конкретними в цьому сенсі їх назвати не можна). Розум не може ні допустити такого всезагального, ні заперечити його, бо змушений визнати його незбагненим, однак і не може без нього обійтися. Адже в судженні таке всезагальне зовсім не може мати місця, бо логічний (а отже, і "онтологічний") статус предиката судження залишається невизначеним: судження зовсім не розрізняє, чи є предикат сутністю або акциденцією, всезагальним або частковим визначенням суб'єкта. Форма судження суть "S є P". Питається: в чому полягає зміст цього "є"? Гіпотетично воно може бути логічною зв'язкою чи реальним відношенням речей, субсумцією суб'єкта під предикат або дедукцією предиката із суб'єкта, рефлексивним стосунком або відношенням безпосередньої тотожності. Якщо ми погодимося з вченням про буття як "просто покладання", то з цього положення природно випливає висновок про відсутність іманентною зв'язку між суб'єктом і предикатом; він лише покладається формою зовнішньої рефлексії, але не суть внутрішнє визначення суб'єкта. Ясно, що цього недостатньо. Поняття розкладає себе в субстрат, як носія власних визначень або властивостей, як фіксовану самототожність (суб'єкт), і множинність самих властивостей, як формальних визначень суб'єкта (предикатів). Яким чином можливо, щоб члени цієї множинності дали всезагальне визначення суб'єкта? Очевидно, лише за тієї умови, якщо сукупність особливих визначень, або предикатів, становитиме величину, або кінцевий перелік. Де критерій того, що цей перелік буде кінцевим? Ним, за Кантом, може бути тільки споглядання і нічого, крім нього; розсуд не може внести в знання нічого понад те, що вже присутнє в спогляданні. Але навіть у тому випадку, якщо предмет споглядання буде величиною, поняття цієї величини може бути лише аналітичною сукупністю його особливих визначень, лише переліком особливих властивостей. Тут ми ясно бачимо, що питання про тотожність загального і особливого припускає питання про тотожність особливого і особливого (самототожність особливого). Те, що розсуд, будучи верховним суддею судження, приписує йому в якості загальнообов'яз-

кових механічні правила відношень, що ґрунтуються на принципі виключно аналітичної форми зв'язку загального і особливого, і робить принцип сумативного складання частин конститутивним принципом досвідного утворення загального поняття, – це спричинює не тільки нездатність судження змістовно мислити неспоглядальні предмети, а й робить його безсилим у самій його вотчині – сфері природи, а саме при спробі осягнути сутність життя, або органічного об'єкта. Отже, природа загального поняття може бути розкрита лише тоді, коли з самого ж розсуду, що дає аналітичну загальність частин, диференціюється певне особливе визначення суб'єкта, яке, будучи формально тотожним іншим визначенням, було б генетичним коренем (підставою) всіх інших визначень. Як, проте, у сфері розсуду, тобто за посередництвом судження, можливо осягнути такий принцип? Очевидно, лише в тому випадку, коли в судженні можна буде дати доказ, згідно з яким це загальне визначення є абсолютно необхідним, а інші предикати – акциденціями або похідними наслідками. Але чи може судження містити в собі принцип цього доказу? Безпосередньо судження є не що інше, як безпосереднє ж відношення суб'єкта до предикату. Його логічна функція полягає в тому, щоб дати певне визначення суб'єкту, наповнити його змістом; воно реалізується за допомогою додавання до суб'єкта предиката. Проте яким чином предикат міститься в суб'єкті? Раніше всього рефлексія наштовхується на таку відповідь, згідно з якою суб'єкт є чимось сталим, безпосередньо даним, а предикат – чимось похідним, створеним. Суб'єкт інтуїтивний, предикат дискурсивний. Однак, як показав Гегель, вже саме значення логічної зв'язки "є" вказує на те, що вона є реальною тотожністю суб'єкта і предиката, а не плодом зовнішньої рефлексії, не зовнішньо приписаним до суб'єкта відношенням. Предикат судження, уже хоча б тому, що він висловлює деяке загальне, тотожне певному роду споглядань, є сам загальне визначення. "Судження за своєю формою є те, що воно є, тобто його суб'єкт є щось безпосереднє, щось взагалі суще, а його предикат, який має висловити, що є суб'єкт, – щось загальне, думка. Отже, у самого судження – той сенс, що суще є не суще, але думка "[1, с.416]. Не будемо поки торкатися того, якою є визначеність того, що Гегель тут називає "думкою", бо вище було продемонстровано, що в судженні як принципі розсуду виявляється лише емпіричне, або складене, загальне. Отже, судження є суть самовизначення поняття шляхом його саморозкладу на особливі визначення. Очевидно, що в самому понятті всі ці особливі предикати вже присутні, бо поняття є не що інше, як єдність їх усіх (те, що воно є не тільки ця проста єдність, нас тут не повинно стосуватися). Таким чином, судження як первинний поділ поняття є перехід від суб'єкта до предикату, що має на меті увиразнити загальність суб'єкта шляхом покладання в ньому відмінностей. Всі ці відмінності існують як формально реальні, як прості співіснування ("рядопокладності"). Жодне з них не є вираження сутності суб'єкта. Доказом, згідно з яким можна було б показати, що особливий предикат є разом з тим всезагальне визначення, може полягати виключно в тому,

щоб продемонструвати, що в судженні не тільки суб'єкт тотожний своєму предикату ("S є P"), а й предикат тотожний своєму суб'єкту ("P є S"). Очевидно, що цей зворотній рух від предиката до суб'єкта вже не може бути простим судженням, а має бути умовиводом. Залишимо осторонь поверхові погляди на умовивід як на три зовнішньо пов'язаних судження; процес умовиводу полягає в тому, щоб довести істинність тих вищезначень, які в суб'єкті тільки передбачаються; умовивід є суть зняття форми речення [2, с.39], яке є в собі лише припущення (судження), і тому до судження ніяк редукованим бути не може. Бо очевидно, що на відміну від судження, де зв'язок суб'єкта і предиката є безпосереднім, умовивід є процесом опосередкування. В умовиводі середній термін є єдністю крайніх термінів; абсолютно ясно, що якщо звести умовивід до простої силогістики, то крайні члени умовиводу так і залишаться існуючими самими по собі, а середній член – лише їх формальною єдністю. У такому випадку, дійсно, марно б ми покладали на умовивід непосильну для нього ношу, бо ні про яке опосередкування крайнього члена тут не може бути й мови, і зі спокійною совістю заспокоїлися б на тій думці, згідно з якою умовивід відрізняється від судження лише формально і все наше дослідження є чимось зовсім зайвим.

Справа, однак, полягає в тому, що протиріччя в понятті судження нами вже було вище наочно продемонстровано; і воно вимагає вирішення. Якщо ж нам заперечують, що умовивід за своєю суттю є ніщо інше, як судження, а тому завдання нерозв'язна, то спростування цієї тези можна дати, слідом за Гегелем, на "вічному" афоризмі про Кая. Він стверджує:

- 1) Усі люди смертні
- 2) Кай – людина
- 3) Отже, Кай – смертний.

Очевидно, що перший засновок, що утворює основу всього умовиводу, є хибним, бо в обсяг поняття людства входить крім того і сам Кай, а тому для того, щоб утворити судження "всі люди смертні", необхідно вже знати, що Кай є людина і що він смертний, бо перший засновок, що містить слівце "все", буде не повний без Кая, а отже буде хибним, а без нього в свою чергу не можна висловити судження "Кай – людина". Між іншим, тут явно проступає той факт, що всяке судження вже передбачає умовивід, і тому останній утворює істину першого. Але наскільки мало вищенаведений силогізм може бути керівною ниткою нашого дослідження, видно вже з того, в якому відношенні до середнього терміну стоять крайні члени. Перша посилка силогізму сама є індуктивним умовиводом, в якій загальність утворюється шляхом повного перерахування одиниць, що входять до її екстенціоналу (Кая, Івана, Петра і т.д.), і, оскільки кожне судження, що входить в даний умовивід і має одиничне в якості середнього терміна, в свою чергу відсилає нас до іншої одиницності, то сам умовивід впадає в нескінченний прогрес. Але тут цікавіше інше: в якому відношенні знаходиться смертність до сутності Кая як людини? І де та ознака, що дозволяє нам зробити висновок, що Кай –

людина? Очевидно, що Кай як людина повинен не тільки вмирати, але й їсти, спати, любити, дихати і т.д. Якщо ж Кай помре, то це так само мало робить його людиною, як і з з'їденої їжі слідує, що вона – хліб. Смертність відноситься до Кая як людини так само, як "хлібність" – до їжі.

Призначення умовиводу, отже, полягає в тому, щоб зняти безпосередність судження; те, що в предикаті судження було лише даним, то у висновку умовиводу є покладеним, тобто створеним самим умовиводом, а отже, доведеним. У судженні відношення предиката до суб'єкта позбавлене необхідності, а значить, засновується лише на припущенні, в той час як в умовиводі це відношення перетворюється на утворений результат. Очевидно, що це саморозкриття, іманентний саморух жодним чином не є результатом зовнішньої рефлексії, але є принципом існування самих речей. У судженні предикат є для суб'єкта тільки як недоведене припущення, в умовиводі предикат сам опиняється суб'єктом, що існує об'єктивно (для себе), тобто як обґрунтоване положення. Кінцева мета умовиводу – досягти повного злиття суб'єкта з предикатом; в умовиводі крайні терміни є безпосередніми положеннями. Отже, поняття умовиводу реалізується лише за умови, якщо середній член є конститутивним принципом дійсності, а крайні засновки – лише форми або моменти його опосередкування самим собою. Ясно, що такий середній член більше не був би ні суб'єктом, ні предикатом, а тільки лише абсолютним єдністю, субстанцією-суб'єктом, тотожністю мислення і буття. Він уже не розпадався на самостійність власних моментів, а був би цілковою причиною власного буття. Цей момент кантового вчення Р. Піппін увиразнює таким чином, що для Канта "єдність поняття є єдністю самосвідомості" [8, р. 39], що дозволяє бачити в кантовій трансцендентальній дедукції спільні риси із спекулятивною філософією Гегеля.

Отже, простежимо далі за думкою Канта. Якщо свобода існує, то вона неодмінно повинна мати трансцендентальний характер, отже, відноситись до явища, як безумовне до обумовленого, як причина до дії, як підстава до наслідку. Причинний зв'язок явищ визначається формою судження. Очевидно, що в досвіді, тобто у сфері явищ, шукати безумовного безглуздо; безумовне не є явищем, а завжди тільки лише річ у собі. Тому воно повинно ставитися до сфери явищ не як явище ж, а як їх загальне правило або принцип. У судженні ми маємо зв'язок суб'єкта з предикатом як зв'язок обумовленого з умовою. Якщо ж належить знайти безумовний принцип по відношенню до всіх явищ, то це б мало значення правила всіх суджень. Обґрунтувати судження – значить підвести під нього деяке загальне правило; саме судження в застосуванні до даного правила має характер умови, що визначає умову застосування правила, а саме застосування має характер висновку. Тому дістатися до трансцендентальної основи явищ (волі) можна лише за допомогою умовиводу. Яким має бути умовивід, що був би спроможний визначити основу загального зв'язку явищ? Явище обумовлене, його підставою служить інше явище, яке в свою чергу обумовлене іншим, і так без кінця. Якщо ж рух від відносних основоположень (правил) має дати всеза-

гальне основоположення (принцип), єдиним шляхом цього дослідження було б обґрунтування правилом всіх дійсних і можливих явищ. У гіпотетичному умовиводі ми просилогістично рухаємося від наслідків до основ. Але остання основа вже сама ні для чого не є наслідком, вона не є явищем. Вона – мета, в напрямку якої має рухатися наше пізнання. Розсуд створює поняття, що мають застосування лише до явищ, які зв'язуються в судженні. Безумовне не є поняття; воно – ідея, що виражає прагнення розширення пізнання до абсолютної єдності досвіду (розуму). У судженні, отже, свобода не може мати ніякого місця, умовивід же має вказати шлях, на якому слід її шукати, втім, без всякої надії завершити успіхом цю експедицію.

Але оскільки Кант строго тримається лише сфери досвіду, то він і на умовивід повинен дивитися як на різновид судження. Оскільки свобода ніколи не може стати явищем, вона не може бути членом емпіричного причинного ряду. Однак з вищенаведеного ясно видно, що цим спростовується лише емпірична свобода; суть трансцендентальної свободи це заперечення зовсім не зачіпає. Очевидно, що заперечення емпіричної свободи робило б неможливою трансцендентальну свободу лише за тієї умови, якщо остання була б явищем, і як така входила б в сферу природи. Ясно, що якщо явищу приписують два взаємовиключних предиката, то воно неможливе. Трансцендентальна свобода як член емпіричного ряду умов не може бути примирена з "трансцендентальною фізіократією". Однак немає суперечності в тому, якщо зазначену диз'юнкцію складають явище і річ в собі. Тому свобода можлива лише тоді, коли вона ніде не порушує природного порядку, не втручається в хід речей. Інтелігібельна і емпірична причинність ніде не переходять один одному дорогу; поведінка індивіда, як члена природи, обумовлено виключно емпіричним характером. Але моральна діяльність цілком засновується на можливості умоосязної причинності. Яким же чином всередині особистості може бути об'єднано і те, і інше (а саме чуттєвий і умосяжний характер)? Критична філософія залишає це питання невіршеним. Яким чином відбувається подібне з'єднання – це Канту рішуче незрозуміло. Трансцендентальна свобода повинна бути основою моральної свободи, а остання повинна існувати в природному світі. Оскільки ж у природі немає ніякої свободи, а є тільки причинність, то для трансцендентальної свободи не залишається нічого більше, окрім як бути голим допущенням: повинна бути інтелігібельна причина наших уявлень; має бути первинна основа наших вчинків; повинна бути абсолютно перша причина в ряду емпіричної каузальності. Але чи справді науковий розум вимагає всіх цих причин (особливо третьої)? Чи справді відбувається об'єднання цих характерів? По Канту, воно є не дійсне, а лише можливе; характер цього з'єднання є рішуче незрозумілим, і його можливість полягає тільки лише в тому, що він не містить в собі логічного протиріччя.

Отже, Кант оголошує свободу можливою, але обмежує її лише сферою регулятивної ідеї розуму. Якщо ж мислити свободу як щось дійсне, то свобода виявиться можливою лише за неможливих умов. Для цього

потрібно, по-перше, щоб річ у собі (ідея), яка ніколи не може бути причиною, бо причинність обмежена виключно сферою досвіду, все-таки якоюсь чином стала причиною явища; по-друге, щоб річ в собі, яка ніколи не може стати явищем, за законом причинності все ж стала б їм; по-третє, якщо ж до кінця заперечувати можливість речі в собі стати явищем, необхідно припустити, що в світі, де існують лише явища і речі в собі, річ у собі повинна за законом причинності створити щось, що не було б ні річчю в собі, ні явищем, а опосередковане б те й інше, щоб мати можливість для ідеї з'явитися в світі явищ; і, нарешті, щоб у світі безумовного панування причинності явлення ідеї змогло б якимось чудодійним чином не порушити закономірний порядок і не знищити сферу природи.

Нарешті, навіть якщо допустити всі ці неймовірні умови, залишиться ще одне нерозв'язне утруднення. Емпірична причина конечна і обумовлена; вона має лише обмежену сферу застосування. Трансцендентальна причина нескінченна і безумовна; їй має підкорятися все. Чому ж тоді трансцендентальна свобода, цей космологічний принцип, повинна в особі людини проявлятися виключно в сфері моралі? Немає ніяких причин обмежувати можливість свободи людини виключно цією сферою. Трансцендентальна свобода є безумовною і не має обмежень; стверджуючи її в людині, необхідно постулювати її безумовну, необмежену свободу. І, оскільки свобода визначається як здатність спонтанно починати причинний ряд, визначати собою подальший ряд наслідків, то, відповідно до цього, людина повинна була б бути законодавцем не тільки моралі, але також і природи! Але, зрозуміло, Кант такого допустити не може, тому й зупиняється на половині шляху. Бо не можна вмістити свободу в прократове ложе досвіду, не можна умовивід міряти мірками судження, нарешті, не можна робити судження вищим конститутивним і аподиктичним принципом всякого знання.

Але, як би там не було, заслуга Канта полягає в тому, що він у своїх творах сформулював проблему, яка, на нашу думку, є центральною, найважливішою темою всієї німецької класичної філософії, а саме: з яким певним змістом можуть мати справу певні форми мислення? І в чому визначеність самих цих форм? Ця тема далі розробляється Фіхте і Шеллінгом, досягає кульмінації у вченні Гегеля, після чого поступово згасає. Бреді Бауман вимушений констатувати, що "в німецькому академічному середовищі прочитання Гегеля як метафізичного мислителя є справою вельми незвичною" [7, р. 4], що свідчить про глибокий занепад спекулятивної проблематики в сучасній філософії.

Список використаних джерел:

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога / Философия религии. В двух томах. Т. 2. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. П. П. Гайденко и др. М., "Мысль", 1977. – 572 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Издательство "Наука", Москва, 2000. – 436 с. 3. Кант, Иммануил. Критика практического разума / СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М., "Мысль", 1964, Т. 4, ч.1. – 540 с. 4. Кант, Иммануил. Критика чистого разума / СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М., "Мысль", 1964, Т. 3. – 798 с. 5. Кант, Иммануил. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука /

СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М., "Мысль", 1964, Т. 4, ч.1. – 540 с. 6. Allison H. Kant's Antinomy of Teleological Judgment // Southern Journal of Philosophy XXX, (Supplement), p. 25–42. 7. Bowman B. Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity / Brady Bowman // Cambridge, University Press, – 280 p. 8. Pippin R. Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness / Robert Pippin // Cambridge, University Press, – 327 p.

Надійшла до редколегії 12.10.15

О.В. Бондарь

СУЖДЕНИЕ И УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ КАК СПЕКУЛЯТИВНО-МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ СВОБОДЫ

Статья посвящена рассмотрению суждения и умозаключения как принципов философии в учении И. Канта. Анализируется спекулятивный потенциал кантовской философии.

Ключевые слова: суждение, умозаключение, явление, свобода.

O.V. Bondar

JUDGMENT AND CONCLUSION AS A SPECULATIVE AND METAPHYSICAL PRINCIPLES OF FREEDOM

The article is devoted to the judgment and conclusion as the principles of the Kant's philosophic. An author analyzes the speculative potential of Kant's doctrine.

Keywords: judgment, conclusion, appearance, freedom

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

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

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

Тенденція до секуляризації культури та "генералізації цінностей" епохи Модерну та релятивізації настанов життєсвіту людини в добу Постмодерну актуалізують проблематизацію теми зла поза релігійним і навіть етичним контекстом в естетичній перспективі. Дана проблематика розроблялася такими теоретиками як Ж. Батай, Т. Куннас, Ф. Ніцше, К. Розенкранц. В цих роботах розкривається руйнівний потенціал зла, що особливо яскраво проявляється в розкритті літературної форми. Оскільки література, за визначенням Ж. Батая, є вираження Зла Злом. Завданням нашого дослідження є філософсько-естетичний аналіз модусів зла в процесі вивчення своєрідності художнього профетизму російської літератури.

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

"Російська література – найпрофетичніша у світі, вона сповнена передчуттів і передбачень, їй властиве хвилювання щодо катастрофи, яка

насувається" [3, с.63]. Так в 1937 році М. Бердяєв, перебуваючи в еміграції, визначив зміст всієї російської літератури XIX століття. Література, для якої основний сенс існування і діяльності полягав не в естетичних принципах побудови сюжету, формуванні композиції і фабули, а в передбаченні, впізнаванні, розшифровці деяких смислів про майбутнє. "Профетична" сила письма з усією виразністю вгадується у поетичній творчості. Російські поети цього часу, відчуваючи соціальну та релігійну проблематику сучасності, були направлені в своїй творчості на відшукування правди життя. Не пишномовність і краса стилю, а істина керували їх творчістю. Світобачення, під впливом православ'я, відкривало перед ними безліч "болючих питань", на які необхідно було відповідати. Цивілізація і буржуазний світоустрій, культура, творчість, релігія, праця все розглядалося з позицій сумніву і переоцінки цінностей, причому "це чисто російський сумнів, і виник він не у тих росіян, що не були ще долучені до культури, а у тих, які часто знаходилися на вершинах культури" [3, с.64]. О. Пушкін, один з тих поетів, кому вдалося виразно висловити настрої епохи. Створена молодим поетом, незабаром після закінчення Царськосільського ліцею, у 1817 році, Ода "Вольність", написана під впливом як О. Радищева, так і ранніх декабристів, приймалася передовою молоддю як заклик до революції, як глас пророка. У цьому вірші чується відлуння Великої французької революції (рядок "Тирані світу! Тремтіть!" відсилає, безумовно, до "Марсельези") але, фактично, це звинувачення царюючого імператора, Олександра I, який не міг не знати про змову, в батьковбивстві. О. Пушкін пише Оду "Вольність" будучи в гостях у друзів, на набережній Фонтанки 20, дивлячись у вікно, яке виходить на Михайлівський замок, в якому, як відомо, був позбавлений життя Павло I. І разом з тим, у вірші чується, крім промовляння, згадки деяких вже dokonаних дій ("загинув увінчаний лиходій") заклик до дій майбутніх – "Повстаньте, занепалі раби!", тим самим "О. Пушкін відчував бунтарську стихію в російському народі і передбачав можливість "російського бунту, безглузлого і нещадного" [3, с.66]. Тут зло постає як ірраціональність неінституалізованої соціальності. Кризова свідомість, що з'явилася в Росії раніше інших країн, носіями якої були в першу чергу учасники закордонного походу, члени "Союзу порятунку", а потім "Союзу благополуччя", переросте у повстання на Сенатській площі і одним з головних напрямків діяльності декабристів буде впровадження "училищ по методу взаємного навчання" [11, с.36], що повинно було перешкоджати і викорінювати соціальні пороки, викриваючи відсталість і неучтво народу. Ірраціональність народної стихії, несвідоме, нерозумне але могутнє зло необхідно було, на думку декабристів, приборкати за допомогою якісної реорганізації інституалізованої соціальності. Своє судження щодо перспектив вітчизняної історії висловили у своїй творчості й інші російські автори. Ф. Тютчев і О. Хомяков в поетичній формі висловили досить похмурі і невтішні прогнози щодо майбуття Росії, а М. Лермонтовим, у вірші "Пророцтво", який було написано у 1830 році, виражені, мабуть, найлиховісніші конотації. М. Лермонтов, як пише М.

Бердяев: "передбачить жахи революції майже за століття" [3, с.67]. Взаємозв'язок жорсткої репресивності інституалізованої влади і народної стихії як двох модусів зла може виступати в діалектичному зв'язку з добром через нищешанську волю до влади, в тому сенсі, що розвиток можливий через це прагнення. "Життя для мене тотожне інстинкту зростання, влади, накопичення сил, впертого існування. Якщо відсутня воля до влади, істота деградує" [12, с.21]. У випадку з російською народною стихією деградація досягла деяких останніх меж і "Нечаєвщина" це перша, саме народна спроба прагнення до влади, причому такої ж жорсткої і жерсткоцентралізованої. Поет і поезія в російській культурі XIX століття відіграли колосальну роль оглядачів "російського поля експериментів", оперативно і вміло виокремлюючи і висвітлюючи об'єктивну реальність становлення буття. Так М. Некрасов у своєму вірші "Поповка", написаному у 1875 році, яскраво і прямо заявляє про псевдопрогрес (як форму ілюзорної раціональності, яка намагається видати себе за добро, але залишається іноформою зла) який змушує суспільство не рухатися вперед, дійсно до змін зі знаком плюс, а тупцювати на місці, як "поповка". "Поповка" це корабель, нововведення того часу, винайдений і спроектований адміралом А. Поповим. Мав досить невдалу округлу конструкцію і в силу цього маневреність корабля була вкрай низькою – він був майже нерухомий. На проектування і будівництво (з 1871 по 1875 роки) двох дослідних екземплярів було витрачено чимало казенних коштів. М. Некрасов завзято стежив за подіями в країні і негайно відреагував на це диво кораблестроювання. І ми можемо бачити, що на прикладі "поповки", поет, який пережив і Похмурі семиріччя Миколи Павловича, і спостерігав за реформами його сина, переконавшись у марності цих змін, показує, як суспільство кружляє на місці, знаходиться, в свого роду, застої. Тут, слова Г. Гегеля про те, що "Всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи" [5, с.20] досить виразно витлумачують випадок з "поповкою". Адже свобода за Г. Гегелем в контексті історичних звершень не одразу встановилася у всій широті осмисленості та розумності. Процес прийняття та усвідомлення свободи як головного рушія прогресу, може бути тривалим і довгим. Росія початку 1870-х років це держава, яка тільки-тільки розпочала свій шлях до цього усвідомлення, яке, втім, ніколи не дійде до повного становлення. Зважаючи на свободу конструктивного висловлювання, автор проекту нового корабля не вважав за потрібне врахувати деяку раціональну сторону справи. "Адже для історії необхідним є розсудок, потрібна здатність надавати об'єкту свободу для себе і розглядати його у властивій йому раціональній зв'язності" [5, с.179]. Вірш "Поповка" – це яскравий приклад того, як в недосконалій державі, дух, який не дійшов до вершин самосвідомості, все ж об'єктивується як дійсність.

