

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



Випуск 9 – 10
2015

Філософія
Культура
Суспільство

До 85-річчя академіка Мирослава Поповича



Мирославу Володимировичу
Поповичу
85

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2015

ФІЛОСОФІЯ. КУЛЬТУРА. СУСПІЛЬСТВО

(до 85-річчя академіка Мирослава Поповича)

ВИПУСК 9–10

Київ – 2015

УДК 066:1
ББК 87я54(ЦУкр)2

Філософські діалоги'2015 // Філософія. Культура. Суспільство // 36.
наук. праць. – К., 2015. – 324 с.

ISBN 978-966-02-7936-0

Головний редактор: М.В. Попович – академік НАНУ

Заступник головного редактора: Г.П. Ковадло – к.філос.н.

Відповідальний секретар: Р. В. Самчук – к.філос.н.

Редакційна колегія: А.М. Єрмоленко, д.філос.н., проф.; В.Й. Омелянчик, д.філос.н., проф.; Є.К. Бистрицький, д.філос.н., проф.; В.В. Лях, д.філос.н., проф.; В.С. Пазенок, д.філос.н., проф., чл.-кор. НАНУ; Бюксеншюц Олів'є, почесний директор досліджень Національного центру наукових досліджень Вищої школи (Франція); А.М. Лой, д.філос.н., проф.; В.П. Загороднюк, д.філос.н., проф.; Т.В. Лютий, д.філос.н., проф.; Оуян Кан, д.філос., проф., декан Інституту державного управління Гуажонгського університету науки і технологій, директор Інституту філософії (Китай); В.С. Лук'янець, д.філос.н., проф.; Т.В. Гардашук, д.філос.н., проф.; Ю.А. Іщенко, д.філос.н., проф.; Н.А. Ніконович, к.філос.н., н.співр. Інституту філософії НАН Білорусі; Г.І. Шалашенко, к.філос.н., С.Л. Йосипенко, д.філос.н.; Є.І. Андрос, к.філос.н.; Н.П. Поліщук, д.філос.н.

Упорядник: Г.П. Ковадло

Рецензенти: Я.В. Любимий, д.філос.н., проф., пров.н.співр. Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України; В.А. Рижко, д.філос.н., проф., директор Центру гуманітарної освіти НАН України

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 07 від 27 жовтня 2015 р.)

Свідчення про державну реєстрацію: КВ № 21232-11122Р

Адреса редакції:
01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.
E-mail:if-ukr@i.kiev.ua; <http://www.filosof.com.ua>

ISBN 978-966-02-7936-0

© Ковадло Г.П.
© Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН України

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Вибираючи свій життєвий шлях, кожна особистість вирішує для себе не просте і не завжди до кінця визначене питання, що має стати його провідною метою, яка б мотивувала всі її починання і плани на майбутнє, забезпечила здобутки, які конче потрібні їй і були благом для інших людей, здобутки, якими вона зможе пишатися і які зроблять її щасливою. Для неординарної особистості вирішення цього питання відзначається тим, що їй належить вибрати систему цивілізаційних цінностей, серед них особливо ті, які відповідають її внутрішнім пориванням і дозволяють реалізувати її природні здатності. Вони мають наповнити всю її діяльність життєдайним сенсом, дозволити досягнути результатів та змін, які історично назрілі і яких очікує людська спільнота. Визначившись із системою цивілізаційних цінностей і поклавши їх в основу своєї життєдіяльності, неординарна особистість пізнає наявний і вибудовує новий світ відповідно до своїх когнітивних бачень, світоглядних орієнтацій і моральних принципів. Дієво екстраполюючи ідеї нового світу на суспільне буття в цілому, неординарна особистість змінює епоху, надає їй нових обрисів, збагачує духовно та утверджує раціональні мотиви до поступу. Коли знайомишся з життєвим шляхом неординарної особистості Мирослава Володимировича Поповича, занурюєшся в його наукову творчість та осмислюєш його громадсько-політичну діяльність, переглядаєш коло його друзів та соратників, перед тобою вимальовується чітка система цивілізаційних цінностей, котра підпорядковує його діяльність послідовному служінню істині та справедливості за законами моральності.

М. В. Попович, вісімдесятип'ятиріччя від дня народження якого відзначає філософське, соціокультурне і гуманітарне наукове співтовариство, широка громадськість країни, відноситься до тієї когорти людей, вчених суспільствознавчого профілю, яким випала непроста і, разом з тим, щаслива доля жити й працювати

в історичну епоху крутих поворотів у розвитку українського суспільства. Починаючи з другої половини минулого століття наша країна пережила ряд переломних періодів, коли докорінно змінювалися основні характеристики суспільного буття і національної свідомості, а разом з ними – буття і свідомість особи. Вони набували нових рис, коли в наслідок краху одноосібної тиранії з'явилися перші віддушини, що вселяли заманливі надії на вільний соціальний, національний, культурний і духовний розвиток. Не встигши набрати повної сили та незворотного суспільного надбання, п'який дух свободи був нещадно придушений. Країна знов поринула в густі сутінки економічної, політичної і культурної стагнації, духовного і морального знедолення.

На щастя, для всього існує своя межа. Багаторічний процес повсюдного занепаду знайшов своє логічне завершення. Викликана нездоланими за тих умов передусім економічними труднощами, так звана перебудова знайшла вихід у закономірному крахові «суспільства розвинутого соціалізму», що являло собою втіленням комуністичного проєкту, у зникненні «нової історичної спільності – великого радянського народу», що був не більше як пропагандистський витвір, та штучно збитої «світової соціалістичної системи». Для України відкрилася епоха стрімких перемін і нового відліку часу – епоха утвердження незалежності, демократичного розвитку, докорінної трансформації усіх сфер суспільного буття, національного і культурного відродження. Процеси відбувалися і відбуваються складно, суперечливо, з неодноразовими відкочуваннями назад. Кожний крок уперед дається з великими труднощами і напруженням сил. Тягар минулих парадигм все ще помітно сковує суспільну свідомість і психологію народу. Країна довго знаходилася в стані пошуку свого історичного шляху і місця у світовому устрої. Нарешті, піднявшись до рівня гідності й визначившись остаточно, країна зробила свій доленосний вибір на користь європейського шляху розвитку. І тут же у відповідь зазнала брутальної агресії з боку сусідньої держави, яка упродовж десятиліть безсоромно пропагує себе в образі братнього народу.

Відслідковуючи творчий шлях, кар'єрні стежки та громадянські інтенції Мирослава Поповича, черговий раз перекону-

ешся в справедливості слів Гегеля, який афористично визначив філософію як епоху, схоплену думкою. В наукових працях М. Поповича, в їх змістові, в тематичній та ідейній спрямованості як в краплині води віддзеркалюються всі особливості нашої новітньої історії, котрі як віхи позначають пройдені нелегкі дороги. Трансформуючись у різнопланові виміри особистості, вони стають разом з тим примітними віхами її творчості, духовного зростання і суспільно значущої діяльності. Саме тому наукова біографія М. Поповича являє собою яскравий приклад органічного поєднання визначних творчих досягнень і високої громадсько-політичної активності. Його людська натура вилилася в неподільному служінні істині, яка повинна дати відповіді на гострі виклики сучасності, та справедливості, яка має стати визначальною рисою суспільного устрою, вона знайшла свій вияв у відданості принципам високої моральності, яка є вирішальним виміром людських чеснот для всіх і кожного. Саме тому при корінних зрушеннях в житті українського суспільства він виявлявся в епіцентрі подій.

М.В. Попович народився 12 квітня 1930 року в м. Житомирі. Батьки були учителями мови і з 1930 року працювали в школі № 1 м. Ізяслава на Хмельниччині. В цій же школі розпочав навчання і Мирослав. Але вибухнула війна, яка круто змінила долю родини і завдала непоправних втрат. Батько пішов на фронт і загинув у бою з фашистами, захищаючи столицю України. Мати з двома малими дітьми вимушено залишилася в окупованому місті. Мирославу випало зазнати всіх жаків панування фашистського режиму на рідній землі: повсюдні каральні дії, арешти і розстріли. Мати – підпільниця, в душі – постійний страх за її долю, страх за себе і молодшого брата, у відчуттях – дошкульний голод, неопалене помешкання... По війні сім'я переїхала в м. Народичі, що на Житомирщині, де проживав його дід. Тут він закінчив середню школу і в 1948 році поступив на відділення логіки філософського факультету нині Київського Національного університету імені Т.Г.Шевченка.

Вибір спеціальності, яка визначила сенс усього життя, не був випадковим. Виростаючи в інтелегентній родині, де панував високий інтелектуальний дух, Мирослав з дитячих років долучився до серйозної літератури і виробив у собі смак до розмір-

ковувань, глибоку жагу до знань, зацаїв «черв'ячок» допитливості до всього незвіданого та таємничого. Реалії воєнних і повоєнних років породили нестримне бажання збагнути суть навколишнього світу, зрозуміти світ, в якому він жив, та пояснити причинно-наслідковий ланцюг пережитих подій, з'ясувати хоча б для себе сенс людського життя. Таким устремлінням найповніше відповідала філософія і логіка, з зачатками яких він познайомився ще в школі.

Здобувши в 1953 році університетську логіко-філософську освіту і отримавши диплом з відзнакою, М. Попович направляє на роботу до середньої школи села Золотий Потік, що на Тернопільщині, викладати історію, яка не була для нього базовим фахом. Можна було б подумати, що тут мало місце звичайне собі непорозуміння, якби не був відомим дуже простий факт: на той час професіональні філософи і логіки не були затребувані. В середніх школах філософія, зрозуміло, не викладалася, а логіка незабаром була вилучена з навчальних програма. У вищих навчальних закладах до викладання філософії допускалися тільки ідеологічно «загартовані» і політично перевірені люди. Такими здебільшого були демобілізовані політпрацівники, випускники партійних шкіл і в найкращому випадку – уцілілі вихідці із лав червоної професури. Зрозуміло, до жодної з цих категорій М. Попович на той час не відносився.

Проявивши себе з якнайкращого боку Мирослав Володимирович невдовзі стає директором цієї школи, докладаючи неймовірних зусиль для забезпечення нормального педагогічного процесу в складних господарських умовах, при відчутній нестачі вчительських кадрів, некомплектності підручників і навчального приладдя, обмеженій навчально-методичній базі. Але ніщо не проходить даремно. Роки, віддані школі і дітям, збагатили його духовно, цінним практичним педагогічним і організаційним досвідом, котрий багаторазово прислужувався йому в подальшому житті і праці.

Пропрацювавши три роки директором школи, М. Попович в 1956 році вступає до аспірантури нині Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України і відтоді все життя залишається його працівником. Після аспірантури він працює молодшим науковим співробітником, вченим секретарем Інституту, стар-

шим науковим співробітником, виконуючим обов'язки завідувача відділу методології, методики і техніки конкретно-соціологічних досліджень, завідувачем відділу логіки і методології науки. З грудня 2001 року Мирослав Володимирович очолює Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Тут він здобув свої наукові ступені, професорське й академічне вчене звання, створив солідний науковий доробок, який приніс йому світове визнання, згуртував навколо себе творчий колектив науковців, здатний розв'язувати найскладніші проблеми науки. За свою успішну діяльність він заслужив високих державних нагород і авторитетних наукових премій, міжнародних відзнак.

Ще працюючи сільським вчителем і віддаючись вихованню дітей, Мирослав Володимирович не втрачає інтересу до логіки і філософії. Він серйозна зацікавлений сучасною зарубіжною філософією, що було в тих умовах цілком закономірно. Вільно володіючи іноземними мовами, що на той час було неабиякою рідкістю, він багато (точніше стільки, скільки це було можливим для сільського інтелігента того часу) читає книжок з французькомовної літератури, знайомлячись з немарксистськими філософськими течіями й філософськими поглядами західних мислителів. Навчаючись в аспірантурі, він почав спеціалізуватися в філософській галузі, яка тоді називалася «критикою сучасної буржуазної філософії». Вибір такого профілю філософських досліджень був на той час цілком закономірним і виправданим. І не тільки тому, що цього вимагала пануюча ідеологія і політична система. Суть справи полягала в тому, що, по-перше, офіційно пануюча філософія була доценту задогматизована і наскрізь заідеологізована. Вона була штучно втиснута в прокрустове лєнінсько-сталінське ложе і оголошена єдиною науковою, а тому вкрай звузила проблемне поле філософських досліджень і не залишала жодної шпарини для свободи творчості. Для допитливого розуму вона не могла стати відправною базою філософської рефлексії. Більшою мірою адекватну постановку проблем, що відповідали духові часу і стимулювали філософське мислення, можна було віднайти в лоні зарубіжної філософії, котра іменувалася не інакше, як буржуазною. По-друге, долучитися до обговорення проблем, що піднімалися західними мислителями і ввести в науковий обіг здобутки

світової філософії, було можливо за тих умов лише у формі критики. Виробилося навіть специфічне філософське ноу-хау, що характеризувало пошукову методу тогочасної радянської філософії. Її можна передати такою схемою, коли дослідник формулює: буржуазний філософ говорить те-то і те-то, обґрунтовує його так-то і так-то, але це все неправильно, бо не відповідає марксизму-ленінізму. Але, при цьому, між рядками можна було також прочитати, що саме ортодоксальна марксистсько-ленінська ідеологія не відповідає світовим реаліям, бо ігнорує проблеми, що їх висувають потреби суспільно-історичної модернізації. Тому багато українських і російських філософів радянських часів, котрі здобули ім'я в науці, починали саме з критики сучасної буржуазної філософії, розширюючи і збагачуючи проблематику досліджень.

«Критичний» період Мирослава Поповича, котрий був періодом становлення його як вченого, початком його наукової кар'єри, періодом пошуку свого місця в філософії, припадає на 1957–1964 роки. В ці роки він пише і публікує чимало великих і малих праць, присвячених критичному аналізу деяких філософських концепцій, що користувалися помітним впливом на Заході. Серед них два монографічні дослідження: «Похід проти розуму» (1960 рік) та «Проти сучасних критиків марксистського матеріалізму» (1964 рік). Перша з цих книг була підготовлена на основі кандидатської дисертації, захищеної в 1960 році. Вона була присвячена критичному розглядові відомих концепцій французького ірраціоналізму, зокрема Анрі Бергсона, Ле Руа, Жана-Поля Сартра, Альберта Камю, Габрієля Марселя, Жака Марітена, Тейяра де Шардена, Жоржа Матісса, Моріса Мерло-Понті та ін., де відтінялися актуальні проблеми, які хвилювали людство.

Сам автор називає ці праці з сучасного погляду незрілими. Але це справедливо лише частково. По-перше, вони є незрілими не більше, ніж початкові публікації будь-кого із авторів і на будь-яку тему. По-друге, відповідно до згаданої вище методи автор автентично висвітлює зміст концепцій і поглядів великого кола персоналій, розкриває її зв'язок з соціальними реаліями і з філософською традицією, знайомить широку творчу громадськість з справжнім станом філософської думки за рубежем,

звичайно, вказуючи на їх невідповідність марксистсько-ленінської ідеології. Як для початківця це вже зовсім немало. Характерним прикладом того, як застосовувалася згадана метода, може слугувати виклад в книзі поглядів правих соціалістів: «Праві соціалісти не раз заявляли, ніби соціалізм сумісний як з матеріалізмом, так і з релігією. Відстоюючи думку про неможливість існування «чистої» соціалістичної ідеології, лідери правих соціалістів твердять, що єдиною вимогою до соціаліста є не засліплювати себе догматичною вірою, завжди апелювати до розуму» (стор.4). Автор, звісно, як і годилося, називає цю позицію переспівом ревізійоністських концепцій ірраціоналізму, однак для допитливого читача, який має змогу сам усе обміркувати і зробити свій висновок, стає зрозумілим, що справжнім критерієм виправдання соціальної системи є її відповідність принципам раціональності.

Працюючи над осмисленням ідей, що їх висувала світова філософія, М. Попович починає все більше і більше зосереджувати свій пізнавальний інтерес на актуальних проблемах логіки, методології та філософії науки, що поставали у зв'язку з бурхливим розвитком математики і природознавства середини і другої половини двадцятого століття. Цьому безсумнівно сприяла і так звана хрущовська відлига, яка помітно послабила ідеологічні зашморги. Для М. Поповича починається період наукової зрілості, коли він позиціонує себе самодостатнім дослідником, який здатен творчо аналізувати реалії, що складаються в науковому пізнання і в соціальній практиці, вбачати в них актуальні філософські проблеми, висувати їх і вирішувати.

Велику роль в реалізації творчого потенціалу Мирослава Поповича відіграв прихід у 1962 році до Інституту в якості директора видатного філософа П.В. Копніна як одного з ініціаторів наукового напрямку, орієнтованого на ліберальну раціоналістичну традицію. В Інституті філософії утворилася група науковців, що зосередилася на розробці проблем логіки наукового пізнання. Першим резонансним підсумком цієї роботи стало видання колективної праці «Логіка наукового дослідження» (1965 рік), одним із відповідальних редакторів і керівників авторського колективу був М. Попович. Праця

відзначалася тим, що в ній засобами формального і концептуального аналізу досягається реконструкція наукового дослідження як логічно послідовного процесу, відслідковується рух пізнавального процесу від генезису проблеми і формування емпіричної бази через різні ступені абстракції до вищих рівнів синтезу та структуризації знання – наукової теорії, системи наукових теорій, наукової картини світу. При цьому продуктивно використовувався методологічний потенціал діалектики, однак не примітивізованої і вульгаризованої, а діалектики, виробленої і презентованої представниками класичної німецької філософії, зокрема, І. Кантом, Г.-В.-Ф. Гегелем, а також раніше замовчуваними працями К. Маркса, насамперед ранніми. В цій книзі М. Попович торкається малодослідженої на той час проблеми становлення, функціонування та розвитку наукових теорій. Він глибоко досліджує сутнісні характеристики теорій, такі як формальна правильність, досвідна перевіряльність та змістовна істинність, границі розвитку наукових теорій, форми їх прояву та способи визначення. Незабаром він видає окрему працю «Про філософський аналіз мови науки» (1966 рік) і на її основі в 1967 році захищає докторську дисертацію. Спираючись на логічний доробок представників Віденського гуртка, роботи Г. Фреге та Б. Рассела, М. Попович поглиблює поняття мови науки і адекватніше пристосовує його до відображення процесів математизації та кібернетизації природознавства, все ширшого використання математичних і логічних формалізмів в науковому пізнанні в цілому. Він застосовує синтаксичний підхід (в логічному розумінні слова) для з'ясування природи логічних труднощів, що виникали в математиці та природознавстві, і розглядає методи, які можна використати для їх усунення.

Доробок українських філософів стає помітним не тільки в Радянському Союзі, а й за його межами. У зв'язку з цим в середині 60-тих років з'являється бренд «Київська філософська школа». Принагідно слід зазначити, що його виникнення ні тоді, ні пізніше не пов'язувалося з успіхами якогось одного, окремого філософського напрямку в якійсь конкретній установі, як дехто схильний вважати. Його поява символізувала, що на філософській карті Радянського Союзу з'явився ще один центр, де пробивається творча, жива думка. Терміном «Київська філо-

софська школа» виокремлювались і підсумовувались наукові досягнення, окрім згаданого, і в деяких інших філософських напрямках досліджень, зокрема, в розробці філософських питань природознавства, історії української філософії та національної культури, перші результати в галузі конкретної соціології, до становлення якої як академічного наукового напрямку Мирослав Володимирович доклав чималих зусиль тощо. Однак, визначальну роль в започаткуванні феномену піднесення української філософської думки того часу поза всяким сумнівом пов'язана з іменами П.В. Копніна та М.В. Поповича.

Проблеми логіки наукового пізнання, методології та філософії науки стоять в центрі дослідницьких інтересів М. Поповича протягом багатьох років. За цей період він сам, а також разом з колективом науковців, котрий він очолює, виношує і реалізує ряд науково-дослідних проектів. Їх результати стали широко відомими вітчизняній та зарубіжній науковій громадськості, мали непересічне значення для розвитку філософської думки в Україні. Вони знайшли втілення в десятках наукових праць — журнальних і збіркових статтях, колективних та індивідуальних монографіях. Серед усього різноманіття особистих публікацій М. Поповича помітним явищем були його монографії «Логіка і наукове пізнання» (1971 рік) і, особливо, «Філософські питання семантики» (1975 рік). Першорядна важливість названих книг полягає в тому, що в них здійснюється глибокий логіко-методологічний аналіз якісних зрушень в науці ХХ століття, виражальних засобів та категоріальних форм наукового мислення, мовних каркасів теоретичного знання. В них знайшов систематичний виклад логічної теорії значень мовних виразів як правильно побудованих послідовностей знаків в системі будь-якої, природної чи штучної, мови. В контексті логічної теорії значень розглядається природна мова і її виражальні можливості, роль мовних знаків в інтелектуальних операціях, співвідношення мови і думки, «мовне мислення», семантика етнічних мов. Як мови формалізованої, з'ясовуються характеристики мови логіки і смисл її законів, логічних функцій, побудови семантик окремих, зокрема модальних, логічних числень, оцінюється методологічний потенціал семантики «можливих світів». Значна увага приділяється мові науки, семантиці наукової теорії

та її тверджень, факту та фіксуючих його висловлювань, співвідношенню «мови спостереження» з теоретичною мовою, абстракції і об'єкта. В завершальній частині автор включається в розробку теорії логічного доказу. Висунуті ідеї і гіпотези обґрунтовуються на матеріалах наук фізико-математичного циклу. Книга задовольняла інтереси вдумливих читачів різного наукового профілю і була прихильно зустрінута науковим співтовариством.

В кожній науці запропоновані новації мають необхідним чином поширюватися і завойовувати своє визнання. В сфері математичних і природничих наук вчений мусить належно обґрунтувати своє нововведення, переконати в його істинності своїх колег і наукове співтовариство. В соціогуманітарних науках окрім цього вчений повинен переконати в правильності і доцільності запропонованих ним новацій також широку громадськість, а за радянських часів – віднайти способи залагодження своїх стосунків з компартійними органами, з владою. В середовищі українських філософів та вчених із конкретних наук, творчо працюючих над осмисленням проблем, що висувалися сучасністю, діалог вівся на принциповій основі неупередженості і взаємопорозуміння. Що стосується взаємовідносин з публічною владою, то ситуація складалася напружена і загрозлива. Компартійна влада, м'яко кажучи, не любила і не приймала оригінальних новаторських досліджень, вважаючи їх небезпечними для комуністичної ідеології та існуючого ладу. Вона пильно стежила за роботою гуманітаріїв і рішуче боролася за «чистоту» марксизму-ленінізму. За свої філософські новації провідні науковці Інституту філософії, до них належав і М. Попович, зазнавали гострих ідеологічних нападок та політичних звинувачень, різних форм переслідувань і тиску. В цьому партійним органам «успішно» допомагали окремі ортодоксальні філософи. Ті часи вже проминули, однак сьогодні було б гріхом не пом'янути серед особливо завзятих із них директора Інституту історії партії при ЦК КПУ І.Д. Назаренка, завідувача кафедри філософії Д.Х. Острянина, професорів Ф.Ф. Єневича та О.В. Шугайліна з Київського держуніверситету, професора Г.М. Логвина з Української сільгоспакадемії, завідувача кафедри філософії В.І. Войтенка з Київського політехнічного інституту,

доцентів М.С. Пастуха і М.К. Скударя¹ з Вищої партійної школи про ЦК КПУ. Вони постійно виступали в партійній пресі і писали листи-доноси до ЦК КПУ, вимагаючи рішуче засудити ревізіоністів і провідників буржуазної філософії в країні. М. Поповичу закидали відступ від принципу партійності в науці, в запозиченні з Заходу позитивістської проблематики, в пропаганді антинаукової ідеї множинності істини (так трактувалася ними логіко-семантична проблема істиннісної багатозначності неklasичних логічних формалізмів), відхід від ленінської теорії відображення і критерію практики тощо. То були для тих часів тяжкі звинувачення і вони тягли за собою серйозні неприємні наслідки. Цим пояснюється наявність парадоксу, котрий полягав в тому, що нова тематика і її розробки насправді далеко виходили за межі марксистсько-ленінської філософії, в багатьох аспектах суперечили їй, однак науковцям захищаючись доводилося заперечувати це, доводити і публічно заявляти, що вони працюють в межах діалектичного матеріалізму.

Незважаючи на гострий партійно-ідеологічний пресинг, теоретичні розробки в галузі логіки, методології та філософії науки продовжувалися, розширювалися і поглиблювалися. В кінці 60-тих і на початку 70-тих років вони вилилися в академічний логіко-методологічний рух, що об'єднував вчених з багатьох галузей – основ математики і кібернетики, теоретичної фізики і біології, філософської і формальної логіки, згодом нетрадиційних структуралістських лінгвістики та культурології. Здійснювалися спільні розробки, проводилися спільні семінари, теоретичні конференції, симпозіуми. На них відбувалося ґрунтовне обговорення загальної міждисциплінарної логіко-методологічної проблематики, яка рівною мірою зацікавлювала усіх. М. Попович, котрий після переходу П.В. Копніна на роботу в Москву в 1968 році очолив відділ логіки наукового пізнання (в подальшому його назва змінювалася), стає однією з провідних постатей цього руху. Він завойовує науковий авторитет в радянській академічній науці і отримує визнання в світових логіко-методологічних колах. В цей період яскраво проявляється

¹ Про вчинки М.С. Пастуха і М.К. Скударя науковці говорили з іронією і своєю неповагою до цих осіб висловлювали, зокрема, в тому, що дали їм спільне прозвище – Паскудар.

його талант організатора науки. Завдяки цьому Київ виступив науковим і організаційним центром проведення переважної більшості Всесоюзних симпозіумів з логіки, методології та філософії науки. В 1971 році М. Поповича обирають членом керівного органу Відділення логіки, методології і філософії науки Міжнародного союзу історії та філософії науки, де він виступає активним учасником і одним із організаторів міжнародних конгресів з цієї проблематики. Як член Радянського Національного Комітету бере активну участь у підготовці і проведенні V–VII Всесвітніх філософських конгресів.

Трансформаційні процеси, що розгорнулися в Радянському Союзі та Україні в другій половині 80-тих років, створили нові історичні реалії. Для України вони завершилися завоюванням державної незалежності і створили сприятливі передумови для вільного демократичного розвитку, соціального та національного відродження. За радянських часів М. Попович не був дисидентом в прийнятому тоді значенні, але він безумовно був вільнодумцем, для якого критерії істини, справедливості і моральності важили більше за особисті мирські блага. Тому Мирослав Володимирович гаряче відгукнувся на процеси, що обіцяли кардинально змінити неприглядну реальність. Він з притаманною йому самовідданістю занурився в громадсько-політичне життя на цьому переломному етапі української історії, додаючи зусиль до прискорення бажаних змін. В 1989 році він активно працює в так званій Демократичній платформі, що була внутрішньою опозицією до КПРС, виступає одним із засновників Народного Руху України і стає головою першого Київського його осередку, входить до складу центрального керівного органу. В цей час відбулася його знаменита привселюдна дискусія на Центральному телебаченні з секретарем ЦК Компартії України Л.М. Кравчуком, наслідком якої були глибокі зрушення в масовій свідомості українців, що значною мірою зумовило прискорення процесів національного самовизначення. В перші роки незалежності політична діяльність М. Поповича безпосередньо пов'язується з Партією демократичного відродження України, одним із співголів якої він був. З часом він відходить від членства в якійсь одній із партій,

надаючи перевагу вільній громадсько-політичній діяльності та науковій творчості.

Нові історичні реалії пред'явили суспільствознавцям країни нові запити, знову повіяло духом свободи і перед гуманітаріями відкрилися обнадійливі перспективи. Під впливом цих змін, а також внаслідок внутрішньої творчої еволюції, дослідницькі інтереси М. Поповича поступово зміщуються в площину соціо-гуманітарної проблематики. Вчений прагне осмислити події, що відбуваються в нього на очах, порівнюючи їх зі світовим досвідом розвитку цивілізації і шукаючи їхне коріння в історичних джерелах українського народу, в особливостях української ментальності. При цьому він сповна використовує досвід розробки логіко-методологічних проблем розвитку науки. В науковій творчості М. Поповича цього періоду виразно виділяються два блоки проблем: дослідження соціально-політичних процесів, що відбуваються у світі та в нашій державі, а також дослідження історії української філософської думки та національної культури. В цей час із запізненням щонайменше на 20 років його обирають членом-кореспондентом (1992 рік) і дійсним членом (академіком) Національної академії наук України (2003 рік).

У циклі наукових публікацій, присвячених питанням стану та розвитку сучасного українського суспільства, М. Попович аналізує проблеми свободи і прав людини, становлення відкритого суспільства, формування ідеології та ідейно-політичних засад державотворення, стан суспільної свідомості в посткомуністичній Україні, особливості української нації і національної ментальності, шляхи гармонізації міжнаціональних та міжетнічних відносин, місце України в європейській спільноті. В книзі «Рациональність і виміри людського буття» (1997 рік) автор застосовує стандарти логіко-філософської мови і концептуальний апарат, вироблений в методології науки, до характеристики фундаментальних вимірів людського буття – істини, добра і краси; до обґрунтування переваги соціально-демократичних ціннісних орієнтацій – свободи, справедливості, солідарності. В низці інших публікацій, зокрема, «Європа – Україна – праві і ліві» (1996 рік), М. Попович зупиняється на суперечливості процесів, що відбуваються в нашій державі, розглядає український шлях до об'єднаної Європи. Значну увагу він приділяє

політичному життю та становленню багатопартійності в Україні, а також перспективі її складових – демократичної і авторитарної, правої і лівої, ліберальної та соціалістичної. При цьому, М. Попович позиціонує себе на боці соціал-демократії в європейському значенні цього слова, вважаючи соціал-демократичну перспективу розвитку України найприйнятнішою з позицій соціальної справедливості.

Згодом виходить у світ нова об'ємна книга М. Поповича «Червоне століття» (2005 рік), котра за своїм жанром досить різнобічна. Її можна розглядати як фундаментальне історичне дослідження, що спирається на багатющій емпіричний та ілюстративний матеріал; як філософське осмислення цивілізаційного процесу концептуальними засобами філософії історії, що презентуються категоріями модальності, можливості та дійсності, неперервності соціального часу та дискретності соціального простору, які ми називаємо історичними подіями, явищами, націями, державами, культурами, цивілізаціями тощо; як логіко-методологічний аналіз, що реконструює історичний процес в його послідовності і визначеності, в логіці розгортання подій планетарного масштабу, їх передісторії, історії й післяісторії; як роман-есе, який у вільній композиції подає історію ХХ століття в образах, в дійових особах, в розмаїтті особистісних вражень і міркувань; як публіцистичний, популярний твір, що легко читається і сприймається. Коротко окреслити і в стислій формі передати зміст цієї фундаментальної праці практично неможливо, її треба просто читати і читач напевно відчує себе винагородженим. Можна лише сказати, що книга присвячується системному аналізу фатальних для людської цивілізації подій, початковими та кінцевими віхами яких, що виділяють ХХ століття в окрему смугу історії, автор називає відповідно Першу світову війну і падіння комуністичного режиму в СРСР. Мотивом цього всебічного аналізу виступає пошук смислу історії нашого часу та історії взагалі, належних засад соціальної справедливості, морального і простого людського сенсу в розвитку окремих цивілізаційних організмів через національно-етнічні, культурні, політичні та державно-правові виміри, зробивши неявні зміни цих вимірів явними.

І все ж таки основну перевагу він віддає дослідженням історії української філософії і національної культури. Інтерес до цієї проблематики в нього зародився ще в часи розквіту логіко-методологічного руху. В 1972 році, коли за рішенням ЮНЕСКО весь світ відзначав 250-річчя від дня народження Г.С. Сковороди, М.В. Попович у співпраці з визначними постатями – філософом Сергієм Кримським та поетом Іваном Драчем підготували працю, присвячену цьому великому українському мислителю. В ній знайшли місце нові підходи до розуміння його творчості та її значення для української культури. Але процес видання книги просунувся лише до першої верстки і був загальмований ідеологічними цензорами. Працю звинуватили у ідейній незрілості, у відсутності класового підходу та інтернаціонального «пафосу», в милуванні старовиною тощо. Особливо компартійних чиновників дратувало те, що в книзі наводився багатий фактичний матеріал про високий для тих часів рівень освіти, художнього мистецтва та музичної культури українського народу. Книга «Григорій Сковорода» побачила світ лише через 12 років із значними літературними правками і купюрами.

Проте часи, коли переслідувалися інакомислення та будь-які відхилення від офіційної ідеології безповоротно канули у минуле. Вільний від фільтрів партійного і класового підходів, дотримання вимушеної методи дихотомії матеріалізму та ідеалізму, діалектики та метафізики, інших «незграбних та фальшивих стандартних форм» тлумачення ідейного спадку видатних мислителів минулого як «руху до марксизму – уявної вершини людської мислі», Мирослав Володимирович у 2007 році видає фундаментальну наукову працю «Григорій Сковорода: філософія свободи», в якій із врахуванням нагромаджених суперечливих трактувань цього феномену реалізує модерну реконструкцію світогляду та світорозуміння українського мислителя, бачення ним зовнішнього і внутрішнього світу людини. Він змальовує доробок Г. Сковороди в історичному діапазоні його життєдіяльності та великих духовних зрушень його епохи, в найширшому контексті філософських і в цілому культурних поворотів загальноєвропейського і цивілізаційного масштабів. Дослідження розкриває гуманістичну і демократичну основу вчення великого мислителя, невіддільну від ідеалів

свободи, мудрості, справедливості і милосердя. Філософія Г. Сковороди подається як філософія громадянського обов'язку і духовної свободи, як філософія гідності, віри, надії і любові, що складають основні засади життя людини і поступу суспільства, досяжності щастя для кожного.

Подальші культурологічні пошуки М. Поповича ознаменувалися появою шеренги ґрунтовних книжок, що стали помітним явищем в філософській науці. Виходять в світ «Нариси розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті» (1979 рік), «Світогляд стародавніх слов'ян» (1985 рік), де вперше висвітлюються витoki духовності українського народу; «Микола Гоголь: роман-есе» (1989 рік), де з'ясовуються витoki його художньої творчості, пов'язані з глибоким проникненням в образність української міфології, розкриваються зв'язки з українським культурним середовищем, вплив на долю України, що зробило Гоголя невіддільним від української духовної історії; «Національна культура і культура нації» (1991 рік), в якій підіймаються проблеми культурної самобутності та національної ідентичності українського народу.

Але найбільший суспільний резонанс мала фундаментальна праця «Нарис історії української культури», яка витримала два видання (1998, 2001 роки). В 2001 році вона була удостоєна Національної премії України імені Тараса Шевченка. В книзі зображується процес розвитку української культури від найдавніших часів до сьогодення на глибокому фоні індоєвропейської та слов'янської міфології. Автор пов'язує українську культурну традицію з індоєвропейськими традиціями в духовній культурі слов'ян. Він висвітлює знакові культурні явища і здобутки епохи Київської Русі, а також в контексті протистояння Сходу і Заходу, католицьких, православних та османських взаємин в післякиєворуські часи. Значне місце відводиться маловивченим процесам формоутворення української культури в період Ренесансу і Просвітництва, українського бароко, козаччини і діяльності Братств, литовських і польських впливів. Книга подає великий джерельний матеріал про культуру України в складі Російської імперії, розкриває її пограничний характер у зв'язку з двома полярними культурно-політичними орієнтаціями Росії. Автор послідовно розглядає особливості

основних явищ, здобутків і ключових (знакових) постатей української культури, починаючи з початку XIX сторіччя, і обґрунтовує думку про появу у зв'язку з цим нового «культурного ландшафту» України. Книга малює картину культури України в період тоталітаризму, комуністичної диктатури, коли вона (культура) зазнавала то деякого піднесення («українізація» 20-х років), то занепаду з трагічними наслідками для української інтелігенції, в першу чергу гуманітарної. І все ж таки, як показує автор, вона вистояла як культура повсякденного життя, гуманітарна і науково-технічна культура України. Новітня культура України розглядається М. Поповичем в усій її багатоманітності, включаючи і російськомовну гілку. Разом з культурою, вирощеною протягом століть, вона стала вагомим внеском українського народу в скарбницю світової культури.

В 2009 році М. Попович подарував шанувальникам української культури та допитливому читачеві ґрунтовне, викладене в популярній формі наукове дослідження «Культура: ілюстрована енциклопедія України». В книзі на широкій джерельній базі розкривається філософська глибина, неповторна самобутність змісту і велика естетична сила української культури в усьому її тематичному і жанровому багатстві. Автор захоплено розповідає про неocenні, витворені упродовж історії скарби народного мистецтва і творінь видатних особистостей, вітчизняної літератури і театру, кіномистецтва і фотографії, архітектури і церковного малярства. Він знайомить з давньою українською писемністю і спростовує міф про її пізню появу. М. Попович демонструє новий, сучасний підхід до розуміння і оцінювання культурних надбань нашого народу, що дозволяє вписати український культурний шар як ланку у велику будівлю загальноєвропейської та світової культури. Книга знаменна ще й тим, що висвітлює визначні постаті й розкриває теми, котрі в період відомих нам часів знаходилися під патронатом табу або подавалися в недостовірному, тенденційно перекрученому вигляді.

У сучасній науці та в практичній суспільній діяльності все більшої ваги набирає проблема людини як головного мірила природного і соціального буття. Навколишній світ дедалі більше стає антропоцентричним, коли все, що відбувається в ньому,

безпосередньо стосується людини, – світ, який вона пізнає, оцінює і вибудовує його картину, спричиняє в ньому доцільні зміни і модернізує його. Досить гостро стоїть питання про природу людського ества, про добро і зло, про свободу і справедливість, злет інтелекту і продукування загроз, про братерство і відчуження, самотність і втрату особистості. Теоретичному осмисленню широкого кола цих проблем присвячена наступна книга М. Поповича «Бути людиною», що побачила світ у 2011 році. Здійснюючи детальний філософський аналіз трактування проблеми людини в античній філософії та в раціоналістичній традиції модерну і узагальнюючи досвід різноманітних інтелектуальних та морально-етичних практик, автор долає принципові логіко-методологічні труднощі у визначенні сутності людини й обґрунтовує власну концепцію, на основі якої буде універсальну несуперечливу картину людського буття. Він визначає сутність і природу людини як суб'єкта інтелектуальної та практичної діяльності, що має складну структуру, серцевинним змістом котрої виступає світ цінностей. Фундаментальними серед них є свобода, справедливість, солідарність, котрі визначають і координують усю систему цінностей, що роблять людину соціальною істотою і самодостатньою особистістю. Реалізація світу цінностей робить суспільство таким, що відповідає критеріям людяності, забезпечує індивідуальну й колективну відповідальність. Розгорнута на матеріалах природничих і соціогуманітарних наук, обґрунтована М. Поповичем концепція людини втілює світогляд гуманізму в сучасному його розумінні, що виходить з уявлення про людину як найвищу й абсолютну цінність.

Вагомий науковий доробок, який вніс М.В. Попович в філософську науку та споріднені з нею галузі знання, вивів його в коло видатних вчених сучасності. Результати його досліджень широко відомі не тільки у вітчизняному інтелектуальному середовищі, а й в середовищі світового наукового співтовариства. Його наукові твори перекладаються іноземними мовами і читаються в багатьох країнах світу. Вони дали поштовх до нових наукових пошуків. На працях М. Поповича виховано і вирросло не одне покоління молодих вчених. Його теоретичні напрацювання слугують відправною науковою базою для прикладних

розробок в соціогуманітарній сфері, що мають безпосередній вихід в практику сьогодення.

Поряд із цим Мирослав Попович віддає багато сил і енергії науково-організаційній та науково-публіцистичній діяльності. Як директор Інституту, віддає багато сил адміністративній, науково-організаційній та педагогічній роботі, підтримує високий творчий дух керованого ним наукового колективу. Під його науковим керівництвом науковцями Інституту філософії виконано і продовжують виконуватися важливі науково-дослідні теми, що ставлять і розв'язують фундаментальні філософські проблеми. За замовленням українського уряду і інших державних установ виконуються актуальні науково-прикладні дослідження, пов'язані з розробкою соціальних, культурних та інтелектуальних стратегій гуманітарного розвитку нашого суспільства, відродження національної культури, примноження та раціонального використання інтелектуального і духовного потенціалу нації. Він є головним редактором українського науково-теоретичного часопису «Філософська думка», президентом Філософського товариства України, членом Комітету з державних премій України в галузі науки і техніки, чим активно сприяє розвитку наукових досліджень у нашій державі й підвищенню їхнього рівня.

Плідна діяльність М. Поповича не обмежується лише сферою науки та науково-організаційної діяльності, де він, як вчений і керівник, готує нові наукові праці, котрі побачать світ найближчим часом, і спрямовує розвиток філософської науки в світовому контексті. Мирослав Володимирович постійно і охоче поєднує наукову роботу з громадсько-політичною діяльністю. Він багато років є незмінним президентом Товариства «Україна – Франція», учасником постійного франко-українського діалогу, сприяє зміцненню позитивного міжнародного іміджу нашої країни й поширенню культурних національних надбань. У 2005 році визнання його заслуг втілюється у присвоєнні поважної національної відзнаки Франції – звання Кавалера ордена Почесного Легіону.

Необхідно окремо відзначити ту частину багатогранної діяльності М. Поповича, яка справляє благотворний вплив на українське суспільство в цілому, його цивілізаційні та політичні

орієнтації, громадянське й моральне відродження. Він систематично виступає в масовій пресі та Інтернеті, на радіо і телебаченні з найпекучіших питань поступу українського суспільства, що знайшло пряме відображення у виданій збірці науково-публіцистичних статей «Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини» (2010 р.). Упродовж останнього десятиліття Мирослав Володимирович стає учасником багатьох всеукраїнських і міжнародних форумів, «круглих столів», конференцій, політичних і громадянських ток-шоу, де обговорюються доленосні питання внутрішньої і зовнішньої політики, міжнародного співробітництва України, державного будівництва і консолідації українського народу.

У відповідальний історичний період, коли авторитарний режим Януковича-Партії регіонів розпочав системний наступ на демократичні цінності, права і свободи людини, на розвиток і функціонування громадянського суспільства, довів до межі можливого корупцію і розкрадання природних, господарських та культурних надбань, поставив під сумнів цивілізаційний вибір українського народу і саме існування незалежної української держави, Мирослав Володимирович з властивою йому мужністю, не дивлячись на погрози і залякування з боку влади, рішуче піднявся на захист українського суспільства і його національних інтересів. Він разом з численною групою визначних постатей, що уособлюють сумління нації, в грудні 2011 року, в день двадцятиріччя Всеукраїнського референдуму за Незалежність, започаткували новий громадський рух, що отримав назву Ініціативи «1 грудня», із широким залученням молодого покоління та всіх небайдужих з усіх регіонів країни. Метою Ініціативи стало активізувати громадянське суспільство в боротьбі за моральні цінності, справедливість і вільний вибір, за фундаментальні права українських громадян, за свободу слова та свободу зібрань, за право на справедливе судочинство, утвердити їх як критерії повноцінності політичного, соціального, культурного й економічного життя шляхом постійного проведення всеукраїнських і регіональних «круглих столів», віче, мітингів і демонстрацій, публічних звернень до влади і народу, інших цивілізованих форм громадянського діалогу. У виникненні та ідейній спрямованості Революції Гідності,

посталих в її наслідок цивілізаційних змін в житті нашого суспільства по праву є заслужена частка громадського руху Ініціатива «1 грудня».

Усе це робить М. Поповича помітною постаттю на суспільному горизонті й дає всі підстави віднести його до категорії тих людей, кого заслужено визнають моральними авторитетами нації. Його громадянська позиція завжди об'єктивна і принципова, висловлена ним думка завжди чесна і сприймається з повагою, до нього дослухаються як одностумці, так і його опоненти. Своєю науковою, громадсько-політичною та публіцистичною діяльністю Мирослав Попович активно сприяє утвердженню еталонів сумлінної науково-дослідницької роботи, демократичних цінностей і традицій у нашій державі, становленню та розвитку громадянського суспільства, позитивно впливає на формування конструктивної громадської думки в країні.

Петро Йолон

«Я ЧАСТО ПОВЕРТАЮСЬ ДО ЦЬОГО ПИТАННЯ...»

У передмові до роботи «Раціональність і виміри людського буття» (1997 р.) Мирослав Володимирович Попович писав: «Можливо, наші труднощі з самовизначенням характерні для посткомуністичної доби: це – труднощі вживлення в західний культурний світ, самоідентифікації в ньому, подолання комплексів неповноцінності і пов'язаних з ним потаємних сподівань на якусь особливу вищість, дану нашим трагічним і неповторним досвідом. Але що в нашому духовному досвіді дійсно неповторне, так це глобальність наших запитів, прагнення зрозуміти все» [2, 5]. Так своерідно він резюмує своє особисте самовизначення як філософа в багатолітніх наукових пошуках, яке у відповідь на запитання свого друга Євгена Лащика, Мирослав Володимирович зрештою позиціонує як «конструктивний позитивізм». Втім, відзначаючи велике значення неопозитивістської школи для вивчення мислення, М. Попович проводить вельми важливу різницю між позитивістськими способом мислення і мовлення та самою концепцією позитивізму як логікою, методологією і філософією науки, яку він, за його словами, «не поділяв і не поділяю» [2]. Разом з тим, мислитель в цій книжці зізнається, що питання дослідницького самовизначення довгий час не давало йому спокою, і він часто повертався до нього, не знаходячи відповіді. На мій погляд, таке постійне повернення до тих чи тих питань (і не тільки в цій роботі, а й, як ми знаємо, в багатьох інших, особливо, в розлогіх розвідках соціокультурного штибу) є достатньо промовистою особливістю філософського дискурсу М. Поповича, початок якого як структури «мислемовлення» [3, 32] він в даному дослідженні вбачав, йдучи за Гайдеггером, саме в «запитуванні», та – навіть більше – в Гуссерлевому «здивуванні» [3, 72] – концепті, який епістемно, безумовно, має Платоново-Аристотелеві витоки.

Вельми промовистою обставиною є й те, що філософ, своє розуміння дискурсу веде в контексті розгляду англійської школи

філософії мови, співставляючи аналіз основних вимірів психіки людини (зокрема, її девіацій) з аналізом спілкування або ж комунікації. При цьому М. Попович, вводячи поняття «простору комунікації» та структуруючи його відповідно до трьох груп мовних актів (тут він на свій манер прочитує і узагальнює концепцію мовних актів Сьорля), виділяє три види останньої – констативи (вирази-висловлювання, що констатують події та стан справ), сугестиви (вирази-висловлювання, що спонукають до посилення чи послаблення позиції адресата чи адресанта) та експресиви (висловлювання, що виражають ставлення того чи іншого суб'єкта комунікації до чогось/когось, наприклад, «поздоровляти», «дякувати», «шкодувати» та ін.). Згідно до цих видів комунікації за ціллю, мислитель виділяє три сфери комунікації і три експлікації понять «тема» і «дискурс». Так от, з цього погляду і в загальному випадку припустимо, йдучи за М. Поповичем, говорити, що дискурс починається з тематизації-«здивування», в якому означається сприйняття ситуації як ситуації невизначеності, тобто ситуації, яка вимагає вибору [3, 72]. В цій ситуації можна говорити, зазначає філософ, про *інформацію* внаслідок такого сприйняття певної (мовної чи не мовної) *події*, яке зменшує невизначеність вибору. Контекст невизначеності породжує експектації (очікування) – «можливі світи». Тематизація реальності і є породження експектацій щодо неї. Ці експектації можуть бути різними способами її розуміння, різними оцінками її як засобу досягнення певної мети і різними можливими ставленнями до неї в цілому [3, 72–73].

У даному випадку нас більше цікавить когнітивний вимір комунікації, тому наведемо, ще декілька, на наш погляд, важливих міркувань М. Поповича з цього приводу. Так, по-перше, тут істину шукають, згідно його думці, в процесі дискурсу. Констатація невизначеності і вказівка на необхідність звести її до мінімуму є встановлення **проблеми** (можна домовитися про її градації: проблема розпадається на низку підпорядкованих питань, питання ж – це проблема, розв'язанням якої є окреме речення (судження) і т.п. Проблема можна трактувати і як задачу). Дискурс в цьому плані є висування тверджень (суджень), які впливають на ймовірність пропонованого розв'язання, і вибір послідовності тверджень, які розв'язують проблему. Відтак тематизація для когнітивної діяльності і комунікації є прояснення ситуації шля-

хом вказівки на її незрозумілість (на те, що вона неоднозначно пояснюється наявними інтелектуальними засобами) [3, 73].

По-друге, *подія* (зовнішнього світу) або речення чи інший символ, що констатує подію, *несе інформацію*, якщо її сприйняття зменшує невизначеність вибору констатива. З цього погляду, в когнітивному вимірі *різниця між смислом самої події і смислом речення про подію неістотна* (не релевантна) [3, 73].

По-третє, в когнітивному вимірі кожен мовний акт є повідомленням про щось (і тільки повідомленням). Він може бути істинним або хибним (з проміжною серією імовірнісних оцінок). Пошуки критеріїв істинності жодною мірою не виходять за межі когнітивного дискурсу, за межі оцінок на істинність-хибність: апелюючи до ефективності, «практики» тощо, на місце розв'язання ми ставимо ефективність дії, а це руйнує когнітивний вимір комунікації. Відтак проблема тут полягає не у виборі дії, а у виборі констатива [3, 73].

Проте М. Попович добре усвідомлює ту обставину, що неможливо схарактеризувати пізнавальну діяльність, не описуючи мислення саме як дії (чину) [3, 77]. Так, будь-яка комунікація може бути описана в термінах теорії інформації як обмін повідомленнями. Втім, сприйняття інформації не обов'язково розглядати як когнітивний мовний акт, а отже, оцінювати на істинність/хибність. Достатньо враховувати ситуацію вибору, наявному в кожному вимірі комунікації – з точки зору дії *інформацію несе кожен сигнал, який зменшує невизначеність вибору*. Відтак відбувається перехід до опису практичних міркувань, реємує філософ, посилаючись при цьому на дослідження А. Ішмуратова, який будуючи теорію дії (теорію конфлікту) за допомоги логіки, доходить висновку, що тут обов'язкове врахування і когнітивів і експресивів [1, 13–70]. Тим не менш, логічний аналіз комунікативних актів, справедливо підкреслює М. Попович, завжди спирається на поняття «істина», позаяк логіка розглядає процеси доказу, слідування, виведення в різних вимірах комунікації [2, 77].

Цікавим і досить симптоматичним з епістемологічного боку є те, що Мирослав Попович розвиває свої думки в річищі з'ясування питання, що може об'єднати всі сфери знання, і знаходить, як б сказав, достатньо евристичну відповідь на нього: «Ідеологію, що об'єднує всі сфери наукового знання, – пише він, – я назвав би структуралізмом, але хотів би при цьому уникнути

асоціацій з конкретними різновидами структуралістської філософії» [2, 8]. З цією метою і щоби в'яяснити, що саме в аналізі структур приналежне не змоглядній філософській рефлексії, а науковій практиці, він орієнтує свій пошук не на гуманітарію, а точні науки. Саме в рамках цього пошуку, М. Попович накреслює, як на мене, програмові конструктивні стратегії сучасного наукового пізнання. Йдеться про пов'язаний з ідеологією наук фізико-математичного циклу розгляд Ерлангенської програми, яку він називає «математичним структуралізмом», лінгвістичний структуралізм, в якому автор вбачає великий потенціал гуманітарії, відтак й «гуманітарного структуралізму», який, втім, на його думку, послідовніше будувати на ідеях структуралізму математичного (хоча виникли обидві течії приблизно в один час і незалежно одна від одної) і, нарешті, пов'язаний з ідеями генетики «біологічний структуралізм» [2, 8], який, на мій погляд, може слугувати основою формування нової евристики наукового пізнання, виходячи з усвідомлення особливої ролі ідеї життя в різних типах знання і дискурсах культури та загостренням проблеми зв'язку вітальності і культури. У власне епістемологічній площині тут маємо деяку «відсутню структуру» (У. Еко), до якої, як свідчить текст розглядуваної розвідки, часто повертається в запитуванні («тематизації-здивуванні») думка (дискурс) М. Поповича, а саме – до **мислительного простору поєднання на ґрунті наукової раціональності ідей структури та еволюції**, або ж, кажучи Кантовою мовою, умов можливості мислення єдності структури та руху.

В цьому моменті тематизації дискурсу раціонального мислення в самому процесі постановки та аналізу даної проблеми й дає взнаки у М. Поповича той позитивістський вишкіл мислення, про який він писав як про певний взірець чіткості думки. Філософ, розглядаючи кардинальні зміни в ідеології сучасної науки, звертається до «позитивного знання», власне до теорії імовірності та теорії інформації, які дають можливість раціонально пояснити принципи функціонування «детермінованих» й «імовірнісних» систем та співвідношення таких, вкрай важливих для сучасного наукового дискурсу, концептів як «випадоку», «ентропія» і «інформація» [2, 17]. Не вдаючись до детальної аргументації, яку мислитель наводить розглядаючи ці питання, спинимось лише на деяких висновках, що впливають з такого аналізу, і які, на мій погляд, становлять величезний інтерес з огляду

на наукову практику дискурсної організації емпіричних досліджень як в гуманітаристиці, так й в природознавстві.

Нині, пише М. Попович, в поясненні багатьох природних процесів, особливо, пов'язаних з самоорганізацією, використовується не образ причини і наслідку, природній для системи «точка-сила», а образ мети: так згідно з принципом Ферма, промінь світла нібито вибирає «найкращу» з можливих траєкторій. Відтак це швидше узгоджується не з Ньютоною картиною світу як годинникового механізму, а з Ляйбніцевою картиною вибору Богом «найкращого з можливих світів» [2, 18]. Зазначимо, що й гуманітарія, починаючи з романтиків, спираючись на феноменологічний аналіз та герменевтику, не приймаючи телеологію, упродовж ХХ ст. також створила свої методи опису та тлумачення випадкових подій. Результат у підсумку один: з імовірнісного погляду змінився погляд на структуру, яка стала розглядатись як синонім порядку. З одного боку, структура визначається через математичну оцінку очікування виявити об'єкт з заданими властивостями (інваріант) в певному об'ємі простору (в тому колі й абстрактному). З іншого боку, хоча поняття структури має математичне визначення, його етимологія (а це вже лінгвістичний аспект) вносить істотні кореляції в його тлумачення (так, німецький термін *Verband* (структура) походить від *verbinden* – зв'язувати, пише М. Попович [2, 52]. Звідси й специфіка описання та пояснення структури в певних дисциплінарних матрицях гуманітарного знання.

Гумбольдтова ідея розрізнення мови і мовлення (тексту) набуває згодом в структуралізмі більш чіткого формулювання: мова є структура [2, 37]. Сам же структуралізм народжується як дескриптивна (описова) лінгвістика, він не антиісторичний, а позаісторичний за своїми науковими витокami [Див.: 2, 36]. Відповідно, й «біологічний структуралізм», що виникає разом із генетикою, тлумачить сукупність ознак, що передаються від покоління до покоління з певними випадковими відхиленнями (мутаціями), як структуру (впорядкованість). Й тут на передній план виходить аналіз дисипативних структур (І. Пригожин), пояснення яких неможливе без понять «порядок» («структура») і «хаос» (непередбачувана змінюваність, рух як такий), відповідно понять «інформація» та «еволюція».

Імовірнісна парадигма, а згодом й синергетична, відкрили новий простір світу – інформаційний, пише М. Попович у відносно

недавно виданій книзі «Бути людиною» (2011 р.), повертаючись у такий спосіб до питань з філософії та історії науки [3]. Тут він уточнює співвідношення понять «інформація» і «ентропія» за допомоги звернення до поняття «негентропія». Розвиток теоретико-імовірнісних методів, підкреслює філософ, дав змогу істотно узагальнити поняття ентропії і зрозуміти, що поняття ентропії характеризує неупорядкованість або хаотичність системи, а протилежна їй величина – негентропія – є інформаційною характеристикою, що свідчить про міру впорядкованості об'єкта [3, 26]. Ентропія є не синергетична, а теоретико-інформаційна міра степені невизначеності випадкової величини. Вона залежить від числа способів, якими можна досягти певного стану системи. Чим вищий ступінь упорядкованості, тим менше число способів, якими його можна досягти. Найнижча ентропія і найвищий порядок той, який можна досягти одним-єдиним способом [3, 26].

Щодо поняття «інформація», то тут М. Попович вдається до своєрідного *пере-*запитування, проводячи аналогію в її розумінні з політ економічним тлумаченням споживчої вартості. Він пише: «Інформація не є річ чи сукупність речей. Об'єктивність інформації загадкова: вона належить саме речам і подіям, світу феноменів, але її не існує, якщо ніхто чи ніщо не може її сприйняти. Інформація виявила властивості, які раніше економісти приписували корисності чи споживчій вартості: кам'яне вугілля має корисну властивість для людини, але воно повинне *стати паливом*, щоб розкрити свою корисність» [3, 26].

Власне така постановка питання, як на мене, відкриває дослідницький шлях до *прагматики смислу* і не лише наукових, але й моральнісних, правових, політичних та ін. концептів, що веде у філософському плані до переосмислення «ліній Платона і Демокрита» (до чого й вдається думка М. Поповича), а у логіколінгвістичному – до актуалізації проблем глибинної семантики. Сучасний науковий дискурс намагається вирішити дилему законів природи чи як описання чи як предписання. Втім, як зауважував колись І. Пригожин, ми завжди маємо *прагнення структурувати* світ і бажання його *зрозуміти* [4, 84]. З цього погляду, «світ Аристотеля» як втілення класичної наукової раціональності руйнується вщент. Адже кожний, хто мислить категоріями, тим самим стверджує, що «Буття» промовляється у декількох смислах (відповідно: «сутності», «ідеї», «удаваності» та ін.). І навпаки, якщо «буття» *промовляється в певному сенсі*, то вже

категоріями мислити неможливо. В мовленні й трапляється, або ж контингується певний сенс про щось, що промовляється, відтак й контингується сама думка – вона постає як випадок. Але все ж ми починаємо з ототожнення в мовленні-мові думки і речей, без чого неможливо мислити. Ми завжди починаємо з деякого категоріального розподілу – іменування, якихось випадкових, «сліпих» суджень, які розкладають випадки по «нішам-формам» існуючого, де втрачається однозначність Буття. В цьому контексті зрозумілою є не випадковість вчення Платона про «ейдоси» як приписувану предметам властивість, що є наслідком логічної рівноправності суб'єкта і предиката (отже, їх можна міняти місцями). М. Попович у зв'язку з цим підкреслює: «Платон розумів логічний бік своєї тези про те, що існує не тільки предмет, а і його властивість; він говорив про *однойменність* абстрактного об'єкта і множини окремих речей, що входять до відповідного класу, – наприклад ейдосу «білий» відповідає абстрактний об'єкт (ідея) «білизна», і слово «білий» водночас є іменем і об'єкта «білизна», і кожного з білих предметів (*співименне їм*, за Платоном) [3, 34]. Існує і людина як така, як істота з певною природою, і кожен з нас – варіант людини взагалі. І якщо існує геометрія, то чому не має існувати така сама строга наука про людину, про істину і лжу, добро і зло як інваріанти людських думок, почуттів і вчинків? – немов би провокуючи ще раз на перевірку Платонів спосіб мислення, запитує М. Попович, хоча після нищівної критики його «некласичним» позитивістом К. Поппером з позицій «критичного мислення» у творі «Відкрите суспільство та його вороги», тут, здавалось би, нема чого було турбуватись. Та як показала подальша історія і філософія науки питання номіналізму і платонізму (реалізму) з новою силою поновились під впливом повороту філософії до проблем взаємозв'язку мови і мовлення та проблем семіотики.

Аналіз *інваріантів і структур випадкових процесів* та їхнього втілення в сучасних технологіях, пише М. Попович, змінив характер повсякденності та обличчя світу. Але ще більшою мірою під цим впливом змінилися можливості наукового пізнання, наблизивши нас до розуміння таємниць виникнення живого. Симптоматичним є тут його звернення до думки Володимира Вернадського, який зазначав, що таємницю фізичних проблем ми відкриємо тоді, коли відкриємо таємницю живого. Тепер ми принаймні знаємо, підкреслює М. Попович, що існує не тільки

шлях від порядку до хаосу, а й від хаосу до порядку. І дослідження цього шляху відкриває не менше небезпек, ніж філософські антиномії [3, 26].

Втім, залишаються запитання без відповідей: наприклад, буття і ніщо. Можна продовжити ці запитання, і слід за М. Поповичем поставити такі наступні питання: чи є філософія позитивною наукою? Чи є наука способом розв'язання філософських антиномій? У книжці «Бути людиною» він у такий спосіб *поновлює постановку питання* про раціональність і людське буття, поглиблюючи при цьому як саме розуміння раціональності, так і дискурсу, робом повернення до споконвічних філософських проблем співвідношення філософії і науки, відтак образу («ейдосу») і поняття, мови і мислення. Сам текст цієї роботи, який філософ розгортає в діалоговій манері живого спілкування, є своєрідним підтвердженням думки, що дискурс є текст, зв'язаність якого значною мірою задається контекстом. Отже, мається на увазі не сам по собі мовленнєвий акт, а *структура*, яка робить дискурс логічно цілісним через *співвідношення з контекстом* мовлення. Дискурс – це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу – «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію [3, 53]. Звідси, стає зрозумілим й наступний висновок автора: *сукупність настанов, що визначає, які запитання можуть бути поставлені, а які не можуть бути поставлені в певному контексті, і є дискурс* [3, 55].

Ці філософські запитання, отже, і теоретико-методологічний дискурс Мирослава Володимировича Поповича, *мали своїм витоком* (якщо згадати його ж слова і характеристику методологічних трансформацій філософії науки) *історико-епістемологічну альтернативу логічному емпіризмові* – альтернативу, яка формувалась в 60-ті рр. минулого століття і знаменувала себе появою концепції парадигм Томаса Куна та зверненням філософії і методології науки до історії науки. Концепція парадигм, зазначає філософ, ніби і не випадає з аналітичної традиції. Однак з нею посутньо змінився кут зору на проблеми мови науки – йшлося вже не про структури *мови*, а про структури *тексту*, тобто мовлення, або емпірично констатовані реалії комунікації. В цьому надалі полягала суть нового (другого) лінгвістичного повороту у філософії науки [3, 41].

Втім, на першому етапі лінгвістичного повороту (так званий, «перший лінгвістичний поворот») аналіз мови науки посприяв виокремленню різних рівнів семантики та встановленню функцій глибинної семантиці в науці. М. Попович у цьому зв'язку робить достатньо цікаве спостереження, вказуючи, що завданням смислового аналізу більше відповідає не поняття парадигма (що охоплює ряд мовних структур від метафори до математичної аналогії), а введене Мішелем Фуко поняття *епістема*. На думку філософа, епістемний аналіз має ту перевагу, що дає змогу розкрити смислову структуру наукових уявлень так, як вони історично склалися і осмислювалися в певну епоху. Якщо з погляду історика науки надто важливо враховувати культурні, соціальні, психологічні впливи на наукове конціпіювання дійсності, то з погляду аналізу мови науки, її смислоутворюваних структур украй важливе інше – які теоретичні уявлення лежали, скажімо, в основі математичного формулювання законів в Новий час [3, 48–49].

Та ще важливішим, і тут тільки треба погодитись з М. Поповичем, виявляти не лише парадигми чи епістеми, що забезпечують світ вченого наочними уявленнями, а й той *зміст*, який несе конструктивне навантаження для розв'язання конкретних наукових та практичних проблем і доводить ефективність теоретичних побудов [3, 49]. Це рівною мірою стосується дослідження і обґрунтування як наукових понять, так і цінностей та норм культури, що лежать в основі соціальних дій, зрештою, людського співжиття та визначення життєвих стратегій буття кожної людини. Тут виникають питання (і Мирослав Попович послідовно їх експлікує) власне філософського і епістемологічного порядку, такі, скажімо, як: чи припустимо звертатися до емпіричного матеріалу для підтвердження чи спростування гіпотез філософського характеру, що можуть бути відповідями на універсальні проблеми-антиномії? чи можлива філософія, на емпіричному, досвідному матеріалі, тобто як досвідна наука? чи можна встановити, що таке добро і що таке зло, описавши і класифікувавши всі справи в історії, що їх люди оцінювали і оцінюють як добрі чи злі? Узагальнена відповідь на ці питання відома, і її відтворює філософ: *досвід показує нам, що реально сталося, але не покаже нам що повинно бути* [3, 35]. Прийнятним є й інший висновок автора: слід полишити аналітичне пуританство і дозволити у випадку потреби звертатися до фактичного

матеріалу в оцінці гіпотез філософії науки і культури так само, як ми робимо це в інших сферах інтелектуальної діяльності. Конструктивним тут постає й припущення, що дескриптивний та нормативний підходи за такої методологічної настанови реалізуватимуться за принципом доповнюваності (там само, с.38). Достатньо ефективною в конкретних соціокультурних і гуманітарних дослідженнях, на що звертає увагу М. Попович, виявляє методологія зіставлення культур через посередництво лексики і прагматики, до чого підводить вчених аналітична філософія мови. Якщо звернутись до пояснення соціальних дій, то тут за аналогією з лінгвістикою, можна, розкриваючи їх «ментальний базис», скористатись наробками *глибинної семантики*. У такий спосіб завдання логічно коректного опису замірів-«ментальностей» мовленнєвих і поведінкових практик переростає у задачу визначення підсвідомих *структур* як соціально-психологічного базису життєдіяльності індивідів. Теорія універсалій поширюється на всю культуру, в тому колі, й на культуру емоцій [3, 99].

Остання думка М. Поповича, очевидно, має сприйматись з *cum grano salis* – крупиця солі тут доречна в тому сенсі, що кладеться на специфічне первинне і елементарне *ovo*, яке філософ, слід за А. Вежбицькою, позначає як «емоційні концепти». Розвиваючи думку про останні Мирослав Володимирович, як на мене, хоча і не прямо, але все ж вказує на межі універсально-поняттєвого кодування дійсності у пізнанні (М. Петров), що веде до репрезентативного способу мислення, притаманного класичній науковій раціональності Нового часу. Він пише: «Структури, утворені «елементарними концептами» Вежбицької, являють собою *культурні сценарії* – глибинну семантику певної культури, яку можна раціонально описати» (там само). Отже, маємо справу не з готовими універсальними формами концепіювання дійсності, а з фіксуемими в мово-мовленні, сказати би, «живими» («процесуальними») смислами, або ж «структурами, що ходять» (А. Бадью). Бо універсалії, або ж точніше, якщо говорити логічною мовою, концепти як «висловлюване мовлення» формуються саме в мовленні, що розгортається не в сфері граматики, а в сфері «життя душі» з його ритмами, енергією, безконечно уточнююсь та коментуючись. Так, вони є своєрідною універсалізацією, тому унікальним смисловим сполученням. І якщо ми вдаємось до логічного аналізу концептів, то можемо розкладати

смісл певної множини означень на якусь множину значень, або, за Вітгенштайном, «сімейство значень». Втім, концепти, тим паче, емоційного рівня, завжди зберігають свою смислову єдність, унікальність, і свого роду сингулярність, дану в лексиці і прагматиці мови та мовленнєвих актів. І на це особливо треба зважати за звернення дослідників до концептів культури. Це дасть їй можливість унебезпечити їх модернізацію в подальшому історичному тлумаченні, передовсім своєрідного лінійного розуміння як накопичення, кумуляції значень у визначенні, відповідно й висловлюваннях. М. Фуко в «Археології знання» писав, що необхідно відмовитись від уявлень, які забезпечують *неперервність дискурсу*, його приховану присутність в самому собі, постійно зникаючу присутність і повернення відсутності (6,с.27). Відтак стає очевидним, що концептуальні єдності не є безпосередніми очевидностями – вони встановлені операцією інтерпретації [3, 26]. Аналіз Гангілемом *зміщень і трансформацій* поняття, підкреслює М. Фуко, може слугувати моделлю, для розуміння того, що історія концепту не є історією його послідовного прояснення як всеохоплюючої раціоналізації, неперервності і переходу на новий рівень абстракції. Навпроти, це – історія зміни правил застосування, історія чисельних полів утворення і значимості понять, історія теоретичних галузей їхнього породження [3, 8].

У цьому зв'язку хотілось би зазначити, що мислительний досвід М. Фуко не зводиться до поширеного в свій час структуралізму і структуралістського дискурсу, від яких він, як відомо, в подальшому дистанціюється. Втім, з мого погляду, його наробки в цих галузях знання ще недостатньо осмислені як в гуманітаристиці, так і в природознавстві, в яких на перший план нині частогусто виходять питання структури та структурного аналізу, на що, як ми бачили вище, проникливо вказує М. Попович. У філософії та історії науки М. Фуко створює не історію ментальностей, а історію умов, за яких виявляється все, що має ментальне існування: висловлювання і режим мови. Він аналізує не історію різних видів поведінки, а історію їх умов, не історію суспільних інституцій, а знову ж таки історію умов, за яких вони інтегрують диференціальні взаємодії сил в горизонті дискурсу. В своєму інтерв'ю, де він торкається питання методу, М. Фуко наголошував, що метою його розвідок у багатьох роботах були не «інституції», «теорії» чи «ідеології», а *практики* із завданням охопити

умови, які роблять їх прийнятними, перевірка гіпотез, що типи практик, не скеровуються інституціями, не визначаються ідеологіями, не зумовлюються прагматичними обставинами, а спрямовуються до пункту їх власної специфічної упорядкованості, логіки, стратегії, самоочевидності і «розумності». *Аналізувати «режими практик» означає аналізувати програми поведінки, яка має одразу два ефекти: прескриптивний (який передбачає, що щось має бути зроблене) і кодифікативний (який передбачає, що щось має бути пізнаним)* [6, 96–97]. Чи не перегукується це, щоправда іншому реєстрі мислення, з аналізом норм «соціальної дії», про що йдеться у Мирослава Поповича [3, 102–108], і з усвідомленням тих небезпек, до яких часто повертається думка філософа, коли він пише, що «постійно доводиться робити людині боляче, щоб потім їй було краще», і коли запитує про «межу, за якою починається неприпустиме», загострено сприймаючи той факт, що «цього ніхто ще не визначив універсальним способом» [3, 102].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ишмуратов А.Т.* Конфлікт і згода. Основи когнітивної теорії конфліктів. – К., 1996. – 190 с.
2. *Попович М.В.* Рациональність і виміри людського буття. – К., 1997. – 290 с.
3. *Попович М.В.* Бути людиною. – К., 2011. – 223 с.
4. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой : [монография]. – М., 1986. – 432 с.
5. *Фуко М.* Проблеми методу: інтерв'ю з Мішелем Фуко // Після філософії: кінець чи трансформація? : Пер. з англ. / К., 2000. – 432 с. – С. 91–109.
6. *Фуко М.* Археологія знання. – К., 1996. – 208 с.

Ищенко Ю.А. Я часто повертаюсь до цього питання...

Мислительний досвід М.В. Поповича – філософа і культуролога, логіка і методолога, просто людини є глибоким, багатограним і безконачно відкритим для прочитання та розуміння. Цьому великою мірою сприяє внутрішня структурованість дискурсу мислителя в його співвіднесеності з екзистенційним, науковим та культурним контекстами, коли думка постійно повертається до споконвічних філософських запитань, відповіді на які філософ розгортає в діалоговій манері живого спілкування.

Ключові слова: структура, дискурс, текст, логіка, наука, філософія, культура.

Ищенко Ю. А. Я часто возвращаюсь к этому вопросу...

Мыслительный опыт М.В. Поповича – философа и культуролога, логика и методолога, просто человека предстает глубоким, многогранным и бесконечно открытым для прочтения и понимания. Этому в большой мере способствует внутренняя структурированность дискурса мыслителя в его соотнесенности с экзистенциальным научным и культурным контекстами, когда мысль постоянно возвращается к извечным философским вопросам, ответ на которые философ разворачивает в диалоговой манере живого общения.

Ключевые слова: структура, дискурс, текст, логика, наука, философия, культура.

Ishchenko U. I often come back to this issue...

The cogitative experience of M. Popovich as a philosopher, culturologist and logician, as well as methodologist and personality is deep, multi-faceted and endlessly open to reading and understanding. This is largely due to the internally structured philosopher's discourse in its existential correlation with scholarly and cultural contexts, which implies keeping his thought moving back to the ever topical philosophical questions and answering them in a dialogue manner of live communication. The philosopher develops his understanding of discourse in the context of the British tradition of the philosophy of language and juxtaposes basic characteristics of the human psyche (in particular, its deviations) with the communication analysis. M. Popovich introduces the concept of communication space and structures it in line with three groups of speech acts (according to J.R. Searle's concept). Correspondingly, he identifies three groups of communication: constatives (propositions or assertions which assert or report on events or state of affairs); suggestives (propositions or assertions which contribute to strengthening or weakening of the position of the sender or recipient) and expressives (propositions or assertions which express the attitude of an agent of communication to something/someone, for example, to congratulate, to thank, to regret etc.). According to these types of communication identified by their purpose, the scholar offers three explications of the concepts subject and discourse. From this point of view as well as in general terms, it is possible, following M. Popovich, to consider that discourse begins with theming or «surprise» which signifies the perception of a situation as a situation of uncertainty, that is, a situation that involves a choice. As

M. Popovich said, this leads us to understanding of the information conveyed due to such perception of some event (either linguistic or non-linguistic) that reduces the uncertainty of the situation. The context of uncertainty generates expectations (anticipations), i.e. «possible worlds». Theming reality is a product of expectations with respect to it. These expectations may be different assessments of it as the way to achieve a certain goal as well as various possible relations to it in general. According to M. Popovich, one is seeking for Truth in the process of discourse. The statement of uncertainty and the need to minimize it is formulation of the problem (it is possible to agree on its graduation: the problem breaks down into a number of subordinate sub-problems, each sub-problem being a problem which solution makes a separate proposition (judgment), etc. A problem can be interpreted both as an issue and a problem to be solved. In this regard, discourse is a production of assertions (judgments) that affect the probability of solutions. Thus for cognition and communication, theming is a means to clarify the situation by pointing to its obscurity. Event or sentence as well as any other symbol to asset the event carries information in case it reduces the perception of uncertainty in choosing a constative. In cognitive terms, the difference between the meaning of the event and the meaning of the sentence informing on this event is irrelevant. In the cognitive dimension, each speech act is a message about something (and nothing else but a message). It may be true or false. The search for criteria of Truth does not go beyond the cognitive discourse or the assessments «true/false».

Key words: structure, discourse, text, logics, science, philosophy, culture.

ПРАГМАТИКА ДИСКУРСУ З ПЕРСПЕКТИВИ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Однією з найпотужніших тенденцій останніх десятиліть, – починаючи принаймні з сімдесятих років ХХ століття, – є герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, коли мова й мовлення постають “першою філософією”. Цей поворот узагальнюється концептами діалогу, спілкування, дискурсу, перетворюючись на парадигму комунікації, що “знімає” онтологічну й ментальну парадигми. Зокрема, це стосується Франкфуртської (К.-О. Апель, В. Кульман) [22–25, 44] та Берлінської трансцендентальних прагматик (Д. Бьолер, Г. Гронке, Г. Буркгарарт) [8, 26, 28–34], норвезької прагматичної школи (Г. Скірбек, А. Офсті, Р. Ф’еланд, Т. Норденстам та ін.) [37], трансцендентально-прагматичної філософії Італії (М. Бореллі, Ф. Капуто, В. Марцоччі), Іспанії (І. Конілл, А. Кортіна), Аргентини (Д. Міхеліні, А. Даміані, Х. де Зан) [27], комунікативної філософії Ю. Габермаса [6, 38] та семантичної теорії соціальних систем Н. Лумана [46] тощо.

В українській філософії також відбувається відповідний парадигмальний поворот, започаткований у дослідженнях логіки наукового пізнання М. Поповичем [18, 19, 20], що його розвивають у руслі лінгвістичного прагматизму В. Лісовий [13], С. Васильєв [3] та ін. Ця тенденція свідчить ще й про те, що в київському колі філософів існувала й розвивається не тільки світоглядно-антропологічна традиція, яку розробляли на основі діалектичного методу під орудою В. Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [14, 474]. Нині тенденція звернення до парадигми діалогу, дискурсу, мовлення та комунікації в Україні дістала свого подальшого розвитку, зокрема в працях А. Лоя [15], А. Єрмоленка [9–11], Л. Ситніченко [21], О. Ведрова [4], О. Висоцької [5], В. Малахова [17], М. Тура [22] та ін.

“Методологічний поворот” від філософії суб’єктивності до філософії інтерсуб’єктивності концептуалізується й екстеріори-

зується такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, що передбачає рівноправні відносини людей у суспільстві і на основі цього – відкрите обговорення громадськістю важливих і актуальних суспільних проблем. Ці поняття, що стали головними з сімдесятих років, застосовуються також і в сфері етики і концепіюються в комунікативній парадигмі, що проявляється також у комунікативній етиці, або етиці дискурсу [32]. Етика дискурсу формулює інтерсуб’єктивні умови значущості моральних суджень, які постають у реальних процедурах досягнення консенсусу, що орієнтується на регулятивний принцип “ідеальної комунікації”. Добро тут розглядається як певні наміри, становища і цілі, що можуть потенційно діставати згоди дієвців і всіх тих, кого це стосується. Логічно несуперечлива узагальнюваність і потенційна дискурсивна когерентність є тут критеріями істини і моральності.

Цей поворот уможливило подолання тих негативних особливостей західної практичної філософії класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм та монологізм вихідних засад), які певною мірою обумовили її нечутливість до сучасної проблематики. Цей поворот пов’язаний також із тим, що навряд чи можна розв’язати проблеми сучасного суспільства, встановлюючи константні, раз і назавжди визначені, змістові (метафізичні або релігійні) постулати і на їхній основі формулювати відповідні моральні приписи і настанови. До того ж у домодерних світоглядах (навіть в світових релігіях) немає досвіду розв’язання сучасних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Ми можемо прагнути лише до того, аби обґрунтувати ті *процедури*, на основі яких люди спільно розв’язуватимуть ці проблеми. Обґрунтування цих процедур, які уможливають досягнення порозуміння щодо норм і цінностей, може здійснюватись на основі відкритого громадського дискурсу як останньої інстанції легітимації.

Відтак ми підійшли до ще одного поняття, а саме до поняття “дискурс”, мабуть, одного із найвживаніших у сучасній філософській та соціологічній літературах. Це поняття тільки відносно нещодавно запроваджено до словників та енциклопедій. Скажімо, у фундаментальному “Історичному словнику з філософії” [42] воно ще відсутнє, і не тільки тому, що *Словник* виходив за

редакцією Йоахіма фон Ритера, консервативні погляди якого відповідають неогегельянській методологічній спрямованості, а й тому, що парадигмальний поворот фактично відбувається тільки з 60-х і особливо 70-х років. Тому тільки останньої третини ХХ століття це поняття посідає належне місце в словниках та енциклопедіях [30, 609; 16, 156].

Є широке тлумачення цього поняття, властиве, скажімо, французькій філософській літературі, де дискурс розуміють як будь-який мовленнєвий акт. На таке тлумачення натрапляємо і в працях вітчизняних дослідників. Наприклад, В. Лук'янець у статті “Дискурс” “Філософського енциклопедичного словника” таким чином визначає зміст цього поняття: “Дискурс – у сучасній філософії – це “розмова”, “бесіда”, “мовне спілкування”, “мовленнева практика” будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних символів” [16, 156]. У такому широкому тлумаченні синонімами дискурсу можуть бути також обговорення, обмін думками і гадками, різного ґатунку наради, конференції, симпозіуми, консиліуми тощо. М.В. Попович у статті “Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні” дає таке тлумачення цьому поняттю: *“суккупність установок, що визначає, які речення можуть, а які не можуть бути задані у певному контексті, і є дискурс”* [20, 29].

Проте таке тлумачення дискурсу надто широке, воно певною мірою “розмиває” зміст цього поняття, ототожнюючи його з іншими мовленнєвими актами. Спираючись на статтю “Дискусія” в уже згаданому “Історичному словнику з риторики”, можна вирізнити такі поняття: “бесіда” – спрямована на обмін мовленнєвими актами, що не має наперед визначеної мети; “суперечка” – це мовленнєві акти, скеровані перлокутивними актами, пов’язаними зі стратегічною дією, тобто з боротьбою, де треба досягти перемоги; “діалог” – мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння, тобто іллокутивні цілі; “дискусія” – посідає проміжне місце між суперечкою та діалогом; і, нарешті, “дискурс” – мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння шляхом аргументації [36, 819–820].

Дискурс передбачає в своїй основі комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на противагу стратегічній дії

як соціальної форми цілераціональної, або інструментальної дії, спрямованої на досягнення певної мети. У перехресті комунікативної і стратегічної дій виникає така форма, як диспут, що посідає проміжне місце між суперечкою і дискусією. Адже диспут спрямовано на досягнення певної мети, не ігноруючи досягнення порозуміння. Щоправда, українська мова багата й на інші прояви повсякденного мовлення, тому можна додати ще й такі поняття, які пов'язані з безпосередніми мовленнєвими практиками життєсвіту, не маючи ані стратегічного (мета), ані комунікативного (порозуміння) спрямування: “балачки”, “базікання”, “теревені”, “плітки” тощо, хоча останні можуть бути спрямовані й стратегічно, завдаючи шкоди у мовленнєвому просторі “трегій стороні”.

Але в нашому дослідженні важливою є насамперед тематизація подібності та відмінності діалогу і дискурсу. І діалог, і дискурс є мовленнєвими актами, що структуруються відношенням S-S, де мовленнєві дії мовників спрямовані на досягнення порозуміння. Проте дискурс насамперед пов'язаний із аргументацією. Певною мірою діалог як аргументація і є дискурсом [31, 246]. Отже, існує й конкретніше, дещо вужче тлумачення цього поняття, значення якого скеровано аналізом, “спрямованим на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань і обертається довкола діалогічної дії як аргументації. Такий аналіз уможливорює дослідження насамперед структури аргументації як діалогічної мета-практики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються в мовленнєвих актах” [30, 609]. Відповідні реконструкція й перевірка набувають особливого значення в ситуаціях, коли домагання значущості проблематизуються.

Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Ю. Габермасом: “дискурс це форма комунікації, що визначається аргументацією, форма, в якій домагання значущості, що стали проблематичними, є темою обговорення” [39, 214]. Звісно, Габермас не відкидає й інші тлумачення дискурсу, вибудовуючи його архітекtonіку [40, 44–64]. Дискурс “вбудовується”, точніше, “надбудовується” у життєсвіт, що забезпечує передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки одним із складників розуміння. Як пише Д. Бьолер у статті “Дискурс і розуміння”,

“без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, однак тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти” [22, 985]. Отже, у комунікативній теорії методологічно дискурс постає критичним проясненням розуміння, тобто досягнення правильного розуміння через критичну реконструкцію шляхів його пошуку, а соціально він є суспільною метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти.

Тому важливим є таке тлумачення дискурсу, у якому він постає суспільно-рефлексивною формою прояснення смислів суспільства, що стали проблематичними, соціальних практик, дій, інституцій. Як метаінстанція він інституціалізується за доби модерну. “Дискурсивна діяльність, – зазначає Ґунар Скірбек, – утілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, – у політичній та правовій системах” [49, 441]. Проте демократичні інституції, вибудовані протягом “структурних перетворень у сфері публічності” разом зі становленням національних держав, громадянських суспільств і національних економік, за умов системного ускладнення “глобального суспільства ризиків” (У. Бек) також підважуються, що сучасний британський соціолог Інголфур Блюдорн назвав “симулятивною демократією” [35, 72–83], узагальнюючи положенням про “постдемократію” і навіть категоричним висновком про “кінець демократії”. На цьому тлі виникають різноманітні теорії “нової демократії”, які спираються вже на інші методологічні засади та парадигмальні засновки, дістаючи свого прояву в концепті “деліберативної демократії”, що концептуалізується такими поняттями, як “дорадча демократія”, “демократія обговорення”, “демократія дискурсу” тощо.

