

В заключение статьи можно сделать следующие выводы.

1. Нравственная культура личности представляет собой целостное духовно практическое образование. Ее структуру составляет диалектическое единство культуры морального сознания и культуры нравственного поведения.

2. Культура нравственного сознания предполагает определенный уровень развития интеллектуальной, эмоциональной и волевой сфер личностной морали, находящейся во взаимосвязи и взаимообусловленности.

3. Объективным показателем культуры нравственного сознания, способом выражения внутреннего морального содержания личности является культура нравственного поведения. Механизм функционирования нравственно – культурного поведения представляет собой единство осознанных и неосознанных элементов психики.

В то же время, выяснение сущности и структуры нравственной культуры – лишь начальный шаг в ее анализе. Достаточно проблемными и перспективными для исследования являются вопросы: о механизме взаимосвязи нравственной культуры с другими составляющими культурного облика личности, возможности и сущности управления процессом формирования нравственной культуры, его особенностей и механизма.

Источники и литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – Соч., 2 – е изд. – Т. 3. – С. 245.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С. 633.
3. Добролюбов Н. А. Избранные философские произведения. – М.: Политиздат, 1946. – Т. 2. – С.250.
4. Леонтьев А. Н. Психологические вопросы сознательности учения. – Известия АПН, вып. 7, 1947. – С. 26.
5. Николаичев Б. О. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности. – М.: Изд – во Моск. ун – та, 1976. – С. 96 с.
6. Гегель В. Ф. Г. Философия права. -Соч., т. 7. – М. – Л.: Соцэгиз, 1934. – С. 186.
7. Макаренко А. С. Сочинения в 7 – ми томах. – М.: Изд-во Акад. пед. наук, 1958. – С. 435 – 436.
8. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. – М.: Политиздат, 1972, – С. 199 – 207.

Рыскельдиева Л.Т.

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ЭЗОТЕРИИ В БУДДИЙСКИХ СУТРАХ

Целью данной статьи является краткая теоретическая реконструкция основных моментов формирования базовых идей учения буддизма махаяны. Актуальность обращения в инокультурному философскому материалу в настоящий момент очевидна – современная духовная ситуация запрашивает способность интеллектуалов к толерантности и взаимопониманию. Лучший путь в этом направлении связан с внимательным изучением и уважительным отношением к философским традициям Древнего Востока.

Сутры – специфический текстовый жанр, порождённый древнеиндийской культурой, аналогов которому трудно найти. Происхождение этого жанра проследить, судя по всему, пока нельзя. Можно только констатировать, что любая философия в данной культуре должна была оформиться в традицию, а начало традиции *должно было* быть положено сутрой, поэтому жанр сутр можно считать нормативным для древнеиндийской философской культуры. Мы говорим «должно было» потому, что исторические изыскания показывают отсутствие строгой хронологической связи между основополагающим текстом – сутрой, которая должна по времени предшествовать комментаторской традиции, и собственно, многочисленными комментариями, которые составляют корпус философских текстов данной школы. С.Радхакришнан утверждает, что «системы должны были развиваться гораздо раньше того периода, когда были сформулированы сутры», «сутрам предшествует период вызревания и формирования их идей» [1, с. 16].

Сутры как жанр традиционной, но не сакральной литературы ведического происхождения появляются в качестве последнего этапа её формирования – 5–2 в.в. до н.э. [см. 2, с. 189]. Санскритское *sūtra* значит «нить», «волокно», «линия», «изречение», а также «руководство». Однако если признать, что данный жанр оформлялся в буддийскую эпоху, то этимологию термина «сутра» можно связать и с происхождением буддийских сутр: «В древности, когда впервые эти книги записывались на пальмовых листьях, они прошивались или связывались одной нитью, одним шнуром, отсюда и название отдельного текста» [3, с. 751]. Ключевое слово «нить» применительно к сутрам традиционных даршан – метафора смысла данного жанра, который обьязывает к краткости, сжатости, большой экономии вербальных средств в изложении главных мыслей, сути учения. Известно выражение, что «грамматист радуется экономии хотя бы на половину краткого гласного звука так же, как он радуется рождению сына» [1, с. 15] (некоторые сутры санхьи, например, содержат не более 39 слов). В этом отношении буддийские сутры – прямая противоположность сутрам ортодоксальных даршан, они многословные, подробные и просто длинные. Характерно, что такие известные и объёмные буддийские книги как «Дхаммапада», «Сутта-нипата» и «Джатаки» входят в «Кхундака-никаю» – «Собрание коротких поучений» Сутта-питаки палийского канона.