Поети бачили, попереджали і описували прірву – росіяни-прозаїки XIX ст. зазирали в неї. Враховуючи всю ступінь важливості та значущості російської поезії XIX ст., пам'ятаючи про її подальший вплив на розвиток поезії в XX ст., слід зосередити увагу також і на прикладах

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

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

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

Предбачальність російського прозового тексту XIX століття масштабна, фундаментальна і сакральна. Ми вважаємо, що саме така тріада прикметників найбільш характерна для визначення цієї передбачальності. Масштабна – тому що різноманітна. Це різноманіття представлено як авторами, так і персонажами, всі вони представляють масштаб "профетичної" міці. Фундаментальна – тому що ґрунтовна: Ф. Достоевський може вважатися провісником, нарівні з С. К'єркегором, екзистенціалізму, крім того, його слова про те, що "Вся Росія стоїть на якійсь кінцевій точці, коливаючись над безоднею [10, с.438]" і "Майбутня самостійна російська ідея у нас ще не народилася, а тільки сповнена нею земля, жажливі і в страшних муках готується народити її [10, с.438]" винятково точно і

прямо характеризують наступні історичні зрізи, Л. Толстой, крім того, що романом "Воскресіння" визначив появу як "Доктора Живаго" так і "Лоліти" [4, с.20-21], за словами О. Шпенглера: "... всього лише революціонер. З нього одного, справжнього спадкоємця Петра, і походить більшовизм ...[13, с.255]", М. Гоголь, який створив такі образи як Хлестаков і Чичиков вперше визначив "дві іпостасі вічного і всесвітнього зла [10, с.151]" – два однаково страшних шляхи Росії в нікуди. І, врешті, сакральна – оскільки для російської свідомості класична література не просто література, а релігія. Ця література сповнена глибокої сповідальності. "Вона була носієм релігійних пошуків інтелігенції та народу. Більш ніж будь-яка інша література стосувалася вона сенсу життя. Незалежно від напрямків і шкіл в ній прозвучала проповідь. Російська література XIX століття – суцільний заклик до перетворення життя. М. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоєвський, М. Некрасов – музиканти слова; але безмірно більше вони – проповідники" [1, с.405]. Це можливо проілюструвати на прикладі Ф. Достоєвського. У формуванні Ф. Достоєвського як міфічної для Росії фігури об'єдналися кілька факторів. Найперший фактор, що є причиною міфологізації – це властивий взагалі російській культурі літературоцентризм. За Р. Бартом, література сама по собі становить особливу міфологічну систему, означувану якою є концепт, що можна охарактеризувати як "літературність". У випадку Росії в цей концепт входить додатковий сенс "сакральності", що робить його значно сильніше і ставить літературу в центр всієї російської культури. Як зазначає М. Берг, літературоцентрична тенденція в російській культурі з'явилася з моменту виникнення в Росії світської писемності, відтворювала стереотипи церковної культури, "створюючи традицію виховного, вчительського пафосу російської класичної літератури і механізми сакралізації образу поета, який в культурній свідомості забезпечувався рисами пророка і володаря дум" [2, с.188]. Сама позиція письменника є сакралізованою. У російській культурі письменник не просто творець тексту, а транслятор вищої істини. Звання "пророка" досі часто застосовується по відношенню до російських класиків, до О. Пушкіна і Л. Толстого зокрема, однак саме Ф. Достоєвського називали пророком частіше, так, що це стало навіть своєрідним означуванням письменника. Саме тому можлива міфотворчість в рамках формування владного дискурсу. Важливість всіх трьох компонентів в тому, що вони становлять передбачальність, описують її як елемент, атрибут російської прози XIX століття, так само як, скажімо, такий атрибут як розвиток мови. Істотним буде зауваження про те, що такі слова як "профетичність" і "передбачальність", які ми використовуємо для опису російського прозового тексту, складають пару доповнюючих один одного "визначника". "Передбачальність" ми використовуємо в його основному значенні – ймовірнісне судження про майбутній стан якого-небудь процесу або явища. Тобто синонімами "передбачальності" можуть бути як предвіщення, так і прогноз (prognosis – передбачення). "Профетичність" використовується в доповненні до попереднього, як вказівку на те, що російські письменники XIX століття виконували роль про-

років. При цьому "Саме слово "пророк" не означає тільки провісника майбутнього. Єврейський термін "наві" можна перекласти як покликаний Богом, а "профетес" – як людина, що говорить від чийогось імені (в даному випадку від імені Божого). Пророки були виразниками волі Господньої, відкритої їм у душі. Одна з головних рис профетизму – божественне джерело їхнього натхнення [9, с.314]". Таким чином, "профетичність" російської прози XIX століття описує не просто прогноз, але прогноз натхненний. Враховуючи вище зазначене, важкі релігійні шукання таких авторів як Л. Толстой чи Ф. Достоєвський, більш зрозумілим стає те, чому М. Бердяєв називав російську літературу "найпрофетичнішою у світі".

Щира віра в істинність своїх суджень, пристрасний пафос служіння цій істині, сміливість, з якою багато хто з письменників дозволяли собі висловлюватися прямо і відверто, перебуваючи у засланнях, каторгах, під пильною увагою органів цензури – все це різні стани, модуси, які приймає єдина субстанція, в нашому випадку, російська прозаїчна література XIX століття. Роман як жанр набуває нових відтінків у другій половині XIX сторіччя завдяки таким авторам як Л. Толстой і Ф. Достоєвський, оскільки романна форма в їх виконанні стає "здатною втілювати загальний, вселюдський сенс у приватних долях та особистих переживаннях героїв [7, с.891]". Завдяки цьому розвитку роман як епічний жанр набуває доленосні, профетичні конотації. Вся ця література каже – якщо ти хочеш пізнати жах, прочитай мене, я твій *modus operandi*. "Коли я почав читати Пушкіну перші розділи з "Мертвих душ", то Пушкін, який завжди сміявся при моєму читанні (він же був охочий до сміху), почав потроху ставати все похмурішим і, нарешті, став зовсім похмурий. Коли ж читання скінчилося, він вимовив голосом туги: "Боже, яка ж сумна наша Росія!" Тут я зрозумів, в якому жахливому для людини вигляді може бути йому представлена темрява [6, с.133]". Саме з М. Гоголя почав формуватися цей образ дії та літературний стиль. Важливо враховувати й те, що західна література, з усім її багатотисячолетнім досвідом та стилістичною відточеною, поза всяким сумнівом, чинила значний вплив на літературу російську. Зрозуміло, що для Л. Толстого був важливий роман В. Гюго "Знедолені", бо романна структура саме такого роду потрібна була для створення "Війни і миру". Не викликає сумнівів і те, що М. Гоголь, при створенні "Мертвих душ" багато в чому орієнтувався на "Одіссею" Гомера, вирішивши створити російську "Одіссею". Ф. Достоєвський був справжнім поціновувачем творчості Ч. Діккенса, цим можна пояснити містичний, таємничий, загадковий колорит творів російського письменника. О. Пушкін завжди озирався на свого англійського побратима по перу Дж. Байрона. Але, так як російська література досить молода, (порівняно, скажімо, з англійською, якій, якщо вести відлік з часів Д. Чосера, на момент народження О. Пушкіна без малого 460 років, не враховуючи англо-норманську епоху) їй було притаманне запозичення, але лише формальне. Російські класики з усією виразністю і небувалою міццю конструювали світи, де кожен тип, кожен образ, поєднуючи в собі масштабність і детальну продуманість, представляли собою в першу

чергу персонажів, які, безсумнівно, несуть в собі відбиток зла. Зла минулого, сучасного, і особливо майбутнього. Весь пафос російського роману полягає у вигуку "Схаменіться, тому що насувається жах!". У цьому сенсі надзвичайно цікаві наступні паралелі: Достоевський – Солженіцин, Гоголь – Ільф-Петров, Толстой – Пастернак.

Таким чином, профетизм російської літератури сприяє трансформації від "твору до тексту". Поезія, як художня форма твору, характеризується самодостатністю, створенням "свого світу". Автономність художнього світу поезії припускає менш жорсткий зв'язок в рамках суб'єкт-об'єктної опозиції, ніж у тексті прози, тому поетичні фрагменти в меншій мірі піддаються модифікуванню. В той же час якрасивість деталей, що становить силу художнього образу, припускає наявність більш чітких семантичних зв'язків, які не повинні вгадуватися, але чітко створювати можливість прочитання певного сенсу. Закритість поетичного твору робить його обірваним, недомовленим. На противагу до поетичного твору прозовий текст не є самодостатнім, він тяжіє до контексту (тобто до вказівки на інші світи, вписання в них). Проза передбачає, з одного боку, меншу автономність польоту поетичної фантазії суб'єкта, але, в той же час, з іншого боку, реалістичність прози створює інший етап становлення суб'єкт-об'єктного зв'язку. Відкритість прозового тексту передбачає більш вільне варіювання деталями, незакінченість самого сенсу, який в більшій мірі вгадується, породжує точність епітетів і динамічність образів. Перехідним моментом в російській літературі є "романи у віршах" ("Євгеній Онегін") і "вірші в прозі" (І. Тургенев), які роблять плавним, зрозумілим, легким для сприйняття читача цей перехід.

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

Список використаних джерел:

1. Белый А. Собрание сочинений: в 14 т. Т. 8 – М.: Республика, 2012. – 590 с. 2. Берг М. Литературократия: Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. – Москва: Новое литературное обозрение, 2000. – 342 с. 3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 222 с. 4. Бьков Д. Метасюжет русской революции, Новая газета, №127. 5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с. 6. Гоголь Н. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6 – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. – 359 с. 7. Колл. авторов. Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М.: НПКи Интелвак, 2000. – 1600 с. 8. Лотман Ю. Структура художественного текста. – http://on4a.narod.ru/lotman_struktura_teksta_web.pdf – 220 с. 9. Мень А. Исагогика. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. – 631 с. 10. Мережковский Д. Не мир, но меч. – Харьков: Фолио; М.: ООО "Издательство АСТ", 2000. – 720 с. 11. Нечкина М. В. Декабристы. — М.: Наука, 1982. – 182 с. 12. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы. 1989. – сс.17-94. 13. Шпенглер О. Закат запад-

ного мира: В 2 т. Т. 2 – М.: Академический проект, 2009. – 764 с. 14. Мозер Ч. Історія російської літератури. – Кембрідж.: University Press, 1992. – 711 с. <https://books.google.com.ua/books?id=6FQ7ALNZXdUC&pg=PA507&hl=uk#v=onepage&q&f=false>

Надійшла до редколегії 14.10.15

О. О. Бондаренко

**ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПРОФЕТИЗМА
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:
МОДУСЫ ЗЛА "ОТ ТВОРЦА К ТЕКСТУ"**

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

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

О. О. Bondarenko

**ARTISTIC ORIGINALITY OF PROPHETISM
OF RUSSIAN LITERATURE:
MODI OF EVIL "FROM THE CREATOR TO THE TEXT"**

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

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

МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ: ПРОБЛЕМА СЕМАНТИКИ.

Міжконфесійний діалог поступово стає однією з характерних рис сучасної епохи. В науковій літературі і в розумінні семантики "діалогу" релігій існують невідзначеність і неясність. Дана стаття показує різні аспекти зазначеної проблематики. Пояснюється зміст поняття "міжрелігійний діалог", яке може вживатися в різних сенсах, аналізуються основні стратегії міжконфесійного діалогу.

Ключові слова і фрази: міжконфесійні відносини; міжрелігійний діалог; гармонізація; толерантність.

В сучасному глобальному співтоваристві важливість розвитку міжконфесійних відносин в тому, щоб вони могли би розвиватися не конфліктно та ворожо, а носили конструктивний, діалогічний характер. Міжрелігійний діалог стає однією з типових рис сучасної епохи, однак, при всій своїй актуальності і важливості, залишається, як і раніше, мало дослідженим феноменом. В цілому можна констатувати, що і в розумінні семантики "діалогу релігій", і в осмисленні його завдань панують невизначеність і неясність, а багато фахівців взагалі ставляться скептично до самої його можливості. В даний час у вітчизняній літературі можна знайти безліч різних публікацій на тему міжконфесійного діалогу, проте до цих пір не існує жодної роботи, яка б лаконічно, але широко представляла різні аспекти зазначеної проблематики. Розкрити дану проблему і покликана ця стаття. Саме поняття "міжрелігійний діалог" має особливі філософські та культурологічні конотації, свою власну історію і може вживатися в різних сенсах. Спробуємо прояснити зміст і виявити основні значення цього терміну.

А. Міжрелігійне спілкування. Етимологічно слово "діалог" означає не більше ніж бесіду, розмову, комунікацію. Тому термін міжрелігійний діалог, особливо в Україні, нерідко вживається як синонім поняття "міжрелігійне спілкування", тобто для позначення будь-якої форми зустрічі між представниками різних конфесій.

Б. Форма конструктивних відносин. Один із смислових відтінків поняття "діалог" полягає в тому, що це не просто якісь переговори, але відносини, спрямовані в деякій мірі на зближення, що носять конструктивний характер, "Діалог – це не завжди згода, але завжди пошук згоди" [5, с. 5].

В. Діалог як пошук істини. У культурній свідомості, сформованій античною та європейською філософією, слово "діалог" нерозривно пов'язане з бесідами Сократа, в яких з'ясовується або "народжується" деяка теоретична істина, за допомогою обміну аргументами з боку двох співрозмовників. Такий діалог має свої закони: кожна зі сторін бажає досягти автентичного трактування предмета дискусії, намагається ставитися до всього "об'єктивно" і відмовляється заради цього від будь-яких особистих інтересів. У відповідності до цих принципів, вибудовується "класична" модель діалогу релігій, що проходила у формі різних диспутів і суперечок, передбачала фінал з ясним і абсолютним переможцем. У міжрелігійному діалозі такого типу завжди домінувала стратегія прозелі-

тизму або як продекларована мета, або як місіонерська програма, розрахована на тривалу перспективу.

Г. Культура діалогу. Сучасний етап міжконфесійного діалогу, початком якого вважається Всесвітній парламент релігій, що проходив в Чикаго в 1893 р, пов'язаний з кардинальною зміною предмету діалогу. Якщо традиційно предметом міжрелігійного діалогу була відповідь на питання "Що є Істина?", то нова парадигма змінює предмет дискусії: тепер прагнуть знайти відповідь на питання: "Яка мова дозволить нам обговорювати наші проблеми, фіксувати наші розбіжності, не перериваючи при цьому процесу діалогу?". Головною метою діалогу модерністського типу є вже не прозелітизм, а власна адаптація до інших релігій, визнання їх нового релігійного статусу.

Один з відомих фахівців в області міжрелігійного діалогу католицький професор Леонард Свідлер пояснює: "Щирі партнери по діалогу не прагнуть переконати один одного, а навпаки, намагаються з симпатією вислухати співрозмовника і неупереджено вникнути в його доведення ... Справжня мета діалогу в тому, щоб прийняти свого партнера як людину, що дивиться на життя по-іншому, ніж ви самі. Завдання ж діалогу в тому, щоб краще зрозуміти вашого співрозмовника і його погляди, що призведе до переосмислення вашої власної позиції. Інакше кажучи, міжрелігійний діалог спрямований на взаємозбагачення і духовне зростання його учасників і виключає нав'язування комусь із них чужих поглядів" [8, с.456]. Для нової парадигми перемога і самоствердження в процесі діалогу абсолютно неприйнятні як мета. Навпаки, необхідною складовою нової моделі є практика "смирності".

Сучасний релігійний діалог розуміється вже як свідома установка, як якийсь імператив, вимагає концептуальної розробки та інституційного оформлення. Для того щоб діалог міг відбутися, стала очевидною необхідність вироблення певних установок, процедур і регламентних схем, або того, що можна назвати "культурою діалогу". Покажемо прикладом тут можуть служити принципи діалогу, запропоновані протестантським теологом Паулем Тілліхом: "Діалог між представниками різних релігій ґрунтується на ряді припущень. По-перше, припустимо, що обидва учасники визнають цінність релігійних основ один одного ... тобто, вони визнають важливість діалогу. По-друге, передбачається, що кожен з учасників здатний впевнено відстоювати власні релігійні переконання, так що діалог являє собою серйозне протиставлення думок. По-третє, передбачається наявність загальної основи, яка робить можливим як діалог, так і позиційне протистояння. По-четверте, передбачається відкритість обох сторін для критики власних релігійних основ. Якщо всі дотримуються цих умов ... то така зустріч двох або кількох релігій може бути дуже плідною, і якщо діалог продовжиться, він навіть здатний привести до історичних наслідків" [11, с. 425]. Ідеї, викладені в "Платформі Тілліха", до цього часу враховуються при формулюванні субкультури міжрелігійного діалогу в рамках різних спільнот активістів та експертів [7].

Ця зміна стратегії діалогу відбулась, багато в чому, через усвідомлення безперспективності класичної моделі. Характерне для традиційних перего-

ворів прагнення "вирішити проблему" чи "зблизити позиції" зникає, адже для традицій, що беруть участь у діалозі, навіть мінімальне зближення позицій з фундаментальних питань часто спричиняє відчуття "поразки", "руйнування внутрішнього релігійного світу" і веде до припинення діалогу.

Д. Діалог: філософські конотації і Zeitgeis. I, нарешті, останнє зауваження, умовно виділене нами в одну групу, пов'язано з особливою актуальністю концепту "діалог" як одного з основних трендів сучасної філософії і характерної риси глобального світу. У другій половині ХХ ст. набула поширення ідея діалогу культур. Один з найбільш яскравих представників цього напрямку М. М. Бахтін вважав, що "діалог" – корінь і підстава для всіх визначень людського буття: "Бути – спілкуватися діалогічно. Коли діалог припиняється, все закінчується. Тому діалог, по суті, не може і не повинен закінчуватись" [3, с.434]. Осмислення ідеї діалогу знайшло вираження в працях Г. Г. Шпета, Н. А. Бердяєва, Ю. М. Лотмана, В. С. Біблера, М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Е. Левінаса та багатьох інших. Для цих філософів діалог, спільність через діалог, мислення як форма діалогу бачаться як основи філософії, культури і людського знання. Ця внутрішня діалогічна спрямованість філософської думки співвідноситься з умовами функціонування і направленістю сучасної соціальної реальності. У міжконфесійних відносинах це проявляється в тому, що глобальне співіснування як цінності і реального стану справ включає всебічний релігійний плюралізм. Це означає, що жодна релігія не може розглядати себе як домінуючу віроповчальну систему, і кожній з них необхідно вибудувати діалогові взаємини не тільки з іншими конфесіями, а й з безрелігійною свідомістю. Разом з цим те, що можна назвати демократичністю в духовних питаннях – терпимість, відкритість, права релігійних меншин – сприймаються масовою свідомістю як базові цінності, в той час як клас антонімів "діалогу релігій" асоціюється з ізоляціонізмом, обскурантизмом і тоталітаризмом. Міжрелігійний діалог став віянням часу, тим, що називається Zeitgeist, а за останні десятиліття виріс в об'ємну сферу життя світової спільноти. Міжконфесійний діалог, поряд з домінуючими економічними і політичними аспектами, включається в загальні сценарії і механізми глобалізації в якості їх "релігійного виміру". Ця службова роль в рамках суто секуляризованої машини глобалізації, безумовно, не може не позначитися на внутрішньому змісті міжрелігійних контактів, зменшуючи його духовну глибину. Тому, для того щоб зрозуміти сутність феномену сучасних міжрелігійних відносин, також необхідно враховувати, що форму і зміст діалогу визначають ті фактори, які його ініціювали. Тут важливо зазначити, що кожна релігія проявляє себе на двох рівнях: перший – "теологічний" (принципи, основи віровчення та їх обґрунтування) і другий – "інституційний" (соціальні, культурні, політичні аспекти). В Україні характер діалогу визначається, головним чином, "інституціональним" рівнем. Хоча міжконфесійному діалогу може сприяти теософія, що відроджується. Найбільш помітним ініціатором діалогу релігій в сучасній Україні виступають інститути світської влади, які бачать в гармонійних міжконфесійних відносинах важливу умову політичної, соціальної та економічної стабільності. Тут в якості джерела дезінтеграції особливе місце займають секти, які стають все більш популярними.

У західній же традиції міжрелігійного діалогу ми спостерігаємо зовсім іншу картину. Всесвітній парламент релігій, що знаменує початок нового етапу міжрелігійного діалогу, був організований з ініціативи ліберальних протестантів і сведенборгіанців. Особливий відгук знайшли релігійно-філософські ідеї двох східних місіонерів – Соена Шаку від дзен-буддизму і Свамі Вівекананди від веданти. Влаштовуючи зустрічі, вони прагнули охопити служителів та віруючих усіх існуючих у світі релігій і вір, культів, сект, груп, а кінцевою, хоча і віддаленою метою мислилося об'єднання їх усіх в Універсальну Релігію всього людства. І хоча ця атмосфера віротерпимості та прогресизму, що панувала перед Першою світовою війною, зникла, характер міжрелігійного діалогу почав визначатися "теологічним" рівнем [12].

Наведемо сформоване коло тем, що не претендує, звичайно ж, на вичерпну повноту, але які регулярно відтворюється у світовій практиці міжрелігійних зустрічей модерністського типу [9, с.83-85].

– Культура діалогу: як можна підкреслити переваги іншої конфесії без приниження своєї особистої? Яким чином можна обговорювати проблеми секулярного суспільства з релігійною перспективою?

– Яким чином вивчення іншої релігійної традиції сприяє взаємопорозумінню різних культур (світських і релігійних)?

– Яка роль між релігійного діалогу у пом'якшенні та вирішенні міжетнічних конфліктів і криз?

– Наскільки діалог між течіями в середині традиційних релігій сумісний з діалогом між самими традиціями, і наскільки ці діалоги допомагають один одному?

– Місіонерство і прозелітизм викликають заклопотаність в середині кожної релігії при її взаємодії з представниками інших релігій. Як діалог може зменшити небезпеку прозелітизму? Чи завжди діалог таїть у собі небезпеку прозелітизму?

– Міжконфесійний і політичний діалог: можливості та межі взаємодії. Які перспективи присутності релігійних цінностей у політиці?

– Особистий містичний досвід як основа зустрічі світових релігій. Які інваріанти мови опису містичного досвіду в різних світових релігіях?

– Чи необхідно при зустрічі релігійних традицій віддавати пріоритет духовного досвіду перед догматикою і теологією?

– Чим може жертвувати і що повинна зберегти кожна з релігійних традицій в процесі діалогу?

– Як можливий розвиток взаємної довіри в результаті міжрелігійного діалогу? Чи змінюються стереотипи взаємоприйняття релігійних культур для учасників міжрелігійної зустрічі в результаті установаження особистих довірчих відносин? Як зберегти взаємну довіру при фундаментальних розбіжностях віроповчальних систем?

– Чи слід в процесі діалогу обходити протиріччя і розбіжності в культурній практиці, або увага до них є неодмінною умовою діалогу?

– Виховання поваги і терпимості до іншого релігійного світогляду. Форми спільною участі в богослужінні. Чи визначаються ці форми авто-

ритетом релігійної традиції або особистим духовним досвідом учасників спільних богослужінь?

– Чи слід нам говорити про Бога при викладанні в школі "світських дисциплін", таких як історія, література, природничі науки?

– Як можливо донести Об'явлення тим, хто звик говорити на раціональній науковій мові? Як співвідносяться релігія і наука?

– Які форми присутності релігійних інститутів в просторі влади і просторі громадянського суспільства? Чи можуть структури і стратегії міжрелігійного діалогу формуватися за допомогою спільної присутності представників традиційних релігій у законодавчому процесі і в структурах освіти?

Підхід до вирішення цих та подібних питань, покликаних знайти підстави і принципи взаємного порозуміння, залежить від типу міжрелігійного діалогу, загальну класифікацію яких запропонував авторитетний фахівець у цій галузі Е. Дж. Шарп [15, с.285-287].

Перший тип – "дискурсивний діалог" – намагається виявити теоретико-догматичні подібності та відмінності релігійних світоглядів з метою з'ясування того, що можна назвати "спільним знаменником", тобто сукупністю, сумою положень, що поділяють усі сторони. Представники цього підходу акцентують увагу на тому, що послідовники монотеїстичних релігій поклоняються одному і тому ж Богу, вірять у створення світу, Одкровення, порятунок душі, мають схожі етичні системи. У рамках цього підходу, зокрема, висловлювалися і представники мусульман, вбачаючи основу взаємоповаги між авраамістичними релігіями у вірі в Єдиного Бога, духовній близькості по лінії Авраама (Ібрагіма) і пропонуючи розглядати в богословських дискусіях Коран як, свого роду, "Третій Завіт", поряд зі Старим і Новим Заповітом [2]. Учасники другого виду міжрелігійного діалогу – так званого "людського діалогу" – прагнуть побачити в представнику іншої релігії не носія певних "вірувань" і "концепцій", але просто людину якою вона є, і зрозуміти її так само, як самого себе поза своєю конфесійною приналежністю. У цьому підході підкреслюється різниця між ставленням до представників тієї чи іншої релігійної традиції і до традиції як такої. Один з прихильників цього підходу Джей Ньюмен писав: "... толерантність до релігійної віри не має на увазі часткового або повного прийняття цієї віри самої по собі, а, скоріше, включає прийняття того, хто поділяє цю віру, зберігаючи при цьому прихильність своїй вірі" [18, р.8]. Третій тип – "секулярний діалог" – бачить основне завдання міжрелігійних зустрічей у співпраці заради загального блага – вирішенні екологічних проблем, затвердження соціальної справедливості, моральних цінностей, миру і свободи, що також може вести до кращого взаємопорозуміння. Останній, четвертий різновид – "внутрішній діалог" – ґрунтується на осмисленні містичного досвіду кожної духовної традиції. Цей тип діалогу дуже перспективний, оскільки все більш загальноприйнятим переконанням стає те, що Бог відкриває Себе в кожній релігійній традиції, і сутність релігії лежить в містичному досвіді переживання єдності індивіда з Абсолютом. Багато авторитетних дослідників вважають, що релігійна толерантність є, насамперед, характеристикою державної політики в ситуації релігійного плюралізму. Таке розуміння,

виражене зокрема в Загальній декларації прав людини ООН 1958, має на увазі під толерантністю релігійну свободу, дану індивіду, що дозволяє вибирати або практикувати ту віру, яку він забажає. Формальна толерантність означає невтручання у віру інших людей і допущення свободи існування різних вір і релігійних практик.

Такі ліберальні принципи як відділення церкви від держави, релігійний плюралізм, релігійна свобода є продуктом філософського вчення епохи Просвітництва, яке пояснювало сутність людської природи, мету політичного суспільства і справжнє місце релігійної віри. Тим часом сьогодні, коли в політиці "взяли гору відроджений партикуляризм, войовничий конфесіоналізм і знову ожили етнічні мотиви"[4,с.14], ідеї епохи Просвітництва застаріли, вони є утопією, що не відповідає сучасним реаліям. У сучасному світі існують і взаємодіють різні культури і цивілізації, не всі з яких розділяють європейський принцип автономії індивіда, який має право сам визначати свою долю.