У деліберативній демократії дискурс постає метаінституцією, що має супроводжувати будь-які прояви практичного, укорінені в позамовленнєвих сферах, тобто такі, що розвиваються за власною “логікою речей”, зокрема політику, економіку, науково-технологічне конструювання тощо. “Жодна практика не повина здійснюватися без супроводу дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики” [29, 118].

Ці сфери мають бути керовані нормами й цінностями, обґрунтованими у практичних дискурсах, а не навпаки.

Таким чином, у соціальному аспекті дискурс інституціалізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною метаституцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу у різних сферах суспільства. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й майбутні покоління) в процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм.

Цей процес спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: “Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *усіма* учасниками” [47, 219]. Із цього принципу як критерія легітимації норм, Апелль формулює таким чином відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення: “Чини тільки згідно з максимом, виходячи з якої, ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або – замість цього – на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із *всезагального* дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті *усіма*” [41, 231].

Така нова *формула* обґрунтована в дусі Канта, адже вона не претендує на якийсь абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте вона конкретизує і золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до прагматичного мовно-прагматичного повороту в практичній філософії. Те, що у Канта позначено як відповідність загальному закону, у Апелля постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність, що постає також як дискурсивна етика.

Дискурсивна етика укорінена в двох античних провідних мотивах: у сократичній ідеї діалогу, спрямованого на еленктичне прояснення розуму засобами аргументації [8, 36], і в християн-

ській ідеї спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна, або трансцендентальна комунікація. Моральний зміст сократичної ідеї діалогу проявляється у тому, що не можна бути науковцем, тобто в своєму дослідженні прагнути до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Але як тоді бути з тим твердженням, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об'єктивності науки, яка ґрунтується на її цінніснонейтральній, позаморальній орієнтації? І тут, слідом за Д. Бьолером, варто наголосити, що засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає також, що він передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнавати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто таким чином визнавати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже, й прагнень істини [1, 36]. Та це вже й є моральною вимогою. Відтак для нього діє основна вимога дискурсу, яку Д. Бьолер формулює так: “Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, аби вони могли стати і бути такими, щоб бути в змозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і по можливості вирішувати їх” [33, 28].

Слід зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного і визначаючи його. У цьому первинному значенні практичного поєднується мовленнева прагматика і етика, мовно-практичне з морально-практичним, що постає як етика дискурсу. Етика дискурсу продовжує також традиції післягегелевої філософії інтерсуб'єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленневої прагматики, яка на основі трансформації німецького трансцендентального ідеалізму доповнюється *трансцендентальною прагматикою*. “Етика дис-

курсу як *деонтологічна етика трансформує категоричний імператив* Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на основі *принципу універсалізації, пов'язаного з консенсусом, делегує тим, кого це стосується* (Betroffenen) (або їхнім представникам)” [32, 60].

Інше джерело дискурсивної етики, а саме християнська ідея спільноти, передбачає те, що дискурс є не якоюсь анонімою інстанцією на кшталт Гайдегерового “das Man”, інституцій Гелена, або функціональних систем Лумана. Дискурс є *безпосереднім спілкуванням* людей одне з одним як рівноправних суб'єктів і досягнення в цьому спілкуванні згоди щодо того, що є науково-істинним, і щодо того, що є морально-правильним. У цьому плані дискурс є також певною життєвою формою, проте такою, в якій провідною є парадигма “розумного життя” в своєму мовно-прагматичному вимірі.

Сама дискурсивна етика проходить певний шлях “від обґрунтування принципів до орієнтації дії”, як це добре показано представником Берлінської трансцендентальної прагматики Міхою Вернером [50]. Зокрема Вольфганг Кульман – один із представників дискурсивної етики, у своїх ранніх дослідженнях орієнтувався на двоступеневу модель застосування, розроблену Апелем, то останні його дослідження спрямовані на те, щоб “моральний принцип було безпосередньо застосовано до ситуації” [44].

Хоча з таким підходом не погоджується Д. Бюлер, зауважуючи, що принцип дискурсу слід тлумачити як регулятивну ідею, тому як інстанцію ідеалізації і як метаправило для перевірки максимуму, а не правило самої дії. Останнє звучало б так: “проводь постійно і з усіма людьми партнерські діалоги як виправданий засіб у вирішенні конкретних конфліктів”. Це було б ідеалістичним схибленням принципу дискурсу як критичного масштабу оцінювання у такий спосіб, щоб провести морально нелегітимну, що суперечить дискурсу, і безвідповідальну орієнтацію поведінки” [1, 128].

Ця проблема застосування дискурсивної етики до конкретних соціальних систем і життєвих ситуацій не є предметом цієї статті [докладн. про це див.: 11, 275–397], зараз варто зафіксувати той факт, що в дискурсивній етиці поступово змінюється предмет від дискурс-етичного обґрунтування норм до специфічних

способів дії, де ці норми застосовуються. Зазначимо також, що такий підхід уможливило більшу операціоналізацію дискурсу, її застосування до конкретних типів практики.

Головне, про що вже йшлося, дискурс постає не тільки інстанцією обґрунтування моральних норм, а й інстанцією визначення легітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Відтак, виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спершу була спрямована на *обґрунтування* максимум (правил) та норм людської дії, потім поступово її домагання поширилися і на обґрунтування, виправдання та легітимацію всіх проявів людської діяльності: максими, норми, правила, оцінки, плани, вчинки, проекти, твердження тощо.

Зокрема, Д. Бюлер таким чином формулює категоричний імператив: “Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)” [2, 88]. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо.

Таким чином, універсальний дискурс – це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасники розглядаються не як об’єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного доквіллям, а як рівноправні *суб’єкти* досягнення порозуміння. Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях маємо подвійний зміст. З одного боку, це ті правила, за допомогою яких ми можемо досягати порозуміння одне з одним. І найперше серед цих правил – це визнання іншого рівноправним партнером, отже, й повага до іншого, визнання його гідності. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. Тому це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. З другого, – ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика, відтак її можна назвати дискурсетичною. У цій площині й перетинаються дискурсивна практика і етика.

Дискурс слід поширювати на легітимізацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), які згодом матимуть (позитивний чи негативний) вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бюлер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: *“лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”* [34, 265]. Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править також і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки засадничується принципами, а й враховує ймовірні наслідки та побічні наслідки людської активності.

Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також імовірних побічних наслідків цієї діяльності і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги *“збереження автентичного людського життя на Землі”* [12, 20], дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські *“близькі інтереси”*, а насамперед і *“далекі інтереси”*, що містять у собі *“інтереси майбутніх поколінь”* і *“інтереси природи”*.

Отже, морально-етичні норми та цінності мають спиратися не тільки на наявне буття та необхідність його збереження, а й містити в собі абсолютні, трансісторичні виміри людського існування, куди входить і попередній досвід, що викристалізувався в традиції, і можливий майбутній досвід. Вони повинні відповідати деяким *“кінцевим цілям”*, які не можуть бути обмежені наявною даністю конкретно-емпіричного *“доброго життя”* в сенсі Аристотеля, а передбачають *“те, чого ще немає”*, або *“ще-небуття”* (Е. Блох), деякий проект *“ліпшого життя”* з його ідеальними максимумами рівності та справедливості. Вони не виводяться з емпіричної дійсності, а є трансцендентальним виміром буття, який містить у собі не те, що існує, а те, що *повинно* бути, що задано *“фактом розуму”* (І. Кант). Отже, дискурс передбачає також *a priori* *“Universe of Diskourse”* (Дж. Г. Мід) трансцендентальної (К.-О. Апель, Д. Бюлер), або ідеальної (Ю. Габермас) ко-

мунікації. Таке *a priori* також робить дискурсивну етику своєрідним “ідеалістичним позитивізмом”, який постає “по той бік” реалізму та ідеалізму (К.-О. Апелъ).

Однак, з огляду на ту обставину, що жодна людина не може взяти на себе відповідальність за всі дії людства, це має бути етика спільної відповідальності, або солідарної відповідальності. Співвідповідальність постає головним етикоутворювальним принципом для обґрунтування етики глобальної відповідальності. Відтак етика спільної відповідальності знімає у собі етику індивідуальної відповідальності, а соціальна етика – етику індивідуальну. Вона також виходить за межі конвенційної в сенсі Л. Кольберга та суто інституційної в термінах А. Гелена етик, які спираються на емпіричний фундамент, що, власне і діє в межах конкретних ситуацій наявних життєсвітів, проте своєю чергою має бути перевірена на предмет своєї універсальної значущості. Аболотизація такої інституційної етики, про що вже йшлося, містить у собі загрозу натуралістичної хиби.

Звісно, що й у площині соціальних дій у різних сферах суспільства відбуваються й переговорні процеси, в яких досягається певне порозуміння, згода, на основі яких ухвалюються угоди, договори і т.п. Проте здебільшого метою цих переговорів є досягнення компромісів у сфері інтересів шляхом їх узгодження та координації на основі стратегічної дії. І вже це є позитивним надбанням людства порівняно з застосуванням сили або погрози її застосування. Адже без таких переговорів світ перебував би у постійній конфронтації, перманентному військовому протистоянні – найрадикальнішому прояву стратегічної дії.

Проте такі узгодження і взаємодії здебільшого не сягають морально-етичного рівня, засадниченого принципом універсалізації. Тому домовленості й досягнення згоди нерідко набувають вигляду змови, спрямованої проти “третьої сторони”. Такі домовленості мають здебільшого ситуативно-компромісний характер (“за поняттями”), вони зорієнтовані не на далекосяжні, а на близькі інтереси. Однак з огляду на сучасні, доволі небезпечні технології, така спрямованість призводить до нових “ризиків і загроз”. Техніка і технологія тут відіграють не роль культури як чинника досягнення справедливості, а постають важливим інструментом панування та підкорення.

У публічній сфері цей процес відбувається завдяки застосуванню соціальних та політичних технологій, які посилюють медійними засобами ефективність політичної боротьби, вдаючись до маніпуляції думкою і почуттями, фальсифікації результатів голосування тощо. Тут треба зважити на застереження щодо публічної сфери які розвиваються на основі медійної техніки, висловлені свого часу в романі-антиутопії Ернста Юнгера “Геліополіс”.

У цьому романі йдеться зокрема про “фонофор” – пристрій, який миттю встановлює і узагальнює громадську думку всіх мешканців планети, перетворившись завдяки цьому на “ідеальний засіб планетарної демократії, оскільки невидимо зв’язував кожного з кожним”. Проте така демократія – це демократія *на позір*, адже “право ставити запитання належало небагатьом. І хоча всі могли чути, про що йде мова, і сповіщати свою думку, теми для обговорення визначалися цими небагатьма” [43, 291]. Однак цей факт як раз і приховувався від учасників “планетарної демократії” так званими “тематизаторами”, або “смыслоспродуцентами”, як це явище діагностував також Гельмут Шельскі в книжці “Роботу виконують інші” [47, 120]. У цій праці німецький соціолог описував виникнення “нового духовенства”, яке, монополізуючи смисли, транспонує їх “незрілим” громадянам у готовому вигляді засобами mass media. В іншій своїй книжці “Політика та публічність” Шельскі, зазначаючи, що “людина живе в трьох світах: це світ родини, світ роботи і світ mass media” [48, 12], наголошує, що “публіцистика стала четвертою владою, перетворившись на суттєвий засіб здійснення влади і панування” [48, 61]. У сьогоднішньому світі виникла й п’ята влада, влада інтернету і соціальних мереж, яка є не тільки новим складником громадянського суспільства, а й ефективним засобом здійснення влади і панування.

На жаль, певні елементи цих негативних прогнозів і діагнозів справджуються сьогодні і в Україні, в якій різного ґатунку “симуляції” охопили все суспільство, а “симулятивна демократія” розквітає в усіх її проявах. Це явище постає не тільки в примітивних формах брутальної фальсифікації результатів голосування на виборах, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, що пов’язано з латентними перлюкутивами. Як тест ми можемо використати тут Габер-

масовий приклад такої прихованої стратегічної дії: *S* просить *H* надати гроші *Y* для підготовки крадіжки зі зломом, причому *H* не знає цього, понад це, якби знав, то не схавалив і не зробив би це. Такий мовленнєвий акт є прихованою стратегічною дією, або “приховано-стратегічним вживанням мови, яка паразитує на нормальному, оскільки останнє лише тоді функціонує, коли, принаймні, одна сторона виходить з того, щоб мова застосовувалася з орієнтацією на порозуміння” [6, 295]. Це такий мовленнєвий акт, який спрямовано не на пошук згоди шляхом аргументації, а на досягнення прихованих цілей засобами введення в оману, прихованими від громадськості домовленостями тощо.

Можна навести й інші приклади, коли, скажімо, громадян запевняють, що МВФ не дасть вкрай потрібних країні кредитів, якщо буде змінено прем'єра, хоча, насправді, гроші дають під реформи, а не під прем'єра. За приклад може правити й таке: при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил або суб'єктів економічної діяльності шляхом голосування може у прихований від опитуваних осіб спосіб бути акцентована одна з ознак, властива тій силі, яка оплачує таке опитування. Такі дії й називаються соціальними та політичними технологіями, спрямованими не на досягнення порозуміння з суб'єктами комунікативної дії, а використання порозуміння задля досягнення прихованих партитулярних цілей шляхом впливу на свідомість у прихований спосіб.

Звісно, такі технології є неодмінним складником сфери публічності, яка структурується не тільки на основі комунікативної дії, а й передбачає стратегічну дію. Ця діалектика комунікативної й стратегічної дій зумовлює суперечливу природу сфери публічності: щось робити надбанням громадськості, а щось – приховувати. Це особливо важливо в ситуації війни, адже військове мистецтво передбачає розуміння стратегічної дії в її первинному значенні, тобто саме як війни. У цьому розумінні стратегічна дія передбачає й нещирість і закритість, різні форми приховування, дезінформації та маніпуляції. Вона певною мірою може бути виправдана стосовно політичного, або військового супротивника, де відношення до іншого структурується суб'єкт-об'єктним відношенням, граничним проявом якого може бути парадигма політичного “друг-ворог”, висунена свого часу німецьким політичним філософом Карлом Шмітом. У цьому разі стратегічний складник дисурсу постає “дискурсом влади”, тобто як суперечка,

у якій треба перемогти будь-якою ціною, а не знайти істину. Проте такому дискурсу не місце там, де йдеться про власний народ, про спільне благо, де засадничим має бути діалогічне відношення, за яким *Інший* є не ворогом, а “партнером у дискурсі”. І в цьому мають бути урівноважені “обов’язок знати і право не знати” [45, 379].

Отже, коли бракує чітких процедур винесення питань на обговорення, врахування громадської думки і відповідного прийняття рішень, демократія, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюється на “симулятивну демократію”, стає безпосереднім “засобом влади і панування”. Цю “роботу й виконують інші” (соціальні інженери і політтехнологи), хизуючись тим, що займаються такими маніпуляціями. При цьому вони забувають, що суспільство не можна змінювати тільки в інструментальний спосіб, “як кухар готує смачну страву” (Ю. Габермас), не шукаючи справжньої згоди й порозуміння самих громадян, а проводячи опитування у перетворений спосіб. Згадаймо також, що саме так відбувалися численні референдуми у нацистській Німеччині, і саме таким чином влаштовуються референдуми в окупованих Росією Криму і на Донбасі.

Хоча слід зауважити, що симулятивна демократія є не тільки наслідком недорозвиненості підсистеми комунікативної дії, а й пов’язана з недорозвиненою підсистемою цілераціональної дії. Унаслідок цього політичний дискурс замість аргументації підміняється дискусіями без певної мети, балачками, теревеннями, базіканнями тощо, які не мають жодних наслідків, що не призводить до прийняття ефективних рішень і втілення їх у життя. Цим і рясніє, на жаль, теперішній медійний простір.

Такий політичний “дискурс”, коли не вирішуються нагальні питання, не перетворюється на політичну дію, внаслідок чого з’являється вкрай небезпечна ситуація для розвитку демократії як такої, адже настає втома громадян від “постійної балаканини” і виникає зневіра в ефективності відповідних інституцій, а отже, й синдром очікування “сильної руки”. Нагадаю, що жовтневий переворот у Росії 1917 р. відбувся внаслідок безпорадності тимчасового уряду, а захоплення влади нацистами у Німеччині 1933 р. – результат слабкості Ваймарської республіки. Такі соціальні катаклізми були наслідком недорозвиненості парламентаризму, громадянського суспільства і неефективності дискурсив-

ного вирішення соціальних проблем, і врешті-решт призвели до зневіри в *res publica*.

Аби й надалі не втілювалися в життя сценарії подібних антиутопій, де сфера публічності та громадянського суспільства існуватимуть у перетворений спосіб, стратегічну раціоналізацію життєсвіту має урівноважувати комунікативна його раціоналізація, а економічну глобалізацію – “глобалізація другого порядку” [25, 79]. Це морально-етична глобалізація, точніше, морально-етична *універсалізація*, що спирається на “універсум дискурсу”, який є шляхом до всесвітнього громадянського суспільства в Кантовому розумінні, трансформованому трансцендентальною прагматикою. А без всесвітнього громадянського суспільства і всесвітньої медійно-комунікативної мережі годі казати про розбудову сфери публічності “в окремо взятій країні”.

Тому я не хотів би завершувати цей розділ песимістично, тим більше приставати до думки В. Гьосле, що цілковито марними виявилися сподівання теоретика комунікаційних технологій Г. Маклуена на те, що електронні media подолають негативні наслідки механічної технології та призведуть до первинної єдності на більш високому рівні [7, 228]. Звісно, Гьосле має рацію щодо того, що “mass media дедалі більше нав’язують чужий досвід та безліч другорядної інформації” [Там само].

Однак, по-перше, медійна ера тільки-но розпочалася, по-друге, у нас просто немає іншої альтернативи медійним засобам інформації та соціальної інтеграції, хіба що повернутися в домодерний стан із його закритістю соціального порядку, що залюбки вітали б “друзі закритого суспільства”. Проте, як свідчить досвід ХХ століття, таке повернення за індустріальної доби, добо технічної раціоналізації суспільства, як раз і містить у собі небезпеку тоталітаризму. Звісно, така небезпека існує і за медійної доби, якщо mass media не стануть справжнім складником громадянського суспільства.

І такий новий досвід з’явився під час Революції гідності, коли другий Майдан став усесвітньо-історичним явищем. Як зауважує відомий німецький філософ у Передмові до українського видання книжки “Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи”, “Майдан за доби цифрових технологій є *всесвітньоопублічним*” [1, 11]. Ще більше, такий майдан, додає філософ, може стати “ефективним засобом делегітимації політики насилля і терору, зокрема, у вигляді політики путінізму” [Там само].

Украї важливим є ще й уточнення, яке вживається у визначенні значення Майдану: “за доби цифрових технологій”.

Отже, Майдан не обмежується топосом Майдану незалежності. Хоча той факт, що люди, обстоюючи свої права і захищаючи свою гідність, вийшли фізично, так би мовити, у своїй тілесності, ризикуючи, ще більше – жертвуючи своїм здоров’ям, навіть життям, уже є величезною подією. Однак, мабуть, це поняття набагато ширше, повторюю, саме за доби цифрових технологій, тобто явище, яке відповідає вже новій стадії розвитку модерного суспільства. Зміст і значущість цієї події виходить за межі і Майдану незалежності, і Майдану під назвою “Україна” ще й тому, що Україна знову постала в центрі світових подій, захищаючи фундаментальні цінності й каталізуючи демократичні процеси в глобальному масштабі.

Підбити деякі підсумки в розгляді нашої проблематики досить складно. По-перше, тому, що процес формування громадського дискурсу як метаінституції деліберативної демократії в Україні далеко не завершено, по-друге, його не завершено ніде у світі, і, по-третє, його взагалі не можна завершити остаточно. Інакше це поклато би край публічності загалом, що передбачає відкритість цього процесу. Можна тільки констатувати, що формування публічного дискурсу в нашій країні щойно розпочалося і відбувається вкрай суперечливо, зауважуючи при цьому, що ця суперечність у самій природі публічності. Адже “глас народу” не завжди висловлює істину, відтак він не завжди є “гласом божим”, доки не з’ясовано, як “глас народу” мовить, хто його слухає і кому відповідає. Проте без регулятивної ідеї істини як дискурсивного “гласу божого”, соціальним проявом якого є громадський дискурс, навряд чи можна побудувати інституції деліберативної демократії, без яких нам не вирішити проблем, що стосуються нас усіх.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бьолер Дитрих*. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Пер. з німецької, післямова, примітки Анатолія Ермоленка. – К., 2014.
2. *Бьолер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Пер. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наукова редакція А. Ермоленка) // Філософська думка. – 2007. – № 2.
3. *Васильев С.А.* Философский анализ гипотезы лингвистической ответственности. – К., 1974.
4. *Ведров О.І.* Науки про суспільство та соціальний прогрес: Етичні та епістемологічні засади соціальних наук з погляду філософії комунікації. – К., 2014.
5. *Висоцька О.Є.* Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства): Монографія. – Дніпропетровськ, 2009.
6. *Габермас Ю.* Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // *Ермоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
7. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі (Пер. з німецької, післямова і коментарі А. Ермоленка). – К., 2003.
8. *Гронке Г.* Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика (пер. з нім. В. Кебуладзе) // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К., 2006.
9. *Ермоленко А.М.* Дискурс етичних норм та цінностей в сучасній німецькій практичній філософії. – Автореф. дис. д. філос.н. – К., 1996.
10. *Ермоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999.
11. *Ермоленко Анатолій.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К., 2010.
12. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Анатолія Ермоленка, Володимира Ермоленка. – К., 2001.
13. *Лісовий В.С.* Логіко-філософське дослідження повсякденної мови. – Автореф. дис. канд. наук. – К., 1971.
14. *Лісовий Василь.* Спогади. Поезії. – К., 2014.
15. *Лой А.Н.* Патогенез социальных интеграций в постсоветском обществе // Политическая мысль. – 1997. – № 3.
16. *Лук'янець В.С.* Дискурс // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
17. *Малахов В.А.* Етика спілкування. – К., 2006.
18. *Попович М.В.* Логіка і наукове пізнання. – К., 1971.

19. Попович М.В. *Философские вопросы семантики.* – К., 1975.
20. Попович М.В. *Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка.* – 2003. – № 1.
21. Ситниченко Л.А. *Першоджерела комунікативної філософії.* – К., 1996.
22. Тур М.Г. *Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів.* – К., 2006.
23. Apel K.-O. *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden // Kuhlmann W.(Hrsg.). Moralität und Sittlichkeit.– Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.*
24. Apel K.-O. *Praktische Philosophie als Diskurs-und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag) // Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie.* – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
25. *Apel K.-O., Hösle Vittorio, Simon-Schaffer Roland. Die Tatsache der “Globalisierung” und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie.* – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
26. *Burckhart H., Gronke H. Die Berliner Diskurspragmatik in der Diskussion // Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. Hrsg. Burckhart H., Gronke H.– Würzburg: Königshausen&Neumann, 2002.*
27. *Filosofia transcendentalpragmatica – Transzendentalpragmatische Philosophie – Scritti in onore Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. A cura di Michele Borrelli e Matthias Kettner.* – Cosenza: Pellegrini Editore, 2007.
28. *Böhler D. Diskurs und Verstehen // Apel K.O. Böhler D. (Hrsg.). Funkkolleg Praktische Philosophie /Ethik. Studentexte III.* – Frankfurt a.M.: Fischer, 1984.
29. *Böhler D. Moral und Sachzwang // Ethik im Management.* – Zürich: Orel Füssli Ferlag, 2002.
30. *Böhler D., Gronke H. Diskurs // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. B.2.* – Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1994.
31. *Böhler D. Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende.* – München: Verlag Karl Alber, 2013.
32. *Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M.Sapper, V.Weichsel (Hg).* – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
33. *Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M.Sapper, V.Weichsel (Hg).* – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.

34. *Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München: Beck, 1994.
35. *Blüdnor I.* Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie // Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, – № 4. – 2006.
36. Diskussion // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. Bd.2.
37. Die pragmatische Wende: norweg. Beitr. zur Pragmatik-Debate / Hrsg. von D.Böhler. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
38. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. B.1,2– Frankfurt a.M.: Suhrkamp. – 1981.
39. *Habermas J.* Wahrheitstheorien // Fahrenbach H. (Hrsg.). Wirklichkeit und Reflexion. – Pfullingen: Neske, 1983.
40. *Habermas J.* Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung // Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O.Apel / Hrsg. von Böhler D., Kettner M., Skirbek G. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
41. *Habermas J.* Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform “rational”? // Schnädelbach H.(Hrsg.).Rationalität. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. – S.219.
42. Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J.Ritter, K.Gründer). B.6. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1984.
43. *Jünger E.* Heliopolis // Jünger E. Werke im 10 Bd..Bd.10. – Stuttgart, 1963.
44. *Kuhlmann W.* Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik. – Würzburg: Koenigshausen & Neumnn, 2009.
45. *Kurreck Jens.* Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen // Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. Hrsg. Burckhart H., Gronke H.– Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
46. *Luhmann N.* Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. B.1, 2. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.
47. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. – Opladen: Westdeutsch Verl., 1975.
48. *Schelsky H.* Politik und Publizität. – Stuttgart: Degerloch, 1983.
49. *Skirbek G.* Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik // Filosofia transcendentalepragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Skritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85% compleanno. – Cosenza: Pellegrini Editore, 2007.
50. *Werner M. H.* Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Єрмоленко А.М. Прагматика дискурсу з перспективи комунікативної філософії.

Стаття присвячена дослідженню громадського дискурсу як інтегративного чинника та важливого складника становлення інституцій деліберативної демократії сучасного суспільства, що концептуалізується такими поняттями, як “дорадча демократія”, “демократія обговорення”, “демократія дискурсу” тощо. У тексті розкрито широке тлумачення поняття “дискурс” як мовленнєвих практик, і вузьке розуміння, тобто комунікації, що визначається аргументацією, в якій проблематичні домагання значущості постають темою обговорення.

Дискурс тематизовано як соціально-рефлексивну форму прояснення смислів суспільства, що стали проблематичними, зокрема стверджується, що тільки ті політичні практики, норми та інституції є легітимними, які засадничені принципом дискурсу. Таким чином, соціальний зміст дискурсу проявляється в інституціалізації громадського дискурсу, що постає регулятивним принципом і соціальною метаінституцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу в різних сферах суспільства. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь усіх людей (зокрема й прийдешніх поколінь) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Тому принцип дискурсу є й моральним принципом.

Розкривається також суперечливий характер розвитку дискурсивних практик та публічної сфери в Україні. Зокрема показано, що цій сфері властива підміна комунікативної дії, метою якої є порозуміння, стратегічною дією, спрямованою на досягнення партикулярних цілей, що створює непрозору квазіреальність хибних комунікацій, прихованих перлюкутивів і симулятивної демократії. Водночас у статті показано, що в сучасному українському суспільстві, особливо після Революції гідності, попри викривлення і деформації, хоча й непослідовно публічна сфера розвивається, дискурсивні, аргументативні, практики на всіх рівнях торують собі шлях.

Ключові слова: деліберативна демократія, дискурс, інституції, комунікація, легітимація, моральний принцип, норми.

Єрмоленко А.Н. Прагматика дискурсу с перспективы коммуникативной философии.

Статья посвящена исследованию общественного дискурса как интегративного фактора современного общества и важной составляющей становления делиберативной демократии. В разделе утверждается, что только те политические практики, нормы и институты являются легитимными, которые основываются на принципе дискурса как моральном принципе. Раскрывается также противоречивый характер развития дискурсивных практик и публичной сферы в Украине в целом. В част-

ности показано, что эта сфера строится на основе подмены коммуникативного действия, направленного на достижение взаимопонимания, стратегического действия, целью которого является достижение партикулярных целей, создает непрозрачную квазиреальность “ложных коммуникаций”. В то же время в статье показано, что в современном украинском обществе, несмотря на указанные искажения и деформации, хотя и довольно непоследовательно публичная сфера все-таки развивается, дискурсивные практики на всех уровнях прокладывают себе путь.

Ключевые слова: делиберативная демократия, дискурс, институции, коммуникация, легитимация, моральный принцип, нормы.

Yermolenko A. Pragmatic of discourse in philosophy of communication.

The article aims at studying public discourse as an integrative factor and important element in the evolution of institutions of deliberative democracy (also known as “consultative democracy”, “discussion democracy”, “discourse democracy”) in today's society. The article presents both wide interpretation of the concept of “discourse” as speech practices, and a more narrow understanding of discourse as communication, in which problematic claims for meaning and relevance become subject of discussion.

Discourse is analyzed as socially reflective form of clarification of problematic senses of society. For example, it is argued in the article that only those political practices, norms and institutions are legitimate that have been based upon the discourse principle. Therefore, social content of the discourse reveals itself in the institutionalization of the public discourse, which becomes a regulative principle and social meta-institution of critical check of consensus, reached through arguments, in different fields of society. As a regulative idea, the discourse presupposes an equal participation of *all people* (including the next generations) in the process of justification of social, legal and moral norms. It also presupposes an unhindered (without coercion) agreement about the legitimacy of these norms. Therefore, the discourse principle is a moral principle.

The article also discloses a contradictory nature of development of discursive practices and public sphere in Ukraine. It shows that in this country *communicative action* aimed to achieve mutual understanding is often substituted with a *strategic action* aimed to attain particularistic goals, which creates a non-transparent quasi-reality of false communication, hidden perlocutives and simulative democracy. At the same time, the article shows that in today's Ukrainian society, especially after the Revolution of Dignity, despite distortions and deformations, genuine public sphere is developing itself, and discursive and argumentative practices are finding their ways in the social development.

Key words: communication, deliberative democracy, discourse, institutions, legitimation, principle of morality, norms, pragmatic.

СУБ'ЄКТИВНИЙ ДОСВІД У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ТА ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ

Пошуки нових форм ідентичності набувають у наш час особливого значення і, насамперед, у зв'язку з тим, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, розмиває колишні форми єдності, цілісності, пропонує новий рівень свободи індивіда та новий рівень інтегральності. Ідентичність виступає наразі не лише у вигляді причетності до постійних структур і спільнот, а як постійне самовідтворення, тому пошук ідентичності вимагає нового теоретичного осмислення і вироблення практичних засобів для її формування.

Метою статті як раз і є – дослідити дані процеси сучасної дійсності. Автор у зв'язку з цим звертається до концепцій феноменологічної філософії, респонзивної феноменології, до аналізу суб'єктивного досвіду, а також до досягнень представників гуманістичної психології, які актуалізують проблему самототожності, самореалізації, самотворення та самоідентифікації. Не менш актуальними для зазначеного аналізу є напрацювання в даній сфері німецької комунікативної філософії, яка робить акцент на налагодженні рівноправних і діалогічних відносин з «Іншим» і «Чужим» (особи, держави, культури), що набувають характеру толерантного діалогу.

Із ідеї того, зауважує Мішель Фуко, що наше «Я» нам наперед не задане («є тільки один практичний наслідок: ми маємо творити себе як витвір мистецтва»). Людина, насамперед, є «свободна істота» і біблійна заповідь їй дана «як випробовування власне самої її свободи». «Бути свободним» означає не бути рабом самого себе, а отже, своїх бажань, пристрастей, прагнень тощо. Наша свобода передбачає, що ми власне самі встановлюємо над собою «відносини домінування, приборкання, викорінення, що ще називають *arête* – влада та стримування» (М. Фуко). Чи не про це саме казав Сократ своїм – «самовладанням поклади свободу в основу самого себе»? Мішель Фуко власне виходить з того, що не можна раз і назавжди конституювати

своє «Я», свій життєвий шлях, свою особистість, свою персону, адже протягом життя це приходиться робити кожній людині незліченну кількість разів. Однак це не означає, що в кожному із наших життів зовсім не існує визначених, усталених, екзистенційних універсалій і що життя людини конституюється винятково довільно. Ми конституюємо себе протягом життя в просторі культурних диспозицій та культурних умов, які зазвичай змінюються з плином часу, але не зникають повністю. До числа таких загальних умов або універсалій входять культурні традиції, універсальні етичні цінності, християнські настанови, що перевірені часом тощо.

Але в наш час, який характеризується глобальними процесами, переходом до «безетичної епохи», як зазначають дослідники, ми маємо справу з «розмиванням ціннісної основи» та «розмиванням ідентичностей». Однак, чи насправді глобалізація веде до руйнації цінностей та всього локального й індивідуального, до втрати ідентичностей, а може змінюються лише підходи до їх розуміння та конституювання? «Я мрію про інтелектуала, – пише М. Фуко, – котрий долає очевидності та загальні місця, котрий в інерції та обмеженнях теперішнього знаходить та виділяє слабкі місця, тріщини, силові лінії, котрий постійно знаходиться в русі, не знає достеменно, куди власне прямує і як буде мислити наразі завтра, тому що він приділяє надто багато уваги теперішньому» [1, 102]. Він не просто аналізує ідеї, виробляє визначення, створює логіку, діалектику, але досягає свободи, життя, особисте та конкретне. Для нього «реальність» є не лише «ясною», «простою», «прозорою», «розкритою» та «пізнаною об'єктивною реальністю». Адже насправді «об'єктивної реальності» не існує, це лише «ілюзія свідомості», існує лише «об'єктивація реальності», як казав свого часу М. Бердяєв та «бунт» проти засилля «загального», що є породженням такої «об'єктивації» і саме цей «бунт» є дійсно «праведним, святим і християнським бунтом» (М. Бердяєв).

Світ, з яким ми стикаємось і в якому ми існуємо, постійно перебуває під питанням щодо самого себе, це – світ, в якому ніщо й ніколи не буває досконалим і адекватно визначеним. Натомість, екзистенційна практика кожної людини в цьому світі включає конституювання, творення себе, орієнтуючись на реальність в її осмисленні, вона супроводжується чиненням спротиву соціальним інституціям, що пригнічують особистість.

Ця практика передбачає творення свого життя «як творення виствору мистецтва», за висловом М. Фуко, що означає: треба жити й мислити, долаючи своє попереднє життя та «відкриватись усьому новому, переосмислювати і усвідомлювати зовнішній світ та самого себе в цьому світі», (як результат ми маємо людське «Я», що володіє «внутрішнім світом» та «внутрішнім досвідом»). Тобто кожна людина, яка живе у світі і яка відіграє в ньому певні соціальні ролі, спроможна вириватися за межі соціальної, традиційно-культурної детермінації та може самодетермінувати себе, свою долю, життя, свою свідомість, отже жити в горизонті свободи та творення своєї особистості.

Саме екзистенційний досвід, досвід нашого існування, на який звертає увагу феноменологія, це досвід «збирання себе» або «збирання мене самого» із роздрібнених частин, ролей – індивідуальних, соціальних тощо. В досвіді важливим є те, що людина не тільки живе, але й осмислює життя, творить себе в процесі цього осмислення. Сам досвід постає не просто як деякий «результат» чи певний «стан нашої свідомості», або «стан справ у світі», адже його наявність передбачає вихід людини за свої власні межі, до чогось або до когось на межі з чим або з ким вона тільки й може власне проявити себе і побачити саму себе. Можна сказати, екзистенційний досвід це – «шлях примирення» «індивідуального існування» з «існуванням культури», в якому і культура, і людина творять себе заново, знову та знову. Людина стає собою, долаючи себе, пропускаючи через себе культурні цінності та смисли і, разом з тим творить нові культурні смисли.

Коли мова заходить про екзистенційний досвід, то треба мати на увазі, що ми маємо справу не просто з «даністю» або «реальністю». Феноменологічна аналітика намагається «добудувати» цю «даність» і «реальність» до специфічної для людини та культури системи координат. «Творення (конструювання) уявної структури, – зазначає М. Мамардашвілі, – є ходом свідомості та спробою людини розібратися в життєвому багатоманітті, даному їй ззовні та в ній самій. Щоб розплутати досвід потрібно внести в нього структуру смисла» [2].

Світ, з яким має справу людина та її свідомість не є просто об'єктом або «об'єктивною реальністю», а є «реальністю, що наповнена значеннями та смислами». Власне, світ феноменологічно відкривається людині: свідомість і універсум задані водночас, утворюють взаємозалежну структуру, де «полос –

об'єкт» і «полос – суб'єкт» наповнюються змістом один завдяки іншому, до того ж один з них не має жодної переваги над іншим. Якщо «кожна свідомість є свідомістю чогось зовнішнього», за відомою формулою Гуссерля, тоді рух, який здійснює свідомість у напрямку суб'єкта, є водночас відкриттям світу і відкриттям речей. На відміну від позитивістів, які віддають перевагу явищам, об'єктам, реальностям тощо, що існують незалежно від суб'єкта, феноменологічна аналітика анулює будь-яке протиставлення суб'єкта й об'єкта та будь-які бінарні диспозиції (матерії та свідомості, душі та тіла, ідеального та реального тощо). Феноменологія долає опір суб'єкта та об'єкта інтенціональності свідомості. Сама свідомість – не вмістилище речей, а «напруга, що спрямована на речі» згідно зі знаменитою формулою Гуссерля: «будь-яка свідомість є свідомістю чогось зовнішнього». Свідомість, яка перестала бути замкненою на собі, означає натомість тільки одне – «порив» або «рух», такий собі «вибух», як висловлюється Ж.-П. Сартр.

Свідомість – це не усувний факт, «появі якого не може сприяти жоден фізичний образ, хіба що швидкий і невиразний образ вибуху. Знати – це «вибухати в напрямку», відірватися від вологого плуноквого затишку, щоб кинутися туди, поза себе, до того, що не є тобою, туди, до дерева, але водночас я залишуся зовні від нього, бо воно уникає мене і відштовхує, і я не більш спроможний проникнути в нього, аніж воно спроможне розчинитися в мені. ...А тепер уявіть собі цілу низку взаємопов'язаних вибухів, які виривають нас із самих себе, які навіть не залишають котромусь із «нас» сформуватися слідом за ними, а, навпаки, відкидають нас від себе, жбурляють нас на тверду землю у світ речей: уявіть собі, що ось так відкинуті, залишені нашою ж таки власною природою посеред байдужого, ворожого і не піддатливого світу; і ви збагнете глибокий смисл відкриття, висловлений Гуссерлем у знаменитій фразі: «Вся свідомість – це свідомість чогось». Не треба переконливішого аргументу, щоб покласти край розніженій філософії іманентності, де все робиться через компроміси, взаємообмін протоплазми, через процеси теплої клітинної хімії. Філософія трансценденції виводить нас на велику дорогу, ставить віч-на-віч із загрозами, під сліпуче світло. Буття, каже нам Гайдеггер, це буття-у-світі. Зрозумійте це «буття-в» як рух. Бути – це вибухати у світі, це залишати один із куточків небуття у світі. Як тільки свідомість спробує

оговтатися, ототожнити себе сама із собою, в теплі, із зачиненими віконцями, вона самознищується. Цю необхідність для свідомості існувати як свідомість іншої речі, аніж вона сама, Гуссерль називає «інтенціональністю» [3, 32–33]. Поставивши свідомість в центр свого аналізу, Гуссерль тим самим засвідчує наявність постійного обміну між свідомістю і світом, суб'єктом та об'єктом, адже «зв'язок між суб'єктом та об'єктом перестає бути тим зв'язком пізнання, на якому наголошував класичний ідеалізм і в якому об'єкт завжди виглядав ніби створений суб'єктом, а стає зв'язком буття, згідно з яким парадоксально суб'єкт є його тілом, його світом і його ситуацією і, в певному розумінні, вони взаємозамінюються», – зазначає М. Мерло-Понті [4, 125].

Свідомість і світ задані водночас: світ за своєю сутністю є зовнішнім щодо свідомості, та знову-таки, ця його зовнішність є відносною щодо останньої. Свідомість та світ засвідчують наявність постійного обміну між собою, між суб'єктом та об'єктом, ідеальним та матеріальним тощо. Девіз засновника феноменології – «повернутися до власне речей» означає те, що світ слід описувати, а не пояснювати й аналізувати, тобто власне, оминаючи сферу науки, «добиратися» до «людського суб'єкта», приреченого існувати у світі, зрозуміти його «прожитий досвід – це абсолютне джерело, яке годі й оминати», як каже М. Мерло-Понті. Саме це – перша настанова феноменології, що стала «deskриптивною психологією» зі своїм deskриптивним методом, який є аналітикою, що вдається не до загальних визначень та доказів, а намагається осягнути реальність, описати в усій її цілісності. Феноменологія повертається до «власне речей», а «повернутися до власне речей – це повернутися до того світу, який передує знанню, і про який знання постійно говорить, і щодо якого будь-яке наукове визначення є абстрактним, означальним і залежним, як географія щодо краєвиду» [5, 11].

Ось як засвідчує М. Мамардашвілі націленість людини на світ та на саму себе: «Спочатку я маю знайти спосіб, заглянути в середину самого себе, щоб потім, вийшовши із себе самого, я зміг побачити те, що я бачу. Будь-яка очевидність екзистенційна, вона передбачає мою ангажовану присутність, тобто самого себе. Ти маєш займатися самим собою, щоб зрозуміти не себе, а все інше». Повернення власне «до речей» та «до суб'єктивності», нерозривно пов'язаної з об'єктом у феноменологічній аналітиці,

дозволяє уникнути пасток, наставлених «наївним об'єктивізмом» та «натуралізмом». «Ми віримо і дуже часто, що витвори науки – це природні й незалежні від нас реальності, тоді як на-впаки, слід підкреслювати постійну взаємодію між суб'єктом і об'єктом» та активність свідомості, через рух якої «відслідковується постійний зв'язок між зовнішнім та внутрішнім світами», а також «єдність суб'єкта» (Гуссерль).

Сумніви щодо «самототожності суб'єкта» або «єдності суб'єкта» в інтерпретаціях «натуралізма» та «об'єктивізма» стимулювали представників феноменологічної аналітики шукати основу «єдності суб'єкта» по той бік рефлексивного та персоніфікованого відношення людини до самої себе. З цими сумнівами пов'язана і відмова останніх від розуміння тотожності, заснованій на «єдності форми» і звернення до тотожності, заснованій на «єдності змісту» чи «змістовної єдності». Винесення індивідуального суб'єкта пізнання за межі гносеологічних досліджень і заміна його гносеологічною абстракцією – це основний недолік попередніх філософувань з погляду феноменології та метафізичного персоналізму, де суб'єкт є «самосущим», «бездіяльним і беззмістовним привидом», де він не живе і не діє відповідно з органами свого тіла та згідно своїх уявлень, прагнень, своїх почуттів тощо, бо останні живуть у ньому своїм власним життям, як у «безликому, байдужому та пустому просторі».

«Гріх натуралізма» і «гріх позитивізма», як каже Гуссерль – це «нехтування духовністю», забуття специфіки психічних процесів та результатів їх діяльності, отже це «нехтування внутрішнім досвідом» людини. Виступаючи проти тиранії «об'єктивізму» та «об'єктивного досвіду», Гуссерль бажає повернутися обличчям до «науки про дух», що розкриває, як він каже, нам сутності. Редукція феноменологічна – це стриманість від висновків про все те, що має відношення до проблем існування в зовнішньому світі, це усунення зі сфери свого розгляду проблематики цього світу, яка була притаманна наївному розуму та виокремлення в такий спосіб найпершого та найістотнішого терміна – «трансцендентальне Я» як основи та підтримки фактичних знань. Саме «трансцендентальне Я» тобто «чиста свідомість», відокремлена від усіх даних експериментального досвіду або суб'єкт, який досяг крайньої межі *érosché* («утримання») від будь-якої віри в існування «об'єктивного» світу), згідно з Гуссерлем, вносить у світ єдність і зміст. Досвід має бути очи-

щенням від усього того, що було в нього привнесено пізнавальним процесом. Його слід розуміти як складне поєднання мислення та дійсності, суб'єкта та об'єкта, внутрішнього та зовнішнього світів тощо.

Жива конкретика внутрішнього досвіду зумовлена психікою індивідуального суб'єкта, «тотальністю не форми», а «тотальністю внутрішніх зв'язків»: афективного буття, тілесного буття та інтерсуб'єктивного буття. Сама психіка людини по суті – це «сукупність фактів внутрішнього досвіду», а «внутрішній досвід, це, в першу чергу, людський психологічний досвід», в якому важливе місце займає також і дорефлексивна, докогнітивна організація психіки – «первинна Самість», «афективні стани», або архетипічні структури, на що звертають увагу як психоаналітики, так і феноменологи.

Поняття суб'єктивності, що штудіюється феноменологічною редукцією, прагне описати «відкриту тотальність індивідуального досвіду» в його різноманітті і ця тотальність не може бути ототожнена лише з «темпоральним потоком свідомості», отже – з «єдністю досвіду як основи формальної схожості окремих переживань». Про подібну нередукованість суб'єктивності до цього одного формального елемента психіки людини підтверджують приклади феноменологічних досліджень тілесності (*Leiblichkeit*), афективності та інтерсуб'єктивності. Разом із темпоральністю ці останні складають чотири виміри досвіду суб'єктивності, що розробляються в рамках феноменологічних досліджень. Суб'єктивність у феноменологічній аналітиці передбачає єдність всіх переживань, які мають свого власника і які в своїй відкритій тотальності складають сферу досвіду, яка власне належить цьому власнику. Ця сфера власного досвіду (індивідуального досвіду), що доступна кожному в його унікальній та індивідуальній перспективі, є принципово гетерогенною, тобто включає в себе різні рівні та виміри суб'єктивного досвіду і не обмежується лише сферою темпоральності (часовості, «потоком свідомості»). Тобто якщо темпоральність і є універсальною формою «переживань свідомості», але тим не менш вона не є єдиною універсальною її формою. Феноменологічна традиція виділяє й інші феномени внутрішнього досвіду, що є складовими «цілого індивідуального буття у світі і називається суб'єктивністю» та включає такі феномени, окрім

темпоральності, як «афективність», «тілесність», «інтерсуб'єктивність» (Гуссерль).

Гуссерль в «Пасивних синтезах», де він висуває теорію «афективної ідентичності суб'єкта» і говорить про його «афективність» та про його «генетичне конституювання», насправді тестує концепцію свідомості та суб'єктивності, що побудована не на принципі репрезентації, а на принципі «афективної динаміки». Свідомість в даному сенсі виявляється структурованою за ступенем інтенсивності: від нульового рівня афективності, який у Гуссерля відповідає «афективному несвідомому» до самого високого рівня афективної сили, що відповідає живому теперішньому («актуальна свідомість»). Саме сфера несвідомого, що пов'язується у феноменологічній аналітиці з «первинною Самістю», спроможна афектувати «актуальну свідомість» (Гуссерль).

Концепція «мінімальної Самості», або «первинної Самості» в феноменологічних дослідженнях радикалізує дослідження суб'єктивності саме на рівні, що передує активним формам відношення до себе – таким як рефлексія, або конструювання життєвих історій та наративів (наративна Самість). З іншого боку вона націлена на аналітику та розуміння первинних умов відповідальних за суб'єктивний характер досвіду людини, при цьому уникаючи будь-якої субстанціоналізації «Я», або «Его» як абстрактних сутностей.

Взагалі актуальність дискусій про особливості «мінімальної Самості» та «наративної Самості» в сучасній феноменології відповідає зміщенню дослідницького інтереса на рівень докогнітивної організації суб'єктивного досвіду або ментальностей. За мету ставиться – віднайти або «вловити» смисл «первинної суб'єктивності» і дослідити її структуру через до-рефлексивний досвід та його конституцію, яка враховує темпоральну, афективну, тілесну та іншу її організацію. У внутрішньому досвіді важливу роль відіграє не тільки, або не виключно когнітивна, але й докогнітивна організація психіки, без розуміння якої годі й говорити про «єдність» внутрішнього досвіду, що забезпечує особливість, неповторність суб'єкта, нашого «Я». Наше «Я» не можна розглядати як формальне начало подібно «гносеологічному суб'єкту».

«Внутрішній досвід» і «суб'єкт» виявляються «тотожностями» і до того ж «внутрішній досвід це вихідна, єдина

самототожність» [6]. Його основним фактом є те, що він структурований, а не є безформенною масою, складається із «єдності та множинності». У внутрішньому досвіді є «Я» і «Воно» (З. Фрейд), або «Це» та «Інше», як зауважує С. Аскольдов і ця «двійця» нерівномірна. Якщо одна частина внутрішнього досвіду визначена і має межі та все ж така, що змінюється, то друга частина – дещо протяжне і невизначене, це – «вихідна реальність», в якій «схоплено все», без якої «нічого немає й нічого не можна помислити». Це «хао-космос душі та світу» як каже А.Ф. Лосев, отже дещо а-логічне, та дораціональне внутрішнього досвіду. «Не мислення щось одарює буттям, але реальне дається нам в ірраціональній конкретиці досвіду» [6, 51].

Слово «суб'єкт» пусте слово, якщо в ньому не зазначається цей «безпосередній досвід», каже С. Аскольдов. «Безпосередній досвід» – це «вихідна реальність Я» і це його «найбільша визначеність» в сенсі збереження ним своєї специфічної риси, що визначається як «Я» і «Мое». Тобто внутрішній досвід не піддається до кінця теоретизації, бо в ньому є «бездонний ґрунт», «творча, вічно хитка невизначеність» і, разом з тим, конкретика визначеності.

Для визначеності «Я», для збереження своєї специфічної риси, що визначається як «Я» і «Мое» важлива єдність внутрішнього досвіду, в якому є «множинність» і «єднання», присутня потенція перетворення та співіснування «одного» й «іншого» (структур, рівнів тощо). В ньому є «безпосереднє відношення об'єкта та суб'єкта», зовнішнього та внутрішнього, загалом суб'єкт та об'єкт у внутрішньому досвіді присутні як деяка «співвіднесеність світів» (матеріального та ідеального, фізичного та духовного) тощо. В роботі «Синхроністичність» К. Юнг вказує на цю «співвіднесеність», говорить про те, що світ матеріальний і світ психічний переплітаються один з одним на якомусь глибинному рівні, свідченням чого є «синхроністичні співпадіння», а синхроністичними Юнг називає смислові співпадіння, які неможливо пояснити, але факт існування яких є безперечним. Матеріальний та психічний світи це – два «взаємодоповняльні прояви єдиної природи» (К. Юнг).

Юнг порівнює «відносини психічного та матеріального світів з двома конусами, чії вершини з'єднуються в одному, по суті, нульовому пункті – торкаючись і не торкаючись один одного»

[7, 61]. «Нульовим пунктом», в якому відбувається перетин матеріального та психічного світів, є, за Юнгом, архетип. «Архетипи повинні мати і непсихічний аспект... психе, ... як об'єктивний факт має бути пов'язаним внутрішньо не тільки з психологічними та біологічними явищами, але також з фізичними подіями...» [7, 78]. На думку Юнга глибинні рівні психіки стають все більш однорідними і мірою їх заглиблення доходять до повного розчинення в матеріальності тіла. «Глибинні рівні психіки втрачають індивідуальну винятковість мірою того, як відступають все далі в темряву. Цей їх послідовний «рух вниз» означає, що мірою наближення до автономних функціональних систем, вони стають все більш колективними аж до універсализації та розчинення в тілесній матеріальності, тобто в хімічних субстанціях» [8, 37].

Індивідуальна психіка виростає із притаманного всім людям «колективного несвідомого», що передається за спадковістю і що зберігає в собі у «згорнутому» вигляді історію всієї еволюції біологічної та соціальної. І подібно до того, як в людській тілесності може бути виділена універсальна, загальнолюдська структура спадкової інформації – генетичний код, людське «колективне несвідоме», що за своєю суттю є «внутрішньою соціальністю», «внутрішньою трансперсональністю» (неперсональна психічна система) включає минулі культури, колективні норми, табу, заборони та ідеали тощо – деякий «універсальний соціальний код» – інтерсуб'єктивний досвід, вироблений багатьма попередніми поколіннями. Людина «згортає» цей колективний, соціальний досвід в «деяке духовне ядро» і навечно зберігає його у несвідомому від впливу і деформації зі сторони раціо. Тобто «колективне несвідоме» несе в собі універсальні структурні елементи, універсальні екзистентні архетипічні форми, як їх називає Юнг, «атоми душі», «первинні образи», «архетипи», які недоступні безпосередньому спогляданню. Чи не про них говорив Мераб Мамардашвілі, аналізуючи свідомість, її «первинні форми», які мають архетипічну сутність?

М. Мамардашвілі, вивчаючи свідомість, говорить про те, що необхідно розрізняти свідомі процеси (процеси свідомості), а з іншого боку їх зміст. Свідомістю ми називаємо не «змістовність свідомості» (зміст свідомості), а подію присутності свідомості, швидше, це «свідомість свідомості». «Подія свідомості», «буття свідомості» або «зусилля думки» це, каже М. Мамардашвілі,

входження в деяку особливу сферу реальності, дивовижна особливість якої в тому, що ми там зустрічаємося з «чимось» таким, що «уже знаємо» і «наперед розуміємо». Це означає, що в свідомості апріорно існують «мисленнєві структури», в реальності існування яких сумніватися не приходиться, однак природа їх нам недоступна.

Отримати знання про ці структури через експериментальний досвід, через обробку емпіричних даних, тобто емпіричним шляхом, неможливо; в якийсь момент ми постаємо перед «неподільними сутностями», існування яких ми маємо приймати на віру без будь-яких причинно-наслідкових зв'язків. Такі структури свідомості Мамардашвілі називає «генеративними», вони не відображають зовнішній світ та й самі собою виступають як відображення «чогось іншого», «непізаного» (того, що не можна пізнати) і втримують в собі властивості «ясності-неясності», «світла-тіні», «кидають світло на щось інше», адже вони самі наразі є «тією» і «важко піддаються розумінню» [9, 105].

Це певні «первинні відношення», які створені не нами, але які є в нас самих, і є «вічними», в тому розумінні, що вони «вічно здійснюються і вічно проявляються», а ми самі ніби знаходимося «всередині простору, в якому вони вічно здійснюються і проявляються». Мамардашвілі ще називає їх «онтологічними абстракціями», «пустими формами», «пустими поняттями», а «форма це те, що дозволяє бачити щось (дещо) апріорно, що дозволяє мати апріорну визначеність явищ» [10, 38]. Це та «форма», яка є «протоявищем», або «явленням явища» і є «першообразом» [11; 155, 189].

Можна зробити висновок з даних роздумів, що в глибинах людської свідомості, людської душі є структури, які проявляються і діють як універсальні людські структури, серед яких є натомість й універсальні «етичні структури». Чи саме не останні І. Кант називає практичним апріорним законом, який має формальну визначеність, але універсальну значимість та дію, він є «внутрішнім універсальним» та «внутрішнім трансперсональним». Останній діє як «апріорне моральне знання», є «моральним законом всередині нас» і, по суті є не тільки нашим «внутрішнім універсалізмом», але й нашим «внутрішнім трансперсоналізмом». Тобто «внутрішнє трансперсональне» це по суті і є «наша внутрішня соціальність», яка натомість впливає на формування нашого «Я», на становлення нашої ідентичності.

Але наразі ця сфера – сфера «внутрішньої соціальності» маловивчена з точки зору філософсько-антропологічних перспектив та феноменологічної редукції й аналітики. А останній аналіз, як можна спостерігати, може бути надзвичайно перспективним і переконливим в дослідженні трансперсональних феноменів людського «Я» та нашого внутрішнього досвіду.

ЛІТЕРАТУРА

1. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. – М., 2002.
2. Мамардашвили М. Картезианские вариации. – М., 2002.
3. Sartre J.P. Une idée fondamentale de la phenomenology de Husserl: intentionalité in «Situations I», NRF-Gallimard, 1947.
4. Merleau-Ponty M. La guerelle de L'exis-tentialisme, in «Sens et non-sens», 1948, Nagel.
5. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception, avant-propos, Gallimard, 1945.
6. Див.: Аскольдов С.А. Мысль и действительность. – М., 1914.
7. Юнг К.Г. О природе психе. Сборник. – М., 2002.
8. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
9. Мамардашвили М. Необходимость себя // Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. – М., 1996.
10. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1992.
11. Мамардашвили М. Картезианские вариации. – М., 2002.

Ковадло Г.П. Суб'єктивний досвід у феноменологічних дослідженнях та пошуки ідентичності.

Автор статті звертає увагу на те, що в сучасному світі, який глобалізується, відбувається як реконструкція старих концепцій ідентичності, так і формування нових. Розглядається «деконструкція логоцентричної моделі ідентичності», яка пов'язана з пошуками тотальності, цілісності, єдності, що бере свій початок в платонізмі. Пропонується на базі феноменологічних філософувань новий «досвід ідентичності», який супроводжується відкриттям «Іншого» і пов'язаний з новим прочитанням самого «Іншого», «Чужого» та самого суб'єктивного досвіду. Ідентичність розглядається як така, що відзначена рисами інакшості, чужості, коли сама чужість інтерпретується не тільки у звичному розумінні цього слова, як чужість, що існує поза нами – в іншому та зовнішньому, а як чужість, що існує в нас самих. У зв'язку з цим розглядається і суб'єктивний досвід людини, його структурування, вплив і значимість на формування ідентичності.

Ключеві слова: ідентичність, чужість, інакшість, суб'єктивний досвід, толерантність, діалог.

Ковадло Г.П. Суб'єктивний опыт в феноменологических исследованиях и поиски идентичности.

Автор статьи обращает внимание на то, что в современном глобализирующемся мире происходит как реконструкция старых концепций идентичности, так и формирование новых. Рассматривается «деконструкция логоцентрической модели идентичности», которая связана с поисками тотальности, целостности, единства, берущих свое начало в платонизме. Предлагается на базе феноменологических философствований новый «опыт идентичности», который сопровождается открытием «Другого» и связан с новым прочтением самого «Другого», «Чужого», а также субъективного опыта. Идентичность, считает автор, отмечена чертами инаковости, чуждости, когда сама чуждость интерпретируется не только в привычном понимании этого слова, как чуждость, существующая вне нас – в ином и внешнем, а как чуждость, которая существует в нас самих. В связи с этим рассматривается и субъективный опыт человека, его структурирование, влияние и значимость на формирование идентичности.

Ключевые слова: идентичность, чуждость, инаковость, субъективный опыт, толерантность, диалог.

Kovadlo G. The subjective experience in phenomenological researches and the search for identity.

The author draws attention to how in today's globalizing world old concepts of identity are reconstructing and the new ones are forming. He considers «the deconstruction of logocentric model of an identity», tied with the search for totality, integrity, unity, originating from Platonism. Today are emerging new forms of integrality, interregionality and interculturality based on such a model of identity, which manifests itself not as a self-identity or simple equality, but as the game of mutually constitutive references at which emerging meanings at the time of their appearance are no longer identical to itself, for they hold not only the «own» but «alien». Thus, they keep an opportunity to modify, enrich, fulfill with a new content.

On the basis of phenomenological philosophizing author proposes new «experience of identity» which accompanied by the opening of the «Other» and linked with a new perusal of the «Other», «Alien» and subjective experience itself. Identity is considered as having marked features of otherness, alienness, when it is interpreted not only in the usual sense of the word, as the alienation existing outside of us – in other and outer, but as

alienation existing inside of us. In this regard, author scrutinizes the subjective experience of human, his structuring, impact on and significance of the formation of identity.

The specifics of inner experience that is «human psychological experience» is caused by the mind of an individual subject. It serves as the inner total tie between affective, corporeal and intersubjective human being, where the most important is prereflexive, precognitive organization of mind – collective, archetypical structures, and therefore «internal intersubjectivity» or «internal transpersonality». Deep levels of mind lose their individuality, become more general, transpersonal, when deepening and downward moving. Intersubjective, social experience, produced by previous generations, is wrapped up by a person in the unconscious layers into «spiritual core», and keep them forever from external influences and deformations. These deformations keep in themselves in «enfolded» form the history of entire evolution (both biological and social), they are universalia of «collective unconscious» that may become components of individual experience.

Thus, there are structures in the depths of the human mind that appear and act as universal human structures, among which there are universal spiritual-ethical structures that which were even mentioned by Kant who calls them as an a priori, practical and moral law that has formal definitude, but universal significance and effect. The data about the structure of the human mind and experience hold in themselves properties both «light» and «shadow», and these are «primary relationships» which were created not by us, but are in us, and are «eternal» in that meaning that they are sempiternally coming to being and sempiternally manifesting. Philosophers also called them «empty forms», «ontological abstractions», «protophenomena», «prototypes» (eidos?) etc.

As author notices, an human as intersubjective being, in its inner experience holds both «external sociality» and «internal sociality» which perform an influence on our becoming, on formation of our identity

Key words: identity, alienness, otherness, subjective experience, tolerance, dialogue.

ФЕНОМЕН ТА ДИСКУРС: РОЛЬ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПЕРЕКОНАНЬ У НАУКАХ ПРО КУЛЬТУРУ ТА СУСПІЛЬСТВО

Однією з актуальних проблем, що привертають увагу сучасної філософської антропології, є проблема співвідношення феномену і дискурсу. Після того, як останній вийшов на передній план філософської дискусії у так званому *linguistic turn*, у філософії в цілому наприкінці ХХ століття сформувалася тенденція до отожднення можливостей розуміння людиною самої себе, навколишнього середовища та іншої людини з її мовними можливостями. Попри всю різноплановість предметної тематизації і різноманіття аргументації практично всі основні напрямки, які можна зарахувати до цього лінгвістичного повороту, насамперед, *герменевтична філософія*, *мовно-аналітична філософія*, а також *структуралізм* побудовані, врешті решт, на засадах «дуалістично-моністичної» парадигми, – принаймні відносно означеного вище співвідношення феномену та дискурсу. У разі «моністичного» розв'язання питання про їх взаємозв'язок, це питання фактично не розв'язується, а ліквідується шляхом припущення, що феномени існують виключно завдяки і всередині певного дискурсу. Найбільш красномовною тут є позиція Гадамера («буття, яке може бути зрозумілим, є мовою»). Але уникнути означеної вище парадигми не вдається і видатному засновнику «постметафізичного мислення» та ініціатору «практизації» філософії Габермасу. У «Постметафізичному мисленні» останній фактично стверджує: через те, що в мові може бути самореференціально висловлено те, що в ній робиться, мова розблоковує відмінну від цього іноференцію. Проте залишається непроясненим, як сама лише самореференція мови вже могла б «видобувати» насправді *непідвладні* їй феномени учасників мовного процесу.

В іншому ж – «дуалістичному» – варіанті *linguistic turn* передбачається незалежна від мови детермінація, – позамовний каузальний механізм як *додаткове* щодо мови і відмінне від неї

виражає розуміння тілесно-феноменологічного типу. Так, наприклад, один з провідних представників згаданого «повороту», Річард Рорті, радикально розводить мову та каузальність у смислі експериментального природознавства, заперечуючи можливість будь-якого третього. Але такий підхід тільки підкреслює інореференціальну неспроможність мовної самореференціальності, напругу заперечуючи її здатність «відсилати до іншого». Справді, як може «дістатися до мови» природно-тілесний «механізм», що існує незалежно і поза мовою у якості чогось *додаткового*?

Пропонований деякими представниками сучасної філософської антропології [1] і насамперед Г.-П. Крюгером підхід постає як спроба знайти «третій шлях» щодо теми феномена і дискурсу. Цей шлях націлює на пошук у самій живій природі, а саме: у специфіці здійснення життєвого циклу ексцентрично організованої живої істоти «людина», певного семіотичного континууму, і відповідно, протосемантичної складової, тим самим уникаючи приреченості на спроби «подолання» завжди вже замкненого на себе герменевтичного кола «другої природи», протиставленої першій.

Визнаючи в цілому плідність такого підходу, автор бачить своє завдання в тому, щоб звернути увагу філософської спільноти на такий його смисловий момент, в світлі якого дискурс може постати як певною мірою перетворена форма людського самовиконання-у-світ, на яку, втім, людська істота «приречена» в силу принципової невизначеності свого статусу. Це дозволяє філософській антропології саме питання про співвідношення феномену і дискурсу, про способи його постановки і розв'язання використати як аргумент, що унаочнює альтернативність її підходу до будь-якої людинознавчої проблематики взагалі. Адже на відміну від того ж таки лінгвістичного повороту філософська антропологія тут виходить з вітального процесу, із зячої «проріхи» в якому, що виникає у природний спосіб, вона розраховує вивести також і мову як *одного* із посередників, а, отже, вона не *долає* цю перерваність життєвого циклу людської істоти, а в певному сенсі навпаки, – свідомо покладає її в основу всієї подальшої реконструкції нормативів і формоутворень людського самоздійснення.

Справа в тім, що, наприклад, те ж таки поняття *допредикативного*, покликане, начеб то, відтворювати повноту і об'єм-

ність процесу осягнення людиною світу (і певною мірою воно насправді виконує цю місію), з точки зору подвійного (двоєдиного) статусу живого буття, або виражальної поліфонії живого феномену, водночас стає і специфічною завадою для отримання повномасштабної картини пізнавальної спроможності людської істоти. В тому сенсі, що самим фактом його запровадження вже здійснюється у сучасній філософії підсвідома реабілітація принципової картезіанської помилки – фундаменталізації розрізнення внутрішнього і зовнішнього, мислення та буття, психічного та фізичного. Адже поняття допредикативного залишається сконструйованим «зсередини» вже замкненого на себе герменевтично-дискурсного кола, а відтак – у не виправдано контрастному світлі культуроцентричного ретроспективізму, що не тільки знову кидає густу тінь «недосконалості» та «вторинності» на чуттєві форми пізнання, але й здійснює свідому чи позасвідому редукцію розмаїття людської самовиражальної здатності до мовно-комунікативних можливостей людини.

В цьому плані філософська антропологія, звичайно, протиставляє певним чином себе перерахованим вище напрямкам насамперед у тому плані, що в ній йдеться про так званий «феномен виразу, або живий феномен». Принципу замкненого вресгті-решт на самого себе герменевтичного кола людської другої природи протиставляється принцип *подвійного аспекту живого*, тобто ідея життя як самовираження, в світлі якої життя саме за себе говорить, вміщуючи в собі певну протосемантичну складову.

Тим самим сучасна філософська антропологія намагається унаочнити відмінність між буттєвою цінністю мови та функціональним характером мовної діяльності. У світлі такого розрізнення вище озвучена гадамерівська теза постає як підозріла, і стає очевидною хибність висновку, на який вона провокує, а саме висновку про те, що у такій важливій сфері людського життя як виразне розуміння не залишається жодного виявлення живого феномену, яке б насправді відрізнялось від інтенсивності мови. Стає очевидним, що у «лінгвістично» орієнтованій свідомості мовно компресована «людина» починає заміщати людину-«живого феномена» [2, 187]. З іншого боку, названа відмінність має бути подана у такий спосіб, який одночасно запобігав би дуалістичній спокусі механістично-відображувального характеру на зразок кореспондентної теорії істини у гносеології тощо.

З точки зору накресленого тут двоєдиного завдання виникає підозра, що навіть доволі розгалужені аналітичні дослідження мови щодо її прагматичного аспекту, залучення її перформативного виміру або введення розрізновань локутивного, ілокутивного та перлокутивного моментів мовної реальності, не закривають питання на кшталт того, чому повинна і як може мати місце мова без первісної інореференції? Що б могло забезпечувати їй таку могутність – здатність залучати до процесу саморозуміння феномени учасників мовного процесу (які насправді непідвладні їй), причому у їх цілковитій ціннісно-буттєвій спроможності, яка врешті решт і гарантує і аргументативність, і комунікацію як таку? Її тотальність як «всюдисущість»? Справді, така тотальність мови має місце у сфері культури як другої природи і у світі людини в цілому. Проте вона має специфічний статус як і тотальність, або, точніше, універсальність будь-якого виміру світу людського буття. Це універсальність уможливлення, а не блокування будь-яких інших вимірів, тотальність відкриття можливості принципово іншого вимірювання людської живої істоти, – заснування невизначеності людського як запорука свободи.

Заперечуюча існуючий стан речей запитувальна домінанта людської орієнтації у світі, запроваджена Плеснером у його «ексцентричній позиціональності», перетворює завдання визначити людську природу на «майже неможливе». Адже увесь світ людини, навіть (а згідно з Плеснером, в першу чергу) «речовий» характер формоутворень цього світу, побудований на тісно пов'язаній з ексцентричною позицією живої істоти «людина» негативною конституційованістю. Людський статус забезпечується «триванням життя у порожнечі». Саме через те, що людина сама «винесена» за свої власні межі, все в її світі набуває характеру «присутності у порожнечі». Тварина не знає порожнього простору, як не знає вона й окремих речей, її «просторове» орієнтування побудоване за цілком іншим принципом, – на основі комплексно-ситуаційного сприйняття власного стану, із якого не виокремлюється розташовані у просторі речі. В людському ж світі феномен живого занурюється в ніщо «порожнього» простору, котре перевтілюється у негатив як визначальну складову, – домінанту, що конструює цей світ.

Саме завдяки цій домінанті «перевтіленого життя» у людському світі все започатковується немов би «навпаки самому

собі), що стає очевидним, щоправда, лише на рівні філософського аналізу. Лише людина, духовний статус якої неначебто покликаний долати «речовість» світу, насправді запроваджує, живить і благословляє її безперервно і затято. Тільки вона створює «світ речей», – світ окремих (і від людини, і одна від одної) сутностей, що володіють своїми власними статусом і самоцінністю.

Ту ж домінанту невизначеності можна спостерігати й в іншому аспекті розуміння світу людського буття – в аспекті розуміння людиною самої себе. Кожний позитивний результат в осягненні «людяності», в устаткуванні шкали її «вимірювання» одразу ж потерпає від певної самокритики і самовикриття. Що, наприклад, могло би пасувати людині як такій більше за її здатність до світоглядного типу рефлексії? Саме людина здатна усвідомлювати світ як «свій», розглядати його як «світ-для-мене» тощо. Проте у певному сенсі як раз тварина є «більш світоглядною істотою», хоча ми й змушені тут, слідом за Плеснером, говорити про специфічний – «органологічний світогляд». І все ж таки, попри те, що ця «світоглядна» позиція має меншу ступінь напруженості через закритий характер центричної організації життєвого циклу тварини, тобто в силу того, що це відношення до світу залишається, зрештою, неусвідомленим, вивчаючи себе, нам не варто забувати про речовість світу людини як відтворення її ексцентричної позиціональності, яка контрастує вже з органологічним світоглядом тварини. І в цьому аспекті також ми просуваємося не тільки «вперед», але й завжди «назад» – в себе як в глибини життя.

Для істоти центричної позиціональності (феноменально – тварини) всі речі існують всередині форми її практичного світовідношення, і вона ставиться до них в цьому плані індиферентно, і це дає нам певні підстави стверджувати, що тварини є більш практичними істотами, ніж люди. Або, краще сказати, що людина є квазі-практичною істотою. Що дає нам право вживати по відношенню до людини такий термін, який означає дещо ослаблений, або перетворений модус живої реальності? Напевне, те, що на питання «чи є людина практичною істотою?», ми змушені відповідати формулою «так, але...». Сучасна філософська антропологія, наскільки мені відомо, не наполягає так сильно на феномені «для» як специфічній характеристиці виключно світу людини, як то робила донедавна наша вітчизняна

світоглядна філософська традиція. Відповідно і цілепокладання як один з інструментів практичного світовідношення не посідає центрального, або якогось виняткового місця у визначенні специфіки людського буття. Точніше буде сказати так: для істоти ексцентричного позиціонування внаслідок прориву у циклі здійснення її життєдіяльності всі речі *набувають можливості* опинитися поза межами її практичного, побудованого на засадах практичної доцільності, світовідношення. Саме тут укорінено цілий комплекс поглядів на людину як на істоту споглядальну, теоретизуючу, а також моральну і т.п. Отже, для істоти ексцентричної позиціональності даності, що їй трапляються, існують не лише оскільки вони сприймаються мірою їх актуальної діяльнісної затребуваності, а вони самі існують як ексцентрична самість, тобто як всередині так і назовні форми практичного зв'язку з оточенням. Якраз людина парадоксальним чином набуває реальної можливості опинитися, так би мовити, «поза практикою» – тут відбувається отаке от диференціююче «освоєння» світу.

Разом з тим можна констатувати, що людина втрачає свою специфіку причому втрачає настільки, що саме право називатися людиною стає підозрілим, що й змушує деяких мислителів, і в першу чергу Плеснера, говорити про те, що пов'язувати ексцентричну позиціональність однозначно з досі зною фігурою «людини» означає звуження і обмеження цього спочатку якраз не локалізованого кола буття, котре опирається своїй локалізації, – обмеження до (статусу) «людини». Відтак єдиною специфікою людини, оскільки вона презентує ексцентричну позиціональність, стає те, що вона ніякої специфіки не має і своїй інтелектуально-дефінітивній локалізації вона завдячує лише фантомним болям свого тваринного походження, недостатній проясненості тієї обставини, що задовільних відповідей на самозапитування людини вже неможливо дати на базі біологічного знання.

Власне, запобігти такому звуженню людини, точніше, – можливостей її саморозуміння до можливостей мовно компресованої істоти, які селективно реалізуються в дискурсі, і покликане поняття живого феномену як феномену значно ширшого спектру самовиражальних засобів живої істоти «людина», ніж це традиційно пов'язується з мовою. Причому не як «додаткових», а як «сутнісних», що доводиться різноманітними штудіями

естезіологічного спрямування, які останнім часом стають ледь не майнстримом філософсько-антропологічної рефлексії.

Естезіологічна диференціація, коли вона не обмежується емпіричною констатацією специфіки різних чуттєвих сфер та чуттєвих даних, а набуває системно-теоретичного характеру і філософського осмислення, спроможна суттєво посприяти *поглибленню* філософського усвідомлення людського взагалі шляхом унаочнення фундаментальної значущості чуттєвої здатності як сфери життєдіяльності, в якій формуються підвалини ставлення людини до себе, до навколишнього світу і до іншої людини.

Гіпотеза історичної заміни чисто «зорового» типу світосприйняття на більш комбінаторний із зростаючою «слуховою» домінантою [3] здійснює певну реабілітацію філософської вагомості *common sense*, здорового глузду і буденності як буттєвої основи будь-яких цінностей, адже «людське взагалі» немов би знову відкривається, коли, наприклад, починає більш інтенсивно залучатися «слуховий канал» його відкривання-відкриття. В певному сенсі цей канал відкриває новий світ, – світ інших речей, інших істот та інших взаємостосунків. Як зазначає Фрідріх Кюммель, «сфери бачення та слухання... мають різні конотації та асоціативні ряди, і, як видно, також формально відмінні структурні принципи. «Активні» очі рухаються за речами і, наслідуючи рух останніх, кожного разу їх погляд займає нове положення. Їх функцією є функція локалізації та відповідності, призначення та встановлення, нарешті – оволодіння та опредметнення. «Світ очей» – це світ огляду та ясності, розпорядження та влади, панування та підпорядкування... «Пасивне» ж вухо, навпроти, започатковується (походить) від речей, і залишається жертвою нападу і проникнення будь-якого шуму навіть і тоді, коли можна зменшити його інтенсивність чи коли хочуть звертати слух лише до вибраних, селекціонованих звуків» [4].

Отже, відмінності між людиною «погляду» і людиною «послуху» виявляються суттєвими. Око, узадаючи феномен Его, уможливує монологічно-активістське світоставлення. Воно вбачає (сутність, істину тощо), схоплює і встановлює. Слух, навпроти, вказує на цілком інші, прислуговуючі та, може, навіть впокорені відношення, в яких людина значно меншою мірою може схоплювати, і якщо взагалі і може бути активною, то у цілком іншому сенсі. Отже, око – для «діяча», а вухо – для хоча

й необхідного, проте завжди девальвованого «слухача». Інколи «слухати, дослухатися, прислухатися» може безпосередньо переходити у «послух, слухняність». Якщо, отже, у світі ока мають місце речі, від яких можна дистанціюватися і претензії яких можна нейтралізувати, то у світі слуху речі стверджують свою власну сутність аж до нездоланності їхнього втручання. Для слуху дуже важко нейтралізувати вимогу, що надходить ззовні: слухаючи, а отже, слухаючись, людина стає зобов'язаною і втрачає свободу не брати участі у говоренні. Той, хто чує, перебуває у стані безпосередньої відповідальності, байдуже, чи він розуміє, про що йдеться і чи це так насправді [5].

Це відбувається через те, що у підвалинах розуміння людиною себе самої, спів-світу та оточуючого середовища завжди присутня зумовлена специфікою чуттів і чуттєвих даних, завжди «ще» не відкрита, завжди «ще» не доусвідомлена гра перемін, істинну природу якої пояснити і висловити дуже непросто. Можна лише констатувати, що ця довічна потенція зміни, не будучи спроможна створити новий орган у буквальному (біологічному) сенсі, провокує свою інореференцію у вигляді своєї особливої перспективи, проєкції, спрямованості, – специфікації світовлаштування, причому такої специфікації, котра стверджуючи свою значущість, констатує водночас, нехай і приховану, але обов'язкову вимогу і своєї зміни.

Отже, в цілому альтернативність філософської антропології щодо *linguistic turn* в даному аспекті можна охарактеризувати як заперечення проти того, що феномени існують виключно завдяки і всередині певного дискурсу. Адже в такому разі взагалі неможливо пояснити будь-які зміни, які відбуваються у самій мові. А відбуваються вони, коротко кажучи, через те, що у самореференціальному мовному висловлюванні відмінна від останньої інореференція (як відсилання до зовнішнього) хоча й досягається певним чином, однак тільки через те, що вносить у дискурс «творчий безлад», момент невизначеності, момент втрати дискурсом контролю над реальністю. Тобто лише там і тою мірою, де і якою мірою дискурс визнає межі своїх прав і домагань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.
2. Hans-Peter Krüger. Ausdrucksphänomen und Diskurs. Plessners quasi-transzendentes Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasi-dialektisch zu verschränken// Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006, S. 187.
3. <http://www.friedrich-kuemmel.de/doc/SehenUndHören.pdf>
4. Там само.
5. Там само.

Шалашенко Г.І. Феномен та дискурс: роль антропологічних переконань у науках про культуру та суспільство.

Стаття присвячується специфіці філософсько-антропологічного підходу до питання про співвідношення феномена і дискурсу. Актуальність цієї теми визначається тим, що для кінця ХХ століття характерна імунізація дискурсу гуманітарних наук (в першу чергу в так званому лінгвістичному повороті) проти власних антропологічних передумов. Це призводить до загострення наслідків антропологічних провокацій сучасних науково-технічних досягнень, що вимагає оновлення самозапитування людини і перегляду ролі неможливостей її самореалізації.

Ключові слова: феномен, дискурс, подвійний аспект живого, ексцентрична позиціональність.

Шалашенко Г.И. Феномен и дискурс: роль антропологических убеждений в науках про культуру и общество.

Статья посвящается специфике философско-антропологического подхода к вопросу о соотношении феномена и дискурса. Актуальность этой темы определяется тем, что для конца ХХ века характерна иммунизация дискурса гуманитарных наук (в первую очередь в так называемом лингвистическом повороте) против собственных антропологических предпосылок. Это приводит к обострению последствий антропологических провокаций современных научно-технических достижений, что требует обновления самовопрошания человека и пересмотра роли неязыковых возможностей его самореализации.

Ключевые слова: феномен, дискурс, двойственный аспект живого, эксцентрическая позициональность.

Shalashenko G. Phenomenon and discourse: the role of anthropological beliefs in the sciences of culture and society.

The article is devoted to the specifics of the philosophical-anthropological approach to the question of the relationship between discourse and phenomenon. The relevance of this topic by the fact that for the end of the twentieth century is characterized by immunization of the dis-

course of the humanities (especially the so-called linguistic turn) against its own anthropological presuppositions. This leads to the aggravation of the consequences of anthropological provocations of modern scientific and technological achievements. It requires a philosophical Self-inquiry and revision of the role of human non-linguistic features of its self-realization.

The latest surge of philosophical-anthropological theming on the turn of the century is connected primarily with a certain inadequacy of the anthropological beliefs that were mostly unconsciously formed the basis of philosophical research of the late twentieth century. Dominant role in the formation of these beliefs for a long time played a direction that generally can be called as the linguistic turn in the broad sense of the word. We are talking about the hermeneutic philosophy, cultural and analytical philosophy and structuralism – in short, all the approaches that – despite all the differences between them – begin with the language, with the mediation of the relation of man to himself, to the world and to another person (the social relations) through language.

It should immediately be noted that the modern philosophical anthropology does not deny the value of achievements in these areas, – it is merely trying an alternative approach coming from vital process unlike the mentioned one, a breakthrough which is expected to bring language as an intermediary, overcomes this interruption in the human life cycle, of course, as one of the mediators among others.

Therefore, one of the most important issues in modern philosophical anthropology is to consider the theming of relations between the «phenomenon» and «discourse» where an attempt of critical analysis of this phenomenon is made as a philosophical linguistic turn. To put it briefly, the main claim of modern philosophical anthropology to those who somehow bases its philosophizing on the thesis «Being that can be understood is language» (Gadamer), is that in this «turn» in the end, human beings suffer from significantly condensing the language, or the language of compression, which significantly narrows the scope of understanding of the man himself, the world and the other person, and at the same time lost the priority of common sense to the traditionally occurred in the categories of science and philosophy.

Modern philosophical anthropology introduces the concept of a living phenomenon as a phenomenon of a much wider range of self-expression means of a living being «man» than it is traditionally associated with the language. And not as «extra», and as «essential», as evidenced by various studies modern esthesiology direction, which in recent years have become almost the main direction of philosophical-anthropological reflection.

Key words: phenomenon, discourse, dual aspect living, eccentric positional.

САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ЯК ВЕРШИНА ЦІННІСНОЇ ПІРАМІДИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Самореалізація є вищою цінністю людського буття та, через інноваційну діяльність, одним із вирішальних засобів суспільного поступу. Але питання людської самореалізації у системі цінностей людського буття – різко контрастують із визначальною проблемою нинішньої української дійсності – тобто агресії, багатопланової агресії Росії проти України, коли, зрозуміло, йдеться про саме існування Української держави та про тисячі й тисячі смертей українських громадян та мільйони покалічених людських доль, як у плані війни й родичів військових, так і в плані мільйонів біженців. Коли проти України здійснена військова агресія, то центральною проблемою, як і для будь-якої держави, ця проблема висувається на передній план, а усі інші проблеми для десятків тисяч українських вояків та їхніх родичів стають другорядними. Адже, як виявилось, ми маємо справу із психічно хворою на імперськість нацією, про що свідчать 86% підтримки росіянами політики Путіна щодо України, нацією, яка вважає, що українців взагалі не існує, а є лише «русский мир», святим обов'язком якого є «звільнення» України від українців. І якби у «братнього народу» не було ядерної зброї, то Бог із ним, нехай собі дуріє.

Але ж ядерна зброя у них є, а це означає, що Україна зіткнулася із тотальним злом, має справу із Сатаною, глобальною загрозою планетарного масштабу, із «воєнним противником України», як цілком слушно записано у нинішній Воєнній доктрині України. Кремлівським керівництвом під питання поставлене саме право на існування української держави й, відповідно, української нації.

Лише коли Росія буде поставлена на місце світовою спільнотою, зокрема наступним, більш вольовим президентом США, стануть можливими усі заходи щодо модернізації України у напрямку, про який я далі буду говорити.

Через це думка про Росію як єдину воєнну загрозу для України є не лише «однією із», а засадничою думкою українського самоусвідомлення на віки, назавжди, основою цього

самоусвідомлення як способу самовизначення української людини у світі, основою нашого виживання.

А тепер я перейду до заявленої теми статті, враховуючи, що вирішення усіх найвагомїших питань проблеми самореалізації стосується лише післявоєнного, мирного часу. Звичайно, це зовсім не означає того, що смерті українських хлопців на Донбасі є марними. Та й, мабуть, навпаки: це є найбільші герої, перед якими повинна схилити голову уся українська громада.