В истории буддийских сутр как древнеиндийского жанра «текстовой деятельности» можно обнаружить два главных этапа: создание палийских сутр как базового текстового материала для *тхеравады* («учение старейших») и создание санскритских сутр как базового текста *махаяны* («большая колесница»). Претендуя на такую же аутентичность «слову Будды», как в палийских, махаянские сутры имеют не толь-

ко языковое отличие от Сутта-питаки. Сутры Канона как смысловое ядро буддизма (дополненное нормативным ядром – Виная и рефлексивным – Абхидхарма) позволяют если не реконструировать, то дать название, общую характеристику, определить «форму» того, что сама буддийская традиция считает своим базовым уровнем. Первоначальное «слово Будды» (несмотря на принципиальную герменевтическую невозможность его аутентичного воспроизводства) должно было быть тем, что мы предлагаем топологически определять как *пост-метафизический текст практической философии*. Обретя полноту философского дискурса, пройдя через «искус» утончённого теоретизирования разного типа, испытав «переворот» от метафизического опыта и обретя «пробуждение» и «просветление», Гаутама Будда как персонаж палийских сутр становится неиссякаемым источником текстов моральной практической философии. Особенность Будды как мыслителя состояла в силе его слова, обусловленной просветлением, в способности создать *текст* практической философии *для всех*. (Эта способность, судя по всему, отличает всех основателей религий.) Коммуникативная ситуация сутр Канона такова, что «слово Будды», сказанное в ответ спрашивающему, способно породить в нём *императив*, само не будучи императивным. Отсюда и чёткая нормативность Винаи, регламентирующей жизнь тех, в ком в результате слышания и понимания «слова Будды» возник «ментальный импульс», кто принял «твёрдое решение» следовать по буддийскому пути, как говорится в «Дхаммападе», «смирил себя, как купец хорошую лошадь» [4, с. 123]. Только в результате такого «твёрдого решения» буддийская практическая философия «для всех» могла стать философией «для каждого», философией на практике. Сутры махаяны, нам представляется, отличаются от палийских и по смыслу, то есть по дискурсивной топологии.

Самой ранней частью корпуса сутр махаяны принято считать сутры цикла «Праджняпарамита». Наиболее известные и ставшие популярными – «Сутра Сердца» и «Алмазная Сутра» [5], [3, с. 610–640], [6, с. 27–73]. Предание гласит, что почти через пять сотен лет после паринирваны Будды были чудесно обнаружены тексты сутр, фиксировавших его «слово», и чудо обнаружения сотворил великий буддийский мудрец Нагарджуна, что дало ему право именоваться «вторым Буддой».

«Второй Будда» или, точнее, «нагарджунизм» как целая эпоха истории буддизма, охватывающая первые несколько веков нашей эры, стал импульсом для переосмысления смыслового ядра буддийского учения. Однако это была эпоха, когда основной корпус текстов канонической Абхидхармы, судя по всему, уже сложился, другими словами, сформировалось и рефлексивное ядро буддийского учения, основывающееся на палийских сутрах. Поэтому сутры махаяны считаются «философскими сутрами», созданными, по-видимому, знатоками абхидхармистской философии, хорошо владеющими буддийской йогической психотехникой, и, следовательно, предназначенными, как пишет Е.Торчинов, «для личностей более высокого уровня развития и понимания, нежели адресаты проповедей, отраженных в тхеравадинских сутрах» [6,9]. Другими словами, сутры махаяны принадлежат к своеобразному смешанному, «синтетическому» жанру: с одной стороны, по замыслу, они есть философское «назидание», «руководство», содержащее основную философскую терминологию, с другой стороны, по стилю, они есть буддийские сутры – многословные, подробные, содержащие сюжетную линию, богатые образами и т.д.; с одной стороны, жанр сутр предполагает общедоступность, понятность, «народность», а с другой стороны, их содержание предполагает определенный уровень рефлексивной и психотехнической развитости.