Більше того, модель релігійного плюралізму, яка визнає за іншими віроповчальними системами не тільки "громадянське" і юридичне право на існування, але і право на володіння духовною істиною і культовою практикою, суперечить традиційній релігійній свідомості. Плюралізм і свобода віросповідань, проголошені світською державою, не можуть гарантувати релігійної толерантності, оскільки релігійне мислення оперує іншими категоріями. Для релігійної свідомості характерна парадигма "ексклюзивізму", що припускає наявність єдиної істини і єдиного шляху її пізнання, або "інклюзивізму", згідно з якою лише одна духовна традиція володіє повнотою істини, а всі інші лише деякими її частинами [6, с. 126]. Кожна релігія, а особливо це стосується авраамічних релігій, наполягає на "винятковості" свого засновника і священних текстів, що природним чином обмежує прерогативи "чужих" і заважає міжрелігійній конвергенції. Вельми поширена точка зору, згідно з якою всі релігії (або так звані "традиційні" релігії) вчать любові, добросусідству і терпимості, вельми далека від дійсності, будучи прикладом одного з міфів сучасної масової свідомості. Релігійна свідомість за самою своєю природою прагне до монополії на істину, переконана у винятковості своєї віри і її перевазі над іншими. Скоріше, в якості загального правила можна констатувати явну нетерпимість релігійної свідомості, ступінь якої залежить від догматів конкретної конфесії, особливостей епохи, культурного ареалу і може варіюватися від байдужості або навіть деякої симпатії до агресивної неприязні. Тому при практичній реалізації діалог релігій зустрічається з труднощами, а багато дослідників, зокрема В. К. Шохін [14], Г. А. Абраамян [1, с. 11], А. Маргаліт [17, р. 149], ставляться скептично до самої його можливості. Розглянемо цю критичну аргументацію більш докладно. В. К. Шохін зазначає, що принципи класичного діалогу, які полягають в об'єктивному пошуку істини, не можуть бути продуктивними в області міжконфесійних відносин. Віра якраз починається з неперифікованого прийняття певних догматів, і критерієм її глибини є здатність захистити прийняті істини всупереч будь-яким контраргументам, наскільки б раціонально вони не були подані. Крім цього, віруючий завжди вияв-

ляє особисту, навіть екзистенційну зацікавленість, а розповсюдження абсолютної істини, яку він вже знає, бачить справою не науково-філософського покликання, але набагато більшого – релігійного обов'язку, благочестя [14]. Тому, на думку цього фахівця, "діалог релігій є ... поняттям віртуальним, що, однак, ніяк не скасовує іншого факту ... – його високої ринкової вартості, завдяки якій він виявився на рідкість ходовим товаром" [Там само]. З цих же причин, а також в силу "винятковості" релігійної самосвідомості, створення культури діалогу, що припускає визнання цінності іншої духовної традиції, відмова від прозелітичних інтенцій, відкритість до критики власних релігійних основ на практиці виявляються вкрай важкими завданнями для вірянина. Як зауважує "апостол міжрелігійного діалогу" Раймундо Паніккар, "щоб дізнатися, що таке інша релігія, ми повинні зрозуміти, що вона говорить, але для цього ми повинні якимось чином повірити в те, що вона говорить" [7]. Тобто, по суті, від учасників вимагається умовний поділ моделі світу на "те, у що я вірю" (тут діалог неможливий) і "те, що я допускаю". Не випадково духовні лідери, фахівці й рядові віруючі негативно ставляться до вживання терміну "діалог" як характеристики міжконфесійних контактів. В тому числі термін "діалог" не використовувався і деякими католиками до того як отримав однозначну легітимацію на II Ватиканському соборі (1962-1965), оскільки в ньому релігії як би зрівнюються або, принаймні, недостатньо експлікуються пріоритети християнства. Тим часом, папа Бенедикт XVI зайняв позицію, ближчу до класичної, підкресливши, що "міжрелігійний діалог у прямому сенсі цього слова неможливий ... без того, щоб поставити в лапки власну віру" і пропонуючи сфокусуватися на міжкультурному діалозі, а також на культурні наслідки основних релігійних ідей [16].

Чимало заперечень викликає і характерна для культури модерністського міжрелігійного діалогу установка учасників на "взаємозбагачення" або прагнення чогось навчитися один в одного. Ще основоположник релігієзнавства Макс Мюллер зазначав, що вивчення іншої духовної традиції корисно для пізнання своєї власної подібно до того, як знання іноземної мови дозволяє глибше зрозуміти і відчувати свою рідну мову. З іншого боку, на догматичному рівні, наприклад, християнин може міркувати наступним чином: "Христос сказав: Я є шлях, істина і життя і ніхто не приходив до Отця, як тільки через Мене (Ін. 14: 6) ... і якщо в Ньому живе вся повнота Божества тілесно (Кол. 2: 9), то тим, хто в це вірить, ніякої потреби збагачуватися за межами повністю збагаченої Ним Церкви немає, бо в такий спосіб вони можуть тільки збідніти" [14].

У критиці "секулярного діалогу" вказується, по-перше, в ньому немає нічого власне релігійного, і, по-друге, представники різних релігій дивляться на мирські проблеми по-різному, тому прийти до консенсусу не легко. Конфесійна приналежність швидше служить перешкодою для сумісного вирішення загальнолюдських завдань. При цьому потрібно усвідомлювати, що такі цінності як, наприклад, матеріальний добробут або навіть саме життя є для релігійної свідомості, що дивиться на все *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності – лат.), відносними і другорядними. Зокрема, одна з характерних рис позиції Української Православ-

ної Церкви по відношенню до діалогу релігій полягає у відмові від вектора, спрямованого до злиття віровчень чи етичних доктрин на основі концентрації навколо прагматичних цілей і цінностей [13, с. 74].

Відзначаючи високу гуманітарну цінність і благородний ідеалізм моделі "людського діалогу", до неї висувуються схожі претензії – ідентифікація діалогу подібної орієнтації як релігійного і сумніву в тому, що особистість співрозмовника можна цілком "відокремити" від його конфесійного "бекграунду" та відповідного менталітету.

Найпопулярніша стратегія міжрелігійного діалогу – "дискурсивний діалог" – складається в "пошуку спільного знаменника", ґрунтується на припущенні, що спільні елементи мають забезпечити гармонійний характер відносин. При реалізації цього підходу все, що не співпадає в позиціях учасників відкидається, виключається з поля зору і виводиться з простору обговорення. Тим самим, цей простір вибудовується за принципом звуження, а сторони позбавляються своїх індивідуальних відмінностей, виступаючи як формалізовані суб'єкти. Такий тип діалогу, ризикує залишитися зовсім поверхневим і чи зможе він зблизити учасників або привести до позитивних наслідків. Причому, якщо ми згадаємо, наприклад, розкол в Руській Православній Церкві з старообрядцями, то можна побачити, що навіть незначні відмінності в рамках однієї і тієї ж релігійної традиції і одного етносу можуть призвести до запеклого протистояння.

Погоджуючись з розглянутою критичною аргументацією, треба визнати, що дискурсивний діалог, а також і інші розглянуті вище типи діалогу, все ж корисні для гармонізації міжконфесійних відносин, оскільки здатні стримати найгірші тенденції взаємної нетерпимості та агресивності, вселити сумніви у правоті екстремістських тенденцій і тим самим знизити їхню популярність.

Крім наведеної вище класифікації, яка описує основні стратегії міжрелігійного діалогу, окремими вченими пропонуються свої оригінальні підходи. Наприклад, католицький богослов Раймундо Паніккар [19], який звернувся до міжрелігійного діалогу, глибоко внутрішньо і особистісно спробував показати його як релігійний акт. Ізраїльський дослідник С. Розенбаум [10, с. 30] вказав на необхідність розрізнення між "справжністю" і "праведністю". Цікава і глибока модель діалогу релігій, яка ґрунтується на парадигмі особистого спілкування і концепції духовної практики, була запропонована російським філософом С.С.Хоружим [12]. Деякі з розглянутих вище, або ж не згаданих нами, підходів до міжрелігійного діалогу можуть бути переконливими для певного типу релігійної свідомості і послужити підставою для щирої взаємоповаги.

Таким чином, міжрелігійний діалог при всій своїй актуальності і необхідності при найближчому розгляді постає набагато складнішою, багатогранною проблемою, ніж це здається на перший погляд. Поліфонія культур, їх самобутність, що розкривається в діалозі, є реальністю сучасної цивілізації, тому гармонійним характер міжконфесійних відносин може бути, лише за умови плюралізму та релігійної толерантності.

Список використаних джерел:

1. Абрамян Г. А. Противостояние "Запад-Восток" как главная цивилизационная ось современности: методологически-мировоззренческий аспект // Путь Востока: универсализм и партикуляризм в культуре: материалы VIII молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб., 2005. С. 7-12. 2. Асадулин Ф. Диалог религий глазами мусульман [Электронный ресурс]. URL: http://religion.ng.ru/problems/2005-12-21/6_dialog.htm (дата обращения: 26.12.2011). 3. Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. М.: Художественная лит-ра, 1972. 470 с. 4. Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. 368 с. 5. Диалог: теоретические проблемы и методы исследования: сб. научно-аналитических обзоров / отв. ред. Н. А. Безменова. М.: ИНИОН, 1991. 160 с. 6. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий и церквей // Церковь и время. 2005. № 3. С. 125-142. 7. Свидлер Л. Десять заповедей межрелигиозного диалога [Электронный ресурс]. URL: <http://constitutions.ru/archives/4403> (дата обращения: 26.12.2011). 8. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы // Страницы. 2000. № 5. С. 452-461. 9. Сиверцев М. А. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек. 2002. № 5. С. 76-87. 10. Степанова Е. А. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях: в 2-х т. Екатеринбург, 2008. Т. 1. 220 с. 11. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с. 12. Хоружий С. С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания [Электронный ресурс]. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 26.12.2011). 13. Чаплин В., прот. Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного сонета церквей // Церковь и время. 2005. № 3. С. 71-75. 14. Шохин В. К. "Диалог религий": виртуальное понятие и реальное значение [Электронный ресурс]: доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях. URL: <http://www.netda.ru/belka/nauka/+filosof.htm> (дата обращения: 26.12.2011). 15. Шохин В. К. "Диалог религий": идеология и практика // Альфа и Омега. 1999. № 1. С. 281-295. 16. <http://nm2000.kz/news/2008-11-27-11245> 17. Margalit A. The Ring: on Religious Pluralism // Toleration: an Elusive Virtue / ed. D. Heyd. Princeton, 1996. P. 149-150. 18. Newman J. Foundations of Religious Tolerance. Toronto: University of Toronto Press, 1982. 19. Panikkar R. The Intrareligious Dialogue. N. Y., 1999.

Надійшла до редколегії 15.10.15

Д. М. Калач

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ: ПРОБЛЕМА СЕМАНТИКИ

Межконфессиональный диалог становится одной из характерных черт современной эпохи. В научной литературе и в понимании семантики "диалога религий" существуют неопределенность, неясность. Данная статья показывает различные аспекты указанной проблематики. Объясняется содержание понятия "межрелигиозный диалог", которое может использоваться в различных смыслах, анализируются основные стратегии межконфессионального диалога.

Ключевые слова: межконфессиональные отношения; межрелигиозный диалог; гармонизация; толерантность.

D. M. Kalach

INTERCONFESSIONAL DIALOGUE: THE PROBLEM OF SEMANTICS

Interconfessional dialogue is gradually becoming a feature of the modern era. In the scientific literature and in understanding the semantics of "dialogue of religions" exist uncertainty and ambiguity. This article shows the different aspects of these issues. Explained the concept of "interreligious dialogue", which can be used in different ways, analyzes the main strategies of interfaith dialogue.

Key words: interfaith relations; interconfessional dialogue; harmonization; tolerance.

ДИСКУРС РЕФЛЕКСІЇ В АРГУМЕНТАХ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ: ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО

В статті розглядається проблема рефлексії, зміст і специфіка якої у філософських системах обумовлює особливості і способи аргументації, відповідно до якої стверджується відповідний метод пізнання. Показано, що спробу подолати труднощі, визначені пізнанням рефлексії в класичному філософуванні, здійснила феноменологія, особливості аргументації якої обумовлені складностями її структури. Рефлексія як основа феноменологічного методу виступає аргументом в пізнанні суб'єкта і об'єктивного світу.

Ключові слова: рефлексія, аргументація, суб'єкт, об'єкт, феномен, редукція, пізнання.

Постановка проблеми. Аналіз процесу пізнання включає рефлексію як спосіб самопізнання суб'єкта. Розвиток філософського мислення показав, що кожне положення, аргумент, які покладають даність тієї чи іншої форми знання, є рефлексивними. В якості методу самопізнання рефлексія стверджується в картезіанській традиції філософування. "Cogito" Р. Декарта, виступаючи безпосереднім знанням, інтуїцією, є одночасно самосвідомістю, яка сама себе осмислює, тобто є результатом рефлексії. Взаємопов'язаність самосвідомості з рефлексією обумовлює безпосередність знання, що визначає її в якості аргументу для доказу його достовірності. Декартівська рефлексія в якості методу і аргументу застосовується не тільки в пізнанні Бога, але і в пізнанні інших речей. В силу чого постає необхідність виявити пізнавальні можливості рефлексії в міркуваннях представників інших стратегій філософського і логічно-методологічного мислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Концепція "рефлексії" знайшла своє всебічне висвітлення в класичній і некласичній філософії. В сучасних дослідженнях проблема "рефлексії" виокремлюються в працях Т.М. Рябушкіної, П.П. Гайденко, Л.О. Шашкової, О.І. Хоми, Р. Шефера, Г. Райла та ін. Однак виникає необхідність розглянути основні тенденції розвитку рефлексії від класичної до неокласичної традиції логіки і філософії.

Мета статті полягає в дослідженні рефлексії як аргументу в обґрунтуванні можливостей суб'єкта пізнання в його мислєдїяльності в переході від класичної до постнекласичної традиції логіки і філософії пізнання.

Виклад основного матеріалу. Поставлена в картезіанстві проблема рефлексії була переосмислена насамперед в класичній німецькій філософії. Визнаючи можливість саморефлексії, І. Кант демонструє її недовірність, хоча і залишається в рамках рефлексивного філософування і відповідної йому аргументації. Суперечливість кантівського міркування стосовно рефлексивного розуміння самопізнання викликала до життя

спробу Й.Г. Фіхте ствердити його безпосередній характер. Він заперечує зведення самосвідомості до лише уявлення "Я мислю" і висуває аргумент: "щоб мати в собі свідомість про своє мислення, ти повинен мати свідомість про себе самого" [11, с. 554]. Філософ намагається знайти основи факту самосвідомості в самій структурі "Я". Самосвідомість постає як єдність самопокладання і самоспоглядання: "Я" є і суб'єктом, і об'єктом, і в той же час ні тим, ні другим. Вихід з кола ("кругу") рефлексії Й.Г. Фіхте бачить у відмові від поділу свідомості на саму себе як усвідомлюючу, і свідомості як усвідомлюваної: в самосвідомості неможливо відокремлювати суб'єктивне і об'єктивне, в ній вони складають "абсолютно одне і те ж" [11, с. 555-556].

Вирішуючи проблему рефлексії свідомості і надаючи їй більш безпосереднього характеру, Й.Г. Фіхте показує "Я" ірраціональною, нерозкладеною "над-єдністю". Причому таке розуміння "Я" представляє собою і умову, і результат рефлексії. Згідно Й.Г. Фіхте і у відповідності з рефлексивним розумінням самосвідомості взагалі, структура "Я" як єдності "Я", що "самопокладає себе і самоспоглядає, повинна бути ні чим іншим, як результатом рефлексії, але саме ця структура є умовою можливості рефлексії про себе саму" [9, с. 84]. Власне, це і стверджує рефлексію в якості важливого фактору в процедурі аргументації, оскільки вона в пізнанні самосвідомості виконує роль "рефлексивного розуміння".

Прикладом цього є виклик "речі в собі", загальним аргументом проти можливості існування якої було твердження, що свідчення про її існування завжди відбувається в нашій свідомості. Тому річ (предмет, явище), що існує, але принципово перебуває поза нашими знаннями (свідомістю), є нонсенс. Аргументація проти "речі в собі" здійснюється на основі "рефлексивного розуміння" "Я" (свідомості). "Все, що є, існує лише остільки, оскільки воно покладено в Я; поза Я немає нічого..." [10, с. 89]. Об'єкти є об'єктиваціями, це означає, що "вони пізнаються, лише виходячи з чистої суб'єктивності" [10, с. 82].

Отже, у Й.Г. Фіхте рефлексія як безпосереднє споглядання "Я" самого себе приймає у філософському пізнанні форму "інтелектуального споглядання", яке поєднує в собі створення і пізнання самого себе. "Я" постає неподільною "над-єдністю", причому таке розуміння "Я" обумовлює собою і умову, і результат рефлексії, яка стала аргументом для "усунення кантіанського дуалізму, а споглядання перетворило у видозміну мислення" [3, с. 257].

На відміну від Й.Г. Фіхте, у своїй філософії Ф.В. Шеллінг вважає помилковою думку, що рефлексія, яка встановлює мислення філософа про реальність як його мислення і тим самим вся реальність суб'єктивована. Справа в тому, що ця рефлексія є лише його рефлексія, тобто щось суб'єктивне, тому її результат не можна приймати за істину. Отже, Ф.В. Шеллінг виявляє неможливість абсолютної єдності суб'єктивного та об'єктивного, що знаходиться всередині суб'єктивного. "Абсолютно ідеальне саме по собі не є чимось суб'єктивним, ні чимось об'єктивним, ні його мисленням, ні мисленням взагалі якої-небудь людини, а є саме

абсолютне мислення" [12, с. 130], – вказує мислитель. Це означає, що рефлексія не втрачає своєї якості бути аргументом в постійних дискусіях стосовно пізнання реальності.

Фактично завершує процес отожднення світу і суб'єкта, пізнання і рефлексії Г.В.Ф. Гегель. У Й.Г. Фіхте світ обґрунтований умовами можливості самосвідомості, але він є не самосвідомість, мислення, а скоріше засіб для його реалізації. Для Ф.В. Шеллінга світ є несвідома форма життя абсолютного мислення, але не воно саме. В системі аргументації Г.В.Ф. Гегеля світ перестає бути чимось відмінним від абсолютного мислення. "Логіка співпадає, – вказує філософ, – з метафізикою – наукою про речі, які досягаються в мисленні, за яким визначається, що воно виражає істотне в речах" [4, с. 120]. "Істотне" тут тотожне "істинному".

Підводячи підсумки розвитку німецької класичної філософії, П.П. Гайденко зазначає: "Логіка як мислення, що мислить саме себе, виявляється творенням світу, а суб'єкт в логіці стає божественним суб'єктом. Якщо я мислю предмет логічно, то це вже не моє мислення про нього, адже це предмет через мене мислить самого себе; по відношенню до буття в цілому Бог через мене мислить Самого Себе, отже, я в цій сфері виступаю як Бог, перестаю бути кінечним" [3, с. 257].

Таким чином, починаючи з картезіанської традиції, рефлексія виступає не тільки як свідомість ("Я") власних почуттів, уявлень, думок, бажань, дозволяючи їх контролювати і коригувати, але і в якості способу пізнання самої себе як такої, що пізнає. Саморефлексивність постає характерною рисою для суб'єкта класичних філософських систем. Для них рефлексія стала своєрідною аргументацією у доказі істинності безпосередньо даної свідомості як пізнання самої себе. Специфіка рефлексії в тій чи іншій класичній філософській системі обумовлює особливості і способи аргументації, на основі якої стверджується відповідний метод (антитетичний, діалектичний тощо). Більше того, особливості аргументації обумовлюють, поряд з іншими складовими, особливості рефлексії, що дозволяє відрізнити одну філософську систему (напрямок, школу) від іншої.

В результаті аргументації щодо саморефлексивності "картезіанського суб'єкта" проблема пізнання світу постає як проблема виходу до позасуб'єктивної реальності, враховуючи безпосередню даність самосвідомості. В якості спроби подолання комплексу труднощів, визначених рефлексією, можна розглядати феноменологію Е. Гуссерля. Його попередником в певному відношенні можна вважати А. Бергсона. Для того, доказував він, щоб повернутися до первісної дійсності, потрібно перестати бути "центром дії". Філософія повинна спиратися на "істинний досвід, який виникає з безпосередньої дотичності духу з його об'єктом" [1, с. 27]. Справжня дійсність – це потік "чистих", первісних даних в "чистій" протяжності (просторі). Потік первісних даних не залежить ні від ніяких категорій. Він підлягає тільки інтуїції. Але чи можна за її допомогою виявити такі "дані"? На відміну від бергсонівської інтуїції, неокантіанці роблять світ залежним від мислення з боку форми, яка постає для речі "всім". В результаті їх дослідження являє собою

дослідження одного тільки мислення, а реальність як предмет мислення залишається поза розглядом.

Реальну спробу знайти шлях до суб'єкта здійснила феноменологія. Особливої уваги в ній заслуговує аргументація щодо виправдання рефлексії. Йдучи в руслі картезіанства, Е. Гуссерль повністю покладається на рефлексію, достовірність якої гарантована її безпосередністю. Радикальний сумнів означає абсолютну присутність свідомості, яка досягається зверненням свідомості на себе в акті рефлексії: "Сам буттєвий спосіб переживання такий, – вказує Е. Гуссерль, – що воно принципово доступно сприйняттю по способу рефлексії" [5, с. 138]. В акті рефлексії досягається очевидність, в якій неможливо сумніватися (аподиктична очевидність).

Відповідно до аргументів Е. Гуссерля свідомість безпосередньо доступна, пізнання свідомості полягає в тому, щоб дати її рефлексивний опис. Феноменологія визначається як "чисто дескриптивне сутнісне вчення про іманентні утворення свідомості" [5, с. 184]. Феноменологічна рефлексія, спрямована на процес формування феноменологічного даного, феномена, є необхідною умовою цього процесу. Рефлексії про свідомість завжди передують певне розуміння свідомості, тобто рефлексія. Актом свідомості виступає переживання. Під впливом рефлексії спосіб здійснення переживання не змінюється, а лише відкривається для нас в його незмінній сутності. Ключовою характеристикою переживань, що забезпечує зв'язок між індивідуальним актом (переживанням) свідомості та ідеальністю пізнання, є інтенціональність. Сама інтенціональність забезпечує ту взаємопов'язаність сприйняття, яка робить їх сприйняттями єдиного. Рефлексія аргументує виділення чуттєвих даних як матеріалу для конституювання об'єкта і далі описує взаємозв'язок конституювання смислу ("ноеми") – і духовної активності свідомості, інтенціональної дії як такої ("ноези") [5]. Введена множинність і могла виправдати інтенціональність як основу аналізу "предметностей" свідомості.

Феноменологічна рефлексія не може відрізнити "чисту" свідомість ("Я") від емпіричної тільки за допомогою редукції, але для її проведення необхідно знати, які структури свідомості є "чистими". Отже, рефлексія не дає нового знання про суб'єкт пізнання, а лише стверджує на рівні емпіричної свідомості знання (інтуїції) про те, що предмети і свідомість взагалі є цілісністю. Проте, як стверджує феноменологія, безпосередня даність світу існує завдяки свідомості. Феноменологічне міркування повинно виокремити феномен із включаючих його комплексів і відмежувати від супроводжуючих факторів, і тим самим привести його до самого себе, як він є у первісній (вихідній) даності. "Дане", яким може бути реальність, є результатом пізнання, "очищене" від мисленнєвих конструкцій. "Приведення феномена до абсолютної само-даності, усунення всіх трансцендентних положень і є виявленням умов кореляції пізнання і предметності" [5, с. 24], – стверджує Е. Гуссерль. Отже, потрібно виключити всі трансцендентні змісти свідомості, тобто все, в чому міститься більше, ніж задано свідомості.

Нагадаємо, що в контексті феноменологічної рефлексії зв'язок між свідомістю як потоком переживань і усталеним об'єктом – результатом

пізнання, – осмислюється завдяки введенню такої характеристики способу існування свідомості, як інтенціональність. Вона у Е. Гуссерля виступає в якості базисної структури свідомості. Інтенціональність "залагає" глибше всіх переживань, що розрізняються у рефлексії, в якості сили. Ця сила координує і синтезує дані переживання таким чином, що в якості корелята свідомості присутня певна "єдність переживання, інтенціональний предмет" [7, с. 37].

Зазначимо, що інтенціональний предмет трансцендентний по відношенню до свідомості. Але, незважаючи на трансцендентність предмета по відношенню до свідомості, не варто стверджувати, що він існує поза свідомістю. "В інтенціональності, – зазначає П.П. Гайденко, – дано немовби співпадання чистої предметності і чистої суб'єктивності" [2, с. 465]. Отже, предмети, речі можуть пізнаватися. Причому необхідність будь-якого логічного, аргументованого висновку спирається на інтуїцію сутностей. "Роль дедукції полягає в тому, щоб через ряд самоочевидних термінів привести до самоочевидної інтуїції певну істину, котра сама по собі не очевидна. Раціональний елемент пізнання – це саме очевидність, а не дедукція" [8, с. 103], – вказує Е. Левінас.

Специфіка аргументації у феноменологічній теорії полягає в складностях її структури, вона вибудовується на достатній підставі, але до неї потрібно дійти через рефлексію. Так, речі в процесі пізнання повинні бути подані в спогляданні. Властивості акту сприйняття, в якому нам дається річ, узгоджуються з тим, що в спогляданні річ дана безпосередньо; не ми приписуємо щось речі, а сама річ свідчить про своє існування і свої характеристики. Отже, річ дається (дана) завдяки сприйняттю як першоджерелу – такий результат логічних міркувань і аргументації Е. Гуссерля. Проте ми повинні пам'ятати, що феноменологія неминує орієнтована на рефлексію. Так, спосіб ввести результат зовнішнього сприйняття в область "аподиктичної очевидності", поза якою немає філософії як "строгої науки", полягає в тому, щоб акт трансцендентного сприйняття постав перед нами в акті рефлексії. Завдяки заснованим на рефлексії аргументам до аподиктичної очевидності можуть бути приведені також акти спогаду, уявлення і взагалі будь-які акти свідомості разом з їх результатами. Нарешті, рефлексія як аргумент в пізнанні може виступати в якості філософської інтуїції. Аподиктична очевидність сприйняття об'єкта є також способом аргументації того, що об'єкт постає результатом діяльності свідомості, і може бути філософськи осмислений в такій якості. Це осмислення передбачає "трансцендентальне пізнання чистої свідомості, а для цього потрібна нова, трансцендентальна редуція. Це обумовлено переміщенням свідомості на "місце" конституювання всього континуума досвіду, в силу чого повинно бути редуковано все те, що "не визнає" себе результатом конституюючої діяльності свідомості" [9, с. 132-133]. Тепер річ – тільки новий шар конституюваного смислу.

За допомогою поняття "абсолютної суб'єктивності" Е. Гуссерль доказує значиме для пояснення можливості пізнання предметів положення: дані рефлексії володіють аподиктичною очевидністю, не зважаючи на

те, що кожне сприйняття, в тому числі й іманентне, має "відкритий горизонт". Річ існує настільки, наскільки відбулося її конституювання, і рефлексія про річ на даному етапі її "встановлення" відкриває присутність самої цієї речі. Тут мова може йти про вплив рефлексії на аргументи і докази про існування світу. Пояснити наявність світу предметів, який претендує на незалежність від свідомості, покликана створена Е. Гуссерлем концепція "життєвого світу". Головна ідея концепції полягає в тому, що суб'єкт може виявити себе тільки при можливості відрізнити себе від чогось іншого, а це означає, що "інше" рівнозначне йому. Предметність не може бути конституїрована на основі абсолютної суб'єктивності, а повинна мати первісне існування. В "Картезіанських розмислах" Е. Гуссерля вихідним пунктом трансцендентальної редукції постає "світ предметів" [6, с. 1-2-105]. Отже, конституюванню передувє світ вже готового смислу, "життєвий світ" дослідника як ґрунт, поле його діяльності, і якому тільки і мають смисл його проблеми і способи мислення.

