

Тернопільський державний педагогічний університет
ім. Володимира Гнатюка

Періодичне видання

Наукові записки

Серія:
Філософія,
Економіка,
Соціологія

1999
2

ББК 87+65+60..5
Н 34

«Наукові записки» Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Філософія, економіка, соціологія. №2, 1999. – 192 с.

Друкується за рішенням Вченої Ради Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка від 22 грудня 1998 р. (протокол №5)

Редакційна колегія:

*М.М.Алексівець, доктор історичних наук, професор
М.Г.Братасюк, доктор філософських наук, професор
О.Д.Василик, доктор економічних наук, професор
А.А.Григорук, кандидат економічних наук, доцент
(головний редактор)
В.М.Зуєв, кандидат філософських наук, доцент
Ю.Я.Литвин, доктор економічних наук, професор,
С.В.Мочерний, доктор економічних наук, професор
В.П.Мельник, доктор філософських наук, професор
В.М.Олійник, доктор економічних наук, професор
М.С.Палюх, кандидат економічних наук, доцент
М.П.Ткачук, доктор філологічних наук, професор
Н.Й.Черниш, доктор соціологічних наук, професор
С.І.Юрій, доктор економічних наук, професор
В.І.Ярошовець, доктор філософських наук, професор*

Рецензенти:

*Кашуба М.В., доктор філософських наук, професор (Львівський державний університет ім. Івана Франка)
Кисельов М.М., доктор філософських наук, професор (Інститут філософії НАН України)
Линник В. Г., доктор економічних наук, професор (Київський державний економічний університет)
Шокун В.В., доктор економічних наук, професор (Науково-дослідний інститут Міністерства фінансів України)*

ISBN 966-7425-01-0

© Тернопільський державний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка, 1999.
© Редакційно-видавничий центр історичного факультету «Літопис», 1999.
© М.Б. Цибулько, художнє оформлення, 1999.

1987. - Т.1-2. 8. Мифы народов мира. - М.- 1988. - Т.2. 9. Поляков Л.В. Христианизация и становление философии в Киевской Руси// Вопросы научного атеизма. - М., 1985. - Вып.32. 10. Рубцов Н.Н. Символ в искусстве и жизни. - М., 1991. 11. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. - М.- 1981. 12. Становление философской мысли в Киевской Руси. - М., 1984. 13. Философская мысль в Киеве. - Киев., 1982. 14. Философская мысль на Руси в позднее средневековье. - М., 1985. 15. Lovejoy O. The great chain of being. N.Y.- 1932.

Олександр Шама

ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ТА ВІТЧИЗНЯНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК ПРЕДМЕТ ВИКЛАДАННЯ У ВИЩІЙ ШКОЛІ (МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАУВАГИ)

У Тернопільському педагогічному вузі історія світової та вітчизняної культури викладається як навчальний предмет з 1989 р. Нагромаджений за цей час досвід роботи дозволяє зробити певні висновки щодо специфіки історії культури як науки і предмету викладання, натомість надання нашому інституту статусу педагогічного університету дає змогу підвести підсумки стосовно місця і ролі цієї навчальної дисципліни у системі вищої освіти у цілому і тепер уже Тернопільському педуніверситеті, зокрема.

Специфічність історії культури як науки починається з самого початку - визначення самого її предмету: як відзначив російський дослідник Л.Кертман, нараховується 257 дефініцій культури, і це число має стійку тенденцію до зростання[10,14]. У зв'язку із цим корисно звернутись до етимології слова «культура». У латинській мові «cultura» об'єднує низку назв процесів /обробка, догляд, виховання, розвиток, поклоніння, шанування/, їх їх здійснює «cultor» /оброблювач, землероб, мешканець, наставник, шанувальник/ і які мають наслідком «CULTUS» /оброблений, ошатний, чепурний, прикрашений, гарний, витончений, освічений, ушляхетнений/. Крім того, «cultus» означає також «спосіб життя», «шати», «покрови», «оздоблення», «краса», «заняття», «вивчення», «культ»[7,213]. У тій чи іншій мірі всі ці значення присутні у сучасному розумінні культури і стосуються навчальної дисципліни історія культури. Таким чином, етимологія слова дає підставу розуміти під «культурою» все те, що перетворено, створено, оброблено, виховано і т.д. у результаті усвідомленої /ціле-раціональної/ діяльності суспільства і людини.