«Философские сутры» махаяны могут произвести на читателя (и инокультурного) странное впечатление: они многочисленны, разнородны, однако, содержат большое количество повторов – как в рамках одного текста, так и в разных, зачастую одними и теми же словами, порой бессвязно, темно, бессмысленно. Исключение составляют упомянутые две сутры, которые, по мнению Э.Конза, были составлены позднее, чем основной корпус, в конце «праджняпарамитского периода» (ок. 4-5 в.в.) теми махаянистами, которые стремились к ясности, простоте и доступности текста при сохранении основных идей всей литературы сутр [7, с. 193].

Сутры цикла «праджняпарамиты» знаменуют собой такой «поворот колеса Дхармы», который можно связать с процессом *популяризации* буддийской философии. Эта тенденция выразилась в следующих особенностях основных положений учения махаяны: а) произошло своеобразное «сужение» адресата сутр, ибо в число понимающих их смысл должны были войти те, кто уже знаком с основными положениями абхидхармистского анализа. Если сутры палийского Канона имеют дело с аудиторией, ориентированной преимущественно брахманистски (отсюда и утверждения о тщетности ритуалов, жертв и т.д.), то «Алмазная сутра», например, ведёт речь о «сыне из хорошей семьи» буддистов (kularūṭṭha), который стремится к верному, истинному, глубинному пониманию смысла Дхармы, её сокровенной сути, скрытой за словами проповедей; б) каждая из сутр, можно сказать, построена на *парадоксах*, которые и должны помочь читателю обрести понимание глубинной сути Дхармы: «Так Приходящий говорил о всех мыслях, как о нем мыслях, поэтому их и именуют мыслями» («Алмазная сутра») [6, с. 58]; «То, Субхути, о чём Истинносушый проповедовал как о совершенствовании мудрости, о том же Он проповедовал и как о несовершенствовании» [3, с. 624]; «Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет ни gīra, ни vedana, ни samjñā...» (далее отрицаются все основополагающие дхармы из классификационных списков Абхидхармы) («Сутра Сердца») [5, с. 89]. Сутры таким путём прибегают к своеобразной «шоковой терапии» для разума того, кто пытается *познать* глубинную суть, в то время как она скрыта для познания. Для проникновения в «глубь» требуется, по выражению «Сутры Сердца», снять «покров мыслей» (citta-avaṅgana), её скрывающий или затемняющий, сутра направляет, продвигает буддиста в направлении «за», «по ту сторону», «выше» знания, указывая на некую сферу, находящуюся «после» усвоения «благородных» буддийских истин; в) сутры организуют *эзотерическую* область буддийского учения, которой не могло быть в ранних проповедях Гаутамы, проповедовавшего каждому, а о тайнах собственного метафизического опыта предпочитавшего

