

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



випуск 15 – 16
2018

БУТИ ЛЮДИНОЮ
(ПАМ'ЯТІ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА)



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2018

БУТИ ЛЮДИНОЮ **(пам'яті Мирослава Поповича)**

Випуск 15–16

Київ – 2018

УДК 1(066:1)

ББК 87я54

Ф56

Ф56 Філософські діалоги'2018 // Бути людиною (пам'яті Мирослава Поповича). Зб. наук. праць. – К., 2018. – 248 с.

ISBN 978-966-02-8841-6

Головний редактор: А.М. Єрмоленко – член-кореспондент НАНУ

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

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

Редакційна колегія: С.Л. Йосипенко, д.філос.н.; В.Й. Омелянчик, д.філос.н., проф.; Є.К. Бистрицький, д.філос.н., проф.; В.В. Лях, д.філос.н., проф.; Кузнецов В.І., д.філос.н., проф.; Бюксеншиоц 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 технології, директор Інституту філософії (Китай); 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.; Є.І. Андрос, к.філос.н.; Н.П. Полішук, д.філос.н.

Упорядник: Г.П. Коваadlo

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

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 9 від 18 грудня 2018 р.)

*Свідоцтво про державну реєстрацію: Серія КВ № 21232-11122Р
Видання засноване 2009 р.*

Адреса редакції:

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

© Коваadlo Г.П.

© Інститут філософії імені

Г.С. Сковороди НАН України

ISBN 978-966-02-8841-6

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

В Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України відбулися Філософські читання «Бути людиною» пам'яті академіка Мирослава Поповича.

Великий філософ, мудрець... Власне, що це за людина, чи можна виокремити певні спільні риси, котрі відрізняють такі особистості, і водночас побачити неповторні якості кожної з них (а інакше матимемо справу із трафаретами, а не живими портретами)? Володимир Мономах, Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький, Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич, Дмитро Чижевський, Павло Копнін, Володимир Шинкарук, Сергій Кримський – що об'єднає такі несхожі постаті? Може, обраний кожним із них шлях: бути Людиною, невтомно шукати Істину й нести її далі, близьким і друзям, власним особистим прикладом наставляючи у найважчій науці – мистецтві гідно жити.

Таким видатним вченим був академік Мирослав Володимирович Попович (12.04.1930–10.02.2018), гордість української науки, гуманіст, енциклопедист, дослідницькі інтереси якого давно вийшли далеко за межі від початку «рідної» для нього галузі філософії – логіки і методології науки, знаний громадський діяч. І символічно, що Філософські читання пам'яті Мирослава Поповича (відбулись в скромному залі засідань Вченої ради Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України) були проведені саме в день народження вченого – 12 квітня – і, головне, названі так коротко і містко: «бути Людиною». Важко точніше сформулювати зміст та сенс життя Мирослава Володимировича! Зауважимо, що до заходу долучились також Відділення історії, філософії та права НАН України, журнал «Філософська думка», філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Національний університет «Києво-Могилянська академія» тощо. Керівник Відділення історії, філософії та права НАН України академік Валерій Смолій, відкриваючи Філософські читання, зазначив, що Мирослав Попович був людиною, яка винятково плідно працювала на грані філософії, історії, культурології й багатьох інших наук. Його

спадок і справи суттєво збагатили духовний світ українців. Дуже цінною рисою Мирослава Володимировича була його готовність чітко заявляти своє «ні» у разі принципової незгоди (за всієї зовнішньої м'якості). М. Попович увійшов в історію України як один із натхненників Народного Руху України за перебудову (1989–1990 рр.), ініціаторів створення групи «1 грудня», важливою була його духовна участь у Помаранчевому Майдані 2004 року та Майдані Гідності 2013–2014 рр. І, нарешті, резюмував академік Валерій Смолій, Мирослав Володимирович, якого я мав щастя особисто знати, був фантастичною людиною: справді толерантною, відкритою, воістину гуманною, демократичною, Вчителем з великої літери, глибоким мислителем.

А Анатолій Єрмоленко, на той час виконувач обов'язків директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, нині його чинний директор, член-кореспондент НАНУ, зауважив, що Мирослав Попович ще наприкінці 60-х – на початку 70-х років минулого століття розпочав здійснення дуже важливої місії: знайомив, хай навіть «контрабандно», нашу гуманітарну громадськість з тими ідеями, які продукувала західна філософська думка, зокрема, французька, німецька. Чи варто говорити, як непросто (і як необхідно) це було в тих умовах, коли майже цілковито панувала монологічна й закрита «марксистсько-ленінська філософія»? Це означало свіже повітря для нестандартних думок, для новаторських ідей. І ще важливим є те, звернув увагу присутніх професор Анатолій Єрмоленко, що дедалі більшою мірою увагу академіка Поповича привертав саме морально-етичний вимір людських вчинків та думок. І суть наукових пошуків видатного філософа є такою: бути Людиною – це не констатація, не загальний заклик, це, зрештою, імператив, наказ, нездоланий потяг, імпульс!