Ну а тепер про мирний, післявоєнний час. Так от, стосовно людської самореалізації як філософсько-антропологічної проблеми слід зазначити передусім наступне. Нині відбувається широкий наступ на філософію: через концепції трансгуманізму та постлюдини. Усі досягнення сучасного науково-технічного прогресу та медицини, інформатизація суспільства, які значно змінили звичний спосіб життя та дають можливість як боротися із дитячою смертністю, так і значно подовжувати людський вік, та коли віртуальна реальність стає повсякденністю, із усього цього робляться радикальні висновки про небачені можливості сучасної цивілізації, які не лише знімають багато традиційних філософських питань, але й узагалі обезсмищують основне питання філософії: відношення людини та світу та визначальні питання про буття та повноту буття. Але ці питання, із яких починалася європейська філософія, насправді не лише не втратили своєї значущості, але й надалі продовжують залишатися, хай і у іншій формі, головними проблемами світу людини: і питання буття, і питання повноти буття та його смислової наповненості. Усе, що відбувається в суспільстві, має сенс лише стосовно людини, тобто якщо воно є значущим для неї. І в цьому ж полягає головна ознака буття: буттям є те, що є значущим, найвагомїшим, визначальним для людини. І це стосується будь-якої речі, явища чи процесу. А звідси і уся низка філософсько-антропологічних питань: буття та суще, онтологічне подвоєння світу (або ж проблема ейдосів), проблема повноти буття.

Ну і, нарешті – проблема людської самореалізації, яка стоїть на вершині усього цього проблемного ряду. Йдеться про еволюцію найвагомїших людських цінностей у західній цивілізації ХХ сторіччя, які пройшли шлях від переважання матеріальних цінностей до вартостей духовних, культурних, як мінімум – не утилітарних.

Ідея самореалізації, як одна із визначальних цінностей людського буття, активно осмислювалася низкою провідних мислите-

лів ХХ сторіччя, починаючи від А. Маслоу і закінчуючи З. Бауманом. А такий визначний американський соціолог, як Рональд Інглегарт, присвятив проблематиці переходу впродовж ХХ сторіччя від матеріальних інтересів та цінностей до цінностей культурних, зокрема й людської самореалізації, цілу низку своїх праць і проаналізував це питання, зрозуміло, на матеріалі західної цивілізації, в усій його повноті та різноаспектності [1].

А саме, йдеться про те, що на початку ХХ сторіччя на першому плані у західній цивілізації стояли питання: наявності роботи, нормальних умов праці і, відповідно, нормальної зарплати як головної передумови розв'язання усіх проблем матеріального характеру: їжі, одягу, взуття, житлової, освіти для дітей тощо, та відповідних цьому цінностей демократії: загальних та рівних виборчих прав, парламентаризму тощо.

Але в міру ствердження цих цінностей, у 70–80 рр. минулого сторіччя на передній план у Західній цивілізації вийшли проблеми вже духовного та культурного порядку, серед яких основне місце посіли проблеми якості життя, людської самореалізації, себто можливість не лише задовольняти свої матеріальні потреби, але й потребу у самоздійсненні, у виконанні свого життєвого проекту. Зрозуміло, що це стосується передусім людей заможних, для яких проблема простого виживання уже розв'язана. Але як загальний суспільний ідеал це питання стосується кожного.

Водночас це питання має прямий стосунок до української дійсності, де людина так само, як і у західній цивілізації, прагне не лише до задоволення своїх матеріальних потреб, але й до творчої самореалізації, до виконання свого життєвого проекту.

Слід зазначити, що це філософсько-антропологічне питання – людської самореалізації – має два виміри: воно стосується як персональної долі кожного, тобто має чітко окреслений персональний вимір, так і стосується загальних антропокультурних процесів суспільного порядку: йдеться про затухання (чи, навпаки, розквіт) творчих, інноваційних процесів в українській спільноті, освіті, науці, культурі та виробництві. Ідеться також про екологічні потреби сучасної людини, без задоволення яких подальший суспільний поступ уявляється просто неможливим.

Але при цьому слід зазначити три наступні обставини:

– перша, в Україні потреба повноцінної самореалізації є додатково ускладненою, бо вона пов'язана із нерозв'язаністю попередніх проблем, проблем матеріального ґатунку: масової бідності –

різкого майнового розшарування, всеохопної корупції, прогнилої судової системи, проблем інституалізації демократичних засад, закріплення усталених форм демократії, розвитку місцевого самоврядування; тобто йдеться про те, що розв'язання проблем духовного, культурного гатунку йде поруч, у зв'язці із розв'язанням проблем матеріальних;

– наступна обставина: слід сказати, що говорячи про самореалізацію, йдеться про проблеми не обраних, якоїсь еліти, а про проблеми понад 90% населення, практично усіх, і, що важливо, кожного – зокрема;

– ну і третя обставина – це проблема, яка виникла останнім часом, а саме – це проблема можливої деіндустріалізації України. Ця проблема має своє глибоке коріння у якійсь дивній неспроможності нинішньої, вже демократичної влади, опанувати олігархів, спрямувавши їхні величезні прибутки на розвиток саме інноваційних технологій.

Як приклади, які лежать на поверхні, скажемо про дві наступні проблеми: випуску гелікоптерів та електроавтомобілів. Щодо першої: випускаючи величезну кількість двигунів для гвинтокрилів, авіоніку для них та маючи два готові заводи по виготовленню цих гвинтокрилів: Конотопський та Вінницький, – Україна досі не спромоглася налагодити серійний випуск гелікоптерів як громадянського, так і військового призначення.

Не налагоджено також випуску сучасних ані електро- та гібридних автомобілів, ані великомістких електроавтобусів, так потрібних для великих міст, мегаполісів.

У цілому ж, повторимо, можлива деіндустріалізація тісно пов'язана із неможливістю повноцінної самореалізації людини саме за нинішніх обставин необхідності прямувати до постіндустріального суспільства в Україні.

Отже, людина повинна мати можливість розв'язання будь-яких своїх проблем: тієї ж житлової, якісної освіти дітей тощо. Але, окрім цього, вона прагне самореалізації: і на роботі та відпочинку, й у суспільному житті, й у плані екології. Вона хоче мати творчу роботу, «сродну працю», хоче, щоб її чула влада, хоче правової захищеності, хоче, щоб поважалася її людська гідність. У цілому ж хоче перестати бути гвинтиком суспільної системи, щоб не десь, у потойбіччі, а у її повсякденному житті були реалізовані

як високі ідеали свободи, справедливості та солідарності, так і її найзаповітніші мрії. Хоче жити у такому суспільстві, де б саме її Я та її корінні інтереси були у центрі усього суспільного устрою.

І це відповідає історичним традиціям українського народу: одвічному прагненню волі, працьовитості, здатності долати будь-які драматичні повороти долі, солідаризуватися у вирішальні моменти своєї історії, самоорганізовуватися за будь-яких обставин.

Звісна річ, що розв'язання усіх проблем переходу до ствердження культурних, неутилітарних цінностей, серед яких центральною є розв'язання проблеми людської самореалізації, себто можливості скористатися своїм життєвим шансом кожній пересічній людині, може відбутися лише за умов радикальної зміни суспільного устрою в Україні – переходу від моделі неконкурентного кланово-олігархічного капіталізму до моделі дійсно конкурентного, демонополізованого капіталізму, сучасної соціально-орієнтованої ринкової економіки та соціальної держави, як є практично в усіх країнах європейської цивілізації, передусім – у західноєвропейських країнах. Демонополізована соціальна ринкова економіка та соціальна держава – ось головна підстава переходу до розв'язання вершинної проблеми світової цивілізації, проблеми людської самореалізації та виконання свого персонального життєвого проекту.

Ну і, нарешті, пару слів про нашого ювіляра – М.В. Поповича – у плані проблеми людської самореалізації.

М.В. Попович є унікальною людиною, надзвичайно обдарованою й талановитою, який пройшов ой який непростий життєвий шлях і зробив неоціненний внесок у розвиток філософської думки в Україні. Зовсім не випадково, а закономірно він змінив на посаді завідувача відділу логіки наукового пізнання П.В. Копніна, а на посаді директора Інституту філософії – В.І. Шинкарука.

Його життєвий шлях був надзвичайно непростим, починаючи від втрати батька ще в 11-літньому віці і закінчуючи сімейними драмами та трагедіями. Вихідець із райцентру Житомирської області, він спромігся вступити на філософський факультет Київського університету, але після його закінчення, у силу відсутності партійного квитка члена КПРС, кілька років відпрацював директором сільської школи на Тернопіллі. Проте усе це він дуже швидко компенсував, у 1956 році вступивши до аспірантури Інституту філософії, а у 1968 році, уже отримавши

диплом доктора філософських наук, став завідувачем відділу логіки наукового пізнання. А плюс до цього про неабиякий творчий потенціал та талант Мирослава Володимировича свідчить і те, що він самотужки освоїв кілька іноземних мов і навіть в уже зрілому віці навчився грати на піаніно.

Для мене особисто завжди надзвичайно велике значення мали як усі публікації М.В. Поповича: праці із логіки наукового пізнання, аналізу мови науки та філософських проблем семантики, фундаментальні історико-культурні дослідження та ціла низка праць із проблематики еволюції форм раціональності та глибинного сенсу людського буття, так і закінчуючи особистим спілкуванням із Мирославом Володимировичем. Це спілкування для мене було глибоко особисто значущим, бо, по-перше, це було задушевне особистісне спілкування із такою знаковою постаттю, якою завжди був Мирослав Володимирович. По-друге ж, це спілкування сам на сам було надзвичайно змістовно наповненим. Зокрема це стосується такої його фундаментальної думки, яку я почув від нього іще у страшні 1970-ті роки, про те, що людство приречене, якщо воно не зможе подолати комунізму.

Але окрім вагомого особистого внеску у сучасну філософську науку, для Мирослава Володимировича характерним є те, що він є видатним організатором науки: і на рівні відділу, і на рівні всього Інституту. Він також підготував не одне покоління талановитих послідовників, а також є видатним громадським діячем сьогодення.

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що постать М.В. Поповича є живим втіленням того, як може (і повинна) самореалізувати себе людина, незважаючи на усі перепони на цьому шляху і на усі випробування, які йому довелось пережити. Відтак, можливість багаторічного спілкування із Мирославом Володимировичем належить до тих щасливих моментів мого життя, які доля так мало звикла кожному вділять.

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що справжнє, наповнене майбутнє України може відбутися лише за умови, коли це буде суспільство, яке створює умови для повноцінної самореалізації не обраних, а усіх, і, що принципово, кожного зокрема. Водночас лише персональні зусилля є достатньою підставою для успішної реалізації спільного блага й подальшого суспільного поступу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Див., зокрема, наступні праці: Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация [Текст] / Р. Инглегарт // Новая постиндустриальная волна на западе. Антология. – М., 1999 – С. 115–167.
2. Инглехарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития – М., 2011. – 464 с.

Андрос Є.І. Самореалізація як вершина ціннісної піраміди людського буття.

Існують дві взаємопов'язані грані єдиної проблеми – людської самореалізації, яка виступає, з одного боку, вищою цінністю людського буття, а, із іншого – є основою інноваційної діяльності, а, відтак, усіх креативних процесів та суспільного поступу. Сама ж суть проблеми людської самореалізації полягає у тому, що буттям є те, що є значущим, найвагомішим, визначальним для людини. І на вершині усього проблемного ряду проблеми буття й знаходиться проблема людської самореалізації. Йдеться про еволюцію найвагоміших цінностей у західній цивілізації ХХ сторіччя, які пройшли шлях від переважання матеріальних цінностей до вартостей духовних, культурних, як мінімум – не утилітарних. У нормальному, цивілізованому суспільстві людина повинна мати можливість розв'язання будь-яких своїх проблем: тієї ж житлової, якісної освіти дітей тощо. Але, окрім цього, вона повинна мати можливість самореалізації: і на роботі та відпочинку, і у суспільному житті, і у плані екології.

У статті також висвітлюється – у плані проблеми людської самореалізації – постать нашого ювіляра М.В. Поповича.

Ключові слова: самореалізація, цінності (матеріальні та культурні), персональний життєвий проект.

Андрос Е.И. Самореализация как вершина ценностной пирамиды человеческого бытия.

Существуют две взаимосвязанные грани единой проблемы – человеческой самореализации, выступающей, с одной стороны, наивысшей ценностью человеческого бытия, а с другой – являющейся основой инновационной деятельности, а, следовательно, всех креативных процессов и общественного развития. Сама же суть проблемы человеческой самореализации состоит в том, что бытием является то, что является значимым, весомым, определяющим для человека. И на вершине всего проблемного ряда проблемы бытия и находится проблема человеческой самореализации. Речь идет об эволюции наиболее весомых ценностей западной цивилизации ХХ века, которые прошли путь от преобладания материальных ценностей к ценностям духовным, культурным, как минимум – не утилитарным. В нормальном, цивилизованном

обществе человек должен иметь возможность решения любых своих проблем: жилищной, качественного образования детей и тому подобного. Но, кроме этого, он должен иметь возможность самореализации: на работе и отдыхе, в общественной жизни и в плане экологии.

Ключевые слова: самореализация, ценности (материальные и культурные), персональный жизненный проект.

Andros E. Self-realization as the apex of the pyramid of the value of human being.

There are two interrelated facets of a single problem of human self-actualization, which is the highest value of human life and the basis of innovation, and, therefore, all creative processes and social progress. The article states that the problem of human self-actualization in general can only be solved in a peaceful, post-war (for Ukraine) time. The very essence of the problem of human self-actualization is a statement that being is what is important, the most significant determinant for human. And the problem of human self-actualization is on the top of the problem points of the problem of human existence. The evolution of the most important values of Western civilization in the twentieth century, which shifted from the predominance of material values to the spiritual, cultural, at least – not utilitarian values, is described. In a normal, civilized society, people should be able to solve any of their problems, especially housing, qualitative education for children and so on. But, in addition, they should be able to provide a self-actualization: both working and having a rest, and acting in public life and in the sphere of nature conservation. People want to live in a society where their «ego» and their vital interests are at the center of all social order. Thus, Ukraine can only be established as a society that creates the conditions for full self-actualization for not the chosen ones, but for all and for everyone personally. However, only personal effort is a sufficient basis for the successful realization of the common good and further social progress.

The figure of M.V. Popovich in terms of the problem of human self is also highlighted. M.V. Popovich is a unique person, extremely gifted and talented, who lived a very difficult life and made an invaluable contribution to the development of philosophical thought in Ukraine. He is a prolific author of a number of works both in the field of logic and methodology of science, and cultural studies. His life was very difficult, we can mention the loss of his father in the 11 old age and his family dramas and tragedies. So, summing up, I would say that the figure of M.V. Popovich is the living embodiment of how can (and should) man must develop himself, despite all the obstacles along the way and all the challenges that he had to endure. Thus, the ability to multi-communication with Miroslav Vladimirovich belongs to the happiest moments of my life that fate so little accustomed to each downward.

Key words: self-realization, values (material and cultural), a personal life project.

ПРАВО НА ИДЕНТИЧНОСТЬ: СПРАВЕДЛИВОСТЬ ВМЕСТО НАСИЛИЯ

Важной особенностью современного философского осмысления мира становится его обращение к простым, очевидным событиям и проблемам, осознание того обстоятельства, что не все, что происходит с человеком зависит только от его личных усилий, стремлений. А желаемая нами справедливость существует не только в ее институциональном измерении, но и как поиск собственного бытия и его экзистенциально наполненной соразмерности собственной, прежде всего культурной идентичности. Ведь справедливость – это измерение человеческого бытия, на которое человек не просто надеется, а к которому всегда стремится. Именно эта «бессмертная тоска по справедливости» [1, 811] – один из важнейших признаков не только европейского человека. На этом принципиально важном основании становится возможным мужественное, не извращенное сладкоголосыми и патерналистки-унижающими популистскими технологиями и обещаниями, преодоление человеческого одиночества и растерянности.

Особенно болезненными для человеческой жизни являются бедность, несправедливость, пренебрежение и неуверенность в будущем. Уже сама жизнь объединяет справедливость и ответственность и, наоборот, безответственность превращается в одну из главных причин несправедливости, а своеволие становится ее основным признаком. Настоящая же свобода порождается справедливой возможностью, часто даже более сильным чем смерть, правом быть независимым, то есть быть самим собой. И это право на свою собственную и достойную жизнь касается не только отдельной личности, но и отдельной нации, целого народа. Именно эти интуиции подпитывают те принципы новейшей философии, которые могут стать основанием для ответа на вопрос о взаимоотношениях универсальной и культурно-исторической справедливости, свободной и ответственной принадлежности к определенному социокультурному пространству.

В философском смысле речь идет о воплощенных в спорах либерализма и коммунитаризма, универсализма и партикуляризма размышлениях о способах справедливого преодоления наиболее болезненного для человека кризиса – кризиса идентичности, всеразрушающего ощущения потери принадлежности к определенной общности, которая имеет своим истоком прежде всего связь идентичности с моральным выбором человека, постоянным поиском им стабильной опоры в текущем современном мире. Объединение же особенного и универсального измерений человеческого бытия может осуществляться как через особенную природу универсализма морали, так и через отчужденный, превращенный универсализм прагматического видения мира. Важно так же отметить и то обстоятельство, что признание коллективной идентичности, принадлежности к определенному культурному миру не может стать принципиальным препятствием для нашей индивидуальной идентичности. Ведь ее поиски – это прежде всего возвращение к своему «жизненному миру», сопротивление его забвению и «колонизации», страх потерять его смыслообразующую роль. Хотя мы способны и сами заботиться о нашей идентичности, но является ли она и насколько только вопросом нашего выбора и нашей ответственности? Ведь «при всех возможных кризисах «малых идентичностей» пределом идентичности остается степень принадлежности к тому или иному всеохватывающему этно-национальному, культурному миру жизни (культуры). В этом смысле идентичность не может быть собственным сознательно-свободным, рациональным выбором личности» [2, 58].

Органически связанный с осмыслением проблемы идентичности дискурс справедливости воплощается прежде всего в поисках ответа на вопрос – как организуется пространство справедливых взаимоотношений, что вынуждает людей действовать справедливо или сравнивать несравнимое и чувствовать себя уверенно и защищенно? Отвечая на этот вопрос, современная философия справедливости предлагает некоторый методологический «сдвиг» в понимании ее оснований и иначе, чем, например, Гегель или Ницше, ставит вопрос о взаимоотношении индивидуальных интересов и общественного разума (общих интересов) с целью преодоления эгоизма первых. А современный, по-настоящему соразмерный современному кризисному бытию, дискурс справедливости наполняется новым, как теоретическим, так и практиче-

ским содержанием: ведь индивид требует не только признания, но и наличия необходимых для жизни общественных благ, то есть речь идет не только о надлежащем, необходимом для полноценного человеческого существования признании, но и о справедливом общественном распределении (А. Сен, Р. Форст, Н. Фрззер).

Важной особенностью такого миропонимания является обоснование идеи о том, что и разум, и справедливость «живут» не где-то там, вне реальных индивидов, а прежде всего в нашей встрече с Иным бытием. В этом смысле можно и нужно понимать справедливость как производную от персональных взаимоотношений, а не наоборот — когда справедливые межличностные отношения структурируются благодаря кокой-то общей идее. Речь идет также и о новом понимании общности, направленном как против ее упрощенной интерпретации, так и против мелочности современного индивидуализма.

Если справедливость — это не просто языковая игра, направленная в русло интересубъективного диалога ее участников, то как же соотносятся ее субстанциональные и процедурные измерения? В попытках ответа на этот вопрос и возникает интерпретация справедливости не только как определенной процедуры, но и как признания, «права на оправдание» в новейших социально-философских теориях Франкфуртской школы (А. Хоннет, Р. Форст), размышлениях Б. Вальденфельса и Э. Тугендгата, которые исходят из того, что спор между защитниками локального, традиционного и глобального разума не имеет перспектив до тех пор, пока речь идет о простом ограничении или расширении свойственных им смыслов. Ведь проблема справедливости имеет корни более глубокие, чем устаревшая дилемма разума или традиции, она наталкивается на внутренние, довольно жесткие пределы различных жизненных миров, как основания и горизонта нашего понимания, а также способов, стилей жизни, которые можно «схватить», осознать только как сплетение или фон наших жизненных практик. В современных дискурсах справедливости акцентируется внимание и на значении равенства для определения справедливости и двух наиболее существенных форм несправедливости: равным давать неравное, а неравное — равным. Обеих крайностей можно избежать тогда, когда находишься посередине, но решающей тогда становится проблема выбора масштаба для сравнения. Таким образом, справедливость должна рассматриваться контекстуально, сквозь призму реалистиче-

ской нормативной реконструкции: представления о ней могут выводиться не априорным путем, а реконструироваться как условия возможности воспроизведения справедливого социального бытия. На самом деле моральные нормы и ценности (среди них и справедливость) укоренены не только в гипотетическом общественном договоре, но и в жизненном мире человека. Само современное человеческое бытие (этические, экологические, геополитические проблемы) вынуждает нас присоединить к понятию справедливости и идею жизненного мира, особенно его социальной составляющей, тех разнообразных социальных взаимоотношений, которые и должны быть справедливыми. Речь идет об определенном горизонте жизненного мира, глубинной связи человеческой души и ее идентичности с пространственной ориентацией. Постыжение смысла и механизмов этой связи, опасности чрезмерного увлечения инструментальным разумом воплощается в конструктивной идее выхода за пределы (основанной на теории общественного договора и неспособной преодолеть разрушительный социальный кризис) процедурной справедливости. Основной методологический принцип социально-философских, критических поисков, как подчеркивает А. Хоннет, «заключается не в настоящем стремлении к объяснению социологических данных или в технике философского обоснования, а в неустанных попытках дополнить критику патологий современного бытия опорой на донаучную практику» [3, 92], что должно свидетельствовать об имманентности критических теоретических дискурсов реальному критичному настроению самого общества.

Это еще раз говорит об актуальности всесторонней реконструкции современных философских споров о проблеме идентичности и попыток найти пути преодоления ее кризиса. Характеризуя этот кризис как опущение увеличения социальной несправедливости, потери принадлежности к определенной общности и утверждая, что это опущение имеет важное значение для идеи идентичности, стоит уяснить сложную, противоречивую природу идентичности. Ведь вместе с обещаниями даровать отдельному индивиду независимое существование, значимая для него общность поддерживает одновременно и важные человеческие надежды на покой и безопасность. Не стоит также забывать и о такой важной для всего нашего постсоветского пространства проблеме как проблема связи идентичности

с моральным выбором и поиска надежного места в текущем мире встревоженной идентичности в моральной силе культурного человека. Таким образом, все более важным становится понимание идентичности как личного задания и личной ответственности, органично связанных с установкой на солидарность и признание, которые предполагают целиком оправданные моральные и интеллектуальные усилия. Иными словами, как утверждают и современные отечественные исследователи проблемы идентичности, «столкновение современности с проблемой идентичности, особенно нечеловеческие проявления «политики непризнания», которые, как свидетельствуют теперешние локальные конфликты, далеко не завершились с поражением нацизма (и, на других основаниях, – коммунизма), требует осуществления методологического поворота в освоении этого новейшего феномена и его понятия» [2, 77].

Для ответа на поставленные вопросы стоит остановиться, как это свойственно современной философии, на трансформации социокультурного контекста, который непосредственно способствует актуализации проблемы идентичности и ценностных изменений. Прежде всего, стоит сказать об «исчезновении социального» в смысле потери той неприменной универсальной среды, которая опосредовала, обеспечивала взаимосвязь людей в обществе, их общее бытие и его интерсубъективное измерение. К тому же это «исчезновение социального», функционирование его в упрощенных и превращенных формах говорит о фрагментации самих социокультурных связей и превращение, на этом основании, социальных субъектов в отдельные, чуждые друг другу и поэтому своевольные социальные атомы.

К проблеме идентичности, ее сущностным измерениям обращается и известный нашим читателям П. Козловский, исследуя связь идентичности и культуры, глубинное противоречие между автономией и идентичностью, возникновение идентичности в процессе «сложных интеграционных усилий». Во-первых, он говорит невозможности персональной ориентации в мире при отсутствии определенного целостного культурного пространства: «Потеря культурой своего контекста и потеря индивидом своей идентичности тесно связаны между собою, поскольку то единство внутренних намерений и внутренняя целостность, которой яв-

ляется индивид, может реализовываться только в тесной связи с надиндивидуальной системой культурных смыслов» [4, 284]. Сама же культурная идентичность, как идентичность персональная, «не может быть простым сохранением идентичности, это должна быть динамичная, способная изменяться идентичность. В противном случае вступает в силу «идентифицирующее принуждение всеобщего» (Т. Адорно), или же идентичность, к которой принуждает всеобщее согласие» [4, 286]. Автономно также тяжело объединить с идентичностью, особенно тогда, когда в автономии усматривают некоторое препятствие, которое способствует потере идентичности и «колонизации жизненного мира». В такой интерпретации «автономия настаивает на своих собственных закономерностях. Но когда каждый индивид имеет собственный закон своей культурной идентичности, тогда невозможна никакая культурная идентичность» [4, 291].

В этом сложном многообразии реальных проблем возникает и срабатывает «терапевтическая» интерпретация идентичности З. Бауманом. Если в работе «Индивидуализованное общество» он говорит о появлении так называемого «негативного индивида», рационально-эгоистично мыслящего субъекта которому не свойственны ни солидарность, ни ответственность, то в последующих своих работах З. Бауман отмечает, что ситуация неуверенности, страха и неопределенности, а также сомнения в общих принципах прежде всего становятся причиной поиска безопасности в общей идентичности. И это происходит несмотря на то, что сам процесс такого поиска превращается в заколдованный круг: считая идею «общего блага» чем-то сомнительным и неопределенным, люди обращаются к идее общей идентичности как спасительному убежищу. В таком случае забота об идентичности делает бессмысленной саму идею общих интересов, особенно — возможность их достижения путем обсуждений и договоров. Идентичности, к которым стремятся люди, не случайно выстраиваются по образцу этнической идентичности, которой приписывается самодостаточность и особенная безопасная онтологическая укорененность [5, 117]. Дальнейшее развитие тезиса о значении именно такой идентичности происходит чаще всего с помощью понятия «общности». Защитники последней исходят

из того, что моральный либерализм пошел ложным путем и для обоснования преимуществ принципа справедливости перед принципом блага продолжает черпать силу для своих аргументов из неправдивого метафизического источника о первичности смысла рациональности индивида и его индивидуализма. При этом иной, по-настоящему живительный источник человеческой идентичности – разнообразные общности – остаются неоправданно забытыми и заброшенными. Защитниками идеи общности и стали, как известно коммунитаристы, которые, если не интерпретировать их подход упрощенно, как защиту общества, в котором бы царили дружеские взаимоотношения, стремятся также осмыслить взаимоотношения равенства и солидарности, настаивая на том, что гипертрофированное ощущение и понятие равенства может стать препятствием общественной солидарности. Стоит также обратить внимание на то, что не только либералы, но и коммунитаристы упрощенно понимают наш общественный долг только лишь как нечто производное, выгодное нам.

В этом контексте возникает вопрос о настоящем смысле определения человека как самодостаточного существа. Уже само желание человека непременно быть частью общности свидетельствует, как пронизательно замечает З. Бауман, о проблематичности такой принадлежности и о свойственной «текущей современности» несоразмерности безопасности и индивидуальной свободы. Тревожное ощущение отсутствия безопасности и глубинных человеческих отношений не только усиливает позиции коммунитаристов, но и поддерживает часто мифологизованную интерпретацию идентичности, где понятие «общности» становится размытым и многомерным, иногда даже синонимом все еще неуловимой идентичности, а недоверие к чужим основывается на устрашающей неуверенности в своем жизненном мире.

Но становится ли обращение к идентичности одним из главных способов противодействия противоречиям и проблемам современного мира? Ведь мы должны говорить о двойном освобождении, которое является условием возобновления целостности жизненного опыта человека, возвращения к его жизненному миру и одновременным отказом от искаженных, самозакрытых прагматичности и идентичности. Последняя является не только

условием, пространством, сферой свободы, но и ее ограниченным, закрытым от чужих, «своим» полем, основанным не на свободе, а на принадлежности. Благодаря освобождению человека от рыночных отношений и тесных рамок конкретных общностей, преодолению упрощенной дилеммы индивидуалистической и коммунитаристской моделей свободы и идентичности, основные понятия и принципы гражданского общества (справедливость, солидарность, ответственность) могли бы превратиться в алгоритмы изменения застывающей общественной иерархии и ограничения общественного принуждения.

Не оставляя пределы такого способа мышления, можно было бы утверждать, что именно индивид является тем основным принципом, который детерминирует его (свободную или принудительную) связь с другими людьми. Самоопределение индивида и размеры пространства его свободы, его внутренняя способность жить самостоятельно является основанием, критерием различения справедливого и несправедливого, доброго и злого. Но для современной практической философии важным также есть и тезис о значении общности для идентичности индивида. Именно общность создает условия (благодаря принадлежности к определенной традиции и культуре) для безопасности индивида и его способности ориентироваться в сложных жизненных ситуациях. Вместе с тем, мы не должны забывать, с одной стороны, о необходимости критического осмысления своей принадлежности к какому-то определенному целому, а с другой – о жизненно важных, а потому – нерелексивных, дорефлективных нормах и ценностях «морально-практического уклада», которые индивид приобретает вместе с общностью, со своей принадлежностью к ней.

Именно последние, приобретая формы скорее не морально-надлежащего, а общепринятых, взаимопризнанных взаимоотношений, порождают успокаивающее ощущение надежности и защищенности. Ю. Хабермас, например, определяет этику как алгоритм проживания собственной достойной жизни. Речь идет о проникнутых невидимым этосом этико-экзистенциальных дискурсах, где разум и воля человека не только взаимопределяют друг друга, но и включены в конкретный контекст. Но домини-

рующими в размышлениях Ю. Хабермаса об идентичности стали предложенные им понятия разумной и постконвенциональной идентичности. Определяя первое понятие, Хабермас не только обращает внимание на его нормативный смысл, но и связывает с общей идентичностью общества. Ведь речь идет, по его мнению, не об идентичности в банальном смысле, как о свойстве предмета независимом от нашего взгляда на него. «Общество же определенным способом порождает свою идентичность; сохранению же своей идентичности оно обоязано своим собственным усилиям» [6, 8]. «Неправдивой идентичностью» Хабермас называет ситуацию, когда единство целого, которое теряет ее, поддерживается только силой. Тоже самое касается и персональной идентичности, основанной на способности индивида порождать и сохранять последнюю. Особенно важной для понимания идентичности является ситуация ее кризиса – ситуация конфликта между новыми и старыми ценностями и установками. В этих условиях личность должна выбирать: сломаться и начинать новую жизнь. Ю. Хабермас, например, определяет последнюю возможность и говорит об идентичности, которая расплывается, рассеивается. Ведь мы можем продуктивно сохранять свою идентичность для собственного будущего или же спасаемся «на пути сегментации в пространстве и времени, то есть через размежевание несовместимых фаз или сфер жизни, чтобы суметь хобя бы в этих клеточках придерживаться привычных требований непротиворечивости» [6, 10]. Очерченная идентичность – это только одна из форм разрушенной идентичности, которая может быть также принудительно интегрированной или расколотой. Разумная, умеренная идентичность определяется через способность действующих и говорящих индивидов «оставаться тождественными самим себе даже в условиях глубоких изменений структуры личности, которые возникают из-за противоречивых ситуаций. Правда, для того, чтобы стать основой идентичности личности, определенные признаки самоидентификации должны получить интерсубъективное признание» [Там же].

Таким образом, определяя идентичность как существенное основание, исток смысла наших симпатий, мыслей и стремлений, стоит не только определить диалогический характер че-

ловческого бытия и идентичности, но и очертить то понятийное поле, постижение которого даст возможность понять новейшие аспекты проблемы. Действительно, для осознания моей принадлежности к общему (национальному, культурному и т.п.) целому, я должен, должна уяснить свою собственную сущность, смысл своей собственной жизни и стремится (чтобы стать, быть собой) к признанию этого права другими людьми.

А принципиально важный для современной философии тезис о существенной связи справедливости, признания и идентичности связан прежде всего с тем, что справедливость социальных взаимоотношений обусловлена не столько способом распределения материальных благ, сколько процессами общественного и индивидуального признания. С этой точки зрения, именно люди, которым свойственно достоинство, могут стать не только объектами, но и субъектами справедливости, то есть гражданами. Благодаря преодолению политического патернализма, превращению индивидов в субъекты политического действия происходит важное перенаправление идентичности (и ее осмысления) с ограниченного пространства межличностного общения и индивидуального бытия в русло формирования новой, основанной на человеческом достоинстве и честности, парадигмы социальной справедливости и постконвенционной идентичности.

И то обстоятельство, что общение, признание людей друг другом происходит прежде всего в пределах определенной общности, как важного основания индивидуальной и коллективной идентичности, не может и не должно сопровождаться часто надменным стремлением к «настоящей коммуникации» в узком кругу единомышленников и друзей. Такая установка часто приводит к новому, так называемому «мягкому», патерналистскому деспотизму – постепенное, сначала незаметное отстранение от политической жизни отягощено опасностью потери не только нашей политической судьбы, но и в итоге – национально-культурной идентичности. Таким образом, речь идет о необходимости дополнения морального принципа одинакового отношения к людям нормой конкретного долга по отношению к конкретному человеку, который нуждается в помощи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М. Червоне століття. – К., 2007. – 888 с.
2. Бистрицький Є. Ідентичність, спільнота і політика визнання // Філософсько-антропологічні студії 2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – К., 2013. – С. 55–79. См. також: Лютый Т. Модифікації ідентичності в українській масовій культурі (випадок впливу мас-медій) // Філософсько-антропологічні студії 2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – К., 2013. – С. 171–188.
3. Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktische Philosophie. – Frankfurt am Main, 2000. – 340 S.
4. Козловский П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К., 1996. – С. 213–295.
5. Бауман З. Текучая современность. – М., 2008. – 145 с.
6. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. – Донецк, 1999. – 123 с.

Ситніченко Л.А. Право на ідентичність: справедливість замість насильства.

Грунтуючись на визначенні справедливості як фундаментальної умови людського буття, автор статті звертається до проблеми ідентичності і розгортає тезу про те, що якість соціальних взаємин, їх справедливість не може бути вимірною тільки чесним і справедливим розподілом матеріальних благ. В означеному контексті, важливою для даної статті стала ідея про те, що осмислення сучасного суспільства як суспільства нехтування бідними, слабкими, «інакшими» людьми спрямовує дослідження проблеми ідентичності в інше, конструктивне річище, актуалізує такі поняття як честь, гідність, право та справедливість: люди протестують проти приниження їх гідності так само рішуче, як і проти порушення їх економічних інтересів. Аналіз спрощеного протиставлення економіки і культури надав автору підстави вважати, що боротьба за справедливий розподіл матеріальних благ є важливою складовою захисту людиною своєї ідентичності – боротьби за визнання, за повагу до прав людини і її гідності. В статті також обґрунтовано точку зору про те, що ідентичність суб'єкта конститується постійною напругою між уявленнями про себе і свої вчинки, а насильство, деструктивне втручання в життя людини руйнує її ідентичність, довіру до себе й до світу. Таким чином, зроблено висновок, що несправедливим є насамперед той суспільний лад, в котрому зневажаються невід'ємні права і свободи людей, їх право проживати своє, а не чуже життя.

Ключові слова: ідентичність, справедливість, гідність, свобода, визнання, права людини, насильство.

Ситниченко Л.А. Право на ідентичність: справедливість замість насилья.

Опираясь на определение справедливости как фундаментального условия человеческого бытия, автор статьи обращается к проблеме идентичности и разворачивает тезис о том, что качество социальных взаимоотношений, их справедливость не может быть измерена только честным и справедливым распределением материальных благ. В этом контексте важной для данной статьи стала идея о том, что осмысление современного общества как общества пренебрежения бедными, слабыми, «иными» людьми направляет исследование проблемы идентичности в иное, конструктивное русло, актуализирует такие понятия как честь, достоинство, права и справедливость: люди протестуют против унижения своего достоинства так же решительно, как и против нарушения их экономических интересов. Анализ упрощенного противопоставления экономики и культуры предоставил автору основания полагать, что борьба за справедливое распределение материальных благ является важной составляющей защиты человеком своей идентичности – борьбы за признание, за уважение прав и достоинства человека. В статье также обосновано точку зрения о том, что идентичность субъекта конституируется непрерывным напряжением между представлениями о себе и своих поступках, а насилие, деструктивное вмешательство в жизнь человека разрушает его идентичность, доверие к себе и миру. Таким образом, делается вывод, что несправедливым является прежде всего тот общественный порядок, в котором пренебрегаются неотъемлемые права и свободы людей, их право проживать свою, а не чужую жизнь.

Ключевые слова: идентичность, справедливость, достоинство, свобода, признание, права человека, насилие.

Sytynichenko L. The right to identity: Justice instead of violence.

Based on the definition of justice as a profound condition of human existence, the author of the article addresses the problem of identity and expands the thesis that the quality of social relationships, their justice can not be measured only by fair and just distribution of material goods.

In this sense, the idea, that the comprehension of modern society as a society of neglect of the poor, weak and "other" people directs the investigation of the problem of identity into the other constructive direction actualizes such concepts as honor, dignity, rights, and justice: people rebel against the humiliation of their dignity as strongly as against the violation of their economic interests, became very important.

The author clarifies the impact of this problem on updating the problems of the development of just moral and legal principles of modern society. It is proved that for an adequate understanding of identity is its understanding as a personal task and personal responsibility, organically related to guidance on solidarity and recognition that require certain moral and intellectual effort. Their interpretations of as well attempts to join moral and material grounds of social life to overcome of injustice are in the author's focus. It is showed that freedom and justice are enrooted in a lifeworld, as well relay upon formal norms and procedures of moral and justice. It gives a methodology for understanding of O. Hoeffe's philosophy of political justice that states freedom and justice as basic conditions of human being.

The analysis of a simplified opposing of economy and culture provided the author with the thought that the struggle for a fair distribution of wealth is an important component of the protection of a man's identity, the struggle for recognition; respect the human rights and dignity. The article is also justified the view that the identity of a person is constituted by a continuous tension between the idea of himself and his actions, and violent, destructive interference into the man's life destroys his identity, confidence to themselves and the world. By insisting that everything individual is also social because it requires and is embedded into social context, J.Habermas, O.Höffe, A.Honneth, E.Tugendhat, B.Waldenfels presents intersubjectivity as a fundamental dimension of human existence that shows itself in our ability to self-determination, i.e. freedom, but within the limits of human community. Also his point is that our obligations are no less rooted in our existence than our rights, and law has no priority over good and depends on moral good as a defining factor of justice.

Thus, we can make a conclusion that the unjust is primarily that social order, in which the essential rights and freedoms of people and their right to live their own but not someone else's life is neglected.

Key words: identity, justice, dignity, freedom, recognition, the human rights, violation.

МОДЕРНИЙ ТА ПОСТМОДЕРНИЙ ОБРАЗИ ЛЮДИНИ

Метою даної статті є дослідження модерного і постмодерного образів людини. Переорієнтація з модерного типу філософування на постмодерний призвела до антропологічного повороту у філософії. Водночас цей поворот від гносеології як осереддя модерного філософування до онтології буття людини у світі супроводжується досить потужними антиперсоналістськими тенденціями у сучасній філософії. Як співвідносяться модерний та постмодерний образи людини? Наскільки вони є несумірними або комплементарними один до одного? Який з них є більш привабливим? – ці та інші дотичні до них питання будуть перебувати у фокусі нашого дослідження.

Зміна епохи Модерну реаліями постмодерну супроводжується низкою поворотів у філософії. Власне суть цього повороту одна, але у залежності від ракурсу аналізу в поле зору дослідників потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як домінанти модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія Арістотелівського стибу, а саме соціальна онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокус дослідження потрапляє людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини не достатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають ще і антропологічним поворотом у філософії. Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдеггера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштейна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки постмодерне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія – людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії. Отже, від гносеології до онтології буття людини – це магістральний шлях розвитку філософії від Модерну до постмодерну.

Варто відзначити і ту обставину, що коли мова заходить про антропологічний поворот у сучасній філософії, то водночас потрібно мати на увазі й існування досить потужного зворотного антиперсоналістського тренду.

За переконання багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вбачається у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи. Отже, завдання філософії полягає у тому, щоб досягнути буття, вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень «деперсоніфікується». Людина або зовсім виноситься за дужки філософського аналізу, або тлумачиться як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик.

Філософія модерну була переважним чином зорієнтована на природничі науки. Гуманітарні науки, які знаходилися у стадії свого зародження, знаходилися на периферії модерної філософської рефлексії або зовсім випадали з неї. Тому і не дивно, що людина була чужаком для науки Нового часу і вона витлумачувалась до певної міри як особлива механічна машина. Традиційно наголошується саме на такому образі людини в модерній науці, який засадничений техноморфізмом як одним з визначальних принципів епохи модерну. Механістичне бачення природи екстраполюється на світ людини. Жорсткий лапласовський детермінізм поширюється і на царину історії, розвиток якої зображується як лінійний процес, у якому людина є лише засобом його реалізації.

Ті ж окремі винятки, які все таки мали місце (наприклад, концепція історичного круговороту Дж. Віко), лише потверджували це загальне правило. Втім щодо Віко, то головні засновки його історичної концепції, а саме раціоналізм і провіденціалізм, теж чудово вписувалися в раціоцентризм і технікоморфізм модерної епохи. Розуміння історії, людини, суспільних відносин, яке ґрунтувалось на засадах раціоналізму та техніоцентризму, призводило, з одного боку, до утопічних ілюзій або соціального ро-

зпачу, а з іншого боку, все багатство людської суб'єктивності зводилося до тотального панування розуму над іншими людськими якостями, а сама людина витлумачувалася лише як додаток до навколишнього світу і засіб суспільного прогресу.

Водночас таке розуміння людини у рамках модерної науки є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Це, насамперед, ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо. Ці два суперечливі моменти у розумінні образу людей в епоху модерн, зумовлюють амбівалентне відношення щодо місця людини у філософській картині дійсності. Дилема така: або індивідуальна абсолютна воля, яка веде до анархізму, або абсолютне панування суспільного закону, що призводить до тоталітаризму. «Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського «Я». Це, власне, можна розцінювати як внутрішні протиріччя культури модерну» [1, 94].

Сучасні філософи-постмодерністи розпочинають виклад власних концепцій з ревізії модерного «проекту Просвітництва». Однією з найбільш радикальних стратегій подолання модерної філософії, і зокрема того образу людини, який випрацювала ця філософія, є концепція відомого французького мислителя М. Фуко.

У «проекті Просвітництва» філософія змогла стати тим, що визначає образ епохи, а сама епоха стала формою реалізації цієї філософії. Проте через два століття після свого виникнення Просвітництво знову повернулося до нас як спосіб усвідомлення західною думкою своїх дійсних можливостей і доступних їй свобод, як спосіб постановки питання розумом про свої межі.

Що лишається нам тоді коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – запитує Фуко вустами Ніцше.

Сучасна постмодерна філософія запропонувала цілу низку стратегій виходу з цієї ситуації. Це і витлумачення людини «як бажаної машини» (Ж. Дельоз), деконструктивізм Ж. Дерріда, антропоморфізм П. Козловського, плюралізація раціональності Ю. Кристевої, дразливий суб'єкт С. Жижека та ін.

Власну відповідь на це питання Фуко пропонує у своїй програмі «евантуалізації» (фр., англ. event – подія). У минулому, зазначає М. Фуко, мали місце три головні спроби концептуалізувати подію: неопозитивізм, феноменологія і філософія історії.

Першій традиції не вдалося осмислити особливий характер події. На заваді стала логічна помилка, яка ототожнювала подію зі станом речей. Тому у неопозитивістів не було іншого виходу, як помістити подію в гущу тіл, розглядати її як матеріальний процес і примкнути до фізикалізму.

Друга традиція переорієнтувала подію відносно смислу. Вона або розташовувала подію до смислу чи поряд з ним, а потім підкоряла подію активним процесам осмислення, тобто пошукам його сенсу або ж феноменологія допускала царину первинних сигніфікацій, яка завжди існувала як деяка диспозиція світу навколо Я, і наперед зазначала, де може відбутися подія, а також її можливу форму. Тобто або чеширський кіт, чий здоровий глузд передує посмішці, або загальнозначимий сенс посмішки, що передує коту. Або Сартр, або Мерло-Понті. Для них сенс ніколи не співпадає з подією. З цього випливають логіка сигніфікації, граматики першої особи і метафізика свідомості.

Третя традиція заключає подію у циклічну модель часу. Її помилка – граматична. Філософія історії розглядає теперішнє як те, що оторочено минулим і майбутнім; нинішнє – це колишнє майбутнє, де його форма була наперед задана, а минуле, яке відбудеться у майбутньому, зберігає ідентичність свого змісту. Таке розуміння теперішнього насамперед потребує логіки сутностей (яка закладає теперішнє у пам'яті) і логіки понять (де теперішнє закладене як знання про майбутнє), а потім і метафізики завершеного і цілісного космосу, метафізики ієрархізованого світу.

Отже, ці три філософські традиції зазнали невдачі в осмисленні події. Перша під приводом того, що нічого неможливо сказати про речі, які знаходяться поза світом, відторгає чисту поверхню події і намагається примусово помістити подію у сферичну повноту світу. Друга, виходячи з того, що сигніфікація існує лише для свідомості, розташовує подію до або після, поза або всередині

сенсу – поміщаючи її по відношенню до кола Я. Третя під приводом того, що подія існує тільки у часі, задає її ідентичність і підкоряє її жорстко централізованому порядку. Світ, Я і Бог (сфера, коло і центр) – ось три умови, які затьмарюють подію і заважають успішному викладові думки.

Мабуть задум Дельоза і спрямований на те, щоб усунути цю потрійну залежність, яка і до нині нав'язана події: метафізика безтілесної події (яка не зводиться до фізики світу), логіка нейтрального смислу (а не феноменологія сигніфікації, яка ґрунтується на суб'єкті) і мислення інфінітивного теперішнього (а не воскресіння концептуального майбутнього в минулому існуванні) [2, 451–452].

З деякого часу, – пише Фуко, – історики втратили почуття до подій і роблять з «деєвентуалізації» принцип історичного розуміння. Ці метафізичні викрутаси ментальності епохи Модерн, коли явно недооцінювались такі категорії як «подія», «випадковість» і водночас абсолютизуються протилежні категорії «законом», «необхідність» і має подолати програма евантуалізації. Реалізація цієї програми веде до проліферації, мультиплікації, релятивізації фундаментальних засад гуманітарних наук.

Фуко відмовляється розглядати суб'єкт пізнання як надісторичну, деконтекстуалізовану істоту, інваріантну для різних практик. Дослідження у царинах психоаналізу, лінгвістики й етнології децентралізували суб'єкт щодо його бажань, мови, правил поведінки і дій, міфологічного або донаукового дискурсу. Він не сприймає картезіансько-кантівську концепцію самопрозорого суб'єкта, абсолютно протилежного об'єкту.

Отже, «смерть людини» у Фуко не призвела до «кінця філософії». Парадоксальним чином заперечуючи людину, саме її у всій неповторності, унікальності, самості ставить Фуко у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур знання-влади. Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання займає конкретно-історичний суб'єкт.

В найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови.

Дана антиперсоналістська тенденція найбільш помітна у сучасній французькій філософії. Втім, вона досить істотно розрізняється як у франкомовній традиції (порівняй: теорію «смерті

людини» Лакана і прагнення Леві-Строса до реалізації «автентичної особи у автентичному суспільстві»), так і в англomовній традиції, наприклад, у функціоналізмі Парсонса і «динамічному структуралізмі» Голдмена. Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: «людина помирає – залишаються структури». Власне людини як такої, на думку постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій і практик.

Як зазначає Ю. Габермас, подібно до Гайдеггера, Дерріда тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «його Інше», яке сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: по-перше, економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина, як буття-до-смерті завжди жила з передбаченням свого природного кінця. Але тепер мова йде про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність» [3, 159].

Власне різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» на противагу домінуванню суб'єкта у модерновій традиції є однією з прикметних особливостей постмодернної філософії. З точки зору постмодернових мислителів безмежна свобода волі людини епохи модерну є не що інше як утопія. В дійсності людина, її свідомість завжди залежали й залежать від соціальних, мовних і психофізіологічних структур. Ось чому ідея «смерті людини» і набула такого розголосу.

Проте мабуть недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатжем модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для досягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Власне і сам Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже у протилежному випадку зникає і сама проблема людини. І якщо пізній Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості», то відомий теоретик постмодерну П. Козловський взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодернового світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за свою суттю є антропоморфною і її голов-

ним завданням є вивчення людського досвіду у різних царинах людського буття [4, 290–294].

До цих теоретичних настанов приєднується і Ю. Крістева, яка вважає, що людина епохи постмодерну не може бути адекватна тій чи тій «моделі світу»; для неї характерним і визначальним є можливість буття в умовах «полілогу», плюралності соціальних, культурних та пізнавальних практик.

До утвердження картезіанського суб'єкту у своїх правах, до його реабілітації закликає у своєму маніфесті на захист мислячого суб'єкту С. Жижек «Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології». Суть, на його переконання, звичайно, полягає не у тому, щоб повернутися до cogito модерної думки, де це поняття означало самоочевидний мислячий суб'єкт, а в тому, щоб висвітлити його забуте лице, його надмірну, невизнану сутність, яка є далекою від примирливого образу очевидної самості.

Не варто нехтувати і постмодерновими напрацюваннями проблеми «іншого», через якого суб'єкт може усвідомити власне «єго» і трансцендувати своє «Я» у безмежне поле людської культури.

Можна стверджувати мабуть і про певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать приглушено і поступово стають анахронізмом.

Ось як описує подібну еволюцію один з найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда: «Есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950 роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися «апокаліптичним тоном в філософії». Який був смак того хліба? Якою була його консистенція? З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер). З іншого боку, це – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський та політичний) медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та

останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще і нині проступає на тілі сучасної культури. Що стосується тих, хто і нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна запізнитися на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені подія, після історії, та ще раз запитати «чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії» [5, 61].

Наведений нами фрагмент з пізньої праці Дерріда «Привиди Маркса» дозволяє не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але і зрозуміти саму їх суть. Мова йде не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло нині такої стадії розвитку на якій можливе і фізичне знищення людини і людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, «the time is out of joint» [6], приходять кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини і її світу.

Підсумовуючи вищесказане можна зробити такі висновки. Витлумачення людини у рамках модерної науки як певної механічної машини є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Водночас недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модерного уявлення «одномірної людини» і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Варто відзначити і певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» звучать приглушено і поступово стають анахронізмом. Наскільки сумірними є модерний і постмодерний образи людини? Чи можуть вони доповнювати один одного? Який з них є більш привабливим? Чи можливий їх певний синтез з тим, щоб мати цілісне уявлення про історичний розвиток людини – покаже час.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософія. Світ людини. – К., 1999. – С. 94.
2. Делез Ж. Логика смысла. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М., Екатеринбург, 1998. – С. 451–452.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001. – С. 159.
4. Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. – К., 1996. – С. 290–294.
5. Дерріда Ж. Привиди Маркса. – Харків, 2000. – С. 61.
6. Дерріда розглядає різні варіанти перекладу цієї класичної фрази Гамлета на французьку мову, які українською звучатимуть так: «час зірвався з завіс», «час розладнаний», «світ цей навиворіт», «епоха ця збезчещена». Порівняй це з класичним українським перекладом Л. Гребінки «звихнувся час» або з відомим російським «порвалась связь времен». Власне культура постмодерну і є «світом навиворіт» у порівнянні з епохою Модерн, тим пунктом історії, де час звихнувся, розладнався, перервався. Але важлива не лише констатація цієї дискретності, але і реальні спроби відтворити «joint of time», тобто необхідний не лише діагноз хвороби, але і певні ліки.

Загороднюк В.П. Модерний та постмодерний образи людини.

У статті розглядаються модерний та постмодерний образи людини. Показано, що антропологічний поворот, який характерний для сучасної філософії, супроводжується потужним антиперсоналістським трендом.

Ключові слова: модерн, постмодерн, образ людини, антропологічний поворот, «смерть людини».

Загороднюк В. П. Модерный и постмодерный образы человека.

В статье рассматриваются модерный и постмодерный образы человека. Показано, что антропологический поворот, характерный для современной философии, сопровождается мощным антиперсоналистским трендом.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, образ человека, антропологический поворот, «смерть человека».

Zagorodniuk V. Modern and postmodern's images of men.

The article discusses the modern and postmodern images of a person. The shift from the modern type of philosophizing on the postmodern has led to the anthropological turn in philosophy. However, this shift from epistemology as the focus of modern philosophy to the ontology of human existence in the world is accompanied by a powerful enough antipersonalistic trends in contemporary philosophy. Philosophy of modernity was mainly focused on natural Sciences. Humanities which were in the stage of its inception, was on the periphery of contemporary philosophical reflection or completely fall out of it. Therefore, it is not surprising that the man was a

stranger to the science of New time and she was will dwells to a certain extent as a special mechanical machine. Traditionally stressed on such the image of man in modern science. However the interpretation of man within the framework of modern science as a mechanical machine is somewhat superficial and simplistic, because it is Modernism we owe the ideas that look quite attractive and now. It is primarily the idea of individual autonomy, individual freedom, civil rights and so on. Modern philosophers-postmodernists begin the presentation of his concepts with a revision of the modern «Enlightenment project». According to the belief of many of the post-modern philosophy, considering philosophical problems through the prism of a person is largely determined the modern autodestructive processes in philosophy. Therefore, the task of philosophy is to comprehend the genesis, free from human. The humanistic perspective in such concepts disappears along with the person, the subject of scientific and philosophical research «depersonalize». The person or even taken out of context of philosophical analysis, or interpreted as something derivative, dependent on the coexistence of autonomous destructive practices.

In the most radical versions of poststructuralist alleged «death of the subject», which is understood as the dependence of the subject from the social conditions of its existence and the ideology that in one form or another reflects these conditions. Antipersonales this trend is most visible in contemporary French philosophy. However, it varies quite significantly as in the French tradition (compare: the theory of the «death of man» Lacan and the desire of Levi-Strauss to the implementation of the «authentic person in an authentic society») and in English tradition, for example, in the functionalism of Parsons and «dynamic structuralism» Goldman. A constant invariant of the mentioned concepts is the slogan: «people die, structures remain». Actually the person as such, according to poststructuralists, never existed, because it was and is a product of different ideologies and practices.

At the same time, it is inappropriate and incorrect to interpret the idea of «death of man» as the center of the image of man in the postmodern era. Rather this idea is a certain intellectual provocation of the modern representation of «one-dimensional man» and a logical bridge to understanding the diversity and richness of the real world person. It is worth noting a certain evolution of man in the postmodern era. If its early versions was inherent in the outright shocking, that the later, more moderate and balanced versions of the eschatological motifs of the «death of man», «the end of history», «the death of the author» sound muffled, and gradually become an anachronism. How comparable is the modern and postmodern images of a person? Can they complement each other? Which one is more attractive? Is it possible their specific synthesis in order to have a holistic view about the historical development of man – time will show.

Key words: modern, postmodern, image of man, anthropological turn, «death of man».

ГУМАНІЗМ В КОНТЕКСТІ «АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КАТАСТРОФИ» ХХ ст.

В добу постмодерну, коли попередня етика значною мірою втратила свою чинність і прескриптивну силу, гуманістика постала перед завданням знайти нові шляхи розвитку, визначити для неї нові конотації та смисли. Це набуло особливої актуальності після відомої заяви М. Фуко, що «людина померла», або іншої тези такого ж змісту про «смерть суб'єкта». В другій половині ХХ ст. виникає навіть теоретичний антигуманізм, що засвідчив поворот від розуміння людини як самодостатньої істоти, яка сама визначає свій шлях до автентичності, до досягнення її як істоти залежної, детермінованої, зумовленої, несамостійної. Цей процес розпочався вже наприкінці ХІХ ст., коли під впливом певного знецінення особистості та загальної атмосфери декадансу в філософії з'являються концепції, в яких людина тлумачиться як щось недосконале, залежне, незавершене. Теорія Дарвіна про походження видів, критика біблійних текстів з позиції історичного контексту, формування уявлень про духовні утворення як похідних від соціально-економічного розвитку, праці Ф. Ніцше «По той бік добра і зла», З. Фрейда «Майбутнє однієї ілюзії» – все це сприяло руйнуванню попередніх цінностей. У нігілістичній концепції Ф. Ніцше знаходимо критику попередньої моралі на тій підставі, що остання суперечить імпульсу життя, і, отже, є недієздатною. Звідси походить і негативне ставлення Ніцше до гуманістичної інтенції класичної філософії. До того ж, після відкриття З. Фрейдом сфери несвідомого перед філософією постала інша проблема: несвідоме містить в собі таку негативну енергію, що свідоме майже не в змозі втримати його в межах традиційної пристойності. Згідно з Фрейдом, несвідоме – це темний підвал, в якому вирують злі, темні сили. А наявність такого аргументу – це ще один удар по попередній концепції гуманізму, в якій людина надіялася від природи певними якостями: «божественним» розумом, прагненням до справедливості, здатністю розпізнавати добро і зло тощо.

Все це сприяло тому, що на початку ХХ-го ст. у філософії відбувся так званий «антропологічний» поворот, внаслідок чого виникає своєрідна течія – філософська антропологія, яка почала досліджувати людину як з погляду її природних задатків, так і в контексті її духовних перетворень.

Зрештою, це розширило межі знання щодо біологічної, генетичної, історичної, соціально-економічної, соціокультурної, психологічної залежності людини, і тому для неї важче визначити головну інтенцію своєї життєдіяльності, а отже, і її гуманістичну спрямованість. Така залежність підриває морально-етичну основу цінностей індивіда. До того ж і сама реальність ХХ ст. з його двома світовими війнами і жорстокістю свідчили на користь тези про антигуманну природу людини. Стара проблема давньокитайської філософії: «Людина за своєю природою добра чи зла?» раптом дістала однозначне розв'язання: «людина за своєю природою зла». Зникли будь-які підстави для тверджень про гуманізм, про моральний прогрес людства. Як писав з цього приводу представник «глибинної психології» Е. Нойманн, «наша доба має ще одну виразну особливість: колективний прояв зла, що міститься в людині, в таких масштабах, яких не знала жодна з попередніх епох світової історії» [1, 23]. Тобто цілком логічним виглядає висновок, що протягом ХХ ст. людина начебто безумовно деградує або перебуває в «моральній кризі».

Окрім того, глибинна психологія показала неспроможність претензій людського Его на його незаперечне домінування та визначальну роль у процесі формування людського світовідношення. З'ясувалося, що роль свідомості у сфері формування життєвозначущих орієнтирів була перебільшена. Більше того, така орієнтація лише на раціональні позитивні цінності містить в собі певну небезпеку. Оскільки як тільки реальність перестає відповідати цим установкам, людина схильна кидатися у протилежний бік і починає скрізь бачити лише негативні сторони буття. Реалії ХХ ст. якраз і засвідчили знецінення раціонального начала в людині, причому настільки радикальне, що на цій підставі деякими філософами робився висновок про хибність теоретичного гуманізму як такого, з одночасним наголошенням на негативних аспектах людської природи.

Звичайно, в цілому ситуація не була такою однозначною. Так, саме в цей період мали місце спроби знайти нову підставу для гуманізму. Зокрема, Ж.-П. Сартр у праці «Екзистенціалізм – це

гуманізм» (1946) проводить розмежування між класичним гуманізмом і екзистенціалістським його варіантом. Ця розбіжність виявляється в процесі порівняння уявлень про сутність людини: якщо попередній гуманізм розглядав людину як найвищу цінність, як істоту, що призначена для вироблення позитивних благ для всього людства, то екзистенціалізм виходить з тези, що наперед заданої сутності в людині не існує, або інакше кажучи, що «існування передує сутності». Тобто людина не має постійного, заданого природою ядра самості. Людина є такою, якою себе робить, яким є її первісний вибір. Людина постійно перебуває в процесі становлення. Це її безумовна ознака: постійно бути в русі, проектувати себе. Гуманізм тут полягає в тому, що, якщо людина безперервно трансцендує, виходить за межі самої себе (так званий феномен інтенційної спрямованості), то її суб'єктивність є визначальною ознакою перебування людини у світі. Це нагадування людині, що сенс світу проходить через неї, що вона відповідальна за все, що відбувається навколо неї. Як зазначав Сартр, «Коли ми говоримо, що людина себе обирає, то маємо на увазі, що кожен із нас себе обирає, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, обирають усіх людей» [2].

Отже, гуманізм проявляється тут в тому, що людина бере на себе відповідальність за все, що створено нею. В процесі первісного вибору саме людина створює цінності, саме вона визначає обличчя цього світу. І якщо людина бере на себе цю відповідальність і робить свій вибір, то цей вибір містить в собі гуманістичний потенціал. Сартр наполягає на тому, що людина априорі не може вибрати (в момент спонтанного «первісного вибору») щось таке, що може мати негативні наслідки.

Первісний вибір завжди є добрим. Для Сартра «вибирати бути тим або тим, означає водночас стверджувати цінність того, що ми обираємо, оскільки ми ніколи не зможемо обрати зло; те, що ми вибираємо, це – завжди добро, і ніщо не може бути добрим для нас, не будучи добрим для всіх» [2]. Іноді цей вислів Сартра витлумачують вульгарно, і тоді виходить, що він начебто не розуміє очевидного: те, що для мене добре, для іншого може бути поганим. Однак Сартр і екзистенціалісти в цілому наполягають на тому, що цей вибір є дорефлексивним, і він знаходиться в самій основі людського існування. Це не вибір, що здійснюється на основі раціонального розрахунку, коли ми вагаємося при виборі між кращим і дещо гіршим. Це – інтенційний вибір людини,

який не проходить через сферу раціонального мислення. Вибір має здійснюватися не на основі раціонального розрахунку, під тиском обставин чи попередньо визначених правил, а через визнання того, що кожен індивід є творцем людських цінностей і що його первісна («онтологічна») свобода є основою усіх цінностей. Саме в такому виборі виявляє себе екзистенційна природа людини.

Тобто, це – гуманізм, який виявляє себе в процесі самостворення людини, а не є результатом наперед визначених позитивних якостей людини.

Дещо інакше тлумачить цю проблему М. Гайдеггер, хоча можна відзначити й споріднені моменти. Визначаючи етимологію слова «людяність» (*humanitas*), Гайдеггер вказує на те, що термін з'являється в Стародавньому Римі для того, щоб відрізнити римлянина від варвара. І відродження гуманізму в період Ренесансу теж несе на собі цей відбиток протиставлення «людяності» проти «нелюдяності» варварів, або попередньої нелюдяності схоластики. Така постановка питання передбачає, що існує якась «людяність» як «сутність» людини. Або, як зауважує Гайдеггер, «перший гуманізм, а саме латинський, та усі види гуманізму, що виникли з тих часів аж до сучасності, припускають максимально узагальнену «сутність» людини, як щось samozрозуміле» [3, 321]. Якщо ж спробувати прояснити «сутність» і з'ясувати, в чому проявляється це *humanitas*, то постає питання про «буттєвість» існування людини. Тобто «людина належить своїй сутності лише остільки, оскільки чує вимогу Буття» [3, 323]. Отже, на відміну від попередньої метафізики, яка вважала, що вона знає, в чому полягає сутність людини, екзистенціалізм наголошує на тому, що сутністю людини є екзистенція, тобто постійний вихід за межі. Це певна первісна незавершеність, відкритість буття.

Але і в такому розумінні все ще відчувається інтенція попередньої метафізики: нам здається, що коли ми скажемо: «екзистенція людини – це і є її субстанція», то ми начебто знайшли адекватну форму для визначення людини. Однак при цьому в нас говорить те нав'язне попередньою філософією прагнення визначити щось субстанційно, як щось стале, наперед визначене. А втім екзистенціалізм наголошує на принциповій відмінності екзистенціювання від будь-яких властивостей людини. Гайдеггер під цим кутом зору навіть критикує Сартра, який обернувши тезу попередньої філософії «сутність передує існуванню» на про-

тилежну: «існування передує сутності», все ще начебто перебуває в полоні старої парадигми філософії. Насправді, згідно з Гайдеггером, не існує ніякого протиставлення екзистенції і есенції: просто людина є лише остільки, оскільки вона екзистує.

Виявляється, що тут немає жодних дороговказів, жодних орієнтирів. Людина вкинута в буття, і вона повинна лише прислухатися до поклику буття. «Людина у своїй буттєво-історичній суті є сущим, чие буття, будучи екзистенцією, полягає у перебуванні поблизу буття» [3, 338]. Саме тут, вважає Гайдеггер, потрібно шукати витoki нового гуманізму. «Це гуманізм, що мислить людяність людини із наближеності до буття» [3, 338]. Тобто Гайдеггер тут заперечує гуманізм в метафізичному розумінні, і ратує за гуманізм, що перебуває на службі у істини буття.

Отже, в екзистенціалізмі велику надію покладали на первісні інтенційні акти людини, і саме ці акти становлять основу нового типу гуманізму. Ця ідея щодо інтенційних актів самовияву людської природи та щодо їх гуманістичного характеру була підхоплена представниками «гуманістичної психології» (В. Франкл, К. Роджерс, Е. Фромм та ін.). Зокрема, в книзі В. Франкла «Людина в пошуках смислу» є подальша розробка цієї ідеї. Він відзначав, що в людині закладені три основні «екзистенціали» (синонім інтенційних актів. — В.Л.) людського існування, які мають інтенційну природу: свобода, духовність, відповідальність. К. Роджерс, інший представник цього ж напрямку, теж вважав, що людині притаманна інтенція до самовиявлення, до самоактуалізації. Він наголошував, що ця самоактуалізація здійснюється на основі інтенційних актів, а не на основі розуму, раціональних розрахунків, зусиллі волі тощо.

Щоправда, в такій позиції є певна двозначність: якщо підгрунтям гуманізму виступає сам процес «екзистенціювання», тобто вияв дорефлексивних інтенційних актів, то тоді незрозуміло, де проходить межа між справді «людським» в людині і тими виявами негативного характеру («звірячого»), які теж демонструє сучасна дійсність. Екзистенціалісти усували тут трудність шляхом поділу людського буття на «справжнє» і «несправжнє». І якщо людина перебуває в модусі «справжнього» буття, то результат її інтенційного вияву буде однозначно позитивним. (Згадаймо вислів Ж.-П. Сартра: «Вибір того чи іншого водночас означає утвердження цінності того, що ми вибираємо...» [2].

Приблизно такий самий контекст має запропонований Е. Фроммом поділ людської життєдіяльності на два модуси буття: «бути» і «мати». Модус «бути», згідно з Фроммом, має досить специфічний характер, оскільки його не можна досягти шляхом свідомого вибору. «Модус буття» – це аналог справжнього буття, а «модус володіння» – це певний тип відхилення від справжнього існування. Характеристики цього «модусу буття» визначаються на рівні дорефлексивної свідомості. Його не можна досягнути на основі рефлексивного мислення. Його не можна зрозуміло розтлумачити. З цього приводу Фромм зазначав: все, що я не сказав би про нього, усе це буде не те. Його можна зрозуміти лише на якомусь підсвідомому рівні.

Фромм таким чином пояснює свою позицію: в процесі свого розвитку людство втратило первісний контакт з природою, а соціальні форми життя негативно вплинули на особистість, внаслідок чого людина в наш час потерпає від «синдрому відчуження». Драматизм ситуації поглиблюється через те, що ні на рівні соціального буття, ні на індивідуальному рівні людина не мала можливості уникнути деформацій та депресивних станів. Звідси – єдино можливий, за Фроммом, спосіб віднайти втрачену якість існування та психічне здоров'я – це радикальне перетворення особистості за допомогою «гуманістичного» або екзистенціального психоаналізу. Перед нами стоїть альтернатива: «або просвітленість, або хвороба», – писав Фромм [4, 15].

Однак, на його думку, якраз драматизм цієї ситуації буде підштовхувати людей до вибору суспільства з гуманістичною орієнтацією. Позиція Фромма тут представлена досить радикально: майже в усіх можливих для людини формах світовідношення, внаслідок своєї соціальної заангажованості, людина веде себе неадекватно. Вона постійно перебуває під примусом, відчуває різні форми відчуження. До речі, Е. Нойманн висловлювався з цього приводу ще більш категорично: «усі суспільства в усі часи прагнули навчити своїх членів навичкам не звертати увагу на істину і відвертатися від неї» [1, 36].

Тут мимоволі виникає думка, що саме соціальна форма життя є причиною усіх неадекватних реакцій індивіда. (Як відомо, екзистенціалізм також наполягав на тому, що соціальна реальність для людини є чужою, чи навіть ворожою). Саме для того, щоб нейтралізувати негативний вплив соціального, Фромм і пропонує звернутися до екзистенціального психоаналізу. Причому це

не традиційний психоаналіз з його установкою на лікування відхилень, а навпаки, це – філософське вчення, що має на меті допомогти людині відкрити новий погляд на світ та досягти повноти існування. Це є певне «мистецтво жити», яким можна опанувати лише після тривалого і складного процесу самотрансформації. Фромм порівнює його з тим процесом перетворення, який відбувається з людиною, що вступила на шлях досягнення «просвітлення» в буддизмі.

Проводячи зіставлення екзистенціального психоаналізу з буддизмом, Фромм формулює деякі умови, що уможливають радикальну трансформацію особистості [5]. Відзначаючи недоліки фрейдівського розуміння несвідомого як якогось підвалу, в якому ув'язнені темні сили, Фромм підтримує ідею К. Юнга про необхідність виведення несвідомого на рівень свідомості, вбачаючи в цьому можливість розкриття продуктивних сил особистості.

Е. Нойманн, послідовник аналітичної психології К. Юнга, запропонував своє розуміння моральної кризи людини ХХ ст. На його думку, криза пов'язана з тим, що в наш час зазнала краху стара етика та її методи розв'язання моральних проблем. Більше того, він намагався довести, що стара етика не лише перестала відповідати реальності нового часу, а й втратила свою дієвість як механізм адаптації індивіда до колективних цінностей. Під поняттям «стара етика» Нойманн розумів загальну моральну настанову, згідно з якою світ постає як розколотий на дві частини: добра і зла, світла і темряви, священного і гріховного. Між ними постійно точиться боротьба, яка зрештою завершується перемогою добра. Проте зло постійно відроджується, і в нього, як у тієї міфічної Гідри, відростають все нові й нові голови. Людство опинилося в парадоксальній ситуації: хоча вищі сили темряви не здатні здолати сили світла, однак немає свідчень і того, що останні коли-небудь здолають зло в цьому світі.

В цій етиці цілком слушно передбачається, що ми перебуваємо на боці добра і ведемо постійну боротьбу зі злом. Однак, оскільки цінності старої етики мають «абсолютний» характер, і вони не передбачають якихось компромісів (тобто не пристосовані до реальності особистісного буття), то адаптація до цих цінностей становить одну із самих важких задач у житті будь-якої людини, водночас відіграючи важливу роль в її адаптації до колективних цінностей [1, 35].

Дослідник пропонує розглянути те, як традиційна етика, сформована на давньогрецьких та іудейсько-християнських началах, розв'язувала проблему боротьби зі злом. Передусім, вважалося, що уособленням моральних чеснот є образ мудреця чи святого, благочестивого чи ортодоксального прихильника закону, героя чи людини, що вміє володіти собою. У будь-якому випадку добро (у будь-якій його іпостасі) виступає як абсолютна цінність, що має визначати поведінку людини. Прийнято було вважати, що такий ідеал може здійснюватися лише через послідовне і систематичне усунення усіх негативних якостей. Тобто моральна структура особистості, її досконалість формується через свідоме акцентування уваги на певних позитивних цінностях. І навпаки, одночасно має бути усунене усе те, що несумісне з моральним ідеалом. Таке усунення відбувається або шляхом придушення негативних якостей, або через їх витіснення.

В процесі *придушення* еґо-свідомість намагається викоринити все негативне. В традиційній етиці це відбувається шляхом аскези, стримування природних імпульсів, принесення чогось в жертву, через певне страждання. Придушені інстинктивні реакції продовжують відігравати певну роль, але вже через їх заперечення. В процесі застосування цього методу він постійно удосконалюється, але, що характерно, придушений зміст і його компоненти зберігають свідомий зв'язок з Еґо (ми усвідомлюємо свою гріховність).

На відміну від придушення, *витіснення* характеризується тим, що відторгнені, несумісні з домінуючою цінністю змісти і компоненти особистості втрачають свій зв'язок зі свідомими структурами і стають несвідомими, або забуваються. В таких випадках Еґо не знає про їх існування [1, 33]. Хоча, на думку Нойманна, як показала так звана глибинна психологія, вони ведуть досить активне життя. При тому, що на свідомому рівні вони ніяк себе не проявляють. Зрештою, через певний час витіснений зміст так чи інакше дає про себе знати, і це призводить до більш трагічних наслідків, ніж у випадку придушення. Щодо окремого індивіда це виявляється у вигляді неврозу, що ж стосується колективу, то тут теж маємо щось подібне на масовий психоз. Зокрема, подібні явища намагалися осмислити такі психологи, як К. Юнг, Е. Нойманн, В. Райх, та інші.

Тобто Е. Нойманн уважав, що цей аналіз, правомірний начебто лише щодо індивіда, можна застосувати і до колективних спі-

льнот. («Індивід (і його доля) служить прототипом колективу» [1, 28]). Відповідно, той самий механізм дії етичних принципів, що має місце в сфері індивідуальної психіки, спрацьовує і в сфері суспільних відносин. Колектив заради стабільності соціального порядку нав'язує певні цінності індивіду. Як зазначав Е. Нойманн, «роль авторитету, за допомогою якого стара етика нав'язувала індивіду свої заповіді, виконувала «совість» [1, 33]. «Совість» постає як те, що примушує людину узгоджувати свої дії і прагнення з колективними цінностями і установками. Психологи розрізняють «совість» і «внутрішній голос» (останній характеризує індивідуальну характеристику людського буття). Мета традиційної етики полягає в тому, щоб виробити у індивіда комплекс цінностей, які прийнятні для даного суспільства. Тому індивід виявляється розщепленим на те, що притаманне лише йому, і колективно освячене. Оскільки в основі старої етики лежить боротьба між добром і злом, світлом і темрявою, а прийнятною визнається лише одна сторона, то відбувається своєрідна інфляція позитивних чеснот.

Якщо людське Его повністю ідентифікує себе з колективними цінностями, то в нього «чиста совість». Але це призводить до перебільшення однієї з сторін (Его), до її «роздування». Або, як писав Нойманн, «Его вважає, що його існування перебуває в повній гармонії з тими цінностями своєї культури, які розглядаються як позитивні. Его відчуває себе носієм не лише свідомого світла людського розуміння, а й морального світла світу цінностей» [1, 39]. Наслідком цього є різні форми фанатизму (релігійна одержимість, традиціоналізм, расизм, фашизм, комунізм тощо).

Витіснення і придушення, про які ми говорили раніше, тут теж працюють. При придушенні «совість» демонструє свою силу у вигляді провини, при витісненні це почуття має несвідомий характер. Однак почуття провини виганяється із системи як індивідом, так і колективом. Це відбувається шляхом проєкції Тіні. Тобто Тінь осягається не як щось своє, хоча й інше, а переноситься на зовнішній об'єкт і сприймається як сторонній предмет. Тут можна згадати класичний приклад такого переносу, а саме – віднаходження «цапа відбувайла», на якого переносяться усі свої гріхи (в іудаїзмі його відсилали в пустелю, до Азазела). Але і в сучасному світі маємо подібні приклади перекладання своїх негараздів на іншого (на ворога, на чужинця, на суперника тощо).

Е. Нойманн тут спирається на вчення К. Юнга, згідно з яким структура психіки складається з декількох архетипів, які утворюють первісні схеми, першообрази фантазій, уявлень та так званого колективного несвідомого. Центральним серед них є архетип «Самості», який уособлює інтегруючу, цілісну структуру особистості. Однак поруч з ним існують і інші архетипи – «Персона», «Тінь», «Аніма», «Анімус». Для нашого аналізу першочергове значення має архетип «Тіні», оскільки саме в ньому втілюється прихована, придушена, нижча і сповнена провинною частина особистості, яка своїми коренями сягає тваринного світу, світу наших предків, і таким чином втілює історичний пласт несвідомого. Формування Тіні відбувається в дитинстві, коли дитина стикається з певними заборонами і змушена витіснити чи приглушувати ті потяги, які в даній культурі є забороненими. Однак час від часу вони дають про себе знати, і це становить певну проблему як для окремої людини, так і для людства в цілому. Отже, боротьба з цими несвідомими потягами і інстинктами складає певну проблему для різних етичних вчень.

Процес становлення нової етики Е. Нойманн простежує в контексті розвитку свідомості від первісної її форми (де несвідоме і міфологічне домінувало над Его) до формування свідомості індивіда, яке здійснюється за допомогою колективу і його настанов, отримуючи від нього «існуючі цінності». Зрештою, Его як центр цієї свідомості зазвичай стає носієм і представником колективних цінностей, існуючих на той час. Тобто, якщо на першому етапі цього процесу вплив Его був майже невідчутним, а колективна форма свідомості домінувала над індивідуальною, то в подальшому зростає роль Его, і відповідно намічається розкол між свідомою частиною психіки і сферою несвідомого. Е. Нойманн зазначає, що через це в особистості формуються дві психічні системи, одна з яких залишається повністю неусвідомленою, а інша при активній підтримці Его і свідомого розуму перетворюється на важливий орган психіки. Несвідома система в психоаналітичній концепції К. Юнга отримала назву «Тіні», а інша – «Персона» або зовнішня особистість. В цивілізованому суспільстві формування «Персони» є необхідним процесом, який адаптує індивіда до вимог певної історичної доби.

Е. Нойманн вважав, що сам підхід старої етики, коли світ розколюється на дві частини, одна з яких підтримується, а інша – знецінюється і відкидається, є причиною сучасних негараздів.

Вигнані зі свідомості змісти стають регресивними, вони накопичуються і поступово створюють напругу, яка може призвести до негативних наслідків. Як писав Нойманн, «чим догматичніше нав'язується стара етика індивідам і суспільствам, тобто чим сильніший вплив совісті, тим радикальніше здійснюється вказане вигнання і тим більшим стає розрив між свідомістю з його ціннісною ідентифікацією і несвідомим, яке у вигляді компенсації займає протилежну позицію» [1, 48]. Зрештою, небезпеку несе той спосіб, яким стара етика намагається усунути почуття провини і здійснити розрядку напруги в сфері несвідомого. Навіть війни і революції, на думку Нойманна, є проявами несвідомих сил, що накопичилися в суспільстві і потребують розрядки («Війни слугують корелятом старої етики, оскільки в них явно проявляється активізація неусвідомленої, тіньової сторони колективу» [1, 57]). Так само й боротьба з еретиками, політичними супротивниками, ворогами народу тощо є боротьбою з нашими страхами, вразливістю і непевністю. Тобто ми намагаємося знайти спосіб ідентифікувати себе з ідеальними цінностями. Найпростіший спосіб полягає в тому, щоб знищити Тінь у вигляді «цапа відбувайла». На роль жертви цієї психології цапа відбувайла пропонуються різні верстви населення – морально неповноцінні, етнічні меншини, чужинці тощо. Для більшої ефективності церемонія покарання, як правило, має урочистий вигляд. Як зазначав Нойманн, «представники церкви і держави беруть участь при виконанні вироків щодо нещасних жертв психології цапа відбувайла, відчуваючи при цьому почуття гордості, що їхня «совість чиста». Усування «зовнішнього зла» завжди приносило явне полегшення як індивіду, так і колективу» [1, 53]. Звичайно, все це можна пояснити як розвиток культури і цивілізації. Проте, Нойманн наполягає на тому, що саме ця психологія цапа відбувайла відіграла і відіграє катастрофічну роль в історії людства, оскільки будь-який народ, що переконаний у своїй богообраності, вважає, що він діє на благо всього людства.

Отже, на його думку, стара етика має нести відповідальність не лише за заперечення тіньової сторони, а й за те розщеплення особистості, яке при цьому відбувається. Розщеплення призводить до неусвідомленого почуття неповноцінності, яке компенсується за рахунок тенденції до перебільшеного самовиправдання. Проекція Тіні набуває систематичного характеру і прояв-

ляється у формі страху переслідування з боку іншого народу чи світу в цілому.

Можна сказати, що стара етика – це етика свідомої установки, це етика «чистої совісті». А тому вона – частинна етика, оскільки вона не враховує вплив несвідомого. Саме тому стара етика довела свою неспроможність у розв'язку актуальних проблем моральності сучасної людини [1, 75]. Ще одна небезпека старої етики полягає в тому, що вона не враховує компенсаторні відносини між свідомим і несвідомим, які, на думку Нойманна, є основною причиною сучасної кризи в соціальній сфері. Він вказує на те, що в останні півтора століття маємо прорив темної несвідомої частини нашої психіки в життя суспільства. Має місце зацікавленість різними формами «зла», або експериментування з «демонічним».

Звідси виникає ідея щодо нової етики, яка буде позбавлена недоліків попередньої і буде спроможна дати належну відповідь на виклики сьогодення. Вихід із зазначеного становища розколу полягає в тому, щоб змінити основні етичні установки, відмовитися від абсолютизації добра, святості, геройства, і спробувати не боротися зі своєю Тінню, а намагатися усвідомити її як свій внутрішній архетип. В новій етичній ситуації мають бути представлені і співіснувати різні елементи – конструктивні і деструктивні, духовні і інстинктивні, релігійні і атеїстичні. Основною вимогою нової етики є не «доброта» індивіда, а його психологічна незалежність, здоров'я і цілісність. Або, як писав Нойманн, «в такому разі цінності нової етики можна сформулювати таким чином: все, що веде до цілісності, є «добро»; все, що призводить до розділення, «зло». Інтеграція є благом, дезінтеграція – злом» [1, 130].

Отже, і в цьому випадку процес вияву «гуманістичної» природи людини пов'язаний з опануванням мистецтва вступати в безпосередній контакт з реальністю, обминаючи раціоналістичні фільтри і психологічні захисти. Тобто нова парадигма гуманізму пов'язана з виробленням певного ставлення до реальності, де інтенційні акти, дорефлексивні дії, прямий безпосередній контакт з реальністю є основою людської життєдіяльності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. – СПб, 1999.
2. Sartre, Jean-Paul. L'Existentialisme est un humanisme. Paris, 1997.
[Електронний ресурс]. – Режим доступу:
http://www.sandamaso.es/uploaded_files/2_sartre_lexistentialisme_est_u_n_humanisme.pdf
3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
4. Фромм Е. Психоаналіз і дзен-буддизм // Філософ. і соціол. думка. – 1992. – №3.
5. Лях В.В. Психоаналіз як мистецтво бути // Філософ. і соціол. думка. – 1992. – № 1. – С. 145–151.

Лях В.В. Гуманізм в контексті «антропологічної катастрофи» ХХ ст.

В статті досліджується трансформація засад гуманізму в контексті реалій ХХ ст., коли попередні етичні принципи і норми значною мірою втратили свою прескриптивну силу і дієвість. Традиційний гуманізм ґрунтувався на уявленні про наявність певної «природи» людини. Тобто вважалося, що гуманність начебто є одним з атрибутів цієї природи людини.

Наприкінці ХІХ ст. філософами була зафіксована залежність людини від різного типу детермінант: біологічної, генетичної, соціальної, соціокультурної, економічної тощо. Відповідно для неї важче визначити головну інтенцію своєї життєдіяльності, а отже, і її гуманістичну спрямованість. А реальність ХХ ст. з його двома світовими війнами і виявленою при цьому жорстокістю свідчили на користь тези про антигуманну природу людини.

Утім, саме в цей період мали місце спроби знайти нову підставу для гуманізму. Зокрема, це праці екзистенціаліста Ж.-П. Сартра, представника «гуманістичної психології» Е. Фромма та ін., в яких йшла мова про радикальне перетворення особистості за допомогою «гуманістичного» або екзистенціального психоаналізу.