молчать. Эзотерия махаяны, похоже, связана с желанием буддистов той эпохи избежать профанизации распространённой и уже доминирующей в обществе религии, а может быть, и их противодействием популяризации рефлексивного, философского уровня буддизма, для чего потребовались усилия по осмыслению главной буддийской ценности. Впрочем, это лишь догадки, тексты же фиксируют ситуацию, в которой авторы сутр предполагают, что не все из желающих постичь высшую буддийскую истину, смогут этого добиться, те, кто всё же преодолел «преграду» из мышления, будут избранными: «Если также будут люди, которые услышат эту сутру и не будут ошеломлены, не ужаснутся и не устроятся, то это будут люди, в высшей степени достойные восхищения» [6, с. 50], – гласит «Алмазная сутра»; 2) сутры *совершенно иначе*, чем палийский Канон, понимают феномен Гаутамы Будды, роль и смысл его личного опыта для исторической судьбы буддийского учения. «Будда» для махаяны теперь – множественного числа, а «Совершенный», «Просветленный», «Истинносуший», «Так Приходящий» – его (их) эпитеты. «Будда» теперь – *воплощение* Дхармы, поэтому одно из важнейших положений «нового» буддизма – учение о разных телах Будды, разных способах воплощения «буддовости». «Алмазная сутра», например, толкует о том, что знаменитые «32 признака» величия, 32 отметины на теле не являются несомненным знаком «Истинносушего». Гораздо «ближе» к глубинной истине буддийского учения другая телесность – dharmakāya, абсолютная «дхармическая телесность» или «тело Дхармы» как Абсолюта, абсолютная ценность. Собственно, именно эту, «телесную» проблематику можно увидеть в центре махаянистских преобразований, с ней же связаны и все другие, указанные нами особенности учения «Праджняпарамиты»: эзотерия, призывающая к освобождению от «покрова мыслей», собирала тех, кто освободился от *страха*, который следует расценивать в качестве главного свидетельства конечности, смертности, временности – другими словами, телесности. Kularūpa, вставший на путь поиска скрытой от «всех» (тайной) глубинной Истины буддизма, должен быть в состоянии вынести её «страшную» силу, быть в силах отказаться от привычной, расхожей интерпретации, от знакомых слов и понятных мыслей: «Как на сновидение, иллюзию, как на отражение и пузыри на воде, как на росу и молнию – так следует смотреть на все деятельные дхармы» – гласит «Алмазная сутра» [6, с. 66]. Для такого «бесстрашия» требуется и особое, трансформированное тело – древнеиндийская духовная традиция к тому времени сформировала целую культуру «работы с телом» как одну из ступеней, один из аспектов «работы с сознанием» – эта культура есть *йога*. «Борьба» с мышлением и рассудком, ведущаяся в махаяне мадхьямиков, дополнилась рефлексией, осмыслением результатов йогического опыта в махаяне *йогачаров*.

Эта школа имеет свой корпус авторитетных текстов, толкующих, разъясняющих таинственное, глубинное учение махаяны – то, что «Праджняпарамита» и Нагарджуна называют «пустотой». В этот корпус входят как сутры – наиболее известна среди них «Ланкаватара сутра», так и трактаты, наиболее известным автором которых считается Асанга (4–5 в.в.), он же традицией признаётся основателем данной школы [см. 8, с. 2]. Традиция атрибутирует Асанге, по крайней мере, пять трактатов, часть которых по праву принадлежит Майтрейе, разъяснения которого Асанга лишь записал. Впрочем, таинственно и «откровенно» не только происхождение текстов йогачары – большая часть пресловутого «буддийского мистицизма» черпается из их содержания. Завеса таинственности может приоткрыться при учёте того, что буддийская традиция связывает Асангу не только с таинственной Майтрейей, но и с Васубандху, которого она считает братом основателя школы йогачаров. Установить родство автора «Энциклопедии Абхидхармы» с Асангой со всей исторической точностью пока нельзя, остаётся полагаться на традицию, которая утверждает, что после «Энциклопедии» великий Васубандху создал трактаты в духе йогачаров и комментировал труды Асанги [см.9]. Может быть, было два разных Васубандху, может быть, было три брата Васубандху, один из которых получил от Майтрейи имя Асанга – это пока тайна, а для нас важны два обстоятельства: 1) тесная связь учения йогачаров с контекстом «Энциклопедии Абхидхармы» и 2) переосмысление этого контекста на основе развития *личного* йогического опыта работы с сознанием (неслучайно второе название школы – *виджнянавада*, «учение о сознании»). Именно эти обстоятельства отмечают современные западные исследователи текстов йогачары, интересующиеся не только их происхождением, но смыслом и логикой становления учения школы (см., например, [10], [11]). Без учёта этих обстоятельств нам остаётся только сетовать на «вырождение» философии «позднего» буддизма, вести речь о буддийском оккультизме или о его «религиозной философии». Однако *философия не может «вырождаться»* – она или «рождается» или нет; не может быть «религиозной», «научной», «искусственной», «правовой» и др. философии – философия всегда «философская», размышляющая, рефлексивная; в философии не может быть тайн – «по определению». Тайна всегда в «инаковости» философской культуры – в том, что мы не знаем, не умеем, не переживаем; пресловутое «вырождение» есть лишь дискурсивная неполнота; «религиозная философия» – это размышление профессионально определившегося человека и в связи с этим определением решившего не продолжать рефлексии «дальше» определенной интеллектуальной топики. «Тайна» йогачаров – в *личном* йогическом опыте адептов, а точнее, в *нашей* неспособности анализировать данные не только обыденного опыта. Трудно сказать, как, когда и каким образом эта «тайна» будет разгадана рядовым европейским читателем, перед которым находится лишь философский текст: «Было бы тем не менее преждевременным говорить о том, каким именно образом мы можем подойти к изучению традиционной психотехники на базе именно логико-дискурсивных источников, так как это проблема, требующая специального исследования» – пишет Е.П. Островская [12, с. 14]. Другими словами, вопрос в том, до каких границ может дойти исследовательский интерес, если более глубокое проникновение в смысл текста потребует от исследователя особого рода практики.