"Життєвий світ" – це структура свідомості, котра може бути виявлена через застосування аргументу рефлексії. Завдяки їй "життєвий світ" постає нічим іншим, як "екстеріоризуюча" себе трансцендентальна суб'єктивність. В силу чого стає зрозумілим і те, що "життєвий світ" – це основа усякого можливого світу. Формальні структури "життєвого світу" (простір, час, організація тіл тощо), передбачають зв'язок кожної речі з іншими речами, тобто відсилають до "життєвого світу" як універсального горизонту. Рефлексія як основа феноменологічного методу в даному процесі знову ж таки виступає аргументом, що сприяє обґрунтуванню руху "до самих предметів".

Висновки. Рефлексивне розуміння свідомості стверджує рефлексію в якості важливого фактору в процедурі аргументації тих чи інших філософських або наукових положень. В класичній філософії логіка як інструмент мислення мислить саму себе, а рефлексія виступає як свідомість ("Я"), так і в якості способу пізнання самої себе. У феноменології рефлексія спрямована на процес формування феноменологічного даного. В аргументах феноменологічної рефлексії зв'язок між свідомістю як потоком переживань і об'єктом – результатом пізнання – осмислюється завдяки інтенціональності. Рефлексія виступає основою феноменологічного методу, який в свою чергу обґрунтовує логіку суб'єктивного пізнання об'єктивного світу.

Список використаних джерел:

1. Бергсон А. Материя и память / А. Бергсон // Собр. соч.: В 4 т. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 456 с.
2. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
3. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. В 3-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии./ Э. Гуссерль. Кн. I. – М.: Академический Проект, 2009. – 486 с.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
7. Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Брентано / Л. Ландгребе // Логос. – 2002. – № 2 (33). – С. 33-39.
8. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля / Э. Левинас // Избранное. Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.

9. Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия: Научная монография / Т.М. Рябушкина. – М. : "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2014. – 352 с. 10. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения / И.Г.Фихте // Соч. В 2-х т.-Т. 1. – СПб: Мифрил, 1993. – 687 с. 11. Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения / И.Г. Фихте // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с. 12. Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф.В.Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.

Надійшла до редколегії 28.10.15

Л. Г. Комаха

ДИСКУРС РЕФЛЕКСИИ В АРГУМЕНТАХ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО

В статье рассматривается проблема рефлексии, содержание и специфика которой в философских системах обуславливает особенности и способы аргументации, в соответствии с которой утверждается соответствующий метод познания. Показано, что попытку преодолеть трудности, определенные познанием рефлексии в классическом философствовании, осуществила феноменология, особенности аргументации которой обусловлены сложностями ее структуры. Рефлексия как основание феноменологического метода выступает аргументом в познании субъекта и объективного мира.

Ключевые слова: рефлексия, аргументация, субъект, объект, феномен, редукция, познание.

L. G. Komaha

DISCOURSE OF REFLECTION IN THE ARGUMENTS OF PHENOMENOLOGICAL THINKING: FROM TRANSCENDENT TO TRANSCENDENTAL

In the article the problem of reflection is revealed, its meaning and specificity in the philosophical systems determines the characteristics and methods of argumentation, according to which the method appropriate knowledge is claimed. It is shown that phenomenology attempt to overcome the difficulties that are identified by cognition of reflection in classical philosophizing. The features of phenomenological argumentation are caused by difficulties of its structure. Reflection as a basis of phenomenological method stands as an argument in the knowledge of the subjective and the objective world.

Keywords: reflection, argumentation, subject, object, phenomenon, reduction, cognition.

**ВИЗУАЛЬНІ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ
СПОСОБІВ СИГНІФІКАЦІЇ ТА "ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ"
(НА МАТЕРІАЛАХ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО
КОНЦЕПТУ С. ЛЕША)**

Стаття присвячена аналізу трансформації модерністському способу сигніфікації та "економіки культури" у постмодерністській. Здійснюється аналіз робіт сучасного британського дослідника С. Леша. Доводиться, що кожен з цих елементів режиму сигніфікації має відповідну форму організації візуальних практик.

Ключові слова: візуальні практики, режим сигніфікації, економіка культури, Скотт Леш.

Робота англійського дослідника Скота Леша вражає масштабом і рівнем узагальнення надто претензійним для пост-логоцентричної науки, систематичний розгляд постмодернізму. Хоча у назві визначена соціологічна позиція дослідника постмодернізму, але логіка самої роботи показує обмеженість позиції соціології як науки. Оскільки з концепту самого С. Леша випливає, що автономність соціології є наслідком крайньої форми диференціації соціального та культурного доби Модерну. Відповідно сам постмодернізм як процес де-диференціації спрямований на підрив автономії соціального, а, відповідно, домінанти соціологічного підходу. Сам досліджуваний автор на початку своєї роботи наголошує на тому, що постмодернізм – це явище культури, культурної парадигми Постмодерну. Він говорить що соціальним, і більш того, навіть економічним феноменом є пост-індустріалізм. Але останній як соціально та навіть економічно навантажений феномен є ірраціональним залишком капіталістичної економіки. Наявність і навіть обов'язковість цього залишку полягає в тому, що де-диференціація є базовою тенденцією Постмодерну, але лише тенденцією, а не досягнутим станом.

Наскільки парадигмальна несумісність постмодернізму та постіндустріалізму припустима? Для Ж.-Ф. Ліотара, одного з фундаторів філософського постмодернізму, постмодернізм і постіндустріалізм були різко розмежовані. С. Леш намагається обґрунтувати їх єдність. Тим самим він піюдриває домінанту соціологічного підходу.

Соціологія є класичною наукою доби Модерну. С. Леш вважає, що вона утворилась в тому парадигмальному зсуві, що й епістемологія, етика та естетика. Він підкреслює, соціальні науки стали можливими лише після романтичної реакції проти просвітницького культу Розуму. Це означає, що певне предметне поле науки почило орієнтуватися лише на соціальними факторами поза культурними закономірностями, а також розрив класиків соціології з "реалістичною соціологією" та "раціоналістичною етикою". Розрив означає, що в науці мова йде не про достовірність соціологічних тверджень, а про їх джерело. Останнє полягає в та-

ких специфічних феноменах як клас та нація. Закони даної сфери втрачають претензію на загальну універсальність, на які ще претендували такі концепти як "природа" та "реальність". Відповідно форми культури, зокрема теоретичне та етичне, є "частиною такої форми життя" як соціальний клас, а тому орієнтується на "власні внутрішні правила". Соціологія модернізму припиняє бути гетерономною, хоча вона зберігає тематичний та концептуальний зв'язок з деякими соціальними науками.

Вона інституалізувалася на початку XIX ст., але пізніше економіки, яка відпрацювала свою предметну сферу ще у XVIII ст. Більшість провідних соціологів доби її інституалізації вже працювали в тих концептуальній сітці, що вже була легітимована економічною наукою, це поперше. Такі поняття, як індивід, інтерес, виробництво, споживання, товарообіг, вже були загально очевидні для західного суспільства XIX ст. По-друге, соціологія була адекватна реаліям індустріального суспільства, а тому для більшості представників класичної соціології базове коло проблем кружляло навколо тем виробництва та відповідного йому способу розподілу праці, режиму накопичення та форми капіталу (К. Маркс, Е. Дюркгейм та навіть М. Вебер). Характерною ознакою всіх цих процесів є "чітко визначений часовий вимір".

В протилежність режиму накопичення С. Леш звертається до аналізу режиму сигніфікації, що по-перше, зорієнтований розглядати єдність процесу вироблення та споживання; а, по-друге, вироблення та споживання "об'єктів культури". С. Леш у своєму методологічному вступі не дає детальне пояснення такої класифікації. Але в цілому з цією позицією можна погодитися: друге впливає з першого, оскільки споживання – це не лише додаток до процесу сфер вироблення та економіки як вироблення ринків збуту.

Соціологічний і, тим більш, економічний підхід не вловлюють те, що споживання – це процес вироблення потреб, а отже, самої людини. Жорстка критика "суспільства споживання" (Ж. Бодрійяр, З. Бауман) мала об'єктивні підстави, оскільки даний тип суспільства був зорієнтований на абсолютизацію моменту вироблення як створення речей. Але з суворими, майже есхатологічними висновками такої критики не можна погодитися цілком. Дійсно людина потрібна індустріалізму в першу чергу як виробник речей. Але лише індустріальне суспільство націлено на екстенсивне розширення. Постмодерні і навіть пост-індустріальні зрушення повною мірою не задовольняються лише розширенням в ширину (тобто освоєнням територіально нових ринків збуту), але починає вимагати розширення в глибину – тобто розширення споживацьких потреб суб'єктів ядра модерної культури. Тим самим процес споживання з економічної площини (розширення ринку збуту) переміщується в культурну площину (культивування іншого типу людини), а, отже, в економіку культури як сферу виробництва людини. Тим самим, модерна диференціація виробництва та споживання перетворюється на постмодерну дедиференціацію соціального і культурного. Оскільки культивування певного взірця людини можливе не логіці абсолютизації суб'єкт-об'єктної

опозиції доби Модерну, а за умов створенням і споживанням "об'єктів культури", що зорієнтовані на інший режим сигніфікації. Тим самим економіка втрачає жорстку прив'язаність до соціальної сфери і стає "економікою культури", що має підтримку, за С. Лешем, в "способі сигніфікації".

В його термінології не слід плутати "режим сигніфікації" та "спосіб сигніфікації". Перше поняття дорівнює за своїм змістом культурній парадигмі та її історичним іноформам. В першу чергу, у нього чітко окреслені Премодерн, Модерн та Постмодерн: "Культурна гегемонія домінуючого класу в пре-модерних спільнотах здійснювалася через символічні системи, які були повні значень та змістів, населені богами та демонами. В модерних соціумах культурне домінування здійснювалася через вже вивернуті та абстрактні ідеології лібералізму, рівності, прогресу, науки та т.п. Домінування в постмодерному капіталізмі здійснюється через символічне насилля, що навіть більше викручене, більше детериторизоване, чия мінімальні основи відкинуті. Це маніфестоване простором, часом та ідеологією" [Lash S., Urry J. Economies of Sign and Space. – London: Sage Publications Ltd, 2002. – 321 p. С. 15].

Будь-яка культурна парадигма або "режим сигніфікації" містить два внутрішніх, пов'язаних між собою елементи: "економіку культури" та "спосіб сигніфікації". Складу елементів самої "економіки культури" С. Леш надає чітке визначення:

1. особливі взаємозв'язки у створенні об'єктів культури;
2. особливі умови сприйняття об'єктів культури;
3. особливі інституційні рамки, що виступають посередниками між створенням об'єктів культури та сприйняттям;
4. особливий спосіб, за допомогою якого відбувається обіг об'єктів культури.

Епітет "особливий" не лякає С. Леша надмірною кількістю його застосування.

Спосіб сигніфікації визначається більш просто, але є також не настільки простим для розуміння. Спосіб сигніфікації як компонент режиму сигніфікації покликаний показувати як "об'єкти культури залежать від особливих відносин між означником (звук, образ, слово або твердження), означуваним (концепт чи значення) і референтом (об'єкт у реальному світі)" []. Англійський професор виокремлює наступні історичні модифікації способів сигніфікації: готика, бароко, реалізм, модернізм, постмодернізм. Культурно-історично обумовленість способу сигніфікації свідчить про динамічність міри диференціації та інтеграції означника, означуваного та референтом.

Форм режиму сигніфікації С. Леш виокремлює дві: модернізація та постмодерна де-диференціація. Специфіка режиму сигніфікації модернізації полягає в диференціації. Остання складається з трьох фаз: примітивної, релігійно-метафізичної та власно модерної. Свою класифікацію періодів диференціації С. Леш уподібнює до досліджень психології розвитку Ж. Піаже. Найбільш детальною розробкою теорії модернізації, на його думку, є естетика Г. Гегеля.

На першій стадії диференціація відбувається, але її результати ще не є наочними. Вона не підриває вихідну єдність "ритуалу та соціально-го". Лише містична фігура шамана вказує на наявність того та іншого світу. Але їх невизначеність свідчить проте, що його функції не стали "відокремленими та спеціалізованими". Тотальна єдність культурного на примітивній стадії дуже не в значній варіація уможлиблює розрізненість означника та означуваного. Це незначні відтінки єдиної реальності.

Релігійно-метафізична стадія характеризується розривом соціально-го та культурного, профанного та сакрального. Міра цього розриву неоднозначна в різних типах релігії: в християнстві він є більшим ніж в політеїзмі, а в протестантизмі – більшим ніж в католицизмі. Але в цілому на цій стадії культурне дорівнює релігійному. Інші форми духовної культури є нерозщепленими під приматом релігійного.

Способом сигніфікації на цьому етапі є символізм, що передбачає диференціацію означника та означуваного. В той час як підстава розрізнення означника та референта стає можливою лише в найбільш раціоналізованих варіантах релігії, зокрема в християнстві. І то, переважно в інтелектуальному колі елітарної страті священників. Можна припустити, що заборона на зображення образів бога в таких ієрархіях цінностей обумовлені жажом розриву референту та означника, що назріває мірою диференціація та раціоналізації культурної парадигми в цілому. Можна дійти до висновку, що С. Леш намагається описати можливість диференціації в умовах премодерни

Наступна форма режиму сигніфікації є власно модерною. На цьому етапі диференціація досягає свого апогею і стає власно модернізацією. С. Леш відзначає декілька етапів модернізації, характеризуючи їх за специфікою способів сигніфікації. Першим етапом модерної диференціації стає Ренесанс, що являє собою форму диференціації не лише соціального і культурного, але й культурного у собі. Відтепер секулярна культура диференціюється від релігійної та існує поруч з нею. Ознакою відокремлення секулярної культури є спеціалізація її полів: теоретичного, естетичного та етичного.

Способом сигніфікації, що позначає цей етап модернізації стає реалізм. У відповідності до внутрішньої структури секулярної культури С. Леш постулює наявність трьох варіацій реалізму: епістемологічний, естетичний та наративний. В незалежності від модифікації культурної форми, кожен з варіантів реалізму як способу сигніфікації є формою розмежування означника та референта. Воно проявляється в становленні крайньої форми абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції, що передбачає розчинення до прозорості параметру означуваного. Можливість прямого відображення означником референта виявляється в тому, що у означуваного немає власного сенсу.

Естетичний реалізм культивує прозорість прямої перспективи. С. Леш пояснює підстави зображення трьохвимірної об'єкту у двовимірному світі: лінії від об'єкту проходять крізь двовимірний простір (що є "вікном у світ" за Л. Альберті) і сходяться в середині ока. Оскільки не

символ реальності (викривлена перспектива), а репрезентація, остільки мають значення перспекції та перспектива на наукових засадах. Абсолютизація позиції суб'єкту фіксує у відображенні об'єкта певний ракурс погляду на світ як "картину світу" (М. Гайдеггер).

"Епістемологічний реалізм" забезпечує можливість ідей репрезентувати природу. Англійський професор підкреслює, що природний закон передбачає систематичну диференціацію соціального та культурного.

"Наративний реалізм" є приматом психологічної причинності в суб'єктивній сфері. Причину можна ототожнити з рисами характеру або цілями, наслідки – з діями героїв. Тут абсолютизується настанова правдоподібності та передбачувальності, зазначена Арістотелем і елімінується випадковість, яка буде відігравати значну роль в постмодернізмі. Пошук основ моралі здійснюється у природних мотивах та здоровому глузді.

Умовою виникнення реалізму як способу сигніфікації є такий елемент економіки культури як обіг об'єктів культури. Наприклад, вивільнення корпорації митців з під влади цехової організації можливе лише за умов ринкової форми обігу об'єктів культури. Тому виникнення ринків символічної продукції є передумовою становлення полів культури, як це доводить французький соціолог П. Бурд'є. В ранніх своїх роботах він навіть не розрізняє ці поняття. Проблемі співвідношення "ринку" та "поля" в роботах П. Бурд'є С. Леш присвячує цілий розділ своєї роботи.

Модернізм визначається як такий спосіб сигніфікації, де автономізація секулярних сфер культури отримує претензію на автономність. В цьому сенсі культура стає завершеним явищем. В цьому контексті пояснення модернізму С. Леш підкреслює відмінність між формулюванням Ф. де Соссюра та М. Вебера. Якщо фундатор теорії синхронії та діакронії користується терміном "самореферентність", то автор концепту "духу капіталізму" звертається до поняття "само визначеність". С. Леш пише, що йому більш близький термін М. Вебера, оскільки процес сигніфікації не зводиться до відносин між означником та означуваним та правил, що їх поєднують. Тим більш, означники не є самореферентними, тобто їх взаємозв'язок залежить від них самих. Він пояснює свою тезу на прикладі модерністського живопису, образи якого не зводиться до відносин з їх референтами, але не можна його зводити і до відносин з самим собою.

Отже, модернізм як спосіб сигніфікації дорівнює самовизначеності: об'єкти, що входять в сферу культури відповідають нормам цієї сфери. Так в науковій сфері твердження залежать не від відображення реальності, а від аргументів та фактів наведених у теоретичному дискурсі. Не дарма концепти "конвенціоналізм" та "культурна парадигма" народжуються в сфері філософії науки, а після екстраполюються на культуру в цілому.

Можна припустити, що етап модернізму означає, що кореляція між процесами створення та сприйняття об'єктів культури набула не лише форми обігу між об'єктами культури, але й отримала певні інституційні форми. До таких форм можна віднести виникнення модерних форм публічного простору, де дані об'єкти культури експонуються, спеціалізова-

них учбових закладів, становлення "соціальної структури полів культури" (терміни П. Бурд'є).

Завершуючи наше дослідження, зупинимося ще раз на порівнянні таких способів сигніфікації як модернізм та постмодернізм. Модернізм для нас є важливим як остання та найбільш довершена форма диференціації, тоді як постмодернізм є першим способом сигніфікації як де-диференціації. Важливим моментом в їхньому порівнянні є організація та роль візуальних практик.

Отже, модернізм є дискурсивним способом сигніфікації, тоді як постмодернізм фігуральним. Це означає, що доміантною культурною формою в першому випадку є дискурс з перевагою слова над образом, тоді як постмодернізм культивує візуальний образ, що превалює навіть над літературним образом.

Відповідно, модернізм наголошує на формальних якостях об'єктів культури, тоді як постмодернізм знецінює формалізм та його абсолютизацію означуваного. Означники також втрачають свою самодостатність і стають виправданням банальності повсякденного, наповнюються прирученою чарівністю "домашнього побуту".

Важливим для розуміння співвідношення модернізму та постмодернізму є проблема раціональності. З одного боку, модернізм існує поза "універсумом докси" в "універсамі дискурсу". Останній дає підстави як для ірраціоналістичного пафосу Ф. Ніцше та Д. Белу, так і для виправдання раціоналізму Т. Адорно та Ю. Габермасом. С. Леш вважає, що автономність "форм життя" модернізму дає підстави для обох стратегій. Проте, результуюча його пояснень доводить, що модернізм пропонує раціоналістичний погляд на культуру. Тоді як крайня автономія соціального може прийняти вигляд "броунського руху" соціальних форм. Саме тому, стають необхідні раціоналістичні конструкції соціології, що вибудовують потужні логічні каркаси соціальної теорії, щоб прояснити вирування соціуму, що втратив свою звичність та очевидність. Протилежні стратегії вибудовує постмодернізм. Якщо він в своїх релятивістських прагненнях може знайти місце для підстав раціональності (хоча однозначність домінування Его над Ід не може бути безсумнівним), проте, він має лише одну категоричність – заперечення дидактичного тому раціоналізму, що був йому притаманний з доби Просвітництва.

Позиція "універсаму дискурсу" підкреслює важливість тексту культури, навіть її текстоцентричних засад. Це означає зсув принципу систематичності в бік організаційного принципу структури, "законів діалектики" (з єдністю протилежностей) в гру означуваного та означника. Постмодернізм переформулює головне питання модернізму, для нього більш важливим є не що текст означає, а що текст робить. В цьому контексті стає зрозумілим, що естетика інтерпретацій модернізму наголосувала не лише на відмінності між означником та означуваним, але й на дистанції між глядачем та об'єктом культури. В цьому сенсі вона виступала певною мірою послідовником реалізму як способу сигніфікації. Останній також підкреслював самодостатність глядача як суверенного

суб'єкту, чий погляд на світ визначає ракурс, а отже, своєрідність "картини світу". Проте, прозорість погляду служила підставою відображення як симетричності між трансцендентальним суб'єктом та реальністю. Не симетричність погляду глядача, що більш зосереджений на грі означника та означуваного, між тим слугувала підставою збереження дистанції до референта в способі сигніфікації модернізму. Постмодернізм виступає з позицію невілювання між глядачем та об'єктом культури, включення глядача через миттєве спрямування його бажання в об'єкт культури. Тим самим не естетика інтерпретацій, а естетика відчуттів стає основою постмодернізму як способу сигніфікації, але й постмодерної форми "економіки культури". Оскільки режим де-диференціації спрямований на елімінацію меж між процесами створення, сприйняття та обігу об'єктів культури.

Тим самим, спосіб організації візуальних практик в умовах модернізму та постмодернізму набуває ознак дискурсивності та фігуративності, відповідно.

Список використаних джерел:

1. Леш С. Соціологія постмодернізму / Леш С.; [пер. з англ. Ю. Олійник]. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с. 2. Lash S., Urry J. Economies of Sign and Space. – London: Sage Publications Ltd, 2002. – 321 p.

Надійшла до редколегії 19.10.15

О.Ю. Павлова

**ВИЗУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СПОСОБА СИГНИФИКАЦИИ И "ЭКОНОМИКИ КУЛЬТУРЫ"
(НА МАТЕРИАЛАХ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО КОНЦЕПТА С. ЛЕША)**

Статья посвящена анализу трансформации модернистском способа сигнификации и "экономики культуры" в постмодернистский. Анализируются работы современного британского исследователя С. Леша. Доказывается, что каждый из этих элементов режима сигнификации имеет соответствующую форму организации визуальных практик.

Ключевые слова: визуальные практики, режим сигнификации, экономика культуры, Скотт Лэш.

O. Pavlova

**VISUAL PRACTICES IN THE CONTEXT OF THE TRANSFORMATION OF THE SIGNIFICATION MODE AND "CULTURAL ECONOMY"
(BASED ON THE POSTMODERN CONCEPT S. LASH)**

This article is devoted the transformation of modernist mode of signification and "cultural economy" in postmodernist. It analyzes the works of contemporary British researcher S. Lash. We prove that each of these elements regime of signification have according organization form of visual practices.

Keywords: visual practice, mode of signification, cultural economy, Scott Lash.

СМИСЛИ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ

Здійснено аналіз поняття смисл з точки зору його гносеологічного й онтологічного функціонування у комунікації. Окреслено феноменологічну складову соціальних смислів у рамках процесу пізнання. Розкрито два підходи до визначення комунікації на основі тлумачення смислів: смисл як рушійний механізм створення висококомпліксних систем (Е. Гуссерль, Н. Луман) та смислова діалектика Г. В. Ф. Гегеля як ядро сучасних форм соціалізації комунікативного процесу.

Ключові слова: комунікація, соціальна комунікація, смисли, свідомість.

Буття людини репрезентовано низкою вимірів. Виокремлення смислів соціальної комунікації як одного з них обумовлене актуалізацією досліджень природи комунікативних процесів. Комунікація як інтерсуб'єктивне явище з необхідністю не може бути а ні безпричинною, ані позбавленою смислів. Якщо детермінанти комунікації достатньо часто є предметом філософського аналізу, то смисли комунікації загалом і соціальної зокрема вимагають окремого дослідження. Насамперед, уточнення необхідне власне поняттю "смисл", його функціонування, гносеологічна та онтологічна роль у комунікативному процесі.

У найбільш простому, буденно-філософському тлумаченні, смисл є метою реалізації життєдіяльності людини. Тривалий історико-філософський процес віднаходження смислів показав, що доцільніше вести мову не про окремих смисл, а про реальність соціальних смислів загалом. Пізнання світу означає дослідження його крізь матеріальну площину з метою виявлення смислу як духовного. Особливим чином це підкреслює Г. У. Гумбрехт: матеріальний світ і людське тіло виражають собою глибинні значення – тлумачення світу набуває ознак активного продукування знань про світ шляхом вивільнення внутрішніх смислів із предметів матеріального світу [4, с. 38]. Лише сьогодні у пізнанні та осягненні смислів розкривається мотиваційний аспект. Смисли постають не лише засобом розуміння світу, але наділяють людину знаннями, що виходять за рамки теоретичних і практичних. Наразі соціальні смисли надають сенсу соціальному для окремого індивіда і суспільства в цілому. Знання про них спрямоване на подолання абстрактної теоретизації знань і конкретизації уявлень людини про світ, що дозволяє, слідом за Г. В. Ф. Гегелем [2, с. 41-42], перетнути межу абстрактного мислення і врешті віднаходити практичне застосування філософським рефлексіям.

Філософський енциклопедичний словник визначає смисл так: "...особливий зміст, яким людина наділяє прояви своєї життєдіяльності, предмети та явища об'єктивного світу в процесі його духовно-практичного освоєння, внаслідок цього надає їм певного значення в си-

стемі людської культури, в ієрархії суспільних цінностей. Характеризуючи суспільні властивості речей, С. наголошує їх місце у житті людини, вказує на їхнє суспільно-історичне призначення..." [12, с. 590].

Смисл надає змістові цілеспрямованого значення для відповіді на питання про мотив. Тому значення здобуття знань про смисли стає очевидним для конкретизації абстрактних сутностей у свідомості і керування ними за рахунок знань у напрямку здійснення своїх цілей чи заборони на порушення категоричного імперативу І. Канта (використання людини як засобу для цілей інших осіб). Як бачимо, вагомість досліджень соціальних смислів обумовлена необхідністю у них як філософії, так і правових, політичних, економічних та інших наук. Смисл репрезентує ціленаправленість проявів життєдіяльності людини, предметів чи явищ у їх відношенні до реальності, суспільства, людини і самого себе. Ми розглянемо ті смисли, що виникають і функціонують у соціальній комунікації як специфічній сфері діяльності людини – саме тут, пізнаючи смисли, людина здатна сама брати участь у їх відтворенні, акумуляції та спрямуванні.