В цьому плані радикально відрізняється своїм підходом позиція послідовника так званої глибинної психології Е. Нойманна, який досліджував причини моральної кризи людини ХХ ст. На його думку, криза пов'язана з тим, що в наш час зазнала краху стара етика та її методи розв'язання моральних проблем. Зокрема, він намагався довести, що стара етика не лише перестала відповідати реальності нового часу, а й втратила свою дієвість як механізм адаптації індивіда до колективних цінностей. Мета традиційної етики полягала в тому, щоб виробити у індивіда комплекс цінностей, які прийнятні для даного суспільства. Тому індивід виявляється розщепленим на те, що притаманне лише

Йому, і колективно освячене. Вихід із такого становища полягає в тому, щоб змінити основні етичні установки, відмовитися від абсолютизації добра, святості, героїства, і спробувати не боротися зі своєю Тінню, а намагатися усвідомити її як свій внутрішній архетип. Основною вимогою нової етики є не «доброта» індивіда, а його психологічна незалежність, здоров'я і цілісність.

Ключові слова: гуманізм, людина, гуманістична психологія, архетип, етика, мораль, цінності.

Лях В.В. Гуманізм в контексте «антропологической катастрофы» ХХ ст.

В статье исследуется трансформация принципов гуманизма в контексте реалий ХХ ст., когда предыдущие этические принципы и нормы в значительной степени потеряли свою предписывающую силу и действенность. Традиционный гуманизм основывался на представлении о некоей изначально существующей «природе» человека. То есть считалось, что гуманность как бы является одним из атрибутов этой природы человека.

Однако, именно в этот период были попытки найти новые основы для гуманизма. В частности, это работы экзистенциалиста Ж.-П. Сартра, представителя «гуманистической психологии» Э. Фромма и др., в которых речь шла о радикальном преобразовании человека с помощью «гуманистического» или экзистенциального психоанализа.

В этом отношении радикально отличается своим подходом позиция последователя так называемой глубинной психологии Э. Нойманна, который исследовал причины морального кризиса человека ХХ столетия. По его мнению, кризис связан с тем, что в наше время потерпела крах старая этика и ее методы разрешения моральных проблем. В частности, он пытался доказать, что старая этика не только перестала отвечать реальности нового времени, но и утратила свою дееспособность как механизм адаптации индивида к коллективным ценностям. Цель традиционной этики состоит в том, чтобы выработать у индивида комплекс ценностей приемлемых для данного общества. Поэтому индивид оказывается расщепленным на то, что присуще только ему, и то, что одобряется коллективом. Выход из такого состояния состоит в том, что необходимо изменить основные этические установки, отказаться от абсолютизации добра, святости, героизма и пытаться не бороться со своей Тенью, а стремиться осознать ее как свой внутренний архетип. Основным требованием новой этики является не «доброта» индивида, а его психологическая независимость, здоровье и целостность.

Ключевые слова: гуманизм, человек, гуманистическая психология, архетип, этика, мораль, ценности.

Liakh V. Humanness in «the anthropological Catastrophe» Context of the XX century.

The article is aimed at the transformation of the humanism principles in the context of the twentieth century realities when the previous ethical principles and rules mostly lost their prescriptive power and effectiveness. The traditional humanism had been based on the concept of a human nature. According to the understanding of this nature, there were different concepts of humanity of a man. Renaissance humanism emphasized the intrinsic value of man, his/her ability of creating, as well as performing life transformation and forming just and decent living conditions. In the writings of the philosophers of the period there were emphasized the positive qualities of a human being through the natural inclination to virtue and doing good. A sentient human being endowed with «the divine reason» was to express in the activity the full potential inherent in his/her nature, and by the time it was considered that this expression could be targeted at the positive result only.

The Enlightenment philosophers tended to proclaim a human being the supreme value approximately the same way. A human being was considered a creature able of creating the new values and improving what had been given by the nature, as well as reaching the highest states of the human spirit development. A human being becomes equal-to-God for the ability of modelling «the second world» or «an artificial nature». A human being serves as a single center, from which everything emerges and to which everything returns. During this period there was formulated so-called anthropocentrism, according to which a person acquires the meaning of the supreme being in the Universe. It makes humaneness allegedly belonging to the very nature of a human being.

In the late nineteenth century philosophers recorded human dependence on various types of determinants: biological, genetic, social, socio-cultural, economic and other ones. Accordingly, the main intention of life and therefore its humanistic orientation appeared more difficult to be determined. The reality of the twentieth century having been determined with two world wars and diagnosed with cruelty, serves as an evidence in favor of the thesis stating the inhumane nature of a man. Exactly during this period, there was noticed the impairment of the rational principle in a man, and it seemed to be radical to the measure of denying the value of humaneness in itself and emphasizing the negative aspects of the human nature. It seems to indicate the opposite tendency implying strongly emphasized negative attributes of a human being instead of the previous exaggerating of positive qualities of the human nature.

Certainly, the whole situation was not such a straightforward one. Thus, exactly during this period there have been attempts of finding a new basis for humanism. In particular, Jean-P. Sartre in his work *Existentialism is a humanism* (1947) distinguishes between the classical humanism and its existentialist version, and tried to find out a new reason for this humanism.

E. Fromm, the «humanistic psychology» representative, also sought to justify a new humanism. According to Fromm, the only way to find a lost human existence and mental health lies within the radical transformation of an individual through «humanistic» or existential psychoanalysis.

In this respect, this approach differs radically from the position of E. Neumann, the follower of so-called depth psychology who investigated the causes of the moral crisis having impact on a human being during the twentieth century. In his view, the crisis lies within the fact that the old ethics and the methods of solving moral problems tend to collapse nowadays. In particular, he tried to prove that the old ethics has not only ceased to meet the realities of modern times, but lost effectiveness as a mechanism aimed at adapting an individual to the collective values. The mechanism of this adaptation acts as «conscience» that makes a person coordinate his/her actions and pursuits with the collective values and attitudes. The traditional ethics goal for an individual is to work out the set of values, the latter being acceptable in the society. So the individual is split between the issues that are unique to him and those sanctified collectively. At the heart of the old ethics there is the struggle between good and evil, light and darkness. And only one side is recognized as an acceptable one. But this leads to exaggeration of one of the aspects and its further process of «inflation». As a result, there are different types of fanaticism (holy, orthodoxy, legality, fascism, communism, etc.). Repression and suppression are present as working agents here. While being suppressed, «conscience» demonstrates its strength as guilt, though the displacement of this feeling is unconscious. However, guilt is banished out of the system both individually and collectively. This is done by Shadow projecting. Shadow is not perceived as something authentic, and is transferred to an external object while being perceived as an external object. You can recall the classic example of this shift – namely, finding the «scapegoat» to carry on all the sins (in Judaism it was sent into the desert to Azazel). In the modern world there are similar examples of shifting the problems onto the other person (an enemy, a neighbor or an opponent, etc.).

The way out of this situation means changes of the basic ethical settings and negation of the absolute nature of goodness, holiness, heroism, as well as trying not to fight with the Shadow, while making attempts of understanding it as an inner archetype. The old ethics should be responsible not only for the denial of the shadow-formed side, but for the dissociation of personality resulting from the situation. In the new ethical situation there should be presented various coexisting elements, both constructive and destructive, instinctive and spiritual, religious and atheistic. The main requirement of the new ethics is not «goodness» of an individual, but rather his/her psychological independence, health and integrity.

Key words: humanism, human, humanistic psychology, archetype, ethics, moral, values.

ПРОБЛЕМИ ЯК ВНУТРІШНІ СТРУКТУРИ СИСТЕМ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Вихідні міркування

Однією із характерних ознак філософського стилю М. Поповича є намагання постійно робити наголос на вузлових точках проблем, які знаходяться в центрі суспільної й наукової уваги. Отримані ним творчі доробки завжди збуджували інтелектуальне середовище та стимулювали роздуми про неоднозначний та тернистий шлях пошуку істини в природничих, гуманітарних та суспільних науках. Яскравими свідченнями цього є його дослідження мови сучасної науки [30], смислу та значення в логіці та семантиці [31], розуміння та доказу в методології та філософії науки [33], [35], світового дерева в історії культури [34], іпостасі та ликів раціональності [36], сумної історичної долі, сьогодення та багатообіцяючих перспектив української культури [37], гуманістичних цінностей [39], славних, прикрих і кривавих сторінок вітчизняної історії [38], [40] тощо. Отримане в результаті цих наукових розвідок нове знання, він уміло, переконливо та нахненно використовує в своїх численних публічних виступах на телебаченні та в пресі. Його дискусії кінця 80-х років минулого століття з Леонідом Кравчуком, тоді секретарем ЦК Компартії України з ідеології, стали одним із немаловажних стимулів отримання Україною державної незалежності.

Наша стаття пов'язана з оригінальними міркуваннями М. Поповича стосовно загальної схеми розвитку наукового знання та значення в цьому багатогранному процесі питально-відповідальних процедур. Тридцять п'ять років тому він запропонував бачення розвитку науки через призму пізнавальних дій по висуванню питань та пошуку на них обґрунтованих відповідей [32]. З того часу у світовій філософії та методології науки значно поглибилися уявлення про науку, яка розглядається на рівні притаманних їй систем наукового знання [56], [49]. Значна увага при-

діляється також дослідженню питань, проблем та завдань не лише як неопосередкованих через існуючі системи знання [20], [41], але й як конститутивних конституентів продуктивних систем знання, тобто систем знання, спроможних продукувати нове знання [51].

В статті в межах модифікованого структурно-номінативного підходу до філософії науки розглядається класифікація проблем як конститутивних структур, які властиві просунутим продуктивним системам наукового знання. В перших двох частинах коротко викладаються головні уявлення про системність та полісистемну побудову систем наукового знання. В третій – описується загальна ієрархічна побудова окремих підсистем систем наукового знання. В четвертій – пропонується низка стандартних та нестандартних класифікацій проблем, котрі виникають при спробі свого роду мікроаналізу систем наукового знання. Таким чином, формулюється класифікаційна метапроблема, тобто проблема класифікації проблем як компонентів систем наукового знання, пропонується та обґрунтовується її розв'язок.

Загальне уявлення про системність систем наукового знання

Є всі підстави вважати, що наукове знання обов'язково існує у вигляді окремих його систем [18], а наукові теорії приймають їхню найбільш розвинену, тобто ієрархічну форму. Системність знань проявляється, в першу чергу, в тому, що саме світосприйняття людини багато в чому визначається попередніми, накопиченими в ньому уявленнями, в тому числі й знаннями.

Опанувавши деяку систему знань, людина, звісно, не схильна її міняти, а прагне інтерпретувати нову інформацію в її межах. Особливо яскраво про це свідчать досліди по розпізнаванню зображень при їхньому короткочасному пред'явленні. Так, в одному з експериментів випробуванням показувалися гральні карти, на яких масті мали звичайні кольори (колір пік – чорний, колір чирв – червоний тощо). Більшість випробуваних навіть при короткочасному пред'явленні карт нормального штибу практично не робило помилок у їхньому розпізнаванні. Однак, якщо карти були незвичайними (наприклад, чирви були чорними), то ці кар-

ти помилково ототожнювалися з нормальними. Наприклад, чорна дев'ятка чирв розпізнавалася або як дев'ятка пік, або як дев'ятка чирв. Це свідчить про те, що нова інформація дуже часто тлумачиться в дусі системи вже засвоєного знання.

З аналогічними ситуаціями вельми часто доводиться стикатися й у науці. Яскравим прикладом може служити історія з доведенням п'ятого постулату Евкліда (III в. до н. е.) про паралельні прямі [16]. Цей постулат стверджує, що на площині через точку поза прямою можна провести тільки одну пряму, яка не перетинає першу пряму. Впродовж багатьох сторіч математики намагалися цей постулат або довести, або спростувати. Одним із них був італійський математик Джироламо Саккері (1667–1733). Використовуючи метод доведення від супротивного, він фактично побудував деякий варіант неевклідової геометрії, так і не одержавши очікуваного ним протиріччя. Однак його переконаність у неможливості інших геометрій перешкодила йому це усвідомити. «Отримані ним теореми здалися йому такими огидними, що він їх відкинув» [14, 211].

В природничих науках, де експеримент вважається загально-визнаним та повновладним суддею над запропонованими теоріями, навіть численні експериментальні дані, які суперечать тій або іншій теорії, самі по собі ніколи не ведуть до її повного виведення з наукового обігу, хоча довіра до "невдалої" теорії поступово спадає. Така теорія «живе» й використовується доти, доки в цій царині не з'явиться інша, більш досконала та цілісна теорія, яка пояснить не витлумачені доти факти.

Так, добре відомо, що досліди американців Альберта Майкельсона й Едварда Морлі із вимірювання швидкості світла в різних напрямках відносно руху Землі по орбіті, не узгоджувались із законами класичної механіки Ньютона-Галілея, зокрема, з її законом додавання швидкостей. Проте доти, доки не була побудована спеціальна теорія відносності, використання класичної механіки навіть для тіл, які рухаються зі швидкістю порядку швидкості світла, вважалось цілком можливим [46].

Таким чином, часто-густо системи наукового знання чинять відчайдушний опір зовнішнім впливам, які прагнуть їх змінити або знищити. Більше того, нерідко навіть експериментальні дані, які суперечать загально-визнаній системі знання, взагалі відки-

даються вченими. Так, багато сучасників Галілея заперечували існування відкритих їм плям на Сонці, тому що це суперечило їхній умоглядній теорії про досконалість небесних тіл. Вони вважали, що ці плями породжуються недосконалістю використовуваного Галілеєм телескопа. В двадцятому столітті багато відомих хіміків і біологів заперечували існування періодичних авто-каталітичних хімічних реакцій, які відбувалися на їхніх очах, тільки тому, що подібні процеси не вкладалися в межі наявних систем хімічного знання, згідно з якими хімічні реакції за відсутності зовнішнього впливу повинні протікати монотонно в часі [17].

В попередніх працях авторів на прикладі конкретних систем наукового знання з різних наук було продемонстровано, що реальні системи наукового знання є складними, відкритими, органічними, адаптивними, ієрархічно побудованими полісистемами, які виконують значно більше функцій, ніж їм зазвичай приписують [7], [52].

Полісистемна побудова систем наукового знання, згідно з модифікованим структурно-номінативним підходом

Будь-яка система наукового знання не є аморфною, а отже містить структуроутворюючі елементи, зв'язки між якими формують і характеризують різноманітні підпорядкованих структур. Ретельний розгляд реальних систем наукового знання приводить до висновку про їхню ієрархічну побудову. Це було продемонстровано в попередніх працях одного з авторів (див., наприклад, [4]), де було запропоновано структурно-номінативну реконструкцію систем наукового знання, згідно з якою виокремлювалося п'ять підсистем вищого рівня ієрархії: логіко-лінгвістична, модельно-репрезентативна, прагматико-процедурна, проблемно-евристична підсистеми та підсистема зв'язків.

Більш детальне дослідження внутрішньої будови конкретних систем наукового знання (зокрема, евклідової геометрії, ньютонівської механіки та її відгалуження – класичної небесної механіки) виявляє в кожній із них, на наш погляд, принаймні, тринадцять підсистем (взагалі кажучи, будь-яка класифікація завжди є

неповною, про що свідчать хоча б праці великого фізика Андре-Марі Ампера). Перерахуємо їх. Це називна, онтична, мовна, модельна, номічна, апроксимаційна, проблемна, операційна, процедурна, оцінна, евристична, координаційна (єднальна) та організаційна підсистеми. Коли в подальшому з контексту однозначно випливає, що йдеться про підсистеми системи знання, для скорочення вживатимемо назву «система», а не "підсистема".

Крім того, системи математичного знання та системи наукового знання, які використовують математику, містять ще формулярні (прецизійні) підсистеми. До речі, в самих системах математичного знання також є формулярні підсистеми: або у вигляді аксіоматичних підсистем, або у вигляді метаматематичних підсистем, котрі виходять за межі самих систем математичного знання. Ці підсистеми створюються в намаганні досягти більшої суто математичної точності та строгості, ніж потрібно для використання математики в природничих або інженерних науках. Натомість, переважна більшість представників природознавства не дуже схвалює математичне пуританство вельми абстрактного характеру, кожного разу розуміючи під занадто "абстрактним" щось інше, притаманне певним моментам часу та окремим науковим школам.

Скажімо, видатний російський фізик Лев Ландау не сприймав математику на кшталт теорем існування та іншої "математичної лірики", покладаючись в усіх математичних аспектах своїх досліджень радше на власну інтуїцію та фізичні аналогії [13] в повній відповідності із висловлюванням (можливо, апокрифічним) видатного британського фізика Вільяма Томсона (Лорда Кельвіна), що "похідна – це швидкість". А видатний російський математик Володимир Арнольд із подібних міркувань виступав проти засилля у французькій науці аксіоматичного формального підходу групи "Бурбакі" [2]. Проте, прецизійні підсистеми систем математичного знання можуть слугувати шаблоном для опису й побудови реальних систем природничо-наукового знання.

Всі підсистеми, притаманні науковим системам, які, власне, в сукупності й утворюють останні, тісно пов'язані та переплетені між собою, не будучи просто окремими доданками. Завдяки взаємному перетину, зосередження уваги на одній із підсистем дає

неповне та доволі однобічне бачення не тільки всієї системи, але, на жаль, і цієї обраної підсистеми, що певним чином обмежує дослідження. Насправді, кожний погляд, який базується лише на одній підсистемі, відрізняється від інших бачень, що ґрунтуються на будь-якій іншій підсистемі. Можна порівняти цю ситуацію з описом красивої карпатської полонини, оточеної з двох боків різними за висотою та зовнішніми ознаками горами, з болотистим плесом у середині, в яке впадає бурхлива річечка. Зрозуміло, що від вибору точки спостереження (з вершини гори, з порогів посередині річки, з будь-якого краю долини тощо) ми матимемо зовсім різні картини, але це будуть відображення тієї ж полонини, які певним чином віддзеркалюють якісь характерні риси та естетичну принаду цього клаптику природи.

Але, незважаючи на принципову неподільність системи наукового знання на непов'язані між собою підсистеми, зосередження на якійсь окремій підсистемі дозволяє виокремити в ній власну специфіку та характерне саме для неї втілення елементів майже всіх інших підсистем. В цьому сенсі системи наукового знання є голографічними, де частини/підсистеми містять певні відомості про ціле/систему [47].

Взявши, скажімо, модельну підсистему знання, потрібно виокремити в ній, принаймні: 1) назви моделей; 2) припущення про об'єктивне та незалежне від дослідника існування як сутностей, котрі моделюються, так і їхніх властивостей, відношень та закономірностей; 3) мови, за допомогою яких конструюються і описуються моделі; 4) певні організаційні схеми впорядкування моделей (загальні та часткові, точні та наближені, формальні та інтуїтивні тощо); 5) математичні структури (математичні рівняння/формули чи системи рівнянь/формул, які зіставляються з моделями (це деякою мірою є підпунктом пункту 3)); 6) засоби розрізнення та розмежування того, що в моделях репрезентує результати дослідження предметної галузі від того, що стосується використовуваних мовних структур; 7) припущення стосовно огрубінь та спрощень, на базі яких будуються моделі; 8) проблеми, питання та завдання, які пов'язані з конструюванням моделей, з'ясуванням відношень між ними, удосконаленням моделей; пристосуванням моделей до нової інформації про сутності, які моделюються; 9) операції та 10) процедури побудови моде-

лей, їхнього перетворення, удосконалення та дослідження; 11) різноманітні оцінки моделей; 12) перспективні та корисні змістовні, хоча часом не повністю обґрунтовані інтуїтивні міркування, пов'язані з моделями; 13) осмислені координаційні зв'язки між указаними та іншими елементами модельної підсистеми.

Як відомо з прикладної математики (тобто математики, яку застосовують математики та фізики для розв'язку практично значущих задач [3]), побудова моделей є найважливішим кроком, який дозволяє науковий поступ [1], [21], [27], [48]. Цей крок є творчим, тобто таким, який відрізняє алгоритмічну роботу обчислювальної машини чи працівника на конвеєрі від роботи науковця [45].

Ясна річ, що під час розвитку науки та її систем знання роль кожної підсистеми та їхні взаємостосунки безперервно змінюються, гнучко підлаштовуючись під поточний рівень знань та домінуючу "моду" (зміна останньої, як і в побуті, підпорядковується певним закономірностям та об'єктивним вимогам сьогодення). В цьому сенсі підсистеми є пластичними, гнучкими. Рівновага між ними ніколи не досягається, бо науковий прогрес є принципово не рівноважним, але тенденція до рівноваги постійно керує процесами перетворення систем знання. Тут можна навести деяку аналогію з кінетикою макроскопічних фізичних систем, які знаходяться в околі рівноважного стану [23], [24]. Натомість, у фізичних системах, далеких від рівноваги, може спостерігатися перехід до іншого стану, суттєво нерівноважного, але стаціонарного, за рахунок постійного надходження певного ресурсу, наприклад, потоку енергії з низькою ентропією, як на нашій планеті [54]. Щодо наукових систем, то подібний не рівноважний стан спостерігається під час глибоких наукових криз, що мало місце, скажімо, на межі 19 та 20 століть [15].

Через взаємопов'язаність між підсистемами, зміни в одній впливають на решту. Наприклад, поступове, започатковане з 30-х років 20 століття, впровадження до фізики твердого тіла методів теорії груп (нової мови!) [28] змінило процедури теоретичних досліджень та спосіб аналізу експериментальних даних, в останньому випадку потроху відправляючи до архіву описові методи попереднього часового періоду. До речі, "групова чума", котра

заразила фізику, вийшла з іншої (хоча й спорідненої) науки – математики, точніше, вищої алгебри.

Мусімо відверто зізнатися, що не маємо можливості проаналізувати всю сукупність систем наукового знання, які наразі існують та постійно виникають у сучасній науці. Дійсно, дослідники вказують на існування більше, ніж тисячі трьохсот різних наук. Кожна з них є розгалуженою мережею взаємопов'язаних систем знання, що створюються вченими в процесі наукового поступу. Наприклад, В. Леонов [25] виокремлює у фізиці дев'ять галузей, які охоплюють сорок фізичних наук від механічної статистики до фізики елементарних частинок. На нашу думку, навіть цей чималий перелік є неповним, на що ми частково вказували вище. Наприклад, він не враховує диференціацію фізики частинок на фізику окремих видів частинок та поділ цієї фізики відповідно до енергій, у діапазоні яких досліджуються частинки. Не враховує він і виникнення об'єднуючих фізичних наук на кшталт фізики конденсованих станів, що охоплює фізику твердого тіла, фізику рідин, фізику рідких кристалів тощо. Тому наше припущення про полісистемну структуру систем наукового знання є лише метанауковою гіпотезою, тобто гіпотезою про універсальну побудову систем наукового знання. Як і будь-яке загальне твердження, її можна спростувати знаходженням хоча б однієї окремої системи знання, яка не є полісистемою та не містить в зародковому або розвиненому стані жодної із згаданих підсистем. Отже, слухність нашої гіпотези зростає зі збільшенням різноманітності та кількості проаналізованих систем.

В цьому сенсі наше дослідження є по суті емпіричним. Ми беремо деякі, більш-менш відомі нам, системи знання, про які йдеться в дослідницьких статтях та книжках або в підручниках чи навчальних посібниках, та намагаємося з'ясувати, чи є в них подібні підсистеми, чи ні. На нашу думку, такий емпіричний аналіз різних систем знання доводить, що ця гіпотеза є достатньо обґрунтованою. Тому, спираючись на неї, можна досліджувати будь-яку систему наукового знання.

Мабуть, існування деяких із зазначених підсистем систем наукового знання не викликає сумніву в жодного науковця або філософа науки. Це, зокрема, онтична, називна, мовна, операційна та організаційна підсистеми. Перша підсистема включає припу-

щення системи знання про об'єктивне існування сутностей з її предметної галузі. Називна та операційна підсистеми означають опанування «правильними» назвами та дозволеними перетвореннями структур, які позначаються цими назвами, відповідно. Організаційна та мовна підсистеми віддзеркалюють, відповідно, наявні певне упорядкування та мовне представлення цих сутностей і структур, а також їхніх властивостей та взаємовідношень.

Розглядаючи структуру науки, маємо завжди усвідомлювати, що «науковою» є лише така система знання, котра слугує потужним інструментом розв'язання проблем, які виникають при дослідженні відповідної предметної галузі. Дійсно, хіба може принести бодай якусь користь система, яка використовує моделі сутностей із предметної галузі, котрі не відповідають природі цієї галузі, або система, котра не має певних процедурних обмежень на допустимі в її межах операції?

Анархістське твердження популярного філософа науки П.Фейерабенда [44], що в науці все можливо (*anything goes*), зроблено на ґрунті поверхневого розгляду систем наукового знання. Крім того, воно гіперболізує доволі рідкісні моменти наукового розвитку, коли швидко та радикальним чином перетворюються наявні системи або виникають нові. При "польовому" аналізі наявних систем знання легко бачити, що їхнє прийняття науковими спільнотами означає одночасне прийняття певних обмежень на дії в царині їхньої застосовності. Чого вартий був би той математик, який, виконуючи арифметичні дії, не дотримувався би певних правил їх виконання, або — фізик, який, розв'язуючи проблему, допускав би порушення закону збереження та перетворення енергії. Інша річ, що з виникненням нових систем знання, деякі обмеження можуть зникнути, а деякі виникнути. Інакше кажучи, обмеження не є абсолютними, а є притаманними лише певним системам знання. Наприклад, закон збереження енергії в класичній механіці І.Ньютона є наслідком однорідності часу [23]. При переході до загальної теорії відносності А.Ейнштейна (а теорія Ньютона є наближенням останньої для слабких гравітаційних полів) симетрія часу-простору, яка властива плоскому чотирирівимірному простору Германа Мінковського, порушується, так що закон збереження енергії (точніше тензору енергії-імпульсу) більше не виконується [43].

Якщо підсумувати ці міркування, то, перефразовуючи відоме твердження про те, що демократія — це влада процедури, можемо

стверджувати наступне. Кожної миті свого існування система наукового знання є жорстокою та невблаганною диктатурою процедур, тобто правил, яким має підкорюватися будь-яке використання цієї системи наукового знання та її компонентів. Але існують певні – як революційні, так і еволюційні – правила переходу від однієї диктатури до іншої. Що ж до демократії та свободи, то їхню роль в нашому випадку відіграють творчість та інтуїція дослідника, працюючого з системою знання.

Декомпозиція підсистем систем наукового знання на конститутивні та допоміжні рівні

Шляхом емпіричного вивчення реальних систем наукового знання з'ясовується, що в кожній їхній підсистемі можна виокремити специфічну ієрархічну будову.

Отже, *визначення*: Конститутивний рівень ієрархічної підсистеми – це рівень, який можливо за певних умов розглядати та досліджувати як автономно існуючий.

У випадку мовної підсистеми її конститутивні рівні, асоційовані з її літерами, утворюють абетковий рівень, з її словами – словниковий рівень, з її сталими висловами, властивими цій мові, – фразеологічний рівень, з текстами – текстовий рівень, у випадку модельної підсистем – її рівні утворюються назвами моделей предметів, моделями предметів та моделями атрибутів (властивостей та відношень) модельованих предметів.

Кожній підсистемі притаманно n конститутивних рівнів (назвемо їх рівнями нульового порядку). Схематично це представляється наступним чином:

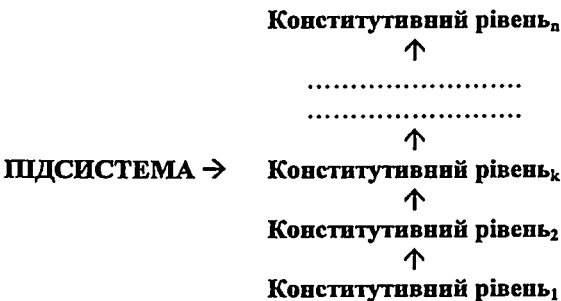


Схема 1. Підсистема та її конститутивні рівні

Переважна більшість ієрархічних підсистем системи наукового знання змінюється з часом, зокрема, в них заміщуються елементи певних рівнів, відбувається додавання нових рівнів тощо. Ці зміни відбуваються не хаотично, а внаслідок існування певних закономірних процесів, які в свою чергу відбуваються за певними правилами чи процедурами. Інша справа, що ці процеси та процедури не завжди усвідомлюються, а якщо й усвідомлюються, то не завжди репрезентуються в прозорому аналітичному вигляді.

Деякі рівні є дуже консервативними щодо відповідних змін. Так, у звичайній мові практично неможливо внести якісь зміни на її абетковому рівні. Значно легше втілюються в життя зміни мовних засобів наукових теорій. Нові елементи час від часу поповнюють свої „абетки”. Водночас, інші елементарні „псевдолітери” можуть зникати. Так, до абетки теоретичної фізики майже непомітно й досить поступово увійшли стала Планка h (та споріднена константа $\hbar = h/2\pi$) або псі-функція ψ [19], [42]. Ясна річ, що це були не просто літери, а, як завжди має місце в природничих науках, – символи нових понять, без яких подальший поступ утвореної в муках квантово-механічної науки мав би зупинитися. Цікаво, що тією ж-таки літерою h (латинської та грецької абеток явно бракує для всебічного опису природних і абстрактно-наукових реалій) позначається важливий показник сучасної концепції оцінювання наукових доробків – індекс Хірша [53].

Важко також вигадати та запровадити у мовну практику якесь нове слово або науковий термін, а примусити громаду його систематично вживати – й поготів. Але кожний з нас, вимовляючи або записуючи якесь нове речення, робить свій скромний внесок в зміну текстового рівня.

Кожне речення утворюється зі слів. Його складання є наслідком виконання певних процедур та базується на певних правилах граматики та стилістики. При порушенні цих правил вас ніхто не зрозуміє й замість корисного обміну думками ви будете даремно витрачати сили, псувати папір або захарашувати соціальні мережі. Тут мають значення навіть не тільки слова, але й належні розділові знаки, включаючи коми, крапки, дужки тощо. Прикладом їхньої важливості є відомий сумний жарт: «Помилувати не можна стратити». Як відомо, й мова математичних фор-

мул теж потребує застосування певних правил перетворення та інтерпретації.

Якщо уважніше подивитися на ієрархічні рівні підсистем наукового знання, то вказана обставина свідчить про необхідність розглядати не лише їхні конститутивні рівні, але й деякі допоміжні рівні. Хай маємо, скажімо, якийсь конститутивний рівень нульового порядку KP_k . З ним можна асоціювати наступні низки допоміжних щодо нього рівнів.

Визначення: Конструктивно-процесуальний рівень складається з процесів утворення конститутивного рівня з елементів інших рівнів.

Визначення: Конструктивно-процедурний рівень складається з правил, за якими функціонують процеси утворення конститутивного рівня з елементів інших рівнів.

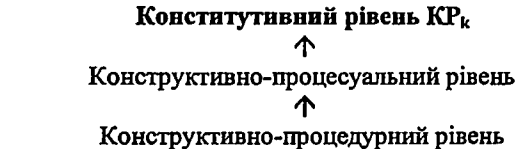
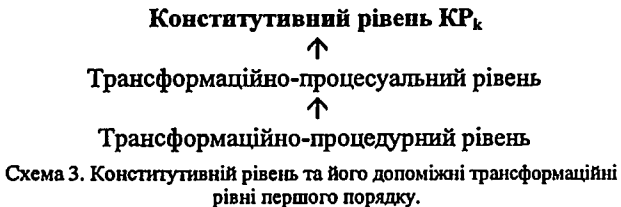


Схема 2. Конститутивний рівень та його допоміжні конструктивні рівні першого порядку.

Визначення: Трансформаційно-процесуальний рівень відповідає процесам перетворення елементів конститутивного рівня.

Визначення: Трансформаційно-процедурний рівень складається з правил, яким підпорядковуються процеси перетворення елементів конститутивного рівня.



З кожним із перерахованих рівнів можна також асоціювати допоміжні до конститутивного рівня аксіологічні рівні, тобто рівні, які складаються, відповідно, з оцінок елементів та струк-

тур конститутивного рівня, з правил конструювання оцінок та з правил трансформації оцінок. Природно вважати, що між перерахованими рівнями існує багато зв'язків. На жаль, на ці рівні та зв'язки майже не звертають уваги сучасні філософи науки.

Приведені вище допоміжні таксони можна охарактеризувати як рівні першого порядку¹. Стосовно кожного з них у розвинутих системах наукового, наприклад фізичного, знання є підстави виокремлювати та аналізувати рівні вищих порядків. Наприклад, допоміжному до конструктивного рівня KP_n конструктивно-процесуальному рівню KIP_n , як зазначалося вище, доцільно приписати перший порядок. По відношенню до цього рівня має сенс виокремити та аналізувати рівні другого порядку, які зіставляються, відповідно, процесам конструювання процесів з KIP_n та процедурам процесів конструювання процесів з KIP_n .

Зауважимо, що під процедурами тут маються на увазі правила виконання певних дій. Виокремлення наступних конструктивно-процедурного та трансформаційно-процедурного рівнів зумовлено тим, що у багатьох випадках конструювання та трансформації конститутивних елементів у просунутих системах математичного та фізичного знання не є довільними, а підкоряються певним правилам (процедурам). Наприклад, математичне конструювання моделей фізичного знання має проводитися за певними математичними процедурами. Якщо цього не вдається досягти для якихось моделей, що мають фізичний сенс, то або застосовують іншу, теж розроблену раніше, математику, або виносять нову систему математичного знання. Події першого типу відбулися, коли для адекватного квантово-механічного опису станів фізичних мікрооб'єктів почали використовувати відомі на той час в суто математичних колах матричне числення та теорію гільбертових просторів. Натомість, другий варіант виходу з методичної кризи мав місце при впровадженні так званих узагальнених функцій, причому розроблений для потреб кванто-

¹ Наскільки нам відомо, ідею рівнів різних порядків стосовно елементів розвинутої системи наукового знання запропонував в іншому контексті видатний фізик Ю.Вігнер [8, 20-34]. Він звернув увагу на те, що фізичні принципи інваріантності обмежують закони (як елементи системи знання) таким же чином, як закони обмежують опис явищ. Це дозволяє ввести три рівня ієрархії елементів фізичної теорії. На першому рівні знаходяться описи явищ, на другому – закони, на третьому – відомі на той час принципи інваріантності на кшталт принципу однорідності простору. Згодом було показано [5], що в деяких сучасних теоріях фізичних симетрій можна виокремити, в принципі, нескінченну ієрархію симетрії.

вої фізики формалізм згодом став застосовуватись і в класичних задачах. Іншим чудовим прикладом може слугувати винахід операційного числення видатним англійським фізиком О. Хевісайдом, яке автор застосував до теорії телеграфії. Дуже швидко виявилось, що метод є вельми загальним та може бути строго обґрунтованим.

У певному сенсі аналогічні речі сталися тоді, коли обчислювані методи Монте-Карло та молекулярної динаміки знайшли своє використання для розв'язання фізичних, фізико-хімічних та біофізичних проблем динаміки складних систем, де аналітичні методи важко застосовувати через величезну кількість ступенів свободи.

Модифіковані структурно-номінативні класифікації проблем системи наукового знання

Проблеми є одним із головних конститутивних елементів проблемної підсистеми. Внаслідок того, що остання є дуже складною структурою, в ній доцільно виділити декілька ієрархічних послідовностей. Запропоновані в літературі так звані еротетичні логічні числення розглядають проблеми тільки з точки зору того, чи мають вони розв'язки чи ні [55]. Вони фактично усувають із дослідницького поля філософії науки всі внутрішні структури, притаманні реальним науковим проблемам.



Схема 4. Ієрархія внутрішніх структур проблеми

Виокремлення першої із проблемних ієрархій мотивується тим, що з кожною проблемою асоціюється певна сукупність її ознак. Це її назви, дані, які характеризують предметну галузь системи знання, умови, формулювання, засоби, розв'язання як процеси та розв'язки як результати цих процесів. У відповідній ієрархії кожний попередній рівень (за винятком першого) виступає як необхідна передумова побудови наступних рівнів.

Зосередження на одному з цих конститутивних рівнів дає можливість розгорнути притаманну йому класифікацію проблем за їх характерними ознаками. Перерахуємо деякі з таких класифікацій.

Стосовно рівня назв можна виокремити *іменні проблеми* або *характеристики*, якими є імена науковців, котрі є їх авторами (наприклад, проблеми Гільберта), та *не поійменовані власними іменами назви* (прикладом є проблема випромінювання абсолютно чорного тіла, проблема виникнення Всесвіту та проблема пружного відбивання нейтронів).

Стосовно природи даних, яких стосується проблема, проблеми характеризуються назвами галузей науки та відповідних систем знання. Прикладами є *фізичні проблеми*, *проблеми квантової фізики*, *квантово-механічні* або *квантово-теоретичні проблеми*, *математичні проблеми*, *топологічні* та *алгебричні проблеми* тощо.

Стосовно умов, проблеми можна розподілити на такі, які мають всі необхідні для свого розв'язання умови та такі, які не мають таких умов. Стосовно формулювання, проблеми поділяються на *чіткі* та *нечіткі*, *змістовні* та *формальні*, *традиційні* та *нові* тощо. Стосовно засобів, проблеми можуть бути охарактеризовані як *адекватні* використовуваним засобам або *неадекватні* ним. Стосовно можливостей розв'язування, проблеми поділяються на *розв'язувані* та *не розв'язувані при застосуванні наявних засобів* та *не розв'язувані за будь яких обставин*.

Звісно, коли йдеться про проблеми системи наукового знання, то маються на увазі перш за все проблеми, пов'язані з предметною галуззю цієї системи. Але водночас недостатньо уваги приділяється сукупності проблем, котрі стосуються елементів, рівнів та структур самої системи знання.

Проблеми першого типу можна назвати *зовнішніми відносно системи знання*. До них належать проблеми її експериментальної перевірки та проблеми емпіричного обґрунтування, проблеми пояснення та проблеми опису отриманих експериментальних

даних, проблеми передбачення результатів поки ще не здійснених експериментів. Коротше кажучи, такі зовнішні проблеми закономірно та неодмінно виникають у ході експериментального дослідження предметів, явищ, станів, процесів у предметній галузі, в процесі вивчення притаманних ним властивостей, зв'язків та закономірностей. У першому наближенні можна запропонувати таку класифікаційну ієрархію рівнів зовнішніх проблем. В ній розв'язання проблем кожного попереднього рівня є умовою розв'язання проблем всіх наступних рівнів.

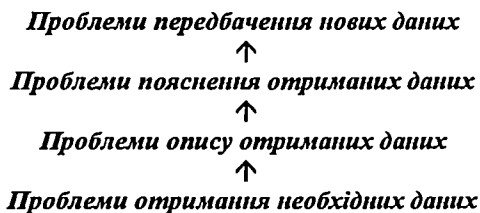


Схема 5. Рівні зовнішніх проблем

Крім зовнішніх проблем, є проблеми, котрі є *внутрішніми* відносно системи знання. Справа у тому, що всі конститутивні рівні підсистем існують не самі по собі, не виникають як *deus ex machina*, а створюються, підтримуються, обробляються та удосконалюються науковцями в ході їхньої пізнавальної діяльності. Тому кожний тип ієрархічних рівнів будь-якої підсистеми породжує свою окрему сукупність проблем. В першому наближенні, маємо таке схематичне зображення рівнів проблем, які асоційовані з побудовою, функціонуванням, удосконаленням та зв'язками допоміжних ієрархічних рівнів окремого конститутивного рівня KP_k та його допоміжних рівнів.

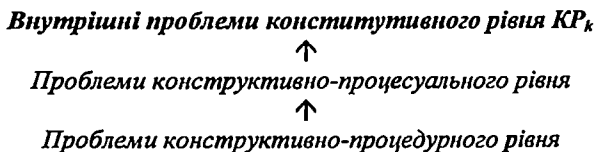


Схема 6. Система рівнів внутрішніх конструктивних проблем

Наведемо декілька конкретних прикладів вищевказаних типів проблем для модельного конститутивного рівня модельної під-

системи. Зазвичай йому відповідає низка моделей. Тому виникають внутрішні проблеми узгодження наявних моделей, проблеми вибору конкретної моделі з множини наявних моделей, проблеми адаптації наявних моделей до нових ситуацій, проблеми сумісності моделей, проблеми впорядкування моделей за шкалами абстрактності, складності, загальності, обґрунтованості, евристичності тощо. Фактично проблеми того ж типу виникають і на відповідних допоміжних рівнях. Їхня поява та дослідження є ознакою досягнення системою знання досить досконалого ступеню розвитку. Не буде перебільшенням стверджувати, що значна частина діяльності науковців-теоретиків як раз полягає в постановці та розв'язанні перерахованих типів проблем.

Внутрішні проблеми конститутивного рівня KP_k



Проблеми трансформаційно-процедурного рівня



Проблеми трансформаційно-процесуального рівня

Схема 7. Система рівнів внутрішніх трансформаційних проблем

Деякі висновки

На додаток до представлених в світовій літературі класифікацій проблем як окремих, незалежних від наявних систем знання особливих фрагментів знання або як проблем співвідношення системи наукового знання та її предметної галузі, в статті введено та обґрунтовані уявлення про існування великого класу «внутрішніх» до системи наукового знання проблем. Необхідно зазначити, що «зовнішні» проблеми стосуються дослідження предметних галузей та є відносними до систем знання взагалі та «внутрішніх» проблем, зокрема, за допомогою яких вони розв'язуються. Запропоновані класифікації сприятимуть більш адекватному розумінню процесу пізнання в сучасній науці та слугуватимуть своєрідним підґрунтям для усвідомлення ступеню розвитку окремих систем знання, притаманним різним наукам, а також для певної періодизації їхнього розвитку. В світлі проведеного дослідження можна вказати на декілька характерних відмінностей природничих наук від соціально-гуманітарних наук, які, принаймні, у вітчизняному контексті, полягають в наступному.

В пізнавальній діяльності сучасних українських природознавців, окрім «внутрішніх», важливе (а можливо, й чільне) місце займають «зовнішні» проблеми відповідних систем наукового знання, які виникають під час емпіричного дослідження їхніх предметних галузей. Навпаки, гуманітарії та соціальні науковці сконцентровані в основному на формулюванні та вивченні «внутрішніх» проблем їхніх систем знання. Характеризуючи результати своєї когнітивної діяльності, вони, як правило, уникають застосовувати такі звичні для природознавців висловлювання як «знайдено та обґрунтовано розв'язання проблеми Х». Мовою офіційних звітів найчастіше кажуть лише про «дослідження проблеми Х» на «ґрунті дослідження цієї або спорідненої проблеми науковцями Y», які мають високий офіційний академічний статус та займають керівні наукові посади. В цьому одна з причин того, що в інтелектуального прошарку суспільства та широкого загалу виникають та залишаються без відповідей природні питання: "Яка суспільна користь від проведених наукових досліджень? Яке відношення мають наукові звіти до розв'язання актуальних та болочих проблем країни?"

В цьому сенсі представники вітчизняних соціально-гуманітарних наук поки ще знаходяться у процесі пошуку реальних зв'язків між розв'язанням загальних «внутрішніх» проблем систем знання та актуальними проблемами соціального буття [11]. Не заперечуючи важливості постановки та розв'язання такого роду проблем, зазначимо, що запропоновані розв'язки мають наразі лишень дотичне відношення до усвідомлення та подолання актуальних кричущих суперечностей суспільного життя. Ситуація мало відрізняється від тої, яка спостерігалася в радянські часи. За визнанням Генерального секретаря ЦК КПРС Ю. Андропова, «ми не знаємо суспільства, в якому живемо». Наслідки цього незнання всім відомі. Під «ми» мається на увазі не лише колишнє керівництво радянської компартії, а й величезна армія керованих та контрольованих нею радянських суспільствознавців та гуманітаріїв. До речі, вихідці з цієї вщент дискредитованої армії посіли керівні позиції в український суспільно-гуманітарній науці.

На додачу, висловлювані численними представниками українських гуманітарних і суспільних наук гіпотези та твердження, на відміну від таких, які належать працівникам природничих та математичних наук, не проходять міжнародну експертизу, тому

що, як правило, оприлюднюються тільки у вітчизняних джерелах, а не в рейтингових міжнародних виданнях [9], [10].

Розгортаючи наведену у статті метафору системи знання як карпатської полонини, доречно порівняти проблемну підсистему системи наукового знання, яке розвивається, зі швидкою річкою, яка протікає в цій місцині. Те, що на її поверхні іноді виглядає, як спокійний плин, приховує різні бурхливі підводні течії. Без їх виокремлення, з'ясування їхніх причин та наслідків важко сподіватися на розуміння того, що відбувалося, відбувається та буде відбуватися з полониною. Аналогічним чином, розгляд розвитку системи знання в термінах питально-відповідних процедур є лише першим кроком, за яким природно має постати дослідження цього розвитку в термінах проблемно-розв'язувальних процедур. Це дозволить глибше та детальніше зануритися в складні та неоднозначні процеси розвитку науки, наукового знання та його систем. Дослідником, який на цьому шляху зробив у вітчизняній філософії науки перший, але, будемо сподіватися, не останній крок, є М.Попович.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арнольд В. И. Жесткие и "мягкие" математические модели. – М., 2000. – 32 с.
2. Арнольд В. И. Истории давние и недавние. – М., 2002. – 96 с.
3. Блехман И. И., Мышкис А. Д., Пановко Я. Г. Механика и прикладная математика. Логика и особенности приложений математики. — М., 1990. – 360 с.
4. Бургин М., Кузнецов В. Структурно-номинативная реконструкция научных теорий // *Интенциональные логики и логическая структура теорий* : Тез. Четвертого сов.-фин. коллоквиума по логике, Телави, 20–24 мая 1985 г. – Тбилиси, 1985. – С.29–30.
5. Бургин М., Кузнецов В. Типы симметрий в физической теории // *Теоретико-групповые методы в физике: Труды третьего семинара, Юрмала, 22–24 мая 1985 г.* – Т.2. /АН СССР. Физический ин-т АН СССР им. П.Н.Лебедева. – М., 1986. – С. 362–371.
6. Бургин М., Кузнецов В. Системный анализ проблемных аспектов научной теории // *Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник 1991.* – М., 1991. – С. 162–183.
7. Бургин М., Кузнецов В. Введение в современную точную методологию науки. Структуры систем знания. – М., 1994. – 304 с.
8. Вигнер Ю. Этюды о симметрии. – М., 1971. – 318 с.
9. Габович О., Кузнецов В. Науковий обмін і міжнародний авторитет української науки // *Економіст.* – 2007. – № 5. – С. 72–75.

10. *Габович О., Кузнецов В.* Таємниці вітчизняної неприродної науки // *Економіст.* – 2007. – № 1. – С. 65–71.
11. *Габович О., Кузнецов В., Семенова Н.* Українська фундаментальна наука і європейські цінності – К., 2015. – 208 с.
12. *Габович О., Кузнецов В.* Щодо визначення новизни наукового знання // *Международная конференция «III Весенние научные чтения».* 1 часть (14 марта 2015). Харьков, 2015. – С.43–47.
13. *Горобець Б.С.* Круг Ландау: физика войны и мира. – М., 2009. – 269 с.
14. *Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж.* Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. – М., 1986. – 432 с.
15. *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с начала XIX до середины XX века. – М., 1979. – 317 с.
16. *Евклид.* Начала Евклида. Перевод с греческого и комментарии В. В. Мордухай-Болтовского. – М.–Л., 1948. – 447 с.
17. *Жаботинский А. М.* Концентрационные автоколебания. – М., 1974. – 179 с.
18. *Йолон П.* Системність наукових знань і дійсність. Проблема системного аналізу наукових знань і поняття теоретичної системи. – К., 1967. – 104 с.
19. *Клепиков Н.* (ред.) *Квантовая механика. Терминология.* – М., 1985. – 30 с.
20. *Копнин П., Попович М.* (ответственные редакторы). *Логика научного исследования.* – М., 1965. – 360 с.
21. *Кузнецов А. П.* Как работают и думают физики. – М., 2006. – 172 с.
22. *Кузнецов В.* Понимание как конституирующий фактор развития физической теории // *Понимание как логико-гносеологическая проблема.* – К., 1982. – С.43–69.
23. *Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М.* Теоретическая физика. Том I. Механика. Изд. третье, исправленное и дополненное. – М., 1973. – 208 с.
24. *Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М.* Теоретическая физика. Том V. Статистическая физика. Часть первая, Изд. третье, дополненное Е. М. Лифшицем и Л. П. Питаевским. – Москва: Наука, 1976. – 584 с.
25. *Леонов В. П.* Атлас науки. – Харків, 2007. – 228 с.
26. *Лифшиц Е. М., Питаевский Л. П.* Теоретическая физика. Том X. Физическая кинетика. – М., 1979. – 528 с.
27. *Мышкис А. Д.* Элементы теории математических моделей. – М., 2007. – 192 с.
28. *Нокс Р., Голд А.* Симметрия в твердом теле. – М., 1970. – 424 с.
29. *Ньютон И.* Математические основания натуральной философии. – М., 1989. – 690 с.
30. *Попович М.* О философском анализе языка науки.— К., 1966. – 216 с.
31. *Попович М.* Философские вопросы семантики. – К., 1975. – 299 с.

32. Попович М. Доказательство и смысл теоретических утверждений // Актуальные проблемы логики и методологии науки. – К., 1980. – С. 50–67.
33. Попович М. (ред.). Понимание как логико-гносеологическая проблема. – К., 1982. – 272 с.
34. Попович М. Мировоззрение древних славян. – К., 1985. – 167 с.
35. Попович М. (ред.). Доказательство и понимание. – К., 1986. – 312 с.
36. Попович М. Рациональність і виміри людського буття. – К., 1997. – 290 с.
37. Попович М. Нарис історії культури України. – К., 1998. – 728 с.
38. Попович М. Червоне століття. – К., 2005. – 888 с.
39. Попович М. Бути людиною. – К., 2011. – 223 с.
40. Попович М. Кровавый век. – К., 2015. – 992 с.
41. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. – 606 с.
42. Томилин К. А. Фундаментальные физические постоянные в историческом и методологическом аспектах. – М., 2006. – 368 с.
43. Траутман А. Законы сохранения в общей теории относительности // Эйнштейновский сборник 1967. – М., 1967. – С. 308–344.
44. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. – М., 2007. – 413 с.
45. Фейнберг Е. Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. – Фрязино, 2004. – 288 с.
46. Франкфурт У. И., Френк А. М. Оптика движущихся тел. – М., 1972. – 212 с.
47. Франсон М. Голография. – М., 1972. – 123 с.
48. Хемминг Р. В. Численные методы для научных работников и инженеров. – М., 1972. – 400 с.
49. Balzer W., Sneed J.D., Moulines C.U. Structuralist Knowledge Representation: Paradigmatic Examples. – Amsterdam/Atlanta, 2000. – 397 p.
50. Börner K. Atlas of Science: Visualizing What We Know. – Cambridge, MA/London. – 2010. – 254 p.
51. Burgin M., Kuznetsov V. Scientific Problems and Questions from a Logical Point of View // Synthese. – 1994. – 100. – 1. – Pp. 1–28.
52. Gabovich A, Kuznetsov V. What Do We Mean When Using the Acronym 'BCS'? The Bardeen–Cooper–Schrieffer Theory of Superconductivity // European Journal of Physics. – 2013. – 34. – 2. – Pp. 371–382.
53. Hirsch J. E. An Index to Quantify an Individual's Scientific Research Output // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. – 2005. – 102. – N 46. – Pp. 16569–16572.
54. Jørgensen S. E., Svirezhev Yu. M. Towards a Thermodynamic Theory for Ecological Systems. – Amsterdam, 2004. – 380 p.
55. Prior M., Prior A. Erotetic Logic // The Philosophical Review. – 1955. – 64. – 1. – Pp. 43–59.

56. *Suppe F. The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism.* – Chicago, 1989. – 480 p.
57. *Szostak R. Classifying Science. Phenomena, Data, Theory, Method, Practice.* – Dordrecht: Springer, 2004. – 299 p.

Габович О.М., Кузнецов В.І. Проблеми як внутрішні структури систем наукового знання

Зміст статті є почасти спонуканий нетривіальними міркуваннями М. Поповича стосовно загальної схеми розвитку наукового знання та значенням у цьому багатогранному процесі питально-відповідальних процедур. В ній в межах модифікованого структурно-номінативного підходу до філософії науки пропонується розгляд проблем як конститутивних структур, котрі притаманні просунутим продуктивним системам наукового знання. Розроблена низка стандартних та нестандартних класифікацій проблем, котрі виникають при спробі своєрідного мікроаналізу реальних систем наукового знання. Звернено увагу на те, що представники вітчизняних соціально-гуманітарних наук наразі знаходяться переважно в процесі пошуку реальних зв'язків між розв'язанням загальних «внутрішніх» проблем їхніх систем знання та актуальними проблемами соціального буття.

Ключові слова: система, наукове знання, структура, ієрархія, рівень, проблема, філософія науки, модифікований структурно-номінативний напрямок.

Габович А.М., Кузнецов В.И. Проблемы как внутренние структуры систем научного знания

Идея статьи отчасти стимулирована нетривиальными соображениями М.Поповича по поводу общей схемы развития научного знания и роли в этом многогранном процессе вопросно-ответных процедур. В рамках модифицированного структурно-номинативного направления в философии науки предлагается рассмотрение проблем как конститутивных структур, которые присущи продвинутым продуктивным системам научного знания. Введено несколько стандартных и нестандартных классификаций проблем, которые естественно возникают при попытке своеобразного микроанализа реальных систем научного знания. Отмечено, что представители отечественных социальных и гуманитарных наук преимущественно находятся в процессе поиска реальных связей между решениями общих «внутренних» вопросов их систем знания и актуальными проблемами социального бытия.

Ключевые слова: система, научное знание, структура, иерархия, уровень, проблема, философия науки, модифицированное структурно-номинативное направление.

Gabovich A.M., Kuznetsov V.I. Problems as internal structures of scientific knowledge systems

The material of the article was stimulated by non-trivial contemplations of M. Popovich concerning the general frame of the scientific knowledge development and the significance of the question-answering procedures in this versatile process. As a starting point, we used the modified structure-nominative approach to the philosophy of science. Science is considered as complex and steadily changing families of networks formed by interrelated productive systems of knowledge. The researchers generate new knowledge in their domains by means of these systems, which they develop as necessary by-products, and handling the obtained new information in the terms of the system structures. According to the suggested approach, any actual particular system of the scientific knowledge (in natural and social sciences, humanities and mathematics) consists of, at least, thirteen hierarchical subsystems. They are coined as nominative, ontic, linguistic, model, nomic, approximative, problem, operational, procedural, evaluative, heuristic, coordinative and organizational subsystems. It is demonstrated, that one can discern numerous scientific knowledge systems by the maturity levels of their subsystems and the degrees of their present recognition. We consider problems as constitutive structures, which are intrinsic to the advanced productive systems of the scientific knowledge. Their problem subsystems treat problems at the general level. It means that there are names of problems, data and conditions needed to formulate them, methods of problem solutions. All those aspects create a certain universal hierarchy of the problem subsystems. Until now, scientists and philosophers of science study mainly such problems, which are associated with the examined domain of the scientific knowledge system, i.e. with problems applied to describe, explain and predict phenomena in its domain. These are so called external (domain) problems of a scientific knowledge system. Taking into account its poly-system character, one can also isolate so-called internal problems that arise naturally in any of subsystems forming the scientific knowledge system. For example, there is a plenty of problems in the model subsystem: problems of the model construction, model testing, model ordering, model connections, model applications, formulations of problems in terms of available models, model mathematization, model transformations. Bearing in mind that during peculiar microscopic analysis of the scientific knowledge systems various standard and non-standard problems come to being, a number of their classifications was proposed. The attention was attracted to the fact that the majority of Ukrainian social scientists and humanitarians are still in search of real fruitful links between general "internal" problems of their knowledge systems and urgent problems of the social relations.

Key words: system, scientific knowledge, structure, hierarchy, level, problem, philosophy of science, modified structure-nominative approach.

ВІД СТВЕРДЖЕННЯ ДО ПРИЙНЯТТЯ

Особливий інтерес до семантичного аналізу тверджень викликаний тим, що саме вони, головним чином, повідомляють підстави для здійснення дій. Серед способів експлікації змісту тверджень найбільш поширені моделі ментальних станів. Іншим підходом є інференціалізм ментальних статусів Роберта Брендона. При побудові моделі ментальних станів посилаються на переконання, бажання і наміри. Інференціалізм ментальних статусів базується на ментальних статусах, переважно – на зобов'язаннях і повноваженнях. За Бренденом, здійснюючи твердження, індивід стає у певну нормативну позицію по відношенню до його змісту – схвалює його, бере відповідальність за нього, зобов'язує себе до нього [6, 192]. Із твердження випливають зобов'язання до його істини і повноваження до такого зобов'язання. Висновком матеріального виводу є деяке подальше твердження, «до якого хтось уповноважений через засновки» [4, 641]. Наприклад, говорячи: «Я відчуваю спрагу», – я маю повноваження стверджувати: «Мій організм позбавлений достатньої кількості води». Значить, для встановлення концептуального змісту твердження необхідно експлікувати матеріальний вивід, який неявно породжується цим твердженням. Ствердження є видачею ліцензії виводити, дозволом здійснювати подальші твердження [4, 639, 640].

Отже, нормативні ментальні статуси інференційні: «...зобов'язання, перш за все, вступають у практичні інференційні відносини» [6, 43]. Практичне значення цього семантичного підходу виражене наступним чином: «У термінах цієї моделі, можна зрозуміти вживання *будь-якого* виразу, як такого, що неявно містить інференційне зобов'язання. Зокрема, вживаючи вираз, хтось (серед іншого) зобов'язаний враховувати особливості виводу з його обставин до наслідків його прикладання» [5, 119].

Брендон вказує на те, що експлікація матеріальних виводів досягається за допомоги використання деякого логічного слов-

ника, переважно – за допомоги умовних речень (conditionals). Однак, особливості матеріальних виводів не з'ясовні тільки залученням умовних речень: «Схвалення цих виводів є частиною схоплення або освоєння цих понять, абсолютно незалежно від будь-якої специфічної логічної компетенції» [5, 98].

Принциповим тут є те, що не достатньо й удосконалення логічного апарату. За Брендомом, для виявлення змісту тверджень необхідно звернутися до «практик надання та запиту підстав», «які з самого початку дарують пропозиційний зміст», та виявити їхню імпліцитну структуру [5, 89, 116, 649]. Однією з тих «матеріально-інференційних практик, які визначають концептуальний зміст думок і переконань» [5, 106] є аргументація.

Моє головне завдання в цій статті полягає в тому, щоб показати, у який спосіб логічна теорія аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, може бути застосована для визначення правильності матеріальних виводів, і, отже, для експлікації змісту тверджень. Для того, щоб з'ясувати особливостей передачі нормативного статусу від засновку до висновку матеріального виводу, звернемо увагу на такі тези Брендона: повноваження здійснення твердження може бути поставлено під сумнів, йому може бути кинутий виклик, тому слід навести підстави для нього [5, 177–178]; для демонстрації повноважень стверджувати необхідно дати «виправдання за допомоги ствердження інших пропозицій, з яких зміст, що стверджується, може бути виведений відповідним чином» [5, 642–643].

Для того щоб показати застосовність логічної теорії аргументації для встановлення правильності матеріальних виводів, необхідно переконатися ще, принаймні, і в тому, що розуміння практик аргументації, запропоноване в цій теорії, відповідає розумінню Брендомом практик надання та запиту підстав, бо саме зверненням до таких практик він пояснює взяття індивідом на себе зобов'язань і, відповідно, виявлення змісту тверджень. Неявно на роль аргументації, як однієї з таких практик, вказано у статті Брендона *Твердження* [4], а у [7] він явно звертається до теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками.

Один з принципів такої аргументації Брендом формулює у тезі: «Твердження трактуються як нормальні, тобто як гарантовані, доки їм не кинута виклик» [4, 642]. Це принцип міркування за замовчуванням, або принцип немонотонності: твердження вважається істинним або прийнятним доти, доки не наведена інформація, що спростовує. Інший принцип сформульований у [7, 107] говорить про те, що немає потреби задавати наперед певну сукупність можливих тверджень, що спростовують твердження, що розглядається. Саме це прийнято у формальній теорії аргументації, яка досліджує аргументи, висновки яких потенційно анулюються. Твердження, що спростовують, можуть бути введені у процес аргументації на будь-якому її кроці. Ще один принцип Брендона, який також є принципом аргументації, сформульований ним у розумінні норм, які керують вживанням виразів. Він вважає, що норми, які визначають «які дискурсивні практики, і тому, які неявні концептуальні норми, приписувати тим, кого ми вважаємо мовцями, не доступні в заздалегідь у вигляді набору явних принципів» [5, 646]. «Немає остаточної відповіді щодо того, що є правильним; усе, у тому числі наші оцінки такої правильності, є предметом обговорення і подальшої оцінки, виклику, захисту і корекції. Єдина відповідь на запитання, що робить одну інтерпретацію краще за іншу, є відповідь на запитання, що робить одне обговорення кращим за інше. Ця відповідь є справою наших практичних норм розуміння один одного в цьому місці» [5, 647].

І нарешті, під час обґрунтування повноважень стверджувати приймається, що одні твердження є гарантіями для інших тверджень [4, 641]. У тому розділі логічної теорії аргументації, який зветься аргументаційною семантикою, це схоплюється таким чином: «Гарантованими висновками є ті, які не уражені щодо множини усіх можливих аргументів, які можуть бути побудовані з урахуванням поточних входів» [10, 2]. Крім таких нормативних статусів, як зобов'язання до стверджуваного речення і повноваження його стверджувати, аргументаційні процеси управляються зобов'язанням захистити свої аргументи від можливих контраргументів, зобов'язанням прийняти останні у разі неможливості захисту від них.

Отже тепер маємо підстави безпосередньо перейти до питання, як формальна теорія аргументації, що досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, може бути використана для встановлення підстав переходу від засновків до висновку матеріального виводу, який експлікує зміст твердження. Це може бути зроблено за допомоги побудови реципієнтом аргументу, одним із засновків якого є твердження пропонента. Іншими засновками його аргументу можуть бути виявлені ним приховані допущення пропонента, тобто, його додаткові зобов'язання. Побудова реципієнтом свого аргументу може мати на меті взагалі не спростування висновку матеріального виводу, а встановлення того, що залишилось неявним у міркуванні пропонента, може бути засобом запросити пропонента чітко виразити його імпліцитні зобов'язання. Але може статися, що реципієнт виведе те, що пропонент не вивів сам, тобто те, що не збігається з висновком матеріального виводу, передбачуваного пропонентом.

Як інструмент тестування правильності матеріальних висновків, теорія аргументації може запропонувати процедуру, що демонструє, як пов'язані між собою заперечення повноважень стверджувати, захист і втрата таких повноважень. У теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, оцінка правильності переходу від засновків до висновку аргументу здійснюється за допомоги атаки засновків, висновку та правила, що зв'язує їх. У нашому випадку мова йде про коректність передачі нормативного ментального статусу від засновку до висновку матеріального виводу. Відповідно до такого трактування, повноваження до зобов'язання може підриватися атакою переходу від засновків до висновку.

Аргументаційна характеристика нормативних статусів показує, що переконання, виражене реченням пропонента, і прийняття його повідомлення реципієнтом суть різні зобов'язання. Аргументаційний підхід дозволяє більш ретельно експлікувати ту частину спілкування, яка викликана розбіжностями між опонентами.

Бажання дати аргументаційну характеристику передачі нормативних статусів від пропонента до реципієнта спонукає до наступної пропозиції: для експлікації матеріальних висновків кра-

ще посилатися на ментальні акти прийняття, а не на стани, що позначаються терміном «переконання», що між говорінням і чиненням, між повідомленням інформації та здійсненням дії, достатньо поставити прийняття, а не переконання. Відомо, що для побудови аргументації не обов'язково бути переконаним у наявній інформації, достатньо прийняти її. Прийняття виступає вихідним пунктом (засновком, допущенням) для розгортання аргументації. Прийняття твердження тягне за собою зобов'язання використовувати його як засновок потенційного аргументу, зобов'язання прийняти наслідок цього твердження, зобов'язання спростувати контраргумент або відмовитися від первинного прийняття.

З усієї розгорнутої характеристики ментального акту прийняття, що надана Л. Коеном, нас цікавлять наступні її аспекти. Відмінна риса прийняття полягає у тому, що прийнятий зміст може стати засновком подальшого виводу [8, 4, 7]. Твердження може не спричинити переконання, але спричинити прийняття: «...існує ряд спеціальних контекстів, у яких, насправді, не очікується співпадіння переконання і прийняття, або в яких сила переконання, що p і ступінь схильності прийняти, що p , можуть варіюватися незалежно один від одного» [8, 19]. Іншими словами, ми не завжди приймаємо тільки те, в чому переконані. Реципієнт може приймати зміст твердження пропонента, але не вірити в нього. До того ж, кажуть, що реципієнту легше покладатися на те, що сказано пропонентом, а не на свою реконструкцію того, у чому пропонент переконаний: «...фактичні переконання сперечальника може бути надзвичайно важко визначити і судження стосовно них є психологічною задачею. З іншого боку, його зобов'язання можуть бути більш легко визначеними, судячи з того, що він сказав» [12, 337]; «...організації, як правило, займаються прийняттям засновків або переслідуванням цілей, а не відчувають переконання чи бажання» [8, 55]. Отже, підстави для прийняття слід шукати незалежно від підстав для переконання.

Задача полягає у пошуку критерію вибору, які висновки приймати, а які не приймати. Це одне з основних питань аргументаційної семантики. Її засоби дозволяють розрізнити переконання і висновок. Рішення, які висновки прийняти, залежить

від інших аргументів. Аргумент, що підтримує висновок, слід розглядати як *prima facie* виправдання, бо можливі контраргументи проти нього [11, 7].

Розглянемо більш детально приклад із [1], який дозволяє продемонструвати застосовність теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, для експлікації матеріальних виводів. Пропонент повідомляє реципієнту, що якась третя особа фантазує. Реципієнт може реагувати на повідомлення, принаймні, двома способами, спираючись на додаткові допущення, що експлікують неявні підстави твердження пропонента. По-перше, він може розуміти термін «фантазувати», як такий, що вказує на ментальну побудову чогось нового без наміру ввести в оману. По-друге, він може зробити висновок, що пропонент повідомляє делікатно про цю людину, що вона бреше. У цьому випадку реципієнт може припускати, наприклад, що пропонент і третя особа перебувають у дружніх стосунках. Але висновок реципієнта про те, що пропонент описує терміном «фантазер» брехуна, може бути занадто поспішним, якщо неявними допущеннями самого пропонента були допущення першого, а не другого типу.

Один з варіантів застосування теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, полягає у представленні матеріальних виводів за допомоги двох імплікацій – сильної (\rightarrow) і слабкої (\Rightarrow). Саме друга з них застосовується для символізації умовних речень, консеквенти яких потенційно анулюються [2]. У формулах $A \rightarrow p$ і $A \Rightarrow p$, що можуть використовуватися для представлення матеріальних виводів, A буде позначати засновки матеріального виводу, а p – його висновок. Сильна імплікація може бути використана для репрезентації матеріальних виводів типу «Якщо X – лев, тоді X – хребетний» [5, 260]. У формулі $A \rightarrow p$, яка представляє цей вивід, A позначає засновок « X – лев», p – висновок « X – хребетний». Висновок цього матеріального виводу не може бути анульований. У свою чергу, слабка імплікація може бути використана для репрезентації матеріальних виводів типу «Якщо X фантазує, тоді X бреше». Як підкреслено вище, додавання додаткових припущень (наприклад, « X уявляє щось», « X подумки створює щось нове») може продемонструвати, що X не мав на увазі ввести когось в оману і висновок « X бреше» доведеться анулювати.

Істотна риса характеристики Брендомом інференційних зобов'язань – посилення на додаткові припущення: «...те, до чого деяке твердження когось зобов'язує, залежить від того, які супутні зобов'язання доступні як додаткові засновки («допоміжні гіпотези»)» [5, 92]. Однак, якщо висновок матеріального виводу впливає із твердження і додаткових засновків, тоді він може і не впливати з твердження, взятого окремо від них. У такому випадку висновок, що розглядається, розкриває зміст не окремо взятого твердження, а зміст усього комплексу, що складається з твердження і допоміжних гіпотез. Це, власне, не зауваження, а демонстрація того, що підхід Брендона до виявлення змісту тверджень є голістським. До речі, у випадку додавання «допоміжних гіпотез» буква *A* у відповідних формулах буде позначати поєднання твердження, зміст якого встановлюється, із додатковими засновками.

Виявлення допоміжних гіпотез може призвести реципієнта до скасування висновку матеріального виводу, породженого ізольованим твердженням. Як засіб пошуку допоміжних гіпотез, аргументація працює, в цьому випадку, як механізм обґрунтування повноважень стверджувати. Виявлення імпліцитних припущень може підривати такі повноваження. Крім того, різні допоміжні гіпотези можуть підривати або підтримувати висновок матеріального виводу із неоднаковою силою. Саме в аргументаційній семантиці для відповіді на питання, коли ми повинні приймати висновок аргументу, який ступінь підриву або підтримки має вирішальне значення для того, щоб його відхилити або прийняти, розробляється процедура обчислення статусу поразки висновків аргументів [11, 7, 18].

Якщо зміст твердження експлікований матеріальним виводом і цей вивід є немонотонним, і для артикуляції змісту твердження залучаються допоміжні гіпотези, тоді здається природним використовувати апарат пошуку припущень, запропонований у [9]. Вихідним визначенням може бути визначення допустимості припущень за допомоги поняття атаки: *множина припущень є допустимою*, якщо і тільки якщо вона атакує кожну множину припущень, яка атакує її, і не атакує себе; а окреме *переконання допустиме*, якщо і тільки якщо існує аргумент для нього, заснований на деякій множині припущень, яка є підмножиною допустимої множини [9, 120].

Наступний крок – визначення прийнятності за допомоги допустимості. Якщо до деякої множини припущень додається нове припущення, отримуємо розширення попередньої множини: «...розширення є прийнятним, якщо воно допустиме і містить усі припущення, які захищає» [3, 68]. Тепер твердження, зміст якого треба експлікувати, можна розглядати як мінімальну теорію. Додавання допоміжних гіпотез дає розширення цієї теорії. У результаті застосування правил виводу до розширеної теорії реципієнт отримує висновок, який може не збігатися з висновком матеріального виводу, що передбачається пропонентом. Оскільки «множина припущень, яка прийнятним чином розширює дану теорію ... може не бути прийнятною, якщо нові речення додаються до цієї теорії» [3, 69], даний підхід дозволяє розглядати додаткові засновки [припущення] як тимчасово прийняті.

У цій статті в загальних рисах описаний один із способів застосування теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, для встановлення правильності матеріального виводу і, отже, для ідентифікації зобов'язань і встановлення змісту тверджень. Теорія аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, має додаткові, порівняно з інференціалізмом ментальних статусів, можливості артикуляції інференційного змісту, додаткові можливості для виявлення особливостей матеріальних інференційних відносин, особливостей виводу, які є «імпліцитними у матеріальних концептуальних змістах» [5, 109]. Однією з перспектив подальшого дослідження може бути опис передачі нормативних статусів від пропонента до реципієнта у термінах центральних понять теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками – понять прийняття, відмови прийняти, прийнятності, допустимості, тощо.

Теорія аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, є придатним інструментом розширення аналітичного семантичного проекту, вирішення завдання поглиблення семантики прагматикою [7, 8]. Вона сама, і зокрема аргументаційний підхід в семантиці, знаходиться в рамках прагматизму. У цьому сенсі, теорія аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, є розвитком лінгвістичного прагматизму в філософії мови.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Навроцький В.В.* Содержание утверждений и убеждений: аргументационный поход // 36. наук. праць. Філософські діалоги'2014. – №8. – К., 2014. – С. 141–156
2. *Antonioni, G., Billington D., Governatori G., Maher, M.J., Rock A.*, 2000. A Family of Defeasible Reasoning Logics and its Implementation. [online] Available at: <http://www.cse.unsw.edu.au/~mmaher/pubs/dl/ecai2000-5pdf>.
3. *Bondarenko A., Dung P.M., Kowalski R.A. and Toni F.*, 1997. An Abstract, Argumentation-theoretic Framework for Non monotonic Reasoning // Artificial Intelligence 93[1], Pp. 63–101.
4. *Brandom R.B.*, 1983. Asserting // *Noûs* 17 [4], PP. 637–650.
5. *Brandom R. B.*, 1994. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
6. *Brandom R.B.*, 2000. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
7. *Brandom R.B.*, 2008. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. New York: Oxford University Press.
8. *Cohen L.J.*, 1992. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press.
9. *Dung P.M., Kowalski R.A., Toni F.*, 2006. Dialectic proof procedures for assumption-based, admissible argumentation // Artificial Intelligence 170[2], PP. 14–159.
10. *Pollock J.L.*, 2000. Defeasible Reasoning in OSCAR. [online] Available at: <http://cds.cern.ch/record/429951/?ln=sv>.
11. *Pollock J.L.*, 2007. Defeasible Reasoning. [online] Available at: www.u.arizona.edu/~pollock.
12. *Walton D.*, 2000. The Place of Dialogue Theory in Logic, Computer Science and Communication Studies // *Synthese* 123 [3], PP. 327–346.

Навроцький В.В. Від ствердження до прийняття.

У цій статті окреслено засіб, яким логічна теорія аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, може бути застосована для виявлення змісту тверджень. Із цією метою ця теорія зіставлена із інференціалізмом ментальних статусів Брендона, у якому концептуальний зміст тверджень виявляється через висновки, що отримуються у матеріальних виводах. Можливість прикладання логічної теорії аргументації, яка досліджує аргументи з потенційно анульованими висновками, для встановлення правильності матеріального виводу, і, отже, для експлікації змісту твердження,

забезпечується подібністю розуміння практики аргументації, що запропоноване цією теорією, трактуванню Брендомом практики надання і запиту підстав для тверджень.

Ключові слова: твердження, зміст твердження, прийняття, матеріальний вивід, аргументаційна семантика.

Навроцький В.В. От утверждения к принятию.

В этой статье описан способ, каким логическая теория аргументации, которая исследует аргументы с потенциально аннулируемыми заключениями, может быть применена для выявления содержания утверждений. С этой целью эта теория сопоставлена с инференциализмом ментальных статусов Брэндома, в котором концептуальное содержание утверждений выявляется посредством заключений, получаемых в материальных выводах. Возможность приложения логической теории аргументации, которая исследует аргументы с потенциально аннулируемыми заключениями, для установления правильности материального вывода, и, следовательно, для экспликации содержания утверждения, обеспечивается сходством понимания практики аргументации, которое предложено этой теорией, с трактовкой Брэндомом практики предоставления и запроса оснований для утверждений.

Ключевые слова: утверждение, содержание утверждения, принятие, материальный вывод, аргументационная семантика.

Navrotskyi V. From Assertion to Acceptance.

In this paper I intend to use two theories of propositional content to discuss the problem of explication of the assertion content. The semantic inferentialism explicates the conceptual content of assertions establishing the consequences of material inferences resulting from their performances. Formally, these inferences are represented by conditionals. However, modeling the material inferences by conditionals does not guarantee that these inferences are thereby the good ones. The transitions expressed by conditionals need justification. The logical theory of argumentation is what can do this job.

Argumentation characteristic of material inferences demonstrates that there is no automatism in the transition. The inferential force of the proponent's assertion does not act on the respondent automatically. The proponent may cease to be entitled to the conclusion of the corresponding material inference. Argumentation shows the mechanism of the loss of entitlements. Argumentation embodies a mechanism of the testing of the correctness of the material inferences, a mechanism of challenging the entitlements to assert, a mechanism of defense and failure of entitlements. Entitlement to

commitment is undermined attacking the conclusion of material inference or transition from its premise to its conclusion.

The way is shown how argumentation can be used for establishing the correctness of material inference, and, consequently, for identifying commitments and establishing the content of assertions. The content of the assertion, articulated by material inference, is a part of the argument, its premise or one of its premises.

Argumentation procedure particularly regulates the application of the inference rules, thus increasing

the expressiveness of such explication. Therefore, the argumentation articulated naturally and essentially completes the formally good articulation of the materially good inferences.

The argumentation approach reinforces the expressive abilities of the formal articulation of the inferential contents because, firstly, the argumentation procedure gives the order of using the rules and, secondly, in contrast to classical deduction theory, where the rules of inference have the same power, in the argumentation approach the power of rules depends on the supporting arguments.

To put it properly, argumentation is a kind of practice of using logical vocabulary. An appeal to the peculiarities of argumentation and dialogue gives the additional means for explicating the material inferential relations. As a practice of manipulation with conditionals, argumentation semantics more thoroughly explicates this game, in particular, asking for reasons of transition from premises to conclusion.

In order to state what is implicit in saying something, the vocabulary used in such saying is deployed by another vocabulary. Brandom writes that semantic relation between vocabularies is pragmatically mediated. A practice of argumentation is an instrument of such mediation. In this sense, the argumentation approach in semantics is a development of linguistic pragmatism in the philosophy of language.

It proposes an answer on the Brandom's task to extend the analytic semantic project, to deepen the semantics by pragmatics, just combining one and the other.

On the other hand, inferentialism of mental statuses essentially contributes to understanding the normative dependences between the opponents of argumentative dialogue. So, the combination of these two versions of semantic inferentialism can essentially improve the understanding of communicative practices.

Key words: assertion, assertion content, acceptance, material inference, argumentation semantics.

ЧИ ДИСПУТУЄ ПЛАТОН З СОКРАТОМ?

(зауваги до ранньосередньовічної дискусії)¹

Логіка, як і інші розділи класичної вченості (граматика, геометрія, фізика та ін.), з дидактичною метою впродовж століть звертається до практично незмінних ілюстрацій навчального матеріалу. Найбільш відомий приклад – малюнок, що зображає “древо Порфірія”: починаючи з пізньої античності він відтворюється в рукописах, а згодом і друкованих виданнях, незмінно поділяючи істоти на живі та неживі, а потім живі – на розумні та нерозумні, щоб насамкінець дійти до поняття людини, яке уособлюється двома представниками людського роду, а саме Сократом та Платоном.

В даній розвідці ми прокоментуємо дискусію, пов’язану з наступними двома реченнями, що незмінно фігурують в якості прикладів в трактатах з логіки та граматики часів пізньої античності та раннього середньовіччя в латиномовному світі:

1) **Socrates in lycio cum Platone et ceteris discipulis disputavit**

(Сократ в лікеї з Платоном та іншими учнями диспутував)

2) **Socrates cum Platone disputat**

(Сократ з Платоном диспутує)

Перше речення знаходимо в *Великому коментарі* Боетія на аристотелів трактат “Про витлумачення” або *Перігерменейас* (*Perihermeneias*), як кажуть середньовічні коментатори² [2]. Друге речення – в анонімному коментарі одинадцятого століття на *Установи граматики* (*Institutiones grammaticae*) Прискіана, відомого під назвою *Глосули* (*Glosulae*)³.

¹ В статті використані матеріали доповіді автора на *XIII Симпозіумі з середньовічної логіки та семантики* (Кембрідж, 2004).

² *Boethius*, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias* (ed. K. Meiser). – Teubner: Lipsae, 1880.

³ *Glosulae In Priscianum* - Catalogue of the Manuscripts at Ashburnham Place: Libri and Barrois manuscripts (C. Hodgson, Pub.)

Дана стаття складається з трьох частин. В першій частині ми розглянемо глибинну структуру висловлювання, представленого першим реченням, з огляду на два найбільш докладні коментарі пізньої античності на *Перігерменейас*, а саме Аммонія Гермія (Ammonius Hermiae)⁴ та Боетія (Boethius), зупинившись на основних відмінностях останніх, що стосується теорії значення та дискурсу. В другій частині ми наведемо аргументи на користь стоїчних витоків аналізу, що представлений в коментарі Боетія і який Боетій, в свою чергу, приписує Порфірію. Нарешті третя частина, виходячи, з одного боку, з *Глосул*, а з іншого – з коментарів Вільяма з Коншу (*Guilelmus de Conchis*) та його послідовників, реконструює глибинну структуру висловлювання, представленого другим з наведених вище речень. Я продемонструю типологічну тотожність аналізу, присутнього в коментарі Аммонія та *Глосулах*, з одного боку, а з іншого — в коментарях Боетія/Порфірія та Вільяма з Коншу. Цей висновок, в свою чергу, потребує пояснення, оскільки, як на сьогодні відомо, коментар Аммонія стає доступним на латинському заході завдяки перекладу Вільгельма Мьорбека тільки в 1268⁵.

1

Перше речення з'являється в коментарі Боетія в контексті, де обговорюється поняття простого висловлювання, даного Аристотелем:

Oratio autem est vox significativa, cuius partium aliquid significativum est separatum (ut dictio, non ut adfirmatio).

Інтерпретація визначення залежить від значення, яке надається слову *dictio* (вираз). Чи наше речення представляє просте висловлювання відповідно до цього визначення?

Відповідь Боетія та Аммонія була ствердною, але з різних причин. Згідно Боетію, поняття *виразу* (*dictio*), що вживається Аристотелем, означає *неповні* висловлювання, що є проміжними

⁴ Adolf Busse (Hrsg.): Ammonius: In Aristotelis de interpretatione commentarius (= Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. 4 Teil 5). Georg Reimer, Berlin 1897.

⁵ Gérard Verbeke (Hrsg.): Ammonius: Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke (= Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum 2). - Universitaires de Louvain :Louvain, 1961.

сутностями між іменами та дієсловами, з одного боку, та повними висловлюваннями, з іншого. Наприклад:

Socrates in lycio

(Сократ в лікеї)

(Socrates in lycio) cum Platone

(Сократ в лікеї з Платоном)

((Socrates in lycio) cum Platone) et ceteris discipulis)

(Сократ в лікеї з Платоном та іншими учнями)

Визнання таких проміжних сутностей, які не є ні простими виразами, ані повними висловлюваннями, дозволяє приписати нашому реченню *лінійну* глибинну структуру, що відповідає лінійному процесу його утворення. З цієї точки зору, наше висловлювання є простим, оскільки воно може бути утворено лінійним чином з простих виразів, на кшталт «Сократ», «Платон», «лікеї» та ін. за допомогою зв'язок *in* (в), *cum* (з), *et* (та):

((Socrates in lycio) cum Platone) et ceteris discipulis) disputavit).

Лінійне бачення структури висловлювання передбачає особливу теорію значення, що відділяє вирази від їх буденних означальних: хоча лінійне конструювання висловлення починається та закінчується сутностями з ясним онтологічним статусом (речі, властивості, стани справ), нічого в нашому буденному уявленні про світ не відповідає виразам на зразок:

(Socrates in lycio)

Сократ-в-лікеї

((Socrates in lycio) cum Platone).

Сократ-в-лікеї-з-Платоном

Обґрунтування, надане Аммонієм, напроти, в якості можливих прикладів обсягу терміну *dictio* в аристотелівському визначенні допускає тільки імена, дієслова та висловлювання. Тут неможливі проміжні випадки. Таке розуміння *dictio* надає можливість *негативного* визначення простого висловлювання (що відсутнє в аналізі Боетія): висловлювання є простим, якщо ніяка його частина не є, в свою чергу, висловлюванням. Таке негативне визначення поняття простоти висловлювання робить можливою деяку градацію ступенів простоти, від більш простих

висловлювань, складених з імені та дієслова, до менш простих, складених з імені, дієслова та прислівника. Визначення Аммонієм поняття простоти є негативним, оскільки вихідним пунктом його аналізу є *осмислене висловлювання*. Згідно з Аммонієм, висловлювання є простим, оскільки воно може бути *розкладене* на прості вирази осмисленим чином, а не тому, що воно може бути складене з простих виразів. Розуміння простого висловлювання передбачає визначення, перш за все, його підмету, репрезентованого ім'ям, та предикату, репрезентованого дієсловом, інтерпретуючи всі інші його елементи в якості модифікаторів цієї базової суб'єктно-предикатної структури. Таке бачення висловлювання бере початок від олександрійського граматики Ніканора, що розглядав речення, позбавлене всіх своїх не необхідних елементів, в якості вихідного пункту аналізу⁶. З цієї точки зору, наше висловлювання буде мати наступну глибинну структуру:

((*Socrates disputavit*) *in lycio*) *cum Platone et ceteris discipulis*)
 ((Сократ диспутовав) в лікеї) з Платоном та іншими учнями)

В цій структурі зв'язки *in*, *cum*, *et* складають прислівникову частину висловлювання, позначаючи обставини сократової дії. Як наслідок, цей аналіз не стикається з проблемою семантики виразів на кшталт «Сократ в лікеї», маючи на увазі, що вираз «в лікеї» функціонує тут в якості прислівника⁷. Аналітичне підхід до структури висловлювання не потребує ревізії наївної теорії значення: кожний вираз зберігає своє буденне значення на кожному етапі декомпозиції вихідного висловлювання.