ФІЛОСОФІЯ ДИСКУРСУ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА В КОНТЕКСТІ ПРОВІДНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У нашому Інституті склалась гарна традиція Філософських читань, які здебільшого були присвячені ювілейним датам видатних філософів. Відкриваючи ці читання, мені доводиться констатувати, що вперше ми їх проводимо, на превеликий жаль, без Мирослава Володимировича. Отже, сьогоднішні Філософські читання «Бути людиною» присвячені пам'яті великого філософа, науковця і громадського діяча академіка Мирослава Володимировича Поповича.

Згадуючи Мирослава Володимировича, – а я майже сорок років працював з ним в одному Інституті, разом брав участь у багатьох конференціях, громадсько-політичних заходах, – варто сказати, що це багатогранна, творча, активна, яскрава особистість. Звісно, кожний із нас має свій образ філософа, що постає із інтерпретацій його наукового доробку та громадської діяльності, так само як і з досвіду співпраці та спілкування з ним. Прагнучи якось характеризувати людину, особливо таку творчу й багатовимірну, як Мирослав Попович, розумієш, що це доволі складна справа.

Завжди це буде непростим зданням, завжди образ буде неповним, однобічним, певною мірою редукованим. І це зрозуміло. Адже повсякчас буде проблемою висвітлити наукові уподобання та досягнення мислителя у перетині біографічного, соціально-онтологічного і парадигмального методів дослідження. До того ж це ще складніше, коли йдеться про спробу окреслити й деякі змістові аспекти філософського доробку мислителя з огляду на провідні тенденції розвитку філософії та суспільства певної історичної доби.

Якось у книжці Отфрида Гьофе про Канта я натрапив на міркування, в яких ставиться питання методології дослідження творчої біографії того чи того філософа, взаємозв'язку розвитку ідей і

важливих біографічних моментів. Він пише, що, скажімо, характеристики Ж.-Ж. Русо можна пов'язувати з мандрівками, Г.В. Ляйбніца – з листуванням із великими особистостями його доби, Платона та Гобса – з політичною діяльністю, Ф.В.Й. Шелінга – з його стосунками з жінками тощо. Канта, – зауважує Гьофе, – можна зрозуміти лише з його доробку. Цей доробок називається наукою, передусім, наукою розуму [15, 7]. І коли я намагаюсь створити певний образ філософів, з якими я спілкувався, то завжди спадають на думку ці слова Гьофе.

Ясна річ, цими словами можна було б характеризувати і філософа Поповича, адже для нього найважливішою цінністю і чеснотою науковця є істина. Прагнення і пошуки істини супроводжували все його життя, навіть тоді, коли це робити було досить складно і небезпечно, а саме за доби, яку він пізніше, ХХІ сторіччя, назве «червоним століттям» в одноіменній книжці. Ще за часів панування комуністичної ідеології в нашій країні Мирослав Володимирович видає книжки, присвячені проблемам методології і філософії науки, логіки, мови наукового пізнання, зокрема: «О философском анализе языка науки» [1], «Логика и научное познание» [2], «Философские вопросы семантики» [3].

Хочу зазначити, що таке спрямування філософії є вкрай важливим і для сучасної доби, коли в «ситуації постправди», у «ситуації постістини», інспірованій постмодернізмом, контекстуалізмом і релятивізмом, розмиваються ключові поняття, чи, скориставшись мовою Нікласа Лумана, системні коди науки, такі як «істина/хиба». Проте така ситуація набуває неабиякої значущості й для морально-етичного виміру людського буття, коли так само релятивізуються ключові поняття й системні коди сфери етичного, такі, як «добро/зло», «добре/погане». Тим самим створюється й «ситуація постморалі», що діагностується в соціальних системах сучасного суспільства. Такий аморалізм постмодернізму Попович не сприймає, зазначаючи у книжці «Філософія свободи», що за цим криється насправді не позиція «над сутичкою», не політична незаангажованість, а прагнення відділити світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок» [14, 364].

Ситуація постправди і постморалі загрозлива ще й тим, що її ознакою є виникнення гібридних ідеологій, які поєднують неподуване, цинічно використовуючи різні, часто-густо протилежні, світоглядні уявлення задля владних домагань політиків; фейковою інформацією, посиленою цифровими технологіями, розпалюється ворожнеча між народами; загострюються військові конфлікти, набуваючи гібридних проявів, коли відкидаються будь-які моральні приписи й правові норми ведення війни, при цьому досить складно ідентифікувати військового супротивника. Певною мірою можна говорити про гібридизацію сьогоденішнього світу загалом, що охоплює мало не всі сфери суспільства, і є вкрай небезпечним і загрозливим явищем. У зв'язку з цим етос науковця потребує чіткої позиції, вектор якої спрямовано на пошук істини і добра і безумовне служіння їм, чим, власне, й переймався Мирослав Попович.