Буддийская философия, рождавшаяся из аналитико-герменевтических усилий монахов в процессе понимания и *текстовой* интерпретации личного опыта Гаутамы Будды, в школе йогачаров получила развитие в результате интерпретации усложнённой йогической практикой личного опыта её основателей.

Абхидхармистский анализ собственной психики показал йогачарам проблему, которую следует считать неразрешимой средствами анализа, но проблему специфически философскую – *проблему сознания* (*vijñāna, citta, manas*) и путей его анализа. Разные варианты её решения, можно сказать, дают право на существование философской компаративистики, ибо она относится к числу проблем, которые обнаруживаются в любой философской культуре. Анализ не может показать со всей очевидностью путей её решения, особенно в таких аспектах как связь сознания и бессознательного, связь сознания с телом, единство сознания в личном опыте. Работа с сознанием, «жизнь йогой» (*yoga-sāra*) показала йогачарам и невербальную «ипостась» сознания, осмысление которой потребовало «сознания сознания» и «мышления мышления». Ответ йогачаров на эти вопросы, по мнению исследователей, отличается не тем, что они утверждают не реальность и иллюзорность мира, являющегося порождением абсолютного сознания, а тем, что они утверждают *неценность* (А.Уэймен) познания мира (предметного, нацеленного мышления) для получения ответов на эти вопросы. Поэтому они производят то, что, по известному выражению Э.Конза, называется «дезобъективацией» сознания. В результате получилась рефлексия, противоположная абхидхармистской по направленности и цели – не анализирующая, а, напротив, *синтезирующая*, стремящаяся увидеть связь каждого сознательного акта с тем, что обеспечивает единство сознательной деятельности. Этот «гарант» есть предел, конечный пункт рефлексии, его реальность и всеохватность следует допустить, иначе рушится единство опыта личности – такой великой, как Асанга и другие великие буддисты. Рушится тогда и единство исторического опыта многих поколений. Так в буддийский дискурс стала возвращаться «изгнанная» Гаутамай идея личности – не в виде понятия, концепта или проблемы, но в виде хорошо просматриваемой и метафизической по происхождению интуиции. В такой «синтетичности» кроется «конец», предел буддийской философской рефлексии, что подтверждается и исторически – после йогачаров в буддизме развивалась только логика (как и всякая «только логика», лишённая продуктивного метафизического ядра). «Религиозность» такой синтезирующей философии выразилась в понятном и даже «наглядном», образном объяснении самого факта философской рефлексии с помощью идей *tathāgatagarbha* и *gotra*, выраженных в сутрах.