Сучасна думка розглядає комунікацію переважно з двох точок зору: перша з них розкриває її природний аспект, друга вказує на витоки комунікативного як необхідного. Обидва аспекти широко розкриті у філософській думці. Комунікація, що відбувається у системі, функціонує не лише як рух повідомлення, але і поєднує саму інформацію, повідомлення та сприйняття. Тоді вона виявляється насиченою смислами, що виходить за рамки механічної передачі інформації. Н. Луман надає усім комунікаціям характер "ризиковості", який виявляється в альтернативі "сприйняття – не сприйняття". Такі умови реалізують у комунікації редуковану складність (мається на увазі тимчасове виключення інших можливостей). Таким чином розширюється простір комунікації, залишаючи її однак у рамках автопоезису. Даним поняттям Н. Луман називає продукування системою самої себе, здатність системи до самовідтворення, продукуючи та зберігаючи власну цілісність. Автопоезису властиві автономія, інтеракція та інактивізація. Розглядаючи автопоезис комунікації постає питання про непередбачуваність соціальних наслідків, які може мати еволюція електронних засобів масової інформації, оскільки ускладнення останніх розвивається саме по собі і не може бути передбачене попередньо розрахунками із зовні системи. Н. Луман намагається приєднати до дослідження соціології суміжні із нею галузі знань (включаючи теорію комунікації), поєднуючи соціологію із комунікацією [7, с. 7-25; 9, с. 229].

Комунікація витлумачується як медіум для прояву екзистенції людини. У цьому сенсі показовим є розуміння комунікації Карлом Ясперсом, який зробив її ключовим поняттям своєї філософської системи. Специфічну роль у комунікації відіграють дух і розум: "Комунікація в сфері духу є створення із суспільної субстанції ідеї цілого... Розум – зв'язок усіх модусів всезагального. Він не допускає, щоб деяке Суцце абсолютно відокремилось, затвердилось у відірваності, стало незначним у розсію-

ванні. Ніщо не повинно бути загублено там, де розум стає діючим... Виникає універсальна співучасть у житті, відкрита зацікавленість... він на-полегливо направляє до єдиного, котре є Усім... Розум вимагає безмежної комунікації, він сам – тотальна воля до комунікації" [16, с. 441-442].

Комунікація, що функціонує у суспільстві, виокремлюється як соціальна. Соціальна комунікація нерозривно пов'язана з генетичною та психологічною смисловими комунікаціями, які виступають її необхідними передумовами. Генетично наслідуваних форм мислення та мови не виникло б, якби вони не стали необхідними у соціально-комунікативній практиці. Цілеспрямована соціальна комунікація передбачає свідоме прагнення комунікантів та реципієнтів до здійснення пізнавальної, спонукальної та експресивної цілей. Для їх досягнення комунікативне повідомлення мусить мати знання (те, що можна передати) та вміння (те, що треба показати), стимули та емоції. Усі ці продукти духовної людської діяльності О. Соколов називає смислами. Задля того, аби здійснити соціальну комунікацію, комунікантові необхідно повідомити свої смисли, тобто втілити їх у зміст комунікативного повідомлення [11].

Проблема смислу у зрізі соціальної комунікації постає надзвичайно важливою для осмислення у філософії. Соціальна комунікація передбачає "опредметнення" та "розпредметнення" смислів, а також перехід від смислів психічного хронотопу у матеріальний і знов у психічний. Предметнення смислів може здійснюватись у вигляді комунікативних повідомлень або у вигляді утилітарних засобів. [там само] Саме тут виникає проблема функціонування смислів. Зміни у суспільстві накладають свій "відбиток" на денотативне значення поняття і трансформують його розуміння. Саме через конотацію комунікація виявляє свою "двобічність". Тож знання про конотації скеровує нас до розуміння того, що інформація, яку сприймає реципієнт завжди супроводжується "приписуванням деякого конотативного смислу цій інформації". Ніклас Луман говорить про смисли як про вершину еволюції систем, які створили механізм обробки, редукування та налаштування комплексності. Будь-які операції системи є вибором між зовнішньою та внутрішньою стороною форми, що повторює відмінності між системою та оточенням. [8] Ці операції Н. Луман називає самореференцією та інореференцією. Самореференція є зверненням до внутрішнього боку форми, інореференція, відповідно, – до зовнішнього. Смысл уможливує розрізнення між цими референціями. Він розмежовує дві сторони як потенціальну та актуальну. Більш того, смысл – виявляється єдністю цього розрізнення. Він селекціонує за умов надлишку можливостей селекції [8]. Смысл, практично, наділяє систему необхідним їй механізмом для створення висококомплексних систем за рахунок трансформації власне системної комплексності. Ці ідеї вимагають від нас апеляції до Е. Гуссерля. Луман чітко пише про "єдність актуалізації та віртуалізації" [8]. Це зближує Лумана з витлумаченням поняття сенсу у Е. Гуссерля (ноема та ноеза). Трансценденталістська інтерпретація діяльності свідомості (з об-

мовкою про те, що смисл не є продуктом свідомості, а радше – умовою можливості комунікації та свідомості) розкриває смисл в інтерпретації Н. Лумана як медіум, який має здатність конституювати системи у формі соціальних та психічних систем. Іншими словами – у формі когнітивних та комунікативних операцій – оскільки саме суспільство є системою, що конституюється смислом завдяки комунікації. [там само] Смисл, таким чином, виявляється здійсненням самого процесу комунікації. [7, с. 152-224] Феноменологічне розуміння смислу у Н. Лумана підтверджується тлумаченням смислів як присутностей нереалізованих станів, дій, подій на фоні реальної конкретної події. Н.Луман задає три виміри смислу: 1) предметний: ми знаємо, чим речі відмінні одна від іншої; 2) соціальний: ми здатні розрізняти "Я" і "не-Я"; 3) темпоральний: ми здатні розрізняти минуле та майбутнє у комунікації.

Взаємовідношення між смислом та комунікацією специфічним чином репрезентується через поняття свідомості: комунікативне сприйняття відбувається завдяки здатності людини осмислювати свою включеність у комунікацію. Свідомість постає регулятором комунікативно-пізнавальної здатності індивіда та умовою сприйняття ним комунікації. У філософській та психологічній літературі свідомість іноді визначається як властивість високоорганізованої матерії – мозку, – що є здатністю людини відбивати зовнішнє буття у формі почуттєвих і розумових образів. Розумові образи свідомості відбивають місце людини у суспільстві. Власне свідомість регулює взаємини особистості з навколишньою природною і соціальною дійсністю, дає можливість індивідові осмислювати власне буття.

Суспільне буття людини є матеріальним природно-історичним процесом, де природні умови перетворюються в суспільні, історичні умови виробництва, що існують незалежно від суспільної свідомості і визначають людське життя.

Суспільна свідомість є духовною стороною історичного процесу, не просто сукупністю індивідуальних свідомостей, а цілісним духовним явищем, що має певну внутрішню структуру і включає різноманітні рівні (теоретичну і повсякденну свідомість, мораль, релігію, мистецтво, філософію, науку). Специфічність суспільного буття і суспільної свідомості полягає в їх соціально-історичній взаємозалежності і взаємовизначеності, яка включає суспільну практику, (...) цілепокладання [12, с. 619]. Свідомість при цьому постає специфічним проявом духовної життєдіяльності людини, пов'язаним з пізнання, яке робить відомим (свідомим), знаним зміст реальності, що набуває предметно-мовної форми знання. Свідомість відрізняється від "несвідомих" проявів духовного життя тим, що не опредметнюється безпосередньо у знанні. Свідомість як діяльнісний, а не субстантивний феномен має здійснюватися в актах трансцендентального опредметнення – інтенції на зовнішній світ, що результується в якісно розмаїту мовно-опредметнену систему значень [12, с. 567].

Комунікативні процеси мають у підґрунті моральне, духовне. Однак норми, цінності, влада, раціональність не здатні повноцінно реагувати на сучасне [8]. Для прояснення питання реакції свідомості на комунікацію нам може стати у нагоді системи кібернетичних, біологічних, математичних понять. Саме з них Н. Луман виводить поняття власних значень, котрі забезпечують незалежну від консенсусу інтеграцію. Так, слідом за Луманом, маємо визнати доцільність міждисциплінарного характеру дослідження соціальної комунікації і вести мову про математичні, нейрофізіологічні, фізичні та інші засоби й методи [7].

Здавалося б, супротивна точка зору представлена у Кондорсе в "Ескізі..." [6]. Її підхоплює для своїх розмислів Р. Шартъ: у контексті аналізу всезагальної мови книги, що забезпечила би рівність усіх людей перед доступом до знань, зауважується, що така мова не може бути математичною, бо розділятиме людей на тих, хто має ключ до пізнання, і тих, хто не має. У якості альтернативи пропонуються такі носії когнітивних операцій, як, до прикладу, таблиці чи списки [14, с. 18-43]. Вже зараз, слідкуючи за популярними в Інтернеті зображеннями з умовною назвою "trollface", можемо сміливо припустити, що така мова існує. Адже кожне окреме зображення trollface означає деякі емоції, відомі усім дорослим людям апостеріорно. Ми миттєво реагуємо на зміст зображення як дещо самоочевидне. Trollface, на відміну від іконічних, символічних знаків, вже є мовою – адже вживаються у тексті поруч зі словами і сприймаються як такі, що замінюють собою іменник чи займенник разом із кількома прикметниками водночас. Як вони утворились? Як наша свідомість так злагоджено, синхронно співпрацює в єдиному смислового полі, минаючи кордони етносів, релігій, поглядів? Як ми розуміємо зміст без попереднього пізнання – лише спираючись на власний досвід? Ми усвідомлюємо універсальність такого знаку – що власне і є мотивом його створення. Кожне індивідуальне пізнання такого знаку підтверджує його міжкультурність. Так само, як кожне усамітнення при прочитанні книги наодинці, підтверджує єдність усіх у потребі знань та універсальність книги. І ця альтернативна Луманові точка зору ясно веде нас до Г.В.Ф. Гегеля: розрізненість між досвідом кожного, унікальність його свідомості лише підтверджує існування елемента універсального у досвіді та свідомості. І саме це, вочевидь, єднає окремих індивідів у соціум і соціалізує комунікацію. Можна уявити даний процес аналогічно до "кіл Ейлера": свідомість і досвід кожного накладаються один на одного і, врешті, знаходиться точка, що належить кожному з кіл. Ця точка обумовлює потребу у комунікації, соціалізації та взаєморозумінні. Ця ж точка є транскультурним ключем до витлумачення суспільства та процесів, що відбуваються у його межах. Ми могли би припустити, що така точка давно відома у філософії. Наприклад, у М. Гайдеггера це могло би бути *dasein*. Але такі сміливі припущення вимагають ґрунтового аналізу – який буде здійснено поза межами даної статті.

Важливо те, що ця точка уможлиблює безліч актів свідомості, що не піддається суто раціональному обґрунтуванню. Тому соціальна комунікація як рух смислів у соціальному просторі та часі стає важливим елементом у різних галузях знань і стає дедалі важливішою для людини як особистості, що прагне до пізнання сутності світу та самої себе. Розповсюдження смислів у соціальному просторі означає сприйняття їх людьми, які знаходяться у певних стосунках із комунікантом. Не слід забувати про цілеспрямований характер соціальної комунікації. Соціальний простір є системою соціальних відносин, яка відчувається людиною інтуїтивно. Оскільки соціальні відносини досить різноманітні (родинні, службові, сусідські і т. д.), соціальний простір має бути багатовимірним. Соціальний час можна окреслити як інтуїтивне відчуття перебігу соціального життя. Чим більше змін у суспільстві, тим швидше прискорюється соціальний час. Таким чином, соціальна комунікація постає соціально обумовленим процесом міжособистісного та масового спілкування, в рамках якого формуються індивідуальні та групові комунікативні установки, реалізація яких відбувається у визначених соціальних умовах за допомогою засобів комунікації [13, с. 86].

Феноменологічне окреслення даної точки вимагає дослідження зв'язку між такими філософськими поняттями, як логіка та інтуїція. Висновки логіки базуються на фактах, не допускаючи креативного елемента поза межами правил побудови міркувань. Однак це замикає рамки для творчої думки. Чуттєве природне пізнання у А. Бергсона частково набуває обрисів інтуїтивізму. Інтуїтивізм пояснює те, що відкидає формалізм як базис математичної логіки. Щоправда голандський логік, математик Льюїтцен Брауер у роботі 1908 року "Про недостовірність логічних принципів" (*De onbetrouwbaarheid der logische principes*) обґрунтував тезу про класичну логіку як результат неправомірного узагальнення на нескінченні сукупності законів, отриманих на незначних кінечних множинах. Тобто, клас контрприкладів, що залежать від сучасного стану знання (а не від "принципових можливостей") був уперше детально розглянутий на гідному науковому рівні. Це стало початком інтуїціонізму у логіці. Більше того, Брауер брав участь у розвитку європейського інтуїтивізму, захищаючи роль інтуїції у точних науках [10].

Важливо підкреслити, що ядро логічно-інтуїтивного креативу є властивістю кожного окремого індивіда. Це підтверджує наше сприйняття універсальних знаків і пояснює, чому найрозумніші студенти частини не здатні застосовувати свої знання. Натомість, креативні особистості можуть акумулювати свої вміння для вдалого їх застосування на практиці. У "Творчій еволюції" А. Бергсон писав, що від наукового Розуму вислизає те, що являє собою неповторюване і незворотне у послідовних моментах якої-небудь історії. Аби уявити собі цю неповторність та незворотність, мусимо полишити наукові звички, що відповідають основним вимогам думки. Слід, на думку Бергсона, "образити розум", піти всупе-

реч його природній схильності [5]. Більш того, Бергсон вважав саме це – головною роллю філософії. Він примусив філософію вивчати інстинкт та інтуїцію, потіснивши розум та інтелект, протестуючи проти упередженості. Бергсон пише: "це чисте формальне пізнання інтелекту має безмірну перевагу над матеріальним пізнанням інстинкту. Форма, саме тому, що вона пуста, може бути по черзі наповнена, за потребою, безкінечною кількістю речей, у тому числі і зовсім даремних. Тому формальне пізнання не обмежується корисним, незважаючи на те, що воно явилось світові саме з метою практичної користі. Таким чином, розумна істота має здатність перевершити себе" [1, с. 129]. Звідси два висновки. Перший – мудрий вибір не завжди знаходиться у межах логічного і пояснюваного. Другий – інтуїтивізм, що дає змогу вийти за рамки своїх власних переконань, наближує людину до реалізації креативного потенціалу, що вирізняє її з сірої маси тих, хто діє схематично, типово. У сукупності поняття утворюють інтелегібельний (умодосяжний) світ, у сутнісних рисах схожий на світ твердих тіл, але елементи його легші та прозоріші – розумові легше оперувати ним, аніж більш простими й чистими образами конкретних речей. Дійсно, поняття вже не є безпосереднім сприйняттям речей, а радше представляють той акт, завдяки якому інтелект їх фіксує. Це вже не образи, а швидше символи, і наша логіка збирає правила, якими слід керуватись, використовуючи ці символи. Таке трактування пояснюється прагненням Бергсона осмислити саме життя, всупереч традиційній філософії, котра вважала достатнім для цього розум та інтелект. Однак інстинкт дає нам змогу уявити смисл еволюційного руху [5]. "Наша думка у своїй суто логічній формі не здатна уявити собі дійсну природу життя (...). Життя створило її у конкретних обставинах для впливу на конкретні предмети; думка – лише вияв, один із видів життя – як може вона охопити життя?" [1, с. 3]. Лінія розвитку, що замикається на Людині, не є єдиною можливою. Інші форми свідомості, не спроможні звільнитись від тих обставин, які обмежують її іззовні, а отже – не здатні керувати собою, виражаються як дещо постійне і необхідне для еволюційного руху [1, с. 5]. Однак сама людина наділена можливістю звільнювати свідомість від обмежень. Це доводить психологія і нейрофізіологія. Органічна діяльність інстинкту, що вивільняє механіцизм інтелекту дають людині значно більше можливостей для віднайдення правильних – не завше раціональних – рішень. Найкоротший шлях, слідом за раціональністю – по прямій від точки до точки. Однак почасті більш тривалий за часом розв'язок задачі є значно дієвішим і кориснішим, адже дозволяє розширити горизонт видимих шляхів та аспектів вирішення. Інтуїція у вигляді незацікавленого інстинкту вела б нас у самі надра життя. [1, с. 151] У "Введенні до метафізики" інтуїція визначена як "рід інтелектуальної симпатії, через який можна переміститись всередину предмета, щоб злитися з Тим, що є в ньому єдиним, а отже – невідразним". Інтуїтивізм Бергсона, слід зазначити, містить заперечення: здатність інтуїції –

не є предметом позитивного дослідження. Це – полеміка, тому що людський інтелект має здатність противитись інстинкту. Тому інтуїція лише частково має можливість виявлятися у людській свідомості [5].

Схоплення цієї частковості дає змогу розкрити філософську необхідність пізнання смислів. Реалізацію інтуїтивного в людині представлена у можливості керування смислами. Розуміння смислів виступає трансцендентальним напередчуттям і дає змогу побачити інтуїтивне на фоні раціонального та виявити проґалини формального логічного аналізу. Інтуїція спонукає до нелогічних рішень, нестандартних моделей поведінки, однак вимагає від людини цілковитої зосередженості та відповідальності. Перетин інтелекту та інтуїції на даному етапі приводить нас до розуміння якнайменше двох проблем. Перша з них пов'язана з необхідним рівнем знань, самоосвіти – не можна виробити жодної стратегії, зробити жодного прорахунку, якщо інтелектові немає чим оперувати для обґрунтування інтуїтивної гадки. Людина мусить вдосконалювати свій розум і здатність аналітичного, критичного мислення, для оформлення інстинктивно-інтуїтивної гадки у чітку гіпотезу. Зазначимо, що теоретичного обґрунтування вона може і не мати – бо те, що виходить за рамки логіки (враховуючи і неklasичну) є радше винятком, ніж правилом – що, власне, не применшує ролі та ефекту інтуїтивної гіпотези, враховуючи її унікальність. Друге: реалізація наведеної гіпотези з необхідністю супроводжується двома факторами: азарт та ризик. Отже, слід вести мову про ігровий контекст взаємовпливу комунікації і свідомості.

Комунікація в ракурсі механізму гри є реалізацією ігрових принципів на базі комунікативної діяльності людини, що репрезентує взаємовідношення між індивідами та світом. Й. Гейзінга детально розкриває поняття гри, називаючи її "однією із найфундаментальніших категорій життя" [3, с. 36]. Він так розкриває поняття гри: "Гра є добровільною діяльністю... це змагання за що-небудь або представлення чого-небудь" [3, с. 14].

Феноменологічне розуміння гри відображене в ідеях А. Шюца, які він розкриває разом з Лукманом у "Структурах життєсвіту". Ця безпосередня апеляція до наших досліджень, хоча набуває специфічного ракурсу, однак дозволяє говорити про перспективу широкого горизонту досліджень соціальних смислів. Відмітимо одне з положень ідеї А. Шюца й Т. Лукмана: "Замкнутість смислової царини – повсякденного життєсвіту, світу сновидінь, світу науки, світу релігійного досвіду – спирається на єдність притаманного їй стилю переживання та пізнання..." [15, с. 38]. Якщо смислова царина, на думку Шюца й Лукмана, складається з одиничних досвідів, смисли яких відповідають один одному, то всі одиничні досвіди, що належать до однієї замкнутої смислової царини, виражають свій особливий стиль переживання та пізнання. Відповідно до цього стилю вони і узгоджуються між собою і відповідають один одному. [там само] Отже, якщо різні люди, що складають різні смисли у реальність (а це поняття у Шюца передбачає існування світу як окремої реальності до

моменту своєї недоторканості [15, с. 37]), здатні продукувати такі смисли, що відповідають смислам у межах деякої групи, то функціонування смислів може бути пізнаним на основі спільного розуміння власне продукованих смислів та керованим – на основі розуміння самого процесу продукування і функціонування цих смислів.

Гра репрезентує абстрактний процес соціалізації, трансформуючи поняття соціального на міждисциплінарний рівень. Конструкт, в якому виокремлюються взаємовідносини між людиною та суспільством, індивідуальністю та соціумом, є площиною культивування гри. Реалізація інтуїтивної гіпотези через логічно виважену стратегію надає змогу збільшити ймовірність підпорядкування смислів як репрезентантів креативного потенціалу комунікативної особистості. Азартом, що керує свідомістю, налаштовує її на плідну співпрацю з інтуїтивною складовою соціальних смислів. Знання про соціальні смисли розкривається через комунікативну гру, яка дає змогу опанувати соціальні смисли як репрезентанти креативного потенціалу комунікативної особистості. Пізнання як рід людської діяльності, спрямований на досягнення знань як констант реалізуються через розуміння смислів в рамках змісту реальності чи – що, як ми могли переконатися, для нас важливіше – поза ними. Об'єктивного існування суспільних відносин у рамках соціальної комунікації у процесі соціалізації набуває суб'єктивно витворена реальність. Саме це забезпечує наш зв'язок з трансцендентальним напередчуттям, яке підкреслює інтерсуб'єктивність соціального і розмикає рамки традиційного пізнання світу. Це стає потужним базисом потенціалу для якісно нових знань, котрі надають здатність акумулювати не лише теоретично обґрунтовані знання, але й ті, що є поза межами логічної аргументації. Тому, знання про соціальні смисли виступає граничним для людини в сучасну епоху, і включає її якісно нову участь не лише у продукуванні, але і в прогнозуванні дій, подій та явищ.

Список використаних джерел:

1. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон [Пер. с фр., предисл. и примеч. И.И. Блауберг]. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 382 с. 2. Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно? // Знание – сила. – 1973. – №10. – С. 41-42. 3. Гейзінга Й. Homo Ludens / Й.Гейзінга [Пер. з англ. О. Мокровольського]. – К.: Основи, 1994. – 250 с. 4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение /Х.У. Гумбрехт [Пер. с англ. С. Зенкина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с. 5. История философии: Запад-Россия-Восток. Учебник для студентов ВУЗ /Под ред.. Н.В.Мотрошиловой. – Кн. третья. Философия XIX-XX в. – М.: Греко-латинский кабинет, 1999. – 448 с. 6. Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.-А. Кондорсе [пер. с фр.]. – М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936 г. – 266 с. 7. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман [Пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров]. – М.: Логос, 2005. – 280 с. 8. Назарчук А.В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 156-173. 9. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. / А.В. Назарчук – М.: Директмедиа Паблишинг, 2002. – 381 с. 10. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / Под редакцией В. С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001. – http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8032/%D0%91%D0%A0%D0%90%D0%A3%D0%A%D0%A0. 11. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие /А.В. Соколов. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002. – 461 с. 12. Філософський енциклопедичний словник / За редакцією М. С. Стороженка. – Львів: Світ, 2002. – 608 с.

дичний словник / Під ред.. В.І. Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – 744 с. 13. Цаголова Р.С. Соціалогія комунікації як учебна дисципліна /Р.С. Цаголова // Вестник МГУ. Сер. 18. – 1999. – №3. – С. 27-32. 14. Шартье Р. Письменная культура и общество /Роже Шартье [Пер. с фр. И. К. Стаф]. – М.: Новое издательство, 2006. – 272 с. 15. Шюц А. Структури життєсвіту / Альфред Шюц, Томас Лукман [пер. з нім. В.Кебуладзе]. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.

Надійшла до редколегії 28.10.15

A. A. Цвибель

СМЫСЛЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ

Проведен анализ понятия смысл с точки зрения его гносеологической и онтологической функциональности в коммуникации. Очерчена феноменологическая составляющая социальных смыслов в рамках процесса познания. Раскрыто два подхода определения коммуникации исходя из толкования смыслов: смысл как движущий механизм создания высококомплексных систем (Э. Гуссерль, Н. Луман) и смысловая диалектика Г. В. Ф. Гегеля как ядро современных форм социализации коммуникативного процесса.

Ключевые слова: коммуникация, социальная коммуникация, смысл, сознание.

A. A. Tsvibel

MEANINGS OF SOCIAL COMMUNICATION: PROBLEMS UPDATING KNOWLEDGE

The notion of meaning has been investigated in terms of its epistemological and ontological functionality in communication. Outlined phenomenological component of social meanings in the process of cognition. Disclosed two approaches to communication, which based on the definitions of meaning: the meaning as driving mechanism for creating highly complex systems (Husserl, Luhmann) and Hegel's meaning dialectic as the core of modern forms of socialization of the communicative process.

Keywords: communication, social communication, meaning, consciousness.

**АМБІВАЛЕНТНІСТЬ СПОРТУ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО
ФЕНОМЕНА: АГОНІСТИКА ТА ГУМАНІЗМ**

Статтю присвячено розгляду суперечливої природи спорту, що розкривається в дзеркалі філософської рефлексії, починаючи з середини ХХ століття. Розглянуто експлікацію позитивних і негативних аспектів соціального та культурного прояву спортивної діяльності, акцентовано увагу на неадекватності однобічного підходу до визначення соціального статусу спорту. Окремо відзначено можливість зняття опозиції агоністики як змагальної природи спорту та гуманістики як потенціалу реалізації фундаментальних культурних цінностей.

Ключові слова: філософія спорту, агоністика, гуманізм, цінності спорту, амбівалентність спорту, естетика спорту.

Бурхливий розвиток і поширення спорту у світі за останні сто років обумовлені цілою низкою різних причин. Суспільна увага до спорту, що почала формуватися наприкінці ХІХ ст., набула тотального характеру вже в останні десятиліття ХХ ст. Напрямок філософії загалом і соціальної філософії зокрема, що ставить за мету розгляд спорту як феномена суспільства та культури, поступово закріплюється в якості визнаної тематики досліджень. Достатньо назвати таких мислителів як В. Є. Білогур, М. М. Візитей, Л. М. Газнюк, В. Й. Григор'єв, М. М. Ібрагімов, С. В. Могільова, В. І. Столяров та ін., що розглядають у своїх працях соціально-філософський вимір спортивної діяльності.

Проте, з огляду на відносно молодий характер філософії та соціології спорту як окремого напряму досліджень, багато аспектів його розгляду знаходяться ще в стані становлення, й недостатньо уваги приділено поки що дослідженню спорту в аксіологічному ракурсі – можна зазначити лише такі фундаментальні роботи як праці П. К. Кузнецова [6] та В. І. Столярова [11]. На початку третього тисячоліття філософський аналіз спорту виявляє, крім іншого, наявність соціальної суперечливості співвіднесення "прогресу" та "цінностей" у спорті, яку можна визначити як протистояння агоністики та гуманістики у діях його суб'єктів, розгляд яких – у перспективі їх осмислення дослідниками, починаючи з останніх десятиліть ХХ ст. – і становить собою мету даної статті.