Однак, гадаю, що досить складно характеризувати академіка Поповича лише як науковця, рубрикувати його творчий доробок і житевий шлях тільки в термінах наукового пізнання. Порівняно з Кантом Поповича не можна ідентифікувати тільки за його науковими здобутками. Адже він був і дослідником, і громадським діячем, і педагогом, і народним дипломатом. Він писав пейзажі, був справним кухарем – згадаймо його телепередачі з кулінарії. Проте насамперед він був філософом, і навіть його куховарство на телебаченні – це не тільки приготування смаколиків за власними кулінарними рецептами, це ще й розмови світоглядного й філософського змісту.

Багатовимірність його життя стосується і наукової творчості, яка виходила далеко за межі якоїсь вузької спеціалізації, це радше міждисциплінарні чи трансдисциплінарні дослідження. Його кандидатська дисертація присвячена сучасній французькій філософії, докторська – логіці та методології науки. Варто особливо наголосити, що дослідження західної філософії, започатковані **Мирославом Поповичом**, а також **Ігорем Бичком** (на жаль, нещодавно і він пішов із життя), у складних умовах холодної війни відкривали шпаринку до інших, крім догматичного марксизму-ленінізму, способів мислення, торуючи таким чином шлях до сьогоденішнього ру-

ху українського суспільства до європейських, універсалістичних цінностей.

Продовжуючи науковий напрям, започаткований Павлом Копніним, Мирослав Попович закладає основи нової парадигми в нашій філософії, що свідчить про те, що в київському колі філософів існувала й успішно розвивається сьогодні не тільки світоглядно-антропологічна традиція, засадничена дослідженнями Володимира Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією. Ці способи мислення великою мірою дотичні до тих парадигмальних змін, які відбуваються цієї доби у світовій філософії, що ввійшло в історію філософської думки як герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот. Цей напрям розвиває і Мирослав Попович у своїх працях наступних років, зокрема в монографії «Раціональність і виміри людського буття» [5].

Така співзвучність, корелятивність його мислення з провідними тенденціями сучасної філософії свідчить про певний космополітизм його творчості, світоглядних і ціннісних орієнтацій, є ознакою того, що він був «людиною світу», «філософом світу». Таку спрямованість філософії має і його книжка «Бути людиною» [10], під гаслом якої проходять сьогоднішні читання. Зауважу, що ця книжка була опублікована в 2008 році, а через десять років, 2018 року, у Пекіні відбувся Всесвітній філософський конгрес із співзвучною назвою: «Навчатися бути людиною».

У цій книжці ми також бачимо, що Мирослав Володимирович здійснив свою творчість як філософію діалогу, філософію дискурсу в самому широком розумінні цього слова: і як філософію мовлення, і як філософію комунікації, і як філософію порозуміння. Послідовно показуючи рівні лінгвістичного повороту, він ретельно аналізує мовленнєві акти, як вони постають і в науці, і в повсякденних практиках, характеризує дискурс як важливий складник людського живого спілкування і комунікації в ситуації, де зустрічаються мовець і слухач. Зокрема, у книжці «Бути людиною» він дає таке визначення дискурсу: «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» [10, 53].

У книжці «Григорій Сковорода: філософія свободи» вкрай важливим є припущення філософа про те, що «літературні і філософські діалоги Сковороди є стилізованим «високим» відтворенням у вишуканій літературній формі реальних розмов філософа з простими співбесідниками, оскільки в цих творах чується жива інтонація то суперечки, то монологу-проповіді» [8, 150–151]. Це твердження наголошує на Сократичних витоках філософії Сковороди, що на противагу монологічній парадигмі новоевропейської філософії дало можливість звернутися до діалогу, насамперед еленктичної його серцевини як аргументативної практики. У зв'язку з цим хочу наголосити, що Сковорода є найсучаснішим філософом. Адже звернення до діалогу, аргументації і дискурсу є провідним трендом саме сучасної філософії, яка «знімає» в собі і онтологічну, і ментальну парадигми, що проявляється в філософії діалогу та етиці дискурсу, комунікативній філософії тощо.

Ця проблематика є так само співзвучною із Всесвітнім філософським конгресом, на якому обговорювалась ідея «діалогічної цивілізації». Вона стала предметом дослідження і в останній, виданій ще за життя Мирослава Володимировича, спільній з іншими науковцями Інституту, праці «Суспільний діалог як шлях до порозуміння» [13], а також у виданій уже після смерті філософа, книжці «Філософія свободи», у якій зокрема дана висока оцінка філософії німецького мислителя і громадського діяча Леонарда Нельсона, що заклав основи неосократичного діалогу в політичній філософії ХХ сторіччя.