Різниця в коментарях Боетія та Аммоія стосовно природи простого висловлювання тягне за собою розходження в теорії значення: в першому випадку вирази позбавляються їх буденних значень, тоді як в другому ні. З технічної точки зору, обидва коментарі розглядають проблему значення як проблему *мімезису*: чи є артикульованими вокальними звуками вокальні звуки тварини, імітовані людиною, або вокальні звуки людини, імітовані твариною? Відповідь Амонія явно негативна: бути ар-

⁶ E. Sluiter, *Ancient Grammar in Context*, p. 68.

⁷ Поняття прислівника розуміється тут в широкому сенсі, репрезентуючи ідею обставин дії.

тикульованим значить бути писаним, а отже конвенційним. Всі ці властивості належать тільки вокальним звукам, притаманним раціональним істотам. Уособлюючи позицію Порфірія, коментар Боеція не займає чіткої позиції стосовно цього питання. Але, фактично, неявно він допускає можливість артикульованості тваринних вокальних звуків, пов'язуючи явище артикульованості з голосовими здатностями істоти, а не з її раціональною природою. Саме цю позицію знаходимо в творі Порфірія "*De abstinentia*".

2.

Тепер я наведу аргументи стосовно стоїчних, більш конкретно, хризипових, джерел позиції Порфірія. Перш з все, відмітимо, що лінійна конструкція цього висловлювання, фактично, складає деяке твердження. Припустимо, що поняття заперечення є формальним. В такому випадку, поняття висловлювання може бути визначено чисто формальним чином як те, що є твердженням або запереченням. В цьому випадку висловлювання буде родом по відношенню до своїх двох видів –твердження та заперечення. Це синтаксичне визначення висловлювання протистоїть його семантичному визначенню, як сутності, що може бути істинною або хибною. На початку свого коментаря Боецій обговорює ці два визначення висловлювання.

У Діогена Лаертського (УП 65) знаходимо наступне визначення висловлювання :

Висловлювання є те, що істине чи хибне, або річ (*pragma*), завершена в собі, здатна бути запереченою в собі і завдяки собі.

... як каже Хризип в його *Діалектичних визначеннях*: висловлювання є те, що в собі та завдяки собі може бути ствердженим або запереченим.

В цьому уривку чисто семантичне визначення протиставляється не семантичному. Як бачимо, визначення Хризипа явно синтаксичне. Враховуючи, що твердження та заперечення це результат стверджування та заперечування, ідея синтаксичного визначення висловлювання, що ми її знаходимо в коментарі Боеція, завдячує Хризипу.

Те саме протиставлення синтаксичного та семантичного визначення логічних понять виявляється в стоїчних визначеннях простого висловлювання, збережених в працях Секста Емпірика та Діогена Лаертського. Визначення, вживані останнім, є чисто синтаксичними, на протигагу визначенням, що знаходимо у Секста Емпірика. Наприклад:

Визначене висловлювання є висловлюванням, що вкючає демонстратив в іменному відмінку та предикат. Невизначене висловлювання – це те, що вкючає невизначене слово або слова та предикат (DL VII 69).

Вочевидь, вони також належать Хризипу.

Чи можна знайти у стоїків ідею лінійної глибинної структури простого висловлювання? Гадаю, що так, якщо звернутись до прикладу привативного висловлювання, засвідченого у Діогена Лаертського (УП 70) :

aphilanthropôs estin outos

(це є міз-антроп, дослівно: міз-антроп є це)

Структура цього висловлювання складається наступної послідовності слів, взятої в зворотному порядку: (((це є)+антроп)+міз)⁸. На цій основі сучасні коментатори приписують стоїкам ідею польської інверсної нотації⁹.

Наше висловлювання – *Socrates in lycio cum Platone et ceteris discipulis disputavit* – має ще іншу особливість, якщо пригадати, що стоїки визнавали чотири «категорії», пов'язані з відповідями на наступні питання:

ЩО? (субстанція)

ЯКЕ? (якість)

ЯКИМ ЧИНОМ БУТИ НАЛАШТОВАНИМ? (модус)

ЯКИМ ЧИНОМ БУТИ НАЛАШТОВАНИМ ВІДНОСНО ЧОГОСЬ? (відношення)

⁸ Докладніше див: V. Omelyantchik, L'assertion simple chez les stoïciens : une nouvelle interpretation. – Філософська думка / Sententiae (2010) N1. – с.124-137.

⁹ Th. Ebert, Dialecticians and Stoics on the Classification of Propositions. – Dialektier und Stoiker (Hg. K.Döring, Th. Ebert. – Stuttgart, 1993, p. 123.

Ця форма стоїчної теорії перших родів буття завдячує Хризипу¹⁰. Засадниче, ця теорія застосовувалась до тіл¹¹, але існують непрямі свідчення, що дозволяють застосувати її і до мовних виразів.

Згідно зі свідченням Плотіна (En. VI I 30) та Сімпліція (*in Cat.* 67,4), вираз «в лікеї» розглядався стоїками згідно з категорією «бути налаштованим певним чином». Слідуючи аналогії з виразом «те, що справа», класифікованим згідно категорії «бути налаштованим певним чином по відношенню до чогось іншого» (*Simpl. in Cat.* 165, 32 ssq.), можна так само розглядати вираз «з Платоном». Враховуючи, що грецький прототип нашого висловлювання мав би мати визначений артикль перед виразом «Сократ» (*ho Socrates*, що можна представити українською як «цей Сократ»), то цей вираз може розглядатись з огляду на дві перші стоїчні категорії – субстанція та кваліфіковане –, представляючи кваліфікованого індивіда.

Тепер, як неважко бачити, суб'єкт нашого висловлювання можна скласти лінійним чином з огляду на чотири стоїчні «категорії»:

Цей Сократ — в лікеї — з Платоном та
іншими учнями
(кваліфікований модус відношення))
індивід)

Враховуючи, що загалом стоїчна логіка слідує стоїчній фізиці, яку онтологію передбачає ця конструкція? Я гадаю, що це хризипова доктрина «тотального змішування» (*krasis di' holon*), яка дозволяє розглядати референт цього складеного суб'єкта в якості певного тіла¹². Фактично, хризипова доктрина категорій була відповіддю на ані-стоїчні аргументи Александра Афродізійського: відкидаючи есенціалістський аналіз тотального змішування в аристотелівських термінах «матерія-форма», стоїчна теорія готова була визнати можливість змішування будь-

¹⁰ J. Brunshewig, 'Stoic metaphysics', - Cambridge companion to the Stoics (ed. B. Inwood), p. 228. Long&Sedley I, 179, pp. 165-6.

¹¹ Idem. p. 227.

¹² Див. : The Cambridge Companion to the Stoics (Ed. B. Inwood) – Cambridge UP, 2003.

якого тіла (в стоїчному розумінні) з будь-яким (нагадуючи можливість утворення будь-яких сум об'єктів в сучасних номіналістичних теоріях). Чотири категорії мали визначити певні межі змішування, не спираючись при цьому на різновид аристотелевого поняття сутності.

Якщо я маю рацію, Олександр не тільки дискутує (після) христову ідею тотального змішування, але також формальне визначення висловлювання: його аргумент ми знаходимо на самому початку коментаря Боетія. Відповідаючи Олександрю, Порфірій реанімує стоїчні ідеї, але в неоплатонічному вбранні. Те саме Пофірій робить і у своєму коментарі на платонівського «Парменіда». Отож, можна стверджувати, коментарій Боетія зберіг приклад простого висловлювання, який має стоїчне джерело.

3.

Тепер розглянемо скорочену версію нашого вихідного висловлювання, що її ми знаходимо у *Глосулах*:

Socrates cum Platone disputat.

Це висловлювання складало проблему для граматиків, оскільки воно спростовувало твердження Прискіана, згідно з яким прийменник не може сполучати дві субстанції з однією акциденцією, як це робить сполучник. *Глосули* коментують цю проблему наступним чином¹³:

PRAEPOSITIONES VERO <QUAMUIS IN TRANSITIONE PONANTUR PERSONARUM SEPARATAE ID EST PER APPPOSITIONEM PROLATAE: NON CONIUNGUNT DUAS SUBSTANTIAS CUM UNO ACCIDENTE: QUOD EST PROPRIUM CONIUNCTIONIS: UT *EGO ET TU FACIMUS*, HOMO ET TAURUS ARANT: UEL DUO ADIECTIVA CUM UNA SUBSTANTIA: UT *SCRIBIT ET LEGIT HOMO*: UEL *IUSTUS ET FORTIS HOMO*> (IG XIV 2).

Alia differentia: quamvis ipse praepositiones in transitione personarum ponantur, id est per appositionem prolatae iungantur obliquis casibus

¹³ Наводжу свою транскрипцію рукопису.

transitionem significantibus: tamen non coniungunt¹⁴ duas substantias cum uno accidenti uel duo accidentia cum una substantia¹⁵ sicut coniunctio facit. Opponitur: quia cum ista propositio substantias duas cum uno accidenti¹⁶ uidetur copulare. Ut cum dico: *Socrates cum Platone disputat*'.

(A) Sed si quis uim orationis insistat, falsum esse inueniet. (B) Cum enim dico '*Socrates disputat cum Platone*', hoc tamen dico quod **Socrates disputat ens cum Platone**: sive Plato disputet, sive non per orationem non distinguitur. (C) Quidam tamen concedunt 'cum' coniunctionis uim in praedicta oratione habere quantum ad officium illius orationis¹⁷. Disputationem enim ostendit cum¹⁸ convenire Socrati et Platoni. (D) Nam nisi uterque disputatione participet, non ita recte¹⁹ uidetur dictum. (E) Sed licet 'cum' iungat²⁰: cum hoc non sit eius officium ex inuentione, dicimus per²¹ hoc non falsificari praemissam de praepositione regulam (M. f. 153ra45–b9).

Яке питання обговорюється у цьому уривку? На мою думку, це теза, згідно з якою прийменник «*cum*» (з) має сполучну силу *ex vi orationis* у реченні "*Socrates cum Platone disputat*". Фраза (A) заперечує цю тезу. Фраза (B) аргументує це, звертаючись до глибинної структури цього речення, яка згідно з *Глосулами* є наступною:

Socrates disputat ens cum Platone
(Сократ диспутує, будучи з Платоном)

Згідно цьому аналізу, наше висловлювання, взяте *ex vi oratione*, не включає інформації стосовно дії Платона. Воно тільки говорить про те, що присутність Платона складає частину обставин дії Сократа. Іншими словами, згідно з *Глосулами*, має глибинну структуру аммонієвого типу:

(Socrates disputat) cum Platone.

¹⁴ iungunt I.

¹⁵ accidenti I.

¹⁶ omit. sicut... accidenti I.

¹⁷ orationis illius I.

¹⁸ omit. I.

¹⁹ directe I.

²⁰ coniungat I.

²¹ propter I.

Фраза (С) більш детально окреслює позицію опонентів, згідно з якою це висловлювання передбачає *ex officio orationis*, що дія належить Сократу та Платону. Цей факт надає прийменнику «*cum*» сполучної сили (*vis coijunctionis*). З цієї точки зору (про що говорить фраза D), умови істинності нашого висловлювання передбачають ситуацію диспуту між Сократом та Платоном.

Але, згідно з *Глосулами*, умови істинності цього висловлювання включають тільки дію Сократа. Саме ця ситуація визначає *vis orationis* та *officium orationis*, що притаманні цьому висловлюванню. Однак *Глосули* погоджуються, що прийменник «*cum*» може функціонувати як сполучник. Таке функціонування передбачає ситуацію диспуту між Сократом та Платоном, що не є ситуацією, яка визначає *causa inventionis* прийменника «*cum*» (E).

Звернемось тепер до коментаря іншого граматики – Петра Гелія (Petus Helias)²²:

Addit quoque aliam differentiam, scilicet, quod quamvis prepositiones ponantur in transitione personarum, id est, quamvis iungantur obliquis casibus transitionem designantibus et hoc per appositionem, tamen non coniungunt duas substantias cum uno accidente vel e converso, quod facit coniunctio ut 'Ego et tu legimus', 'Scribit et legit homo'.

(X) Sed opponitur quod ista prepositio 'cum' duas substantias cum uno accidente copulat ut cum dicitur, 'Socrates cum Platone disputat'. Sed si quis altius insistat, videbit quando dicitur, 'Socrates cum Platone disputat', (Y) actum disputandi non Platoni *ex vi orationis* attribui sed tantum Socrati (Z) licet fortasse propter negotii huius naturam actum disputandi in utroque intelleximus esse. (W) Quamvis tamen in praedicta oratione 'cum' prepositio duas substantias concedatur cum accidenti uno copulare, quoniam tamen non est eius *officium ex inventione*, non propter ea dicemus falsificari datam regulam de prepositione (Reilly 711, 85 – 98).

Інтерпретація цього уривка залежить від інтерпретації фраз (X) (Y). Я гадаю, що цей уривок має таку ж структуру, як і наведений уривок з *Глосул*, а саме фрази (X, Y, Z) дискутують функціонування *ex vi orationis* прийменника «*cum*», тоді як фраза (W) розглядає його функціонування *ex vi institutionis*. У випад-

²² *Summa super Priscianum* (коментар на: *Institutiones grammaticae*), ed. Leo A. Reilly. – Toronto, 1993.

ку *Глосул*, фрази (А, В, С, D) стосуються функціонування цього применника *ex vi orationis*, тоді як фраза (Е) – *ex vi instituonis*. Обидві коментарі згідні в тому, що сполучне функціонування применника «*cum*» не представляє його *officium ex inventione*.

На мій погляд, розходження двох коментарів стосується питання стосовно змісту нашого висловлювання *ex vi orationis*. Коментар Петра Гелія зазначає на початку (фраза Y) позицію *Глосул*: висловлювання ‘*Socrates cum Platone disputat*’ має *ex vi orationis* умови істинності, що включають тільки дію Сократа. Потім йдеться про те (фраза Z), що *можливо* включення до умов істинності цього висловлювання, розглянутого *ex vi orationis*, дії, що належить Сократу та Платону. Природа цієї дії і є резонансом цієї можливості: природа диспуту передбачає двох суб’єктів, але дієслово стоїть в однині. Тож існує певне протиріччя між значенням дієслова та відповідної акциденції. Прагматична конвенція дискурсу передбачає, що висловлювання включає максимум інформації стосовно ситуації, що воно описує. Тож, якщо Платон тут згадується, то це вказівка на те, що він є опонентом Сократа у диспуті. З цієї точки зору, це висловлювання отримує *ex vi orationis* глибинну структуру боетієвого типу:

(Socrates cum Platone) disputat.

Для обґрунтування нашої інтерпретації, розглянемо позицію Петра Гелія стосовно поняття “*conceptio personarum*”(IG XVII 155). Він обґрунтовує правильність фрази “*iste et ille legunt*” наступним чином:

...sed una tertia potest aliam tertiā concipere ut ‘iste et ille legunt’, et si quaeratur a quo regatur ‘iste’, dico quod ab verbo ‘legunt’. Quare? Quia plurale verbum est tertię persone et exigit nominativum singularem eiusdem persone per conceptionem, et duo singularia valent unum plurale propterea construuntur cum verbo plurali.

Sic ergo omnes iste locutiones congrue sunt quamvis sint figuratives (Tolston, 117, 27–118,32).

Згідно з цим аналізом, наступне висловлювання є фігуральним (IG XVII 105):

Socrates et Plato legunt

Ту ж саму позицію займає Вільям з Коншу, як можна бачити з наступного фрагменту²³:

Sed ne aliquis putat quod aliam uim haberent repete aliam interposite, addit QUOMODO SI REPETANTUR (IG XVII 162,7) : eandem uim habent repete et interposita. Similiter in omnibus uidetur et constructione et significatione. Alii dicunt quod non habent quia alicui interposita ponitur ut non potest poni repete. Si enim dicam « **Socrates et Plato legunt** » conuenienter loquor, sed si dico « **et Socrates et Plato legunt** » inconuenienter. Similiter, potest dici « Socrates (MS et Socrates) et Plato sunt duo », sed non potest dici « et Socrates et Plato sunt duo »...

...Melius est igitur quod dicamus quod potest dici “**et Socrates et Plato legunt**” in eodem sensu similiter “**Socrates et Plato legit**” atque « **Socrates et Plato <legunt>** », ut omnis sensus in quem sit per repete idem fiat per interpositam. (f. 115 ra).

Згідно з Робертом з Парижу, будучи випадком “conceptio personarum in uerbo”²⁴, конструкція цього висловлювання не є регулярною:

Nonne mirum uidetur quod in hac constructione ‘**Socrates et Plato legunt**’ nulle dictiones construuntur aliis. Sed dicet aduersarius... (Kneepkens, 20, 30–3).

Роберт питається також, чи прийменник може використовуватись в “conceptio personarum”, як наприклад:

Socrates cum Platone legunt.

Його позиція є наступною:

Sed nos antiquorum uestigia adorare debemus et non extendere figuras nec in huiusmodi eos imitari...

²³ Наводжу свою транскрипцію рукопису. Анонсовано видання тексту: Irene Caiazza, ed., William of Conches, *Glosae super Priscianum* (CNRS, Paris).

²⁴ Robertus van Parisijs’ *SUMMA ‘BREVE SIT’* (ed. C.H. Kneepkens), Nijmegen Ingenium Publishers, 1987, p. 23, 5.

Isti autem errorem suum non defendentes sed deterius agentes si<c> uidetur posse probari. In hac constructione , Socrates cum Platone legit (MS legunt), ostenditur actus huius verbi *legere* inesse aliquibus personis interposita hac prepositione *cum* ; ergo eisdem dictionibus sic manentibus potest illud uerbum eisdem reddi personis in conuenienti constructione, ut dicatur sub plurali numero ‘Socrates cum Platone legunt’ (Kneepkens, p. 28, 13–27).

Враховуючи розходження Роберта з Петром Гелієм, не є неможливим, що доведення, яке Роберт пов’язує з *деякими (istis)*, має свої витoki в *Граматичній сумі* Петра Гелія. Згідно з нею, зміст висловлювання “Socrates cum Platone legit” представляє фігуральне висловлювання “Socrates cum Platone legunt”.

Це свідчення підтверджує можливість, вказану в коментарі Петра Гелія, інтерпретувати *ex vi orationis* висловлювання “Socrates cum Platone disputat” як “Socrates cum Platone disputant”, враховуючи природу відповідної дії та те, що “*duo singularia valent unum plurale*”.

Відкидаючи регулярність висловлювання “Socrates cum Platone legunt”, Роберт не заперечує того, що воно може представляти зміст фігурального висловлювання “Socrates cum Platone legit”:

Item. Differentia est inter prepositiones et coniunctiones, quam assignat Priscianus dicens²⁵ quod coniunctio copulat diuersa casualia uel diuersas personas uel diuersas actiones uel qualitates, et non prepositio. Quod uidetur esse falsum, quia cum dicitur ‘Socrates cum Platone legit’, praepositio diversa copulat casualia, (A) quia ibi est in quodam officio et non in omni coniunctionis. (B) Est ibi in quodam officio coniunctionis, quia copulat diuersa casualia, sed non est in omni officio coniunctionis, quia coniunctio consimilia casualia habet copulare. Ad hoc dicimus quod (C) non prohibet Priscianus, quin prepositio copulet diuersa casualia, (D) sed prohibet modum construendi siue coniugendi, quia prepositio non sic copulat casualia, quod cum eodem verbo construantur, sed copulativa coniunctio ita copulat casualia, quod cum eodem uerbo habeat construi (Kneepkens, 283, 29–284,2)²⁶.

²⁵ IG XIV 2.

²⁶ Robertus van Parisijs’ SUMMA ‘BREVE SIT’ (ed. C.H. Kneepkens), Nijmegen Ingenium Publishers, 1987, p. 283, 29–284,2.

Цей аналіз проводить розрізнення між двома видами *officium* применника “*cum*”: *quodam officium coniuunctiones / omnis officium coniuunctionis*. Роберт каже, що Прискіан не забороняє того, щоб применник “*cum*” мав силу сполучника в цьому висловлюванні з точки зору правил конструкції. Це розрізнення є ремінісценцією розрізнення у Петра Гелія між регулярністю *uoce* та регулярністю *sensu*, що, в свою чергу, відповідає розрізненню *figura locutionis* та *figura constructionis* у Вільяма з Коншу.

Якщо я маю рацію, застосовуючи аналіз амонієвого типу, *Глосули* явно відкидають аналіз типу Боетія, в той час як коментар Петра Гелія залишає таку можливість.

Враження, що *Глосули* та Вільям з Коншу слідує відповідно Аммонію та Боетію/Порфірію у підході до аналізу значення та дискурсу, посилюється, якщо взяти до уваги два основні моменти незгоди між *Глосулами* та коментарем Вільяма, на яких я коротко зупинюсь.

Перший момент стосується теорії значення. *Глосули* явно займають позицію Аммонія стосовно природи вокальних звуків тварин: вони не є артикульованими, оскільки належать нерозумним істотам. Ототожнюючи «значиме = артикульоване = конвенційне = раціональне», *Глосули* відкидають ідею Порфірія стосовно існування мови птахів.

Вільям з Коншу займає протилежну позицію. Він наголошує на тому, що коментар Боетія та *Установи граматики* Прискіана по-різному інтерпретують поняття *артикульованості*, тоді як *Глосули* підкреслюють тут різницю в інтерпретації поняття *значення*. Вільям закидає *Глосулам* протиріччя їхньої теорії значення: згідно йому, з неї випливає, що той самий вокальний звук може бути як артикульованим, так і ні. Ця можливість передбачає, вочевидь, що значення визначається *слухачем*: якщо один слухач розуміє вокальний звук як маючий значення завдяки його артикульованості, то це не означає, що для іншого слухача цей звук буде також артикульованим, а отже значимим. Позиція *Глосул* – це позиція *говорючого*: вокальний звук, що має значення для одного говорючого, має бути артикульований для іншого.

Другий момент стосується розходженням двох коментарів стосовно інтерпретації змісту книги Прискіана «Про конструкцію» (“*De conctructiōne*”). Згідно Глосулам, вона присвячена обговоренню поняття *oratio* (дискурсу), або, що є тим самим, поняття *constructio* (конструкція). Вільям з Коншу чітко розрізняє ці два поняття: згідно йому, тут йдеться про *constructio*, а не про *oratio*. Для захисту цієї позиції він звертається до позиції, яку займав Боетій: існують вирази, які не є ні іменами, ні дієсловами, а ні завершеними висловлюваннями.

Висновок. Найбільш давні коментарі на *Установи граматики* Прискіана віддзеркалюють дискусію, що існувала між граматичним та логічним підходом до аналізу мови. Як ми бачили, граматична традиція не була однорідною, відтворюючи підходи пізньої античності до аналізу значення та дискурсу, представлені в коментарях на *Перігерменейас* Аристотеля.

Омелянчик В. «Чи дебатуює Платон з Сократом (зауваги до ранньосередньовічної дискусії)».

Аналізуючи найбільш ранні коментарі на *Установи граматики* Прискіана, зокрема анонімний коментар *Glosulae in Priscianum* та *Glosae super Priscianum* Вільяма з Конша, автор демонструє існування двох підходів до проблеми значення та мови в ранньосередньовічній граматичній традиції, що можуть бути пов'язані з двома основним коментарям пізньої античності на трактат Аристотеля «Про тлумачення», а саме з коментарем Аммонія Гермія, яка уособлює аристотелівську концепцію, та з коментарем Боетія, яка в відображує позицію Порфірія, представляючи концепцію стоїків.

Ключові слова: історія логіки, історія семантики, аристотелізм, стоїцизм, пізньоантичні коментарі на Аристотеля, ранньосередньовічні коментарі на Прискіана.

Омелянчик В. «Спорит ли Сократ с Платоном? (замечания о раннесредневековой дискуссии)».

Анализируя наиболее ранние комментарии на *Установления грамматики* Прискіана, в частности анонимный *Glosulae in Priscianum* и *Glosae super Priscianum* Вильяма из Конша, автор демонстрирует существования двух подходов к проблемам значения и языка в ранне-средневековой грамматической традиции, которые могут быть возведены к двум основным комментариям на «*Об истолковании*» Аристотеля поздней античности, а именно к комментарию Аммония

Гермия, представляющего аристотелевскую концепцию, и к комментарию Боетия, отражающего позицию Порфирия и представляющего концепцию стоиков.

Ключевые слова: история логики, история семантики, аристотелизм, стоицизм, позднеантичные комментарии на Аристотеля, раннесредневековые комментарии на Прискиана.

Omelyantchik V. "Does Plato debate with Socrates? (notes on early medieval discussion)".

Article analysis most ancient commentaries on Priscian's *Instituones Ggammaticae*, especially anonymous' *Glosulae in Priscianum* and William's of Conches *Glosae super Priscianum*, arguing in favour of existence of two approaches to problems of meaning and language in early medieval grammarians' tradition that can be traced back to two main commentaries of Late Antiquity on Aristotle's *De Interpretatione*, namely the commentary of Ammonius Hermius realising Aristotelian conception and the commentary of Boethius that reflects Porphyry's position realising Stoic conception.

Two major point of comparison are considered. The first one concerns the theory of meaning. The *Glosulae* explicitly take Ammonius' position with respect to the nature of animal sounds: they are non articulated, because they belong to irrational beings. William of Conches takes an opposite position. He makes accent on the fact that the Priscian's and Boethius' commentaries interpret differently the notion of articulation, while the *Glosulae* underlines the difference in interpretation of the notion of signification.

The second one concerns the theory of discourse. The major divergence between two commentaries is related to the interpretation of the subject matter of the Priscian's book "*De conctructione*": according to the *Glosulae*, it discusses the notion of *oratio*, or what is the same, the notion of *constructio*. William of Conches distinguishes sharply these two notions. According to him, it deals with *constructio* and not with *oratio*. To defend this position, he uses Boethius' type argument saying that there are expressions that are neither nouns or verbs, nor complete assertions. His approach is highly formal: proceeding from the notion of *constructio* interpreted syntactically, he defines in the functional manner the notion of the part of speech and that of the discourse.

Key words : history of logic, history of semantics, aristotelism, stoicism, commentaries of Late Antiquity on Aristotle, early medieval commentaries on Priscian.

CONSTRUCTIVE BELIEF VIS-À-VIS THE SLINGSHOT

In my article¹ I'm going to discuss the following points:

- Slingshot argument;
- the notion of *adaptive belief*;
- its reconstruction in the type theory of Martin-Löf.

1.

Let us say that a sentential connective © is *-monotone iff the following indirect rule of inference is valid:

$$\frac{S \vdash^* T}{\textcircled{S} \vdash \textcircled{T}}$$

where

- S and T are sentences, © is a sentential connective,
- there is at least one occurrence of S in the sentence ©(S) and ©(T) is a result of the replacing of at least one occurrence of S by T,
- the inference relation \vdash^* is included in the inference relation \vdash ($\vdash^* \subseteq \vdash$).

It means that a *-monotone connective preserves \vdash^* -inferences.

Let the *-inference relation \vdash^* be determined by following rules:

$$\begin{array}{ccc} \text{1-SUBS : } (\lambda x)\phi = (\lambda x)\psi & (\lambda x)\phi = \alpha & (\lambda x)\phi = \alpha \\ \Sigma[(\lambda x)\phi] & \Sigma[(\lambda x)\phi] & \Sigma[\alpha] \\ \hline \Sigma[(\lambda x)\psi] & \Sigma[\alpha] & \Sigma[(\lambda x)\phi] \end{array}$$

$$\begin{array}{ccc} \text{1-CONV : } S[x/\alpha] & \alpha = (\lambda x)(x = \alpha.\Sigma[x]) & \\ \hline \alpha = (\lambda x)(x = \alpha.\Sigma[x]) & \Sigma[x/\alpha] & \end{array}$$

¹ This article is based on the paper presented to Italian Society for Analytic Philosophy (Bologna, 1998).

where α is a singular term (which category includes proper names, demonstratives, indexicals) and $(ix)(\text{--- } x \text{ ---})$ is a definite description which can be treated either as singular term or according to Russellian contextual definition. These rules of inferences are valid for extensional contexts as it is easy to verify.

If a connective fits the principle of substitution of material equivalents, then we'll say that it is +PSME. It means that in this case the following rule of inference is valid:

$$\begin{array}{l} \text{PSME :} \quad f \leftrightarrow y \\ \quad \quad \quad S(f) \\ \hline \quad \quad \quad S(y) \end{array}$$

The Gödel's Slingshot argument says that each SUBS – and CONV – monotone connective is also +PSME connective, in other words, any such connective is *extensional*.

A demonstration of this fact in the frame of the first-order logic is the following:

| | |
|--|--------------------------------------|
| 1. Fa | premise |
| 2. Rab | premise, R is a two place predicate. |
| 3; Gb | premise |
| 4. $a = (ix)(x=a . Fx)$ | 1, CONV |
| 5. $a = (ix)(x = a. Rxb)$ | 2, CONV |
| 6. $b = (ix)(x = b. Rax)$ | 3, CONV |
| 7. $b = (ix)(x = b. Gx)$ | 3, CONV |
| 8. $(ix)(x = a. Fx) = (ix)(x = a. Rxb)$ | 4,5, SUBS |
| 9. $(ix)(x = b. Gx) = (ix)(x = b. Rax)$ | 6,7, SUBS |
| 10. $\textcircled{C}(Fa)$ | premise |
| 11. $\textcircled{C}(a = (ix)(x=a . Fx))$ | 10, 1, 4, CONV – monotone |
| 12. $\textcircled{C}(a = (ix)(x = a. Rxb))$ | 8,11, SUBS – monotone |
| 13. $\textcircled{C}(Rab)$ | 12, CONV– monotone |
| 14. $\textcircled{C}(b = (ix)(x = b. Rax)$ | 13, CONV– monotone |
| 15. $\textcircled{C}(b = (ix)(x = b. Gx))$ | 14, SUBS – monotone |
| 16. $\textcircled{C}(Gb)$ | 15, CONV – monotone |

As it stands, this argument is syntactical in character operating with premises and rules of inferences. Our question is whether this

argument is valid in the environment of semantically innocent direct reference theory of belief ascription?

2.

A semantic theory fits the Principle of Direct Reference (DR) if it says that the semantic content of a singular term (that is, of a directly referential expression) in an extensional context is just the object (if any) to which it refers. A semantic theory fits the Principle of Semantic Innocence if it denies that the semantic contents of expressions vary with the non-quotational contexts in which those expressions are embedded.

In what follows, *F* and *G* will stand for simple predicates and the operator © for belief operator. Let us consider CONV – rule of inference. We shall examine whether it is valid for a direct reference theorist and if yes what it means for him. The main point of DR is that an utterance of a simple sentence ‘*Fa*’ with a singular term ‘*a*’ has a singular truth conditional content. It means that it is just the object *a* which determines the condition that makes the utterance true.

This position is opposed to the position which can be labelled as Quinean. The last one says that the content of the utterance ‘*Fa*’ is *general* and is given by the truth condition which is represented by the following first-order sentence:

$$(\exists x)(x=a \ \& \ Fx).$$

Using Russellian definition for definite description, it can be transformed into the identity sentence

$$a = (ix)(x=a \ \& \ Fx)$$

which can be seen as expressing an ascription of the value that makes the above sentence true to the bound variable.

Quinean utterance of the identity sentence means rather a *nominal* identity which says that ‘*a* =_n *b*’ is true whenever the referent of ‘*a*’ (whatever it is) is the same as the referent of ‘*b*’ (whatever it is). Accordingly, Quinean utterance of ‘*Fa*’ means that the referent of ‘*a*’ whatever it is has the property *F*. Thus, Quinean validation of the CONV-rule is based on the following scheme:

$$\begin{array}{ccc} Fa \leftarrow & \text{-----} & \rightarrow a = (ix)(x=a \ \& \ Fx) \\ & \backslash & / \text{ (def.)} \\ & (\exists x)(x=a \ \& \ Fx) & \text{(the truth condition)} \end{array}$$

where the relation between 'Fa' and the identity sentence is that one of material equivalence (in reality, they are logically equivalent). We can say that from Quinean true utterance of 'Fa' one goes by Quinean truth condition to a true utterance of the identity sentence as nominal identity. Evidently that in such utterance the definite description is treated attributively. The same holds also in another direction.

For a direct reference theorist a true utterance of 'Fa' pass by the singular truth condition which can be symbolised as a pair $\langle a, F \rangle$ where the object a has the property F (in this case there is no its first-order representation as in Quinean case). With this reading 'Fa' means that a is F , not that the referent of 'a' is F (cf. S.Read [1]). As a result, she/he can utter the identity sentence as real identity ' $a =_r b$ ' which means that the object a is the same as the object b . Hence, the definite description has to be used there *referentially* which use can be cached by Kaplan's DTHAT-operator. It supposes that the predicate 'Fx' contributes not to the *content* of the referential expression DTHAT'(ix)(x=a & Fx)', but to the *context* of its usage. Bearing in mind the logical form of the description, it is natural to define semantics of the whole referential expression as following:

$$\text{DTHAT}'(\text{ix})(\text{x}=\text{a} \ \& \ \text{Fx})' = \begin{cases} \text{a, if a is F} \\ \text{undefined otherwise.} \end{cases}$$

It means that a referential utterance of the description presupposes that the condition 'a is F' holds.

Thus, the CONV-rule corresponds to the following scheme:

$$\begin{array}{ccc} \text{Fa} \leftarrow \dots\dots\dots \rightarrow \text{a} = \text{DTHAT}'(\text{ix})(\text{x}=\text{a} \ \& \ \text{Fx})' & & \\ \quad \backslash & & / \text{ (presupposition)} \\ \quad \langle \text{a}, \text{F} \rangle & & \text{(the truth condition)} \end{array}$$

It says that from a true utterance of 'Fa' one can pass by the singular truth condition to a true utterance of a real identity 'a is the same as a' presupposing a fulfilment of the condition that a is F. What meaning could have such utterance for a direct reference theorist?

Bearing in mind that there is nothing like a 'bare' object independent of any mode of its identification, she/he could say that men-

tioning an object *a* itself in the truth condition implies mentioning object's individuating or identification condition, because an object which enters into truth condition has to be identifiable. As a Geach' follower, for example, she/he would say that there must be some *sortal* concept relative to which there is a sense to say at all that *a* is the same as *b* and thereby that *a* is the same as *a*. (cf. F. Recanati [4, p.25, fn.19,]; cf. D. Wiggins [7, p.31]). Thus, a true utterance of the identity sentence with the referential definite description will mean that *a* is the same *F* as *a* where 'F' happens to be a sortal concept or any other concept which can do for speaker and hearer an identification task. For direct reference theorist, truth of such utterance will be a consequences and thereby a reflection just of singular character of the truth condition of 'Fa'.

A true utterance of the identity sentence with the referential definite description which means the real identity 'a is the same F as a', in its turn, presupposes, according to the mentioned semantics of referential use, that *a* is F. This condition is sufficient for an utterance 'Fa' to be true with the same usage of the term 'a' as in the identity statement, that is with the singular truth condition.

$$\begin{array}{ccc}
 Fa \leftarrow \dots\dots\dots \rightarrow a = \text{DTHAT}'(ix)(x=a \ \& \ Fx)' & & \\
 \backslash & & / \\
 \langle a, F \rangle \Leftarrow \dots\dots\dots \Rightarrow \langle a, a \rangle \text{ (the truth condition)} & & \\
 \backslash & & / \text{ (presupposition)} \\
 & a \text{ is } F &
 \end{array}$$

A true utterance which means the real identity has the identity truth condition and also it has as an element of the context the presupposition 'a is F'. Being taken together, they will be enough for constructing a singular truth condition for an utterance of 'Fa'. ($\langle a, F \rangle \Leftrightarrow \langle a, a \rangle + a \text{ is } F$). Referring expression $\text{DTHAT}'(ix)(x=a \ \& \ Fx)$ can be read : a which is identified as the same F.

Now we can say that following D-1-CONV-rules hold:

D-1-CONV :

$$\begin{array}{ccc}
 F[x/a] & & \alpha = \text{DTHAT}'(ix)(x = \alpha.F[x])' \\
 \hline
 \alpha = \text{DTHAT}'(ix)(x = \alpha.F[x])' & & F[x/\alpha]
 \end{array}$$

which mean a transition from the truth of the premise to the truth of the conclusion have to be valid for a direct reference theorist, because they reflect the very idea of hear/his doctrine that an utterance of a simple sentence has the singular truth condition. In other words, D-1-CONV-rules can be seen as a kind of test which an utterance of a simple sentence has to pass, if its truth condition is singular.

The meaning of D-1-CONV-rules can be made clear also as follows. An utterance of a simple sentence 'Fa' has two dimensions: contentful and contextual. When the utterance has the singular truth condition, one can pass, according to D-CONV-rules, from truth of this utterance to truth of another utterance in such a way that the content of the first one becomes the context of the second one and *vice versa*.

| CONTENT | CONTEXT |
|---------|-------------|
| Fa | |
| ----- | |
| a = a | Fa (a is F) |
| ----- | |
| Fa | |

D-1-CONV – rules are not the only means which direct reference theorist posses to reflect his doctrine. SUBS-rules give another possibility. If a true utterance of 'Fa' has the singular truth condition $\langle a, F \rangle$ and if a is the same thing as b, then an utterance of 'Fb' with the truth condition $\langle b, F \rangle$ has to be true :

| CONTENT | CONTEXT |
|---------|---------|
| Fa | |
| ----- | |
| Fb | a = b |

Thus, any utterance of 'Fa' with the singular truth condition has to pass also this test.

Let us resume. An utterance of a simple sentence 'Fa' has *two* dimensions: contentful and contextual. Singularity of its truth condition can be reflected also in two dimensions, not only as 'vertical' transition of the type 'content – content' by means of SUBS-rule, but

also as 'horizontal' transition of the type 'content – context' by means of D-1-CONV-rules.

According to the Principle of Semantic Innocence, the simple sentence being uttered separately or as a part of belief report has the same truth conditional content, namely the singular one. Standard semantics of a belief report 'S believes that Fa' supposes that this report asserts a dyadic relation between the believer and the singular truth conditional content $\langle a, F \rangle$. The fact that the content is singular imposes constraints on the very possibility to have a belief-relation to such kind of content. Constraints vary with semantic theory. According to G.Evans, for example, a belief relation to the content $\langle a, F \rangle$ presupposes existence of the object a . Innocent direct reference theory supposes that a belief relation to the content $\langle a, F \rangle$ is conditioned by a belief relation to the content $\langle b, F \rangle$ having that a is the same thing as b . In other words this theory supposes that belief context has to be monotone with respect to SUBS-rule. Really, if SUBS-rule represents for a direct reference theorist a singularity test and if Semantic Innocence insists that the simple sentence 'Fa' even being uttered as a part of belief report has the singular truth condition, than it has to pass the singularity test inside a belief report.

But the same argument is valid with respect to D-1-CONV-rule which also represents a singularity test. It means that belief context has to be monotone for an innocent direct reference theorist also with respect to D-1-CONV-rule.

| CONTENT | CONTEXT |
|---------|-------------|
| ©Fa | |
| <hr/> | |
| ©a = a | Fa (a is F) |
| <hr/> | |
| ©Fa | |

like

| CONTENT | CONTEXT |
|---------|---------|
| ©Fa | |
| <hr/> | |
| | a = b |
| ©Fb | |

Thus we can conclude that the monotonicity of belief context with respect to SUBS- and D-t-CONV-rules is a consequence of the Principle of Semantic Innocence.

Now, the Slingshot argument can be represented as following:

| CONTENT | CONTEXT |
|--------------|--------------------|
| Fa | premise |
| Gb | premise |
| Rab | premise |
| | |
| a = a | Fa (D-t-CONV) |
| b = b | Gb |
| | Rab |
| | |
| ©(Fa) | premise |
| ©(a = a) | Fa (D-t-CONV-mon.) |
| ©(a = a) | Rab |
| ©(Rab) | |
| ©(b = b) | Rab |
| ©(b = b) | Gb |
| ©(Gb) | |

As in the case of SUBS-rule it is possible a restrictive strategy which blocks mentioned inference saying that expressions behave differently in belief context than when it stands alone. But there is no good reason to block this inference but accept SUBS-inference, because SUBS-rule as D-t-CONV-rules reflects the same idea of singular truth content of an utterance.

It means that an innocent direct reference theorist has to accept an existence of belief which is extensional for true propositions. That is, if P and Q happen to be true propositions, then if S believes that P, then S has to believe that Q. Such kind of beliefs can be named adaptive beliefs. What is a vice, that is to say, for personal notion of belief is a virtue for adaptive notion of belief. The notion of adaptive belief, as it seems to me, was mentioned by Michel Seymour [6, note 6] when he speaks about material use of verb 'to believe' which reports, according to him, a functional teleological state of agent: 'it is, as thought, the agent were described as trying to adapt himself to certain characteristics of the environment'.

The concept of adaptive belief can be introduced as *response dependent concept* by means of the following provisional bi-conditional:

in normal conditions, S believes that Fa iff Fa
 $Ca, S \leftrightarrow Fa \leftrightarrow S \text{ believes that Fa,}$

like that

in normal conditions, S sees that a is red iff a is red.

Such concept of belief can be traced back to the approach of Dennett and Stalnaker (Stephen Schiffer refers to their unpublished MS [5, esp. fn.14, p.152]. According to them, S believes that p just in the case S is in a belief state which, under optimal conditions, S is in only if and because p.

What kind of logic is build in a such bi-conditional ? Let us consider the case of vision. The correspondent bi-conditional will be equivalent to two implications:

$Ca, S \ \& \ a \text{ is red} \rightarrow S \text{ sees that } a \text{ is red,}$
 $Ca, S \ \& \ S \text{ sees that } a \text{ is red} \rightarrow a \text{ is red.}$

Let us define the concept of vision in normal conditions or normal vision as

$S \text{ sees}_N \text{ that } a \text{ is } F \text{ iff } S \text{ sees that } a \text{ is } F \ \& \ Ca, S.$

If there is a kind of test T for a capacity of normal vision, then the normal vision conditions can be defined as conditions which makes true the sentence 'S sees that T' what, in its turn, will be equivalent to 'S sees_N that T'. This can be read as 'S sees normally' *tout court*. With these preliminaries we obtain the following equivalence :

$S \text{ sees}_N \text{ that } a \text{ is red} \leftrightarrow S \text{ sees}_N \text{ that } T \ \& \ a \text{ is red,}$

what can be read as : S sees normally that a is red iff S sees normally and a is red. It means that if a concept of propositional attitude is governed by the provisional bi-conditional, then it is possible to construct its *normalised* version which is extensional (like the concept of normal vision with respect to concept of vision).

The same thing holds for the concept of adaptive belief. The correspondent concept of normal belief will be governed by the following equivalence (where T is a psychological test) :

$S \text{ believes}_N \text{ that } a \text{ is } F \leftrightarrow S \text{ believes}_N \text{ that } T \ \& \ a \text{ is } F,$
 $B_s^N Fa \leftrightarrow Bel_s^N T \ \& \ Fa \ (*)$,

in words : S believes normally that a is F iff S is in a normal belief state and a is F. This equivalence is not a reduction of the pro-

positional attitude to its components, namely to a mental state and its content. In fact, it is circular, because identification that S is in a normal belief state refers to a normal contentful belief.

3.

As it stands, a normal belief in sentence position is extensional. How the intensionality of belief context can be explained? I think that the intensionality of belief context is a pragmatic phenomenon which is realised not on the level of semantic structure, but on the level of its use. There are two aspects in the concept of normal belief. One is semantic which is cached by mentioned equivalence. Another is pragmatic which can be cached by the thesis that normal belief is constructive belief. It means that normal belief has contextual features which are determined by a situation. One can speak in this case about belief-type and belief-token. Belief-token needs to mention a situation of use of belief-concept.

Things can be clarified in Martin-Lof's type theory [2]. It has a judgement of the form $a : P$ which can be read in two ways: a is an element of the set P or a is a proof of the proposition P . In the last case the possible reading is also ' P is true'. Accommodating Barwise-Perry's situational semantics into type theory, Aarne Ranta [1, p. 92] reads ' $a : P$ ' as 'the situation a supports the truth of the proposition P '².

Bearing in mind type/token distinction, this reading could mean two different things. Type-reading: situation a supports the truth of proposition P which is expressed by sentence-type ' P '. Token-reading: an utterance of sentence-type ' P ' in the situation a express a true proposition³.

Given the principle that propositions are sets, logical operations on propositions can be defined in the type theory as set-theoretical operators on sets. The case of conjunction is governed by two rules (introduction rule and elimination rule):

| | | | |
|---------------------------|-------|------------|------------|
| $I\& \ a : P \quad b : Q$ | $E\&$ | $c : P\&Q$ | $c : P\&Q$ |
| ----- | | ----- | ----- |
| $(a,b) : P\&Q$ | | $p(c) : P$ | $q(c) : Q$ |

² In this case we can say that a constitutes truth conditions for P .

³ In this case we can say that a constitutes a truth maker for P .

Constructive reading of * – equivalence which reflects pragmatic features of assertions, namely situations of utterances, then corresponds to two rules of inference :

$$\begin{array}{ccc}
 s : \text{Bel}^N & a : P & c : B_S^N P & c : B_S^N P \\
 \hline
 (s, a) : B_S^N P & & p(c) : \text{Bel}^N & q(c) : P
 \end{array}$$

The first one says that if an agent s is an element of set of agents which are in normal belief state and a is a situation which makes P true, then the complex situation (s, a) which includes the agent as its part makes true an attribution of normal belief that P to s . A pair (s, a) can be seen as analogue to standard semantics of belief ascription as relation between an agent and a content of propositional attitude. (Here, I suppose that to say that $s : \text{Bel}_S^N$ is the same as to say that $s : \text{Bel}^N$). Other rules say that if a situation c makes true ascription of normal belief then one of its part which is determined by function p is an element of the set of agents and another part which is determined by function q makes P true.

In the type theory there is a judgement $(P = Q : \text{set})$ which can be interpreted as expression of an equality of propositions P and Q . Also there is a judgement $(P \rightarrow Q) \text{true}$ which express truth of the implication. Now it is easy to prove following derivatives rules:

$$\begin{array}{cc}
 c : B_S^N P & P = Q : \text{set} & B_S^N P \text{ true} & (P \rightarrow Q) \text{true} \\
 \hline
 c : B_S^N Q & & B_S^N Q \text{ true} &
 \end{array}$$

But the following rule is not valid:

$$\begin{array}{c}
 c : B_S^N P \quad (P \rightarrow Q) \text{true} \\
 \hline
 c : B_S^N Q
 \end{array}$$

Thus, an expression $c : B_S^N P$ can be interpreted in two ways, namely $(c : B_S^N) P$ and $c : (B_S^N P)$. The first reading is token reading of belief as belief-in-situation. The second reading is type-reading which is equivalent to the judgement $B_S^N P \text{ true}$. Bearing in mind

mentioned rules; one can say that normal belief as type is extensional and as token is intensional.

As it follows, $(c : B_S^N) P$ and $(P \rightarrow \perp)$ true are consistent. It means that there are normal belief-tokens in false propositions what is not the case for normal belief-types. Following this line it is possible, as seems to me, account a *fiction discourse*.

To say that S believes that P *tout court* means to say that the agent identifies himself with someone who normally believes that P.

Conclusion

In the face of Gödel's Slingshot, an innocent direct reference theorist rejecting restrictive strategy could use the notion of constructive belief for accounting contexts of belief ascription. Constructive belief as type is extensional in sentence position, while as token it is intensional.

Proposed procedure of constructivisation of representations of intentional mental states goes in two steps :

- the first one is finding an extensional notion which represents adequately a relevant intentional mental state ;
- the second one is constructivisation of this extensional notion.

When we represent an intentional mental state by an intensional notion which is clarified by means of the notion of possible world, then we have a problem of constructivisation of the notion of possible world.

LITERATURE

1. *Ranta Aarne*, Constructing possible worlds//Theoria, v 57 n 2 (1991).- pp.77-99.
2. *Ranta Aarne*, Type-theoretical Grammar – Oxford UP, 1994 –224p.
3. *Read Stephen*, Identity and Reference// Mind (348) 1978, pp. 533-72.
4. *Recanati François*, Direct Reference. From Language to Thought. – Blackwell, 1993. – 436 pp.
5. *Schiffer Stephen*, Intention-based semantics // Notre Dame Journal of Formal Logic (1982) 2, pp. 119-56.
6. *Seymour Michel*, A Sentential Theory of Propositional Attitude // The Journal of Philosophy LXXXIX, 4, (1992), p.181-201.
7. *Wiggins David*, Identity and Spatio-Temporal Continuity. – Blackwell, 1967– 90pp.

Omelyantchik V. Constructive Belief vis-à-vis the Slingshot.

Direct reference theory of belief ascription is analysed in the setting of Gödel's Slingshot Argument. It is argued that a restrictive strategy that supposes to block the argument in some stage of its inference, saving intentional notion of belief concept, has an alternative, namely the stance that accepts the argument rejecting the standard (intentional) notion of belief in the favour of a notion of adaptive belief as basic notion which is extensional in sentence position. This notion is articulated in the frame of Martin-Löf's constructive type theory as notion of constructive belief having two interpretations – extensional and intentional.

Key words: Gödel's Slingshot argument, Direct reference theory, adaptive belief, constructive belief, Martin-Löf's type theory.

Омельянчик В. Теорія прямого посилання як підхід до приписування вірувань деякій особі аналізується в контексті геделівського «аргументу рогатки». Аргументується, що обмежувальна стратегія, яка передбачає блокування аргументу на деякому етапі його умовиводу, для збереження інтенціонального поняття вірування, має альтернативу, а саме позицію, яка погоджується з зазначеним аргументом, але відкидає стандартне (інтенціональне) поняття вірування на користь поняття адаптивного вірування як базового поняття, яке є екстенціональним. Це поняття артикулюється в рамках конструктивної теорії типів Мартіна-Льофа як поняття конструктивного вірування, що має дві інтерпретації – екстенціональну та інтенціональну.

Ключові слова: геделівський «аргумент рогатки», теорія прямого посилання, адаптивне вірування, конструктивне вірування, теорія типів Мартіна-Льофа.

Омельянчик В. Теория прямой референции как подход к приписыванию верований некоторой особе, анализируется в контексте геделевского «аргумента рогатки». Аргументируется, что ограничительная стратегия, которая предполагает блокирование аргумента на некотором этапе его умовывода для сохранения интенционального понятия верования, имеет альтернативу, а именно позицию, которая соглашается с данным аргументом, но отбрасывает стандартное (интенциональное) понятие верования, заменяя его понятием адаптивного верования как базисного, которое является экстенциональным. Это понятие артикулируется в рамках конструктивной теории типов Мартина-Лефа как понятие конструктивного верования, которое имеет две интерпретации – экстенциональную и интенциональную.

Ключевые слова: геделевский «аргумент рогатки», теория прямой референции, адаптивное верование, конструктивное верование, теория типов Мартина-Лефа.

МЕТАМОРФОЗИ ІДЕЙ МОДЕРНУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХХ ст.

(західний інтелектуальний контекст дискусій 1920-х рр.)

Період 1920-х років належить до найбільш суперечливих і разом резонансних щодо наступних десятиліть у суспільно-політичному та культурному житті України. Різнобічний культурологічний аналіз «Червоного століття» [1] дає підстави стверджувати, що ХХ ст. завдячує цьому періодові не тільки червоним, але й осяжнішим спектром своїх кольорів. Про це свідчить чимала кількість його загальних характеристик – «мала ера», «відродження», «розстріляне відродження», «прокляті роки», «український літературний ренесанс», «доба розмежувань» та «невиправданих компромісів», незреалізована «модернізація», час «радісного експериментування», друга хвиля «модернізму» тощо. Політико-ідеологічні, філософські, літературні, мистецько-естетичні процеси, які інтенсивно розпочалися у 20-ті роки, продовжувалися у пізніші часи, набираючи різних форм – радикального заперечення, ліберальної критики, часткового наслідування чи відтворення.

На переломі ХХ–ХХІ ст. цей період (його фактичний перебіг, передумови й подальші впливи) різною мірою був заторкнутий у працях українських дослідників – В. Агеєвої, В. Брюховецького, Т. Гундорової, Г. Грабовича, М. Наєнка, С. Павличко, С. Яковенко, а також таких представників західної української діаспори як Л. Залеська Онишкевич, О. Льницький, І. Макарик, М. Тарнавський, М. Шкандрій. Осібне місце серед дослідників періоду 1920-х рр., належить В. Петрову (Домонтовичу), який висвітлював проблематику тогочасної української культури і як безпосередній учасник подій 1920-30-х років, а в другій половині 40-х рр., перебуваючи в еміграції, і як ретельний документаліст та небайдужий їх інтерпретатор у контексті актуальних тенденцій західної філософії, літературознавства, естетики, живопису.

Мета даної статті полягає у тому, щоб привернути увагу до особливостей і, відповідно, варіантів філософського застосування концепту модерну у дослідженнях тенденцій української інтелектуальної культури як частини культури загальносвітової. Висхідною тезою є вирізнення трьох головних підходів у його тлумаченні, а саме, як до хронологічно окресленої цілісної «епохи» («доби»); як до сукупності соціальних практик, способу життя, діяльності і мислення, що не вкладаються у чіткі часові рамки і не потребують цього; як до творчої інтелектуальної позиції (особистої, гуртової), яка йде всупереч вкоріненим традиціям й націлена на реалізацію інноваційних ідей і соціальних практик. Обґрунтовується ідея, що диференційоване тлумачення концепту модерну дозволяє розсунути межі його застосування й пояснити деякі, на перший погляд, несумісні явища, наприклад, чому модерн співвіснує із постмодерном або чому суттєві характеристики модерну передують цій епосі і є цілком сумісними з «епохою ренесансу», а деякі його елементи визрівали ще у надрах «епохи середньовіччя».

Якщо скористатися термінологією сучасного американського дослідника проблематики модерну Бернарда Яка, частково її перефразувавши, то диференційований підхід до концепту модерну можна вважати його «дефетишизацією» як «епохальної самосвідомості». Адже фетишизм цієї самосвідомості вносить перманентну плутанину в осмислення проблематики про (й докола) ідей «епохи модерну» завдяки редуції цієї епохи до «послідовного й інтегрального цілого» [2]. Евристичним у підході Б.Яка є те, що він критикує саме *редукцію* епохальності модерну до розуміння її як субстанційної цілісності, адже субстанційне ядро у такий спосіб позбавляється сили обов'язкового домінантного впливу на всі прояви суспільного життя. Важливий наслідок тлумачення рис «епохи модерну» як несубстанційних полягає у тому, що відкривається можливість враховувати увесь спектр соціальних практик, властивий тому чи іншому періоду та їхній конкретний – протиборчий чи сприятливий – вплив на процеси суспільної модернізації. Навіть якщо прийняти тезу про «епоху модерну» як про послідовне інтегральне ціле, то ця теза виявляється вразливою щодо непорушності деяких своїх підстав. Особливо очевидним це виявляється у питанні встановлення менталь-

ного порогу, за яким розпочинається епоха суто модерних ідей й закінчується попередня. Їх загальноприйнятим початком вважається «модерний проект», пов'язаний з іменами Бекона, Декарта та французьких енциклопедистів XVIII ст. Але в результаті такого підходу, як зауважує Б. Як, «ми шукаємо часові розриви у найбільш невідповідних місцях: свідомості мислителів, яким належить першість представляти власне модерні ідеї. Оскільки модерні ідеї розвиваються у відповідь на інші ідеї, то локалізацію модерного розриву у мисленні того чи іншого філософа можна легко спростувати й «походження» модерності відкидати у часі усе далі й далі назад» [2, 148]. Розглянута у цьому контексті історія української філософської думки також засвідчує формування власне ідей модерну або тих, що їм передували, як таких, що утворюють не просто передумови для хронологічно чіткої «епохи модерну», а специфічний інтелектуальний синтез ідей (ренесансних, реформаційних, гуманістичних), який став самостійним чинником подальшого розвитку української культури [3]. Україно-американська дослідниця проблематики модернізму у драмі Лариса Залеська Онишкевич залучає осяжний матеріал для обґрунтування ідей модерності у працях видатних українських інтелектуалів – Лесі Українки, Миколи Куліша, Володимира Винниченка, Івана Кочерги, Ігоря Костецького, Богдана Бойчука. Підхід авторки до модерністичного профілю кожної з цих постатей сполучає переконливу конкретну літературознавчу аргументацію із філософськими та естетичними узагальненнями щодо концепту модерну. Вони стосуються як історико-світоглядних коренів, так і неоднозначності самого концепту у різних часові періоди та у різних культурних контекстах. Історико-культурна лінія вбачається, з одного боку, у реакції на світогляди і світосприймання романтизму, реалізму й натуралізму XIX ст., а з другого, у поширенні потужного впливу західних тенденцій символізму (Моріс Метерлінк), експресіонізму (Август Стрінберг), авангардизму (Альфред Жаррі). Дослідниця дотримується думки, що «чітко визначеної хронології модерністичний напрямок не має». Йдучи у річищі сучасного західного інтелектуалізму, вона вирізняє цілий спектр у розумінні «модерного» і «модернізмів». «На те, чи існує модернізм як літературний та мистецький напрям досі, є різні погляди, залежно від способу

визначення цього напрямку. Деякі дослідники літератури вважають, що модернізм триває, інші, – що він закінчився ще наприкінці 1930-х років, чи на початку 1950-х, та що тепер у західному світі панує головно *постмодернізм*» [4, 9]. Привертає дослідницький інтерес у галузі гуманітаристики в цілому (а не тільки літературознавства чи мистецтвознавства) твердження авторки про відсутність чіткої грані між модернізмом і постмодернізмом, зокрема про постмодернізм як «етап модернізму».

У сучасній західній літературі порушуються різні аспекти, пов'язані із неоднозначністю проблематики модерну, включно із фетишизмом самої цієї неоднозначності. У праці американського філософа й літературного критика Леонарда Діпівена «Труднощі модернізму» [5] заторкується питання дефетишизації «труднощів» як обов'язкової властивості стилістики мистецького й літературно-критичного модернізму, а також досліджень у цьому напрямку. Автор віддає перевагу неопрагматичним підходам, розглядаючи «труднощі модернізму» у площині відношень «запит-відповідь», «читач-текст», «автор – аудиторія». Канадський дослідник Олег Ільницький також звертає увагу на «труднощі» в інтерпретаціях модернізму як в українському національно-культурному контексті (йдеться про футуризм першої чверті ХХ ст.), так і світовому. Його дослідження допомагає прояснити думку, що стилістика формалізму (байдуже якого, конструктивного чи деструктивного) веде до зайвих складностей й, відтак, до їх можливої фетишизації як самоцілі. На перший погляд спрощені й мінімалістські тексти «всефутуристів» 1920-х р. були настільки ускладнені, що читач (чи глядач) одразу до них байдужив й не піддавався спокусі дешифрування. Хоч ця стилістика українського футуризму не знаходила розуміння у сучасників, але літературні й мистецькі починання прихильників і творців цього напрямку, особливо його лідера М. Семенка, були талановитою творчою рефлексією тогочасних загальнокультурних процесів. О. Ільницький робить слушний акцент із цього приводу: «...українські футуристи з ентузіазмом заскочили у вагон «труднощів» та «абстракцій» і зробили зі свого боку цікавий внесок у цю справу» [6, 404].

Той факт, що концепт модерну є багатоликим і супроводжується в історичному часі та в різних інтелектуальних контекстах

намаганнями звести до купи чи навпаки примножити цю багатолікість, дає підстави для застосування до нього метафоричного означення «метаморфози». Йдеться про чинник плуралізму у тлумаченні концепту модерну як альтернативи субстанційності. Він полягає у тому, що замість фетишизації «епохи модерну» як замкненої інтегральної цілісності, яка *докорінно трансформує усі* соціальні практики, що *повинні* підпадати під її вплив, й тому має чіткі часові й просторові межі (наприклад, країни, регіони до-модерні, «чисто» модерні або кризово-модерні), пропонується концепт модерну як багаточислової сукупності самостійних практик, які залежать одна від одної лише функціонально, а не субстанційно-ієрархічно. Плуралістична модель модерну включає динамічну взаємодію різних соціальних практик, у процесі якої можлива як їх обопільна адаптація, так і виникнення неочікувано проривних, інноваційних форм, які не обов'язково мають бути деструктивними. Головна їх перевага – це те, що вони *наразі невідомі* й можуть бути використані людством у будь-який спосіб і з будь-якою метою, як руйнівною, так і будівничою. Плуралістичний підхід до модерну як сукупності «модерностей» відкритий до оптимістичної перспективи, оскільки не абсолютизує модерн як *обов'язкову уніфіковану модель*, а спирається на процес трансформації соціальних практик в історичному часі, на залежність цієї трансформації від людського чинника.

Співіснування різноманіття соціальних практик передбачає дві сторони. На першій із них наголошує Б. Як: «Жити за модерної доби...означає жити *разом* із наслідками виразно виявлених модерних ідей і практик, а не просто опинитися з певного боку розриву в історичній тягlostі» [2, 26]. У зв'язку із цим твердженням Б. Яка виникає думка про те, що існує зустрічний, не менш важливий вектор взаємодії й обопільної рефлексії соціальних практик, а саме, готовність до співіснування їх модерної частини *разом* не тільки із тією, що ще не-модернізована, але й такою, що несумісна із нею й можливо не підлягає модернізації. Адже «модерна доба» охоплює, поряд із власне модерними особливостями життя і мислення, також інші характерні риси людської спільності, які формально ідуть урозріз із загальноприйнятим ідеалом, наприклад, шанування різноманітних, часом архаїчних, релігійних і побутово-звичаєвих традицій, стародав-

нього і класичного мистецтва *поряд* із його новітніми формами (на кшталт Globale – візуально-звукового синтезу науки, технологій, мистецтва). Концепт модерної доби (нового часу), як єдиного цілісного утворення, що «очищається» від рис інакшості, є абстрактною моделлю, що розходиться з історичним існуванням у часі й просторі.

У період 1920-х років проблема пріоритетів соціальних практик переміщувалася у площину того, які саме цілі і завдання ставили перед собою чи намагалися хоча б окреслити їх конкретні дієвці (індивіди, групи, партії, державні установи). Кількісно й хронологічно організаційні варіанти розв'язання цієї проблеми примножувалися, що засвідчувало про доволі високий рівень громадянської свободи у першій половині десятиліття. Особливо оптимістично відреагували на цей подих свободи українські інтелектуали й не тільки ті, хто за своїм фаховим покликанням належав до прошарку гуманітаріїв (письменники, поети, філософи), але й представники партійно-державницької еліти, які плекали надію на впровадження ідей українізації на ґрунті марксистської ідеології й побудови соціалістичного суспільства. Розкриваючи політичні корені центральної події 1920-х років – літературної дискусії – ретельний канадський дослідник цього періоду Мирослав Шкандрій не спрощує ідеологічну картину тогочасся. Зокрема, він звертає увагу на важливу роль тієї частини КП(б)У, яка намагалася провадити самостійницьку лінію одразу після революції та громадянської війни. «Ці українські діячі, інтелектуали аж до кісток, які мали авторитет у масах і вважали себе законними представниками цілої української нації, почали боротьбу за продовження процесу самовизначення, розпочатого за років незалежності. Вони особливо переймалися долею найбільшої української фракції в КП(б)У – боротьбистів, які злилися з бідьшовиками 1920 р. Це був місцевий комуністичний рух...» [7, 31–32]. Хоч остання заувага зроблена побіжно, але вона зачіпає важливий момент, який спонукає читача придивитися пильніше до внутрішнього, зовні прихованого вододілу протиборства на гуманітарних теренах упродовж усього десятиліття. Цей вододіл пролягав не тільки між групами, організаціями й особистими діячами культуротворчого процесу, але й в індивідуальній самосвідомості багатьох інтелектуалів, які були

щирими й самовідданими у своїх фахових і політичних прагненнях. З цієї точки зору, хитання й непослідовності, які проявилися у перипетіях, незрідка трагічних, життєвого шляху багатьох видатних особистостей тих часів, засвідчували не про слабкість, а навпаки про їхню силу й трагічно обірвані, незреалізовані можливості характеру й інтелекту.

Підхід у розумінні модерну, згідно з яким увиразнюється пріоритет соціально-історичних практик, вирізняється тим, що зосереджується на специфічних властивостях цих практик, включно з їх регіональними, національно-культурними, локальними рисами, імперативно не підтягуючи їх до вже встановлених субстанційних характеристик «епохи». Крім того, береться до уваги різноманіття і транзитивність цих практик. Тому їхню сукупність варто зафіксувати у окремому терміні «модерність» («модерності»), який надає змогу виявити й зосередити увагу на процесах, які формально випадають поза межі «епохи модерну», знаходячись у силовому полі інших «епох», які їй передували (Ренесанс, Реформація), йшли за нею (Бароко, Просвітництво) або ж продовжують виявляти позаепохальну транзитивність. За приклад може слугувати наявність рис модерну у період порубіжжя між ХХ і ХХІ ст., що демонструє себе через його хронологічне заперечення (*постмодерн*), але фактично є його продовженням. Постмодерн – це інтенсивне урізноманітнення соціальних практик не тільки *на заміну і всупереч* модерностям, як властивостям попередньої «епохи», але *разом* із ними. Песимістична перспектива цього процесу – хаос глобального самознищення; оптимістична – пошук оптимального прагматичного збалансування локальних, регіональних, глобалістичних вірувань і практик.

Можна з певністю стверджувати, що В. Петрову (Домонтовичу) належить чільне місце серед тих представників українського еміграційного середовища повоєнних років, які стабільно тримали питання про епоху модерну у центрі уваги. Протягом найбільш плідного періоду творчості (1945–1948 рр), під час перебування у Німеччині, питання «епохи» порушувалося В. Петровим у різних контекстах, у тому числі у річищі ретроспективного відтворення політичних, літературно-філософських, мистецьких дискусій 1920-х років. До праць цього періоду, зміст яких

безпосередньо обертається довкола концепту «епохи», слід віднести: «Проблеми літературознавства за останнє 25-ліття (1920–1945); «Наш час, як він є»; «Духові течії Європи Нового часу»; «Засади поетики (від «Ars poetica» С. Маланюка до «Ars poetica» доби розкладеного атома); «Історіософічні етюди»; «В пошукуваннях синтези»; «Проблема епохи», «Екзистенціалізм і ми». Тематичним стрижнем міркувань про епоху є співвідношення концептів «епохи модерну» («нового часу») і «нашого часу». Розглядаючи це співвідношення, В. Петров виходить із позиції субстанційності різних епох, їх розмежування як чітких розривів у континуальності часу. Субстанційність тлумачиться як замкнена цілісність, що інтегрує довкола себе різні прояви людської діяльності. Інтегративність нового часу (модерну) поєднує еволюційну лінійність із механістичним плюралізмом. Ці риси виявилися безсилими перед виключними здобутками модерної фізики (найчастіше згадується квантова теорія Макса Планка, відкриття Рентгена, Айнштейна, Резерфорда), що узасадничують початок нової епохи, або «Нашої доби». «Наша доба... центр дослідження зв'язків і часу перенесла на розриви. Досі історики ігнорували функцію катастрофи. Вони шукали функцію безперервності замість зважити, що історія не лише безперервна, але й перервна» [8, 815]. Акцентування на антитезиці й перервності історичного процесу підводило В. Петрова, з одного боку, до парадоксальних (формально суперечливих) поворотів думки, а з іншого, це була парадоксальність новизни, яка ще недостатньо вималповалася у його мисленневому просторі, але відчувалася ним безпомилково. У цьому контексті стають зрозумілими історико-філософські труднощі, з якими зіткнувся автор, коли прагнув визначитися із концептом «нового часу» («епохи модерну») та «нашого часу», який ішов слідом за ним. Коли він розглядав «новий час» під кутом зору соціальних практик, сформованих новітніми відкриттями науки XVII ст., то думка зверталася і до інтелектуальних передумов цих відкриттів у минулому (модерній фізиці Ньютона передували здобутки Коперніка, Галілея, а ще раніше Джордано Бруно), отже «новий час» своїми «модерностями» вже був присутній у періоди Ренесансу і Реформації, а також охоплював періоди Бароко і Просвітництва. Крім того, здобутки нового часу продовжуються і за «нашого часу», початки якого вбачалися невизначено – або на переломі XIX–XX ст. або пізніше, після Другої світової війни. Розлога континуаль-

ність «нового часу» суперечила обраному В. Петровим висхідному принципу антитетичних розривів між епохами. Але якщо взяти до уваги аспект модерну як «модерності», то ця суперечність втрачає свою гостроту, оскільки переходить у площину розрізнення альтернативних підходів до модерну – як цілісного, інтегрованого цілого, сконцентрованого довкола відкриттів природознавства у XVII ст. (тоді принцип «суцільності епох» та антитетичності виправданий) та іншої метаморфози модерну – як сукупності властивостей соціально-історичних практик, для яких неможливо чітко встановити початки і кінці.

Зазначена суперечність між континуальністю модерну і принципом антитечних розривів між культурно-історичними епохами виводила В. Петрова на рівень осмислення філософських питань, які хвилювали світову філософію середини XX ст. – структури й структурування, універсалізму й регіоналізму, цілісності й плюралізму, голізму, історизму, раціоналізму, невизначеності. Хоч він схилився до послідовного дотримання ідеї антитетичності епох й важливості радикально окреслених міжепохальних розривів, але мислення інтелектуала західного штибу штовхало його до прозрівання нових світоглядних горизонтів. До таких належала хоч і побіжно, але чітко висловлена теза про плідність варіативності ідеологій, яка допомогла б прояснити обриси «нашого часу» як нової епохи, що заступає «модерн». «Наш час – це перші прояви, перші спазми народження нової епохи. Кожна нова епоха висуває кілька варіантів розв'язання чергових проблем, кілька відмінних спроб витворити проекти нової ідеології» [8, 861]. Залишаючись відданим тезі про пряме заперечення й антитетичність як головній підставі в літературному й філософському осмисленні зміни епох та їх внутрішніх відтінків (періодів), В.Петров повсякчас порушує цю відданість, що дуже плідно позначається на розширенні (свідомому чи неусвідомленому) інтелектуальних обривів, втілених у текстах цього автора. Можна вважати специфічною рисою його індивідуального стилю мислення те, що вихід з-під тиску задекларованих тез чи концептів відбувається у процесі їх роз'яснення та обґрунтування. Вістря аргументації повертається від антитетичності і спрямовується на «пошукування синтези». У цьому просторі інтелектуалізм В.Петрова виявляється найбільш новочасним. Ця новочасність заторкує як тематику з історії української філософської думки, так і найактуальніші проблеми, порушені філософією.

Антитеза народництва й антинародництва – головний теоретичний інструмент, який застосовується до аналізу характерних рис українського інтелектуального життя від другої половини XIX ст. й наскрізно до 1940-х років. У міру її прикладання до конкретних історико-біографічних та творчих колізій у житті видатних постатей, які репрезентували цей відтинок часу, ця антитеза із фази «прямого протистояння» двох чільних напрямків перетворюється на широкий спектр літературно-філософських рефлексій. Серед них значне місце посідає тематика модернізму у літературі й мистецтві, яка гостро постала в українському інтелектуальному середовищі на межі обох століть. Стисле співставлення концептів народництва і антинародництва подано у двох есеях, безпосередньо їм присвячених. В есеї «Народництво» (із циклу «Засади історії»), побудованому на схвальному ставленні до позиції відомого історика Б. Крупницького й цитуванні його розвідки «До методологічних проблем історії» (1946), стверджується: «Народництво – це своєрідний варіант демократизму, з підкресленими у ньому елементами етнографічності. ... Над усім підноситься й над усім тріумфує народ. Він є абсолют, що стверджує себе сам з самого себе» [8, 961]. Наступний есей із цього ж циклу «Антинародництво» формально-логічно витриманий у дусі заперечення таких рис народництва як регіоналістична, провінціальна обмеженість, трактування народу як замкненої в собі монади, ігнорування державних форм, еволюціонізм, твердження про безперервність історичного розвитку. Коли ж думка автора втягується у логіку обґрунтування власне позиції антинародництва, – поза запереченням, – то стає очевидною недостатність однієї антитетичності (спрощено кажучи, додавання до всіх перелічених рис частки «не»). Обґрунтування одразу наражається на неоднозначність позиції антинародництва щодо державництва і недержавництва, перервності і безперервності, регіоналізму і універсалізму, модерності й консерватизму. Перехід аргументації від задекларованого категоризму антитетичних тверджень до дослідницької площини сумнівів і запитувальних приводить до висновку, що основна заслуга антинародницького напряму полягає в тому, що «він підготував ґрунт для нового напряму. Заклав фундамент для напряму більш глибокого і більш всеосяжного, що його передчуттям, прогнозом майбутнього він був» [8, 964]. Постає питання – якого напряму? Для відповіді на нього в есеї «В пошукуванні синтези» здійс-

нюється наступний крок в осмисленні засад історії. Загальна відповідь – пошук «структуральної методи», яка «не є ні порівняльництвом, ні соціологізмом у дусі 19-го сторіччя...не є також і гусерліанським феноменологізмом, хоч вона й досліджує, як і цей останній, структуру явищ» [8, 965]. Роз'яснювальні моменти у розумінні структуральної методи полягають, по-перше, у ствердженні тотожності окремого з цілими, й по-друге, в універсалізмі, який має здолати регіоналізм будь-якого гатунку, навіть європейського. Продовжуючи полеміку із Б. Крупницьким, В. Петров зауважує: «Ми не вправі універсалізм методи, яку ми умовно тим часом означаємо, як структуральну, підмінювати європеїзмом і, до того ж, саме в тому регіоналістичному розумінні цього останнього, проти якого ми змагаємося [8, 967]». Підсумкова відповідь у дискусії: нова метода ще не розроблена і є творчим завданням «нашого часу».

Антитетичність – термін, застосування якого не було догматичним й допускало варіативність мислення. «Автор, пропонуючи той чи інший термін, несе відповідальність за кожен варіант його можливого застосування. Однак значення кожного такого терміну завжди далеко обмеженіше за думку, що її ми вкладаємо в його зміст» [8, 999]. У працях В. Петрова такі терміни як епоха, антитетичність, регіоналізм, модернізм є обмеженіші за ті значення, якими користується автор у різних контекстах. У контексті народництва регіоналізм є тим терміном, за допомогою якого розкривається багатоступеневість концепту модернізму. Як провідна засада народництва регіоналізм ставить абстракцію «народу» на вершину політичних, філософсько-літературних, мистецьких розмислів, плекає хуторянську відрубність і ізоляціонізм. «Своє» протиставляється усьому «не-своєму», чужому, задихаючись зрештою у власній локалізації. На тлі регіоналістичного народництва симпатії В. Петрова – на боці модернізму в усіх його культурно-історичних формах, починаючи від 900-х років ХХ ст. У 1920-ті роки він захищав тенденцію модернізму неокласиків, особливо М. Зерова, який виступив із гаслом *Ad fontes!* (До джерел!), а також європеїзм М. Хвильового. Аналізуючи другу спробу реставрувати народництво, під виглядом його модернізації на початку 30-х років, В. Петров звертає увагу на її безперспективність. Наголос зроблений на тому, що селянський демократизм народників був проголошений «фундаментом нової ортодоксії». Модернізм прибирав форму ортоксально-

сті, яка вихолощувала із нього елементи культурного оновлення й відкривала шляхи підпорядкування ідеології.

У другій половині 40-х років В. Петров надає нових нюансів концепту модернізму, у контексті яких неонародницька ортодоксальність виступає слухним негативним тлом. Один із цих нюансів – творча потуга письменників-особистостей, талант яких був спроможний продукувати новизну високого гатунку й протистояти літературним нездарам й «малокультурникам». Останні заслуговували на оцінку «літературних реакціонерів, епігонів народництва проти модерної української літератури». «Якщо у нас на два десятки книжкової макулатури вийде одна книжка Ю. Косача, то це вже здобуток!» [8, 869]. Потенціал модерності української літератури – це її культурний рівень, спроможність фігурувати на рівних засадах серед інших літератур світу, зреалізоване «право мати добірну літературу».

Міркування В. Петрова про «епокси» і їх чередування побудовані на сумнівах щодо того, що є визначальним у співвідношенні між епохою як «суцільною цілістю» та окремішністю (індивід, подія, тенденція). Декларуючи визначальність цілості, він схиляється до визнання пріоритетів окремішності. Ідея сумнівів є найсильнішою стороною В. Петрова як інтелектуала західного штибу. Усупереч шаблонному категоризму ідеології, який поступово наростав упродовж 1920-х років й досягнув апогею у наступному десятилітті, В. Петров був неухильно відданий ідеї свободи інтелектуальної творчості. Її він захищав не стільки декларативно, у чітких формулюваннях, скільки у дослідницькій полеміці та літературно-філософських розвідках, особливо тих, де заторкувалися актуальні проблеми новочасної західної філософії, літератури й політики. «Екзистенціалізм і ми» – стаття, опублікована у часописі «Рідне слово», Мюнхен-Фрайман, 1946 р. – являє собою текст, написаний у межовому стилі стверджень і спростувань, які складно розділити на *pro et contra*. Перевагою цього межового стилю є те, що він надає можливість авторові видозмінювати самі проблеми, переміщуючи їх у різні площини взаємозв'язків й спонукаючи читача до діалогічного сприйняття тексту. Такого роду метаморфоза притаманна критичному аналізу позиції Ж.П. Сартра стосовно революційності й гуманності філософії екзистенціалізму. Гучна проблема соціально-політичної революції обертається негучною, але радикальною проблемою особистої свободи людини. «Мова йде про шляхи рево-

люції. Порушуючи питання, якою має бути революція, що приїде, Ж.П. Сартр відповідає, що вона повинна бути іншою, ніж її уявляють собі матеріалісти. На перший план він висуває не революцію, а революціонера, не партію, а людину, не маси, а особу. Для нього важить в революції не революція, а свобода революціонера» [8, 876].

Критика суб'єктивізму екзистенціалізму, яка супроводжує подальші міркування про свободу людини, відступає на задній план порівняно з ідеєю «проекту свободу», як особистого вибору існування в свободі замість напередвизначеності сутністю. Ця ідея несе більший трансформаційний сенс у розумінні революційних зрушень, ніж політико-організаційні дії. «Не революція, а революціонер, не річ, а людина, не організація, а особа, не партія, а час!» [8, 878]. Висловлені міркування з приводу екзистенціалізму Ж.-П. Сартра суголосні позиції самого В. Петрова, який мав можливість упродовж кількох повоєнних років інтенсивної творчості в еміграції бути достатньо вільним для того, аби оцінити й протиставити моральну цінність непевності, безгрунтовності й скептицизму політико-організаційній визначеності. Критикуючи французького філософа за «лінію не стверджень, а негацій», він сам її фактично дотримується. Для нього «екзистенціальний гуманізм – трагічний гуманізм, сповнений глибокого песимізму», і в цьому сенсі він є філософією і літературою епохи «Нашого часу». Разом з тим, у критичних роздумах над особливостями цієї філософії, автор зазначає, що її ідеї не нові. «Усе це варіації випробуваних тез, досить еластичних, щоб витримати опір років» [8, 883]. У тлумаченні цієї «еластичності» В. Петров виступає не прихильником абстрактного догматизму (абстракція епохи диктує смисли історичному процесу), а наближається у низці міркувань до ідей історизму, голізму, теорії гри, які у 30–40-х роках ХХ ст. набували значущості у західній філософії. У міркуваннях, висловлених на користь нерозмежованості літератури і філософії в екзистенціалізмі, заторкується ідея гри, яка близька до її інтерпретації як способу соціально-практичної реалізації свободи. Ідея гри мимоволі, без теоретичного розрахунку автора, виступає альтернативою відправного для нього концепту «суцільності епохи», підточуючи цю суцільність із середини.

Історизм як ще одна вагома альтернатива абстрактному принципу «суцільності епохи» розглядається у контексті аналізу мистецьких течій першої половини ХХ ст. У роздумах з приводу

поетичного твору Є. Маланюка «Ars Poetica» (1924 р.) висхідна теза не змінюється – вкоріненість будь-якої творчості в особливостях епохи. У річищі цієї тези індивідуальність, талант поета, його особиста позиція виглядають як жорстко підпорядковані потребам технічної доби. У даному конкретному випадку Є. Маланюк був представлений як «речник техніцизму», усуперч його власним поглядам і намірам, про що зауважується у коментарях В. Брюховецького [8, 1155]. Теза про те, що індивідуальність будь-якої творчої особистості, незалежно від її фаху чи світоглядної орієнтації, мала обов'язково ігноруватися як факт структурної тотожності окремого й епохального, наражалася на «суцільний історизм» міркувань В. Петрова щодо етапів змінюваності різних форм модерного мистецтва ХХ ст. Абстракція епохи «нашого часу» розщеплюється на різні модерності, кожна з яких уособлює риси конкретного «історизму в часі», або «історичного розуму». Модерність символізму, провідного напрямку 900-х років, була побудована на розмежуванні двох реальностей – вищої, абсолютної і нижчої, відносної, у яку була занурена окремішна особистість. Наступна модерність – дієва активність («акційність») мистецтва після Першої світової війни, революційного зламу та 1920-х років. Пасивність символізму поступається ідеям заперечення й деструкції. Серед останніх В. Петров вирізняє ті, що захищали крайні форми деструктивності (руїництво як самоціль) та помірковані, які «корегували деструкцію», допускаючи чинник вільного особистого творення. Такими були експресіоністи. «Чистому руїництву деструктивістів вони протиставили суб'єктивістичний варіант: не ніщо, а я» [8, 904].

Міркування про експресіонізм повсякчас супроводжуються посиланнями на мистецькі здобутки П. Пікассо, постать якого постає не стільки уособленням епохальності експресіонізму скільки *творцем* цього різновиду «суб'єктивістичного» західного мистецтва. У роздумах В. Петрова про тенденції модернізму у мистецтві й естетиці першої половини ХХ ст. на передньому плані виявляються ідеї соціальної значущості творчої діяльності особистості. Узагальнений образ «технізованого світу» втрачав у переконливості перед таким його ретранслятором в індивідуальній свідомості як творчі рефлексії філософів, письменників, маярів, поетів, вчених. Адже їхня здатність *вільної самотрансформації в індивідуальній творчості* змінює спрямування історичного процесу як сукупності соціальних практик. Велико-

го значення чиннику особистості творця, незалежно від фаху, надається В. Петровим тоді, коли він цей чинник розглядає крізь призму його нищення в умовах, де панують «розчленованість, безособовість, планування з центру» [8, 908]. «Соціальне мистецтво», яке повинно прийти в епоху «нашого часу» на зміну «суб'єктивізму» й формалізму, так само має деструктивний характер. Автор прагне повсякчас вибудовувати загальносвітову координату «технічної епохи» аби пояснити деструктивність «соціального мистецтва». Але координата історизму виявляється сильнішою, коли подається характеристика ролі особистості інтелектуала в умовах техніцизму. Контури цієї координати чітко конкретизуються як контури сталінського тоталітаризму 30-х – 40-х років ХХ ст. «Творчій особі митця не надається значення, його власному бажанню й поготів. Примат свободи належить не особі митця, а суспільству й урядові. Якщо досі художня досконалість об'єктивно даної природи визначала мистецьку вартість твору, то тепер – відповідність твору його соціальному призначенню» [8, 907]. Йдеться не про те, що В. Петров тут не висловлює прямо свого негативного ставлення до «соціального мистецтва» 30-х років, адже у відомій праці пізнішого десятиліття різкість критики щодо суспільства, яке перетворило інтелігенцію на «жертву більшовицького терору» [8, 625–714], засвідчила стійкий дослідницький інтерес і політичну налаштованість автора звертатися до неспростовних фактів. У даному випадку важливим є застосування парадоксу обґрунтування історизму через його позірне заперечення. З одного боку стверджуться, що на рівні антитетичності епох, заміни епохи модерну на новочасний техніцизм такі творчі постаті як Нечуй-Левицький стають анахронізмом. З другого ж боку, автор подає інший контекст, який його приваблював і турбував ще у 1920 – 30-ті роки, а саме, контекст сумнівів інтелектуала, який понад усе цінував роль творчої особистості у трансформаціях світу.