Епоха індустріалізації та машинізації самої людини, з її прихильністю до конвеєрного, одноманітного виробництва з монотонно повторюваними рухами в обмеженому просторі, спричинили суспільну потребу в "чистому повітрі" – у заняттях з реабілітації фізично втомленого тіла. Невипадково й англійське слово sport означає "ігри на повітрі". Країна першої промислової революції сформувала й цей креативний досвід – виховання людини через фізичні заняття та ігри, що компенсують відчуженість індивіда від його "природності", чому так багато уваги приділила західноєвропейська філософія загалом та англійська політекономічна наука, тейлоризм і фордизм, зокрема.

Всі філософські дослідження ХХ ст. за кордоном і в нашій країні так чи інакше співвідносили феномен спорту із загальною системою культури, з формами його соціалізації, з роллю у формуванні всебічно розвинутої особистості, з цінностями гуманізму та світобудови на принципах соціальної справедливості. Так, зокрема, французький філософ і дослідник спорту Бернар Жьо вказує п'ять підстав для віднесення спорту до світу культури: ритуальне походження спорту, його відображення в мистецтві (насамперед у літературі та живописі), його роль як джерела натхнення для мистецтва, а також естетичні цінності спорту як соціального інституту [21, с. 45–48]. Німецький учений О. Групе зазначає, що спорт вже давно виступає як культурний феномен і що з ним пов'язане широке коло культурних цінностей [19].

М. М. Візтей обґрунтовує у своїх роботах положення про те, що спорт володіє багатим загальнолюдським, загальнокультурним потенціалом. Даний потенціал спорту: пов'язаний з тим, що за своїм об'єктивним змістом спорт, будучи змаганням, є загальним, наскрізним моментом людської культури, яка у своїй сутності внутрішньо діалогічна. Саме цим і визначається глибокий загальнокультурний "людинотворчий" потенціал спорту: спортивна діяльність відтворює ситуацію активного, діяльно-практичного порівняння здібностей однієї людини зі здібностями іншої людини [див.: 2].

Колишній багаторічний президент МОК Х. А. Самаранч неодноразово наголошував на важливе місце спорту в системі явищ сучасної культури. Виступаючи перед учасниками 50-ї сесії Генеральної Асамблеї ООН, спеціально присвяченій обговоренню олімпійських ідеалів, він, зокрема, сказав: "Спорт став важливим компонентом сучасної культури тому, що він вчить людей відмовлятися від насильства й екстремізму, дає наочні уроки самопізнання та взаєморозуміння" [10, с. 9–10].

Поряд з високою оцінкою культурного статусу спорту широкого поширення, особливо серед інтелігенції, отримав і скептичний погляд на спорт, на його культурну цінність. Як правило, в основі такої скептичної оцінки спорту лежать наступні основні мотиви: засуджується "культ тіла" в ім'я духовних цінностей, які вважаються головними для людини; спорту приписується "вироджений інстинкт боротьби"; він розглядається лише як інструмент демагогічних маніпуляцій сильних світу цього, які спекулюють на "низинних інстинктах натовпу"; у триумфальному розвитку спорту вбачається знамення загального занепаду, характерного для культури Заходу ХІХ–ХХ ст. Нерідко дається й прямо негативна оцінка спорту як соціокультурного феномена, він розглядається як прояв "занепаду в культурі". Іноді ця негативна оцінка пов'язується вже з тим, що в основі спорту лежить змагання, а будь-яка змагальна ситуація оцінюється як вкрай негативна для особистості та соціальних відносин. Ці ситуації розуміються як такі, що приносять шкоду співпраці, що сприяють руйнуванню особистості – і соціальних відносин, що формують хибний поділ людей на переможців та переможених. На думку прихильників даної позиції, змагання призводять до розвитку багатьох негативних

якостей особистості, таких, наприклад, як егоїзм, агресивність, заздрість та ін. [див.: 15; 17; 18; 20]. Вказана позиція характерна, зокрема, для неомарксистських критиків спорту, які будь-яке змагання розцінюють як головну причину відчуження людини.

Слід зазначити, що частіше за все, в основі негативного ставлення до спорту лежить негативна оцінка не будь-якого змагання, а саме тих його форм, в яких воно виступає на певних етапах суспільного розвитку (насамперед у сучасному спорті), і комплексу пов'язаних з ним дисфункціональних проявів. Зазвичай при цьому мають на увазі технократичну тенденцію, для якої характерне перенесення мети діяльності з людини, її власного розвитку на результат. Підкреслюють і такі антигуманні прояви технократизму в спорті, як спеціалізація, гіпертрофований фізичний розвиток за рахунок інтелектуального, духовного, готовність вдатися до будь-яких засобів (допінг, жорстокість і т.п.) заради перемоги, інтенсивне, нерідко шкідливе для здоров'я використання потенціалу юного спортсмена тощо.

На ці негативні аспекти спорту звертав увагу ще видатний американський культуролог і соціолог Т. Веблен, який розглядав спорт як "псевдоактивність", як канал для виходу енергії, яка в іншому випадку може бути небезпечною, як прояв "тоталітарної культури", як заняття, що має сенс для "бездіяльного класу". Аналогічну оцінку спорту давав і представник Франкфуртської школи соціальних досліджень Т. Адорно. Він підкреслював наявність "мазохістського моменту в спорті", підкорення людини машині, а також розгалуженій системі різних регламентуючих правил, через які, зокрема, Й. Хейзінга виключив спорт зі сфери гри. На цій підставі Адорно вважав, що спорт відноситься "до сфери несвободи", машинерії і безособистісної чуттєвості [14].

Неомарксистські критики спорту, зокрема Ю. Габермас [20, с.64–70], розвиваючи ці погляди, вважають, що сучасний спорт утілює в собі нелюдність соціальної організації нашого часу і є ворогом свободи. Спеціалізація перетворює людину на "гвинтик спорту". Спортивні правила вони вважають експлуататорськими, несправедливими і аморальними. Гонитва за рекордами, на їхню думку, тягне за собою фрустрацію для всіх спортсменів, крім купки переможців. Висловлюється і думка про те, що спорт є своєрідним "наркотиком", за виразом Дж. Коаклі [15], свідчить про "патологію особистості", а спортсмен виступає в якості слухняного знаряддя маніпуляції і знаходиться в стані "відчуження" [7, с.136].

На основі негативної оцінки спорту він виключається зі світу культури. Як відомо, ще О. Шпенглер, відносив спорт до парадигм цивілізації, а не культури. Й. Хейзінга займав схожу позицію в оцінці сучасного спорту, який, на його думку, стоїть "осторонь від... культурного процесу": "...шумно пропаговані змагання між країнами не в змозі підняти спорт до активної сили, що створює стиль і культуру. Незважаючи на своє значення для учасників і глядачів, він залишається стерильною функцією, в якій древній ігровий чинник здебільшого вже встиг відмерти. Таке розуміння йде врозріз з буденною думкою, для якої спорт є ігровим елемен-

том нашої культури. Насправді він втратив найкраще зі свого ігрового змісту... Про благородний dialogue в тому сенсі, який надавав цьому слову Арістотель, тут навряд чи можна говорити: абсолютно безплідне вміння, яке... не збагачує душу" [13, с. 222].

Іноді спорт включають у сферу культури, але лише в "нижчий шар", відносячи його до явищ не "справжньої", а лише масової ("популярної") культури.

В останні роки при аналізі спорту як соціокультурного феномену все частіше звертається увага на складний і суперечливий характер цього соціокультурного феномена, на властиві йому позитивні та негативні сторони, зокрема й у роботах українських авторів В. Білогур [1], М. Ібрагімова [5] та ін. Зазначена вище різноманітність теоретичних підходів до оцінки соціокультурної значимості спорту пов'язана з різноманітним вихідних методологічних установок. Проведений вище короткий огляд дозволяє стверджувати, що питання соціально-культурного, гуманістичного значення спорту найчастіше вирішується на основі помилкової методології. В якості такої можна визнати, на наш погляд, тенденцію до "субстанціалізації" спорту, до визнання його деякою абстрактною незмінною сутністю, до проголошення наявності вічної "природи" спорту. При цьому соціальні функції, роль і значення спорту розуміються як зумовлені цією його одвічною, незалежною від будь-яких обставин і умов "природою". У контексті даного підходу, спортивна діяльність має перманентну, безвідносну до конкретних умов гуманістичну цінність, а сам спорт володіє такими іманентними якостями, які автоматично роблять його фактором зміцнення миру, сприяють тому, що гуманістичний культурний потенціал спорту завжди реалізується повною мірою.

Помилковість означеної методології при аналізі спорту полягає в абсолютизації окремих аспектів цього вкрай суперечливого соціально-культурного феномена, в односторонньому підході до оцінки його культурного статусу. Іноді це проявляється в тому, що увага акцентується лише на тих позитивних можливостях, які закладені в спорті в плані його впливу на особистість і відносини між людьми. З усього різноманіття фактів і подій реальної історії спорту враховуються лише ті, які свідчать про його позитивний внесок у реалізацію гуманістичних, культурних цінностей. На основі цього роблять, зокрема, висновок про те, що спорт, спортивні контакти завжди, безвідносно до будь-яких конкретних умов, сприяють зміцненню миру, дружби і взаєморозуміння між народами.

Поряд з цим зустрічається і протилежний підхід, коли акцент робиться на негативних можливостях, які закладені в спорті, на дисфункціональних проявах у цій сфері. Як підтвердження цієї точки зору розглядаються факти насильства, агресивності, міжнаціональних конфліктів і т.п., що якимось чином пов'язані зі спортом і спортивними контактами.

Як зазначає фінський дослідник Пааво Сеппанен, і в тому, і в іншому випадку має місце перебільшення ролі спорту. З одного боку, це означає його ідеалізацію, а з іншого – спотворення в протилежному напрямі. В основі даних підходів, які особливо часто зустрічаються при оцінці

ролі спорту у зміцненні миру і міжнародного взаєморозуміння, полягає змінення нормативного (бажаного) і фактичного (реального) стану справ [24, с.115–117].

Поряд із вищевказаними методологічними помилками, має місце також еkleктичний підхід до аналізу спорту як соціокультурного феномена, у рамках якого констатуються, з одного боку, його важливі культурні цінності, а з іншого боку – пов'язані з ним антигуманні прояви. Подібна еkleктична позиція притаманна, на наш погляд, роботам Г. Люшена, присвяченим аналізу взаємозв'язку спорту з культурою та його ролі у вирішальних конфліктах [8; 22].

Так, аналізуючи спорт з соціокультурної точки зору, Г. Люшен обґрунтовує положення про те, що однією з найбільш важливих особливостей спортивного змагання є його двоїстість. Окрім конфліктних елементів, спортивне змагання включає в себе такий елемент як "асоціація", зв'язок людей один з одним за допомогою взаємних інтересів, заснованих скоріше на їх функціональній залежності, ніж на спільних цінностях; причому саме цей елемент багато в чому визначає результат змагання. Таким чином, дослідник вбачає в цьому структурне протиріччя, яке відома як діалектичне: спортивне змагання включає в себе як асоціативні (інтегративні), так і конфліктні елементи, які залежать від виду спорту, ситуації тощо [22, с. 95]. Властива спортивному змагання "діалектика асоціації та дисоціації" відображає, на думку Г. Люшена, діалектичну структуру спорту, для якої однаково характерна як тенденція до єдності, так і тенденція до роздробленості.

Стосовно спорту вищих досягнень, "елітного спорту", дана концепція виходить із того, що будь-яка соціальна система, включаючи елітний спорт, становить собою пов'язане, внутрішньо інтегроване ціле, але в той же час містить структурні дисгармонії та протиріччя. Будучи розширеним варіантом структурного функціоналізму, даний підхід розглядає елітний спорт як систему, в якій індивіди та команди вступають між собою у змагання та конфлікт і в той же самий час регулюють цю змагальну ситуацію та конфлікт на основі спільно погоджених норм і правил. Елітний спорт, як і спорт загалом, може бути представлений як взаємозв'язок між змаганням і конфліктом, з одного боку, та інтеграцією й "асоціацією", з іншого. Суперечливий взаємозв'язок конфлікту й асоціації виступає як приклад "діалектичної структури" елітного спорту.

Хоча структурний зв'язок спорту з культурою часто ставиться під сумнів, можна стверджувати, що справедливою постає точка зору, згідно якої спорт розуміється як вираження тієї соціально-культурної системи, в умовах якої відбувається його розвиток. В якості фактів, що підтверджують залежність різних видів спорту від культури та соціальної структури, яка лежить в її основі, Г. Люшен посилається на результати аналізу зв'язку між гонками на колодах і соціально-культурною системою бразильського племені тімбіра, який провів австрійський дослідник Хай-Керкдаль, відзначаючи зокрема той факт, що індіанське плем'я хопі

мало 16 термінів для позначення змагань з бігу, і майже всі вони були пов'язані з соціальною організацією цього племені [див.: 22].

Подібні дані дозволяють обґрунтувати положення про те, що в самому фундаменті спорту лежать основні культурні цінності, а разом із тим і сам спорт здатний передавати ці цінності, впроваджувати їх у свідомість учасників змагань. Так, наприклад, дослідження з проблеми соціалізації показують, що поведінка дітей, причетних до сфери змагального спорту, мотивується надалі прагненням досягти успіху, мети, і чим раніше діти починають брати участь у змаганнях, тим раніше розвивається в них подібна мотивація поведінки.

Поряд із функцією збереження системи зразків поведінки, соціалізації через упровадження у свідомість людини системи цінностей і норм поведінки, Г. Люшен виділяє також іншу культурну функцію спорту – функцію соціальної інтеграції. Ця функція, зазначає він, найбільш яскраво проявляється у сфері видовищного спорту, коли великі групи населення, а іноді й цілі нації, ототожнюють себе та співпереживають з однією із учасників змагання сторін.

Разом із тим він обґрунтовує положення про те, що спорт може грати не лише позитивну, а й негативну роль по відношенню до культури та суспільства, тобто виступати по відношенню до них дисфункціонально. Так, одним із найважливіших елементів, який може мати дисфункціональне значення для культури в цілому та спорту зокрема, є культ успіху, досягнення високого результату: успіх, стверджує Г. Люшен, займає таке високе місце в ієрархічній системі цінностей спорту, що статус даного спортсмена визначається виключно рівнем його нинішніх досягнень. У боях на спортивних полях і аренах значення має лише статус досягнутих результатів. Важко знайти іншу соціальну підсистему, крім військово-армійської, де б успіх, досягнення цінувалися так високо. Якби ця ціннісна орієнтація стала центральною для всієї культури в цілому, то суспільство, ймовірно, виявилось у перманентній конфліктній ситуації [22]. Зниження дисфункціонального ефекту зазначеного фактору в спорті здійснюється шляхом механізму соціального контролю на основі впровадження у свідомість спортсменів не лише цінності успіху, досягнення, а й таких цінностей як чесність та інші співвідносні з нею категорії, а також використання різних ритуалів і церемоній.

Взаємозв'язок спорту та культури виявляється також у ролі спорту у вирішенні конфліктів, в оптимізації соціальної взаємодії [8, с. 135]. Позитивна оцінка спорту в цьому відношенні часто приймається без критичної оцінки, як щось само собою зрозуміле. У кращому випадку, для доказу (а точніше для ілюстрації) цієї тези використовуються окремі факти, коли спорт, наприклад, сприяє встановленню контактів між країнами, у відносинах між якими існувала напруженість. Проте, наявні й протилежні приклади (наприклад, війна Гондурасу і Сальвадору 1969 року в результаті футбольного матчу між ними), в чомусь навіть більш переконливі, ніж ті, що підтверджують конструктивну роль спорту у вирішенні конфліктів.

Дане питання не може бути вирішене однозначно. З одного боку, конфліктуючі сторони можуть досягати вирішення конфлікту через спорт, внаслідок чого структура, що дозволяє виявляти суперництво у керованій формі, якою є спорт, найвищою мірою бажана і дійсно може навчити нас управляти соціальними конфліктами та регулювати їх; що "спорт сприяє миру", що помірні міжнародні конфлікти можуть знайти своє вирішення за посередництвом спорту, що каналізація конфліктів у спорті становить собою такі контрольовані явища, які за відсутності спортивних змагань призвели б до набагато більш жорстких і неконтрольованих спалахів агресивності, що спорт становить собою сприятливу форму міжсистемної комунікації тощо.

Разом із тим, має місце прямо протилежна оцінка спорту та можливості вирішення за його допомогою конфліктів: будучи частиною відкритої системи, джерела конфлікту іноді настільки глибокі, що можуть порушити асоціацію спортивного змагання, як зазначає Г. Люшен: насправді, ймовірність того, що потенційний конфлікт може проявитися в досить сильній формі в умовах крихкості діалектичної структури спортивного змагання, залишається досить значною [див.: 8]. Наявні соціологічні дані свідчать про те, що "спортсмени часто проявляють набагато більше агресивності після змагання, ніж до нього. Те ж саме стосується й глядачів: часто після гри вони агресивніші (аж до вбивства). Далі, на міжнародному рівні відносини настільки складні, що оцінити результати вельми і вельми важко. Не можна очікувати, що цілі нації приймуться обіймати один одного після спортивного змагання. Навпаки, спорт може бути джерелом насильства" [8, с. 139–140].

На основі вищевикладених фактів, очевидно, що не можна робити висновок про виключно позитивний вплив спорту на людські відносини у наші часи: спортивне змагання саме по собі є конфліктною системою, й деякі спортивні події, безперечно, заохочують насильство та конфлікт. За таких обставин віра в миролюбну місію спорту як щось саме собою зрозуміле є небезпечною. Хоча, з іншого боку, позиція Г. Люшена становить собою зразок суто еkleктичного підходу до обговорюваної проблеми, що є вже застарілою в ХХІ ст.: вказуючи на важливий внесок спорту у врегулювання міжнародних відносин, дослідник зазначав, що реального вирішення існуючих конфліктів, безсумнівно, слід очікувати з інших джерел: "Я прийшов до висновку, що спорт як система конфліктів, всередині якої контрольоване насильство стало цінністю, є однією з форм обміну. Спорт не тільки дає нам можливість вирішити конфлікти й укріпити мир, але одночасно несе в собі негативний заряд" [8, с. 140].

Таким чином, Г. Люшен закликає зайняти вельми обережну позицію при відповіді на поставлене вище питання, враховуючи як позитивну, так і негативну роль міжнародного спорту. Власну позицію він оцінює як діалектичну, однак, як уже зазначалося, більш точно її слід було б оцінювати як еkleктичну, оскільки Г. Люшен не намагається виявити ті чинники, від яких залежить роль спорту, пояснити чому він може мати й дійсно має настільки протилежне значення і на основі цього з'ясувати,

яким чином можна уникнути або хоча б пом'якшити його можливу негативну дію. На цей недолік концепції Г. Люшена звертає увагу в своїх роботах і Дж. Коаклі [15]. Зокрема, на міжнародному семінарі "Спорт і гуманізм" він виступив з критикою доповіді Г. Люшена на цьому семінарі і його "нового структуралізму", "діалектичної" концепції спорту, підкресливши, що ця критика заснована на тому факті, що Г. Люшен описує основні протиріччя в структурі елітного спорту, не намагаючись осмислити, чому виникли ці суперечності, яким чином вони можуть бути вирішені і чому з часом виникнуть нові протиріччя.

Таким чином, еkleктичний підхід не дозволяє позитивно вирішити проблему культурної цінності спорту. Ефективне вирішення цієї проблеми вимагає більш адекватної методології, один із прикладів якої може становити напрям філософії агонізму, що активно розробляється сьогодні західними мислителями. Поняття агонізму, яке відсилає до давньогрецької традиції розуміння спортивного змагання, передбачає, за твердженням американського дослідника Самуель Чамберс глибоку повагу до іншого, до суперника, оскільки воно орієнтоване "не просто на перемогу чи поразку, але підкреслює важливість змагання як такого – змагання, що не може існувати без опонента. Перемога через недотримання правил або через пасивність супротивника, чи перемога над негідним опонентом, поступається поразки від руки гідного опонента – поразки, яка все ж приносить пошану. Агоністичний дискурс, таким чином, відзначається не просто наявністю конфлікту, скільки, такою ж важливою мірою, взаємним захопленням" [16].

Спорт як агоністична діяльність уможливлює, нашу думку, пошук шляхів уникнення ситуацій антагонізмів – тобто, конфліктного, ворожого протистояння в людському суспільстві. Відома соціальна дослідниця Шанталь Муфф навіть розбудовує цілісну концепцію агоністики в сучасній політиці [див.: 23]. У сфері цієї останньої відсутність взаємоповаги, тим паче "взаємного захоплення", становить собою неабияку проблему, що призводить до ескалації конфліктів між країнами та регіонами, замість того, щоби сприяти їх конструктивному розв'язанню, – й звернення до традицій та цінностей спортивної діяльності здатне, на наш погляд, виступати евристичним для всього людського суспільства, в ракурсі як внутрішньої, так і зовнішньої політики.

Якщо говорити власне про спорт, то осмислення позитивного ціннісного боку його змагальної сторони потребує врахування все різноманіття самого спорту, специфіки функціонування його різновидів, таких, як "масовий спорт" ("спорт для всіх"), "спорт вищих досягнень" (або "великий", "рекордний" спорт), шкільний спорт, спорт для інвалідів та ін., а не простої констатації "позитивної" та "негативної" сторін спорту, як це робив декілька десятиліть тому Гюнтер Люшен. Як справедливо вказує австрійський дослідник Е. Нідерман, при аналізі питання про культурне, гуманістичне значення спорту, і зокрема, при відповіді на питання, чи може спорт сприяти взаєморозумінню між народами, необхідно використовувати в процесі дискусії "мережеве" в термінологічному відношенні

зображення спорту, й у кожному конкретному випадку має бути пояснено, яка саме сторона спорту як суспільного явища обговорюється в даній момент [9, с. 25–27].

Особливо важливо враховувати, що спорт, як показує аналіз, відчуває на собі значний вплив тієї соціально-культурної системи, в умовах якої відбувається його розвиток. Наприклад, під впливом цінностей, притаманних американській культурі, завезене з Англії регбі, зазнавши глибоких змін, перетворилося в американський футбол. Тобто, у залежності від конкретної ситуації, конкретних історичних умов, під впливом різних факторів змінюється зміст, характер, спрямованість, значимість спорту, на перший план виходять його культурні гуманістичні цінності – або ж переважаючими стають антигуманні явища; культурний потенціал використовується в більшій або меншій мірі.

Іншими словами, для правильної оцінки спорту як соціокультурного феномена потрібно чітко розрізнити його культурний гуманістичний потенціал – і те, наскільки цей потенціал практично реалізується, а також ті пов'язані зі спортом цінності, які лише проголошуються (декларуються), тобто декларативні цінності, – та ті цінності, на які дійсно орієнтуються люди у своїй реальній поведінці, тобто дійсні цінності.

Визнаючи залежність спорту від соціально-культурної системи та від таких важливих елементів цієї системи як економіка, політика, мистецтво тощо, не слід вважати, ніби він лише копіює, пасивно відображає й розвиває цінності цієї системи та її елементів. По-перше, спорт сам робить значний вплив на інші соціально-культурні явища, в тому числі й на економіку, політику, мистецтво, мову тощо. По-друге, спорт відтворює, сприяє розвитку не будь-яких цінностей, а лише тих, які відповідають його можливостям, його потенціалу. Нарешті, по-третє, спорт здатний формувати і свою власну субкультуру, такі цінності, які відрізняються від загальноприйнятих, від цінностей інших елементів соціально-культурної системи.

До культури відноситься й спортивна модель змагання. Вона призначена для того, щоб: а) поставити його учасників у рівні умови, створити умови для уніфікованого порівняння, для об'єктивної оцінки зіставлених якостей та здібностей людей, і б) за можливістю забезпечити їх від негативних наслідків. Це досягається у спорті шляхом перетворення реальних змагальних ситуацій на більш гуманні, умовні, ігрові, засновані на певних правилах, у тому числі й на правилах-заборонах: Основним стрижнем в спорті – змаганні всіх видів – є, як і в мистецтві, гра. З утратою гри він перетворився би просто на конфлікт, вирішуваний з позицій сили. Спорт – це "немов би" (als ob) боротьба – де не можна поранити, знищити свого суперника, тобто, боротьба-гра. Саме цим, наприклад, фехтування як вид спорту відрізняється від бойової битви на шпагах, шаблях тощо, а бокс – від вуличної бійки.

З означеними вище особливостями спорту пов'язаний і весь комплекс тих культурних функцій, які він здатний виконувати. Ціла група гуманістичних культурних цінностей спорту пов'язана з можливістю ефективного використання його для збереження та зміцнення здоров'я

людей (у цьому плані мова йде в першу чергу про "спорт для всіх"), а також для їх фізичного вдосконалення (поліпшення статури, фізичних якостей і рухових здібностей та ін.). Це обумовлює значення спорту для підготовки людей до трудової, професійної діяльності, для забезпечення їм можливості повноцінної участі в різних сферах суспільного життя, а також його виховну цінність.

Аналізу ролі спорту в педагогічному процесі присвячені багато наукових праць. Перш за все, відзначається роль спорту як засобу фізичного виховання людини. Спортивні змагання та ретельна підготовка до них дозволяють цілеспрямовано та ефективно впливати на всі сторони, компоненти фізичного стану людини, включаючи різноманітні фізичні якості, рухові здібності, статуру, здоров'я тощо, вносити до них необхідні корективи, виправляти дефекти, а також формувати пов'язані з усією цією діяльністю знання, вміння, інтереси, потреби, ціннісні орієнтації та ін.

Проте, невірно бачити у спорті можливості лише для фізичного вдосконалення. Важливу роль спорт відіграє й у формуванні різноманітних психічних якостей і здібностей людини, виступаючи як "школа волі", "школа емоцій", "школа характеру", оскільки спортивні змагання й уся спортивна діяльність висувають високі вимоги до прояву вольових якостей і до саморегуляції.