Такий парадигмальний поворот передбачає й відповідний моральний вимір філософії, науки, пізнання загалом. І тут варто назвати ще одну провідну тенденцію в світовій філософії, яка розвивається як «реабілітація практичної філософії», де основу складає етика, моральні чесноти, норми і практики, можливості їх філософського обґрунтування і прикладного застосування до соціальних систем сучасного суспільства. Ця тенденція особливо далася в знаки останньої третини ХХ сторіччя, вона залишається актуальною і провідною й нині. Ці ідеї дістали свого розвитку у

працях філософа Поповича «Істина. Правда, Життя. Думки небайдужої людини» [11].

Особливо хотів би зауважити уже згадану книжку «Червоне століття» [7], перекладену російською мовою як «Кровавый век» [13]. Назва книжки Мирослава Володимировича «Червоне століття», мабуть, якнайточніше відповідає кольору ХХ сторіччя, започатковуючи обговорення, рефлексію всього того, що довелося пережити нашому народу і людству в цілому цієї доби. Але в книжці йдеться не тільки про історію століття, і це навіть не філософія історії, як зауважує сам автор напочатку книжки. «Головна мета – побачити смисл історії нашого часу» [7, 3]. Це дослідження набуває особливої ваги сьогодні, коли історіографія претендує на те, щоб стати мало не «першою ідеологією», заступаючи собою і філософію, і політологію. Перекручуючи історичні події і факти, звертаючись до традиції, вона використовує їх з метою легітимації політичних рішень, виправдання захоплення чужих територій тощо, стає серцевиною гібридної ідеології і практики, що дістає свого граничного прояву в гібридній війні.

Принагідно додаю, що «побачити смисл» означає ще й «пересмислення», і навіть *пере-смислення* історії (даруйте за неологізм), що передбачає не тільки історичну герменевтику, а й *критичну герменевтику історії*. Адже твердження «історія не має умовного способу» (російською – «сослагательного наклонения») правильне лише частково, воно має сенс лише в *дескриптивно-телеологічному*, а не в *прескриптивно-аксіологічному вимірі*: ми не можемо *post factum* змінити історичні події, але можемо дати їм іншу (інакшу) оцінку, змінити смислове ставлення до них, і з погляду сьогоденішнього досвіду їх *пере-смислити*, а отже зробити правильний вибір, зокрема й цивілізаційний. І це твердження має не тільки ретроспективний зміст, а й перспективний вектор, спрямованість у майбутнє.

Тим більше, це важливо, що в складних, відкритих системах, яким і є сучасне суспільство, досить важко прогнозувати майбутнє телеологічно, але це треба робити аксіологічно, обґрунтовуючи цінності й норми суспільного розвитку в аргументативному дискурсі. Тому ця книжка є ще й застереженням на майбутнє, аби подібні

криваві події не повторилися, це ще й нагадування про вразливість демократії. «Жовтневий переворот, – як пише Мирослав Володимирович, – це насамперед розвал молодій демократичній державі» [7, 15], що своєю чергою викликано слабкістю новостворюваних тоді демократичних інституцій. Тому це твердження має бути застереженням і щодо нашої молодій демократичній державі, особливо з огляду на військову агресію з боку Росії.

Будучи «філософом світу», – його праці знані в багатьох країнах, – академік Попович приділяв чимало уваги дослідженню культурно-екзистенційних вимірів українського суспільства, його традицій і звичаїв, зокрема в працях «Мировоззрение древних славян» [4], «Нарис історії культури України» [6], «Культура. Ілюстрована енциклопедія України» [9] та інших. На цьому він добре знався і переймався збереженням і творенням ідентичності українського народу.

Його наукові праці присвячені також діагнозуванню сучасної доби, пошуку шляхів демократичного розвитку українського суспільства, цивілізаційного вибору України. Ствердженням можливостей консолідації, єднання і солідарності українського народу він переймався в багатьох своїх публіцистичних працях, виступах у засобах масової інформації, інтерв'ю, бесідах тощо. І це насамперед важливо, враховуючи зростання націоналістичних і радикальних тенденцій у сучасному світі як правого, так і лівого спрямувань.

Моральність – це ключове визначення і його громадської діяльності. Академік Попович – видатний громадсько-політичний діяч України, протаганіст соціал-демократичних цінностей і ліберально-демократичних політичних практик. Він один із тих, хто особисто зробив вагомий внесок у проголошення державної незалежності України 1991 року, започаткував демократичні традиції в політичному житті українського суспільства і творенні державних інституцій в Україні, активно сприяв становленню та розвитку громадянського суспільства.

Він стояв у витоків Народного руху України, що торував шлях до демократизації українського суспільства, а врешті-решт став одним із чинників руйнації радянської системи. Багато хто пам'ятає

його гострі дискусії з тодішнім функціонером і ідеологом Компартії України Леонідом Кравчуком кінця 80-х років ХХ сторіччя. Він був одним із засновників і протагоністом громадської організації «1 грудня», діяльність якої була спрямована на те, щоб морально меліоризувати українську політику. Його промовисті виступи на Майдані надихали учасників Революції гідності. Мирослав Володимирович – визнаний моральний авторитет, яких за соціологічними дослідженнями, на жаль, так бракує Україні. Тому його громадська позиція, його моральна налаштованість є важливим складником і чинником консолідації українського народу.