«Зародыш татхагаты» (или «семя буддовости») – *tathāgatagarbha* и «семья», «род», «происхождение» – *gotra* маркируют теперь новый, буддийский тип духовной эзотерии, духовной избранности, отличающийся от эзотерии брахманизма. С одной стороны, по утверждению йогачаров, этот «зародыш» есть во всём живом, и это не противоречит учению Гаутамы, проповедовавшему всем живым существам. Как точно формулирует знаток этого вопроса D.Ruegg, для йогачаров «все живые существа способны достичь высшего и совершенного просветления, так как зародыш татхагата существует в каждом живом существе без исключения, поэтому просветление – всеобщее» [13, с. 4], перед просветлением все равны. С другой стороны, идея «семьи» или «происхождения» упорядочивает и структурирует эту всеобщую потенцию просветления, объясняя реальное неравенство духовных возможностей и наличие учительной традиции неравенством по рождению, но не в социальном смысле (сословие, этнос, богатство и др.), а в индивидуально-духовном – как врождённая, но реализуемая судьбой способность развивать потенциал мысли, как сила духа в «принятии твёрдого решения». *Cetana* (ментальный импульс), о котором говорит Васубандху в своей «Энциклопедии», сопровождает каждое действие, придавая ему неизбежный моральный, «буддийский» оттенок. Этот импульс, по учению о *gotra*, может быть разной силы и не все способны на её высшее проявление. Как говорит Майтрейя-Асанга в *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, «возникновение *citta* у бодхисаттв – это *śetaṇa* великой силы, великого начала, великой цели, великого результата, она имеет двойной смысл» [8, IV.1]. Бодхисаттва и есть личность, высшая по духовному «роду», стоящая на высшей ступени иерархии духовного неравенства в буддийской *персонологии*, личность, способная на добровольный отказ от своего избранничества к спасению-нирване ради спасения-просветления всех живых существ. Такая «космическая» личность – уже и не личность, а целый мир, вобравший в себя страдания всего живого.

Таким образом, *эзотерическая* идея «буддовости», конкретизированная, воплощённая в идеале бодхисаттвы, ввела вместо различия «Будда-буддисты» различие «бодхисаттва-все живые существа» и тем самым завершила идеологическое обоснование «оцерковления» буддизма. Одновременно с этим в область философской рефлексии буддистов попадает *синтезирующая* идея сознания как Абсолюта, появившаяся как разрешение трудностей самоанализа и достижения состояния метарефлексии. Философия синтетического типа оказалась благодатной почвой для укрепления эзотерических тенденций в формировании философской культуры буддизма.

Источники и литература

1. Радхакришнан С. Индийская философия. – Т.2. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.
2. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. – М.: Наука, 1980.
3. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
4. Дхаммапада. Перевод с пали и комментарии В.Н.Топорова. – М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
5. Buddhist wisdom books. Containing Diamond and Heart Sutras. – L.: Allen and Unwin, 1958.
6. Избранные сутры китайского буддизма. Отв. редактор Е.Торчинов. – СПб.: Наука, 2000.
7. Conze E. Maitreya's Abhisamayalankara. – East and West, 1954, vol. Y, №3, P.192–198.
8. Asanga. Mahāyāna-sūtrālamkāra. Exposé de la doctrine du Grand Vehicule. Ed et trad. par S.Lévi. – Paris: Librairie Honoré Champion, 1911.

9. Madhyanta-vibhanga. Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Transl. From the sanscrit by Th. Stcherbatsky. – Moscow, Leningrad: Academy of sciences of USSR press, 1936.
10. Wayman A. A defense of Yogācāra Buddhism. – Philosophy East and West, vol. 46, October, 1996. – P.447-476.
11. King R. “Vijñaptimātratā” and the Abhidharma Context of Early Yogacārā. – Asian Philosophy, vol.8, № 1, 1998. – P. 5–17.
12. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. – М.: Наука, 1989.
13. Ruegg D.S. La theorie du tathagatagarbha et du gotra. These... par D.S.Ruegg. – Paris: Publications de l'ecole francaise d'Extreme Orient, 1969.