Висновки. В інтелектуальній площині (філософській, літературній, науковій, мистецькій) період 1920-х років був вільний від шаблонів, у тому числі шаблону «епохи модерну». Ідеї, постаті, групи, організації, які підпадали під розмах цієї «малої ери», являли собою самостійні чинники, які могли вільно мінятися місцями, з'єднуватися і роз'єднуватися залежно від своїх інтелектуальних прихильностей і політичних прагнень. Тому аналітичне завдання класифікації сукупності ідей за їх носіями

(індивідуальними чи гуртовими) або ж носіїв згідно з декларованими ними ідеями наражається на спокусу здійснити спрощений поділ ідей на «модерні» й «немодерні», «конструктивні» й «деструктивні», «правильні» й «неправильні», а авторів і носіїв цих ідей – на «модерністів», «марксистів», «націоналістів», «неокласиків», «авангардистів», «футуристів» тощо. На переломі 1920–30-х рр. запанував ще більш спрощений політичний поділ – «віддані», «попутники», «зрадники». Фактичний та аналітичний матеріал, наведений сучасними дослідниками, зокрема М. Шкандрієм [7], допомагає протистояти цій спокусі. Інтелектуальна картина зміни поглядів, прагнень і розчарувань постає в усій її складності й тому правдивості і переконливості. Конкретика соціальних практик тогочасся дає підстави для висновку як про плідне плюралістичне співіснування, так і жорстоку боротьбу між різними формами модерностей, які прагнули утвердитися через ці практики. Соціальні практики літературного й мистецького модернізму та їхні філософські інтерпретації шукали опертя не в замкненості усталених традицій (за термінологією В. Петрова, «регіоналізмі»), а в обширах світових інтелектуальних надбань. Хоч на тривалий час перемогла політична модерність тоталітаризму, що спиралася на важелі централізованого партійного й державного бюрократичного апарату, але, зрештою, сильнішою виявилася альтернативна модерність інтелектуалізму людей, які своїми творчими зусиллями торували шлях до утвердження, нехай у віддаленій перспективі, суспільства демократичних свобод.

ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М. Червоне століття. – К., 2005. – 887 с.
2. *Yack Bernard. The Fetishism of Modernities. Epochal Self-consciousness in Contemporary Social and Political Thought.* – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. – 182 p.
3. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К., 1990. – 382 с.
4. Антологія модерної української драми. Редактор, упорядник і автор вступних статей Лариса М.Л.Залеська Онишкевич. – Київ, Едмонтон, Торонто: Видавництво Таксон, 1998. – 532 с.
5. *Diepeveen Leonard. The Difficulties of Modernism.* – New York: Routledge, 2003. – 318 p.

6. *Modernism in Kyiv: Jubilant Experimentation*. Edited by Irena R. Makaryk and Virlana Tkacz. – Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2010. – 626 p.
7. *Шкандрій Мирослав*. Модерністи, марксисти і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років. Авторизований переклад з англійської Миколи Климчука. – К., 2013. – 382 с.
8. *Петров Віктор*. Розвідки. Том 2. – К., 2013. – 1167 с.

Полищук Н.П. *Метаморфози ідей модерну в українській філософській думці ХХ ст. (західний інтелектуальний контекст дискусій 1920-х рр.)*.

У статті обґрунтовується ідея розрізнення трьох вимірів концепту модерну, а саме: як хронологічно окресленої цілісності, що спирається на характерні субстанційні риси («епоха модерну»); як сукупності різноманітних і транзитивних соціальних практик («модерність»); як особливої творчої позиції (особистої, гуртової), яка йде всупереч усталеним традиціям і має виразне інноваційне спрямування («модернізм»). Запропонований підхід розглядається у контексті тенденцій української та західної філософської думки ХХ ст.

Ключові слова: плюралізм, епоха модерну, модерність, модернізм, соціальні практики, дискусії 1920-х років.

Полищук Н.П. *Метаморфозы идей модерна в украинской философской мысли ХХ в. (западный интеллектуальный контекст дискуссий 1920-х гг.)*.

В статье аргументируется идея различения трёх измерений понятия модерна, а именно: как хронологически установленной целостности, в основе которой находятся черты субстанциального характера («эпоха модерна»); как совокупности разнообразных и транзитивных социальных практик («модерность»); как особенной творческой позиции (личностной, коллективной), идущей вопреки установленным традициям и нацеленной на инновации («модернизм»). Предлагаемый подход рассматривается в контексте тенденций украинской и западной философской мысли ХХ ст.

Ключевые слова: плюрализм, эпоха модерна, модерность, модернизм, социальные практики, дискуссии 1920-х годов.

Polishchuk N. *The Transformations of Ideas concerning the Modern in the XXth century Ukrainian Philosophical Thought (The West Intellectual Context in the 1920-years Discussions)*.

The article argues for the idea to distinguish three dimensions of the notion of the Modern, namely: as the chronologically stated whole with the basically substantial features («the Modern Epoch»); as an amount of various and transitional social practices («modernity», «modernities»); as a special creative position (individual, collective) which opposes the firmly

standing traditions and intends to reach marked innovations («modernism»). The major argumentation is stuck to the comparatively short span in the Ukrainian history (from the early 1920th through the early 1930th of the last century) which proved to be very complicated and controversial. Initiated in this period processes in politics, ideology, philosophy, literature, art proceeded later taking different shapes from tough negation and liberal critique to partial following or retrieval. The main task of the author is to draw attention not to strictly outlined features of political-cultural life (to mention, not to primarily class divided ones) in those times but to complex constellation of individual and group views. The pluralistic model of investigation has been chosen to try to highlight some specific aspects of this span of the Modern. Instead of chronologically clear notion «The Modern Epoch» the advantage is given to «modernity» (modernities) as many-layered and dynamic set of social-cultural practices which are mutually connected only functionally and not by the way of hierarchic order (including dependence on dominant ideology). The pluralistic approach to the Modern allows not to over-estimate its chronologically «closed» and to some measure unified vision of some past spans. It also contains a gist adding to the optimistic idea of emerging yet unknown social practices («modernities») with constructive humane direction and perspective. Presented in this paper discourse is boosted by some ideas of the to-day West theorists (B. Yack, L. Diepeveen) and also by the seminal thoughts of the eminent figures of Ukrainian philosophy and literature (M. Zerov, M. Semenko, V. Pidmohyl'nyj, V. Yourynetz, V. Petrov) that participated in the acute political-cultural debates during the famous decade (1920th years) and a bit later (1930th and late 1940th). Especially useful were the scrutinizing researches covering the many-facet topics of the Modern in the books on philosophy and literature by contemporary Ukrainian writers from USA and Canada to name only several – Oleh S. Ilnytzkyi, Larissa M.L. Zaleska Onyshkevych, Maxim Tamawsky, Myroslav Shkandrij.

Key words: pluralism, the Modern Epoch, modernity, modernism, social practices, 1920th discussions.

ВЧЕННЯ ПРО ДУШУ У ФІЛОСОФСЬКИХ КУРСАХ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ В КОНТЕКСТІ СХОЛАСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Пам'ятки культури, у тому числі і філософські тексти, потенційно містять у собі відповіді на безліч поставлених і не поставлених їм питань. Знову ж таки специфіка та рівень постановки питань, що їх формулює дослідник, як і відповідей на них, історично обумовлені. Вони залежать від світоглядних орієнтацій дослідників, глибини їх проникнення у суть інтелектуальних процесів епохи, яку вони вивчають, і зміст розглядуваних текстів. А це в свою чергу пов'язано зі станом освіти, науки і загалом духовним станом суспільства, в якому вони живуть і працюють. Започаткований у середині 60-х років минулого століття і очолюваний В.М.Нічик науково-дослідний проект з вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії недаремно був оцінений як «прорив блокади» в історії дослідження української думки [1], адже здійснення цього проекту призвело до нечуваного до того часу розширення меж історико-філософських досліджень і проклало шлях до вивчення української філософської медієвістики і філософської думки ранньомодерної доби.

З кінця 80-х років ХХ ст. дослідники, які брали участь у проекті з вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії, усвідомили необхідність переосмислення свого попереднього доробку як у плані трансформації методологічних підходів до дослідження української думки середньовічної і ранньомодерної доби, так і в аспекті розуміння й інтерпретації самої суті української думки цих періодів. Зокрема діапазон оцінки філософського змісту лекційних курсів професорів Києво-Могилянської академії коливався від бачення його як синтезу елементів, що репрезентують різні етапи історико-філософського процесу, але вже з визнанням його схоластичної складової [2], до прийняття її визначення як схоластики, що

включала в себе рецепцію тих чи інших ідей філософії Нового часу [3]. Завданням даної статті є аналіз репрезентованого у рукописних філософських курсах Києво-Могилянської академії вчення про душу включно з розумінням могилянськими авторами пізнавального процесу в контексті європейської схоластичної традиції, яку вони запозичили і апропріювали, а також спроба осмислення наявних у цих курсах інтерпретацій проблеми душі та її здатностей у розвитку, а саме від балансування між платонівсько-августинівським і аристотелівсько-схоластичним баченням цієї проблеми і – до утвердження її картезіанського розуміння.

Відомо, що становлення самобутніх культур європейських народів, як і розвиток їх філософської думки, відбувалися через запозичення і обміни їх духовними надбаннями. Так впродовж VII – XII ст. у Західній Європі від країни до країни, від школи до школи поширювалася вченість, витоки якої сягали Святого Письма й патристики, опертої у свою чергу на античну спадщину. Цей інтелектуальний рух здійснювався від Ірландії й Англії, насамперед завдяки видатному місіонерові християнської латинської культури Джарроу і Йорка Алкуїну (735–806), до каролінгської Франції, далі через учня останнього Рабана Мавра (бл. 776–856) – до Німеччини [4], надаючи потужного поштовху для розвитку регіональних культур. Згодом у такий же спосіб поширювалася і схоластична філософія. Остання, здобувши своє перше оформлення у вченні Ансельма Кентерберійського (1033–1109), досягла свого розквіту у високій схоластиці (XIII–XIV ст.) і нарешті потужно заявила про себе у XVI–XVII ст. як друга схоластика, що, на думку багатьох сучасних дослідників, створила підґрунтя для виникнення новітньої філософії, а необізнаність з її надбаннями призводить «до спотвореного погляду на період становлення новоєвропейської філософії загалом» [5]. Схоластична традиція прийшла в Україну в XVII ст. у формі другої схоластики. Ця філософія спрямувала рух думки у пошуках істини від віри, Одкровення, до розуму, для неї шлях до набуття мудрості пролягав не через містичне самозаглиблення в істину і життя у ній, хоча і такий шлях нею не відкидався, а в раціональному розумінні віри, її логічному поясненні. Завданням схоластичного способу філософування було з допомогою

особливим способом організованого письмового викладу як роз'яснити догмати віри, так і оприявнити, прояснити, з'ясувати слухачеві або читачеві суть розглядуваних проблем і раціонально обґрунтувати висновки, які з їх відповідного розгляду випливали, і зрештою показати йому сам процес розгортання розмірковуючої думки [6].

У такий спосіб викладено філософські курси професорів Києво-Могилянської академії, у тому числі й трактати, присвячені розгляду вчення про душу, яке є темою даної статті. Серед проблем, що їх я маю намір заторкнути, проблема єдності душі й тіла, структури душі, чуттєвого й інтелектуального пізнання. Для того, щоб показати, як змінювалася інтерпретація зазначених проблем в українській філософській думці від XVII до половини XVIII ст. буде використано «Душевник», богословсько-етичний твір, написаний 1607 р. якимсь міщанином, імовірно членом заснованого 1606 р. у Щебреському передмісті Замостя православного братства, що зберігається у відділі рукописів Національної бібліотеки у Варшаві [7], «Traktat o duszy» Касіяна Саковича, виданий у Кракові 1625 р. польською мовою і перекладений В.М.Нічик сучасною українською мовою (на її думку цей трактат становив другу частину лекційного курсу, прочитаного Саковичем студентам Київської братської школи) [8], рукописні філософські курси Інокентія Гізеля, прочитаного ним в 1645–1647 рр. у Києво-Могилянському колеґіумі, Георгія Кониського, прочитаного ним у Києво-Могилянській академії 1747–1748 рр., який, як з'ясував М.Симчич, дослівно збігається з філософським курсом Теофана Прокоповича [9] і фактично належить останньому, Георгія Щербачького, прочитаного там же в 1751 р., а також філософський курс Георгія Кониського у перекладі на українську мову М.Кашуби, прочитаного у 1749–1754 рр.

Проблема природи поєднання душі й тіла була актуальною як для патристики, так і для схоластики. Три концепції такого поєднання, обговорювані у різних моделях філософії, наводить Етьєн Жільсон. Згідно з першою душа й тіло зливаються в єдине суцільне ество, чії властивості водночас причетні обом його складовим субстанціям – духовній і тілесній. При такому злитті ці два елементи утвореного суцільного ества існують не акту-

ально, а лише віртуально, так що виокремити їх неможливо, бо відбувається втрата їхньої власної сутності. Згідно з другою, протилежною до цієї, концепцією душа й тіло поєднуються у спосіб зовнішнього доторкання і тоді сутністю людини є не поєднання душі з тілом, а одна тільки душа, яка використовує тіло як своє знаряддя [10]. І нарешті відповідно до третьої концепції душа як властива форма людського виду поєднується з тілом у субстанціальний спосіб для конституювання субстанціального утворення (*compositum*), якому надає життя, здатність відчуження і мислення, і постале завдяки такому поєднанню утворення називається людиною [11]. В українській філософській думці середньовічного й ранньомодерного періоду були відомі усі три концепції.

Перша з наведених концепцій поєднання душі й тіла присутня в «Душевнику». Особливістю цього твору є те, що всі основні тези, викладені його автором, обґрунтовуються з допомогою посилаць на ті чи інші книги Біблії. Торкаючись проблеми природи поєднання душі й тіла, автор «Душевника» стверджує, що «про-роци, апостоли и прочии люди святїи пишут[ь] о душах, же души сут[ь] люди живии, и неотділ[ь]ни сут[ь] души от плоти» [12]. Тому, переконаний він, «душу здоровієм зове Пис[ь]мо, горлом, главою, животом. Що все заєдно, як[ь] живот отбити, здоровієм отсадити, горло зарізати, главу сняти и прочіими вещьми челоуічес[ь]кую душу згубити, з світа искоренити, не жити, до ада вложити и нивочто обратити» [13]. Обґрунтовувану автором «Душевника» ідею ототожнення душі з тілом, її одночасну з останнім смерть пов'язували переважно з імовірним впливом на нього раціоналістичних тенденцій поширеної тоді ересі так званих «зжидовілих» і соцініан [14]. Не ставлячи під сумнів можливість такого впливу, вважаю за потрібне звернути увагу також і на те, що, зокрема, такий відомий представник християнської апологетики, як Тертуліан приблизно таким же чином розумів природу поєднання душі з тілом. Зазначимо принагідно, що Етьєн Жільсон вважає його засновником «духовної групи» мислителів, об'єднаних обстоюванням ідеї заміни всякого знання і філософії Одкровенням, що активізувалася в Україні наприкінці XVI ст., і видатним представником якої був талановитий український книжник-містик

Іван Вишенський. Так от Тертуліан, як не без іронії зазначає Е. Жільсон, через те, що не любив філософію, остання відповідала йому тим самим, так, що «коли цей християнин починав діяти на ненависному йому філософському ґрунті, філософія скеровувала його хибним шляхом, якщо виходити з того, що він мав на меті мислити у християнський спосіб» [15]. Отож Тертуліан, розмірковуючи про природу душі, на думку французького філософа, висловлюється як матеріаліст і думає як стоїк [16]. Він стверджує, що душа – це подібне до повітря тонке розріджене тіло, яке має три виміри, поширюється по всьому тілу, форму якого приймає, що вона являє собою субстанцію, як усе реальне й матеріальне (*nihil enim, si non corpus*). З цієї причини душа здатна впливати на тіло, зазнавати страждань від його дій і користуватися їжею, яку тіло споживає. І якщо хтось схоче заперечити, що поживою душі є мудрість і що сама душа нематеріальна, то Тертуліан, іронізує Жільсон, відповідає на це у свій улюблений спосіб: якби це було так, то багато хто відразу помер би від голоду [17]. Виходячи з усього сказаного, а також і з того, що ми дуже мало знаємо про світогляд автора «Душевника», можна припустити, що формування його поглядів на сутність душі та на природу її поєднання з тілом могло здійснюватися під впливом різних філософських традицій.

Ця ж таки перша концепція природи поєднання душі й тіла не лише не була актуальною для Касіяна Саковича та професорів Києво-Могилянської академії, вона ними навіть не обговорювалася. Натомість до другої, згідно з якою душа й тіло поєднуються у спосіб зовнішнього доторкання, схилився Касіян Сакович. Джерелом цієї другої концепції було визначення людини, обґрунтоване Платоном у його творі «Алківіад» і згодом запозичене Плотіном. Суть її, як уже зазначалося, полягає у тому, що під людиною розуміється душа, яка користується тілом. Наслідком такого розуміння людини було утвердження ієрархічної переваги душі над тілом, адже душа, будучи присутньою в тілі, поєднується з ним завдяки впливу, дії на нього з метою забезпечення його життєдіяльності. Ця концепція була поширена серед представників патристики, зокрема, прихильником такого погляду на природу поєднання душі й тіла був Св. Августин, її обстоювали також і схоласти, які тяжіли до августиніанства і

уважали душу самодостатньою субстанцією. Альберт Великий, зокрема, був переконаний, що людська душа – не лише форма тіла, а й наявна в ньому завершена в самій собі духовна субстанція, яка із зовні приходить внаслідок креації і належить до форм, не здатних до поглинання чи будь-якого поєднання з матерією («...*illae formae non possunt esse absortae et omnino coniunctae cum materia* [18]. В Україні тяжіння до августиніанства в частині інтерпретації душі як самодостатньої субстанції демонструє Касіян Сакович у своєму творі «Traktat o duszy». Душу він схильний розуміти як раціональну й інтелектуальну субстанцію [19], створене Богом самосутнє духовне буття, не складене з жодних речей, які підлягають смертності, як настільки вищу форму, що нею не може керувати жодна висока матерія [20]. При цьому Сакович посилається на бл. Єроніма й на твір бл. Августина «Про походження душі» («*De origine animae*»). «Бл. Єронім, – каже він, – у своїх творах висловив про це вчення (про вчення про душу – Я. С.) таку думку: коли Господь Бог вливає кожну створену душу в нове тіло, вона вже не походить родом від Адама. До цієї думки пристала й вся Божа Церква, її знав і бл. Августин – у кн.: «*De Orig. animae*»: «*Quod anima creando inunditur, et infundendo creatur*» («Про походження душі»: «Душа в час створення вливається і, вливаючись, створюється») [21].

Проте чимало схоластів критично оцінювали августинівське бачення природи поєднання душі й тіла. Так, наприклад, у своєму трактаті «Про душу» один із представників томістичної філософії університету в Саламанці Йозеф де Агілера, торкаючись згаданої проблеми, стверджує, що здатність людської душі відчувати, тішитися, сумувати тощо для свого здійснення потребує спів-дії з тілом, бо всі ці та й інші вияви чуттєвої частини душі відбуваються з допомогою якогось тілесного органу. А це означає, що й тіло відчуває завдяки душі або радше відчуття зазнає людина, яка являє собою поєднання душі й тіла чи то складене (*compositum*) з цих двох компонентів, а тому істинність позиції августиніанців викликає у нього сумнів і заперечення. «Якби душа, – каже Агілера, – була тільки зовнішньою рушійною силою, тіло нічого б не відчувало, як не зазнає жодного відчуття корабель, коли приводиться до руху моряком,

ані повітряне тіло від дії на нього ангела. Це, на його думку, свідчить про те, що розумна душа поєднується з тілом як акт і є формою внутрішньою. Адже якби розумна душа була лише рушієм для тіла, вона могла б його залишити, а згодом знову використувати, коли б схотіла, як, приміром, моряк може за бажанням залишити корабель, а ангел повітряний простір. Виходячи з цього, – доходить висновку Агілера, – душа в глибший спосіб поєднана з тілом, ніж мотор з річчю, яку він приводить до руху і тому поєднується з ним як акт і внутрішня форма, надаючи йому життя і його одухотворюючи» [22].

Така критична оцінка концепції поєднання душі й тіла в спосіб зовнішнього доторкання, що передбачала вміщення сутності людини не в поєднання душі й тіла, а лише в одну душу, залишаючи тілу роль знаряддя для душі, характерна для більшості пізньосхоластичних авторів. Притаманна вона й Інокентію Гізелю. У розділі під назвою «Про походження душі» він, розглядаючи різні судження авторитетних філософів, наводить думку Платона, яку подає так: «Платон, – стверджує професор Києво-Могилянської академії, – був переконаний, що Бог сам створив усі розумні душі і обдарував їх науками, а в покарання за гріх скинув їх у тіла, немовби в темниці» [23]. В іншому місці, розмірковуючи про природу поєднання душі з тілом, як її бачив Платон, він для спростування його позиції користується тим самим аргументом, що й Агілера. «Якщо, – каже Гізел, – розумна душа стосовно людини є лише присутньою формою, вона поводить себе щодо людини як рушій стосовно рухомого, тобто як моряк щодо корабля і вершник відносно коня. Таким чином, як дія моряка не приписується кораблеві, а вершника – коневі, так людині не належить дія розумної душі» [24]. І далі він обґрунтовує загальноприйнятну більшістю схоластичних шкіл аристотелеву концепцію, згідно з якою розумна душа є оформлюючою формою (*forma informans*), підкреслюючи при цьому, що такий погляд не прийнятний для Платона з притаманним йому баченням розумної душі як лише присутньої у тілі форми, яка використовує тіло наче колісницю [25].

Гізел переконаний, що розумна душа людини – нематеріальна, духовна, її дії піднесені над природою і призначенням тіла й матерії. Вона, як і тіло, є неповною субстанцією, її завдан-

ням є надавати тілові форму, разом із тілом конституювати утворення, що називається людиною. На відміну від Альберта Великого, що обстоював розуміння душі як інтелектуальної субстанції, для якої бути формою тіла становило її функцію, а не сутність, чим він демонстрував схильність до платонівського бачення природи поєднання душі з тілом [26] і позиція якого імпонувала Касіяну Саковичу, Інокентій Гізель, як і переважна більшість схоластичних авторів томістичного чи скотистичного спрямування, рефлексію з приводу поглядів яких можна відстежити у філософському курсі професора Києво-Могилянської академії, вважав душу субстанціальною формою тіла, що проникає тіло, наповнюючи собою кожну його частинку, в єдності з яким вона утворює складене (compositum), тобто людину, яка в свою чергу саме завдяки такому поєднанню може здійснити свою власну функцію – інтелектуальне пізнання.

Заперечує поєднання душі й тіла способом зовнішнього доторкання і Теофан Прокопович. Це засвідчує текст другої книги «De anima rationali», уміщеної у згаданому вже філософському курсі Георгія Кониського, прочитаного ним у 1747–1748 рр. за Т.Прокоповичем. У розділі 3-му, де розглядається питання про походження розумної душі («De origine animae rationalis»), Прокопович говорить про існування різних поглядів на походження душі. «Одні, – каже він, – вважають, що душі виникають із сімені, і таке їх поширення вони називають перенесенням; другі – переконані, що раціональна душа є якоюсь частинкою божественної субстанції; треті дотримуються думки, що розумні душі творяться відповідно ангелами, а не Богом, а інші – визнають їх походження від Бога. Ще інші вважають, що всі душі [були створені] на початку світу разом з ангелами» [27]. Далі, аналізуючи усі перелічені й, на переконання Прокоповича, хибні позиції, він перші дві пов'язує з гностичними і маніхейськими течіями IV ст. в Іспанії та XIII–XIV ст. у Німеччині прісціліаністів і люциферіан, третю приписує послідовникам Авіценни, а четверту – Платонові, якого наслідував Ориген [28]. Обґрунтовуючи власну точку зору, Теофан Прокопович, доходить висновку, що розумна душа з причини своєї духовної природи не може утворюватися ні з допомогою народжувальної здатності, бо жодна активна здатність не в стані виходити поза

межі свого роду, поза межі своєї дії, ні множитися шляхом перенесення чи передачі. Розумна душа, вважає філософ, незалежна від тіла, проте спроможна бути з ним у зв'язку, твориться Богом у ту мить, коли поєднується з тілом [29]. Раціональну душу Прокопович згідно з схоластичною традицією визначає як «перший акт фізичного органічного тіла, що потенційно має розумне або інтелектуальне життя, або перше начало, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, пересуваємося у просторі й мислимо» [30]. І далі, аналізуючи дві точки зору на спосіб існування душі у тілі, а саме: як присутньої у тілі і такої, що здійснює свої функції приведення його до руху і збудження, і як оформлюючої, що глибинно й субстанційально поєднується з суб'єктом, актуалізуючи його і конститууючи з ним єдине складене субстанційальне утворення [31], Теофан Прокопович вважає платонівське розуміння існування душі у тілі у спосіб доторкання неприйнятним і обстоює звичне для більшості схоластичних авторів аристотелівське визначення душі як оформлюючої форми [32].

Що стосується власного філософського курсу Георгія Кониського, читаного ним у 1749–1754 рр., то тут автор, не заперечуючи існування проблеми походження розумної душі, не вважає за потрібне зупинитися на ній і покладає завдання її розв'язання на теологію [33]. Він подає вище наведене загальноприйняте у схоластиці визначення раціональної душі, відзначає її як суто духовну сутність і водночас обґрунтовує ту ж таки думку, що й Гізель і Прокопович, згідно з якою раціональна душа не може бути якоюсь допоміжною формою у платонівському розумінні, бо тоді людське тіло не належало б до сутності людини, душа була б не частиною людської сутності, а самодостатньою субстанцією і відповідно не здатна була б утворювати єдність, цілісність з тілом, а людина не мала б єдиної сутності й природи [34].

Як можна побачити з аналізу текстів «Душевника», «Трактату про душу» Касіяна Саковича та присвячених розгляду проблеми душі частин філософських курсів Інокентія Гізеля, Теофана Прокоповича й Георгія Кониського антропологічна думка в Україні XVII – першої половини XVIII ст. рухалася від платонівського бачення людської душі як незалежної від тіла сутності (такий погляд, хоча й не артикульований, не міг не бути присутнім у

православних містиків, пов'язаних зі спадщиною східної патристики, а матеріалістичні інтенції автора «Душевника» були явищем суто епізодичним) до схоластично-аристотелівського її розуміння як властивої форми людського виду, що в своєму індивідуалізованому вираженні оформлює тіло людини, та живої істоти загалом, становить з цим тілом єдине ціле і забезпечує для цього цілого можливість жити, відчувати і мислити. Однак у середині XVIII ст. під впливом ідей Новітньої філософії, насамперед Рене Декарта, які проникали в Україну ще у схоластичній формі викладу, зокрема завдяки викладанню Георгієм Щербацьким у 1751 р. скороченого варіанту філософського курсу Едмунда Пурхоція, філософська думка в Україні знову повертається до платонівсько-августинівського, тепер уже в картезіанській інтерпретації, дуалізму душі й тіла, до визнання їх самостійними субстанціями, двох родів сутностей – протяжної (*res extensa*) і мислячої (*res cogitans*) – проблема взаємодії яких розв'язувалася за допомогою дії законів, створених Богом для функціонування і збереження цих субстанцій.

Отож у своєму філософському курсі Георгій Щербацький, розмірковуючи про метод, що веде суб'єкта пізнання шляхом здобуття істинного знання, стверджує, що, коли певні принципи, виокремлені в процесі вичерпного аналізу правильно організованого мислення, настільки очевидні, що їх не можна піддавати сумніву навіть за наявності такого бажання, то стає зрозумілим, що дух потребує мислення, а тіло – протяжності [35]. Пояснюючи структуру людини, Щербацький каже: «Я не лише свідомий того, що я існую, позаяк мислю, для мене водночас очевидно також і те, що я є мислячою субстанцією, тобто такою, яка характеризується розумовим сприйняттям і волевиявленням... Водночас я так само, як, приміром, через чітку ідею доходжу висновку про сутність речей, так на живому відчутті, постійному і тривалому, я упевнююсь в існуванні тіл. Тим я стверджуватиму, що в мені наявне тіло, існування якого підтверджується іншими тілами, з якими воно вступатиме у взаємодію... Окрім того я можу зробити висновок, що наймогутнішим і найкращим Творцем було встановлено такий закон взаємодії між духом і тілом, з яких я складаюся, щоб при

певних порухах тіла в душі виникали якись роздуми і, навпаки, ті чи інші рухи тіла спричинювалися відповідними думками [36].

Структура здатностей душі, як у Касіяна Саковича, так і в Інокентія Гізеля, Теофана Прокоповича й Георгія Кониського, не відрізняється від загальноприйнятої у схоластичних авторів і містить у собі три рівні здатностей: здатності, на які поділяється вегетативна потенція (*potentia vegetativa*), ті, що підпадають під чуттєву здатність (*potentia sensitiva*) і ті, які входять до складу мисленневої здатності (*potentia cogitativa*). У вегетативній здатності, яку Сакович називає також рушійною, він виокремлює у свою чергу три сили або потенції: живильну (*nutritiva*), зрощуючу (*augmentativa*) й породжуючу (*generativa*) і подає такий їх опис: «Властивість і обов'язок живильної сили полягає в тому, що вона дає тілу природне поживне тепло і помірковану вологість, яка, насичуючи тіло, його тучить і передає прагнення до другої сили, що його зрощує. Властивість зрощувальної і збільшуваної сили є приведення тіла до пристойного і належного росту...Властивістю породжуючої сили є створення через народження подібних до себе родів (латиною *edere similem sibi speciem* – витворення подібного собі виду), щоб у природних речах ніколи не припинялося відтворення» [37]. Таку ж саму структуру вегетативної душі спостерігаємо й у Гізеля і Кониського, які також виокремлюють в ній здатність живлення (*potentia nutritiva*), здатність росту (*potentia augmentativa*) й здатність до розмноження (*potentia generativa*), натомість Прокопович більшою мірою акцентує увагу на анатомічній будові людського тіла, ніж на характеристиці вегетативної здатності. У філософському курсі Щербацького мова йде вже не про вегетативну здатність, а про рушійну або збуджувальну силу (*vis motrix*), завдяки якій приводиться до руху тіло чи його частини. І цей рух він поділяє на природний, яким є рух серця і артерій, споживання їжі тощо, і на той, що виникає внаслідок вольового зусилля, як от рух рук, ніг і т. д. Перший походить від тілесної здатності, а другий спричинюється одночасно мисленням і тілом [38].

Що стосується пізнавальних здатностей душі – чуттєвих і інтелектуальних – то тут у підходах до розуміння їх структури й функціонування в аналізованих нами авторів наявні істотні

розбіжності. І пояснюються ці розбіжності мірою їх залежності від схоластичного способу філософування. Отож відповідно до вимог останнього до викладу розглядуваних проблем Касіян Сакович та Інокентій Гізель вдаються до якомога всеохопного й дедуктивно переконливого аналізу єдиного пізнавального акту, поділяючи його на чуттєву й інтелектуальну частини, а останні, у свою чергу, на зовнішньо- і внутрішньочуттєву складові, на пізнання, здійснюване активним інтелектом (*intellectus agens*) та інтелектом можливісним (*intellectus possibilis*). Зокрема, зовнішні чуття вони поділяють на зір (*visus*), слух (*auditus*), нюх (*olfactus*), смак (*gustus*) і дотик (*tactus*), а внутрішні чуття – на загальне чуття (*sensus communis*), фантазію або здатність уяви (*phantasia seu potentia imaginativa*), оцінювальну здатність (*potentia aestimativa*), пам'ять (*memoria*) і розмірковувальну здатність (*potentia cogitativa*). Теофан Прокопович і Георгій Кониський, що вже зазнавали певного впливу філософії Нового часу (це ми побачимо, зокрема, при розгляді ними проблем *species* та інтелектуального пізнання), на відміну від Саковича й Гізеля, до внутрішніх чуттів зараховували загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять, вочевидь пов'язуючи розмірковувальну здатність з інтелектуальною потенцією. Так, Касіян Сакович обґрунтовує потребу внутрішніх чуттів для живих істот тим, що вони забезпечують збереження їх цілості й належного функціонування. Тому природа, «яка не відмовляє в необхідному й не створює зайвого, бо ж нічого не робить даремно», обдарувала такими чуттями досконаліших тварин [39]. Теофан Прокопович зазначаючи, що поділ внутрішнього чуття здійснювали різні автори, а також Аристотель, сам вважає доцільним дотримуватися загальноприйнятого поділу його на такі частини, як загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять [40]. Що стосується оцінювальної здатності (*potentia aestimativa*), то їй Прокопович, на відміну від Гізеля [41], що визначає її як внутрішнє чуття, завдяки якому тварина користується усвідомленими видами, щоб збагнути речі не усвідомлені, дає набагато докладніше пояснення. Оцінювальну здатність Теофан розуміє як внутрішнє чуття, що оперує неусвідомлюваними мотиваціями або смислами (*rationes insensatae*), вже аперципованими зовнішніми чуттями, коли,

наприклад, ягня відчуває ворожість вовка. Це чуття, – пояснює Прокопович, – називається тваринним інстинктом. Тому, коли тварини керуються інстинктом, це є нічим іншим, як те, що їх спрямовує оцінювальна здатність. Призначення останньої він бачить: по-перше, у пізнанні через невідчуті види (*species insensatae*), яких різновидів він нараховує п'ять, а саме – з огляду на корисність і некорисність; відоме й невідоме; приємне й неприємне; дружне й вороже; споріднене або чуже. По-друге, у створенні зв'язків між видами відчутими і невідчутими; і по-третє, у створенні чуттєвих уявлень про речі з допомогою видів відчутих або невідчутих і у розмірковуванні про них у свій спосіб [42].

Як можна побачити з наведеного фрагмента аналізу Прокоповичем призначення оцінювальної здатності внутрішнього чуття, він пов'язує діяльність останньої насамперед з функціонуванням невідчутих *species*, які становили основу для формування в живій істоті інстинкту. Загалом для авторів другої схоластики була характерна увага до проблеми відчутих і невідчутих видів, особливо до останніх. Німецький дослідник ХІХ ст. Карл Вернер у своїй монографії, присвяченій аналізу філософської спадщини Франсиско Суареса, зазначає, що наявність невідчутих видів припускали той таки Франсиско Суарес, Родріго де Арріага, Томаш Млодзяновський [43]. Відчуті види, як були переконані схоласти, поставали у результаті взаємодії зовнішньої чуттєвої складової чуттєвої здатності з об'єктами зовнішнього світу, а невідчуті були вже суто внутрішньоментальними утвореннями, що виникали на основі досвідної пам'яті і водночас формували останню, з ними на рівні чуттєвого пізнання здійснювали свої операції оцінювальна і частково мисленева здатності. Саме акцент на ролі невідчутих видів у формуванні інстинкту відрізняє інтерпретацію цих видів у Прокоповича, на відміну від Гізеля, який лише побіжно торкається цього питання. Значення *species insensatae* для вироблення інстинкту розумів також Франсиско Суарес. Останній, на думку іспанського філософа С.Кастельюте, схилився до думки про те, що «сила відчуження» («*vis sentiendi*») внутрішнього чуття активізує «силу відчуження» зовнішнього чуття, а *species insensatae* відрізняються від *species sensatae* тим, що включають

формальний фактор, а саме інстинкт, тобто вітальне прагнення, що в свою чергу схиляє живу істоту до корисного й відвертає від шкідливого [44]. Загалом для кращого розуміння процесу пізнання, як його уявляли філософи, які мислили у руслі схоластичної традиції, у тому числі й професори Києво-Могилянської академії, можна використати образ драбини, кожна сходинка якої відображає відповідний рівень апперцепції, і що вище людська думка піднімається по цій драбині, то глибше вона проникає у сутність досліджуваного об'єкта.

Суттєво відрізняється розуміння структури чуттєвої здатності, представлене у філософському курсі Георгія Щербацького. Адже для нього, орієнтованого на картезіанську концепцію *res cogitans*, усі чуттєві здатності є функціями мислення. «Ці здатності, – пояснює Г.Щербацький, – менш за все можна вважати якимись речами, сущими або ж суцностями [тобто *entitates*, певною мірою актуалізованими сутностями, чим вони відрізнялися від абстрагованої інтелектом єдиної загальної природи – *essentia*. – *Я.Стратіу*], так би мовити, насправді відмінними від мислення і тіла. Бо дух, мислення (*mens*), позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом, а оскільки воно воліє непомітно й без руху тіла, іменується волею. Так само, коли воно сприймає через образи або уявлення, вважається фантазією або уявною здатністю; оскільки пригадує у разі душевних рухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. І нарешті тому, що воно прагне або уникає чуттєво сприйманої речі і це супроводжується тим чи іншим тілесним рухом, називається чуттєвим потягом. Подібним чином мислення бачить за допомогою очей, чує вухами, відчуває запах носом, смак – язиком, торкається руками, ногами тощо. Якщо ж мислення завдяки внутрішньому чуттю дещо в собі відчуває, коли, приміром, усвідомлює і певним чином дізнається про себе, що воно існує, мислить, відчуває радість, біль і таке інше, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість» [45]. Отже, структура чуттєвої здатності як функції мислення, складалася у Г. Щербацького з п'яти зовнішніх чуттів, а внутрішнє чуття поділялося на фантазію або здатність уяви (*vis imaginativa seu imaginatrix*), пам'ять (*memoria*) і чуттєвий потяг *appetitus sentiens*). Загалом картезіанська специфікація функцій внут-

рішнього чуття припускала різні варіанти. Так послідовник Р.Декарта Антуан Лєгран (XVII ст.) розрізняв, наприклад, три види цього чуття: загальне чуття (*sensus communis*), фантазію і пам'ять. Проте основне, чим відрізнялася їх специфікація від схоластичної, – це відсутність *aestimativa*, оцінювальної здатності. І причиною такої відсутності було властиве картезіанцям розуміння тварин як автоматів. Що ж до людини, то тут оцінювальна функція пов'язувалася винятково з розсудковим мисленням [46].

Схоластичні автори загалом і більшість професорів Києво-Могилянської академії зокрема дуже важливу роль у пізнавальному процесі й особливо в тій його частині, яка була пов'язана з внутрішньочуттєвою сферою, відводили фантазії. Остання, на їхню думку, створювала різного роду образи, спрямовувала або блокувала діяльність зовнішніх чуттів, сприяла виникненню або модифікації інстинктивних реакцій у живих істот, була певним джерелом інформації, яку використовував для свого функціонування активний інтелект тощо. Інокентій Гізель визначає фантазію як «внутрішнє чуття, завдяки якому тварина з допомогою усвідомлених видів утворює собі різні уявні образи, об'єднуючи речі протилежні й розділяючи надзвичайно пов'язані» [47]. Докладніше пояснює функції цього внутрішнього чуття Теофан Прокопович. «Фантазія або здатність уяви, – каже він, – це внутрішнє чуття, завдяки якому здійснюється пізнання зовнішніх чуттєво сприйманих присутніх або відсутніх об'єктів, які попередньо вже були сприйнятими й опрацьованими загальним чуттям. Призначення цього чуття в основному полягає в тому, щоб: по-перше, затримати впродовж певного часу *species*, що надійшли від загального чуття; по-друге, з допомогою такого роду *species*, які називаються фантазмами, пізнати навіть відсутні об'єктивні речі; по-третє, *species*, що надійшли до неї [фантазії. – *Я.Стратій*], компонувати і сортувати і внаслідок такого різноманітного й численного їх опрацювання *species* можуть видозмінюватися і наново утворюватися. З цієї причини ті, що обдаровані багатою фантазією, є талановитими, діяльними, здатними до численних вигадок і винаходів. І нарешті по-четверте, керувати самою твариною, адже як людина

скеровується розумом, так наділені душею тварини – здатністю уяви» [48].

І тут слід хоча б коротко торкнутися ще однієї важливої для схоластичної філософії проблеми, а саме проблеми *species*. Що ж являли собою, на думку представників пізньої схоластики, інтенціональні види (*species intentionales*) і як розуміли їх професори Києво-Могилянської академії? З усіх розглядуваних нами могилянських трактатів «*De anima*» найбільшу увагу приділив цьому питанню Інокентій Гізель. Первинні *species impressae* він, як і інші досліджувані тут автори (що видно з контексту їх викладу процесу пізнання) розуміли як формальний зміст, як певну кількість даних, що їх отримує від об'єктів чуттєва пізнавальна здатність. Їх можна визначити як «повідомлення», «інформацію», «код». *Species impressa* тим «схожа» на означувану річ, що дає точну, хоча й не вичерпно повну інформацію про неї інтелекту, який, приведений до дії здобутим повідомленням і спираючись на його зміст, починає утворювати поняття» [49]. Як і більшість схоластів XVI–XVII ст. Гізель вбачає у *species impressa* форму, яка заміщає об'єкт, містить у собі певний обсяг інформації про нього і внаслідок інтенціонального з ним зв'язку має стосовно до нього маніфестативну силу. Поєднуючись із здатністю не реально, а в сенсі інтелігібельному й репрезентативному, ця *species* не тільки відрізняється від об'єкта, а й є значно менш досконалою і від нього, і від утворюваних в процесі подальшого пізнання видів вищого порядку. *Species impressa* могилянський професор вважає якістю, яка або безпосередньо потрапляє від об'єкта до чуття, або поширюється до нього через середовище [50]. Так само розуміє закарбовані види відомий представник другої схоластики Педро Уртадо де Мендоса. «*Species impressa*, – стверджує він, – являє собою якість, що замість об'єкта привноситься пізнавальній здатності, аби разом із нею спів-діяти для здійснення [пізнавального] акту» [51]. А Ф.Суарес, говорячи про призначення закарбованих видів для активізації і актуалізації чуттєвої пізнавальної здатності, стверджує, що немає потреби розглядати їх як субстанції; достатньо мислити їх як якості [52].

Таким чином, Інокентій Гізель, як і більшість філософів, що представляли схоластику XVI–XVII ст., у тому числі й Касіян

Сакович та Теофан Прокопович, бачили процес пізнання як інтенціональне поєднання (*coniunctio*) пізнавальної здатності з пізнаваною річчю, здійснюване за допомогою закарбованих і відображених або усвідомлюваних видів (*species impressae et species expressae*). Первинний закарбований вид вони мислили як віртуальну репрезентацію об'єкта, яка конститує чуттєву пізнавальну здатність у першому акті, хоча Сакович і Прокопович докладно не зупиняються на виді початкової репрезентації. Це означає, що непізнана *species impressa* ініціює початковий акт схоплення речі інтелектом, внаслідок чого чуттєва пізнавальна здатність трансформується і асимілюється стосовно до об'єкта, інтенціонально до нього уподібнюється. З цього розпочинається складний багаторівневий процес пізнання речі, в якому пізнавальна здатність – чуттєва й інтелектуальна – конститууються уже в других актах, тобто оперують з уже опрацьованими видами, створюючи на кожному етапі щоразу більш дематеріалізовані форми речей, різного рівня *species expressae* аж до досягнення інтелектом їхньої чистої сутності.

Однак у філософському курсі Георгія Кониського вже спостерігається не тільки критична оцінка концепції інтенціональних видів, а й обґрунтовується потреба відмовитися від неї. Причиною цього був вплив картезіанської філософії, що його у XVIII ст. зазнавали представники єзуїтського ордену, думка яких розвивалася у межах схоластичної традиції і на яку, імовірно, орієнтувалися могилянські автори. Так Карл Вернер у своїй цитованій вище праці звертає увагу на те, що відомий католицький мислитель Зігмунд фон Шторхенау (1731–1789) спирається на Ніколя Мальбранша (1638–1715), коли пояснює відмінність між функціями *sensus* і *imaginatio* протилежним спрямуванням руху анімальних енергій (*spiritus animales*) внаслідок збудження нервів і приведення їх до руху зовнішніми або внутрішніми причинами і відповідно утворенням слідів, що закарбовуються у мозку з подальшим відновленням останніх за сприятливих умов, а також виникненням зв'язків уявлень завдяки однакової налаштованості фібр мозку. Такий спосіб пояснення утворення або відновлення чуттєвих уявлень, зазначає К.Вернер, робить зайвими *species impressae* схоластів, оскільки вони мали бути реальними якостями або суцностями (*entitates*) [53]. При цьому

Кониський, відхиляючи концепцію інтенціональних видів, прямо не посилається на Декарта і його послідовників, а говорить загалом про сучасних філософів, а з попередників, які не підтримували таку концепцію, називає Порфирія, Плотіна, Галена й Оккама. «Кажу – читаємо у його трактаті «Про душу» – ніякі інтенціональні образи не посилаються в органи чуттів зовнішніми об'єктами, ані надаються їм; виникає лише модифікація анімальних духів, вміщених у органах. Ця модифікація спричинюється або безпосередньо об'єктами, або їхніми виділеннями, або середовищем, яке міститься між органом і об'єктом» [54]. Докладніше здійснення чуттєвого пізнання за допомогою руху анімальних енергій представлено у Георгія Щербачького. Пояснюючи спосіб, яким людина може досягти вправності у якомусь виді роботи, він говорить: «Ця вправність з'являється за умов вільнішого руху енергій і максимального відбиття тими енергіями слідів у мозку. Адже коли ми спрямовуємо увагу на якусь річ, тоді за непорушним законом взаємодії між мисленням і тілом анімальні енергії стікаються до певної частини мозку; якщо ж ми неодноразово звертаємося до тієї самої речі, то ці енергії щоразу потужно проникають до тієї самої частини, залишають там більше слідів і утворюють виразніші ходи, по яких, повернувшись при виникненні тих самих думок, якими вони були збуджені, створюють випадок. І [відбувається] це не тому, що існує якась подібність між тілесними образами або закарбованими у мозку слідами і нашими роздумами, а тому, що Творцем природи встановлено відомий закон взаємодії мислення і тіла з метою узгоджування роздумів того й рухів цього, а також їх одночасного відтворення» [55].

І нарешті завершальний етап пізнавального акту, що обговорювався у могилянських трактатах «Про душу», був пов'язаний з діяльністю інтелектуальної здатності. Інтелект схоласти поділяли на активний і можливісний або пасивний. «Активним інтелектом, – читаємо в трактаті «De anima» Ф.Суареса, – вважається сила, що продукує species, а через те, що її завдання полягає не в прийнятті, а тільки у дії, то й від дії походить і її назва» [56]. Можливісний же інтелект він визначав як здатність рецептивну щодо species і таку, яка вивергає [із себе] і водночас

приймає акт розуміння, і ця здатність, на його думку, називається можливісним інтелектом через те, що за своєю природою перебуває у потенції до оформлення видами усіх речей і з їх допомогою здійснює мислення [57]. Інший відомий представник другої схоластики Уртадо де Мендоса пояснює два варіанти назви однієї з частин інтелекту, а саме: можливісний і пасивний. Цей інтелект, – каже він, – називається можливісним з огляду на розуміння, яке він має не актуально, а лише потенційно, інші називають його пасивним, таким, що підлягає стражданню, оскільки містить розуміння у собі, є носієм пізнання [58]. І далі він уточнює, що інтелект у сенсі безумовному існує як можливісний, а інтелект як діючий є інтелектом не безумовно, а в певному сенсі, бо він послуговується видами, відповідно й інші активні начала закарбованих видів не є інтелектом [59].

Отож активний інтелект послуговується чуттєвими *species*, а саме фантазмами, з яких він повинен видобути, абстрагувати, інтелігібельний зміст чуттєвих речей – *species intelligibiles*. Функція *intellectus agens* полягає у наче змальовуванні цього інтелігібельного змісту і передачі й фіксації його в можливісному інтелекті. «Ця перехідна дія, – зазначає К.Вернер, – як така не є жодним пізнанням. Вона є лише причиною того, що самі по собі тільки потенційно інтелігібельні чуттєві речі стають актуально інтелігібельними. Адже було б безглуздим думати, що інтелект хоча б якоюсь мірою міг видобувати духовний концепт з чуттєвого уявлення; абстрагувати *species* є ніщо інше як те, що розсудок утворює духовний образ завдяки своїй власній здатності, образ, який представляє ту ж таки сутність, що репрезентована фантазмом, однак не в той самий спосіб, не *sensualiter*, а *spiritualiter*» [60].

Поділ інтелектуальної здатності на різні її підвиди характерний для таких українських авторів як К.Сакович, І.Гізел, Т.Прокопович. Сакович, зокрема, розрізняє *intellectus agens*, *patientis*, *speculativus*, *practicus*, *possibilis* (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний і можливісний). Обстоюючи думку про неможливість ототожнення інтелектуальної здатності душі з її сутністю і не уточнюючи при цьому вид дистинкції між ними – реальна, формальна чи віртуальна – він зазначає лише, що мислення і буття не розрізняються тільки у Богові. Що ж до

активного й пасивного інтелекту, то він заперече реальну відмінність між ними, натомість визнає існування відмінності між ними тільки у розумі [61]. І.Гізель також поділяє інтелект на активний і пасивний або можливісний. Призначення активного інтелекту він бачить в утворенні інтелігібельних видів, а можливісного – у сприйманні видів, сформованих інтелектом активним. Розмірковуючи про спосіб взаємодії активного інтелекту з фантазією, Гізель наголошує на тому, що «фантазія і витворені нею уявні образи не продуктивно мають відношення до утворення інтелігібельних видів, адже тілесна річ не може в продуктивний спосіб мати відношення до утворення речі духовної, впливати на їх продукування вона може тільки налаштувувально (dispositivo), так, що коли фантазія здійснює дію стосовно власного об'єкта, вона налаштовує до дії активний інтелект, а останній, спів-діючи, оперуючи з фантазмом – то закарбованим, то відображеним – закарбовує в пасивному інтелекті інтелігібельний вид» [62]. Однак, – далі говорить Гізель, – активний інтелект спроможний формувати species intelligibiles речей тільки на основі фантазмів, бо він утворює ці види тільки за умови спів-дії з уявними образами, тому що він ними обмежується. Що ж стосується видів тих речей, фантазмів яких не існує, приміром родів, всіляких нематеріальних речей, то їх утворення під силу тільки інтелекту можливісному. Останній продукує свої власні, ще вищого рівня абстракції, види шляхом використання вже отриманих від активного інтелекту species [63]. На відміну від Саковича, для розрізнення цих двох частин інтелектуальної здатності Гізель використовує глибшу, скотистичну формальну дистинкцію: «Інтелект активний і можливісний, – стверджує він, – розрізняються формально з природи речі, оскільки неможливим є існування інтелекту, що міг би пізнавати об'єкт і не був би здатен утворювати закарбований вид» [64]. Розділяє інтелектуальну здатність на інтелект активний і пасивний або можливісний також і Т.Прокопович. Розмірковуючи про спів-дію інтелекту зі здатністю уяви, він каже, що, оскільки фантазми – матеріальні, а інтелект є здатністю духовною і як наслідок між такого роду species і здатністю не може бути ніякої сумірності, то перипатетики поділили інтелект на діючий і такий, який зазнає на собі впливу (in agentem et pa-

tientem) [65]. Активний інтелект він визначає як здатність, завдяки якій душа утворює інтелігібельний, духовний, вид сприйнятої від чуття речі, а пасивний як такий, що вбирає у себе ці утворені види і разом з ними формує або, як він каже «вивергає з себе» сформоване розуміння, поняття. І цей пасивний інтелект, пояснює Прокопович, називається також можливісним, оскільки він [і тут він посилається на Аристотеля] є потенцією всеохоплюючою, що містить у собі всі знання, адже він спроможний через species, як через закарбовані для себе форми, самоздійснюватися в інтенціональний спосіб [66]. І далі Теофан Прокопович розмірковує про те, чи потрібно так поділяти інтелектуальну здатність, а чи правильніше її мислити як єдину. І він говорить, що пасивний інтелект визнається майже всіма, тим часом як з діючим справа мається інакше, надто новітні філософи (recentiores) його заперечують. Проте сам він вважає для себе більш прийнятним визнати наявність intellectus agens. І пояснює це так: «Ми ж, оскільки припускаємо в інтелекті види, безумовно дотримуємося думки, що слід визнати й інтелект, який їх утворює» [67].

Сумніви, які виникали у Прокоповича у зв'язку з визнанням чи не визнанням діючого інтелекту, як і загалом потребою поділу інтелектуальної здатності на дві частини, спричинювалися проникненням, передусім імовірно через тексти єзуїтських авторів, ідей новітньої філософії, переважно Декарта. Таких сумнівів уже немає в Георгія Кониського, який, посилаючись на думку новітніх (recentiores) філософів, відмовляється від поділу інтелектуальної здатності. Він замислюється над питанням про те, чому функцію утворення інтелігібельних видів, які начебто надаються пасивному інтелектові інтелектом активним не передати цьому ж таки пасивному інтелекту? І доходить висновку, що людині вистачить одного інтелекту, який визначається уявними образами і, хоча й незбагненим, як він каже, для нас способом, досягає розуміння речей [68]. Як можна побачити, рух філософської думки у межах самої схоластики здійснювався у напрямі спрощення структури як душі, так і її здатностей – чуттєвої і інтелектуальної, а новітня філософія вже утверджує розуміння душі як *res cogitans*. К.Вернер звертає увагу на те, що Ф.Суарес піддавшись номіналістичним впливам, зайшов так далеко, що *intellectus agens* і *intellectus possibilis* розумів як дві си-

ли (*vires*) однієї і тієї ж здатності. Що стосується могилянських філософських курсів, то тут спостерігається рух від поділу інтелектуальної здатності душі на дві складові частини і утвердження скотистичної формальної між ними відмінності у Гізеля, від сумнівів у доречності її поділу на зазначені частини у Прокоповича – до визнання одного пасивного інтелекту Кониським і далі до картезіанського бачення душі як *res cogitans* Г.Щербацьким. Останній уже не вважає чуттєвий досвід надійним джерелом пізнання. Адже люди пізнають чимало такого, каже Щербацький, що не сприймається чуттями. Тому він заперечує визнання у перипатетичних школах аксіому, згідно з якою в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчуттях. Інтелект, переконаний професор Києво-Могилянської академії, не може розглядатися як чиста дошка, на якій нічого не написано, бо він містить у собі природжені всезагальні ідеї чи то безпосередньо сущого, чи то його первинних атрибутів, а також загальних принципів, з допомогою яких люди спроможні відрізнити істинне від хибного [69]. «І якщо, – робить висновок Щербацький, – ми віримо новітнім філософам, то завдяки наполегливій праці й розмірковуванню не досягаємо нічого іншого, як, мабуть, того, що дещо довше виводимо й обґрунтовуємо природжені нам ідеї, адже джерелом цих понять не є наші відчуття, і тому їх свідчення слід узгоджувати з природними ідеями, безперечно, очевидними й виразними, як із якимись вірогідними та незмінними принципами» [70].

Отже, можна констатувати, що впродовж XVII–XVIII ст. в українській філософській думці, в частині інтерпретації проблеми душі та її здатностей відбувався рух від балансування між платонівсько-августинівським і аристотелівсько-схоластичним баченням цієї проблеми – через домінуючу у схоластиці концепцію душі як форму людського виду, що у своєму індивідуалізованому вираженні оформлює окремі людські тіла – до повернення, уже в картезіанській інтерпретації, до концепції дуалізму душі й тіла; від схоластичного поділу і вичерпного аналізу системи душевних здатностей і кожної з них зокрема – до спрощення структури здатностей; від утвердження концепції інтенціональних видів – до відмови від неї; від поділу інтелектуальної здатності на активний і можливісний інтелект – до заперечення такого поділу і зрештою до обґрунтування бачення душі як суто духовної субстанції. У другій половині XVIII ст. у

філософських курсах Києво-Могилянської академії утверджується картезіанське або Ляйбніцівське (у його вольфіанській версії) розуміння душі, при якому були неможливими ні поділ інтелекту на дві складові частини, ні визначення душі як *tabula rasa*, ні продукування ідей, бо останні мислилися вже відпочатково закладеними у душі, розуміння, що прийшло на зміну традиційному схоластичному баченню і аж до І.Канта опанувало європейську філософію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лісовий В.С. Українська філософська думка 60 – 80-х років ХХ ст. // Історія української філософії. – К., 2008. – С.574.
2. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997 – С. 57.
3. Стратій Я.М. Філософія в Києво-Могилянській академії //Горський В.С., Стратій Я.М., Тихолаз А.Г., Ткачук М.Л. Київ в історії філософії України. – К., 2000. – С. 81 – 83.
4. Жильсон Етьєн. Философия в средние века. – М., 2010. – С. 144 – 149.
5. Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Предисловие к изданию. – М.,2007. – С.15.
6. Пановський Ервин. Готическая архитектура и схоластика // Богословие и культура Средневековья. – К., 1992. – С. 64.
7. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець ХVІ – початок ХVІІ ст. Тексти і дослідження. – К., 1988. – С. 202.
8. Там само. – С.505.
9. Симчич Микола. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. – Вінниця., 2009. – С.62.
10. Див.: Етьєн Жильсон. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – Москва – Санкт-Петербург.,2000. – С.240 – 241.
11. Там само.
12. Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С. 182.
13. Там само. – С. 187.
14. Там само. –С. 202.
15. Жильсон Етьєн. Философия в средние века. – М., 2010. – С. 75.
16. Там само.
17. Там само.
18. *Alberti Magni. De animalibus. – Libri XVI, tractatus I, cap.XVII,§ 90, 91.*
19. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С.456.
20. Там само. – С.492.
21. Там само. – С. 459.
22. «*Nam evidens est animam nostrum sentire, gaudere, tristari etc., ad quas operationes concurrat etiam corpus, quia sensatio et huius modi passiones partis sensitivae non sunt sine organo corporeo; unde corpus sentit etiam ratione animae, vel potius coniunctum ex anima et corpore sentit. Sed si anima esset tantum extrinsece movens, corpus nihil sentiret: Sicut navis non sentit ex eo, quod moveatur a nauta, nec corpus aereum sentit, dum moveatur ab Angelo: ergo quia anima rationalis unitur corpori, ut actus, est forma intrinseca. Praeterea, quia si anima rationalis esset tantum motor corporis, posset illud deserere, et iterum as-*

- sumere, quando vellet, sicut nauta potest pro libitu navem relinquere, et Angelus corpus aereum: sed hoc est manifeste falsum: ergo anima intimiorem unionem ad corpus habet, quam motor ad rem, quam movet: consequenterque unitur ei ut actus et forma intrinseca illud animans et vivificans»* – Josephi de Aguilera Salmanticensis *Cursus philosophicus*. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima... anno 1722. – Mantuae Carpetanorum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu – p. 202 – 203
23. «Plato sentiebat, quod omnes animas rationales solus Deus creavit instruxitque scientiis, sed in peccati paenam eas in corpora, tanquam in carceres detrusit» – Гізель і. Вибрані твори у 3 томах. – Том II. – Київ – Львів, 2011. – p. 605. – С. 371.
24. «Si anima rationalis respectu hominis est tantum assistens forma, habet se respectu hominis, ut movens ad mobile, id est ut nauta ad navem et sessor ad equum. Ergo ut actio nautae non tribuitur navi, nec sessoris equo, ita homini non tribuetur animae rationalis actio». – Ibidem. – p. 605 v. – 606. – С. 375.
- 25 Ibidem. – 605 v. – С. 374.
26. *Этьен Жильсон*. *Философия в средние века*. – С. 386.
27. «Circa ortum animae variae [sunt] opiniones. Alii putabant ex semine eas propagari, quam propagationem vocant traductionem. Alii opinati sunt animam rationalem esse quondam divinae substantiae particulam. Alii asserebant creati quidem animas rationales [secundum] ab angelis, non a Deo quidem. Alii simul omnes [animas] in principio mundi cum angelis». – *Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowskiana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto*. – РГБ, ф. 152. – p. 237.
28. «Primus error luciferianis, 2-dus manihaeis et phiscillenistis; 3-ius Avicennae et aliis, 4-tus Platoni, quem Origenes secutus est tribuitur». – Ibidem.
29. «Contra quos omnes asserendum est: animam rationalem non educi extra ductionem, sed creati non ab egerias, sed a Deo in corpore in illo instanti, quo unitur. Ergo: probatur prima pars assertionis. Primo: anima intellectiva est spiritualis, ergo nequit vi potentiae genetricis, quae est corporea, produci, quia nullus virtus activa potest agere ultra suum genus. 2-do dissolutio communis: non affert animae intellectivae interitum, ergo nec generatio, ortum. 3-tio: anima intellectiva independens a corpore; coherere valet. Ergo independens a corpore producitur». – Ibidem.
30. «Anima rationalis definitur, actus primus corporis physici organici potestate vitam rationalem seu intellectivam habentis vel primum principium, quo vivimus, sentimus, locomovemur et intelligimus». – Ibidem. – p. 236.
31. «Potest sensus definitionum ex supra dictis de anima in communi, quoniam vero forma duplex est: assistens alia, qua movendo seu agitando corpus. Praeest alia informans, quae intime et substantialiter unitur subiecto ipsum actuando et cum ipso unum compositum substantiale constituendo». – Ibidem.
32. «...animam rationalem esse formam vere informantem, non assistentem». – Ibidem.
33. *Георгій Кониський*. *Філософські твори*. У двох томах. – К., 1990. – С.498.
34. Там само. – С. 499.
35. «Neque vero de omnibus dubitare licet: cum quaedam sint principia adeo clara, ut de iis ambigere, accedente etiam voluntatis imperio non possimus. Nam v.g. dubitare non possum, quin totum sit sua parte maius, quin mens cogitationem et corpus extensionem postulet: quia in idea clara et distincta totius comprachensam partem intelligo, in idea mentis cogitationem; in idea corporis extensionem contentam video». – *Ad maiorem Dei teroptimi Maximi Gloriam quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones ad faliciorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem...anno Domini 1751 Mense septembri die 17.* – Институт

- рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр 454 / П 1698. – р.2 в.
36. «quo circa non tantum mihi conscius sum me existere, dum cogito: sed praeterea certum mihi est me substantialiter esse cogitantem, id est percipientem et volentem... Itaque cum iam diu mihi videor vivide sentire quaedam corpora: ac unum prae ceteris coniunctissimum mihi esse intelligam, mihi profecto dubitare non licet, quin haec eo modo sint, quo a me percipiuntur. Adeo ut, quemadmodum per ideam claram de rerum essentia iudico, ita per sensum vividum, constantem et diuturnum de corporum existentia fiam certus. Igitur corpus mihi adesse dicam, quod ob aliis, quibus amabitur corporibus, vario modo efficitur... Quare hinc mihi inferre licet eam legem a potentissimo illo et optimo Conditor inter mentem et corpus, ex quibus contexto, fuisse constitutam, ut occasione quorundam corporis motuum, quaedam excitarentur in mente cogitationes; et vicissim quasdam cogitationes aliqui motus in corpore subsequerentur». – Ibidem. – р. 3 в.
37. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С.450.
38. «4-to, extat etiam in nobis facultas seu vis motrix, qua corpus nostrum aut pars corporis movetur. Atque hic motus vel naturalis est et necessarius, quails est motus cordis et arteriarum, diestio ciborum et cetera, vel est voluntarius et excitatur a voluntate, ut motio brachiorum, pedum et cetera: prior motus pertinet ad facultatem omnino corpoream, posterior a mente simul et corpora proficiscitur». – Ad maiorem Dei teroptimi Maximi Gloriam quod felix faustumque sit, proponentur institutiones ad faliciorum veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751 Mense septembri die 17. – р. 4 в.
39. Див.: Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С.452.
40. «Sensus internus a variis ac Aristotele dividitur. Nos iuxta communionem sententiam quod in partitam eius retinemus divisionem, scilicet in sensum commune, phantasiam, aestimativam et memoriam». – Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto. – РГБ, ф. 152. – р. 237.
41. «Aestimativa est internus sensus, per quem animal utitur speciebus sensatis, ut res non sensatas apprehendat». – Гізель і. Вибрані твори у 3 томах. – Том II. – Київ – Львів, 2011. – р. 595. – С.346.
42. «Aestimativa est sensus internus, occupatus circa rationes insensatas, [id est] sensibus externis aperceptas, ut cum agnus cognoscit inimicitiam lupi. Hic sensus vocatur instinctus animalis. Unde bruta dum instinctu nihil aliud est, quam ea regi aestimativā. Cuius munus triplex. Primum cognoscere per species non sensatas, quarum 5-que coniugationes enumerantur, nempe sub ratione utilis vel inutilis, noti vel ignoti; iucundi vel molesti; amici vel inimici; consanguinei vel alieni. Secundum coniungere species sensatas cum non sensatis. 3-tium: de rebus sive per species sensatas sive non sensatas perceptis [...] et de iis etiam suo modo discurrere» – Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto. – РГБ, ф. 152. – р. 228..
43. K. Werner. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. – Regensburg., 1861. – S.130.
44. Salvador Castellote Cubells. Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts.. – S. 121.

45. «Haec facultates minimae sunt res aliquae vel entia seu entitates, ut loquuntur, a mente et corpore re ipsa distinctae. Nam mens, quatenus intelligit sine phantasmate corporeo, dicitur intellectus; quatenus vult placide et sine corporis motu, voluntas nominatur. Item quatenus percipit per imagines seu phantasmata, dicitur phantasia, seu vis imaginatrix; quatenus recordatur occasione motuum aut vestigiorum in cerebro factorum, vocatur memoria. Denique quatenus expetit aut fugit rem sensibilem cum aliquo corporis motu, appetitus sentiens appellatur. Similiter mens videt per oculos, audit per aures, olphacit per nares, gustat per linguam, tangit per manus, pedes et cetera. Quodsi mens intimo sensu quiddam in se sentiat, ut cum sentiat, quodam modo secum scit, se esse, se cogitare, gaudere, dolere et cetera: hic percipiendi modus dicitur conscientia». – Ad maiorem Dei teroptimi Maximi Gloriam quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones ad falciorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751 Mense septembri die 17. – p. 4 v.
46. K. Werner. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. – Regensburg., 1861. – S.131.
47. «Phantasia seu imaginativa est sensus internus per quem animal opera specierum sensatarum fingit sibi varia simulacra, res diversas componens vel dividens coniunctissimas». – Гізель І. Вибрані твори у 3 томах. – Том II. – Київ – Львів, 2011. – p. 595. – С. 346.
48. «Phantasia seu imaginatio est sensus internus, quo sensibilia externa communi sensu ante percepta cognoscuntur: sive praesentia sint, sive absentia. Cuius officia sunt haec praecipue: primum species per sensum communem delatas aliquamdiu retinere; 2-dum per eius modi species, quae dicuntur phantasmata, res obiectas etiam absentes cognoscere; 3-tium species ad se delatas componere et dividere, ex qua multiplices fabrica specierum innumera et fingi possunt et concipi. Quo fit, ut qui phantasia pollent ingeniosi sint ac industrii et ad multa excogitanda prompti; 4-tum denique regere ipsum animal ut [etenim] homo ratione, sic brutae animantes imaginatione ducuntur». – Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto. – РГБ, ф. 152. – p. 228.
49. *Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII века. – М., 2009. – С. 128 – 129.
50. «... ab obiecto in sensum qualitas aliqua per medium transfunditur. Haec vero qualitatem vocamus impressam speciem». – Гізель І. Вибрані твори у 3 томах. – Том II. – p. 296, 299.
51. «Est ergo species impressa qualitas, quae loco obiecti praebetur potentiae cognoscitivae, ut simul cum illa concurrat ad actum» – Universa philosophia a R. P. Petro Hurtado de Mendoza. – Valmasedano e Societate Jesu. – Lugduni, 1623. – De anima, disp. XII, § 1.
52. «... nec est necesse, quod [species sensuum exteriorum] sint substantiae ad munus, ad quod ordinantur, nempe ad movendum et actuandum illum, sed satis est quod sint qualitates». – Francisco Suarez. Op. cit. – De anima. – Disp. V, quaest. 2, 2.
53. K. Werner. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. – Regensburg., 1861. – S.132 – 133.
54. *Георгій Кониський.* Філософські твори. У двох томах. Т. 2. – К., 1990. – С.465.
55. «Haec facilitates in liberiori spiritu motu et vestigiis per eos spiritus cerebro impressis maxime consistunt. Ubi enim ad rem, ad quem attendimus, tum per legem inter mentem et corpus sancitam spiritus animales ad certam cerebri partem confluunt; ac si saepius in rem eandem simus intenti, in eandem quoque partem ii spiritus irruunt ibique maiora relinquunt vestigia, patentioresque aperiunt meatus, per quos reversi, iisdem, quibus excitati sunt cogitationibus, praebent occasionem, non quod ulla sit similitudo inter imagines corporeas, seu

- impressa cerebro vestigia et cogitationes nostras, sed quod ex illa constituta sit ab auctore naturae inter mentem et corpus, ut illius cogitationes et huius motus inter se sociarentur ac simul redirent». – Ad maiorem Dei teroptimi Maximi Gloriam quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones ad falciorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem...anno Domini 1751 Mense septembri die 17. – p. 5 v.
56. «Intellectus agens dicitur virtus productiva specierum et quia eius munus non est recipere, sed tantum agere, ideo ab actione denominatur». – Francisco Suarez. Op. cit. – De anima. – Disp. IX, quaest. 8, 1. – p. 231.
57. «Est autem eadem potentia receptiva speciei et elicitive et receptiva actus intelligendi, et haec potentia dicitur intellectus possibilis, ut dictum est, quia ex natura sua est in potentia ut per species rerum omnium informetur, et per illas intelligat». – Ibidem.
58. «Potest etiam dici possibilis comparatione intellectionis, quam non habet actu, sed potentia tantum; solet et ab aliis vocari passibilis, quia patitur cognitionem». – Universa philosophia a R. P. Petro Hurtado de Mendoza. – Valmasedano e Societate Jesu. – Lugduni, 1623. – De anima, disp. V., sect. II. – P. 527.
59. «Advertendum tamen, intellectum simpliciter stare pro hoc possibili; agens enim intellectus sub conceptu agentis non est intellectus simpliciter, sed secundum quid, quia huic ministrant species: sicut alia principia activa specierum impressarum non sunt intellectus». – Ibidem. – p. 528.
60. K. Werner. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. – S. 138.
61. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С. 473.
62. «Prior tamen pars probabilior videtur, nempe phantasiam et phantasma non efficienter attingere productionem specierum intelligibilium, eo quod res corporea non potest efficienter attingere productionem rei spiritualis, sed tantum dispositive se habere ad illarum productionem, ita ut phantasia circa proprium obiectum operante, intellectus agens interim ad praesentiam phantasmatis tum impressi, tum expressi speciem intelligibilem imprimat in patiente». – Гізель і. Вибрані твори у 3 томах. – Том II. – Київ – Львів, 2011. – p. 611. – С. 388 – 389.
63. «Porro earum tantum rerum species intelligibiles produci possunt ab intellectu agente, quarum habemus phantasmata, quia nempe intellectus agens non elicit species nisi concurrentibus phantasmatis et prout ab illis determinatur, et quoniam dantur in intellectu species aliarum rerum, quarum non habemus phantasmata, ut generum, rerum etiam immaterialium idcirco tenendum est intellectum possibilem habere vim producendi eius modi species praesupposito discursu ab aliis speciebus iam ipsi impressis ab intellectu agente». – Ibidem.
64. «Patet secundo: Intellectum agentem et possibilem distingui formaliter ex natura rei, quia non implicat dari aliquem intellectum, qui possit cognoscere obiectum et non possit producere speciem impressam». – Ibidem. – p. 611 v. – С. 388 – 389.
65. «Sed quoniam phantasmata sunt materialia, intellectus potentia spiritualis, atque adeo nulla proportio inter [huius modi] species et potentiam, ideo peripatetici [communiter] dividunt intellectum in agentem et patientem». – Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto. – РГБ, ф. 152. – p. 237.
66. «Agens intellectus [est] ea facultas, qua anima speciem intelligibilem spiritualem eius rei, quae a sensu percepta est, producit. Patiens vero est, qui illas species productas recipit in se, et cum his [elicentur] intellectiones; hic patiens intellectus vocatur possibilis, quia ut inquit Aristoteles, esse potentia [omniscia], in quantum potest [omniscia] intentionaliter per species tanquam per formas sibi impressas fieri». – Ibidem.

67. «Intellectus patiens fere omnibus admittitur; agentem multi praesertim recentiorum negant. Nos quia species in intellectum admittimus etiam [factum] earum intellectum nimirum agentem admittere [ratiocinemur]». – Ibidem. – p. 237 v.
68. *Георгій Кониський*. Філософські твори. У двох томах. Т. 2. – С. 504..
69. «Quod autem aiunt academici omnem humanam cogitationem in certo niti fundamento, nempe sensuum testimonio, id penitus negamus. Multa enim a nobis percipiuntur, quae per sensus transire non potuerunt. Cuius modi sunt cogitatio, aut mens, aut ipse Deus... Quare axioma quoque illud in scholis peripateticis vulgo receptum, nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, a vero alienum esse inferius ostendemus... Dicendum igitur argumento Platoniorum nihil aliud effici, quam quod libenter concedimus, animum nostrum non esse, ut videtur Aristoteli lib:3tio de anima cap:5to, velut tabulam rasam, omni plane rerum cognitione destitutam. Sunt enim congenitae nobis generales saltem ideae tum entis simpliciter, tum primorum illius attributorum: communiaque principia nobis concessa sunt, quibus ut iam dictum est, ...verum a falso secernere valeamus». – Ad maiorem Dei teroptimi Maximi Gloriam quod felix faustumque sit, proponentur institutiones ad falciorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751 Mense septembri die 17. – p. 10, 11.
70. «Si recentioribus quibusdam philosophis credamus, studio et meditatione consequimur, nisi ut ideas nobis innatas paulo longius extendamus, aut producamus. Non enim eas notiones a sensibus haurimus: cum potius sensuum testimonia ad ideas naturales claras scilicet et distinctas tanquam ad certas quasdam et immutabiles regulas sint exigenda». – Ibidem. – p. 11.

Стратій Я.М. Вчення про душу у філософських курсах Києво-Могилянської академії в контексті схоластичної традиції.

У статті аналізуються репрезентовані у рукописних філософських курсах Києво-Могилянської академії вчення про душу і пов'язані з ними концепції пізнання в контексті європейської схоластичної традиції. Здійснюється спроба осмислення наявних у цих філософських курсах інтерпретацій проблеми душі та її здатностей у розвитку, а саме від балансування між платонівсько-августинівським і аристотелівсько-схоластичним баченням цієї проблеми і – до утвердження її картезіанського розуміння.

Зміну в інтерпретації зазначених проблем, що відбувалася в українській філософській думці XVII – першої половини XVIII ст. показано шляхом аналізу текстів “Душевника” (богословсько-етичного твору 1607 р.), “Трактату про душу” Касіяна Саковича (1625 р.), рукописних філософських курсів Інокентія Гізеля (1645 – 1647 рр.), Георгія Кониського (1747 – 1749 рр.), який дослівно збігається з текстом філософського курсу Теофана Прокоповича (1706 – 1708 рр.) і фактично належить останньому, Георгія Щербацького (1751 – 1753 рр.), а також філософського курсу Георгія Кониського (1749 – 1751 рр.) у перекладі на українську мову М.Кашуби. Що стосується проблеми здатностей та концепції пізнання, то тут думка могилянських авторів рухалася від схоластичного поділу і вичерпного аналізу системи душевних здатностей і кожної з них зокрема – до спрощення

структури здатностей; від розуміння процесу пізнання як інтенціонального поєднання (*coniunctio*) пізнавальної здатності з пізнаваною річчю і утвердження концепції інтенціональних видів – до відмови від останньої; від поділу інтелектуальної здатності на активний і можливісний інтелект – до заперечення такого поділу і зрештою до обґрунтування бачення душі як суто духовної субстанції. Причиною цього був вплив філософії Нового часу і насамперед вчення Декарта, що у XVIII ст. спостерігається у філософських курсах Києво-Могилянської академії.

Ключові слова: схоластика, душа, концепція пізнання, здатності душі, інтенціональні види, інтенціональне поєднання, активний і можливісний інтелект.

Стратий Я.М. Учение о душе в философских курсах Киево-Могилянской академии в контексте схоластической традиции.

В статье анализируются представленные в рукописных философских курсах Киево-Могилянской академии учения о душе и связанные с ними концепции познания в контексте европейской схоластической традиции. Предпринимается попытка осмысления имеющихся в этих философских курсах интерпретаций проблемы души и её способностей в развитии, а именно: от балансирования между платоновско-августиновским и аристотелевско-схоластическим видением этой проблемы и – до утверждения её картезианского понимания. Изменения в интерпретации указанных проблем, которые происходили в украинской философской мысли XVII – первой половины XVIII веков, показаны путем анализа текстов “Душевника” (богословско-этического произведения 1607 г.), “Трактата о душе” Касиана Саковича (1625 г.), рукописных философских курсов Иннокентия Гизеля (1645 – 1647 гг.), Георгия Конисского (1747 – 1749 гг.), который дословно совпадает с текстом философского курса Феофана Прокоповича (1706 – 1708 гг.) и фактически принадлежит последнему, Георгия Щербачко (1751 – 1753 гг.), а также философского курса Георгия Конисского в переводе на украинский язык М.Кашубы (1749 – 1751 гг.). Что касается проблемы способностей и концепции познания, то здесь мысль могилянских авторов развивалась от схоластического деления и исчерпывающего анализа системы способностей души и каждой из них в отдельности – до упрощения структуры способностей; от понимания процесса познания как интенционального соединения (*coniunctio*) познавательной способности с познаваемой вещью и утверждения концепции интенциональных видов – до отказа от последней; от деления интеллектуальной способности на активный и возможностный интелект – до отрицания такого деления

и, наконец, до обоснования видения души как суто духовной субстанции. Причиной этого было влияние философии Нового времени и прежде всего учения Декарта, наблюдаемое в XVIII в. в философских курсах Киево-Могилянской академии.

Ключевые слова: схоластика, душа, концепция познания, способности души, интенциональные виды, интенциональное соединение, активный и возможностный интеллект.

Yaroslava Stratii. The Teaching on the Soul in Kyiv-Mohyla Philosophical Courses in the Context of the Scholastic Tradition.

The article analyzes the doctrine of the soul represented in hand-written philosophical courses of Kyiv-Mohyla Academy as well as the concept of cognition in the context of the European scholastic tradition. It makes an attempt to comprehend the development of interpretations of the philosophical problems of the soul and its powers, namely from the balance between Plato-Augustinian and Aristotelian-scholastic vision of this problem up to the approval of its Cartesian understanding.

The change in the interpretation of these problems occurred in the Ukrainian philosophical thought of the 17th – the first half of the 18th century and was shown in the analysis of texts, such as *Dushevnyk* (theological and ethical work, 1607), *A Treatise on the Soul* by Cassian Sakowicz (1625), handwritten philosophical courses by Innocent Gizel (1645–1647), Georgiy Konyskyi (1747–1749) – the text of the course coincides literally with philosophical course by Teofan Prokopovich (1706–1708) and actually belongs to him – Georgy Scherbatskyi (1751 – 1753) and philosophical course by Georgy Konyskyi (1749 – 1751) – translated into Ukrainian by M. Kashuba.

As for the problem of powers and the concept of cognition, the thought of the Mohylian authours developed from the scholastic division of mental powers and the exhaustive analysis each of them to simplifying the structure of powers; from understanding of cognitive process as an intentional connection (*coniunctio*) of the cognition power with the object of cognition; from the approval of the concept of intentional species to the rejection of the concept; from the division of intellectual ability into active intellect and passive intellect to the denial of the division and eventually understanding of the soul as a purely spiritual substance. It was caused by the influence of modern philosophy, especially Descartes's doctrine, which can be observed in Mohylian philosophical courses of the 18th century.

Key words: scholasticism, soul, concept of cognition, soul's powers, intentional species, intentional connection, active and probabilistic intelligence.

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ В ОСМИСЛЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

Сучасне українське релігієзнавство постало у 1990-х рр. на основі розвиненої інфраструктури наукового атеїзму. Останній іноді небезпідставно називають «радянським релігієзнавством», оскільки результати багатьох досліджень, що проводилися у радянські часи, все ще використовуються сучасними дослідниками, щоправда часто імпліцитно, без прямих цитувань чи посилянь. Виходячи з цього, після більше ніж 20-річного періоду «відхрещування» від радянської спадщини у сучасного покоління дослідників з'являється інтерес до радянського релігієзнавства, принаймні на рівні вивчення його історії [3; 14; 16; 18], осмислення тогочасного досвіду [15; 19] та аналізу конкретної проблематики [2; 14].

У цій розвідці буде представлено огляд праць з наукового атеїзму, виданих в УРСР, у яких піднімається проблема співвідношення релігії та культури. Зокрема, будуть представлені концептуальні підходи праць «Духовна культура і релігії» (1972), «Атеїзм і духовна культура» (1985), «Культура. Релігія. Атеїзм» (1991) та ін. Мета розвідки – встановити чи існував в українському «радянському релігієзнавстві» поступ в осмисленні проблеми співвідношення релігії та культури, місця релігії у культурному прогресі, та виявити специфіку аналізу радянськими дослідниками теології культури.

Принагідно зазначимо, що при дослідженні цього питання ми зіткнулися з такою методологічною проблемою: чи можемо ми говорити про поступ у дисципліні в цілому на основі текстів різних років написаних різними авторами? Наприклад, наскільки коректно на основі порівняння текстів Є.К. Дулумана зразка 1972 р. і Б.О. Лобовика 1991 р. говорити про трансформацію чи розвиток наукового атеїзму? Звісно, ми усвідомлюємо, що варто було б порівнювати тексти Є.К. Дулумана різних років окремо, а тексти Б.О. Лобовика окремо, однак при цьому ми могли б гово-

рити про розвиток поглядів цих дослідників, а не дисципліни в цілому. Власне ця розвідка є лише першим кроком як у вивченні творчого доробку названих дослідників, так і в оцінці розвитку наукового атеїзму.

Отже, звертаючись до проблеми співвідношення релігії та культури у межах наукового атеїзму, варто зазначити, що вихідним положенням для радянських дослідників було те, що релігія як частина духовної культури є залежною від суспільно-економічних відносин. На відміну від політики, права, науки та філософії, релігія, як і мораль, охоплює широкі народні маси. Є.К. Дулуман у колективній монографії початку 1970-х рр. однозначно дає негативну оцінку релігії. Наприклад, навіть «в тих випадках, коли під прапором релігії відбувалися прогресивні процеси (реакційні рухи, розвиток культури тощо), сама релігія в них була джерелом не сили, а безсилля» [4, 48]. Що ж до відносин із сучасною культурою, то вони визначаються як конфліктні, а культурний прогрес однозначно сприймається у безпосередньому зв'язку із процесом «всеохоплюючої секуляризації», «занепадом апологетичної буржуазної і клерикальної культури» [12, 231]. Релігія абсолютно чітко визначається як щось відстале, пережиток минулого, несумісне із будь-яким прогресом.

У середині 1980-х рр. В.П. Зоц «полемізував» із богословами щодо тези про релігійне відродження та майбутнє звільнення культури від атеїзму. У книзі «Православие и культура: факты против домыслов» В.П. Зоц пов'язує соціальний та культурний прогрес із звільненням від релігії, обмеженням її впливу [6, 5]. Ця праця цікава, передусім, тим, що її автор не просто постулює якісь загальні теоретичні положення, а розкриває їх через історію православ'я. Зокрема, автор доводить, що хрещення Русі Володимиром Великим не треба розглядати як залучення до духовної культури, оскільки на той час русичі мали вже свою культуру, зокрема писемність. Православна церква ж підтримувала філософію, літературу та мистецтво лише у тому випадку, коли ті підпорядковувалися їй та були їй корисні [6, 20].