Очолоюючи товариство «Україна – Франція», Мирослав Попович був активним учасником народної дипломатії, що проявлялось не тільки в франко-українській науковій співпраці: конференціях, круглих столах, які регулярно проводились в Інституті філософії, а й у громадсько-політичних заходах. І 25 вересня 2018 року Інститут філософії вкотре приймав делегацію філософів із Франції на чолі з Мішелем В'єйоркою, з якими обговорювались філософські проблеми насилля в історичному і соціальному вимірах, і спільною угодою були також окреслені напрями подальшої співпраці. Цей захід є продовженням справи, започаткованої Мирославом Поповичем.

Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, без чого не можна уявити сучасну філософію і науку, громадську діяльність і повсякденне життя. З ним було доволі легко і невимушено спілкуватися і працювати і як з науковцем, і як з директором Інституту. Досить складні речі він висловлював і викладав досить просто, що проявилось також і в його педагогічній діяльності в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» та інших вищих навчальних закладах, а також у його публіцистиці, численних інтерв'ю на радіо і телебаченні.

Він був філософом за покликанням, філософом за первинним значенням цього слова, тобто був мудрецем, із яким радились і політики, і громадські діячі, і пересічні громадяни. Пам'ятаю, як під час Революції гідності в його кабінеті збирались колишні президенти України та відомі громадські й політичні діячі,

вои приходили за порадами в тій складній і драматичній ситуації. Тому, якщо спробувати виокремити певні людські якості Мирослава Володимировича, то я назвав би такі важливі його риси, як відкритість, толерантність і принциповість, що було спонукою до широкого, невимушеного й творчого спілкування. Він із усіма прагнув знайти спільну мову, можливість досягти згоди й порозуміння, не забуваючи при цьому про принципи. Тому екзистенційну його невиконаність, неповторність і незамінність ми постійно відчуватимемо.

Водночас у спілкуванні з філософом відкривалось те, наскільки це молода душею людина, відкрита до нових ідей, думок і практик. Тому не буде перебільшенням сказати, що людські й наукові чесноти філософа Поповича – взірць для всіх нас і настанова для прийдешніх поколінь філософів. І ми й надалі звертатимось до творчої спадщини Мирослава Володимировича як науковця, до його досвіду як людини і у своїх дослідженнях, і у своєму житті. «Бути людиною» для Мирослава Поповича – це не запитання, не констатація, це – моральний імператив, імператив, яким керувався насамперед він сам. «Бути людиною» – це й заповіт великого філософа.

ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М.В. О философском анализе языка науки. – К.: Наукова думка, 1966.
2. Попович М.В. Логика и научное познание. – К.: Наукова думка, 1971.
3. Попович М.В. Философские вопросы семантики. – К.: Наукова думка, 1976.
4. Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985.
5. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Наукова думка, 1997.
6. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998.
7. Попович М.В. Червоне століття – Х.: Фоліо, 2005.

8. *Попович М.В.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – К.: Майстерня Білецьких, 2007.
9. *Попович М.В.* Культура. Ілюстрована енциклопедія України. – К.: Балтія-Друк, 2009.
10. *Попович М.В.* Бути людиною. – К.: Видав. Дім «Києво-Мог. Акад.», 2011.
11. *Попович М.В.* Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини // Зб. науково-публіцист. праць / Упорядн. Г.П. Ковадло. – К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2016.
12. *Попович М.В.* Кривавий век. – Х.: Фоліо, 2016.
13. *Попович М., Єрмоленко А., Малахов В., Ковадло Г.* Діалог як шлях до порозуміння. – К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2017.
14. *Попович М.В.* Філософія свободи. – Х.: Фоліо, 2018.
15. *Höffe O.* Immanuel Kant. Beck'sche Reihe Denker, 7, überarbeitete Auflage. – München: Beck, 2007.

Анатолій Єрмоленко. Філософія дискурсу Мирослава Поповича в контексті провідних тенденцій сучасної філософії.

У статті йдеться про філософію Мирослава Поповича в контексті провідних тенденцій сучасної філософії, зокрема проаналізовані основні ідеї його філософських творів у світлі комунікативного повороту, філософії дискурсу, актуалізації практичної філософії та етики. Стаття розкриває багатовимірну наукову, громадську і публіцистичну діяльність філософа, у якій свобода – основна цінність, а прагнення істини – фундаментальна чеснота науковця. У тексті наголошено, що Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, життя якого спрямоване на досягнення порозуміння з людьми і злагоди в суспільстві. Без його творчого внеску не можна уявити сучасну філософію і соціально-гуманітарні науки в Україні, громадсько-політичну сферу українського суспільства і повсякденне життя українців. Висновком статті є твердження: «Бути людиною» для Мирослава Поповича – це не запитання, не констатація, це – моральний імператив, яким керувався насамперед він сам. «Бути людиною» – це й заповіт великого філософа.