Шевченко А.В., Шарапа С.В.

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВЕННОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ВНЕШНЕЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ТРАНСФОРМАЦИОННОЙ ЭКОНОМИКЕ

Постановка проблемы в общем виде и её связь с важнейшими научными и практическими задачами. Возрастание роли международной экономической деятельности объективно требует исследования возникающих проблем в практике хозяйствования, особенно связанных с экономической политикой в области регулирования внешнеэкономической деятельности в период становления рыночной экономики в Украине. В экономической науке методологические аспекты государственного регулирования международного бизнеса изучали отечественные учёные А.Амосов, В.Бакуменко, С.Дзюбик, М.Долишний, С.Мельник, В.Симоненко, Д.Стеченко, Н. Чумаченко, В.Шаповал и др. Среди зарубежных авторов следует отметить теоретические разработки В.Алонсо, П.Аткинса, М.Голдсмита, А.Петерса, Дж.Фридмана, Дж.Чандлера, М.Ханта и мн. др.

Проблемам политики по регулированию внешнеэкономических связей предприятий посвящены труды многих отечественных и зарубежных учёных. При этом особо следует отметить исследования и практические рекомендации по использованию механизма управления международной деятельностью Л.Бабий, С.Била, В.Будкина, А.Гальчинского, Т.Ковальчука, А.Кредисова, Д.Лукьяненко, С.Гарелли, Дж.Годдарда, П.Гувера, Дж. Клайна, М.Портера, Б.Рида и мн. др. В то же время современный этап функционирования международных экономических связей, особенно развитие интеграционных процессов в Украине и её регионах, объективно требует совершенствования механизма проведения государственной политики в области регулирования внешнеэкономической деятельности, вызывает необходимость разработки новых научных подходов к выработке перспективных направлений региональной экономической политики международного сотрудничества.

Анализ последних исследований и публикаций. В современной экономической литературе существуют различные научные подходы к определению места и роли государственной экономической политики, особенностях её применения в общегосударственном и региональном масштабах. При этом среди учёных нет единого мнения о научном понятии «регион», что накладывает определённый отпечаток на практику государственной региональной политики, в том числе и в области внешнеэкономической деятельности.

Н. Чумаченко отмечает, что понятие «регион» возникло в разных науках для выделения территорий с определёнными признаками, но как «социально-экономический регион» можно «визначити як частину території держави, виокремлену за сукупністю різноманітних ознак в адміністративну одиницю, що свідомо спрямовується та координується задля досягнення цілей суспільного розвитку та запобігання діям руйнівних чи негативних зовнішніх сил. В умовах України первинним регіоном є Автономна Республіка Крим і адміністративні області» [1, с. 16–17].

В Конституции Украины подчёркивается, что специальный статус имеют г. Киев и г. Севастополь, которые также можно считать отдельными социально-экономическими регионами [2, с. 13]. В частности, «стратегическая цель интеграционной политики Киева заключается в приобретении им роли субрегионального центра экономического, социального, научно-технического и культурного развития и сотрудничества стран СНГ и центральной Европы» [3, с. 28].

Наиболее распространённым является мнение о том, что «регион-территория (акватория), выделенная по совокупности каких-либо признаков или явлений; таксономическая единица в какой-либо системе территориального членения» [4, с. 12]. «В условиях Украины под регионом – отмечает М.Г. Никитина – понимается часть её территории, обладающая общностью природных социально-экономических, национально-культурных и иных условий. Причём регион не обязательно должен совпадать с административными границами – в ряде случаев он может объединять территории нескольких смежных административных субъектов» [5, с. 107].

Мы согласны с точкой зрения ряда авторов о том, что при определении сущности региона необходимо учитывать следующие его признаки: во-первых, комплексность социально-экономического и экологического развития; во-вторых, комплексность его промышленного развития; в-третьих, развитие производственной и социальной инфраструктур; в-четвёртых, способность воспроизводить условия для гармонично-