Однак подібне визначення покладає необхідність дефініції того стану речей, з якого культура їх «виводить» шляхом «обробки», «виховання», «ушляхетнення» і т.д., тобто – природи. Звівши певним чином різні пояснення цього слова [2,108-119], можна ствердити, що «природа» /лат. «natura» - народження, природні властивості, сутність, світобудова, основна речовина, стихія/ - це все суще, сукупність істот та речей, весь світ у його найрізноманітніших проявах, тобто все те, що існує і змінюється безвідносно до людей, їх прагнень і бажань. У цьому відношенні «природа» і «культура» складають опозицію, у якій перший елемент є уособленням «даності», «безпосередності» чи навіть «органічності», а другий – «створеності», «штучності» і «оформленості». Спираючись на подібне бачення, історія культури часто розуміється як «діалектичний» процес «віддалення» і «зближення», крайніми межами якого є «хаос» («невпорядкованість») «природи», з одного боку, й «застиглість» /«омертвіння»/ «культури», з іншого. Класичним стосовно цього є визначення цивілізації німецького філософа О.Шленглера: «Цивілізації суть найбільш крайні і найбільш штучні стани, на які здатен вищий тип людей. Вони - завершення; вони йдуть за становленням як те, що стало, за життям як смерть, за розвитком як зцепеніння, за селом і душевним дитинством як розумова старість й кам'яне, окаменяюче світове місто»[16,163-164]. За всієї привабливості і, у певному сенсі, продуктивності такого підходу, існує, однак, постійна тенденція зводити історико-культурні дослідження до пошуків «у горизонтальному шарі культури її вертикальних вимірів, її життєвої глибини, живлячих її коренів, які ніколи не відмирили, але тільки заглушались і забивались різними «відходами» культури, її відпрацьованими й омертвілими продуктами» [6,103]. Внаслідок цього «жива тканина» історії культури підмінюється нескінченими оперуваннями наборами імен і назв, довільно обраними формальними ознаками або, у гіршому випадку, банальними істинами, а то й просто заялженими стереотипами «на тему культури».

У свій час австрійський письменник Р.Музіль, ніби передчуваючи наслідки такого підходу, чудово спародіював метод О.Шпенглера: «Існують лимонно-жовті метелики, існують лимонно-жовті китайці: отже, можна в певному сенсі сказати: метелик - це середньоевропейський крилатий карлик-китаєць. Метелики, як і китайці, відомі як символи сластолюбства. Тут вперше звертається увага на ніким не помічену відповідність великої епохи лускокрилої фауни і китайської культури. Та обставина, що у метелика є крила, а у китайця їх немає, являє собою лише поверхневий феномен. Якщо б який-небудь зоолог хоч трохи розумівся на останніх і глибоких ідеях техніки, не мені довелось б стати першим, хто відкрив значення того факту, що метелики якраз тому й не винайшли пороку, що це вже зробили китайці. Самовбивча пристрасть деяких видів нічних метеликів до палаючого світла є важкодоступний для денного глузду релікт вказаного морфологічного зв'язку з китайською душею» [14,67]. Зрозуміло, що сучасні пошукачі історико-культурних «аналогій», «паралелей» і «морфологічних подібностей» є лише блідими епігонами незрівнянних творців «синхронного методу» чи «метаісторичного підходу» – О.Шпенглера і А.Тойнбі.