Ключові слова: діалог, істина, порозуміння, свобода, толерантність.

Anatoliy Yermolenko. Myroslav Popovych's Discourse Philosophy in the Context of Key Trends of Today's Thinking.

The article focuses on philosophy of Myroslav Popovych in the context of the key trends of today's philosophy. In particular, Yermolenko analyzes key ideas of Popovych's philosophic texts in the light of communicative turn, discourse philosophy, revival of practical philosophy and ethics. The article focuses on his multi-faceted research, civic and public intellectual's activity, in which he always considered freedom as the major value and truth aspiration as researcher's major virtue. The text underlines that Myroslav Popovych was an open, tolerant and dialogue-oriented personality, aiming at achieving mutual understanding with people and in the society. It is impossible to imagine Ukraine's contemporary philosophy and science, its civil society as well as everyday life of Ukrainian society without his work and heritage. The article concludes that «Being Human» is, for Popovych, not a question or a statement, but a moral imperative, which he himself followed. «Being Human» is a testament of this great philosopher.

Keywords: dialogue, truth, mutual understanding, freedom, tolerance.

ШКОЛА МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА

Далекий уже від нас 1987 рік. Тільки-но проголошена Горбачовим перебудова ввійшла – ще на рівні «непорушності соціалістичного вибору» і «плюралізму гадок» – на рівень критики теорії та практики сталінізму, але як «викривлення ідей Маркса й Леніна». Проте на кафедрах марксистсько-ленінської філософії та наукового комунізму у провінційних вишах викладання триває за ледь перелицьованими у роки хрущовської «відлиги» догмами «Короткого курсу історії ВКП(б)». І не лише у провінційних: у багатьох київських вишах посилення навіть не на Сартра чи Ясперса, а на книги Інституту філософії АН УРСР викликали істеріку. Маю право писати про це на основі власного викладацького (на жаль, короткого, досвіду: на початку 1990 року мене «поперли» з цієї роботи за «неправильні» погляди, і, вважаю, цілком заслужено). Аякже: Павло Копнін, який був директором цього Інституту в 1960-х, проголошував марксизм «відкритою теоретичною системою» та писав, що «кожна наукова ідея – історично минулий ідеал пізнання»; наступник Копніна на посаді Володимир Шинкарук та його однодумці пішли далі, без зайвого галасу здійснивши «антропологічний поворот» і каменя на камені не залишивши від сталінського діамату та істмату. Так, у вузівському курсі стверджувалося, що філософія – це наука про всезагальні закони розвитку природи, суспільства й людського мислення, а у книгах київських філософів наголошувалося на тезі Маркса, що філософія – це «жива душа культури». Там – «основне питання філософії», матеріалізм та ідеалізм, тут – «людина і світ людини» (знов-таки Марксова формула), проблеми віри, надії та любові, там – «свобода як пізнана необхідність», тут же – «відкриття можливостей і засобів підпорядкування необхідності життєвим цілям людини», там – «нашою метою є побудова комунізму», тут – «якщо поставлена мета вимагає для своєї реалізації аморальних засобів, тоді вона у своєму дійсному сенсі аморальна».

Так крок за кроком розвивалася філософія «Київської школи» і – ширше – «Київського кола», стаючи справді вільним «мисленням уголос», як називав філософію Мераб Мамардашвілі, – бодай попервах і пошепки, і з оглядкою, і з використанням зрозумілих тільки посвяченим культурних кодів. Але – мислення, але – вголос, але – в контексті осягнення та переосмислення на національному ґрунті всезагальних, уселюдських проблем, а разом із тим – і висунення тих чи інших концептів, значущих для світової інтелектуальної спільноти, які, можливо, та спільнота, до речі, й досі не змогла осягнути в силу тих чи інших причин.

Але остання твердження належить до окремого сюжету. Тут же зазначу, що попри офіційно проголошене «нове мислення», концептуальні здобутки цілком легального неомарксизму «Київської школи» (який, утім, на думку агентури КГБ був «ледь прихованим ревізіонізмом») рішуче відторгалися абсолютною більшістю вишівських викладачів «старої», власне, сталінської школи та цілком об'єктивно виглядали несумісними з програмами «курсу марксистсько-ленінської філософії та наукового комунізму»...