Однак за рік до виданої науково-популярної книги «Православие и культура» вийшла колективна монографія «Атеїзм і духовна культура». У передмові до цієї книги її редактор В.П. Зоц вимушений визнати, що «в історії суспільства розвиток культури

тісно пов'язаний з релігією, і релігійність у минулому була невід'ємною рисою образу життя людини» [5, 5]. Насправді нічого революційного у цій тезі немає: дійсно, релігія у минулому існувала, оскільки на те були певні соціальні підстави, яких не має бути у майбутньому, за комунізму. Більше того, автор майже одразу – на наступній сторінці – зазначає, що історія знає безліч прикладів негативного впливу релігії на розвиток культури, а представників церкви – на культурних діячів. В.П. Зоц навіть визнає, що у минулому релігія була домінуючим елементом духовної культури, але по мірі того, як зникатимуть соціально-економічні передумови її існування – щезатиме і релігія [5, 8]. Позиція В.П. Зоца є певною мірою реакцією на активізацію «церковних елементів» у зв'язку із підготовкою до святкування 1000-ліття хрещення Київської Русі.

Серед наукових атеїстів як теоретиків, так і практиків ставлення до різних релігій та їхніх конфесій було не однаковим. Православ'я було офіційно визнаною релігією, а православні митрополити та священники відстоювали на міжнародних форумах позицію Радянського Союзу. Натомість до греко-католицизму було однозначне негативне ставлення, що й відображено у монографії «Уніатство і український буржуазний націоналізм». Греко-католицька церква, що була приєднана на Львівському соборі 1946 р. до Російської православної церкви, існувала у СРСР підпільно і нелегально, «у катакомбах». У діаспорі ж греко-католицька церква була одним з головних інститутів, що консолідували українство. Згадана колективна монографія має більш ідеологічний, аніж власне дослідницький напрям. Розділ «Фальсифікаційний характер уніатсько-націоналістичних тлумачень питань духовної культури», написаний В.П. Зоцем і В.В. Клімовим, має за мету розвінчати богословські інтерпретації культури. Необхідно відзначити, що автори рухаються від загальної католицької концепції культури до особливостей греко-католицьких тлумачень. Так автори відмічають, що ватиканські теологи специфічною рисою культури визначають її внутрішню залежність від Бога, хоча існує й нетрадиційна точка зору про відносну автономію духовної культури щодо релігії [7, 198]. При цьому, офіційний Ватикан намагається, згідно авторів розділу, подолати відчуженість між культурою і релігією, підтвердженням чому є концепція «інкультурації», завдяки якій католицька церква намагається

християнізувати світську культуру [7, 199]. Однак не всі ватиканські концепції приймаються уніатськими ідеологами, котрі свою увагу приділяють трьом основним проблемам: інтерпретації культури як позакласового, аісторичного та національного феномену; обґрунтуванню греко-католицизму як фундамента та транслятора українською культурою та критиці радянських практик як таких, що перешкоджають розвитку культури [7, 207]. Автори критикують твердження українських греко-католицьких теологів про домінантність релігії над економічними та соціально-політичними відносинами у впливі на культуру. Звісно, що з точки зору марксизму це положення є абсолютно хибним:

«Науковий аналіз існуючих та існуючих способів виробництва дозволяє виявити основну тенденцію в розвитку духовної культури людства, що переконливо свідчить про безпідставність гіперболізації місця та ролі релігії у духовно-культурному процесі, а саме: перехід від середньовічної містики до скептицизму і атеїзму буржуазної духовної культури в період становлення капіталістичних суспільних відносин, а від нього – до науково-матеріалістичної культури соціалізму» [7, 211].

Автори критикують тезу про особливу роль греко-католицизму в українській культурі, зокрема повторюючи тезу книжки «Православие и культура» про те, що у дохристиянський період Київська Русь досягла значного рівня культурного розвитку [7, 213]. Що ж до апології радянських практик, то автори обирають тактику «кращий захист – це напад» і стверджують, що насправді релігія, як форма хибної суспільної відомості, орієнтує людей на потойбічні цінності, а відтак сприяє соціальній пасивності. Теза про «християнські корені культури» та інші положення проголошуються авторами «звичайною ідеологічною диверсією» [7, 220].

Розділи «Православ'я і культуротворча діяльність» та «Естетична концепція сучасного православ'я» колективної монографії «Ідеологія Руського православ'я» були написані М.І. Кирюшком та Л.В. Янченко. Окремі положення розділів перегукуються, так, і культура, і мистецтво, з точки зору православного богослов'я, є похідними щодо релігії, зокрема творчість пов'язана із релігійним натхненням, а культура в цілому та мистецтво зокрема є відображенням божественного, виразом релігійних ідей [8, 113, 116; 20, 132, 137]. Звісно, ці положення

піддаються критиці. Підтвердженням протилежної точки зору, на думку авторів, є сучасна соціалістична культура, позбавлена релігійного елементу як за формою, так і за суттю. На думку М.І. Кирюшка, богослови усвідомлюють цей факт, а також визнають активну культуротворчість радянських людей [8, 117], тому вимушені змінювати офіційне ставлення церкви до культури. Передусім, йдеться про традиційне «утилітарне» використання культури у релігійних цілях, наприклад, використання образотворчого мистецтва для впливу на релігійність особистості. Але авторів цікавить і зворотній вплив: релігійність, на думку М.І. Кирюшка, обмежує фантазію, спотворює творчість і деформує сприйняття дійсності, що не сприяє максимальному прояву здібностей людини, відтак призводить до звуження культуротворчої діяльності [8, 122, 127]. Тому автор пропонує обмежити вплив релігії на мистецтво для його подальшого прогресу.

Богослови у своїх теоретичних побудовах звертаються до зразків релігійної культури та ігнорують світську її частину. Але будь-яка теологія культури, з точки зору наукового атеїзму, приречена на невдачу, оскільки ґрунтується на хибних релігійно-ідеалістичних філософських засновках та архаїчних установах. Тим не менш, богослови роблять певний поступ, оскільки вже стверджують про повний перехід творчості від Бога до людини [8, 118]. Але традиційнішим поглядом залишається такий: «творить бог, а людина йому більш або менш вдало наслідує» [8, 120]. Беручи до уваги таку позицію теології культури, М.І. Кирюшко пише про те, що «Релігія як спотворене світорозуміння і світосприйняття гальмує розвиток творчих сил, принижує творчі здібності людини, підкорюючи їх уявним надприродним силам» [8, 121].

Л.В. Янченко, пишучи про богословську концепцію естетики, відзначає її суперечливий характер, оскільки православні богослови намагаються поєднати непоєднуване: «соціальну природу мистецтва і міфи про його надприродне походження, його естетичну функцію та використання з богослужбовою метою, церковний канон і свободу художньої творчості, богословські уявлення про ідеал мистецтва й конкретно-історичні форми його існування в системі культу» [20, 131].

У колективній монографії «Православие и современность», що була підготовлена дослідницьким колективом Інституту філософії АН УРСР, представлений розділ «Православно-

богословская концепция культуры», написаний М.І. Кирюш-ком. Тут передусім впадає у вічі достатньо прискіпливий переказ «культурологічної концепції» П. Флоренського. Зазвичай у працях з наукового атеїзму лише в загальних рисах йшлося про основні тези тієї чи іншої концепції, які одразу ж піддавалися критиці з марксистських позицій. Однак, названий розділ написаний скоріше у стилі історико-філософських досліджень: спочатку йде загальна негативна оцінка не-марксистської теорії, далі – достатньо детальний її переказ, і на завершення – теза про тупіковість буржуазних філософських концепцій. У своєму розділі М.І. Кирюшко звертається не лише до доробку П. Флоренського, але й озвучує окремі тези сучасних йому богословів. У контексті нашого дослідження цікавими є тези про те, що у рамках богослов'я неможливо вірно вирішити проблему співвідношення релігії і культури. Попри існуючі різні позиції з цього приводу, навіть у рамках наукового атеїзму, М.І. Кирюшко вважає релігію не антиподом культури, а одним з її елементів [9, 211], який, щоправда, слабне. Останній факт і стимулює православних богословів, на думку дослідника, шукати «нові форми впливу на духовну культуру» [там само]. Однак, роль релігії у культурному розвитку – негативна, а релігійне світорозуміння ніколи не було «позитивною цінністю духовної культури людства» [9, 212]. У цьому ж контексті слід розуміти негативну оцінку «культурологічної концепції РПЦ», котра «принижує усе, що створено людиною» та «применшує її творчі здібності» [9, 218]. Власне розуміння культурного прогресу та його чинників у православному богослов'ї фактично суперечить марксистській теорії, а роль православ'я в історико-культурному процесі гіпертрофується.

У колективній монографії «Культура. Релігія. Атеїзм» з перших рядків бачимо, що автори намагаються відмежуватися від попередніх односторонніх оцінок на користь «вільного від ідеологічних упереджень підходу...» [11, 3], що одразу проявляється у тезі, що релігія включає у себе те, що має загальнолюдську значимість. Оскільки соціалістичне суспільство є матеріалістичним, а отже й атеїстичним, то конституювання релігії, згідно Б.О. Лобовика, у цьому суспільстві є процесом суперечливим. Хоча у книзі визнається, що релігія є «природним явищем культури соціалістичного суспільства» [13, 34], однак,

автори вважають, що подолання релігії – справа майбутнього [17, 152].

Н.Я. Арестова у дусі часу пише про плюралізм думок, а відтак ставить під сумнів деякі «атеїстичні догми»: «Плюралізм думок породив досить різноманітні за світоглядним забарвленням оцінки місця та ролі релігії та атеїзму у духовній культурі нашого суспільства. Раніше жодних питань тут не виникало. У дусі «Короткого курсу» було «раз і назавжди» встановлено, що роль атеїзму є позитивною, а релігії – негативною, що прогрес у сфері культури безумовно пов'язаний із атеїзмом, а релігія завжди пригнічувала культуру, що цей соціальний феномен, є чужим духовній культурі соціалістичного суспільства» [1, 68]. За тоном тексту зрозуміло, що авторка не тільки констатує наявність сумнівів у класичний тезах наукового атеїзму серед широких верств радянського суспільства часів Перебудови, але й що сама вона схильна шукати нові відповіді на старі запитання. Щоправда, ми не знайдемо у її розділі якихось положень щодо співвідношення релігії і культури, однак, наведена цитата є характерною для розуміння трансформації методологічних настанов наукового атеїзму періоду Перебудови. Суспільний інтерес до релігії, не як до «пережитку минулого», а як до культурного артефакту, до певної сфери духовної культури, яка була довгий час заборонена, провокували дослідників також змінювати своє ставлення до релігії та релігійних аспектів культури. Критика сталінщини як викривлення ленінської теорії та практики супроводжувалися також осудом деформації культурної та антирелігійної політики, у наслідок якої було втрачено величезний пласт пам'ятників релігійної культури. Однак, це не означає, що наукові атеїсти одразу почали вихвалити релігію, заступатися за неї тощо. Наприклад, уже неодноразово згадуваний М.І. Кирюшко, засуджуючи певні перегини у антирелігійній політиці минулого, а також схвально ставлячись до суспільного інтересу до релігії і не засуджуючи його, тим не менш пише, що не треба забувати про факти негативного впливу релігії і на розвиток науки і однобоке (утилітарне) ставлення до мистецтва тощо [10, 93]. М.І. Кирюшко пише, що при викладі історії культури не треба ігнорувати її релігійні аспекти, адже дуже часто саме вони допомагають краще зрозуміти логіку культурного розвитку в цілому. Задача наукового атеїзму, на думку автора, якраз і полягає у поясненні релігійної складової культури. Однак, у

книзі також йдеться про те, що все ж таки необхідно певним чином «фільтрувати» культурний спадок при включенні його до соціалістичної культури: «Відсікати необхідно лише те, що роз'єднує, відокремлює людей за конфесійними або національно-релігійними ознаками, що протиставляє віруючих невіруючим. Роз'єднує об'єктивно людей і ідея надприродного, яка підтримується не усіма людьми, та й трактується по-різному» [10, 116]. Атеїзм має об'єктивно оцінювати культуру, не переоцінюючи при цьому роль релігії у культурному процесі [10, 120]. Як бачимо у текстах з наукового атеїзму часів Перебудови є певні «неузгодженості»: релігія визнається як об'єктивний факт, що існує у соціалістичному суспільстві, на який є попит у радянського народу, принаймні на інтелектуальному рівні, однак при цьому все одно впливають традиційні тези, без яких науковий атеїзм перестає існувати і повністю перетворюється на релігієзнавство (і це стається вже за рік після виходу у світ монографії «Культура. Релігія. Атеїзм»).

Відтак, ми можемо висновувати наступне. По-перше, проблемі співвідношення релігії і культури приділяли в українському радянському релігієзнавстві достатньо уваги. Це, своєю чергою, говорить про те, що для дослідників релігії недостатньо було вдовольнитися обмеженим колом тез з цієї проблеми – вони бачили напрями куди цю проблему можна було розвивати далі. Однак, ця тема розроблялася не лише у теоретичному аспекті, але й аналізувалася конфесійна (католицька та православна) теологія культури, визначалося місце релігії у культурному процесі вітчизняної історії. Звісно, богословське осмислення культури не могло позитивно сприйматися ідеологічно заангажованими дослідниками, однак, слід відмітити, що тут ми відзначили певний поступ: від критики загальних положень, які часто не підкріплювалися цитатами чи навіть посиланнями на джерела, до достатньо детального розкриття концепції П. Флоренського. Зміна відбулася і при оцінці місця і ролі релігії у культурному прогресі: від однозначно негативного до амбівалентного – релігія безумовно мала позитивний вплив на культуру, хоча були і негативні аспекти цього впливу.

Зміна ставлення до релігії була не стільки логічним розвитком марксистського релігієзнавства, скільки результатом зміни ідеологічної політики в цілому. Трансформація у сприйнятті релігії як культурного феномену, пов'язана як зі змінами у

суспільній свідомості (бачимо інтерес серед народних мас до релігії), так і на рівні державної політики (лібералізацію державно-церковних відносин). Все це, своєю чергою, було пов'язано із горбачовською перебудовою. У межах сфери академічного вивчення релігії перебудова, на нашу думку, мала позитивний вплив, що проявлялося у «пом'якшенні» наукового атеїзму. У результаті цього з'явилися сприятливі умови для постання сучасного українського релігієзнавства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арестова Н.А.* Атеизм и религия: на перекрестке мнений // *Культура. Религия. Атеизм.* / Отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К., 1991. – С. 68–83.
2. *Басаури Зюзіна А.М.* Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в СРСР // *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова.* – Серія 7. Культурологія. Релігієзнавство. Філософія. – 2015. Вип. 33 (46). – С. 16–23.
3. *Басаури Зюзіна А.М., Кисельов О.С.* «Питання атеїзму» як джерело з історії радянського релігієзнавства // *Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри. До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матеріали науково-практичної конференції, 22 вересня 2014 р.: [матеріали доповідей та виступів]* (редкол.: А.Є. Конверський та ін.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – С. 124–131.
4. *Дулуман Є.К.* Релігія в системі духовної культури // *Духовна культура і релігія.* – К., 1972. – С. 9–62.
5. *Зоц В.А.* Введение // *Атеизм и духовная культура.* – К., 1985. – С. 3–14.
6. *Зоц В.А.* Православие и культура: факты против домыслов. – К., 1986. – 223 с.
7. *Зоц В.П., Клімов В.В.* Фальсифікаторський характер уніатсько-націоналістичних тлумачень питань духовної культури // *Уніатство і український буржуазний націоналізм* / Відп. ред. С.М. Возняк. – К., 1986. – С. 194–221.
8. *Кирюшко М.І.* Православ'я і культуротворча діяльність // *Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз* / відп. ред. Б.О. Лобовик. – К., 1986. – С. 11–127.

9. *Кирюшко Н.И.* Православно-богословская концепция культуры // Православие и современность (философско-социологический анализ). / Отв. ред. Б.А. Лобовик. – К., 1988. – С. 201–230.
10. *Кирюшко Н.И.* Роль атеизма в преемственности развития социалистической культуры // Культура. Религия. Атеизм. / Отв. ред. А.Н. Колодный, Б.А. Лобовик. – К., 1991. – С. 84–130.
11. *Колодный А. Н., Лобовик Б. А.* Введение // Культура. Религия. Атеизм. / Отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К., 1991. – С. 3–6.
12. *Косуха П. І.* Специфіка і спрямування культурного прогресу // Духовна культура і релігія. – К., 1972. – С. 224–232.
13. *Лобовик Б. А.* Религия и атеизм – слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. / Отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К., 1991. – С. 7–36.
14. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: Актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М., 2014. — 263 с.
15. *Панич О.І.* «Науковий атеїзм» як культурна система // Перші танчерівські читання: «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» Міжнародна наукова конференція. 26 жовтня 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. – К., 2015. – С. 7–9.
16. Релігієзнавство України. Книга перша. Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. Колективна монографія. За наук.ред. В. В. Климова та А. М. Колодного – К., 2013. – 439 с.
17. *Филоненко Н.В.* Культурная революция и развитие массовой нерелигиозности и атеизма в СССР // Культура. Религия. Атеизм. / Отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К., 1991. – С. 131–153.
18. *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). – СПб., 2014. – 458 с.
19. *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
20. *Янченко Л.В.* Естетична концепція сучасного православ'я // Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз / відп. ред. Б.О. Лобовик. – К., 1986. – С. 128–140.

Кисельов О.С. Співвідношення релігії і культури в осмисленні українських дослідників радянської доби.

У статті досліджено трансформацію осмислення проблеми співвідношення релігії та культури в українському науковому атеїзмі, зокрема проаналізовані монографії, що видавалися в Інституті філософії АН УРСР та Міжреспубліканському філіалі Інституту атеїзму Академії суспільних наук ЦК КПРС. З'ясовуються оцінки українських дослідників місця і ролі релігії у культурному процесі, православної та католицької теології культури. Автор приходить висновку, що при постійному дослідженні даної проблеми кардинальні зміни у її осмисленні відбулися за часів перебудови.

Ключові слова: релігія, культура, культурний прогрес, теологія культури, науковий атеїзм.

Киселёв О.С. Соотношение религии и культуры в осмыслении украинских исследователей советской эпохи.

В статье исследована трансформация осмысления проблемы соотношения религии и культуры в украинском научном атеизме, в частности проанализированы монографии, издаваемые Институтом философии АН УССР и Межреспубликанским филиалом Института атеизма Академии общественных наук ЦК КПСС. Выясняются оценки украинских исследователей места и роли религии в культурном прогрессе, православной и католической теологии культуры. Автор приходит к заключению, что при постоянном исследовании данной проблемы кардинальные изменения в ее осмыслении произошли во время перестройки.

Ключевые слова: религия, культура, культурный прогресс, теология культуры, научный атеизм.

Kyselov O. Correlation between Religion and Culture in the Comprehension of Ukrainian Scholars of Soviet Period.

The article deals with the transformation of comprehension of the problem of correlation between religion and culture in Ukrainian scientific atheism. The books of the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences and the Inter-Republic branch of the Atheism Institute of the Academy of Social Sciences of the Central Committee of the CPSU are examined in particular. The views of the Ukrainian scholars on the place and role of religion in cultural process, Orthodox and Catholic theology of culture are studied.

The author found out that the initial position of Soviet atheists was the Marxist thesis that religion as a part of spiritual culture depends on social and economic relations. Only negative assessment of religion was given in

early 1970's. Relations between religion and culture were defined as conflict, and cultural progress was associated with secularization. Religion was understood as outdated, retrograde, remnant of the past, incompatible with any progress.

The author of the article found out that in the texts of the mid-80's the development of culture in historical perspective was connected with religion. But such a statement can't be defined as a step ahead, because scientific atheism admitted the existence of religion in the past through social reasons. These reasons – as it was believed – will vanish in the future, in the time of communism. The authors who wrote on the influence of religion on culture in the past had to show its negative impact.

In different ways scholars wrote about the Greek Catholic and Orthodox theology of culture. The author of the article mentions the book *Uniatstvo and Ukrainian Bourgeois Nationalism* has more ideological than scholar character. Beside that the authors of this book try to contrast the Greek Catholic theology to Vatican's one. They distinguished three main problems of the Uniate theology of culture: a) interpretation of culture as a non-class, ahistorical and national phenomenon; b) grounding Greek Catholicism as a foundation and retranslation of Ukrainian culture; and c) critique of Soviet practices that prevented the development of culture. All these statements were proclaimed as an *ideological diversion*.

The critique of Orthodox theology by atheistic scholars was more «philosophical», because they tried to analyze some theological statements. For example, N. Kiryushko wrote on the shift in Church's position towards culture. At the same time this author wrote on the negative influence of religiosity on creative work and cultural activity. That's why it was proclaimed to limit the influence of religion on arts.

In another book on the Orthodox Church the author of the article found a good retelling of Pavel Florensky's concept of culture. The book was published in late 1980's. In it the author detected the idea that religion is not contrary to culture but its integral part.

In the book *Culture. Religion. Atheism* (1991) the author of the article found critical statements toward some «atheistic dogmas», revision of methodological bases and rejection of some ideological thesis. Attitude towards religion of the authors had changed. In some way it reflected the changes in the Soviet society in general.

The author concludes that being permanently researched by the Soviet scientific atheists the problem of correlation between religion and culture has transformed radically during the Perestroika.

Key words: religion, culture, cultural progress, theology of culture, scientific atheism.

UKRAINIAN CONTEXT OF THE CREATIVE SOCIAL ACTIONS

Introduction

The critical examination of the roles of creative actors and activities in both economic, social and adult learning components, practices of country in transition context such as Ukraine, is topic actively examined from a multidisciplinary perspective. The article pursues a multidisciplinary theoretical framework (derived from social philosophy, cultural studies, economy, management of art, sociology of culture, adult learning) to study creative social actions, spillover effect and its social outcomes. The study focused on creativity in culture and lifelong learning context, social activities on gender and civil society development in Ukraine.

Various researchers write that creativity involves fluency and flexibility of thinking, originality and the ability to perceive problems, redefine and elaborate them (Lynch and Harris, 2001; Meador, 1997). Creativity has been described as «the ability to solve problems and fashion products and to raise new questions» (Gardner, 1993); «a state of mind in which all our intelligences are working together» (Lucas, 2001); and as «imaginative processes with outcomes that are original and of value» (Robinson, 2001). Internationally recognized professional Steve Jobs said that creativity is simply creating relationships between things (Jobs, 1996). According to Olivier Serfat (2009), creativity is the mental and social process – fueled by conscious or unconscious insight – of generating ideas, concepts and associations. Similarly, in Boston's Creative Economy (BRA/Research, 2005), creativity is defined as a process by which ideas are generated, connected and transformed into things that are valued. Hui (2005) suggests that the cycle of creative activities through four forms of capital (human capital, social capital, structural or institutional capital and cultural capital) determines creativity outcomes. Creativity is considered crucial for science, education, culture, technology and economy (KEA European Affairs, 2006). Nonetheless, creativity is discussed extensively in the cultural policy literature (Strategic Working Group «Culture 2025» [1], European Programme of Cul-

tural Policy Reviews – *Cultural Policy in Ukraine National Report* [2]) and is considered important by a number of key Ukrainian writers in philosophy, psychology, cultural studies and education (e.g. Yarmolenko 1994, Hamitov 2009, Stepanov 2005, Butsenko 2013, Antonova 2012, Morozov 2004).

In the 2010 United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD) report, *creativity* is seen primarily in relation to its economic functions, with a focus on cultural industries, creative goods and services: «The creative economy is an emerging concept dealing with the interface between creativity, culture, economics and technology in a contemporary world dominated by images, sounds, texts and symbols. The creative industries are at the crossroads of the arts, culture, business and technology. All these activities are intensive in creative skills and can generate income through trade and intellectual property rights» [3]. This economic perspective has held a dominant perspective in policy and research for some time. For example, the U.K.'s Department for Culture, Media and Sport (2001) influentially defined creative industries as those industries that have their origin in individual creativity, skill and talent, and which have a potential for job and wealth creation through the generation and exploitation of intellectual property. However, from a more holistic perspective, John Howkins, in his seminal book *The Creative Economy* (2002), states that the creative economy is based on three principles: (1) everyone is born creative; (2) creativity needs freedom; and (3) freedom needs markets.

Business Week magazine first used the term *creative economy* in 2000 in a special issue on the «21st Century Corporation» [4] noting that a creative economy arises from creative and culture-based forms that include visual and performing arts, audiovisual industry, cultural heritage, new media, publishing and printed media, design, creative services (advertising, architecture, etc.). Creativity as economic imperative strongly emphasizes the potential for a creative workforce to advance the economy (Seltzer and Bentley, 1999), with this workforce commonly referred to as the *creative class* (Florida, 2002, 2012). In *The Rise of the Creative Class*, Richard Florida defines the super core *creative class* as including: computer and mathematical occupations; architecture and engineering occupations; life, physical, and social science occupations; education, training and library occupations; arts, design, entertainment, sports and media occupations; management occupations; business and financial operations occupa-

tions; legal occupations; healthcare practitioners and technical occupations; and high-end sales and sales management. *Creative professionals* work in: management occupations, business and financial operations occupations, legal occupations, healthcare practitioners and technical occupations, and high-end sales and sales management.

For the purpose of this study, *creative economy* is broadly defined (following BRA/Research Division 2005 [5]) as those activities, which have their origin in individual creativity, skill and talent and which have a potential for wealth and job creation. The *creative economy* includes any direct activity in which individual creativity and skill is brought to bear, and which is characterized by innovation and originality and leads to the creation of intellectual property in the form of copyright and the self-employed (writers, artists, etc.), because the creative industry encompasses many freelance workers. This includes: applied arts, advertising, and performing arts (music, theater and dance), publishing and printing broadcasting, sound recording and music publishing, industries for film, video and photography, heritage, support (fine arts schools, libraries and archives) and independent artists.

This position paper is aimed at furnishing a clear definition of creative social action term (category) that can be used by future research/practical activities from national and international perspective as well as identifying and measuring an individual's participation in creative & learning activities undertaken to delivery this form action by different target groups and actors.

Creative Social Action`s definition proposed by researcher «*Creative social action*» (CSA) is interpreted here as access to Culture-Lifelong Learning-Networking with focus on the target group(s) of the event within a specified and limited time. The *creative social action`s concept* combines the theoretical [6] and empirical [7] parts, is academic concept of author, Ukrainian scholar Dr. Olena Lazorenko. CSA concept distinguishes between three core spheres: culture, including the *cultural and creative industries, lifelong learning (with focus on non-formal and informal adult learning) and networking*.

From theoretical perspective what are definitions of culture (including cultural and creative industries), lifelong learning and networking? In academic and policy literature, there are no single defi-

nitions of culture, culture and creative industries, lifelong learning and networking.

In Ukrainian policy *culture* refers as «a complex of material and spiritual achievements of a certain human community (ethnos, nation), accumulated, consolidated and enriched over a long period, which is handed down from one generation to another and includes all kinds of art, cultural heritage, cultural values, science, education, and reflects the level of development of this community» [8].

Creative industries are typically defined either by their functions and elements or as a category including certain types of business/products produced. For example, the EU Green Paper Unlocking the potential of cultural and creative industries (2010) [9] defines creative industries as those industries that use culture as an input and have a cultural dimension, although their outputs are mainly functional. In 2015, the UK Commission for Employment and Skills [10] defined “creative industries sectors”: publishing, motion pictures and music, programming and broadcasting, advertising and market research, other professional, scientific & technical activities, creative arts and entertainment, libraries, archives, museums. The business categories in the EU 2010 Green Paper and 2012 *Policy Handbook* of the EU Working Group on Cultural and Creative Industries [11] include architecture and design, which integrate creative elements into wider processes, as well as subsectors such as graphic design, fashion design and advertising [12]. Outside of policy documents, Howkins (2002, 2013) describes an economy with 15 «creative industry sectors»: R&D, publishing, software, TV and radio, design, music, film, toys and games, advertising, architecture, performing arts, crafts, video games, fashion and art.

Cultural industries are those industries producing and distributing goods or services which, at the time they are developed, are considered to have a specific attribute, use or purpose which embody or convey cultural expressions, irrespective of the commercial value they may have. Besides traditional arts sectors (performing arts, visual arts, cultural heritage – including the public sector), the cultural industries include film, DVD and video, television and radio, video games, new media, music, books and press [13]. This concept is defined in relation to cultural expressions in the context of the 2005 UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions and the European Commission's 2010 Green Paper Unlocking the Potential of Cultural and Creative Indus-

tries. «The cultural and creative sectors need multi-disciplinary environments where they can meet with businesses from other industries. Any public intervention aiming to further develop them calls for cross-sectoral fertilization. This requires the development and testing of better business support instruments and policies that aim to facilitate cross-sectoral linkages and spillovers. It implies fostering change amongst the sectors themselves while adding new skills and competencies into other industries and vice versa» [14].

In the Ukrainian public policy context, there are no clear definitions of *cultural industries*, *creative industries*, and *creative economy*. The first mention of *cultural industries* appeared in the Law of Ukraine on the Conceptual Framework of the Public Cultural Policy of Ukraine (2005). The *Law on Culture* signed by the President in January 2011, has no mention of «cultural industries». The Law offers the following formulation: «cultural wealth is goods and services produced in the course of activities in the sphere of culture to satisfy the cultural needs of citizens (books, audio and visual products (music recordings), works of art and documents on new information carrying media, crafts, theatre and circus performances, concerts, cultural and educational services, etc.)». As outlined in the 2015 Ukraine Profile of the Council of Europe's *Compendium of Cultural Policies and Trends in Europe*: «Government support measures are addressed mainly to film production, book publishing and crafts. There are no specific training and education programs for culture industry professionals. The Ukrainian Centre for Cultural Studies (at the Ministry of Culture) started in 2014 a research programme on culture industries in Ukraine which, as it is planned, should lead to a Conceptual Framework of Cultural Industries Development as a basis for the future State Programme for Cultural Industries Development» [15].

For the purpose of this study, *cultural and creative industries* refers to industries producing and distributing cultural goods and services. *Cultural activities, goods and services* refers to those activities, goods and services, which at the same time they are considered as a specific attribute, use or purpose, embody or convey cultural expressions, irrespective of the commercial value they may have [16].

Lifelong Learning (LLL) definition

An elaborate definition of lifelong learning, but for this study focused on approaches provided by the European Centre for the Development of Vocational Training (Cedefop). Lifelong learning is all learning activity undertaken throughout life, with the aim of improving knowledge, skills/competences and/or qualifications for personal, social and/or professional reasons (Cedefop, 2003) [17]. Cedefop distinguishes between three types of learning – formal, non-formal and informal. The classification relies upon two main criteria: the level of intention to learn and the structure in which learning takes place. The forms of learning are defined as follows: Formal learning refers to learning that occurs within an organized and structured context (secondary and tertiary education, initial vocational training) and that is designed as learning. It may lead to a formal recognition (diploma, certificate) and is usually intentional from the learner's perspective. Non-formal learning consists of learning embedded in planned activities that are not explicitly designed as learning, but which contain an important learning element. Similarly, to formal education, non-formal learning is intentional from the learner's point of view without, however, leading to certification. Informal learning is defined as learning resulting from daily life activities related to work, family or leisure. It is often understood as experimental or accidental learning. It is not structured in terms of learning objectives, learning time and/or learning support. Typically, it does not lead to certification and can be both intentional and non-intentional [18]. *The creative social action conduct in form of non-formal or informal learning for adults.* The learning techniques during these actions there are storytelling, visualization in forms of presentation, performance etc.

Networking definition

Networking is process of interact with others to exchange information and develop contacts for professional or social purposes. Networking is about building long term connections with good people. There are many networking's techniques, which assist and help participants to connect with others at these kind of events as creative social actions.

Creative social action can be focused on different target groups, for example, professional & businesswomen, civil society leaders, managers of arts, cultural workers, academia, marginal groups repre-

sentatives, etc. and actors (such as NGOs, commercial organization, think-tanks, culture organizations and so on).

The empirical part of the Creative Social Actions

Ukrainian NGO «League of Professional Women» (LPW) is the first civil society organization, *which delivered the academic concept on creative social actions (CSA) in a practical way in Ukraine in 2009, 2011, 2013 and 2015.*

The local partners involved in conducted CSA there were: UN Global Compact Network in Ukraine, SUN InBev Ukraine, Corporate Fund «Chernigiv HimVolokno», Chernigiv's Historical Museum, Sofiyivsky Park (an arboretum and a scientific-researching institute of the National Academy of Sciences of Ukraine, Department of Biology), Uman National University of Horticulture, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, KPMG Ukraine, ICC Ltd., METRO Ukraine, Microsoft Ukraine and Kalyta Art Club.

Following are some local creative social actions [19] conducted under the leadership of Dr.Lazorenko in Chernigov, Uman and Kyiv (Ukraine):

- 2009 LPW Summer meeting in Creative Green Tour Kyiv-Chernigov-Kyiv co-organized by Ukrainian NGO «League of Professional Women» & the UN Global Compact Network in Ukraine. It in-kind support by SUN InBev Ukraine, Corporate Fund «Chernigiv HimVolokno», Chernigiv's Historical Museum.

<http://lpw.org.ua/en/reports/200609/?>;

- 2011 Summer meeting in the form of a peer learning and culture trip “Fruit Tour” Kyiv-Uman-Kyiv. It organized by NGO «League of Professional Women» and in-kind support by Uman National University of Horticulture, Vitmark Ukraine, Sofiyivsky Park, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

<http://lpw.org.ua/en/news/?pid=606> ;

- 2013 «Women Who Inspire»: in the form of a peer learning and culture workshop (NGO «League of Professional Women» jointly with KPMG Ukraine, ICC Ltd. and METRO Ukraine)

http://lpw.org.ua/en/reports/11_2013/?

• 2015 Creative Social Action Devoted to Trends in Business and Adult Learning co-organized by NGO «League of Professional Women» and Microsoft Ukraine, Kalyta Art Club.

<http://lpw.org.ua/en/news/?pid=656> and social media LinkedIn <https://www.linkedin.com/pulse/creative-social-action-devoted-trends-business-adult-kyiv-lazorenko?trk=prof-post>

For example, during 2015 creative social action, the cultural component was introduced by the art exhibition «Veresnevi Dary» in «KalytaArtKlub», training component was mutual learning seminar focused on business trends and adult education and networking was organized in the form of special exercises to expand the participants' network of contacts.

Conclusion

The policy paper frameworks has been developed to support the creative social actions, with special focus on social and gender equality outcomes in the transformation of society. Ukraine's experience in fostering social inclusion, conducting creative social actions with limited financial sources, and supporting gender equality, political, inclusive participation will be valuable in the global context.

LITERATURE

1. <http://culture2025.org.ua/> (in Ukrainian)
2. <http://www.culturalstudies.in.ua> (in Ukrainian)
3. <http://unctad.org/en/Pages/DITC/CreativeEconomy/Creative-Economy.aspx>
4. http://www.businessweek.com/2000/00_35/b3696002.htm
5. BRA/Research Division (2005) *Boston's creative economy*, <http://www.bostonredevelopmentauthority.org/getattachment/01dec82-3ba5-4dea-a8d1-fdea39495d6/>
6. Publications: Lazorenko, Olena (2016). Creative Social Actions as Innovative Tool: Ukrainian example// ACT | UJ Arts and Culture, Creative Conference, University of Johannesburg in South Africa, 8 February. Available from <http://www.creativeconference.co.za/papers/> & https://www.academia.edu/22307757/Olena_Lazorenko_2016_.Creative_Social_Actions_as_Innovative_Tool_Ukrainian_example;
Lazorenko, Olena (2015). Creative Social Action Devoted to Trends in Business and Adult Learning in Kyiv. Available from <https://www.linkedin.com/pulse/creative-social-action-devoted-trends-business-adult-kyiv-lazorenko?trk=prof-post> ;
Lazorenko O. (2010) *Socialny Kapital: socialny ta profesiyny mereshu v Ukraine (Social capital: Social and professional networks in Ukraine)*, Kyiv: Energy Publishing House – pp.85-91. (in Ukrainian).
7. First creative social action conducted in 2009 as LPW Summer meeting on «Creative Green Tour Kyiv-Chernigov-Kyiv» jointly co-organized with Ukrainian NGO «League of Profes-

- sional Women» and the UN Global Compact Network in Ukraine:
<http://lpw.org.ua/en/reports/200609/>
8. According to the Law of Ukraine on Culture (2011), № 2778–VI
 9. Green Paper of 27 April 2010 – Unlocking the potential of cultural and creative industries [COM(2010) <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=URISERV:cu0006>
 10. UK Commission for Employment and Skills (2015). Sector insights: skills and performance challenges in the digital and creative sector
<https://www.gov.uk/government/publications/sector-insights-skills-and-performance-challenges-in-the-digital-and-creative-sector>
 11. Link to EU Policy Handbook on how to develop creative industries
http://ec.europa.eu/culture/library/reports/policy-handbook_en.pdf
 12. http://ec.europa.eu/culture/documents/greenpaper_creative_industries_en.pdf
 13. Expert Group on Cultural and Creative Industries (2012) *EU policy handbook*,
http://ec.europa.eu/culture/library/reports/policy-handbook_en.pdf
 14. Source: European Commission, COM(2012) 537, September 2012
 15. Ukraine country profile (2015) In: Council of Europe/ERICarts: *Compendium of cultural policies and trends in Europe* (17th ed.). <http://www.culturalpolicies.net>.
 16. See Glossary : <http://archive.euroeastculture.eu/en/glossary.html>
 17. Cedefop Glossary <http://www.cedefop.europa.eu/en/events-and-projects/projects/validation-non-formal-and-informal-learning/european-inventory/european-inventory-glossary#L>
 18. See: LLLIGHT Project Position Paper No. 2012-1, March 22, 2012
 19. More information about LPW creative social actions is provided by the Ukrainian NGO “League of Professional Women” at <http://lpw.org.ua/en/reports/>

Lazorenko Olena. Ukrainian Context of the Creative Social Actions.

«Creative Social Action»` is concept of Ukrainian scholar Dr. Olena Lazorenko. The concept pursues a multidisciplinary theoretical framework (derived from social philosophy, cultural studies, economy, management of art, sociology of culture, adult learning) to study creative social actions, its spillovers effect and social outcomes. This study is aimed at furnishing a clear definition of «creative social action» that can be used by future research and practical activities from national and international perspective as well as identifying and measuring an individual’s participation in creative & learning activities undertaken to delivery this form action by different target groups and actors. *Creative social action* is interpreted here as access to Culture-Lifelong Learning-Networking with focus on the target group(s) within a specified and limited time. The concept combines theoretical and empirical parts. This article follow up author’s position paper published at ACT | UJ Arts and Culture, Creative Conference, University of Johannesburg in South Africa, March 2016.

Лазоренко Олена. Український контекст креативних соціальних акцій

«Креативна соціальна акція» – це концепція українського науковця Олени Лазоренко. Концепція є міждисциплінарною та має багатопр-

фільну теоретичну основу, яка ґрунтується на розвідках з царини соціальної філософії, культурології, економіки, менеджменту мистецтва, соціології культури, навчання дорослих. Означені базові підґрунтя є основою для дослідження креативних соціальних акцій та їхніх вторинних та соціальних наслідків. Дана стаття наводить чітке визначення поняття «креативна соціальна акція», яке може бути використане в майбутніх наукових дослідженнях і практичній діяльності, як національного, так й міжнародного гатунку, а також для визначення участі індивіда в творчій і навчальній діяльності, здійснюваної з метою розширення участі і доступу різних цільових груп та акторів. Креативна соціальна акція трактується тут як розширення доступу до культури-навчання протягом усього життя-розгалуження мережі контактів з акцентом на цільову групу(и) протягом визначеного та обмеженого часу. Концепція поєднує в собі теоретичні та емпіричні складові. Дана стаття є продовженням теоретичних напрацювань, викладених автором та опублікованими на сайті АСТ | UJ Мистецтво і культура, творча конференція, Університету Йоганнесбурґа в Південній Африці у березні 2016.

Лазоренко Елена. Украинский контекст креативных социальных акций.

«Креативная социальная акция» – это концепция украинского ученого Елены Лазоренко. Концепция является междисциплинарной и имеет многопрофильную теоретическую основу, которая основывается на исследованиях из области социальной философии, культурологии, экономики, менеджмента искусства, социологии культуры, обучения взрослых. Указанные базовые основы являются основой для исследования креативных социальных акций и их вторичных социальных последствий. Данная статья приводит четкое определение понятия «креативная социальная акция», которое может быть использовано в будущих научных исследованиях и практической деятельности, как национального, так и международного уровня, а также для определения участия индивида в творческой и обучающей деятельности, осуществляемой с целью расширения участия и доступа различных целевых групп и акторов. Креативная социальная акция трактуется здесь как расширение доступа к культуре-обучение в течение всей жизни-расширения сетей контактов с акцентом на целевую группу(ы) в течение определенного и ограниченного времени. Концепция сочетает в себе теоретические и эмпирические составляющие. Данная статья является продолжением теоретических работ, изложенных автором и опубликован на сайте АСТ | UJ Искусство и культура, творческая конференция, Университета Йоханнесбурга в Южной Африке в марте 2016.

ІДЕОЛОГІЯ ГЛОБАЛІЗМУ І МЕТАМОРФОЗИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація для Великої Британії – лише приємне нагадування про минуле.

Ульріх Бек

...В одній імперії мистецтво Картографії набуло такої досконалості, що Карта однієї лише провінції займала ціле місто, а карта Королівства – цілу Провінцію. З часом ці Неосяжні Карты перестали задовольняти, і Колегія Картографів уклала Карту Королівства, яка мала Розміри Королівства і співпадала з ним у кожній Точці. Менш Віддані Вивченню Картографії Наступні Покоління дійшли висновку, що ця розлога Карта є Непридатною і не без Безбожності віддали її на Ласку Сонця і Зим. В Пустелях Заходу залишилися розрізнені Руїни Карты, у яких живуть Звірята й Жебраки; у всій Країні оце й лишилося від Географічних Наук.

Хорхе Луїс Борхес

Нині поняття *глобалізму* стало невід’ємною частиною сучасних політичного, економічного, філософського, мистецького та інших дискурсів. І дедалі більше воно набуває статусу неспростовної очевидності. З’являються численні дескриптивні теорії, що мають виразний афірмативний характер. Так само масового поширення набувають всілякого роду конспірологічні версії перебігу світових подій, які зазвичай ґрунтуються на неспроможності індивідуальної свідомості досягнути велетенське розмаїття явищ, чинників, обставин з достатнім обґрунтуванням їхнього сенсу, внаслідок чого постають ерзаци вірувань, парадоксальним чином підживлювані філософією підозри. Сама пропаганда глобалізму, теорії останнього, служать їм підставою для розбудови версій світового заклоту.

Здебільшого процес глобалізації нині подається крізь призму концентрації й централізації економічної влади як передумови

створення планетарної політичної і соціальної надструктури. Програмові засади глобалізму передбачають: ліквідацію міжнародної системи національних держав і створення планетарної цивілізації; релігійний екуменізм на основі світових і племінних релігій; конструювання універсальної панкультури, позбавленої специфічних рис і традицій, сформованих у рамках національних історій; створення глобального надетносу через асиміляцію народів; усталення торгівельно-фінансової системи шляхом зневаження національних економік, що годі уявити без глобального комп'ютерного обліку товарів і робочої сили.

У цьому сенсі певною віхою у спробі легітимувати глобалізм була книга Жака Атталі, колишнього радника вже покійного Президента Франції Франсуа Міттерана. Його книга «Лінії горизонту» і досі є об'єктом запеклих дискусій. Жак Атталі, один з фундаторів ідеології глобалізму, що його ім'я вже згадувалось вище, задля здійснення планетарної уніфікації, відверто пропонує спертись на три типи влади – військову, релігійну, економічну. Засадовою формою суспільства майбутнього має стати «кочівництво», цей продукт онтологічного викорінення індивідів, позбавлених традиційних вірувань і культурного спадку, індивідів, вкинутих у вир мережевого програмування свідомості і віртуальної реальності телекартинки.

В іншого ідеолога глобалізму Девіда Рокфеллера створення нового світового порядку стає можливим лише під орудою фінансово-політичних зверхників розвинутих країн світу. Утвердження наднаціональної влади банкірів та інтелектуальної еліти, спертої на маніпулятивні технології, постає в рокфеллеровій утопії як єдино прийнятна альтернатива історично вистражданому праву народів на самовизначення [1].

З іншого боку, пропагандисти мондіалізму чи глобалізму на кшталт Жака Атталі, безперечно заскочені сьогодні спалахом національних ідентичностей. Так само, як проповідь остаточної перемоги лібералізму, увиразнена свого часу Френсісом Фукуямом у вигляді ідеї кінця історії, німотствує перед лицем економічної кризи, загалом пропагандисти глобалізму німотвують перед лицем таких явищ, як проголошення референдуму про незалежність Шотландії, «спалах Каталонської ідеї», загрози розпаду державної цілісності Бельгії, що походить від нездоланного

конфлікту онтологій між фламандцями і валлонами. Привертає до себе увагу та обставина, що саме у Європі, де було вистражано не одну глобалістську мрію і ще й досі не лише жевріють старі (Баски, Північна Ірландія) раз по раз спалахують нові потенційно руйнівні конфлікти ідентичностей.

Процеси стрімкого розвитку засобів комунікації, знецінення багатьох сфер людської діяльності через «вікіреволюцію», влада транснаціональних корпорацій, інтернаціоналізація капіталу, створюють ілюзію, що на її основі здійснюється ототожнення зовнішніх прикмет трансформації культур із латентним сенсом цих трансформацій. Це дає підстави позначити вододіл між глобалізмом і глобалізацією. Культурно-історичні передумови профетичної міфотворчості на ґрунті глобалізаційних процесів свого часу добре окреслив Сергій Пролєєв у своєму виступі на міжнародній літній школі «Глобальні трансформації сучасного світу» (2001) [2, 9–17].

Глобалізація завжди була пов'язана з боротьбою за ресурси, за території. Завоювання нових територій супроводжувалось динамічним переміщенням мас, спонукало до вдосконалення зброї, засобів зв'язку, способів урядування, що сприяли утриманню під контролем новоздобутого простору. Можна навіть говорити про номадичний характер планетарного розпросторення культур і цивілізацій. При цьому спостерігалось прагнення розширити сформовані локальні ідентичності і габітуси, вірування і технології на нові землі. У ході історичного розгортання глобалізаційних процесів владні домагання і воєнна складова визначали перспективи цивілізаційного руху. Ця обставина з самого початку пов'язана з тим, що я називаю волею до ідентичності. Ідеться про створення безпечного універсуму для об'єднаних виробленими у межах духовних і господарських практик індивідів. Безпечний універсум постає на основі онтологічної потреби людей бути разом, зумовленої досвідом ризиків, катаклізмів і втрат.

Водночас взаємодія між культурними спільнотами будується не лише через війну і насильство. Значну роль тут відіграє торгівля і міметичний, наслідувальний характер міжцивілізаційної комунікації. Не випадково, навернення у «свою» віру у глобалізаційних процесах іде пліч-о-пліч із геноцидом і покріпаченням.

Достатньо пригадати ті форми упокорення, що їх практикували османи на певних етапах існування імперії. А саме – закріплені у законі умови набуття правової рівності з турками через «добровільну» ісламізацію.

Слід говорити про релігійну першооснову основу і самої глобалізації, і про її супровід у вигляді глобалізаційних проєктів. Ясна річ, що будь-яке вірування, чи то язичницьке, зорієнтоване на бовванів, чи то універсалістське, зорієнтоване на абсолют, мають засадничо важливий антропологічний вимір, тобто відношення певного образу людини і певного нормативного уявлення про людину як таку до об'єкта вірування. З такого відношення випливає ставлення до світів, у центрі яких є інше вірування й інший суб'єкт цього вірування. Ставлення до іншого виробляється не як діалогічна пропозиція, а як концептуальне очуження інакшості, що не відповідає власній системі вірування. Показовими з цього погляду є концепти *ойкумени* і *рар романа*. Найвиразніше дискримінаційні бачення інакшості маніфестує себе у римлян, які сакралізували вододіл між *homo romanus* і *homo barbarous*. Усе, що не вкладається у наперед визначений й сакралізований зміст *рар романа*, не є ані людським, ані автентично божественним. Наступальна, загарбницька природа будь-якого цивілізаційного розпросторення завдячує насамперед наступальній, завойовницькій сутності уявлень про людину. Так, скажімо, на барельєфах Римського Форуму образи «варварів» подано у зневажливій формі. Усі вони потворні на обличчя, коротконогі бородані. Тим часом відомо, що представники завойованих народів дуже часто переважали римлян в освіченості, господарських технологіях, у розвитку думки. Свого часу, полемізуючи із Сартром стосовно розуміння поняття гуманізм, Гайдегер говорив, що виплекані у надрах європейської культурної традиції уявлення про гуманізм мають примусовий нормотворчий характер, вони визначаються «на тлі якогось вже усталеного тлумачення природи, історії, світу, світооснови, тобто суцього в цілому... Перший гуманізм, а саме латинський й усі види гуманізму, які виникли з того часу аж до сучасності, передбачають максимально узагальнену «сутність» людини як дещо самозрозуміле» [3, 321]. По суті маємо справу з мілітарним експортом ідентичності певного типу, що уможливило глобаліза-

ційний поступ. За своєю суттю і грецький, і латинський типи гуманізму утворювали свого роду антропологічний стрижень перших глобалізаційних проектів. На них спиралась ідеологія античного глобалізму. А новий етап в історії глобалізаційних проектів розпочався із відкриттям Америки.

З одного боку, як будь-яка ідеологія глобалізм має афірмативний характер. З другого – він вказує на існування підстав, які слід приховати, винести за межі легітимаційного простору. Носії ідей глобалізму постають у ролі пропагандистів певної моделі ідентичності, а отже і певної ідентифікаційної стратегії. Це переважно представники політичних, економічних, воєнних, релігійних і культурницьких еліт, які прийнято називати правлячими. Прагнучи зберегти привілейоване становище, вони можуть удаватись до дискурсивної експансії, однією з форм якої і постає глобалістська ідеологія. При цьому трансісторичні тенденції до успільнотнення досвіду, завойовницькі війни, встановлення економічної диктатури олігархічних груп, домінування тих чи тих ціннісних норм, культурних зразків подається як розгортання жорстко детермінованого процесу. Маємо справу з притаманною будь-якій ідеології перформативною суперечністю. Здавалось би, детерміністська схема аж ніяк не потребує адвокатів, додаткової історичистської аргументації, вона має ефективно торувати свій шлях попри заперечення і спротив. У той же час без пропагандистських зусиль вона може бути зруйнована недовірою, поганою поінформованістю, або слабкою аргументацією адептів, браком ідентифікаційної злотованості суспільства.

Однією з найбільш відомих зразків глобалістської ідеології виступає месіанізм. Він завжди спирався на складний комплекс психологічних, расових, цивілізаційних чинників, парадоксальним чином поєднуючи в собі ідею обраності, окремішності, винятковості того чи того типу спільноти й універсальний сенс закладеної в ньому програми. Нині месіанізм прийнято відносити до так званого традиційного дискурсу, орієнтованого на культивуванні причетності до виняткової рятівної місії. Рано чи пізно месіанізм ставав важливою частиною глобалізаційних проектів, утворюючи міфологічну основу для наступальних ідеологій імперських держав. Така основа зазвичай може зберігатись століттями у вигляді національних ідентифікаційних стереотипів. При-

кладом тут може послужити висловлена російським ченцем Філофеєм ідея Третього Риму, яка попервах відігравала роль релігійно-політичної міфології, що її мета полягала у легітимації претензій Московського царства на візантійську духовну спадщину. Як відомо, Третій Рим після падіння перших двох Старого й Нового (Константинополя) уособлював собою останній духовний форпост православного християнства, але по суті став стратегічним символом боротьби московських князів за імператорський титул. Ідея Третього Риму на довгі роки стала фундаментом політичної міфології Російської імперії та її глобалістських претензій. Одну з них репрезентував Федір Достоевський у славнозвісному «Щоденнику письменника». Ідеться про нотатки, відомі під назвою «Ещё раз о том, что Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш». За своєю суттю заклик Достоевського являє собою апологію православного імперіалізму, обґрунтування виняткового права Росії на експансію у напрямку «християнського Сходу». Прикметною у цьому сенсі є пропаганда війни, мета якої лише в ім'я лише милосердя, міжнародного єднання і безкорисливості включити поневолені бурсурманами народи до лона Російської Імперії. «Саме у теперішній же війні, писав Достоевський, доведемо усю нашу ідею про майбутнє призначення Росії в Європі, саме тим доведемо, що, звільнивши слов'янські землі, не придбаємо з них для себе ані клаптика (як мріє вже Австрія для себе), а, навпаки, будемо наглядати за їхньою же взаємною згодою й боронити їхню свободу і самостійність, хоча б від усієї Європи» [4, 100].

Стереотипи месіанізму, зашифровані у теорії Третього Риму було відроджено у доктрині Леніна, згідно з якою і всупереч марксистському профетизму вважалось можливим побудувати соціалізм в окремо взятій країні і вже під воєнними штандартами Росії розгортати світову революцію. Цілком імовірно, що Леніна надихав приклад Наполеона Бонапарта, який прагнув об'єднати Європу під егідою «Французького світу» воєнним шляхом. Однією з виразних спроб реалізації більшовицького бачення світової революції був вікопомний похід радянських військ на Польщу у 1920 році, який завершився їхньою цілковитою поразкою. Вже пізніше, у 1927 році страх перед ймовірною війною спонукатиме Сталіна заявити «Ми можемо і повинні будувати соці-

лізм [у Радянському Союзі]. Але, прагнучи цього, ми насамперед маємо існувати». Після краху СРСР містичний серпанок російських глобальних проєктів остаточно втрачає свою притягальну силу для послідовників радянського соціалізму по всьому світу. Отже, можна, здавалось, би констатувати свого роду клінічну смерть ідеї Третього Риму. Проте сьогодні ми стали свідками реанімації євразійських теорій у вигляді цивілізаційного фашизму, який став ідеологією російської інтервенції в Україну [5]. Латентний расизм Путінської ксенофобії, як вважає Володимир Єрмоленко, полягає, у тому, що ворогом Росії є не раса, а західна цивілізація.

Зазвичай месіанізм як нормативний глобалізм експлуатує прагнення безпеки, що править за основу соціальної і політичної ідентичності. Так само він експлуатує почуття зверхності і право на *виняткову* репрезентацію універсальних цінностей, і відповідно – право на непідсудну дію. Серед його користувачів можна знайти всілякі екстремістські політичні угруповання, авторитарні і диктаторські режими, спільноту капітанів Військово-промислового комплексу. З міфологічної криниці месіанізму живляться часом протилежні цивілізаційні утворення. Боротьба за виняткові права репрезентувати і захищати універсальне рано чи пізно переходить у площину конфлікту онтологій, що унеможливує продуктивний міжцивілізаційний діалог і перетворює дискурс міжнародної політики на дискурс війни. За умов, коли запорукою безпеки вважається відданість цінностям національних онтологій, сакральні символи поглинають усе розмаїття політичних, психологічних, соціальних і економічних мотивацій у соціальній поведінці індивідів. У публічному просторі починають царювати міфологеми на кшталт «ісламські фундаменталісти», «хрестоносці», «великий шайтан» тощо.

Розквітові месіанських доктрин завжди активно сприяють або успіх, або упослідження. Успішний розвиток країни, ефективність дій урядових команд або багатонаціональних корпорацій породжує у керманів різного гатунку спокусу примусового поширення культурних і соціальних стандартів, зміцнює упевненість у необмежених можливостях впливу. Месіанізм можна розглядати як різновид завойовницької ідеології. Її ключовим знаряддям є вже згадуваний історизм, що на його основі ро-

битися висновок про неухильний рух територіальних спільнот до об'єднання у світову державу.

Проте процес утворення держав засвідчує протилежне. Але навіть, якщо вважати таке об'єднання є провідною тенденцією, не можна робити універсальну стратегію з довгочасного емпіричного спостереження. Таку стратегію можна нав'язати саме лише як ідеологію. Ані пропаганда, ані інституційна підтримка не гарантують ліквідацію суперечностей, закладених в онтологічних засадах національних утворень, в інтересах різних соціальних груп, релігійних громад. Історія існування світових багатоетнічних і регіональних імперій (імперії кхмерів, або імперії інків) це виразно підтверджує. На основі універсальних релігій так і не виникла стабільна трансісторична форма державності. Натомість спостерігаємо роздрібнення злютованих попервах конфесійних спільнот. Це стосується і християнства, і буддизму, й ісламу.

Саме по собі розпросторення інституційної мережі транснаціональних корпорацій стає аргументом на користь винайдення і впровадження павутиння світового менеджменту, на користь сакралізації його привілейованого становища. З цього погляду привертають до себе увагу спроби у той чи той спосіб приборкати свободу в інтернеті, створити своєрідний режим вебфашизму. Але контроль соціальних мереж через страх перед мультиплікацією феномену арабської весни не дає сподіваного ефекту. Річ у тім, що потреба у спільній корпоративній дії зазвичай перевищує усі сили декретованої, примусової солідарності. Усілякі інтернетпроекти на кшталт фейсбуку є проектами комерційними, а отже орієнтовані на прибуток, що його може поставити під загрозу організований державою нагляд.

Важливою умовою ефективності різних форм сучасної глобалізаційної ідеології виступає сурогатна релігійність будь-якого профетичного емпіризму і детермінізму. Втім, гармонійна емпірична картинка, що її всіляко уживають глобалісти, руйнується через симультанізацією інформаційних потоків, через «екстаз комунікацій» (Жак Бодріяр). Замість схиляння перед бовванами глобалізму спостерігаємо повстання проти його очевидних катастрофічних наслідків. Сьогодні також як ніколи раніше очевидними є чималі ризики, пов'язані з ефектами глобальних стратегій, розроблених світовим фінансовим істеблїшментом. Маємо парадоксальну ситуацію. По суті, зневажено свободу во-

лі, у тому числі волі до вірування у тому сенсі, який надавав цьому поняттю один з фундаторів прагматизму Вільям Джеймс. Втім, саме такій волі завдячує радикальний економічний і соціальний прогрес, що мав місце у рамках демократичної цивілізації Сполучених Штатів Америки. У вікопомній лекції «Воля до вірування» Джеймс, як відомо, узяв під захист раціональність релігійної віри навіть за браком достатніх свідчень релігійної істини. Це означало, що достатньо лише самого по собі первинного акту віри, аби отримати доступ до істини. Для глобалістів відпадає сама потреба викликати в адресата своїх проповідей релігійний захват, вони інформують світ чинність своєї візії так, як суддя інформує про зміст вироку жертву судочинства. Емпіричний профетизм перетворює одноосібно уявлювану соціальну і економічну наявність на декретовану програму дій для індивідів. У цьому сенсі речники глобалізму уподібнюються віщунам майбутнього у примітивних суспільствах, які виявляють божу волю, звільняючи індивіда від персональної відповідальності [6, 389].

Прогрес подається ідеологами глобалізму як зміцнення тоталізуючих тенденцій у розвитку світової економіки і планетарного суспільства, на основі розгортання проекту, спрямованого на досягнення максимальної економічної ефективності. У цьому сенсі для нашої теми є вкрай актуальною суперечність, що її накреслив свого часу Корнеліус Касторіадіс. Ідеться про суперечність між доцільністю сучасної економіки споживання і партисипативною демократією. Сучасний капіталізм залишає для громадян лише декілька толерованих інструментальних свобод, тому що експансія необмеженого виробництва і необмеженого споживання стають панівним уявлюваним значенням сучасного суспільства [7, 169]. Маємо справу з суперечністю між двома проектами – проектом колективної автономії і проектом економічної ефективності. Для сучасного глобалізму загалом притаманний суто інструменталістський підхід до традиційних цінностей, які відіграють роль маніпулятивних ілюзій для здійснення влади нового світового істеблішменту. У той чи той спосіб дана суперечність була притаманна і тоталітарним, і демократичним режимам. За умов демократії спостерігались обмеження прав профспілок, бюрократична узурпація влади у політичних партіях, поліцейська сваволя і водночас поширення принципів тейлористського менеджменту з метою досягнення максимального прибутку промислових корпорацій. За умов більшовицького то-

талітаризму – створення декоративних форм громадянського суспільства – всіляких спілок, професійних об'єднань і водночас організація ГУЛАГУ задля розв'язання завдань індустріалізації, усталення так званого державного капіталізму.

До появи глобалістської ідеології найвпливовішим зразком емпіричного профетизму був історичний матеріалізм Карла Маркса. Характерні особливості останнього – фетишизація науки (зокрема, нарративів продуктивних сил, доданої вартості) і фетишизація сурогатних релігій (зокрема, наративу історичної місії пролетаріату, царства свободи, світової революції тощо). Натомість глобалізм звертається до різних форм символічного лише як до афірмативних інструментів владарювання. На противагу партикулярному, національно або соціо-економічно узасадниченому месіанізму глобалізм воліє послуговуватись всілякими еkleктичними релігійними доктринами окультного характеру на кшталт ідеології Західного духовного руху, відомого під назвою New Age. Речники цього руху, як відомо, прагнули злутувати у своєму уможляді настанови мотиваційної психології, парапсихології, квазірелігійних теорій свідомості, холістстичної медицини та інші варіації того, що можна назвати балістикою езотеричних практик, як це робили їхні попередники, такі як Блаватська або Гурджієв. Задля ефектної симуляції наукової респектабельності до «джентльменського» набору езотерики додають ще і квантову фізику. Проте симуляція науковості і пафос віри аж ніяк не усувають «маску зацікавленості» (Альтюсер), що під нею ховається будь-який профетизм.

За багатьма ознаками глобалізм містить одночасно і притаманності ідеології, і притаманності утопії. Це означає, що його мета, з одного боку – легітимувати наявність певної констеляції влади, а з другого – надати переваги панівним верствам у їхньому прагненні максимально розпросторити свою владу. І ідеологія, і утопія, за Карлом Мангеймом, живляться неузгодженостями і розривом з наявною дійсністю і з реальним перебігом подій. Будучи дискурсом певної групи, утопія завжди відбиває партикулярний інтерес. У цьому сенсі програму Європейського Союзу можна вважати своєрідною регіональною моделлю глобалістської утопії. Так, скажімо, спроби Брюсельської бюрократії нав'язати Греції зразка 2012 року правила економічної поведінки супроводжувались зазіханнями деяких національних держав на територіальну цілісність цієї країни. Достатньо пригадати про-

позицію Німеччини купити ті чи ті грецькі острови в обмін на погашення фінансових зобов'язань перед німецькими банками. З цього погляду планетарна ідентичність глобалістської утопії – це декретована ідентичність, «впровадження» якої неминуче веде до конфліктів. Ідеться про намагання поставити під контроль обмежені ресурси людства, – такі як питна вода, нафта, пшениця, встановити певні пропорції зростання народонаселення. Глобалізм, елементи якого подибуємо у деяких проектах США та Європейського Союзу, постає як певна наступальна стратегія, спрямована на захист інтересів так званого золотого мільярда.

Референтною щодо глобалізму постає певна соціополітична реальність. Саме вона являє собою «грибницю» ідентичностей. (Я використовую слово «грибниця» у тому сенсі, у якому його використовував Карл Густав Юнг для додаткового пояснення сутності колективного несвідомого. Стосовно останнього індивідуальна свідомість позначалась словом «гриб».) І саме з цією реальністю не узгоджуються ідеологеми глобалізму. Дуже часто саме події, що утворюють таку гетерогенну реальність, об'єднані в ідеологічний ансамбль подаються часто-густо як гомогенний, односпрямований глобалізаційний процес. Ключем до розуміння природи і сутності прихованих в ідеологічному дискурсі неузгодженостей, розколів і відхилень може послужити *теорія реалізму*, яка вже довгий час домінує у процесі вироблення стратегій розбудови міжнародних відносин.

Згідно із теорією так званого наступального реалізму (Джон Міершаймер), структура міжнародної системи спирається на такі засади: держави є головними дієвцями світової політики, які діють за умов анархії; наддержави, або великі потуги, мають певні наступальні військові спроможності; держави не можуть бути певними щодо намірів суперників щодо них; їхня першочергова мета – виживання; водночас держави – це раціональні дієвці, орієнтовані на вибір стратегій, що роблять шанси на виживання максимальними [8, 362–363]. На думку Міершаймера, публічна відданість ліберальному дискурсу щодо міжнародної політики у США добре уживається з реалістичною логікою еліт, які перетворюють мову національної безпеки переважно на мову сили, при цьому Сполучені Штати діють на міжнародній арені, підкоряючись диктату саме такої логіки [9, 25]. Віра у рятівну силу міжнародних інститутів, таких як ООН, НАТО і навіть Європейський Союз щоразу наштовхується на опір країн-членів цих ор-

ганізацій діяти всупереч своїм національним інтересам, наштовхується на боротьбу за регіональну гегемонію. Реалістичне бачення Міершаймера знаходить свій розвиток у критика апологетичного глобалізму Джілпіна. Гегемонізм та дозвільний (Permissive) принцип Джілпін вважає основними чинниками, що визначають сутність планетарних зрушень сьогодення. Лише під орудою міжнародного авторитету держав-націй формуються умови міжнародної політики, яка є результатом «дозвільного» глобального порядку, що сприяє утворенню і підтримці транснаціональних зв'язків та інститутів. Саме регіональна гегемонія надпотуг, або авторитетів національно-державних утворень уможливило експансію інституційну експансію міжнародних організацій [10]. Є усі підстави вважати, що поширені образи глобалізації, такі як «Макдональдс», «Мерседес», Facebook чи Twitter являють собою ситуативний, принагідний інструментарій здійснення національних інтересів, або інтересів країн, котрі діють під прихистком *субнаціональних регіоналізмів (таких як ЄС)* за класифікацією Ульріха Бека, який говорить про Європу держав, Європу цивілізацій, навіть Європу християнств. Отже, глобалізація має примхливий, випадковий характер, узалежнений політичною волею провідних міжнародних дієвців в умовах поліархічного безладу.

Концепт *реалістичного порядку*, репрезентований Джоном Міершаймером, по суті позначає лінію розриву між утопією і дійсністю, між сконструйованою ідентичністю і життєвими світами, між ідеологічною симуляцією і онтологічною природою культурних ідентичностей. Ульріх Бек визначає утопію неоліберального глобалізму як утопію негативну. Адже в її основі лежить уявлення про єдиний товарний світ глобального ринку, *заперечення* культурного розмаїття, світ, у який мають інтегруватися «останні ніші», а викоренені культури та ідентичності поступитись місцем символам цього товарного світу, запозичених з рекламного та іміджевого дизайну транснаціональних корпорацій. Таким чином, *буття*, як то висновує Ульріх Бек, *повсюдно стає дизайном*. Це, зокрема, означає, що реальні суперечності, онтологічна природа світових подій підміняється стверджувальною дескрипцією, фетишизацією наявного.

З цього погляду особливої ваги набуває тема світової економічної кризи, друга хвиля якої розгортається на наших очах і від якої нас не вберегли ані глобальні проекти, ані глобальні інсти-

туції. Перефразовуючи метафору Ульріха Бека, можна сказати, що *дизайн виявився безсилим перед лицем невмолимого буття*. Зазвичай інституційні кризи супроводжуються соціально – політичною міфотворчістю, різновидом якої є глобалістські ідеології.

Економічна криза є значною мірою продуктом функціонування символів, принципів соціальної комунікації, а також того, що можна назвати онтологією грошового універсуму, котрі лягли в основу економічної системи, про тріумфуючу урочисту ходу якої передчасно сповістив американський політолог і політичний економіст Френсіс Фукуяма. Зовсім не випадково, надзвичайну популярність Фукуямі допоміг здобути провокативний концепт «кінця історії». Цілком сподівано вчинений американським вченим, замах на історизм, провалився. Річ у тім, що історизм є головною умовою самоусталення людини у світі, засадовою складовою і умовою її онтологічної біографії, звідки впливає принципова неможливість уникнути історії та її імперативів. Сьогодні ми це добре знаємо на прикладі доль гегелівського варіанту завершення історичного розгортання абсолютного духу, марксових ідеї кінця передісторії людства і входження до справжньої історії, ідеї стрибка із царства необхідності (історії боротьби класів) у царство свободи – комуністичний стан, з пророцтв Освальда Шпенглера щодо обмеженості життя різних цивілізацій. Смерть Гегеля від холери, камбоджійський комуністичний експеримент часів Пол-Пота, нинішня економічна криза – це іронічні жести незнищенної історії, спрямовані проти метафізичних, соціальних та економічних утопій.

Світова економічна криза, як відомо, зачепила і Україну. Ось чому можна говорити про залежність її від глобалізації. Водночас через негативні планетарні впливи легітимація глобалізму і на рівні владного істеблішменту, і на рівні масової свідомості підважується. Дедалі стає очевидним: обмеження суверенітету країн, яке передбачається глобалізаційними проектами, означає лише зміцнення суверенітету провідних міжнародних дієвців, особливо так званих надпотуг. Аби збагнути нову світову констеляцію суверенітетів, важливо розуміти онтологічну природу суверенітету. Жерар Мере пов'язує утвердження новітньої політичної онтології передусім з війною (у тому числі і війною громадянською), яка є вирішальним чинником суверенізації. «...Держава чи суверенітет сама по собі становить потугу, яка домінує над силами, котрі породжують громадянські війни од-

нак сама вона походить від громадянської війни бере початок з неї» [11, 133]. Суверенітет, своєю чергою, розгортається у просторі історії. Виразним і переконливим підтвердженням тому може послужити нещодавній контрхід Греції проти зазіхань Німеччини на її острови. Наприкінці 2012 року у грецькому парламенті було піднято питання про компенсацію матеріальних втрат внаслідок нацистської агресії під час Другої Світової війни. Тут не можна обійти увагою і спалах теми Волинських подій 1943 року, а саме трагедії, спричиненої протистоянням Армії Крайової та УПА. Ідея суверенітету як виняткової правової норми, яка лежить в основі національних правових систем, вочевидь входить у суперечність з будь-якими транснаціональними проектами, і ясна річ, проектами глобалізаційними.

Скажімо, дедалі стає помітнішою несумісність стандартів так званого Болонського процесу національним освітнім традиціям України. Так само широко пропаговані форми організації науки, зокрема у США, механічно перенесені в українські умови, можуть привести до катастрофічних наслідків. Досвід виникнення, функціонування і розвитку національних центрів фундаментальної науки завжди був безпосередньо пов'язаний із культурно-історичним родоводом академічного знання. В Європі, відомо, це насамперед процес секуляризації знання, яка тим часом невід'ємна від розвитку духовних релігійних центрів та їхніх дискурсивних практик, середньовічної схоластики зокрема. Так, ченці Port Royal закладають основи сучасної логіки.

А витoki американської фундаментальної науки також слід шукати в релігійних покладах. Річ у тім, що в основі діяльності переселенців лежала протестантська етика, згідно з якою однією з форм аскези було створення капіталів, які мали витратитись здебільшого не на особисте збагачення, і не на несамовите поліпшення власного добробуту, а на розвиток виробництва і на благодійництво. Так на початку ХІХ ст. виникає своєрідне змагання між успішними людьми, тобто тими, хто досяг успіху у бізнесі, за створення університетів і фінансування наукових програм. Особливого піднесення цей рух набуває з початком промислової революції у США, яка припадає на 50-ті роки. Майже по всій країні створюються університети, наукові лабораторії, які підтримуються фінансовими потужностями приватного капіталу. Власне, дана традиція і є основою функціонування наукових центрів у сучасних США. Але водночас з самого початку в

межах кожного штату створюються централізовані фонди опосередкованої підтримки науки через фінансування університетів. При цьому, зважаючи на сказати б, спеціалізацію кожного штату(може йтися, скажімо, про аграрне чи промислове виробництво) відбувається своєрідна спеціалізація фінансування. Ясна річ, фінансові умови існування українських університетів, їхня залежність від наглядової бюрократії, аж ніяк не готові до розгортання ефективних наукових досліджень, які здійснюються у США.

По суті, ідеться про те, що у разі загрози історично сформованим національним онтологіям і життєвим світам, які утворюють фундамент ідентичностей, і які уособлює новітнє розуміння ідеї суверенітету, міжнародна взаємодія починає балансувати на грані війни, принаймні війни символів. Причому вибір об'єктів війни узалежнюється реальним балансом сил на світовій арені, що окреслює ризики символічних ініціатив. Добровільне обмеження суверенітету може бути або платою за прихисток, як у випадку з Євросоюзом, або наслідком тиску потужного міжнародного дієвця. Для України ситуація ускладнюється у зв'язку із кризою ідентичності, потребою розбудови національної держави у добу ерозії символічного, оскарження теоретиками глобалізму самої актуальності держави-нації. Проте саме такі ускладнення, вимушені спроби національного самоусвідомлення, осягнення сутності національного суверенітету, повернення предмету його сутності, консервація його усталеного значення забезпечують від ризикованого сну, що його навіть апологетична глобалістська риторика. Нині постає питання контролю ілюзій щодо наслідків розгортання глобалізаційних проєктів, які не підлягають верифікації.

Отже, існують онтологічні передумови для спротиву глобалізаційним процесам, які, по суті, мають на меті встановити планетарні режими ідентифікації, всеохопну, глобальну «самовідтворювану соціокультурну ієрархію» (Зігмунд Бауман) задля збільшення переваг світових надпотуг.

Перебіг глобалізації, її форми і продукти значною мірою залежать від засадової історичної вмотивованості людського буття, говорячи словами Гайдегера, у «ландшафт, область заселення, експлуатації, у поле бою і культовий простір». При цьому глобалізуюча уява розпросторується в залежності від технічних вдосконалень, чи то ідеться про сферу транспортних засобів, засобів зв'язку, банківських операцій або вирощування злакових. Техні-

чний прогрес та привілейоване володіння його набутками породжує ілюзію контролю, яка зрештою набуває образів планетарного панування. Своєю чергою, така ілюзія живиться проективною силою уявлюваного, у тому числі проективною силою уявлених інституцій, що сакралізуються. Далеко не випадково, про планетарну роль техніки як Доли Заходу заговорили після катастрофічного технічного прогресу ХХ ст., який супроводжував спроби реалізації глобалістських проєктів на кшталт світової революції або тисячолітнього рейху.

Утім і атомна бомба, і загроза клонування людини, і примара вебфашизму, що її вбачають у тотальному контролі соцмереж, досі нашттовхуються на онтологічний спротив. Натомість маємо факти самоорганізації громад через соцмережі. Створення атомної бомби ось уже понад 70 років утримує нас від світових воєн. А тема клонування поступово відходить на периферію наукових пошуків. Технічні і наукові новації можуть лише примножувати ризики, які закладені в онтологічній природі внутрішньої та зовнішньої політики національних спільнот. У цьому сенсі одним з найбільших ризиків є співвідношення між інтересами національних еліт, ірраціоналізмом їхніх соціальних проєктів, практиками урядування, що наповнюють реальним змістом поняття суверенітету, і тим, що називають загальнонародськими цінностями. Ідеться про цінності, вироблені у процесі розвитку Західно-Європейської цивілізації. У багатьох випадках ми маємо справу з власницьким і персоналізованим суверенітетом, на основі якого постають деспотичні і тоталітарні режими. За таких умов реалізація геополітичних інтересів провідних міжнародних дівців через транснаціональні інститути, такі, скажімо, як Гаазький трибунал з прав людини, може відіграти позитивну роль. Фактично такі інститути виконують ефективну наглядову роль, адже спираються на силу державницького примусу.

У транснаціональних інститутах по суті закладено інституційну матрицю національної держави. Вони є продуктом історичного розвитку Держави-Нації, власне історичним продуктом. Державницький міф спирається на систему уявлених інституцій як історично виплеканих цінностей і нормативів у процесі усталення національного буття. Цілком природно, що при цьому етатистський міф, який переймає уявлення про національну державу, живить й ідеологію глобалізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Рокфеллер Девід*. Речь на засіданні Бильдербергського клубу в юніе 1991 г.
2. *Пролеєв С.* Людство перед викликом глобалізації // Виклики глобалізації. – К., 2001. – С. 9–17.
3. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 321.
4. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание починений в тридцяти томах. Том двадцять п'ятий. – Л., 1983. – С. 100.
5. *Єрмоленко В.* Імперіалізм ображених. Про фашистське коріння російського євразійства. – День, 27–28 червня 2014 року.
6. *Див.: Cassirer Ernst.* Le myth d'Etat. Paris, 1993. – P. 389.
7. *Castoriadis Cornelius / Le monde morcelé.* – P. 169.
8. *John J. Mearsheimer.* The Tragedy of Great Power Politics. – Pp. 362–363.
9. Там само. – С. 25.
10. *Див., зокрема: Gilpin R.* The Political Economy of International Relations, Prinston (New York), 1987; Global Political Economy Prinston (New York), 2001.
11. *Мере Ж.* Принципи суверенітету. – Львів, 2003. – С. 133.

Білий О.В. *Ідеологія глобалізму і метаморфози глобалізації.*

Процес глобалізації подано у світлі концентрації і централізації економічної влади як передумови створення планетарної політичної та соціальної інфраструктур. Глобалізація завжди була пов'язана з боротьбою за ресурси і території. У ході історичного розгортання глобалізаційних процесів перспективи цивілізаційного руху визначались одночасно владними домаганнями і військовою компонентою. В умовах панування етатистського міфу національна держава також живила ідею глобалізації. Латентна релігійність, профетизм і детермінізм є важливою умовою різноманітних форм сучасної ідеології глобалізму. Відношення між реальним змістом ідеї суверенітету і універсальними цінностями є чи найбільшим ризиком глобалізаційного процесу.

Ключові слова: глобалізація, цивілізаційний рух, суверенітет, етатистський міф, латентна релігійність.

Білий О.В. *Ідеологія глобалізму і метаморфози глобалізації.*

Процесс глобализации представлен в свете концентрации и централизации экономической власти как предпосылки создания планетарной политической и социальной инфраструктур. Глобализация всегда была связана с борьбой за ресурсы и территории. В ходе исторического разворачивания глобализационных процессов перспективы цивилизационного движения определялись одновременно властными притязаниями и военным компонентом. В условиях господства этатистского мифа

национальное государство также подпитывало идею глобализации. Латентная религиозность, профетизм и детерминизм предстают как важнейшее условие различных форм идеологии глобализма. Отношение между реальным содержанием идеи суверенитета и универсальными ценностями является едва ли не наибольшим риском глобализационного процесса.

Ключевые слова: глобализация, цивилизационное движение, суверенитет, этатистский миф, латентная религиозность.

Bily O. Ideology of Globalism and Metamorphoses of Globalization.

The process of globalization is presented today through the lenses of concentration and centralization of economic power thought to be a precondition for the creation of a global political and social superstructure. Globalization has always been related to the struggle for resources and land. Conquests of new territories were accompanied by massive movements of populations and led to enhancements of weaponry, communications and methods of governing that helped hold in check newly acquired areas. These processes were marked by attempts to expand the established local identities, habitus, beliefs and technology to new territories. During the historical deployment of globalization processes, power ambitions and military might were the defining factors for the developments of civilizational perspectives. Globalization is the attempt to build a safe universe for individuals united within the realm of their established spiritual and economic practices. Such safe universe arises from the ontological need of people to be together which is determined by their shared experience of risks, disasters and losses. One of the most famous examples of globalist ideology is messianism. It has always relied on a complex set of psychological, racial, and civilizational factors, paradoxically combining the idea of a particular community's chosenness, separateness, and uniqueness of a certain type of community with the universal meaning inherent in the messianic program. Today, messianism is customarily labelled as a traditionalist discourse centered on cultivation of people's involvement in some exceptional and salvational mission. Eventually, messianism was to become an important part of globalization projects creating a mythological basis for the aggressive ideologies of imperial states. Modern Russia is the vivid example here. Modern globalism is characterized by its purely instrumentalist approach to traditional values, which act as manipulative illusions. Transnational institutions contain the institutional matrix of the nation state. They are the product of historical development of the nation-state, ahistorical product proper. The myth of state-building is based on a system of imaginary institutions as historically endured values and norms created in the process of institutionalization of national being.

Key words: globalization, civilization movement, sovereignty, etatist myth, substitutive religiousness.

БІОМИСТЕЦТВО: ВИКЛИК ЧИ ПОПЕРЕДЖЕННЯ?

Відомий еколог та практик природоохоронної справи Даніель Боткін (Daniel Botkin) висловив припущення, що у двадцять першому столітті природа буде такою, якою її творитиме людина; питання полягатиме лише в тому, наскільки ступінь людських втручань у природу буде навмисним чи ненавмисним, бажаним чи небажаним [5].

Становлення та широке впровадження в практику нових емерджентних наук і технологій (new emerging sciences and technologies, або NEST) стрімко перетворює це припущення на реальність. За умов безпрецедентного зростання людських можливостей видозмінювати живу природу в самих її основах, питання про мету й спрямованість таких модифікацій і втручань та про міру відповідальності людини за природу та довкілля залишається відкритим.

Значною мірою це питання загострює біомистецтво, переводячи його в більш наочну та провокативну площину.

Термін «біомистецтво» (*BioArt*) набуло вже досить значного поширення в сучасному науковому, мистецькому, медійному та соціальному дискурсах, наповнюючись різноманітними змістами.

Вважається, що вперше цей термін був запропонований наприкінці 1990-х років Едуардо Кацом (Eduardo Kac) для опису процесу створення з живих тканин, бактерій та організмів мистецьких творів, «що інтригують, а часом і шокують» [4].

Поява біомистецтва як самостійного напрямку стала можливою завдяки становленню нових наук і технологій, що дозволяють оперувати «живим матеріалом» для створення «нових захопливих творів мистецтва», наприклад, таких форм («артефактів життя»), які відсутні в природі, і не можуть з'явитися природним шляхом. Зокрема, йдеться про створення химерних істот, що віддавна були породженням людської фантазії і втілювалися в літературних описах та художніх зображеннях. Досягнення новітніх наук і технологій, зокрема генної інженерії, дозволяють унаочнювати, матеріалізувати, «оживлювати» ці фантазії. В тих

випадках, коли йдеться про роботу безпосередньо з генетичним матеріалом, то нерідко використовують термін «трансгенне мистецтво» («transgenic art»), щоб наголосити провідну роль генної інженерії в створенні нових унікальних живих істот. Детальніше про це йтиметься далі.

Інше значення терміну «біомистецтво» пов'язане з візуалізацією окремих етапів біологічних досліджень та популяризацією їх серед широкого загалу. Наприклад, на сайті Федерації американських товариств з експериментальної біології (Federation of American Societies for Experimental Biology, або FASEB) зауважують, що щодня вчені-дослідники продукують тисячі зображень та відео, які є частиною їхніх досліджень, – від баз даних, заснованих на зображеннях, до візуалізації результатів та ілюстрацій відкриттів, які за своїми художніми якостями та майстерністю виконання можуть розглядатися не лише як частина наукового протоколу чи доказової бази дослідження, а й як витвори мистецтва. Насправді ж лише частина цих візуалізацій доступні для споглядання поза межами дослідницьких лабораторій чи наукових спільнот. FASEB вважає, що завдання біомистецтва – донести до широкого загалу красу та захопливість біологічних досліджень [6]. Відповідно до цієї тези FASEB організовує щорічні публічні виставки з широкою медійною підтримкою.

Популяризаторські зусилля вчених і компаній на кшталт діяльності FASEB та присутність досягнень сучасних біотехнологій в царині оперування з ДНК, іншими органічними молекулами в медійному та мистецькому просторі не лише створюють певний імідж науки в суспільній свідомості, а й дають потужний поштовх для розвитку так званої аматорської біології, або біології «Зроби сам» (do-it-yourself-biology, або DIYBio). Ця діяльність розгортається поза академічними установами та бізнесовими структурами і розглядається як спосіб задовольнити інтерес ширшого загалу до наукових досліджень (на кшталт інших аматорських об'єднань). Біомистецтво також є частиною так званої аматорської біології. Рух DIYbio вже набув значного розвою і популярності в світі.