З іншого боку, оцінка того чи іншого історико-культурного феномену як «мертвілого» чи, навпаки, «повного життя» занадто залежить від панівних тенденцій у науці. Так, навряд чи хтось зараз зважиться називати наскрізь ієратичне єгипетське чи візантійське мистецтво «мертвим», як це було загальноприйнятим у ХІХ ст. Також на одіозний донедавна «соціалістичний реалізм» все більше дослідників схильні дивитись «без ідеологічних упереджень», віднаходячи у ньому «ознаки великого стилю», у межах якого «можна створити так само багато поганих картин як і у рамках будь-якого іншого» [19,12]. Таким чином, методологічні підходи, засновані на опозиції «культура» – «природа» далеко не вичерпують можливостей вивчення історії культури. Більше того, саме вони є, на наш погляд основною перешкодою для адекватної оцінки місця історії культури у системі вищої освіти: фахівцям з вузьких дисциплін видається малонауковим у межах одного предмету вивчати матеріал, традиційно поділений між історією, філософією, філологією, мистецтвознавством тощо. Це скептичне ставлення посилюється неблагополучною ситуацією у країні, що заважає зрозуміти безплідність й навіть небезпеку навчання «менеджменту», «практичній психології», «педагогіці» чи навіть «національній історії» без формування у студентів міцної загальнокультурної бази й навичок орієнтації у безмежному матеріалі світової і вітчизняної /національної/ культури.

На нашу думку, змінити подібне становище можна, замінивши «об'єктивістський» підхід до предмету історії культури, який оперує загальними поняттями з приводу «знаків культури» на «суб'єктивістський», що передбачає у «культурному процесі» в першу чергу людину і пошукує в кожному «тексті культури» людський зміст. У зв'язку із цим правильним є визначення німецького філософа М.Вебера: «Культура» – це той скінченний фрагмент безсенсовної світової нескінченності, який, з точки зору людини, має сенс і значення» [5,379]. Однак перш, ніж окреслити сутність «суб'єктивістського» підходу до вивчення історії культури, необхідно з'ясувати, що розуміється під словом «людина». На порозі сучасної епохи Святий Августин писав, що людина «не суть тільки тіло, чи тільки душа, але складається з душі і тіла. Справді, душа складає не всю людину, а кращу її частину, і тіло не складає всієї людини, а тільки нижчу її частину, і що, коли і те, і друге поєднані разом, то це називається людиною» [13,314-315]. Звідси випливає, що людину можна розуміти як особливу і автономну, тобто унікальну цінність. Ця унікальність визначається вірою в Бога, знанням того, «хто спрямовує людину до істини, якою істиною вона живиться, через що поєднується з Вищою Мірою» [4,40]. Отже, для Августина має сенс і значення той фрагмент світової нескінченності /тобто культурою є/, який «освітлений Божественною істиною», а відтак людський зміст культури визначається прагненням людини до Бога, «з якого все, у якому все» [1,582].

В епоху Ренесансу теологічна модель культури починає руйнуватись тому, що за окресленням сучасника, «Господь більше не розмовляє з людьми, і немає більше пророків, чийми устами він промовляє [11,208-209]. В центрі світобудови опиняється людина, яка, за словами італійського філософа Д.Піко делла Мірандола, може «опуститись до тваринного стану або піднятись до божеського». Тепер культура мислиться як можливість для

людини «розвиватись, зростати за своєю волею" до рівня «вищих істот, які перебувають у вічності" [3,77].

Епохи Бароко і Просвітництва теж розглядали людину з точки зору нескінченості й вічності: як писав французький філософ Б.Паскаль, людина є «ницістю, осередком між нічим і всім», культура теж для нього має чисто духовну природу: «Нашу немічність у пізнанні речей доповнює те, що вони прості самі по собі, а ми є складеними з двох протилежних і різнорідних елементів, з душі й тіла. Тому неможливим є, щоб та частина, яка в нас мислить, була іншої природи, ніж духовної; і якби хтось твердив, що ми є тільки тілесними, то це відсунуло б нас набагато далі від пізнання речей, тому що немає нічого більш незрозумілого, ніж сказати, що матерія усвідомлює саму себе [17,140,141-142]. XIX ст. обертає це твердження навпаки: як слушно зазначав німецький філософ Е.Гуссерль, "неймовірні успіхи природознавства" спричинили перенесення «методу природничих наук на розкриття таємниць духа»; «одна й та ж причинність - тільки розколена надвоє - охоплює єдиний світ; сенс раціонального об'єднання залишається всюди одним і тим самим, але при цьому всяка інтерпретація духовності, щоб бути недвоїстою і тим самим універсальною, приводить до фізичної реальності» [12,321-322]. З цього випливає, що культура - це той фрагмент дійсності, який має сенс з точки зору «природознавчого методу пізнання», а людина знову губиться у безмежжі - тільки цього разу в безмежжі «матеріальному».