І от за таких обставин завдяки ініціативам секретаря ЦК КПСС академіка Олександра Яковлева та діяльності Філософського товариства СРСР істотно пожвавлюється комунікація у філософському середовищі – конференції, симпозіуми, «круглі столи» тощо, причому «застрільниками» зазвичай виступають нечисленні, але імениті «майже-ревізіоністи» (а то й відверті ревізіоністи та пост-марксистисти), а з програм виступів не викидаються ані дискусійні, ані навіть «еретичні» теми. Живе спілкування учасників та вільні від зацитування виступи на цих заходах (іноді вельми радикальні, градус інтелектуальної та й ідеологічної напруги бував дуже високим) розхитують стереотипи у тих викладачів філософії, у кого їх ще можна розхитати, і надихають на самостійне мислення філософську молодь. І хоча далеко не все зі сказаного притьмом ставало друкованим (і в силу цензурних обмежень, і в силу попереднього характеру розмислів для самих їхніх суб'єктів), але все акумулювалося в культурному просторі, і невдовзі реалізувалося як у концептуальних побудовах, так і – головне – у трансформації категорій світоглядного освоєння дійсності. Це стосувалося як помітної час-

тини філософської спільноти, так і – що надзвичайно важливо – студентської молоді, з якою працювали ці викладачі філософських дисциплін.

Адже філософія живе і розвивається, образно кажучи, не тільки в формі вивчення, переказування і доповнення текстів твоїх попередників. Вона розвивається як узвиш, так й углиб й ушир. Узвиш – це не лише побудова нових систем, вироблення концепцій тощо – а й перебудова, доповнення, зробленого; углиб – не лише занурення в історію філософії та поглиблення існуючого вже розуміння тих чи інших проблем, а й освоєння історії як такої в усіх її виявах, бо без контексту немає ані розуміння, ані осягнення тексту; а ушир – це донесення до всього інтелектуального загалу, і передусім молоді, філософських проблем (саме проблем, а не готових висновків, які досить лише завчити) і залучення у філософсько-світоглядний розмисел не тільки, умовно кажучи, «гуманітаріїв», а й «природничників» і «технологів».

Отож зовсім не випадково особливе значення як сам Яковлев, так і його команда надавали роботі з філософською молоддю як із тією потенціальною силою, яка здатна розвивати філософію у всіх напрямках і впливати на всі «живі» інтелектуальні сили суспільства. Тому і в Москві регулярно проводилися велелюдні та багатоденні школи молодих філософів, і в тих союзних республіках, де була готовність до зламу стереотипів.

Україні пощастило – філіал Філософського товариства в УРСР у ті роки очолював Мирослав Попович.

Тоді він, ясна річ, не був іще академіком, але вже був знаним дослідником, професором і доктором філософських наук, і, що важливо, одним із дуже небагатьох іще публічних інтелектуалів, який примудрявся навіть у рамках панівної ідеологічної парадигми та цензури у ЗМІ сказати і написати щось небуденне. За своїми ідейними поглядами він, працюючи у напрямі логіко-гносеологічних та метанаукових досліджень, започаткованих у Києві Павлом Копніним, давно вже став постмарксистом, хоча, ясна річ, змушений був ретельно маскувати свої методологічні позиції за допомогою «паровозиків» із Марксових фраз (не з «Комуністичного маніфесту», звісно, а із власне філософських розмислів бородатого класика).

Попович у 1971 році ще встиг випустити україномовну монографію «Логіка і наукове пізнання»; потім україномовні дисертації з філософії зникнуть, а монографії та науково-популярні книги, навіть присвячені українській культурі та філософії, аж до останніх років перебудови виходитимуть (за дуже і дуже окремими винятками) російською мовою – скажімо, книга того ж Мирослава Володимировича, присвячена культурі давніх слов'ян. Крім того, Попович писав «у шухляду» – під час перебудови з числа написаних так книг, скажімо, вийшла науково-популярна розвідка про Миколу Гоголя та його час. Ну, а написана ним книга про «червоного Бонапарта» маршала Тухачевського, за словами самого її автора, належала шістдесятим, бо була написана на відомому тоді вельми обмеженому фактографічному матеріалі, і тому публікувати її у нові часи автор не став, для чого також була потрібна певна мужність – не лише «наступити на горло власній пісні» (інші-бо друкували все, що могли), а й відмовитися від потенційно неабиякого гонорару. Інакше кажучи, це була в повному сенсі слова людина на своєму місці.

Отож через республіканські Школи молодих філософів, які під егідою Філософського товариства й особисто Мирослава Володимировича щорічно під час перебудови проводилися в Алушті (Крим), загалом пройшло кількасот аспірантів, асистентів та молодших наукових співробітників. Ці школи мали колосальне значення у звільненні молодих філософів від офіційної догматики, у формуванні європейської культури філософування й у пошуках шляхів розвитку власне української філософської культури. Та й не лише української – на них приїздили деякі молоді філософи і з-за меж УРСР.