Діяльність як в галузі біомистецтва, так і DIYBio викликає чималу стурбованість щодо їхньої безпеки та статусу потенційних «витворів», оцінки ризиків для громадського здо-

ров'я та докільля, біобезпеки тощо, етичних і соціальних наслідків реалізації тих чи тих проектів [8].

Спільним для трьох наведених підходів до визначення біомистецтва є тісний зв'язок між мистецтвом, наукою та технологіями, а також їх вагомий зв'язок з медіа.

Створюючи нові життєві форми («артефакти життя») засобами новітніх технологій, біомистецтво демонструє здатність людини змінювати природу чи, навіть, покращувати її (наприклад, декларуючи збільшення біорізноманіття за умов, коли під загрозою знищення перебувають сотні тисяч видів грибів, рослин, тварин), а також реалізувати людські амбіції щодо перевершення природної еволюції чи керування нею. Водночас, чимало представників біомистецтва наголошують на творчій «співпраці» з природою, на взаємодії між людиною, природою та сучасними технологіями.

Деякі об'єкти біомистецтва можна розцінювати і як людську спробу зазирнути в майбутнє, змоделювати майбутнє та, навіть, експериментувати з ідентичністю людини як такою. Зважаючи не це, біомистецтво стимулює широкі дискусії на філософсько-світоглядні, етичні, соціально-правові та екологічні теми.

Поява та поширення біомистецтва безпосередньо пов'язанні з новітніми емерджентними науками та технологіями (*NEST*). Серед них чи не найбільшу увагу привертає синтетична біологія (*SynBio*). Оскільки до досягнень і можливостей синтетичної біології апелюють практично всі форми біомистецтва, варто зупинитися детальніше на розгляді самої синтетичної біології, як новітнього напрямку сучасних досліджень.

Синтетична біологія – це напрям міждисциплінарних досліджень, пов'язаний з конструюванням живих систем, під час якого використовують природні складові або неживі компоненти. В останньому випадку синтетична біологія порушує традиційну межу між природним і штучним, між живим і неживим, між життям, природою і технологіями. Одним із засновників синтетичної біології вважають Крейга Вентера (Craig Venter), котрий у 2010 р. анонсував успішну імплантацію штучної ДНК в бактерію.

Аналізуючи підходи до визначення синтетичної біології А. Грюнвальд доходить висновку, що незважаючи на відмінності між ними в певних нюансах, можна виділити такі базові характеристики *SynBio* [7, 195]:

- конструювання (дизайн) біологічних частин, утворень і систем або переконструювання існуючих природних біосистем для досягнення визначених людиною цілей;

- конструювання або синтез штучних генів та цілих біологічних систем, а також модифікація існуючих організмів для забезпечення їх функціонування в потрібному напрямі;

- конструювання біологічних компонентів та систем, які не існують і природі, та переконструювання існуючих біологічних елементів, тобто цілеспрямований дизайн штучних біологічних систем.

Спільним для всіх визначень SynBio є поняття «штучного життя», але оскільки діаметр ДНК становить близько 2 нанометрів, то синтетичну біологію можна розглядати, з одного боку, як частину нанобіотехнології, з іншого, – як складову молекулярної біології, що оперує засобами нанотехнологій.

Стрімкий розвиток синтетичної біології порушує низку фундаментальних питань ґносеологічного, метафізичного, етичного, правового та безпекового характеру. Насамперед постає питання про перегляд визначення поняття життя та критеріїв демаркації між природними і штучними живими об'єктами. Зокрема, пропонується визначати «штучне життя» як об'єкт, всі складові якого отримано внаслідок синтезу в лабораторних умовах з неживих компонентів. Але при цьому наступним питанням є питання про те, чи припустимо об'єкти штучного життя інтерпретувати в поняттях біології? Також постає питання про перегляд статусу біології як природничої дисципліни або принаймні трансформації частини біологічних дисциплін з природничих на інженерно-технічні дисципліни.

Найбільш гостро дискутується етичний статус «штучного життя». Донедавна живі істоти сприймалися як «Божі створіння» [7, 73]. Завдяки синтетичній біології з'являється новий клас об'єктів, які є не результатом Божого промислу чи тривалої природної еволюції, а сконструйовані людиною «тут і зараз» подібно до інших інженерних об'єктів. Тому постає питання про те, чи поширюються на об'єкти синтетичної біології принципи, досі напрацьовані біоетикою, у тому числі й принцип благоговіння перед життям А.Швайцера, і, водночас, чи задовольняють викликам синтетичної біології принципи інженерної етики [2], оскільки об'єкти «штучного життя» не є інженерними конструкціями в усталеному розумінні цього поняття. Карди-

нальна відмінність об'єктів синтетичної біології (біофактів) від решти інженерних конструкцій полягає у великому ступені вірогідності, потенційній здатності цих об'єктів і структур до самоорганізації і самовідтворення поза контролем людини. Таким чином, з одного боку, може порушуватися один із головних принципів сучасної інженерної діяльності – дизайнерський принцип деконструкції (розбирання) сконструйованих об'єктів (principles for design for deconstruction), з іншого, – безпосередня загроза порушення усталених природних процесів з невизначеним спектром непередбачуваних наслідків.

А.Грюнвальд наводить думку дослідників, що працюють у царині SynBio, про те, що синтетична біологія має на меті заповнити прогалини в природі на людський розсуд [7, 195]. При цьому впадає у вічі, що ця теза дослідників у галузі SynBio суголосна з амбіціями представників DGYBio та митців, що працюють у царині BioArt, називаючи себе «садівниками нового тисячоліття», а дослідницькі лабораторії – садами.

Природа завжди була в центрі уваги митців, які досліджували її різноманітними художніми засобами та надихалися нею. Також чимало митців в своїй творчості використовують різноманітні природні матеріали (засушені трави й квіти, кістки тварин тощо).

Проте принципова відмінність сучасного біомистецтва від попередніх форм взаємодії митця з природою полягає у тому, що природа в самих своїх основах та жива матерія виступають не лише об'єктом мистецьких рефлексій, а й безпосереднім засобом творчості митця, який використовує мову інженерії, молекулярної біології, нанобіотехнологій тощо. Зацікавленість художників і вчених цим видом мистецької практики, на думку Ю.А. Іщенко, носить більш глибинний, «можна сказати, антропологічний характер, і антропологічний в найбезпосереднішому прямому сенсі – в можливості показу, яким чином творіння рук людських дозволяє подивитися на творчі можливості самої людини», а не лише бажання відтворити закони життя за допомогою технологій, машин, комп'ютерів [1, 246].

Найпопулярнішим об'єктом біомистецтва став зелений флуоресцентний кролик Альба (GFP Bunny), створений 2000 року згадуваним вище Едуардо Кацом з Чикаго. Суть цього проекту полягала в тому, що в ДНК кролика були включені фрагменти ДНК медузи, які контролюють флуоресценцію, внаслідок чого

хутро кролика світилося зеленим кольором під час ультрафіолетового опромінення. Таким чином Едуардо Кац маніфестував можливість створення нових життєвих форм, наголошуючи одночасно на відповідальності митця за своє творіння. Поява флуоресцентного кролика набула широкого медійного резонансу, а сам проект був успішно комерціалізований завдяки численним тиражуванням зображення незвичайної тварини.

Не менш провокативними є й інші проекти Едуардо Каца, присвячені розгадуванню загадок життя. Серед них можна згадати такі: «Восьмий день, трансгенний мистецький твір» («The Eighth Day, a Transgenic Artwork», 2001–2002 роки) та «Природна історія загадки» («Natural History of the Enigma», 2003–2009 pp.) [3].

Перший з них, що був представлений в Інституті дослідження мистецтв Аризонського університету (Institute for Studies in the Arts, Arizona State University), є аллюзією на біблейську легенду про сім днів творення світу та демонстрацією можливостей людини завдяки сучасній науці й технологіям продовжити цей процес поза законами еволюції та біблійних догматів. Арт-об'єктами «Восьмого дня» стали флуоресцентні рослини, амеби, риби та миші, тобто істоти, яких немає і не може бути в природі, але які цілком реально створити в лабораторних умовах.

Біомистецька ідея проекту «Природна історія загадки» полягає в дослідженні сумісності різних форм життя. Одним із зразків проекту була квітка «Едунія» (Edunia) – квітка звичайної петунії з червоними прожилками на пелюстках. Такого забарвлення квітів було досягнуто завдяки експресії генів, отриманих з крові самого Едуардо Каца, та перенесених за допомогою молекулярних технологій в хромосоми рослини. Власне, назва нової рослини «Едунія» («Edunia») створена з частин імені творця цієї рослини (Ед- від Едуардо) і назви рослини (-унія). Сам мистець зауважує, що завжди пам'ятає, що ця рослина несе в собі його власні гени і є, водночас, новою формою життя, до якої слід ставитися не лише як до «Іншого», а й як до самого себе.

Зауважимо, що Едуардо Кац є не єдиним представником біомистецтва, але можна сказати, що його проекти набули найбільшого медійного резонансу і є невід'ємною частиною сучасного перфомативного мистецтва. Значимість подібних проєктів, так само як і проєкти FASEB, полягає у тому, що вони дозволяють унаочнити і довести до свідомості ширшого загалу

можливості сучасної науки й новітніх технологій щодо втручання в глибинні засади життя та вільно експериментувати з різноманітними його формами, змушуючи не лише захоплюватися досягненнями науки, насамперед, синтетичної та молекулярної біології, та новими можливостями людини, а й замислюватися над новими викликами й ризиками. Іншими словами, біомистецькі проекти демонструють, на що знатні сучасні наука й технології, що відбувається в дослідницьких лабораторіях університетів і в лабораторіях великих корпорацій, де можуть вирішуватися як важливі практичні завдання (створення біопалива, матеріалів, що піддаються біологічному розкладанню, лікарських препаратів, біосенсорів тощо), так і, ймовірно, розроблятися нові засоби біологічної зброї чи патогенів.

«Новітній розвиток біології, – стверджує Ю.А. Іщенко, – змушує критично переосмислити бачення життя та припустимі межі маніпулювання ним з позицій, які людина визначає собі в цьому світі». Людина отримує безпрецедентні можливості втручання в біологічні процеси не лише у пізнавальних, а й у меркантильних цілях. Саме тому, вважає Ю.А. Іщенко, настав час, «коли митцю необхідно звернути увагу на біотехнології, щоб за допомоги нових засобів зображення дослідити ймовірні моделі майбутнього» [1, 246–247].

Нові ризики пов'язують, насамперед, з можливістю перенесення «лабораторних» генів у природний генофонд, а також непередбачуваними впливами на природні еволюційні процеси, які описуються за допомогою «green goo»-сценаріїв, в основі яких лежить застереження щодо можливості самоорганізації та самореплікації синтезованих біооб'єктів і втрати контролю над ними з боку людини. Причому ймовірність цих сценаріїв оцінюється фахівцями значно вище, ніж ймовірність так званих «grey goo»-сценаріїв, що втілюють алармістські застереження, пов'язані із поширенням нанотехнологій. Багато в чому тривоги щодо наслідків експериментування в галузі синтетичної біології суголосні застереженням щодо ГМО [7, 201].

Ці тривоги й ризики посилюються й тим, що інструментарій синтетичної та молекулярної біології концентрується не лише в дослідницьких інституціях чи великих компаніях, а й у руках біологів-аматорів (DIYBio), діяльність яких вже набула значного розвитку і популярності в Південній та Північній Америці (насамперед, США), Європі, Азії та Океанії, проголошуючи своїми

принципами «яскраву, плідну й безпечну діяльність» (DIYbio.org), хоча питання безпеки викликають найбільше тривоги. Принагідно зазначмо, що до міжнародної DIYBio-мережі входять також і представники України. Частиною DIYbio-спільнот можуть бути й так звані біо-хакери, зкотрі, подібно до комп'ютерних хакерів, здатні конструювати руйнівні віруси для того, щоб продемонструвати, що це технічно можливо і привернути суспільну увагу до цієї сфери [7, 203].

Таким чином, очевидно, що сьогодні надзвичайно важко окреслити всі ризики, які криє в собі розвиток і поширення синтетичної біології та вихід її власне за межі наукових лабораторій.

Загалом діяльність в галузі SynBio, біомистецтва, DIYBio викликає чималу стурбованість з таких питань:

- безпека проведення досліджень;
- безпека потенційних «витворів» біомистецтва і конструювання форм «штучного життя»;
- оцінка ризиків для громадського здоров'я та довкілля;
- біобезпека;
- етичні та соціальні наслідки реалізації проектів.

Не випадково, що в суспільному дискурсі присутні кардинально протилежні оцінки як синтетичної біології, так і біомистецтва – від запровадження негайного мораторію на «випускання» в довкілля нових синтетичних організмів для попередження загроз біотероризму та забезпечення біобезпеки (Група ETC), до розробки етичного кодексу та правил безпеки в цій новій сфері діяльності. Як приклад можна навести проект «The Synthetic Biology» Центру Вудро Вілсона (Woodrow Wilson Center), в межах якого ініційована співпраця з мережею DIYbio-спільнот для вироблення правил і створення спільних ресурсів, які б сприяли безпеці аматорських практик та експериментів з живими організмами.

Незважаючи на певні спроби філософського осмислення новітніх тенденцій в біологічній науці та біотехнологіях, біомистецтві та в аматорській біології, а також докладання зусиль до регулювання цих форм діяльності на практиці, питання про допустимі межі перетворювальної діяльності людини та про її відповідальність залишаються відкритими. Очевидно, що сьогодні філософська антропологія, філософія науки та техніки, біоетика впритул підійшли до необхідності розв'язання питань нового, значно вищого рівня складності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Іщенко Ю.А.* Біогносис: подвійний топос життя. – К., 2010. – 300 с.
2. American Society of Civic Engineers. – [Електрон.ресурс] – Режим доступу:
<http://www.asce.org/code-of-ethics/>;
<http://www.asce.org/a-question-of-ethics/>
3. BIO ART – [Електрон.ресурс] – Режим доступу:
<http://www.ekac.org/transgenicindex.html>
4. BioArt: Is It Art? Is It Science? Is It the Future? – [Електрон.ресурс] – Режим доступу: http://mashable.com/2013/10/29/cutpastegrow-bioart/#PXi6vIA_CPqA
5. *Botkin Daniel B.* Discordant Harmonies: a New Ecology for the 21st Century. – [Електрон.ресурс] – Режим доступу:
<http://www.danielbotkin.com/books/discordant-harmonies/discordant-harmonies-excerpt/>
6. FASEB – [Електрон.ресурс] – Режим доступу:
<http://www.faseb.org/About-FASEB/Our-Mission.aspx>
7. *Grunwald A.* Responsible Nanobionechnology: Philosophy and Ethics. – Singapore: Pan Stanford Publishing, 2012. – 383 p.
8. *Seyfried G., Schmidt M.* European do-it-yourself (DIY) biology: Beyond the hope, hype and horror. – [Електрон.ресурс] – Режим доступу:
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4158858/>

Гардашук Т.В. *Біомистецтво: виклик чи попередження?*

В статті розглядаються підходи до визначення біомистецтва, зв'язок біомистецтва з синтетичною біологією та нанобіотехнологіями. Окреслюються гносеологічні, філософські, етичні, безпекові проблеми, пов'язані із розвитком біомистецтва та аматорської біології.

Ключові слова: біомистецтво, синтетична біологія, штучне життя, аматорська біологія, біобезпека.

Гардашук Т.В. *Биоискусство: вызов или предупреждение?*

В статье рассматриваются подходы к определению биоискусства, связь биоискусства с синтетической биологией и нанобиотехнологиями. Обозначаются гносеологические, философские, этические проблемы и проблемы безопасности, сопряженные с развитием биоискусства и самодеятельной биологии.

Ключевые слова: биоискусство, синтетическая биология, искусственная жизнь, самодеятельная биология, биобезопасность.

Gardashuk T. *BioArt: Challenge or Admonishment?*

The approaches to definition of BioArt, connections between BioArt and synthetic biology (SynBio) and nanobiotechnology are considered in the article. Epistemological, philosophical and ethical problems as well as ques-

tions of safety related to development of SynBio and amateur biology are outlined.

SynBio as a designing of artificial life puts in the time-table of our days the questions about revision of the approach to definition of the notion of life and about criteria for demarcation between natural and artificial (engineering) objects. BioArt exacerbates these questions by placing them in a more visual, evident and provocative area. The term «BioArt» has acquired a rather significant distribution in modern scientific, artistic and social discourses, being filled by a variety of contents.

First, modern art is very sensitive to achievements in science/technologies. On the one hand, art reacts on challenges of new emerging sciences and technologies (NESTs) and tries to rethink human/nature/technology interaction and to draw public attention to them as well as to simulate human future. On the other hand, art seeks to use new tools, techniques and materials (electron microscopy, nanoparticles, living cells, tissues, bacteria, etc.) to express artistic comprehension of the world and changes it faces. Life is a raw material for arts.

Second, modern science needs to be more understandable for society and seeks for new ways of communication with the public outside of scientific communities. Science/technologies are also looking for new forms of self-presentation through media, exhibitions and performances.

Third, the efforts of scientists and companies which deal with NESTs in promotion and popularization of their findings in media and in artistic areas stimulate development of so-called amateur science or do-it-yourself biology (DIYBio) which is performed outside of academic circles. DIY-biologists are represented by large number of individual and amateur research groups throughout the world. DIYBio is also a part of BioArt. While these activities potentially related to the risks it is crucially do develop a code of ethics for these investigations. Both BioArt and DIYBio are covered by media outlets with a special emphasis on threats and horror of expansion of chimerical «artificial» creatures that substitute real nature in future.

By creating new forms of life BioArt demonstrates human abilities to change nature or even to improve it and takes an ambition to increase biodiversity under conditions of loss of natural diversity of plants, fungi and animals. BioArt also manifests human power to outmatch natural evolution. At the same time some representatives of BioArt emphasize on creative «cooperation» with nature and on care about both nature and creatures of BioArt.

Key words: BioArt, synthetic biology (SynBio), artificial life, amateur biology, biosafety.

ВІЙНА ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЯ: АВАНТЮРА ДУХУ ЧИ НАЙБІЛЬШЕ ГОРЕ?

Постановка проблеми: антропологічна оптика війни

Модерна мрія знищення війн є 1) універсально привабливою, але 2) суперечливою у філософській артикуляції та 3) складною в практичній реалізації.

1) Запропоноване модерною думкою нове розуміння людського суспільства та людини узасадничено ідеєю *людської природи*, основною вимогою котрої стає природне право на життя. Г. Гроцій у своїй праці «Про право війни та миру» постулює принцип самозбереження як достатній базис моралі, що обстоює пріоритет миру над війною. Він розглядає людську природу як контрольоване розумом прагнення людини до спілкування. А тому норми та принципи «природного права», не розходячись із волею Бога, мають відповідати основним потребам співжиття людей. Гроцієве обґрунтування ідеї міжнародного права започатковує потужний антивоєнний за своїм змістом рух модерної думки, зразком котрого можна вважати ідею І. Канта про вічний мир.

2) Разом із тим, модерна думка говорить про високе значення війни. Відоме Гегелеве порівняння війни зі свіжим озерним вітром, завдяки котрому народи отримують захист від загнивання, вписано в його тлумачення «природного права». В обох випадках – пацифізму Канта та героїзму Гегеля – природу людини обмежено раціональною сферою, а її «темний бік» метафізично не визнано. Про війну як визвольницю «справжньої екзистенційної суті» говорить Г. Зіммель, як фактор екзистенціалізації нації розглядає її М. Шелер.

3) Модерна раціоналізація війни обмежує розуміння війни, залишаючи поза увагою її антропологічно-екзистенційний потенціал, через який війна постає як феномен життя. Потужна актуалізація сил життя війною уможливорює їх дію після припинення війни. Раціональна логіка війни ігнорує цю життєву динаміку. Ось чому практичне втілення модерної ідеї про вічний мир, стикаючись із силами цієї динаміки, зазнає поразки. Війни

знову повертаються в життя, як це відбулось у «червоному» двадцятому столітті.

Однак і нищівний ресурс війни, і перспектива її перетворення на мир залежать від спроможності людей давати собі раду з викликаними війною життєвими силами. Мета цієї статті – розкрити «мирний» ресурс війни, котрий полягає в ущільненості антропологічно-екзистенційного виміру людського буття «після війни». Піднесені хвилею війни тілесні та духовні сили людини має підхопити динаміка мирного життя. Для цього «пережити» війну мають і ті, кого хвиля війни не захопила. Налагодження солідарності в суспільстві на антропологічно-екзистенційних засадах дає змогу зменшити руйнівний вплив війни на мирні перспективи життя.

Війна виявляє потужний ресурс людської природи, котрий втілює себе в насильстві та агресії. Важливим завданням філософської рефлексії постає розуміння механізмів цього ресурсу. Їх виявлення уможливило конвертацію енергії війни в динаміку миру *після війни*, тобто миру як деривату війни. Очевидно, що цей процес не відбувається автоматично. Бо мир – це не відсутність воєнних дій, а певна динаміка життя, де шаленство ненависті не захоплює, а *інший* не підлягає знищенню.

Суспільство має докласти значних зусиль, щоб змусити деструктивний потенціал війни працювати на мир. Адже люди прагнуть якнайшвидше забути про жахи війни та повернутися до мирного життя. Утім, шлях до нього пролягає через пам'ять про війну. Треба не міфологізувати, не ідеалізувати, не «полірувати» її, а солідарно *співпереживати*. Відомо, що після Другої світової війни з радянських вулиць намагалися прибрати скалічених солдат, щоб вони не псували мирний краєвид. Та не лише зовнішній вигляд, але й внутрішній стан людей, котрі пройшли випробування війною, нагадують про неї. Відомий як ПТСЗ (посттравматичний стресовий розлад), цей стан стає викликом для всього суспільства. Відповідно, щоб приспати війну, маємо пам'ятати про неї та знати, *яким чином* перетворити її зло на мирне добро. Ця метаморфоза стає можливою тоді, коли люди перестають лякатися спричинених війною травм, і натомість виявляють мужність, щоб змінюватися самим. Без таких змін даремно мріяти про «вічний мир». Про це говорить Кант. Наше завдання – дослухатися до його слів, аби ціна миру не переважала втрат війни.

Чи «червоне» століття було найкривавішим?

М. Попович називає двадцяте століття «червоним», пов'язуючи його основні віхи з війнами, в котрих він вбачає причини криз західної цивілізації [7]. Минуле століття називають також найкривавішим за всю історію, і це теж його робить «червоним». Сумніви Т. Адорно щодо долі етики та метафізики «після Аушвіцу» стали кліше для опису катастрофічного впливу історії двадцятого століття на перспективи світу. Адорно говорить про «новий категоричний імператив», котрий нацистське варварство нав'язує в умовах несвободи. Важливим завданням людства стає випрацювання таких думок та дій, котрі б унеможливили повторення Аушвіцу. Адорно стверджує, що після Аушвіцу почуття чинять опір твердженню про позитивність буття, вбачаючи в ньому лише порожню балаканину та несправедливість до жертв. Почуття не сприймають міркувань про те, що в долі цих жертв ще можна віднайти хоч якісь крихти так званого сенсу [1,323]. Онтологію позитивності сенсу тут підважено онтологічною негативністю абсурду.

Про абсурдність війни говорить і Попович: «Війна, як і кожна катастрофа, не має сенсу – вона історичний абсурд. Але це не означає, що кожна людина – учасник війни живе і гине безглуздо і абсурдно. Кожний учасник війни сам визначає сенс свого життя. Якщо людина не настільки бездумна і конформна, щоб гинути не замислюючись, вона мусить усвідомлювати себе жертвою і свідомо йти тим самим на *самопожертву*» [7,169]. Отже, про двадцяте століття заведено говорити як про кроваве, а про війну як про абсурд.

Утім, посилений інтерес сучасної філософської думки до природи людини розхитує таке бачення. Звернення до «темного боку» людини виявляє глибинну вкоріненість агресії та насильства в культурі. Численні дослідження цієї непривабливої, а тому зазвичай прихованої людської риси показують, що історію просякнуто кров'ю, вона червона вся, не лише двадцяте століття. Поняття гемоклізму (hemoclysm), яке запропонував М. Вайт (Matthew White) на позначення кривавості світових воєн двадцятого століття, використовується для дослідження й більш віддаленого минулого. Так, С. Пінкер вважає, що велику кількість смертей у війнах двадцятого століття слід розглядати в контексті

загальної кількості людей, що жили в той час [13, 193]. Демографічна статистика свідчить про стрімке зростання кількості населення Землі. Тож пропорція загальної кількості людей та насильницьких смертей у війнах двадцятого століття не перевищує відповідних показників попередніх епох. Дослідження людського насильства в минулому виявляють жакливі звірства, спричинені не одиничними патологіями окремого індивіда, а загальними настановами культури (тортури, війни, ставлення до *іншого* тощо). А тому, на думку Пінкера, немає підстав говорити про двадцяте століття як про найжорстокіше.

«Тривалий мир»: ілюзія чи реальність?

Наша налаштованість на мир, у котрій ми ще донедавна жили, також свідчить про умиротвореність сучасних людей. Цей процес у історії двадцятого століття називають «тривалим миром». Мир, що запанував після закінчення Другої світової війни, відрізняється від інших мирних періодів своєю тривалістю. Пінкер його характеризує цифрою нуль у показниках війни. Нуль – це кількість випадків застосування ядерної зброї, це кількість зіткнень наддержав на полі бою, це кількість міждержавних воєнних конфліктів у Західній Європі та між розвинутими країнами. Також до складових Пінкерівського нуля належить дуже важливий для України показник «тривалого миру» – кількість розвинених країн, котрі розширили свою територію за рахунок захоплення інших країн. Завершує ряд нулів показник кількості міжнародно визнаних держав, що утворились внаслідок воєнного відторгнення [13, 249–251]. Очевидно, що всі ці нулі не є абсолютними, і до кожного з них є пояснення та уточнення, що їх Пінкер наводить у своєму дослідженні історії людського насильства.

Про послаблення ролі війн у сучасному світі говорить Ю. Габермас у своєму виступі «Заклик до конституціоналізації міжнародного права» на Двадцять третьому світовому філософському конгресі в Афінах: «факт, що в нашу пост-героїчну еру війна не є ні легальним, ні таким, що дає перевагу, інструментом вирішення міжнародних конфліктів – лише найбільш помітна ознака змін у способі здійснення політичної влади» [11]. Він

вважає, що приборкання авторитарних тенденцій сучасної політичної влади стає можливим за допомогою «конституціоналізації міжнародного права». Адже, згідно з думкою Габермаса, від кінця Другої світової війни відбувається трансформація самої субстанції державної влади – координація міжнародного права переходить до його кооперації. А тому космополітизм, котрий орієнтовано на раціоналізацію суспільства, має більше перспектив, ніж націоналізм, котрий обтяжено романтизмом.

Втім, існує інша думка. Г. Гофмайстер вважає, що кількість воєн не зменшується, а навпаки, зростає. Він наводить дані, що засвідчують: за період 1945–1995 рр. у світі відбулося 180 воєн, серед яких 170 припадає на країни третього світу (хоча в Європі він також вбачає тенденцію до їх зростання). Якщо в п'ятдесятих роках у світі велося дванадцять воєн у рік, у шістдесятих їх було вже двадцять дві, а у вісімдесятих кількість збільшилася до сорока. Гофмайстер робить висновок, що в наш час більше воєн починається, ніж закінчується [9, 11, 14–15].

Проте уважне ознайомлення з обома позиціями не виявляє в них принципової суперечності. Адже висновки Пінкера стосуються розвинених країн. Останні орієнтовані на такі цінності та інституції, що запобігають розпалюванню воєн. Тоді як дані Гофмайстера вказують на зростання воєнної активності з боку менш розвинених країн, де такі цінності та інституції відсутні або недостатньо визнані. Можна сказати, що війна постає абсурдом для тих країн, для котрих характерна тенденція посилення раціоналізації у веберівському розумінні. Адже, згідно з останнім, смисл, а не його відсутність, визначає природу соціальної дії, котра завжди спрямована на *іншого*. Тоді як «війна є гра, змагання з невизначеним вислідом», тому смисл війни «поєднує суперечливі можливості, а це називають *абсурдом*», – констатує Попович [7, 169]. Отже, країни, котрі прагнуть вибудувати власну політику через пошук смислу, зменшують ризики війни. І навпаки: там, де раціональний елемент суспільного розвитку є недостатньо розвиненим, розпалювання війни стає більш вірогідним.

Війна як несподівана гостя миру

А тому ні наш приколосаний «тривалим миром» безпечний настрій, ані наша зустріч із війною не є абсурдом. І мирний настрій, і військова агресія виражають логіку сучасності. Адже те, що називають «тривалим миром», постає дериватом світових воєн минулого століття. Характеристика «тривалого миру» як низки нулів, що її запропонував Пінкер, підсумовує прагнення людства вберегти себе від травм війни. Попович слушно зауважує, що «намагаючись охарактеризувати смисл війни, ми характеризуємо смисл миру» [7, 169]. Так само як неможливо зрозуміти війну без миру, неможливо зрозуміти й мир без війни. Тож забувати про війну в мирний час небезпечно. Адже можливість війни – це не лише справа політики. Як стверджує Гофмайстер, вона виражає безсилля політики.

Безсилля політики полягає в її розгубленості перед натиском життя. Ось чому «продумувать войну с философских позиций – значит осмыслять не ее внешние причины, а ее действительность» [9, 117]. Відповідно, «тематизировать войну философски, сообразно ее понятию, может означать лишь одно: попытаться постичь ее как феномен жизни. Тот, кто думает о жизни, думает о ней не абстрактно – в одних лишь понятиях, а следовательно, и война с ее потенциями и волевыми установками должна мыслиться как противоборство сил, которые невозможно скоординировать и примирить, просто прибегнув к искусству оперирования понятиями... Задумываться о *понятии* войны посему может означать лишь одно: раскрыть всю сложность этого *понятия*, выявив те многообразие и неопределимость, которые делают войну непредсказуемой, и потому столь опасной» [9, 13, 14].

Про непередбачуваність війни говорить В. Парето: «Нам говорили, что война теперь невозможна, потому что вследствие развития военной техники она была бы слишком разрушительной. В крайнем случае, говорили нам, пролетарии и от их имени социалисты помешали бы развязыванию войны всеобщей стачкой или другим способом. После этих благих уверений разразилась мировая война. Всеобщая стачка не состоялась; напротив, социалисты, заседавшие в парламентах разных стран, вотировали военные расходы или не выразили особого протеста против их ассигнования. Немецкие социалисты, наследники Маркса, проголосовали за них почти единодушно, так что призывы их

учителя «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» автоматично превратился в другой – «Пролетарии всех стран, истребляйте друг друга!» [6, 31]. Як видно з цих слів, логіка війни руйнує логіку миру. Так само, як Перша світова війна здавалася неможливою з огляду на причини, про які писав Парето, неможливою здавалася українцям російська агресія. Дослухаючись до порад Парето, маємо розглядати війну повно, враховуючи почуття та інтереси людей як найважливішу сферу її аналізу.

Війна як динаміка пристрасті скасування відмінного

Отже, почуття та інтереси, а не розум та смисл запускають механізм війни. Осягнути війну як феномен життя означає з'ясувати його природу. Адже війна створює можливості реалізації тієї притаманної життю динаміки, котра переживається як знищення *іншого*. Потужність деструктивної сили останньої і жахає, і чарує. Війна досконало володіє динамікою пристрасті до знищення відмінного та різного. Про це добре знали давні греки, котрі пов'язували ерос також із війною. Етимологія слова ерос вказує на близькість до нього дієслів «розділяти» та «насолоджуватися», «бути жадібним до м'яса» та «здирати шкіру». Ерос представляє собою ненависть, ворожнечу, нечисту пристрасть, прокляття, будь-який розпад та руйнацію. Це не любов, а смерть природи, розлучення, дисгармонія, страждання. Він є невіддільним від танатосу. Ерос в уявленнях давніх греків є руйнівним для людини, призводить до тілесного розладу. Адже він вражає саме ті органи, які є місцем переживань і думок. Він є тою силою, що струшує, хвилює, мучить. Це природна стихія, п'ятий елемент, що змінює стан своїх жертв, робить їх *шаленими*.

Саме завдяки механізму динаміки пристрасті у вищезазначеному розумінні еросу стає можливою війна. Вона захоплює всю людину. Розколи між розумом та серцем зникаються. Повнота та цілісність людини уможливлуються. Мислення дозволяє пристрасті захоплювати людину далі, виправдовуючи зло. Гофмайстер наводить слова Е. Юнгера, котрий описує не давньогрецький, а сучасний досвід війни так: «Боец, которому в момент атаки кровавый туман застилает глаза, не хочет брать пленных, он хочет убивать. Он ничего перед собой не видит и находится в плену властительных первобытных инстинктов. И только вид льющейся крови рассеивает туман в его мозгу; он осматривает-

ся, будто проснувся после важкого сна. Тільки тоді він знову стає свідомим воїном і готовий до рішення нової тактичної задачі» [9, 62–63].

Війна радикалізує сприйняття *іншого*. Ворог, на відміну від друга, втрачає свою індивідуальність та право на життя. Його відмінність, за логікою війни, має бути ліквідована. Розрізнення між другом та ворогом на війні сягає останньої межі – онтологічної легітимації знищення як заперечення цінності життя. Свобода, котру людина переживає на війні внаслідок послаблення соціальних обмежень, посилює насильницькі схильності людини та провокує вбивати *іншого*.

Так, сучасна еволюційна біологія говорить про адаптивний характер насильства, імпульси котрого притаманні й людині. Пінкер посилається на дослідження Р. Докінса (Richard Dawkins), представлені в його відомій книзі *The Selfish Gene*. Основні положення цієї книги виявляють суперечливі моменти заявленого твердження «виживають сильніші» [13, 31–33]. Для позначення механізму виживання живих істот Докінс, шляхом синтезу ідей еволюційної теорії, генетики та теорії ігор, розробляє поняття «машини виживання» («survival machines»). Традиційно виживання уявляємо як поглинання слабших живих істот сильнішими. Однак, на відміну від неживих явищ (камінь, річка тощо), у живих істотах закладено здатність відповідати на насильство. Чим розвиненішою когнітивно є жива істота, тим сильніший опір насильству вона спроможна чинити. Ген виживання змушує одні «машини виживання» брати до уваги потенціал насильства інших «машин виживання», котрі також мобілізовані на виживання. Саме завдяки можливості взаємного насильства живий світ не перетворюється на суцільну криваву бійню. Насильство в живому світі в такій інтерпретації еволюціонує як *стратегічна* здатність здобувати *вигоду*.

Не випадково Попович каже, що «війна є гра, змагання з невизначеним вислідом» [7, 169]. Визначення війни через гру закорінене в теорії ігор, котра передбачає ситуацію співіснування в світі не просто взаємовідмінних агентів дії, а таких агентів, що переслідують власні цілі. Стратегічну логіку застосування насильства щодо подібної істоти зафіксував Т. Гоббс у визначенні природи людини. У «Левіафані» він так говорить про людину: «Отже, ми знаходимо в природі людини три головні причини для сутички: по-перше, суперництво; по-друге,

непевність, по-третє, прагнення слави. Перша причина змушує людей нападати одне на одного задля наживи, друга – заради безпеки, третя – задля репутації. За наявності першої причини люди використовують насильство, аби стати господарями над іншими людьми, їхніми дружинами, дітьми та худобою; за наявності другої – щоб захистити себе; за наявності третьої – через такі дрібниці, як слово, усмішка, інакша думка та будь-який інший вияв недооцінки, які чи то безпосередньо торкаються їхньої особи, чи то спрямовані на адресу їхніх родичів, друзів, їхнього народу, віросповідання (profession) або імені» [3, 152–153].

Отже, суперництво постає неусувним у процесі досягнення власних цілей. Мовою еволюційної теорії слова Гоббса можна інтерпретувати таким чином: ті «машини виживання», котрі виявляються спроможними відтіснити своїх суперників від ресурсів виживання, збільшують свою кількість, тим самим населяючи світ істотами, більш придатними до суперництва. Ось чому Гоббс доходить висновку, що «поза громадянським станом – завжди війна. Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної влади, яка б усіх тримала в страху, вони перебувають у становищі, яке називають війною, і це війна всіх проти всіх. Бо *війна* полягає не лише в битві чи бойових діях, а в проміжку часу, коли достатньо дається знака воля до змагання в битві» [3, 153].

У стані війни, коли кожен стає ворогом кожного, люди живуть, покладаючись, як каже Гоббс, на власну силу та винахідливість, а не на закон. А тому на війні ніщо не може бути несправедливим. На війні все правильно. «Сила й підступність є на війні головними чеснотами. Справедливість і несправедливість не є здібностями ні тіла, ані розуму. У разі якби вони такими були, то могли б належати в цьому світі й усамітненій людині, так само як їй належать почуття й пристрасті» [3, 154].

Отже, в те «лихе становище», котре називають війною, за Гоббсом, люди потрапляють не стільки внаслідок логічного продовження політики, як це прагне показати К. Клаузевіц, скільки за власною природою. Не випадково Клаузевіц, відшуковуючи загальні принципи війни, котрі б презентували її логіку, запроваджує поняття «туман війни». Він доходить висновку, що три четверті того, що відбувається на війні, приховано в тумані невідомості. Як видно, прекарність, контингентність та фрагмен-

тарність визначають характер війни. Там, де замість права діє насильство, розум втрачає свої традиційні орієнтири та виявляє свою безсилість. Адже йому комфортніше мати справу з усталеною та передбачуваною реальністю. Онтологічна нестабільність лякає його, як лякає війна.

Війна та модерність: пристрасті vs розум

Наскільки розум може сприяти розпалованню війни – це стосується питання про зв'язок війни з модерністю. Вже згадуваний Клаузевіц у своїй знаменитій праці «Про війну» [5] застосовує до аналізу війни принципи модерного раціоналізму, зокрема діалектичний метод. Перебуваючи під впливом методології природознавчої науки, він намагається говорити про війну на підставі конструювання ідеальної моделі. Його філософське розмежування між «ідеальною війною» та «реальною війною» виявляє конструктивність такого підходу. В уявленні Клаузевіца війна постає як соціально-політичний феномен. Його критичний аналіз війни спрямовано на виявлення споріднених механізмів функціонування економіки, політики та війни. Знаменитий афоризм Клаузевіца, що війна – це продовження політики іншими засобами, вказує на її раціональний характер. Хоча, як уже зазначалося, Клаузевіц визнає за війною сферу непередбачуваності, котру він передає через образ туману.

Посутньо модерність спрямовано проти війни. Остання постає як її аберація. Власне, сама раціоналістична модерність є нагальною відповіддю на руйнівність попередніх воєн [12]. Звідси її спрямованість на подолання агресивних та насильницьких імпульсів людини. Модерне мислення прагне віднайти у війні ті раціональні підстави, за допомоги котрих її можна було б коригувати, встановлюючи над нею контроль. Але спрямованість модерного мислення на умоглядність, однорідність та універсальність випускає з уваги відмінність, тілесність, одиничність – *інакшість*. Така неухважність модерності до *іншого* живить шанси війни.

Крім того, модерність виявляє свою відкритість до воєн через те, що її зосереджено на трансформацію суспільства, зокрема й через насильство. Так, упровадження ключових модерних змін відбувається завдяки революціям. Історія свідчить, що політичні революції, за словами Е. Дюркгайма, – це криваві театральні дійства. Нерідко їхніми наслідками стають війни. Революцій-

ність сприяє зростанню насильства. Шаленство знищення виражає революційний дух. Як зазначає С. Шаап, «революція надає просвітницьким ідеалам радикального імпульсу... йдеться про історичну перспективу: радикальна зміна, радикальне оновлення та абсолютно новий початок нового життя. Революційний запал людей провокує на рішучі вчинки: тепер будь-що можна здійснити... Революційний індивід постає радше патетичним, охопленим ейфорією. Він прагне звільнення, він сповнюється імпульсами, стає ворожим до будь-чого, що стоїть на шляху бажаної свободи. Коли починає проливатися кров революції, ця кров прагне ще більше крові: крові злих, ба навіть будь-кого, хто може потрапити під руку» [8, 75, 78, 79]. Вивільнена лють глушить голос розуму. Деструктивне революційне бажання опиратись усьому традиційному втілює себе в безжалісному русі непідконтрольної енергії насильства. Останнє набуває присмаку всемогутності, його зваба зачаровує.

Так, класична модерна філософія в особі Гегеля говорить про «високе значення» війни, виправдовуючи війни. Гегель вважав, що здоров'я держави виявляється не стільки в спокої мирного часу, скільки в русі війни. Гегель, критикуючи ідею вічного миру, стверджує, що «в мирное время гражданская жизнь расширяется, и в конце концов люди погрязают в болоте повседневности; их частные особенности становятся все тверже и окостеневают. Между тем для здоровья необходимо единство тела, и, если части затвердевают внутри себя, наступает смерть... Народы выходят из войны не только усиленными благодаря внешним войнам нации, внутри которых действуют непреодолимые противоречия, но и обретают внутреннее спокойствие» [2, 360–361].

Отже, війна в філософії права Гегеля постає як фактор очищення та зміцнення нації, тобто не в інструментальному, а в антропологічно-екзистенційному плані. Важливим аргументом на користь екзистенціалізації війни на противагу її інструменталізації стає протиставлення війни меркантильному духу капіталістичного гендлярства. На відміну від останнього війна актуалізує творчу стихію життя у вимірі свободи та героїзму. Адже самопожертва життя на війні відбувається в ім'я певних ідеалів та цінностей. Уявлення про справедливі та несправедливі війни, котре модерна філософія успадковує з міркувань Августина щодо того, чи є війна гріхом, донині живлять її героїзацію та романтизацію.

Мир як дериват війни: чи можливий «вічний мир»?

Утім, суперечливе ставлення до феномену війни не є універсальною ознакою модерного мислення. Відверто антивоєнну позицію демонструє Кант у своїй праці «До вічного миру». Її основні ідеї перегукуються з міркуваннями Гоббса про «пристрасті, які схиляють людей до миру». Гоббс каже, що «пристрасті, які роблять людей схильними до миру, це страх смерті, бажання речей, необхідних для зручного життя, і надія отримати їх завдяки своєму працелобству. А розум підказує умови миру, на основі яких люди можуть досягти угоди» [3, 155]. Кант аналізує такі умови, обґрунтовуючи ідею про можливість уникнення воєн на певному етапі розвитку людства.

Магістральним напрямом руху до миру стає для людини опанування власних пристрастей та схильності до насильства. Перетворення людини на «громадянина світу» визначає мету цього опанування. Кант переконаний, що люди «хотя и злонравные, но изобретательные, а вместе с тем и наделенные моральными задатками разумные существа, которые с ростом культуры все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, и которые, видя только одно средство против него – подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле (всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими, – чувствуют себя облагороженными от сознания того, что принадлежат к роду, который соответствует назначению человека, какое разум представляет ему в идеале» [4, 443]. Таким ідеалом є *громадянин світу* – істота, що мислить і перебуває в спілкуванні з *іншими* людьми та визнає їхнє право на існування. *Плюралізм*, а не еґоїзм визначає спосіб мислення «громадянина світу». Питання про підстави визнання *іншого* Кант вважає не метафізичним, а антропологічним [4, 144].

Одним зі шляхів досягнення «вічного миру» Кант, так само як Монтеск'є, А. Сміт та Дж. Вашингтон, вбачає в розвитку вільної торгівлі. Адже завдяки уярмленню через неї матеріальних інтересів різних націй стає можливим поцінування взаємного благополуччя. Відмінність *іншого* у вільній торгівлі не викликає ненависті. Навпаки, така відмінність дає взаємну вигоду. Знеславленого своєю заклопотаністю матеріальним гендьяра Кант не протиставляє пафосному герою.

Сучасні процеси глобалізації підтверджують слушність міркувань Канта. Логіка глобальної взаємодії людства робить людей дедалі більш взаємозалежними. Це послаблює позиції ненависті. Також важливо усвідомлювати й те, що логіка глобальної взаємодії породжує й небезпеку війни. Сучасний тероризм є підтвердженням тому. Породженням глобалізації є також гібридна війна. Особливості останньої полягають не лише у використанні регулярних, нерегулярних та кібернетичних способів війни, але й у збереженні певних елементів миру, зокрема взаємовигідного підприємництва. Українські військові реалії нерідко демонструють пріоритет бізнес-інтересів над пафосом війни.

Висновки про мир після війни

Отже, ймовірність початку війни залежить від *взаємної* спроможності людей визнавати *іншого*. Саме на війні чужість, що впливає з відмінності та ініціює політику, закріплюється та перетворюється на волю до знищення. Війна відкриває простір людському насильству. Пристрасть ненависті цілком охоплює людину. Війна оприявнює онтологічну негативність людської природи.

Мир, що настає після війни, залишається дериватом такого насильства. Припинення використання зброї та визнання мирного порядку не означає настання миру. Логіка безсилля виявляє зворотній бік будь-якого миру, а не лише заподіяного насильницьким чином. Щоб чинити опір насиллю після війни, необхідно перетворити його на дію, здатну формувати, та силу миру.

Мир – це не закріплення наявного стану. Йому вкрай потрібна динаміка життя, реалізація того потенціалу тілесних та духовних сил, котрі війна вміло використовує в своїй деструктивній відкритості та свободі для власного постійного живлення.

Війна володіє найвищою формою динаміки життя та вивільняє ті внутрішні його сили, котрих мирне життя боїться, не знаючи, як ними скористатися. Це робить війну й найбільшою авантюрою духу, і найбільшим горем для всіх людей. Навчитися використовувати ресурс війни означає бути готовим її подолати. Гофмайстер наводить спостереження А. Токвіля про те, що з усіх армій найбільш пристрасно хочуть воювати військові демократичних держав, тоді як народи цих держав люблять мир більше від інших народів [9, 172].

Пам'ять про війну має відмовитися від її міфологізації та «полірування». Цінність творів Е. Ремарка та Т. Цвейга полягає у виявленні екзистенційного виміру війни через зображення індивідуальної долі солдат. Зміна парадигми історичного знання в контексті антигерменевтичного (постметафізичного повороту) уможливило «катарсичний» елемент у дослідженні війни [10]. Накопичення текстуального та іншого типу матеріалів, котрі документують події війни, обмежує її розуміння. Тоді як дослідження антропологічно-екзистенційних вимірів війни зроблять думку про неї більш реалістичною. Такі дослідження передбачають поворот від раціоналістичного проекту війни модерну до втіленої, контекстуальної, плюралістичної та партикулярної філософії війни. Адже схильність модерності до абстракції, одноманітності та універсальності робить її байдужою до відмінного. А така байдужість карається війною.

Ціна війни набагато вища, ніж зазвичай вважають. Біль та травма, заподіяна війною, не зникають із часом, навіть після зміни політичного клімату чи історичних обставин. Біль та травми війни треба гамувати та гоїти. Навіть найяскравіші тріумфи складаються з розбитих сердець – страждання не припиняються навіть тоді, коли стихають постріли. Посилаючи солдатів на війну, необхідно пам'ятати про їхнє повернення та відмовитися від ілюзій попереднього миру. Не треба боятися повернення солдатів із війни. Треба змінюватися самим через їхній біль та страждання. «Шок миру» має змусити це зробити. Ось чому українські люди прощаються з полеглими бійцями, стоячи на колінах під холодним дощем. «Герої не вмирають». Вони стають частиною нас.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т. В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.
2. Гегель Г. Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990.
3. Гоббс Т. Левиафан або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної, пер. з англійської. – К.: Дух і літера, 2000.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999.
5. Клаузевиц К. О войне – М.: Госвоениздат, 1934.
6. Парето В. Трансформация демократии [пер. с итал. М. Юсима] – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.
7. Попович М. Червоне століття. – К.: Видавництво АртЕк, 2005.

8. *Шаан С.* Мстива отрута. Ріст невдоволення [пер. з нід. С. Святенка]. – К.: Видавництво Жупанського, 2015.
9. *Хофмайстер Х.* Воля к войне, или бессилие политики. Философско-политический трактат [пер. с нем. О. Коваль] – СПб: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006.
10. *Childer T.* Soldier from the War Returning. The Greatest Generation's Troubled Homecoming from World War II. – Houghton Mifflin Harcourt, Boston, new York, 2009.
11. *Habermas J.* Plea for a constitutionalization of international law. Режим доступу:
<http://www.wcp2013.gr/files/items/6/649/habermas.pdf?rnd=1375884436>
12. *Joas H.* War and Modernity [trans. by R. Livingstone] – Polity, 2003.
13. *Pinker, S.* The Better Angels of Our Nature. The Decline of Violence in History and its Causes. – Allen Lane, 2011.

Гомілко О. *Війна як феномен життя: авантюра духу чи найбільше горе?*

Війна виявляє потужний ресурс людської природи, котрий втілює себе в насильстві та агресії. Важливим завданням філософської рефлексії постає розуміння їх механізмів. Виявлення останніх робить можливою конвертацію енергії війни в динаміку миру після війни, тобто миру як деривату війни. Очевидно, що цей процес не відбувається автоматично. Бо мир – це не відсутність воєнних дій, а певна динаміка життя, де шаленство ненависті не захоплює, а *інший* не підлягає знищенню. Суспільство мусить докласти значних зусиль, щоб змусити деструктивний потенціал війни працювати на мир. Адже люди прагнуть якнайшвидше забути про жахіття війни та повернутися до мирного життя. Шлях до нього пролягає через пам'ять про війну. «Герої не вмирають». Вони стають частиною нас.

Ключові слова: війна, насильство, природа людини, модерність, «тривалий мир», мир після війни.

Гомілко О. *Война как феномен жизни: авантюра духа или самое большое горе?*

Война обнаруживает мощный ресурс человеческой природы, который воплощает себя в насилии и агрессии. Важной задачей философской рефлексии является осмысление их механизмов. Выявление последних делает возможной конвертацию энергии войны в динамику мира после войны, то есть мира понимаемого как дериват войны. Очевидно, что этот процесс не происходит автоматически. Ибо мир – это не отсутствие военных действий, а определенная динамика жизни, где неистовство ненависти не увлекает, а *другой* не подлежит уничтожению. Общество должно приложить значительные усилия, чтобы заставить деструктивный потенциал войны работать на мир. Ведь люди

стремятся как можно быстрее забыть об ужасах войны и вернуться к мирной жизни. Путь к нему лежит через память о войне. «Герои не умирают». Они становятся частью нас.

Ключевые слова: война, насилие, природа человека, модерність, «длительный мир», мир после войны.

Gomilko O. *War as a phenomenon of life: adventure of mind or the worst grief?*

The modern rationalizing of war sets up the limits of its understanding by leaving aside the reflection on the anthropological-existential potential of war whereby war appears as a phenomenon of life. A powerful production of a life energy in the course of war enables a succeeding war termination aftermath. Whereas the rational logic of war ignores its vital dynamics. It makes the practical implementation of the modern idea of perpetual peace unachievable. Therefore, wars return to life repeatedly as it has happened during the "red century" (Popovich).

However, as the devastating effects of war, or as its peace prospects depend on the human ability to cope with the life challenges generated by war. The purpose of the article consists in revealing of a "peaceful" resource of war on the anthropological-existential grounds of the human existence. Engendered by war the bodily and spiritual human powers are going to be taken over by a peaceful life dynamics. The experience of "survival" in war is required from even those, who have not been involved in a hot war. Such experience is needed for the emergence of solidarity that is built on the anthropological-existential basis, and can reduce the devastating impact of war on a peace life.

War reveals a powerful resource of the human nature, which finds its embodiment in violence and aggression. Understanding of their mechanisms is an important task of philosophical reflection. Detection of those mechanisms makes the conversion of the energy of war dynamics into life dynamics of peace after war possible. Obviously, that process doesn't happen automatically. Since peace is a derivate of war it is not just absence of warfare, it is a certain kind of life dynamics, having no place for the rage of hatred and extermination of *the others*. People tend to quickly forget about horrors of war and return to peaceful life, therefore, society needs a lot of effort in making the destructive potential of war to work for peace. The path to peace lies in the memory about war. «Heroes do not die». They become part of us.

Key words: war, violence, a human nature, modernity, the long peace, peace after war.

ЗІР ЯК ОСНОВА ПРИЧАСТЯ

Причастя – зазвичай, у вигляді спільної трапези – є найдавнішим за походженням обрядом, що знаменує собою соціальну єдність [24, 324–325]. Християнське причастя Святих Дарів – хліба і вина, в якості символів тіла і крові Спасителя, також веде свою родословну від первісної тотемічної трапези. За В. І. Далем, коло значень терміну *«причастье»* це – *«участье, прикосновенность, сообщенье, сродство, сочувствие, соотношение, сопричастие, связь, зависимость»* [4, 1199].

У Давній Русі, згідно з літописами, термін *«причастье»* застосовувався для передачі стосунку членів князівського роду Рюриковичів до родової, *«Руської землі»* [23, 39–40, прим.92]. *«Своє колективне панування, – пише О. П. Толочко, – княжій рід розглядає як «причастя», вкладаючи в це поняття смисл тілесного акту, за значенням аналогічного церковному таїнству – причащання святих дарів. «Причастя» – це долучення князя до «землі», отже до спільного тіла шляхом виділення йому «частии»* [23, 39]. Мірою розростання князівського роду, правила виділення князям часті у межах єдиної отчини нащадків Ярослава Мудрого (що поширювалося лише на братів, без урахування їхніх синів) стало дотримуватися усе важче. Тому, починаючи з Любецького з'їзду князів (1097 р.), який, фактично, затверджував розпад загальнородового володіння, саме ці сними, регулюючи реальні земельні стосунки, з іншого боку, немовби, ідеально передають ту саму ідею любові, єдності – причастя [23, 26]. Цікаво, що наочно ця ідея символізувалася сидінням учасників зібрання *«на одному коврі»*, що згадується під час наступного з'їзду в Увітичах 1100 р. [14, 181], адже килим, в якості місця єднання, є *«спадкоємцем»* шкури тварини-тотема [13, 188]. Додамо, що стосунок цього символу до жертвовності підкреслювався тим, що померлого князя також зазвичай клали на килим або у нього загортали [13, 190, 193–194]. Відразу після з'їзду в Любечі запідозрений у посяганні на братерські уділи Давида і Святопол-

ка, Василько Теробовльський, ними осліплюється, як порушник щойно укладених угод. Хоча це, неузгоджене з радою князів, покарання засуджується іншими членами роду – насамперед Володимиром Мономахом – і призводить до війни, втім наступний князівський з'їзд 1100 р. не вважає за потрібне виділити каліці окрему волость і дає братам – Володарю й Васильку – один на двох Перемишль, вказуючи на неповноправність Василька наступним зверненням до його брата: *«Поими брата своего Василка к себе, и буди вама едина власть, Перемишль. Да аще вам любо, да седита, аще ли ни, – да пусти Василка семо, да его кормим сде»* [14, 181]. Водночас, Ростиславичі не підкорилися цьому рішенню, залишивши Теробовльську волость за собою [3, 265]. Але це, гадаємо, не заперечує того факту, що традиція (в даному випадку порушена) передбачала позбавлення сліпця причастя. Здається, це визнає і В. В. Пузанов: *«Справедливості заради слід зазначити, що спроба позбавити Василька волості, все ж, мала місце»* [19, 388]. Отже, на нашу думку, згідно первинній ідеї, осліплення позбавляє причастя землі – території роду, та відповідного кормління. Те, що, згідно з давніми уявленнями, наявність зору «забезпечувала» причастя-кормління, вочевидь, засвідчує опубліковане Л. М. Майковим «Замовляння на царські очі» (кінець XIX ст., Архангельська губ.): *«Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...»*[9, 562]. Замовляння прямо говорить, що «очі годують», а перехід царських очей до того, хто молитву виголошує, передбачає «осліплення» царів і царевичів, отже, начебто, позбавляє їх прогодуння. Відповідно, покарати когось осліпленням може означати: позбавити людину очей, які її годують. Таким чином, перед нами постає питання, чому зрячість семантично відповідала прогодунню, насиченню, а сліпота це насичення заперечувала?

Ще один аспект зору, у зв'язку з колективною трапезою-причастям, можна виділити, завдяки реконструкції Ю. І. Семеновим картини розподілу здобичі у первісному колективі. На його думку, вона цілком співпадала з описом такого розподілу у тваринній зграї за Р. Кіплінгом : *«Добыча Стаи – для Стаи; ты волен на месте поесть./ Смертная казнь нечестивцу, кто кроху посмел унесть!»* [20, 109–110]. Оскільки жоден з групи не міг

розпоряджатися жодним шматком поза видимістю іншими, то, напевно, взаємна видимість була необхідною умовою «причастя» здобичі.

Отже, з одного боку, «очі годують», про що нагадують відомі метафори «неситого ока», «ситих» або «голодних очей», і в цьому відбивається індивідуальне відношення людини до їжі – зір безпосередньо відкриває до неї доступ. З іншого боку – до первісної колективної трапези допускає лише загальна видимість всіх учасників «учти», отже причастя трапезі – від початку і до кінця – передбачає взаємну видимість причасників. Чи є щось спільне між цими двома ідеями і якому з цих аспектів причастя насправді заважає індивідуальне осліплення?

Ідея, що *«разом можуть їсти лише співплемінники»* – загальновідома [24, 325]. Це, зокрема, відзначає В. Я. Пропп [18, 301, 318]. Але важливе також інше його спостереження. У казках, при зіткненні представників чужих світів, вони деякий час один одного не упізнають – є взаємно незрячими. Гадаємо, що основоположними для категорій «свій» і «чужий» саме і є категорії «видимий» і «невидимий». Причому, спираючись на дані лінгвістики, В. Я. Пропп наголошує, що в архаїці позначення невидимості і сліпоти збігаються [18, 72]¹. Отже, якщо «чужий» виступав «незрячим-невидимим», то, відповідно, «свій» мав уважатися «зрячим-видимим». Якщо у наш час зрячий виступає як суб'єкт (самовизначене Я), а видимий ним – як об'єкт, то архаїчне розуміння зрячесті лише за умови видимості² і навпаки промовляє про відсутність поділу на суб'єкт і об'єкт – відсутність виокремлення «Я»³ – отже, про своєрідне «причастя спільному зору». В свою чергу, доходимо висновку, що *причастя і є відсутністю розділу на суб'єкт і об'єкт*, або, за термінологією О. М. Фрейденберг – *суб'єктно-об'єктністю* [25, 31]. Крім того, із зазначеного випливає, що, згідно архаїчному розумінню, принцип причастя – зазвичай усвідомлюваний через трапезу – приховується вже власне у зорі. Повертаючись до дійства первісної учти, можемо констатувати, що її учасники (причасники), що мають перебувати у спільній видимості, уже внаслідок бачення один одним, ніби взаємопоідаються. Спільна трапеза лише забарвлює, виявляє це відношення, є щодо нього «контрастною ре-

човиною». Колективне поїдання здобичі немовби є реплікою «причастя спільному зору» – «видимості-бачення».

В свою чергу, будь-яка належна людині річ, худоба або їжа, що нею має бути спожитою, ніби перебуває з людиною у «спільному баченні»⁴ (насправді – зорі самої людини). Це – суб'єктно-об'єктне злиття – причастя, яке сутнісно дорівнює поїданню одне одним. Водночас, оскільки в архаїчному суспільстві сама людина, як особистість, з групи не виділена, то її відношення до цих «її» речей також опосередковане суспільством: вона їм причаствує нарівні з іншими співплемінниками, й за цим причастям, знову ж таки, стоїть «спільний зір» між групою родичів та предметами матеріального надбання роду. Отже «спільний зір»-причастя отримує два прояви, так само, як у випадку закоханих, що дивляться то один на одного, то у одному напрямку. Якщо причастя – суб'єктно-об'єктність – передумовлюється зором, то позбавлення людини зору (так само, як вигнання або смерть) позбавляє її зв'язку з родом і речами, які лежать у родовому полі зору, оскільки унеможлиблює приховане в акті зору змішання-перетікання «суб'єкта» в «об'єкт» і навпаки. Вірність цих тез проілюструємо кількома прикладами.

Мейстер Екхарт (XIII–XIVст.), в «Єдності речей» писав, що в дії зору (на прикладі бачення дерева) доти незалежні око і дерево «стають настільки одне, що можна було б сказати: око є дерево, а дерево – око» [30, 37], або згідно, перекладу О. В. Михайлова, – «окодерево» [11, 166]. З цієї констатації випливає, що самий акт зору має об'єднуючий потенціал, або інтенцію поїдання, причому – взаємного (змішання, причастя). За умови первісності, де «Я» ще не виділене, це злиття приймається за чисту монету. Згідно припущенню О. Шпенглера, спочатку «Я» було ідентичне баченню взагалі [28, 16]. Можливо, в крайньому прояві, це те, що говориться про око шизосуб'єкта, яке безперешкодно «впускає» в людину навколишні сили, сам ландшафт, котрі починають «тиснути» на людину зсередини [15, 29].

«Суб'єкт-об'єктність» архаїчної людини відповідала її відчуттю «причастя зору», й ніби сама робила її осереддям причастя. Вона «бачила-володіла» іншими і, водночас, була «видимою-такою, що нею володіють». Це поширювалося як на її зв'язок з іншими людьми, так і – речами, їжею, худобою. В останньому

особливо переконують приклади традиційних скотарів, для яких «володіти» оленями, кіньми або коровами означало саме їх «бачити». Зокрема, коли мандрівник XIX ст. О. І. Льовшин запитує казахського володаря кількох тисяч коней, чому той не продасть якусь їхню кількість, той відповідає: *«Для чого стану я продавати моє задоволення? Гроші мені не потрібні: я повинен замкнути їх у скриню, де ніхто не побачить їх. Але тепер, коли табуни мої ходять по степах, всякий дивиться на них, всякий знає, що вони мої, всякий говорить, що я багатий»* [10, 7]. Мандрівник В. Тарасов, поставивши самодійцю-юраку (початок XX в.) таке саме запитання, про можливість продажу тим м'яса своїх оленів, отримав тотожну відповідь: *«Навіщо нам багато грошей? Багато грошей не потрібно: їх ніхто не бачить, та їх легко можна втратити, а це легше пропити; оленів же всі бачать і знають, що я багатий»*[10, 5]. Відповідь, в подібній ситуації отримана Б. М. Житковим, дещо відрізнялася: *«Олені ходять, я на них дивлюся, а гроші сховаєш – не видно...»* [10, 5]. Останній приклад показує, що відмова від продажу викликана не міркуваннями престижу, а саме особистим зв'язком між господарем і стадом. Це ж підтверджує і наступне зауваження В. Тарасова: *«Деякі – навіть власники великих стад – на м'ясо для себе воліють купити оленів де-небудь»* [10, 5].

Для нас чим-небудь оволодіти, означає це «заховати», зробити невидимим, в такий спосіб проявивши над власністю владу, виступивши по відношенню до неї суб'єктом. У наведених же випадках той, що бачить (володіє), фактично дорівнюється видимому й тому боїться видиму картину порушити. Якщо володіння (що нами розуміється як функція суб'єкта), виступало в архаїці як «бачення», то, за умови рівності «бачення» і «видимості», «видимий-той, яким володіють», також «бачить-володіє» своїм умовним «господарем». При цьому, враховуючи, що худоба у цьому суспільстві, апріорі, виступала як загальна, колективна цінність, то вона також «бачить-володіє» усім суспільством⁵. Ця, пережиточна невиділеність суб'єкта – якщо пригадати термінологію Е. Фрома – протистоїть «володінню» як «буття», котре, отже, і є причастям [26].

О. М. Максимов підсумував подібні етнографічні факти у своїй статті «Скотарство малокультурних народів», де такі самі уяв-

лення показані у низки африканських народів. При цьому характерно, що боючись жертвувати худобою для продажу або споживання власною сім'єю, скотар із готовністю заколює тварину заради почесного гостя, важливої суспільної події [10, 5–9]. Вочевидь, жертвування видимістю худоби було платнею за встановлення нових або підтримування старих соціальних зв'язків, в основі яких стояла, знову ж таки, видимість-причастя.

Про те, наскільки володіння як різновид «спорідненості», причастя між власником і його річчю зливається з зором, свідчить, зокрема, Брихадараньяка Упанішада (VIII–VI ст. до н.е.), яка щодо повноправного чоловіка зазначає: «Око – його мирське багатство, адже оком він здобуває його» [1, 77]. Тут ледве помітний нюанс, що око, з'єднуючись з багатством, одночасно виявляє деяку від'ємність щодо людини. Ще більше це проявляється в оповіді про договір «Зірін» у творі Лукіана (II ст. н.е) «Токсарид, або Дружба». Там скіф, аби викупити із савроматського полону друга, перепливає ріку й приходить у ворожий табір, виголошуючи, що він вдається до процедури «Зірін». Однак, оскільки ніякого майна при собі він не мав, то, у порушення цього звичаю, він пропонує у обмін на друга себе. Старійшина савроматів відхиляє пропозицію: «Неможливо тебе затримати всього, оскільки ти прийшов, говорячи: «Зірін»; лиши нам частину того, що маєш, і уведи свого друга». Він затребував у скіфа очі, що і послужило викупом (Tocharis. 40) [7, 312].

Культурно і семантично близький приклад дає сюжет алтайського епосу, фрагментарно наведений С. С. Суразаковим. Згідно з ним, старі, німі каани, під час ворожого нападу, ховають людей, худобу і добро в печерах, за що вороги виколюють їм очі. Герой, перемагаючи ворогів, повертає зір старим [22, 72], а добро, очевидно, повертається з печер. Зіставлення сліпоті з хованням добра і людей у печері, а зрячесті – з їхнім перебуванням на відкритому просторі, цікаві, оскільки, як ми вище зазначали, для традиційного скотаря «мати худобу» означало її бачити, а також, аби її бачили інші, що, власне, не відрізнялося від неодмінного зорового зв'язку зі «своїми» людьми. Відношення каанів до ворога є протилежним ситуації, коли захоженого приймають як гостя, насамперед, ділячи з ним трапезу. Тому відповідь ворога осліпленням може розцінюватись, як певна помста відторгну-

того гостя. Припустімо, що я – каан. Ворог ігнорує мій зір як такий, хоча я зрячий. Однак, оскільки я з ним не ділюся, то, на його думку, виступаю сліпим. Осліпляючи мене, ворог лише «юридично» оформлює те, що виявив у мені де-факто. Отже моє неділення з ним дорівнює сліпоті, а ділення – зору. Зір (мої очі), завдяки якому, «поділений я сам», виявляється одночасно належним іншим. Бути зрячим і, при цьому, ділитись з кимось майном(або їжею), це – нормальне співвідношення. Якщо ж я зрячий і не ділюся, то не маю права лишатися зрячим, оскільки вже ним не вважаюся. Діленням я підтверджую право бути зрячим, або, так би мовити, «викуповую» свій зір. *Ділитися з кимось чимось це є «ділитися собою», бути розділеним, що сутнісно відповідає суб'єктно-об'єктному статусу зрячої людини у первісності.*

Скільки б ми не поверталися до цієї теми, вона ніби від нас вислизає, адже для нашого сучасника важко збагнути це злиття віртуального – зору – з реальним – діленням матеріальними благами, причастям.

Висновки про «зорову основу» причастя дозволяють поновому підійти до проблеми еквівалентного дарообміну архаїки типу «потлачу». Останнім часом вона дедалі частіше розглядається у філософській літературі, зокрема у працях В. Декомба [4а, 239–269] та М. В. Поповича [16, 18–21; 17, 36–38].

Як відомо, класичним дослідженням цієї проблеми традиційно вважається «Есей про дарування» М. Моса (1925 р.) [12, 83–222]. Якщо відкинути пізніший, змагальний тип цих дарообмінів, то найпершим їх принципом було якнайшвидше віддаровування дарунку рівнозначним, в результаті чого жодна зі сторін в матеріальному плані не виграла. Пояснюючи необхідність цього повернення дару, М. Мос запозичував думку маорі, що повертатися річ до попереднього господаря змушує такий собі дух *хау*, що буцімто завжди прагне повернутися до місця свого походження [12, 96–100]. К. Леві-Строс критикував вченого за надмірну довірливість до, вочевидь, штучної побудови тубільців, водночас беручи до уваги констатацію самого ж М. Моса, що папуаси та меланезійці один і той самий термін використовують для позначення купівлі й продажу, позики й запозичення. Якщо ж антитетичні операції позначаються однаково, – писав

К. Леві-Строс, – то й самі вони не є антитетичними, а виступають двома модусами однієї реалії, отже, й поняття *хау* в якості узагальнення втрачає смисл [6, 427]. Тому, згідно К. Леві-Стросу, пояснюючи архаїчний дарообмін, має сенс застосувати висловлений тим самим М. Мосом у «Начерку загальної теорії магії» принцип: «Єдність цілого більш реальна, ніж будь-яка з його частин» [6, 426]. Отже, можна поглянути на дарообмін як модель комунікації, в якій не стільки з частин конструюється черговий зв'язок, скільки гадано відновлюється архетипічне ціле, – менш усвідомлюване у ході емпіричної операції обміну, хоча й властиве для початкового характеру відносин [6, 431]. Однак, в чому це ціле виражалось, у самого К. Леві-Строса також не знаходимо.

Повертаючись до вище розглянутого нами варіанту договору «Зірін» – явно форс-мажорного – де багатство замінили очі, неочікувано розкриваємо справжню семантику договору-обміну, пов'язану із смисловим навантаженням образу очей, «зору». У дарообміні спостерігаються такі моменти: 1) річ пов'язана з власником через його зір, вона – зліпок зору власника, його ока (зрівн.: «Брихадараньяка Упанішада»); 2) річ, що віддається = речі, що повертається; 3) якщо, з одного боку, кожна з двох речей = зору свого власника, а з іншого – ці речі «тотожні» між собою, то взаємний дар є ніщо інше, як «спільний зір», в якому зливаються учасники обміну, як нерозчленовані «суб'єкт» і «об'єкт». Отже, при всій своїй складності, процедура «Зірін» це – «зір».

Видається, що дослідники оборотної природи архаїчного дару, починаючи з М. Мосса, очевидно, не здогадувалися, що коріння цього інституту може походити з таких глибоких шарів архаїки, в яких суб'єкт і об'єкт ще не розрізнялися, і «Я» людини з навколишнього світу не виділялося. Ця несуб'єктивність, насамперед, ґрунтувалася на відповідному, первісному, цілісному розумінні зору. На перший погляд, більш природним здається висновок, що дарообмін при договорах реконструював цілісність у вигляді «родового» причастя «тотемичній» трапезі. Однак, як вище зазначалося, ілюзія «спільного зору», по суті, вже містить в собі принцип причастя, й, таким чином, причастя харчове, немовби, виступає його більш наочною моделлю.

Отже, в загальних рисах, можемо констатувати, що договірні дарообміни між групами архаїчного, традиційного суспільства або їх представниками моделювалися за принципом первинного родового зв'язку «своїх», що причащували «спільному зору». Очевидно, це, суб'єктно-об'єктне злиття в «єдиному зорі» і було тією початковою цілісністю, яку у взаємному дарі припускали М. Мос і К. Леві-Строс.

Примітки:

¹ Так, латинське *caeca nox* – «сліпа ніч» – власне, «непроглядна темрява» або німецьке *ein blindes Fenster* – «сліпе вікно», тобто – «невидиме» [18, 72].

² В цьому смислі цілком архаїчною виявляється упевненість дитини, котра, замружуючи очі, вважає, що сховалася, що нагадує також поведінку страуса.

³ Про архаїчну відсутність поділу на суб'єкт і об'єкт, невиділеність «Я» див., наприклад: [21, 191; 27, 32; 8, 148; 5, 124–129; 25, 30].

⁴ Схожий образ речей, що «дивляться на людину», зустрічається у М.В. Гоголя, у ліричному відступі з останньої глави «Мертвих душ» та його поясненні у переписці з друзями: «...Зачем и почему ему кажется, что будто все, что ни есть в ней [России.– Ю.П.], от предмета одушевленного до бездушного, вперило на него глаза свои и чего-то ждет от него» [2, 135].

⁵ Можливо, саме боючись порушити «спільну видимість»-причастя, тубільці обмежують себе в м'ясній їжі, натомість залюбки поїдаючи тварину, що загинула – тобто «перестала бачити», або ж вдаються до споживання вилученої з вени крові живої худоби [10, 8–9; 29, 35]. Ймовірно, в розумінні відносин між худобою і людьми відбивається загальне уявлення про взаємне «бачення-видимість» членів одного роду-території. Про «родинне» ставлення до тварин, передусім, нам говорять тотемізм.

ЛІТЕРАТУРА

1. Брихадараньяка Упанішада. Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. – М., 1964. – 238 с.
2. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.– СПб., 1847.– 291 с.
3. Грушевский М. Вольнский вопрос 1097–1102 г. (окончание) // Киевская старина.– К., 1891. – Май. – С.259–272.
4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т.– Т.Ш. – М., 1998. – 896 с.

- 4а. *Декомб В.* Інституції сенсу / Пер. з фр., післямова і прим. О. Йосипенко. – К., 2007. – 368 с.
5. *Кон И.С.* Открытие «Я». – М., 1978. – 367 с.
6. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. Избр. произведения / Пер. с франц. под ред. Утехина И.В. – СПб., 2000. – С.409–434.
7. *Лукиан.* Собрание сочинений. – В 2-х т. – М. – Л., 1935. – Т.1. – 378 с.
8. *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – 172 с.
9. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Записки Имп. Рус. Геогр. Общества по отд. этнографии. – СПб., 1869. – Т.2. – С.419–580.
10. *Максимов А.Н.* Скотоводство малокультурных народов // Институт истории. Ученые записки. М., 1927. – Т. II. – С. 3–24.
11. *Михайлов А.В.* Глаз художника (художественное видение Гете) // Традиция в истории культуры. – М., 1978. – С.163–173.
12. *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 1996. – С.83 – 222.
13. *Писаренко Ю.* Слепление Василька Теребовльського (1097 г.). Мифологічний підтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2003. – Вип.3 – С. 179–196.
14. Повесть временных лет. – М. – Л., 1950. – Ч.1. – 405 с.
15. *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М., 1995. – 340 с.
16. *Попович М.В.* Теорія ментальності // Проблеми теорії ментальності. – К., 2003. – С.3–30.
17. *Попович М.В.* Інтенціональний аналіз у філософії науки і філософії культури // Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках. – К., 2012. – С.5–49.
18. *Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – 2-е изд. – Л., 1986. – 365 с.
19. *Пузанов В.В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. – Ижевск, 2007. – 624 с.
20. *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. – М., 1974. – 309 с.
21. *Спиркин А.* Происхождение сознания. – М., 1960. – 471 с.
22. *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. – М., 1985. – 256 с.
23. *Толочко О.* Образ держави і культ володаря в давній Русі // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – К., 1994. – Т.3. – С.17–46.

24. Фрейд З. Тотем и табу. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / Пер. с нем. – В 2-х кн. – Тбилиси, 1991. – Кн. 1. – С. 193–350.
25. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1998. – 800 с.
26. Фромм Э. Иметь или быть? // Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М., 2000. – 185–437.
27. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия (предыстория философии). – Л., 1971. – 240 с.
28. Шпенглер О. Закат Европы. – Минск, 1999. – Т.2. – 719 с.
29. Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. – М., 1985. – 235 с.
30. Мейстер Эхсарт. Проповеди и рассуждения. – М., 1912. – 188 с.

Юрій Писаренко. Зір як основа причастя

Причастя – зазвичай, у вигляді спільної трапези – є найдавнішим за походженням обрядом, що знаменує собою соціальну єдність.

У Давній Русі, згідно з літописами, термін «*причастье*» застосовувався для передачі стосунку членів князівського роду Рюриковичів до родової, «Руської землі». «Причастя» означало долучення князя до «землі», ніби до спільного тіла шляхом виділення йому «часті». Цікавий прецедент щодо з'ясування глибинної природи причастя дає історія осліплення князя Василька Теревовільського (1097 р.). За рішеннями з'їзду в Увітчах 1100 р., сліпий мав втратити свій уділ Теревовль, тобто свою умовну частку причастя.

Відповідаючи на питання, чому сліпота позбавляла людину права причастя роду, кормління, автор показує, що в архаїці розуміння зору як видимості-бачення, зумовлювало відсутність поділу між суб'єктом і об'єктом, або ж виділення Я (що бачить). Відповідно, мав існувати принцип причастя «спільному зору», що поширювався як на взаємини між самими людьми, так і між ними та їхніми речами, худобою, їжею. Ідея підтримання причастя «спільному зору», очевидно, прихована також в інституті взаємного дарування типу «потлачу».

Ключові слова: зір, причастя, видимість-бачення, Я (що бачить).

Юрій Писаренко. Зрение как основа причастия.

Причастие – как правило, в виде совместной трапезы – является древнейшим по происхождению обрядом, знаменующим собой социальное единство.

В Древней Руси, согласно летописям, термин «*причастье*» применялся для передачи отношения членов княжеского рода Рюриковичей к родовой, «Русской земле». «Причастие» означало приобщение князя к «земле», будто бы к общему телу, путем выделения ему «части».

С точки зрения выяснения глубинной природы причастия, интересный прецедент дает история ослепления князя Василька Теребовльского (1097 г.). По решению съезда в Уветичах 1100 г., слепой должен был утратить свой удел Теребовль, то есть свою условную долю причастия.

Отвечая на вопрос, почему слепота лишала человека права причастия роду, кормления, автор показывает, что в архаике понимание зрения как видимости-видения, вело к отсутствию разделения между субъектом и объектом, или же – к невыделенности Я (которое видит). Следовательно, должен был существовать принцип причастия «общему зрению», который распространялся как на взаимоотношения между самими людьми, так и между ними и их вещами, скотом, едой. Идея поддержания причастия «общему зрению», очевидно, была заложена также в институте взаимного дарения типа «потлача».

Ключевые слова: зрение, причастие, видимость-видение, Я (которое видит).

Yuriy Pisarenko. Vision as the basis of communion.

Communion, usually in the form of a common meal, is an ancient rite in its origin that marks social unity.

According to the chronicles, in Ancient Rus the term “communion” (*prichastiye*) was used to transfer relation of the Rurik princely family dynasty members to the ancestral «Rus land». “Communion” meant turning Prince to “a land” like to the common body, by providing him with “a share”.

The story of Prince Vasylko Terebovl'sky blinding (1097) is the reason to clarify the nature of communion. Due to the Congress in Uvetychi in 1100, the blind had to lose his domain Terebovl', i.e. his conventional share of communion. This case allows seeing dependence of a family member communion on the sense of his vision. Ancient idea that eyes “feed” is confirmed also by “Charm on the king's eyes” (written in the late 19th century) that declared “bread-winners- royal eyes” transition from kings-princes to “Servant of God”, who delivers a prayer. Consequently, to blind someone means to deprive a person of eyes that feed. The question is why the sense of vision semantically complied with sense of fullness, but it denied blindness?

On one hand – the “eyes feed” – that reflects individual attitude to food – eyesight opens access to it. On the other hand, due to Yu. Semenov reconstruction, only the total visibility of all participants “feasting” allowed to the original collective meal, i.e. communion meal – from the beginning to the end – involved mutual visibility of communicants. Is there anything

common between these two ideas, and which of these aspects of communion was actually disrupted by individual blindness?

According to V. Propp's conclusion, made on motive of two alien worlds representatives meeting in tales, the fact that first they do not see each other, the "sight" – is usually a sign of insiders. Due to his other conclusion, some languages confirm that two concepts –of "active" blindness and passive invisibility – once did not differ. We can suppose it shows that understanding of vision and visibility coincided. So, if stranger is "blind-invisible", then insider – "visible-sighted".

So, archaic understanding of both sight-vision led to the lack of differentiation between subject and object, or – "I" (who see). There had to be the principle of communion to "shared vision" that spread as on the relationship between individuals as between them and their belongings, cattle, food. The principle of communion – usually perceived through the meal – is actually hidden in the sight. So as to the initial action, we can state that the participants (communicants) who have to be in a common sight, already due to the vision of one another – are "mutually fed". The common meal only colours and reveals the ratio, being it's "contrast substance." Collective eating of kill is like a replica of "communion to shared vision" – "sight-vision".

In one's turn, any possession, cattle or food that should be consumed, is in a "shared vision" with an individual (in fact – the sight of the person). This the subject-object fusion is communion, that is essentially equal to eating one another. At the same time, as in archaic society the man himself, as a person in the group is not selected, the attitude to "their" things is mediated by society: he is communioned along with other tribesmen, and there is "common sight" between a group of family and heritage objects of a family behind the communion. Thus "common sight" – communion gets two displays, as well as in case of two lovers who look at each other in the same direction. If communion – subject-object – is prerequisite by sight, the deprivation of sight (as well as expulsion or death) bereaves the connection with family and things that are in the family field of vision as it makes impossible the hidden in the act of mixing-overflow of "subject" into the "object" and vice versa.

The idea of maintaining communion to "shared vision" is obviously hidden well in the institute of mutual donation of the "potlatch".

Key words: vision, communion, visibility, sight, "I" (who see).

| | |
|---|-----|
| Петро Йолон. Передне слово..... | 5 |
| Юрій Іщенко. Я часто повертаюсь до цього питання..... | 26 |
| Анатолій Єрмоленко. Прагматика дискурсу з перспективи комунікативної філософії. | 40 |
| Галина Ковadlo. Суб'єктивний досвід у феноменологічних дослідженнях та пошуки ідентичності..... | 61 |
| Геннадій Шалашенко. Феномен та дискурс: роль антропологічних переконань у науках про культуру та суспільство. | 75 |
| Євгеній Андрос. Самореалізація як вершина ціннісної піраміди людського буття. | 85 |
| Людмила Ситниченко. Право на ідентичність: справедливість вместо насилія. | 93 |
| Валерій Загороднюк. Модерний та постмодерний образи людини. | 106 |
| Віталій Лях. Гуманізм в контексті «антропологічної катастрофи» ХХ ст..... | 116 |
| Олександр Габович, Володимир Кузнецов. Проблеми як внутрішні структури систем наукового знання. | 132 |
| Володимир Навроцький. Від ствердження до прийняття. | 155 |
| Валентин Омелянчик. Чи диспутує Платон з Сократом? (зауваги до ранньосередньовічної дискусії). | 166 |
| Valentin Omelyantchik. Constructive Belief vis-à-vis the Slingshot..... | 182 |

| | |
|--|-----|
| Ніна Поліщук. Метаморфози ідей модерну в українській філософській думці ХХ ст. (західний інтелектуальний контекст дискусій 1920-х рр.)..... | 195 |
| Ярослава Стратій. Вчення про душу у філософських курсах Києво-Могилянської академії в контексті схоластичної традиції..... | 213 |
| Олег Кисельов. Співвідношення релігії і культури в осмисленні українських дослідників радянської доби. | 243 |
| Olena Lazorenko. Ukrainian Context of the Creative Social Actions. | 255 |
| Олег Білий. Ідеологія Глобалізму і метаморфози глобалізації. | 265 |
| Тетяна Гардашук. Біомистецтво: виклик чи попередження?..... | 283 |
| Ольга Гомілко. Війна як феномен життя: авантюра духу чи найбільше горе?..... | 297 |
| Юрій Писаренко. Зір як основа причастя..... | 309 |

Наукове видання

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКІ ДАЛОГИ'2015

Філософія. Культура. Суспільство

(до 85-річчя академіка Мирослава Поповича)

Художнє оформлення: *Г.І. Шалашенко*
Комп'ютерна верстка: *Н.Б. Пчельник*
Авторська редакція

Підписано до друку 27 жовтня 2015 р.
Формат 60x84 1/16. Друк офс. Папір офс.
Ум.-друк.арк. 20,25.
Гарнітура Times. Наклад 500 прим.

Збірник охоплює розгляд великого кола проблем з філософії культури, культурної, філософської антропології, логіки та методології науки, комунікативної філософії, етики, філософії діалогу, а відтак спектр проблем війни та миру, толерантності та нетерпимості, які сьогодні є на часі, і яких торкався Мирослав Попович у своїй філософській творчості в різні періоди свого творчого життя. Збірка підготовлена колегами Мирослава Поповича до його 85-річчя, яке він відсвяткував у квітні 2015 року.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ

ВИПУСК 9-10
2015