Цей короткий огляд європейської антропології дає змогу зробити висновок, що людська культура парадоксальним чином мислилась без людини - як «відблиск», «натхнення», «навіювання» Бога, Природи, Розуму, Матерії, але аж ніяк не творіння самої людини як унікальної «речі самої із себе». Як пише французький філософ М.Фуко, «класична думка і все, що їй передувало, цілком могли говорити про дух і тіло, про людську істоту, про її так обмежене місце у всесвіті, про межі, що обмежують її пізнання або її свободу... "Гуманізм" Ренесансу, "раціоналізм" класиків цілком могли відвести людському родові привілейоване місце у світобудові - помислити людини вони не могли" [15,339].

Таке розуміння і є, власне, «філософською» основою «об'єктивістського» підходу до історії культури, внаслідок якого людина «вилучається» з культури, а сама культура втрачає людський вимір. Звідси недалеко й до висновку про непотрібність вивчення самої історії культури, оскільки позбавлення її «людського сенсу» дозволяє підмінити її предмет більш чи менш обширними переліками стилів, напрямів, імен, назв творів і загальних фраз. Можливо, це і достатньо для спеціаліста з філософії чи історії, однак цілковито позбавлено сенсу з точки зору формування світогляду й особистості студента, для якого ім'я чи назва без конкретного змісту так і залишається безглуздою етикеткою речі, що давно вийшла з моди.

Другим негативним наслідком такого «об'єктивістського» підходу до історії культури є фактична роз'єднаність чи навіть ізольованість навчальних дисциплін одні від одних: курс історії культури, змістом якого є набір стандартних тверджень на тему тієї чи іншої історико-культурної епохи, переконує вузьких фахівців у його зайвості - нехай, мовляв, історію літератури вивчають філологи, історію філософії - філософи і т.д. Звідси випливає той вражаючий факт, що для студентів не-філологів так ніколи і не стане відомим Софокл, Рабле і Гете, студенти не-історики ніколи не почують про культуру Шумеру й Візантії, студенти не-художники так і не дізнаються про Фідія, Джотто і Пуссена. Наслідок цього у всіх на очах і на слухові: кричуща неосвіченість вчителів, журналістів, політиків, чиновників вже не звеселяє і навіть не обурює, а просто викликає відчай.

Це очевидно, що таке становище легко (а декому і зручно) пояснити негараздами національного життя, але за більш уважного погляду стає зрозумілим, що загальне нехтування гуманітарною освітою дісталось нам у спадщину від радянської системи вищої освіти. Працівники вузів добре пам'ятають, що «єдність всіх наук» у Радянському Союзі досягалась тим, що вони «допускались» лише як складова частина офіційної ідеології. Російський філософ О.Зінов'єв з цього приводу пише: «Офіційна ідеологія - це ідеологічне вчення та ідеологічна організація людей. Завдання останньої загальновідомі: підтримувати вчення, стежити за його чистотою (охороняти від ревізій та ересей), стежити за єдністю (охороняти від сект і розколів), пропагувати його людям, стежити, щоб до нього ставились з пошаною, викорінювати тих, хто

виражає до нього недовіря. Ідеологічна організація не є просто однією з організацій суспільства поруч з іншими. Вона є організацією суспільства у цілому з цієї точки зору. Вона пронизує всі сфери суспільного життя. Крім численних спеціальних установ різних рангів (Відділи, Інститути, Школи, Групи) профілів і функцій, ідеологічною роботою займається багатомільйонна армія агітаторів, пропагандистів, кореспондентів, журналістів, письменників, художників, вчених. Майже кожний громадянин, що досяг певного віку і має хоч трохи стерпну освіту, є ідеологічним працівником"[9,202]. Не кажучи про ідеологічну спрямованість спеціальних наук /біології, фізики, історії/, існували ще чисто ідеологічні предмети /філософія, науковий атеїзм, етика, естетика тощо/, які були обов'язковими для студентів всіх без винятку спеціальностей і виконували роль «синтезу всіх наук" і формували «загальнокультурний рівень" радянського студентства.