У науковій літературі детально обґрунтовано положення про те, що у спортивній діяльності, в усіх її формах і видах, закладені величезні здатності сприймати, відчувати і правильно розуміти прекрасне, діяти "за законами краси". Перш за все, це пов'язано з тим, що люди, які займаються спортом, а також глядачі, мають можливість спостерігати тут різноманітні прояви таких естетичних цінностей, як прекрасне, піднесене, гармонійне, досконале і навіть комічне. У спорті є можливості і для естетичної діяльності, причому в найрізноманітніших формах: для діяльності з формування прекрасної людини – з погляду її фізичної досконалості, духовних якостей, морального образу; для діяльності, спрямованої на досягнення естетичної досконалості у виконанні рухів, на естетичне оформлення спортивних свят, на естетичне перетворення предметного середовища спорту тощо. Тому в спорті покладені можливості не тільки для споглядання естетичних цінностей, але й для активної участі в естетичній діяльності з їх створення.

Джерелом естетичних емоцій можуть служити й пов'язані зі спортом почуття співпереживання та причетності. В їх основі лежить аналогічна дія психофізіологічних механізмів учасників змагань та глядачів, а також психологічне ототожнення глядача зі спортсменом. Глядач ніби ставить себе на місце спортсмена та співпереживає з ним усі перипетії спортивного змагання. Це почуття "співпереживання" здатне духовно підняти людину, змусити її відчувати себе вільніше. У глядача може виникнути стан, близький до катарсису, коли людина долає повсякденні, вузько-утилітарні інтереси та живе інтересами соціальної спільності, піднімаючись до прекрасного та піднесеного.

Будь-який спортсмен певною мірою "примушується" до естетичності у своїх діях, бо вона є важливим показником і умовою ефективності його дій. На цей бік справи стосовно рухів спортсмена спеціально звертав увагу видатний діяч фізкультурно-спортивного руху В. В. Гориневський ще у 1920-х роках: "Красиве в рухах виявляється в більшості випадків також і доцільним в сенсі функцій. Некрасиві рухи, що неприємно діють на нашу свідомість, виявляються в багатьох випадках зайвими та недоцільними. Інстинкт краси, очевидно, керує нами у виборі найбільш правильних і корисних рухів тіла. Завдання естетики і динаміки рухів неначе б цілком співпадають" [3, с. 92].

Таким чином, спостереження за спортивним видовищем, що володіє естетичними якостями, заняття спортом і пов'язане з цим не лише споглядання естетичних цінностей, але й активна, творча участь у різноманітних формах діяльності з їх створення – все це створює великі можливості для залучення людини до світу прекрасного, для розвитку в неї естетичних здібностей у всьому різноманітті їх проявів: від здатності відчувати та переживати красу, насолоджуватися нею та правильно оцінювати прекрасне – до здатності творити й діяти за законами краси та високої моральності. Цей естетичний потенціал спорту анітрохи не поступається іншим елементам сучасної культури, включаючи мистецтво.

У спортивній діяльності закладені величезні можливості для творчого прояву сил і здібностей людини – у визначенні тактики чи стратегії спортивного поєдинку, в організації та проведенні навчально-тренувальних занять тощо. Не дарма дослідники приділили значну увагу порівнянню спорту з мистецтвом, доведення "краси спорту" [4] та можливості інтеграції спортивної діяльності з мистецькими практиками [12]. Творчий характер спорту багато в чому пов'язаний із тим, що він становить собою ігрову модель змагальних ситуацій реального життя. Гра завжди гранично насичена в емоційному відношенні. Вона, як правило, пов'язана не лише з усталеними правилами, але й із вигадкою, винахідливістю, з творчим началом.

Ще одна соціокультурна цінність спорту полягає в тому, що він виступає як "школа fair play". Англійське вираз "fair play" (що перекладається як "чесна" або "справедлива гра") використовується для позначення набору етичних, духовно-моральних принципів, на які повинні орієнтуватися спортсмени, тренери, вболівальники та інші особи, пов'язані зі спортом. Досить точна характеристика цих принципів наштовхується на досить істотні труднощі. Зазвичай вказують на те, що принципи "фейр плей" вимагають рішучої та повної відмови від перемоги за всяку ціну, створення рівних умов для всіх учасників змагань, припускають внутрішнє переконання в тому, що перемогти шляхом обману, за рахунок помилки судді, за рахунок несправедливо сформованих умов – значить не перемогти взагалі. Чесна гра – це повага до партнера, до суперника, до самого себе, до суддів і глядачів, це вміння залишатися скромним після перемоги та спокійно її приймати.

Таким чином, можна зробити висновок, що спортивні змагання та підготовка до них дозволяють свідомо, цілеспрямовано та вельми ефективно впливати на найрізноманітніші фізичні, психічні, духовні якості та здібності людини. Спорт виступає породженням соціально-культурної системи, його розвиток відбувається в конкретно-історичних умовах, специфічних для кожного типу соціального суспільства. У залежності від конкретно-історичних умов змінюється соціальна роль "спортивного", що перетворюється в індустріальному суспільстві в самостійний вид людської діяльності, в масове соціально-культурне явище. Як і будь-яке історичне явище, спорт дуалістичний, містить в собі протиріччя у формі агоністики та гуманістики, відображає загальне, особливе й одиничне в плані соціально-культурної діяльності людини, її індивідуальне та колективне. Дана суперечність може бути знятою завдяки осмисленню культурних підвалін самого феномена змагання, що не є тотожнім антагоністичному протистоянню, але заснований на гуманістичних цінностях. Актуалізація останніх у спорті уможливеться також і тим, що спорт містить у собі елементи естетичного і сам створює форми ідеального ("прекрасного"), впливає на спосіб життя, породжує "спортивний стиль" поведінки сучасних людей: у моді на одяг, у мовній комунікації тощо. У свою чергу, ігровий характер спорту, змагальність, професіоналізм і видовищність свідчать про феноменальність цього соціально-культурного явища в історії людства.

Список використаних джерел:

1. Білогур В. Є. Спорт як соціально-ціннісна й тілесно-духовна система / В. Є. Білогур // *Versus*. – 2013. – № 2. – С. 68–73.
2. Візтей М. М. Спорт вищих досягнень і його соціально-культурна місія в нових умовах розвитку суспільства / М. М. Візтей, Д. О. Качуровський // *Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту*. – 2009. – № 12. – С. 27–31.
3. Гориневский В. В. Культура тела / В. В. Гориневский. – М.: Изд-во Наркомздрава РСФСР, 1927. – 318 с.
4. Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта : Пер. с англ. / Х. У. Гумбрехт. – М. : Новое литературное обозрение, 2009. – 176 с.
5. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в контексті екзистенціальної антропології / М. М. Ібрагімов // *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. – 2014. – Вип. 18. – С. 43–50.
6. Кузнецов П. К. Гуманистические ценности массового спорта как средство формирования всесторонне развитой личности / П. К. Кузнецов // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. – 2012. – Вып. 152. – С. 164–169.
7. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. – М. : Педагогика, 1972. – 574 с.
8. Люшен Г. Спорт и культура : Пер. с нем. / Гюнтер Люшен // *Спорт, духовные ценности, культура* : Сб. ст. – М. : Гуманитарный Центр "СпАрт" РГАФК, 1998. – Вып. 2. – С. 135–140.
9. Нидерман Э. Может ли спорт способствовать взаимопониманию между народами? Пер. с нем. / Э. Нидерман // *Международное спортивное движение : Экспресс-информация*. – М. : ЦООНТИ, 1986. – Вып. 8. – С. 24–30.
10. Самаранч Х. А. Спорт, культура и искусство : Пер. с англ. / Хуан Антонио Самаранч // *Спорт, духовные ценности, культура* : Сб. ст. – М. : Гуманитарный Центр "СпАрт" РГАФК, 1997. – Вып. 1. – С. 9–11.
11. Столяров В. И. Гуманистическая культурная ценность современного спорта и олимпийского движения / В. И. Столяров // *Спорт, духовные ценности, культура* : Сб. ст. – Вып. 2. – М. : Гуманитарный Центр "СпАрт" РГАФК, 1997. – С. 141–314.
12. Столяров В. И. Спорт и искусство: сходство, различие, пути интеграции / В. И. Столяров // *Спорт, духовные ценности, культура* : Сб. ст. – Вып. 5. – М. : Гуманитарный Центр "СпАрт" РГАФК, 1997. – С. 101–265.
13. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня : Пер. с нидерл. / Йохан Хейзинга. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.
14. Adorno Th. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* / Theodor W. Adorno. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963. – 283 s.
15. Coakley J. *Sport in Society: Issues and Controversies* / Jay J. Coakley – Boston, MA : McGraw-Hill, 2004. – 614 p.
16. Chambers S.

Language and Politics: Agonistic Discourse in the West Wing / Samuel A. Chambers // CTheory. – November 12, 2001. – <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=317>. 17. Fielding M. Against competition / Michael Fielding // Journal of Philosophy of Education. – July 1976. – Vol. 10, Iss. 1. – P. 124–146. 18. Geiringer E. Sport as a Threat to Physical and Mental Health / E. Geiringer // Bulletin of Physical Education. – 1972. – Vol. 9, Iss. 3. – P. 19–27. 19. Grupe O. Sport als Kultur / Ommo Grupe. – Osnabrück : Fromm; Zurich : Edition Interfrom, 1987. – 119 S. 20. Habermas J. Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit / Jürgen Habermas // Habermas J. Arbeit, Freizeit, Konsum. Frühe Aufsätze / Jürgen Habermas. – s'Gravenhage : van Eversdijck, 1973. – S. 63–80. 21. Jeu B. For a Humanism of Sport : After a Century of Olympism : An Homage to Pierre de Coubertin : Transl. from Fr. / Bernar Jeu, Sylvie Matthews et al. – Paris : IOC Centennial Congress, 1994. – 239 p. 22. Luschen G. The Interdependence of Sport and Culture / Günter Luschen // Sport in the Sociocultural Process. – Dubuque, Iowa : Wm. C. Brown Company Publishers, 1981. – P. 92–106. 23. Mouffe Ch. Agonistics : Thinking the World Politically / Chantal Mouffe. – N.Y. : Verso, 2013. – 224 p. 24. Seppänen P. The Idealistic and Factual Role of Sport in International Understanding / Paavo Seppänen // Current Research on Peace and Violence. – 1982. – Vol. 5, No. 2/3. – P. 113–121.

Надійшла до редколегії 22.10.15

Л. А. Шеремет

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ СПОРТА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА: АГОНИСТИКА И ГУМАНИЗМ

Статья посвящена рассмотрению противоречивой природы спорта, которая раскрывается в зеркале философской рефлексии, начиная с середины XX века. Рассмотрена экспликация положительных и отрицательных сторон социального и культурного проявления спортивной деятельности, акцентировано внимание на неадекватности одностороннего подхода к определению социального статуса спорта. Отдельно отмечена возможность снятия оппозиции агонистики как соревновательной природы спорта и гуманистики как потенциала реализации фундаментальных культурных ценностей.

Ключевые слова: философия спорта, агонистика, гуманизм, ценности спорта, амбивалентность спорта, эстетика спорта.

L. A. Sheremet

THE AMBIVALENCE OF SPORT AS SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON: AGONISTIC AND HUMANISM

The paper is dedicated to the consideration of the ambivalent nature of sport that is revealed through the philosophical reflection since the middle of the 20th c. Explication of both positive and negative aspects of social and cultural manifestation of sport activity is being analyzed, special attention is given to the inadequacy of eclectic and one-sided approach to the definition of the social status of sport. The possibility to overcome the opposition of agonistic as the competition-based nature of sport and humanism as the potential to realize fundamental cultural values is being stressed upon.

Keywords: philosophy of sport, agonistic, humanism, values of sport, ambivalence of sport, aesthetics of sport.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК

*В.Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц.,
ст. наук. співр. КНУТШ*

НЕОЛІБЕРАЛЬНА ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ НАЦІЇ ТА НАЦІОНАЛЬНО-ДЕРЖАВНОГО БУДІВНИЦТВА ВИЛЛА КИМЛІЧКИ

У статті запропоновано аналіз основних неоліберальних ідейно-теоретичних та методологічних установок інтерпретації процесів націогенезу, рекомендацій щодо сучасного демократичного національно-державного будівництва В.Кимлічки.

Ключові слова: лібералізм, політична філософія, соціетальна культура, нація, національна держава, національно-державне будівництво, націоналізм.

У сучасних умовах розвитку демократичних політичних систем, особливо українських реалій останніх років, заслуговують на аналітичну увагу концептуальний підхід, неоліберальні ідеї та рекомендації канадського дослідника Вілла Кимлічки. Вони пропонують новаційні і ґрунтовні узагальнення й оцінки процесів націєтворення, національно-державного будівництва, умов формування та розвитку національних спільнот, культури та ідентичності.

Отже, головна і традиційна специфіка політичної філософії лібералізму в "національному питанні" полягає в тому, підкреслює В.Кимлічка, що, по-перше, "у ліберальній теорії" наявна "величезна прогалина", оскільки "даремно шукати ці та інші питання політики побудови нації у творах Локка, Канта, Мілля, Поппера, Роулза або Дворкіна". По-друге, "ліберально-демократична теорія міжетнічних взаємин", її концепція нації та держави, концептуально відтворюючи базовий нормативно-правовий конструкт "розмежування церкви й держави", ґрунтується на міфі про те, "що держава має бути "нейтральною" стосовно етнокультурних відмінностей", що вона "повинна бути "байдужою" стосовно етнокультурних ідентичностей своїх громадян та індиферентною до здатності етнокультурних груп відтворювати себе впродовж часу". Або, як доводив М.Вальцер, "лібералізм означає "різкий розрив між державою та етнічною належністю". Ліберальна держава стоїть над усіма етнічними й національними групами в країні, "відмовляючись схвалювати або підтримувати їхній спосіб життя чи виявляти активну зацікавленість у їхньому соціальному відтворенні"" [2, с. 29, 23-24].

Крім зазначеного, В.Кимлічка, детально аналізуючи ідейно-теоретичні засади класичного, "ортодоксального", як він сам іменує, лібералізму в політичній думці, його "надбаня" і нагальні завдання у розробці концептів національної державності та нації, особливо "теорії

прав меншин", глибинно висвітлює сутність та причини його основних недоліків. Так, він підкреслює: "У традиційних місцях зародження ліберальної теорії – Великобританії, Франції і Сполучених Штатах – права меншин ігнорувалися або сприймалися як справжня дивина чи аномалія. Чи не найбільше це стосується вимог корінного населення". По-друге, дослідник переконаний, що "ліберальна думка про права меншин дуже часто грішила етноцентричними припущеннями та надмірним узагальненням окремих випадків"; "поєднанням випадкової політичної стратегії з тривалими моральними принципами". І все це "відбито у широкому спектрі заходів, що їх упродовж історії застосовували ліберальні держави по відношенню до етнічних і національних груп", а найпоширенішим наслідком виявилася "серйозна несправедливість у ставленні багатьох західних демократичних країн до етнічних і національних меншин". По-третє, суттєву негативну роль у концептуальних пошуках та висновках adeptів лібералізму, вважає В.Кимлічка, грало та грає те, що вони "неявно допускають, що країни складаються тільки з однієї нації", а сама етнокультурна плюральність і різноманітність "виходять чи з відмінностей у людських концепціях добра, чи з імміграції". У свою чергу, твердить він, така парадигмальна теоретико-методологічна установка зумовлює те, що прихильники класичного лібералізму "зосереджуються на філософській, релігійній і етнічній різноманітності в межах єдиної культури, що ґрунтується на спільній мові" та "не визнають і не обговорюють існування держав, які є багатонаціональними, з різноманітністю соціетальних культур, мов і національних груп". До того ж, усе це нерідко обумовлює приховане концептуальне та ідеологічне припущення, "що держави є однонаціональними". Таким чином, в аспекті проблематики наукових досліджень більшості теоретиків лібералізму, сукупність вище окреслених установок, явних і неявних припущень логічно призводить до ігнорування ними розгляду питання, що "національні меншини мають особливі права", так само, як до відмови від "дискусій про різницю між націями-державами і поліетнічними й багатонаціональними державами чи про аргументи на користь видозмінення ліберальних принципів у країнах, які є "федерацією народів"". Нарешті, помилковою, вважає канадський науковець, була й гіпотеза західних лібералів щодо розуміння головних чинників та умов природи міжетнічних конфліктів. Така теоретична позиція однозначно орієнтувала на те, що "етнокультурні конфлікти пов'язані з тимчасовими чинниками" та "насправді є побічним продуктом якоїсь іншої, глибшої проблеми і зникнуть, як тільки цю глибшу проблему буде вирішено". Такими дієвими факторами подолання етнонаціональних конфліктів та суперечок у суспільстві, першоосновою усунення причин "напруженості й політичної мобілізації, пов'язаних з етнокультурними ідентичностями", визнавався стан речей, коли "буде досягнуто певного рівня економічного розвитку і він стане доступним для всіх громадян", а "процвітаючу демократію буде встановлено як інституційно, так і в сенсі розвитку суспільної культури" [2, с. 149, 142-143, 146-147].

Між тим, заявляє В.Кимлічка, світова історична практика (як Заходу, так і Сходу), навпаки, переконливо довела, що за умов ліберального демократичного режиму "етнокультурні вимоги зросли, а не зменшилися", тоді як "процвітання й толерантності пішли пліч-о-пліч із зростанням етнокультурної мобілізації". Звідси й стало вочевидь, що "суперечки та конфлікти у врегулюванні етнокультурних відмінностей не зникнуть і спонтанно не вирішаться самі собою. Вони є постійною і довгодіючою ознакою ліберальних демократій". А "досвід західних демократій свідчить про те, що, поза всяким сумнівом, інституціалізація й консолідація ліберально-демократичних норм ніяк не сприяє зменшенню значення етнокультурної ідентичності у суспільстві" [2, с. 142-143].

У контексті критичного переосмислення теоретичних, ідеологічних та нормативно-правових надбань лібералізму в концептуальному відображенні й забезпеченні минулого та майбутнього у національно-державному будівництві, В.Кимлічка формулює дослідницьку настанову, що "всі політичні теорії повинні визнавати певні форми відмінностей між групами і підтримувати певні культурні спільноти". Тому він не випадково намагається довести, що самі по собі "ліберальні цінності свободи" "мають певні культурні передумови", а також "захищає ідею – колись поширену серед теоретиків лібералізму – що "підставою для свободи" часто "є автономія національної групи"". Характеризуючи специфіку мислення "теоретиків ліберального спрямування" із посиланням на Я.Таміра, він констатує, що більшість із них "є ліберальними націоналістами", які, "хоча й неявно", але погодилися з тим, що: "культури та нації є основними одиницями ліберальної політичної теорії"; "свобода й рівність, яка має найбільше значення для людей, є свободою й рівністю у межах власної соціетальної культури"; "ліберальні цілі досягаються у через лібералізовані соціетальні культури або нації"; для того, щоб "існував значимий індивідуальний вибір, людині потрібно мати не лише доступ до інформації та здатність її обґрунтовано оцінювати, а також свободу слова й об'єднань", але й "потрібен доступ до соціетальної культури". Крім того: "Свобода, якої вимагають ліберали для окремої людини, не є головним чином свободою вийти за межі своєї рідної мови та історії, а швидше свободою дій у межах рідної культури" [2, с. 80-81, 90, 96-97, 147].

А узагальнюючи вищенаведені ідеї В.Кимлічка формулює базовий принцип для нового ліберального екзистенціального мислення та ідеології, які приписують: "...Ліберальним ідеалом є суспільство вільних і рівних людей. Але чим є це "суспільство"? Схоже, що для більшості людей ним є їхня нація. Свободою й рівністю, що вони їх найбільше цінують і що можуть ними найбільше скористатися, є свобода й рівність у межах їхньої власної соціетальної культури. І вони готові відмовитися від ширшої свободи і рівності заради того, щоб забезпечити продовження існування своєї нації" [2, с. 96].

Ключовою ідеєю теоретичної моделі канадського вченого стає твердження, що ліберали не повинні ігнорувати реальну "індивідуальну залежність від суспільства й культури", а, відкинувши традиційний соціа-

льно-філософський чи соціологічний "атомізм" ортодоксального, класичного лібералізму, можна нарешті зрозуміти, що навіть індивідуальна "свобода тісно пов'язана з культурою і залежить від неї". У межах свого підходу він відстоює теоретичну позицію, згідно з якою "сучасний світ поділений на соціетальні культури", які "завичай пов'язані з національними групами" і "звичаї та інститути яких охоплюють увесь спектр діяльності людини", а "ліберальна цінність свободи вибору має певні культурні передумови", "оскільки в основі індивідуального вибору лежить спектр можливостей, які ми отримали з нашою культурою". Так, оцінюючи зв'язок "ліберальної концепції індивідуальної свободи" з "з належністю до соціетальних культур", учений робить загальний висновок, що "свобода включає вибір між різними можливостями, і наша соціетальна культура не лише надає такі можливості, а й робить їх значимими для нас" [2, с. 81, 89, 144, 146].

Фактично, концепція нації та національної культури канадського дослідника ґрунтується на постулаті, що проголошує: за своєю суттю соціетальна культура є такою, яка "надає особам, що до неї належать, цілий набір значимих стилів життя в усіх сферах діяльності людини, включаючи соціальну, освітню, релігійну, економічну, а також рекреаційну, охоплюючи при цьому як суспільне, так і приватне життя". Як правило, "така культура концентрується на певній території і базується на спільній мові". А серед ідей, принципово підкреслених науковцем у межах його розуміння природи феномену культури взагалі та соціетальної культури зокрема має значення саме та, яка твердить, що дане явище являє собою не просту сукупність "спільних цінностей" або "спільний перелік традицій і звичаїв", які вони поділяють, "а спільні інститути й практики" [2, с. 81-82, 147]. І якщо кордони поширення останніх збігаються з межами сформованого соціуму та політії постфеодальної доби, то якраз така культура і є, безсумнівно, соціетальною.

Головне ж, таку культуру, на думку канадського дослідника, на відміну від інших її видів чи типів, характеризує те, що вона, по-перше, функціонує як "спільний перелік, тотожний перелікові щоденних подій соціального життя, і входить до практик, що охоплюють більшість сфер людської діяльності". По-друге, її суспільно-історична специфіка полягає в тому, що такий тип культури "існував не завжди" й виник лише в силу потреб економічної та політичної модернізації (тобто внаслідок об'єктивно-історичної актуалізації вимог у новій якості робочої сили, значно більш "мобільної, освіченої, грамотної", ніж у традиційному суспільстві), а також у демократичній політичній консолідації та комунікації громадян та внаслідок її здійснення. У свою чергу, і сама модернізація вимагала "поширення в суспільстві спільної національної культури, враховуючи стандартизовану мову, впроваджену у спільні економічні, політичні та освітні інститути" "загальнодержавного масштабу" [2, с. 82, 154].

По суті, це було процесом, завдяки якому окремий культурний тип і набував дієздатності ефективно "включитися" в буття поліетнічного соціуму/держави, опанувувати його (ним/їм), організувати та структурувати-

вати його під свої зразки, стандарти, стилі поведінки у "більшості сфер людської діяльності". (Насамперед ті, які спираються на нормативну регламентацію застосування мов). І саме в такий спосіб одна з якихось наявних у країні несociетальних (етнічних) культур, (культурних матриць), тотально "охоплюючи всі аспекти соціального життя", закономірно перетворювалася на найпоширенішу й найбільш інституціоналізовану низку "соціальних практик". Все це, безумовно і означало, на думку вченого, появу, утворення-створення "соціетальної" (такої, що впорядковує існування панівної більшості населення країни) культури. Причому подібна модернізація, тобто досягнення культурної (як національної) єдності та уніфікованості йшла всупереч "протидії" різноманітних "спільних переліків традицій і звичаїв" з боку емігрантів та/або "інкорпорованих шляхом завоювання національних меншин" [2, с. 81-82, 84, 141].

У наші часи, зазначає канадський науковець, подібної, а саме західної "моделі побудови нації" "додержуються нові країни Центральної та Східної Європи, які стали на шлях демократичних перетворень". Причому вони "активно здійснюють проекти побудови нації та поширення спільної соціетальної культури по території всієї країни" і "застосовують значну частину тих самих засобів побудови нації, що й західні країни". "Як приклад, – пише дослідник, – тут можна навести політику офіційної мови, що має на меті сприяння побудові нації у Латвії, Естонії та Україні, або спроби створити єдину систему національної освіти, частково шляхом закриття шкіл, де використовується мова меншин, як у Македонії, Болгарії та Латвії, або використання відповідної політики імміграції й натуралізації для захисту чи сприяння окремим національним ідентичностям в Естонії, Македонії, Угорщині та Росії, або перенесення внутрішніх кордонів, як у Словаччині" [2, с. 126].

А загалом, як у Словаччині, що, якщо у В.Кимлічки, в його відправних ідейно-теоретичних та методологічних установах, а також інтерпретації феномену культури проглядаються, з одного боку, ознаки, прояви та елементи етнопсихологічного біхевіористського підходу (що був характерний для концептуальних пошуків та наукових напрацювань "школи дослідження культури й особистості" середини минулого століття, зокрема, для Р.Бенедикта, А.Кардінера, М.Мід, Дж.Хонигмана та ін.). А з іншого боку, помітним є теоретичний вплив більш широкого і універсального для гуманітарних досліджень – діяльнісного підходу. То в аналітичному підсумку "соціетальна культура" тлумачиться науковцем уже з інших позицій. Вона, по-перше, розуміється у соціально-філософському плані об'єктивістськи, а в соціологічному структурно-функціоналістськи. Тобто, концептуально уявляється не як етнопсихологічна реальність (тип ментальності й поведінкові моделі), а як реальність, що втілена у структуру функціонування всіх базових підсистем суспільства. По-друге, теоретично вона оцінюється як суто інституціоналізована мережа взаємопов'язаних типів та видів відносин між людьми в соціумі (способів їхніх політичних, економічно-виробничих взаємодій, дискурсивних комунікацій, соціально-рольових поведінкових і побутових приписів, стандар-

тів, звичаїв тощо). Власне "соціетальна культура", як цілісна, якісна ознака спільності, єдності індивідів, способів їхнього буття в суспільно-історичному середовищі завжди постає назовні як окремий соціум (своєрідна колективна особистість – "народ", "нація"), чия життєдіяльність або структурована система основних видів діяльності має неповторний прояв, особливу форму і ритміку протікання, сенс і значення, вимір ціннісної ієрархічності та статусної атрибутивності, самобутні духовно-психологічні складові, елементи, чинники.

Таким чином, за оцінками В.Кимлічки, виявляється, що нація являє собою, перш за все, спільність культури. Вона є колективним та самобутнім носієм культури, яка панує чи явно домінує у просторі відокремленого державно-територіального утворення, визначаючи та відтворюючи базові ідентичності та моделі поведінки індивідів і груп населення. Тим самим – саму соціальну субстанціональність національної спільноти як цілісності. І така культура (відповідно – національна спільнота як головний творець культури, культурної спільності), щоб існувати в сучасному світі, не може бути нормативно неврегульованою, інституційно не керованою, тим самим, суворо структурно-функціонально не інституціоналізованою. Так само, як не спроможна бути життєздатною без територіальної відокремленості та використання – в ідеалі – однієї мови.