Як зазначає О.Зінов'єв, «це була велична ідеологія», і коли ідеологічна організація перестала існувати, зникла «єдність всіх наук", зникла і система ідеологічної /загальнокультурної/ освіти. Зважаючи на майже космічну грандіозність ідеологічної організації радянського суспільства, можна з певністю ствердити, що нічого подібного зараз не може виникнути з очевидних причин. Натомість функцію загальнокультурної освіти українського студентства цілковито може взяти на себе історія світової та вітчизняної культури й інші предмети культурологічного циклу. З цією метою передусім слід відмовитись від «об'єктивістського» підходу до вивчення історії культури, що, в свою чергу є неможливим без суттєвої корекції розуміння людини і культури.

Вже згадуваний М.Фуко пише, що сучасна культура почалась тоді, коли «скінченність людського буття стала мислитись у безперервному співвідношенні із самою собою". У зв'язку з цим людина виступає як «примхлива дуальність емпіричного і трансцендентального», тому що «це істота, яка із самої себе може пізнати, що ж робить можливим всяке пізнання». Це пізнання людиною самої себе розгалужується на два шляхи. Перший зосереджується «у просторі тіла" і виявляє, що «пізнання має свої анатомо-фізіологічні умови, що воно поступово складається у тканинах тіла...що форми пізнання неможливо відокремити від особливостей функціонування тіла". Звідси висновок: існує певна «природа людського пізнання, що визначає його форми і виявляється у власних емпіричних змістах". Другий шлях дослідження концентрується на вивченні «людських помилок" і виявляє, що «пізнання має свої історичні, соціальні або економічні умови, що воно виникає всередині відносин, які складаються між людьми, що воно не може не залежати від тих конкретних форм, які набирають ці відносини". Отже, існує «певна історія людського пізнання, яка одночасно і дається у емпіричному знанні, і диктує його форми»[15,339-340].

Таким чином, сучасна культура мислить людину як «річ саму із себе", а не як «річ із Бога, Природи, Матерії тощо". Також розуміння людини як «примхливої дуальності емпіричного і трансцендентального" зовсім не впливає із старих опозицій «духа і тіла", «ідеї і матерії". Пізнання людини дає змогу ствердити, що у ній самій містяться всі можливі форми і змісти дійсності, так що осягнення /в теорії/ цієї нескінченної дійсності /з цієї точки зору не має значення - чи емпіричної, чи трансцендентальної/ неминуче призведе до вихідного пункту - самої людини /мається на увазі «нормальний" процес пізнання, який не призводить до руйнування особистості, що є метою деяких містично-екстатичних вчень/. Можливо, що прихильникам філософії «Єдиного", "Абсолюту" чи «Світового Духа" такий «рух по колу" здасться обмеженим і нецікавим. Однак у сучасну епоху, коли «скінченність людського буття мислиться у співвідношенні із самою собою", з чого, зрештою, «впливають" життєві форми, соціально-економічні системи і культурні цінності, інші підходи є реальними лише на особистісному чи корпоративному (або сектантському рівні). Насправді, визнання того факту, що всі можливі форми й змісти дійсності містяться у людині, тільки підносить її роль у пізнавальному процесі, роблячи справжнім «творцем дійсності". З цього приводу дуже доречно навести слова німецького філософа В.Віндельбанда: «У всьому тому, що нам уявляється даним, вже міститься діяльність нашого розуму: на тому факті, що ми спочатку створюємо для себе речі, і засновується наше пізнавальне право на них. Нам треба спочатку привласнити, пристосувати до себе той світ, який ми повинні пережити, тому що ми можемо пережити всього

лишень частину світу, один тільки відрізок його, та й то лише у впорядкованому зв'язку, принципи ж відбору й зв'язку закладені в структурі нашої свідомості, в якій вони і повинні бути знайдені. Світ, який ми переживаємо, є нашим ділом [12,59].

Таке бачення дає прямий вихід на проблему культури: якщо під культурою ми розуміємо «сукупність всього того, що людська свідомість, в силу властивої їй розумності, виробляє з даного їй матеріалу» [12,62], то культурною діяльністю буде не тільки створення нового, але й сприйняття, освоєння, засвоєння вже існуючих культурних надбань і цінностей. «Пасивний», на перший погляд, цей процес насправді являє собою творчий акт, тому що, сприймаючи культурні цінності, людина формує себе як особистість. На цій основі, власне кажучи, і можливий «суб'єктивістський» підхід до історії культури: засвоюючи /"обробляючи"/ історико-культурний матеріал, суб'єкт «відтворює» світ згідно законів розуму і знаходить той, за словами М.Вебера, фрагмент дійсності, який для нього має сенс і значення. З цієї точки зору історія культури виконує важливе світоглядне завдання: спонукує людину впорядковувати світ в індивідуальний «космос» і допомагає визначати основні способи орієнтації у ньому. Таким чином, до історії культури повертається «людський зміст» і стає можливим формування загальнокультурного рівня українського студентства без «ідеологізації» навчального матеріалу.

Подібний підхід до історії культури дозволяє також зробити перший крок до відновлення «єдності всіх наук». Той самий В.Віндельбанд зазначає, що «наша нескінченно багатогранна і разом з тим розщеплена культура», все ж таки становить єдність, хоч і не завжди «актуально усвідомлювану». Визначається вона «останньою цінністю, даною у єдності системи, що забезпечується єдністю культурної свідомості». Саме тому для «культурної свідомості», «пізнаючого розуму» кожна галузь культури, наука, соціальність, мистецтво означає «зріз, вибір, опрацювання нескінченної дійсності згідно категорій розуму». Хоч «останній зв'язок» всіх цих явищ залишається недоступним нашому пізнанню, він є «нічим іншим, як цілокупністю всього того, що в окремих одиничних формах представляють собою доступні нам розумні світи культури» [12,66-67]. Отже, з цієї точки зору можна розглядати культуру як «трансцендентальну апперцепцію» людського буття, як той «надемпіричний синтез» елементів пізнання і діяльності, який одночасно є джерелом /витоками/ будь-якої науки і результатом її досліджень.

Вивчення історії культури дає також підстави для подолання ієрархізуючого сприйняття культур, форм культури і наук про культуру. Факти, теорії, гіпотези, напрацьовані різними науками, набувають тоді рівноцінного значення. Зрозуміння цього дозволяє бачити метою будь-якого дослідження не каузальне «виведення» одних фактів з інших, а відшукування типологічних /але не морфологічних/ подібностей і різниць між ними для того, щоб визначити їх «спільний знаменник», який склався б на «стиль культури» певного народу чи регіону або «культурний стиль» певної епохи. Приклад такої методології дав французький скульптор Н.Габо: «На перший погляд, видається неправдоподібним, що між науковою теорією - наприклад, Коперніка - і картиною Рафаеля може існувати аналогія. Однак неважко знайти спільну ідею у одній та іншій творчості. Вчення Коперніка про Всесвіт зустрічається з концепцією мистецтва Рафаеля. Рафаель ніколи б не наважився портретувати свою славнозвісну куховарку як Матір Божу, коли б не належав до покоління, готового відкинути геоцентричну модель Всесвіту. У мистецькій теорії Рафаеля немає місця релігійному містицизму, так само як і у праці Коперніка «Про обертання небесних сфер». Для них обох Земля не є центром Всесвіту, а людина вже не виступає вінцем творіння і поодиноким героєм космічної драми. Її буття не видається містичним, нематеріальним явищем середньовіччя. Той самий дух одночасно панував у флорентійських майстернях. Пов'язаність між наукою і мистецтвом ніколи не переставала існувати протягом історії людської культури» [18,528].