Зазначимо, що, за оцінками канадського вченого, у демократичних політичних системах не всі культурні системи мають "рівні можливості", а у світі панує тенденція, суттю якої є те, що потенціалом життєздатності володіють лише соціетальні культури, для яких, до того ж, завжди необхідна постійна державна, політико-правова інституційна підтримка. В іншому випадку, будь-яка культура етнічної групи або великої національної спільноти приречена: на втрату перспектив розвитку; на інтенсивне зменшення свого суспільного впливу; на витиснення із загальнодержавного культурного простору (суспільно-культурної системи, що детермінує соціалізацію та буття більшості громадян кожної держави, їхні намагання досягти належної статусності). Зокрема, пропонуючи своє розуміння етнокультурних закономірностей і бачення перспектив існування та співіснування культур етнонаціональних спільнот сьогодення, В.Кимлічка стверджує: "...Щоб культура могла вижити й розвиватися у сучасному світі, зважаючи на те, який тиск чиниться у кожній країні з метою створення у ній єдиної культури, це має бути соціетальна культура", бо "...будь-яка культура, що не є соціетальною, буде приречена на дедалі більшу маргіналізацію". Причому, як це не парадоксально, але одна з причин такого розвитку ситуації – не лише етнокультурні переваги чи всесвітньо-історичні культурні досягнення окремої нації, а й особливості демократичної політичної системи. "У демократичному суспільстві, – підкреслює науковець, – нація більшості завжди надаватиме підтримку своїй мові й соціетальній культурі і матиме законодавчі повноваження для захисту своїх інтересів під час прийняття рішень, що мають наслідки для культури" [2, с. 85, 114].

У свою чергу, на переконання В.Кимлічки, національні рухи, різноманітні націоналізми національних меншин, у тому числі у країнах західної демократії, – це захисна реакція на процес неліберального націєбудівництва, тоді як "вимоги груп меншин треба розуміти у зв'язку з побудовою нації більшістю і як відповідь на таку побудову" [2, с. 134]. А для подолання такої ситуації, вважає він, "національні меншини повинні мати такі самі" "вимоги щодо засобів побудови нації, як і домінуюча нація" [2, с. 114]. Звідси, сучасне кредо лібералізму в "національному питанні" має, перш за все, полягати в тому, що його "принципи несумісні з жодними спробами національних чисток, позбавлення людей громадянства або порушення прав людини", тоді як основою розв'язання всіх міжетнічних проблем багатонаціональних держав повинен бути фактично нормативний припис спів-суспільної демократії [див., наприклад, інтерпретацію А.Лейпхарта: 3, с. 217-225; 4, с. 86-99], конкретною формулою якого є те, що "будь-яка національна група, яка бере участь у проєкті побудови нації, мусить поважати право інших націй, що підпадають під юрисдикцію даної групи" [2, с. 114].

Але тут треба визнати, що як прихильника демократичної моделі світооблаштування, правових приписів, моральних і політичних цінностей та принципів лібералізму, В.Кимлічку цікавить не сам по собі етнічний вимір або етнонаціональна специфіка культури народів, а її осмислення та моделювання лише в політичному аспекті. Тобто, він аналізує та інтерпретує культуру націй крізь призму тих установок і принципів політичної філософії лібералізму, які є ідеологічними, а не сцієнтистськими. Цим він відстоює концептуальну позицію до ототожнення – за їх ознаками – політичних систем ("типів суспільств") та різновидів національних культур (так само національних спільнот), а культури та нації диференціює лише за критерієм ступеню чи рівня їх "лібералізації". Принцип же розмежування національних культур доволі простий. Вони поділяються лише на "ліберальні" та "неліберальні". Хоча, визнаємо, науковець і підкреслює: "Ліберальна реформа залишається незавершеною в усіх суспільствах, і було б смішно твердити, що слід визнати лише повністю ліберальні нації, тоді як інші слід асимілювати" [2, с. 98].

Зокрема, характеризуючи відмінності ліберальних та неліберальних націй, культур, а також націоналізмів, канадський дослідник зазначає: "...Соціетальна культура у межах ліберальної нації є відкритою і плюралістичною, інтегруючою у свої власні практики все, що вона виявляє в інших культурах, і передає його наступним поколінням. Більше того, такого роду культурний взаємообмін вважається благом. Ліберальні націоналісти відкидають ідею культури, яка розглядає процес взаємодії з іншими культурами та навчання у них швидше як загрозу "чистоті" і "цілісності", ніж як можливість культурного збагачення. Тобто, ліберальні націоналізми прямують до космополітизму на практиці, у сенсі використання культурного взаємообміну... На відміну від цього, мета неліберальних націоналізмів часто полягає в захисті "чистоти" і "автентичності" своїх культур від "забруднення" їх зовнішнім впливом". Окрім цьо-

го, "ліберальні нації менше наполягають на тому, що національна ідентичність мусить бути виключною. Хтось може бути справжнім "канадцем" і водночас вважати себе належним до ірландської або в'єтнамської нації. Більше того, можна публічно виражати обидві національні ідентичності. ... На відміну від цього, неліберальні націоналісти намагаються встановити більшу виключність у своїй концепції національної ідентичності і наполягати на тому, що особа, щоб бути справжнім представником певної нації, мусить відмовитися від усіх інших національних ідентичностей" [2, с. 130-132].

У такому контексті інтерпретації природи та специфіки національних спільнот і культур заслуговує на увагу ще один із головних постулатів і теоретико-методологічних орієнтирів концепції нації та націєтворення В.Кимлічка. Його суттю є те, що він заперечує наявність – так само, як і дихотомію – у суспільно-історичних реаліях (тим самим – і правомірність теоретичного обґрунтування) двох моделей нації – "етнічної" та "громадянської". Те ж саме стосується, на його думку, і класифікації національних (націоналістичних) рухів. Таким чином, на переконання дослідника, треба говорити про дві вищезгадані типи націй чи проекту їх будівництва, внаслідок чого не підтримувати теоретично їх інтерпретацію як "суто ліберальних" (західних, політичних) або "суто неліберальних" (східних, етнічних), що стало вельми популярним у сучасній етнополітичній науці, а вести лише аналітичну розмову про більшу або меншу ліберальність кожного з них. Так, подібно до С.Хантінгтона [див., наприклад: 7, с. 62-65] В.Кимлічка, різко виступаючи проти поширеної, майже парадигмальної в націології ХХ століття дуальної моделі класифікації як націй, так і націоналізмів, твердить: "Окремі аналітики намагаються класифікувати відмінності між ліберальним і неліберальним націоналізмом як відмінності між "громадянським" і "етнічним" націоналізмом. ... Однак такий підхід вводить в оману. Навіть у найбільш ліберальних з усіх демократій побудова нації виходить за межі впровадження політичних принципів. Вона включає також поширення спільної мови і національної культури. Те, що відрізняє ліберальну побудову нації від неліберального націоналізму, – це не відсутність будь-якого занепокоєння питаннями мови, культури й національної ідентичності, а швидше зміст, розмах і складові цієї національної культури та способи інкорпорування в неї" [2, с. 133-134].

Необхідно також зазначити, що В.Кимлічка значною мірою деміфологізує (у порівнянні, перш за все, з концепцією "духу народу" романтизму та німецької класичної філософії [див., наприклад: 1, с. 107, 119-122]) роль мови для утворення національної спільноти, її духовної культури, зводячи головні функції мови до комунікативного ресурсу та засобу інтерпретації й забезпечення процесу свідомого раціонального вибору в межах практичної діяльності.

Безпосередньо функціональне призначення мови в межах "існування культури як окремого суспільства" (головне – для забезпечення найбільш ефективної в межах окремої держави інституціоналізованої соціальної комунікації) В.Кимлічка висвітлює завдяки характеристиці суті

ліберальної моделі (проекту) націєтворення. "Якщо ліберальна побудова нації означає поширення спільної національної культури по всій території держави, – заявляє він, – то тут мається на увазі культура у вузькому значенні, те, що я називаю "соціетальною культурою", найважливішим для якої є швидше питання спільної мови, що використовується у широкому наборі соціетальних інститутів (шкіл, засобів масової інформації, правових, економічних установ, органів влади тощо), ніж спільні релігійні вірування, сімейні звичаї та стиль життя". У той же час, В.Кимлічка підкреслює, що встановлення одномовної монополії – як один із визначальних інструментів побудови нації – не є характерною ознакою неліберальних проектів націєтворення, які зазвичай, у теоретичному розумінні, ставлять за мету створення "етнічної", а не "громадянської" національної спільноти. "Ліберальні демократичні країни, – пише науковець, – займалися активними кампаніями побудови нації, прагнучи поширити спільний набір інститутів, що функціонують однією мовою, по всій території своєї країни і таким чином сприяти формуванню єдиної національної ідентичності. Ліберальні демократії, так само, як і неліберальні, прагнуть надати визначно "національного" характеру суспільному життю" [2, с. 105, 129, 127].

Надання ж демократії "національної форми" шляхом впровадження "мовної гегемонії" (найчастіше однієї, рідше декількох "офіційних мов"), як ідеологічна установка та практична діяльність, що притаманні навіть теоретикам та ідеологам "ліберального націоналізму", реальній політиці сучасних демократичних держав, пояснює В.Кимлічка, не є абстрактно гуманістичними. Насправді вони означають, що "рішення держави про мову навчання у державних закладах і про мову державних органів влади – це, по суті, рішення про те, які мовні групи виживуть" або "які етнолінгвістичні групи процвітатимуть, а які втратять своє значення". З іншого боку, політика "одна нація (сукупність громадян держави) – одна мова", має велике суспільно-політичне значення, оскільки "сприяє досягненню цілої низки важливих і легітимних демократичних цілей". По-перше, "стандартизована освіта єдиною мовою" слугує "необхідною передумовою забезпечення усім громадянам однакових можливостей працювати в сучасних економічних умовах", а також створює "однакові можливості доступу до головних інститутів, що функціонують офіційною мовою". По-друге, "участь у спільній соціетальній культурі нерідко" виявляється "найважливішою умовою формування солідарності в межах сучасних демократичних країн". Тому що: "Вид солідарності, якої потребують розвинуті країни, вимагає, щоб громадяни мали сильне відчуття спільної ідентичності та співпричетності, так, аби вони робили поступки одні одним, і цю спільну ідентичність має полегшити спільна мова. Більше того, спільну мову вважали надзвичайно важливою для демократії – як можуть громадяни спільно управляти країною, якщо вони не можуть зрозуміти один одного? Коротше кажучи, сприяння інтеграції у спільну соціетальну культуру розглядали як найважливішу умову соціальної рівності та політичної згоди в сучасних країнах". А загалом, констатує канадський дослідник, вищезазначені чинники, особ-

ливо мовний, забезпечували та нині гарантують утворення фундаменту сучасної нації, поширення національно-консолідуєчи зв'язків у межах демократичної держави тому, що, формуєчи національну свідомість та самосвідомість, перетворюють різноманітні етнокультурно строкаті групи людей на єдину "національну спільноту". Насамперед, такий історичний процес та сучасна державна політика "побудови нації" ефективно забезпечують створення субстанції нації-держави – єдиної національної ідентичності [2, с. 25-26, 28-29].

Розглядаючи концептуальні та практичні аспекти суспільно-політичних процесів "побудови націй-держав" в реаліях західних демократичних політичних систем, канадський дослідник В.Кимлічка визнає не лише те, що "прагнення стати нацією-державою було й залишається дуже потужним у більшості західних демократій", а нинішні "ліберально-демократичні держави стали такими, що будують націю-державу", але й показує, які суспільні, етнокультурні умови та політичні рішення стали необхідними для цього [2, с. 29, 31].

Він стверджує, що для "природи сучасної держави", тим самим і для "моделі побудови нації" як "нації-держави" (класичними зразками яких визнає Англію, Італію, Німеччину, Францію, США) системоутворюючими чинниками були й залишаються "національна мова і соціетальна культура". А посилаючись на Дж. Джонсона, В.Кимлічка доводить, що, незважаючи на проголошений суто ліберально-демократичний характер "структури американської держави", "жодна з багатомовних імперій старого світу не наважувалася бути такою твердою, змушуючи все своє населення розмовляти однією мовою, як ліберальна республіка". У даному випадку достатньо радикальними "урядовими рішеннями для встановлення гегемонії англійської мови" в кордонах "нібито етнокультурно нейтральної держави" були: "офіційна вимога вивчати англійську мову дітям у школі"; "офіційна вимога вивчати англійську мову іммігрантам (до 50 років), щоб отримати американське громадянство"; "вимога de facto" можливості "роботи в державних установах або для державних установ" – "знання претендентом англійської мови"; "рішення про межі штатів і час їхнього прийняття до федерації спеціально встановлювалися у такий спосіб, щоб англомовне населення становило більшість у кожному з п'ятдесяти штатів американської федерації" [2, с. 27, 24-25].

Досліджуючи вкрай актуальні проблеми природи національної ідентичності, міграцій, мультикультуралізму, впливу та значення національної (як соціетальної) культури для буття сучасної людини та національних спільнот, В.Кимлічка формулює деякі загальні тенденції, майже основні закономірності. Зокрема, на прикладі Квебеку та Західної Європи він доводить гіпотезу, що процес лібералізації різних соціетальних культур призводить, з одного боку, до зростання плюральності ціннісних установок індивідів (їхніх "концепцій належного життя") в межах однієї національної групи, тобто веде "до зменшення спільних рис усередині кожної з національних культур". Тоді як з іншого, навпаки, – "до їхнього (спільних рис. – В.В.)

зростання" між культурами різних націй, посилюючи серед їхніх представників спільну цивілізаційну належність [2, с. 93-94].

Між тим, у такому процесі, зазначає канадський науковець, очевидно стала тенденція "поєднання лібералізації й посилення національної ідентичності" (що політично представлено активізацією націоналістичних рухів). Загалом, чітко виявилось, що "індивіди, належні до ліберальних культур, справді цінують свою культурну належність", а лібералізація й модернізація "не тільки не зменшили відчуття національної ідентичності (що нерідко проголошувалося багатьма теоретиками раніше. – В.В.), а навпаки, фактично сприяли його зростанню". Вони стимулювали підйом "національних почуттів", так само, як "поширення й посилення прагнення людей жити та працювати у своїй власній (національній – В.В.) культурі" [2, с. 94].

У пошуках відповіді на питання "Чому ж узи культури та мови такі сильні для більшості людей" учений бере за основу лише суб'єктивістські морально-психологічні аргументи представників ліберальної думки (А.Магаліт, Дж.Раза, Я.Таміра, Ч.Тейлора), що, як це не дивно, нагадують класичні доводи прихильників альтернативних парадигм у теорії нації – примордіалістів та переніалістів [див, зокрема: 6, с. 267-311; 5, с. 51-57], які були адептами концепту "етнічної нації". Так, "культурна належність", зазначає В.Кимлічка, "передбачає "помітну соціальну позицію" в тому сенсі, що вона впливає на те, як інші нас сприймають і реагують на нас, що у свою чергу формує наше розуміння своєї ідентичності. Більше того, національна ідентичність особливо придатна для того, щоб слугувати "основою ідентифікації", оскільки вона базується на належності, а не на досягненні. ... Отже, культурна ідентичність забезпечує "основу для самоідентичності [людей] і безпеку захищеної належності, задля якої не потрібно докладати зусиль"". І фактично це "означає, що людська гідність і самоповага пов'язані з повагою до їхньої національної групи. Якщо культура не є загальношанованою, тоді під загрозою опиняються також гідність і самоповага її членів" [2, с. 95].

У підсумку, відбудовуючи власну пояснювальну модель чинників зростання ролі національної культури, тим самим і націоналізму, для збереження національної ідентичності та національно-консолідуючих зв'язків В.Кимлічка, з позицій теорії раціонального вибору пропонує глобальну етнополітичну формулу. "...Відкриття кордонів, – підкреслює він, – також підвищує ймовірність того, що рідне національне суспільство цих людей буде наводнене вихідцями з інших культур і корінне населення не зможе забезпечити свого виживання як окремої національної культури. Отже, ми маємо вибирати між, з одного боку, підвищенням мобільності й розширенням території, у межах якої люди є вільними та рівними громадянами, та, з іншого боку, зменшенням мобільності, однак підвищенням упевненості в тому, що люди і надалі залишаться вільними й рівними членами своєї власної національної культури. Більшість людей у ліберальних демократіях надають виразну перевагу останньому. Вони прагнуть бути вільними й рівними у межах своєї власної нації,

навіть якщо це означає, що вони матимуть менше свободи працювати і брати участь у виборах в інших місцях..." [2, с. 96].

Критично проаналізувавши та оцінивши типові недоліки підходу адептів класичного лібералізму у тлумаченні реалій та перспектив буття державних утворень, націй і національних меншин в умовах демократії, канадський учений запропонував власні нестандартні рекомендації щодо розв'язання проблем теорії та практики національно-державного облаштування та розвитку сучасного суспільства. По суті, сукупність пропозицій В.Кимлічка концептуально означає створення нової ліберальної "моделі етнокультурної справедливості", яка отримує в нього назву "права, диференційовані за групами". "Хоча на перший погляд, – пише канадський дослідник, – може здатися, що ці диференційовані за групами права національних меншин – дискримінаційні, оскільки вони диференціюють індивідуальні й політичні права на основі членства в групах, однак фактично вони не суперечать ліберальним принципам рівності". Такі права, які перш за все необхідні для "захисту культур національних меншин у багатонаціональних державах від економічних чи політичних рішень культур більшості", можуть мати різні форми. Меншини повністю справедливо "можуть потребувати права самоврядування або права вето на певні рішення стосовно мови та культури і можуть потребувати обмеження руху мігрантів та іммігрантів на своїх землях". До таких "диференційованих прав" відносяться й ті, що вже реально проголошені та інституційно запроваджуються у країнах "багатонаціональних ліберальних демократій": "ведення державної освіти та урядової служби мовою національних меншин", "схвалення форми федералізму, так що національні меншини" можуть "формувані більшість в одній зі складових частин федерального об'єднання (штату, провінції чи округу)" [2, с. 144-146].

Причому тут В.Кимлічка особливо підкреслює: "Якби не ці диференційовані за групами права, члени культурних меншин не мали б такої ж можливості жити та працювати, користуючись своїми рідними мовами й культурами, яку представники культур більшості мають і приймають як належне" [2, с. 145].

Проте, оновлений лібералізм, на думку канадського вченого, мусить не лише проголошувати додаткові права та свободи для національних меншин або іммігрантів, але й накладати на них "фундаментальні обмеження". Серед них головними є такі. "По-перше, – зазначає він, – ліберальна концепція прав меншості не виправдовує (за винятком хіба що надзвичайних обставин) "внутрішніх обмежень", а саме вимог культурних меншин обмежити основні громадянські чи політичні свободи своїх власних представників". По-друге: "Ліберальна справедливість не може прийняти жодного з таких прав, які дають можливість одній із груп пригноблювати чи експлуатувати інші, як в апартеїді. Зовнішній захист є законним тільки до тих пір, поки він заохочує рівність між групами, виправляючи кривди або уразливі моменти, від яких страждають члени певної групи". А лаконічно універсальний припис-рекомендація, що має бути стрижнем сучасного ліберального підходу, проголошує, що "ліберальні по-

гляді вимагають свободи у межах групи меншин і рівності між групами меншин і більшості. Система прав меншин, яка поважає ці два обмеження" є "бездоганною з точки зору лібералізму. Вона не тільки не суперечить, а насправді й підтримує основні ліберальні цінності" [2, с. 145].

Щодо тих рекомендацій (у тому числі стосовно запровадження федералізму), які В.Кимлічка пропонує внаслідок свого ретельного аналізу теоретичних і нормативно-правових засад націєтворення, сутності та специфічних проявів етнопонаціональних суперечностей і конфліктів у нових та старих державах з демократичною політичною системою, то тут заслуговує на увагу своєрідний ліберально-демократичний універсалізм та реалізм дослідницьких узагальнень і висновків. Зокрема, канадський науковець проголошує: "...Вимоги територіально сконцентрованих національних меншин у країнах Центральної та Східної Європи схожі на вимоги національних меншин на Заході, і здається логічним, що мають бути застосовані одні й ті ж принципи для їх оцінки. Згідно з цими принципами, демократичні країни повинні прийняти вимоги національних меншин про національне визнання й національну автономію, так щоб вони мали змогу утвердити себе як життєздатні й функціонуючі соціальні культури з державними установами, робочою мовою яких була б рідна мова цих меншин. І справді, деякі з таких механізмів, що використовуються для пом'якшення націоналізму меншин на Заході, зокрема федералізм, могли б бути використані у країнах Центральної та Східної Європи. Якщо федералізм працює на забезпечення миру, демократії, свободи й процвітання у таких багатонаціональних державах, як Іспанія, Канада, Бельгія, Великобританія та Швейцарія, то чому б йому не працювати в Росії, Македонії чи Україні?". А загалом загальна політико-ідеологічна ситуація стала такою, що "нині більшість багатонаціональних західних країн зрозуміли непродуктивність спроб придушити націоналізми меншин і вбачають у федералізмі шлях до стабілізації багатонаціональних держав. Можливо, країни Центральної та Східної Європи поступово також поділять таке розуміння" [2, с. 134-135].

Проте, головною причиною побоювання ідей федералізму у країнах Східної Європи є, на думку В.Кимлічки, те, що "багато національних меншин у Центральній і Східній Європі є потенційно ірредентистськими. У цьому полягає досить істотна відмінність від національних меншин у Західній Європі, більшість із яких не має сусідніх держав, де жили б люди такої самої національності та до яких вони могли б приєднатися або з якими могли б возз'єднатися. ... На відміну від цього, багато найбільших етнічних конфліктів у Центральній і Східній Європі пов'язані з національними меншинами, які мають поруч історичну батьківщину. Проблема у таких випадках полягає не тільки в тому, що меншини можуть прагнути приєднатися до такої держави, а й у можливості політичної і навіть військової інтервенції цих сусідніх держав із метою "захисту" інтересів "своїх" людей" [2, с.135-136].

Список використаних джерел:

1. Вілков В.Ю. Генезис понятия нации. Видання 3-тє. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2014. – 372 с.
2. Кимлічка В. Лібералізм і права меншин. – Харків: Центр Освітніх Ініціатив, 2001. – 176 с.
3. Лейпхарт А. Многосоставные общества и демократические режимы // Полис, 1992, № 1-2. – С. 217-225.
4. Лейпхарт А. Со-общественная демократия // Полис, 1992, № 3. – С. 86-99.
5. Сміт Ентоні. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К.: "К.І.С.", 2004. – 170 с.
6. Сміт Ентоні. Д. Націоналізм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: ООО "Издательство АСТ": ООО "Транзиткнига", 2004. – 635 с.

Надійшла до редколегії 27.10.15

В.Ю. Вилков

**НЕОЛИБЕРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАЦИИ
И НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА
ВИЛЛА КИМЛИЧКИ**

В статье представлен анализ основных неолиберальных идейно-теоретических и методологических установок интерпретации процессов нациогенеза, рекомендаций для современного демократического национально-государственного строительства В.Кимлички.

Ключевые слова: либерализм, политическая философия, социетальная культура, нация, национальное государство, национально-государственное строительство, национализм.

V.Y. Vilkov

**THE NEOLIBERAL POLITICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPTION
OF NATION AND NATIONAL-STATE BUILDING OF WILL KYMLICKA**

The paper analyses the main neoliberal ideological and theoretical as well as methodological instructions of interpreting the processes of natiogenesis and modern democratic national-state building, set forth by W. Kymlicka.

Keywords: liberalism, political philosophy, societal culture, nation, national state, national-state building, nationalism.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Бондар О.В. Судження й умовивід як спекулятивно-метафізичні принципи свободи	3
Бондаренко О. О. Своєрідність художнього профетизму російської літератури: модуси зла на шляху від "твору до тексту"	14
Калач Д. М. Міжконфесійний діалог: проблема семантики	23
Комаха Л. Г. Дискурс рефлексії в аргументах феноменологічного мислення: від трансцендентного до трансцендентального	32
Павлова О.Ю. Візуальні практики в контексті трансформації способів сигніфікації та "економіки культури" (на матеріалах постмодерністського концепту С. Леша)	39
Цвібель А. О. Смисли соціальної комунікації: актуалізація проблеми пізнання	46
Шеремет Л. А. Амбівалентність спорту як соціокультурного феномена: агоністика та гуманізм	56

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Вілков В.Ю. Неоліберальна політико-філософська концепція нації та національно-державного будівництва Вилла Кимлічки	69
--	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Бондарь О.В.

Суждение и умозаключение
как спекулятивно-метафизические принципы свободы 3

Бондаренко О. О.

Художественное своеобразие профетизма русской литературы:
модусы зла "от творца к тексту" 14

Калач Д. М.

Межконфессиональный диалог: проблема семантики 23

Комаха Л. Г.

Дискурс рефлексии в аргументах феноменологического мышления:
от трансцендентного до трансцендентального 32

Павлова О.Ю.

Визуальные практики в контексте трансформации способа сигнификации
и "экономики культуры" (на материалах
постмодернистского концепта С. леша) 39

Цвибель А. А.

Смыслы социальной коммуникации:
актуализация проблемы познания 46

Шеремет Л. А.

Амбивалентность спорта как социокультурного феномена:
агонистика и гуманизм 56

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Вилков В.Ю.

Неолиберальная политико-философская концепция нации
и национально-государственного строительства Вилла Кимлички 69

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCE

Bondar O.V. Judgment and conclusion as a speculative and metaphysical principles of freedom	3
Bondarenko O. O. Artistic originality of prophetism of russian literature: modi of evil "from the creator to the text"	14
Kalach D. M. Interconfessional dialogue: the problem of semantics	23
Komaha L. G. Discourse of Reflection in the Arguments of Phenomenological Thinking: from Transcendent to Transcendental	32
Pavlova O. Yu. Visual practices in the context of the transformation of the sinification mode and "cultural economy" (based on the postmodern concept S. Lash)	39
Tsvibel A. A. Meanings of Social Communication: Problems Updating Knowledge	46
Sheremet L. A. The Ambivalence of Sport as Social and Cultural Phenomenon: Agonistic and Humanism	56

POLITICAL SCIENCE

Vilkov V.Y. The neoliberal political and philosophical conception of nation and national-stat building of Will Kymlicka	69
--	----

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 27

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 5,0. Наклад 200. Зам. № 216-2731
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл19.
Підписано до друку 11.01.16

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