Зрозуміло, що «спільна ідея» буде спільною не тільки для науки і мистецтва, але і для економіки і мистецтва, літератури і політики, релігії і архітектури і т.д., адже «більш світський погляд на речі» у епоху Ренесансу був притаманний як науковцям і митцям, так і політикам, підприємцям, мореплавцям, кліру - всім тим, хто, власне, й визначав «обличчя епохи». Немає сумніву, що досягнення такої «спільної ідеї» або декількох «спільних ідей», які мають

вирішальний вплив на розвиток культури певної епохи, народу чи регіону, є початком й завершенням будь-яких історико-культурних студій.

Цей невеличкий екскурс в історію культури дає достатнє свідчення корисності й навіть необхідності вивчення історії культури у вищій школі. Викладання цієї дисципліни покликане розширити «методологічний арсенал» майбутнього фахівця, навчити його віднаходити «людський зміст» у найрізноманітніших текстах культури, причому не тільки релігійних, філософських, мистецьких: засвоєний історико-культурний підхід змусить по-іншому подивитись на свій предмет біолога, математика, спеціаліста з трудового навчання чи фізичної культури. Окрім того, вивчення історії культури має також певною мірою виховний зміст: якщо, за словами німецького філософа Г.Зімеля, осягнення якоїсь науки можна уявити собі як лише одну стеблину з цілого віхтя шляхів «окультурення» людини [8,447], то навряд чи історія культури є гіршою з них.

Література

1. Антология мировой философии: В 4 Т.-М., 1969.-Т.1, Ч.2.
2. Будагов Р. История слов в истории общества.-М., 1971.
3. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения.-СПб., 1906.-Т.2.
4. Бычков В. Эстетика Аврелия Августина.-М., 1984.
5. Вебер. Избранные произведения.-М., 1990.
6. Губин В. «Культура» и «Природа» в феномене творчества// Философия и история культуры / Отв. ред. В. Карпушин.-М., 1985.
7. Дворецкий И. Латинско-русский словарь.-М., 1986.
8. Зиммель Г. Избранное: В 2 Т.-М., 1996.-Т.1.
9. Зиновьев А. Зияющие высоты: В 2 Кн.-М., 1990.-Кн.1.
10. Кертман Л. История культуры стран Европы и Америки.-М., 1987.
11. Коммин Филипп де. Мемуары.-М., 1986.
12. Культурология: XX век: Антология /Сост. С.Левит.-М., 1995.
13. Майоров Г. Формирование средневековой философии.-М., 1990.
14. Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы.-М., 1993.-Т.1.
15. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук.-СПб., 1994.
16. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории.-М., 1993.-Т.1.
17. Bequin A. Pascala portret wlasny.- Warszawa, 1963.
18. Estreicher K. Historia sztuki w zarysie.- Warszawa-Krakow, 1979.
19. Matynia A. Etos pracy// Proekt.- 1988.-№2.

Економіка

Економічна теорія та історія

Степан Мочерний

ПЕРЕХІДНА ЕКОНОМІКА

У багатьох працях вітчизняних та зарубіжних економістів і політиків стверджується, що в Україні здійснюється перехід до ринкової економіки (або до ринкової економічної системи, до розвинутої ринкової економіки) і що цей період займе певний проміжок часу (висловлюються думки, що після подолання економічної кризи перехідний етап становитиме близько 2-3 десятиліть). Інші вчені стверджують, що головними рисами перехідного періоду в Україні є перехід від індустріальної до постіндустріальної стадії соціально-економічного розвитку, від одного способу виробництва до іншого, від одного базису до іншого тощо.

Залежно від цього по-різному характеризується зміст перехідної економіки. Одні автори таким змістом називають перетворення усієї системи соціально-економічних відносин, другі — формування реальних ринкових відносин, треті — створення відкритої національної ринкової економіки, четверті — побудову основ постіндустріального суспільства; п'яті — процеси капіталізації суспільно-економічного ладу та інше.

По-різному тлумачаться та економіка, економічна система або спосіб виробництва, від якого потрібно переходити до іншої економіки, системи - тощо. Переважна більшість авторів називають її адміністративно-командною системою, окремі — плановою економікою, соціалістичним устроєм, базиси, що ґрунтується на позаекономічній залежності.

Водночас більшість авторів справедливо зазначають, що період переходу від одного типу економіки (адміністративно командної системи тощо) до іншого (ринкової економіки і