Склад лектури був дуже сильним – із Москви приїздили Еріх Соловйов і Валентин Толстих, Олексій Руткевич і Вадим Межуєв, із Тбілісі – Мераб Мамардашвілі та Ніколай Чавчавадзе, з Києва – Володимир Шинкарук і той самий Попович... Я називаю тільки декількох, а можна було б і десятки інших. Виступи, діалоги, дискусії, вечірне спілкування за чаєм і навіть у міському парку чи на пляжі... Це були оази свободи – на 12–14 днів вирватися з буденності і стати учасником справжнього «бенкету думки»! Стереотипи мислення лускалися як мильні бульбашки; втім, не у всіх учасників цих шкіл

– дехто з них уже встиг замінити власні зусилля думки тими «словесними шлакоблоками», як звав їх Мераб Мамардашвілі, що їх пропонували офіційний діамат й істмат. Це було сумно – спостерігати, як молоді науковці намагаються відгородитися від реальності та увібгати її в усталені (й беззмістовні) формули. Що ж, не для всіх ті «думка розкута» та «розум владний», про які писав іще Іван Франко. Ці персонажі (їх було, слід сказати, небагато) подалися потім в ідеологи КПУ та ліворадикальних і пропутінських організацій, хтось за допомогою свого обладунку згаданих уже «словесних шлакоблоків» став навіть депутатом Верховної Ради. Але ж – з дистанції років – усе вагомішими стають сказані тоді слова геніального, поза сумнівом, філософа Мераба Мамардашвілі про те, що «диявол грає нами, коли ми не мислимо точно»...

І ще одне принагідне, але важливе зауваження: Мирослав Володимирович був ідеальним керівником цих щорічних шкіл, толерантним і вдумливим модератором гарячих дискусій і заслуженим улюбленцем філософської молоді. А це, погодьтесь, складно – за умов, коли руйнуються ідеологічно вивірені канони і стандарти (у межах яких ти значною мірою сам змушений був працювати, а зараз до руйнації чого ти сам же докладаєш сили) зуміти не втратити авторитет, ба, підвищити його рівень. Це за умов, що постійно треба було ще й «прикривати» ці школи (фінансувати які змушений був ЦК ЛКСМУ) від пильного ока партійних церберів і добровільних сексотів з філософського ж середовища («хороший комуніст водночас є і хороший чекіст», як наголошував тоді-ще-класик-філософії Ленін).

Утім, республіканські школи молодих філософів являли собою не просто вузькопрофесійні заходи; вони стали для багатьох їхніх учасників іще й «кузнями кадрів» публічних незалежних інтелектуалів. Новоевропейська цивілізація зуміла свого часу істотно випередити всі інші цивілізаційні «материки» у розвитку саме тому, що оптимальним чином задіяла той колосальний ресурс, який становить розумність, раціональність. Згодом це у неї творчо перейняли й інші регіональні цивілізації, і не лише саму потребу включення раціональності як внутрішньої складової до всіх суспільно значущих сфер діяльності, а й спосіб інституціалізації такого раціо

– в особі незалежних інтелектуалів та їхніх спільнот. Адже без «ресурсу розумності» будь-яка справа не є історично ефективною; при цьому такий ресурс повинен мати характер не власне індивідуальної здатності міркування, а продукту інтелектуальної культури людства, яка уособлюється в постаті незалежного компетентного інтелектуала. Розвиток інтелектуальної праці та головного її безпосереднього втілення – науки – мають бути максимально дистанційовані від поточних політичних забаганок та безпосереднього державного контролю. Це виглядає на перший погляд парадоксальним, але ефективний розвиток національної держави як модерного явища можливий тільки тоді, коли ця держава дозволяє й заохочує вільний інтелектуальний пошук, який сам визначає свої завдання, незалежно від чиновників та бізнесменів. А на додачу ще й стимулює розгортання організованої комунікативної єдності, науково-інтелектуальної спільноти. І не в останню чергу – філософів.

Зазвичай формування такого суспільно значущого раціо та здатних його уособлювати інтелектуалів здійснюється в університетах. Утім, як пізніше писав Мирослав Попович, зі зрозумілих причин у нас була відсутня традиція, коли університети являли собою центри інтелектуального і взагалі духовного життя. Тому для молодих інтелектуалів другої половини 1980-х такими собі «мобільними» осередками вільної мисленнєвої діяльності та комунікації стали ці філософські школи, і не в останню чергу – школа Поповича в Алушті...

...У підсумку, як на мене, студентська «Революція на граніті» осені 1990-го року немалою мірою стала результатом опосередкованого і прямого впливу на аудиторію молодих вузівських викладачів філософії, які пройшли вишкіл в Алушті; відтак зміни світоглядного сприйняття та категоріального осмислення дійсності як цієї когорти викладачів, так і їхньої аудиторії втілилися у практику гуманістично-революційної дії.

А сьогодні багато які вже далеко не молоді філософи, які пройшли (дехто – і кілька разів) через «школу Мирослава Поповича» в Алушті, є – і цілком заслужено – професорами, завідувачами кафедр, проректорами, членами вчених рад, редакторами журналів, публічними інтелектуалами і – не в останню чергу – навіть

дідусями й бабусями. Дехто працює в Інституті філософії імені Григорія Сковороди НАН України, дехто – у київських вишах, але більшість – викладачами по всій Україні. Та, певен, кожна і кожен з тих, хто в молодості побував на «школі Поповича», не забув про неї, з удячністю згадуючи і запальні дискусії, і спілкування з колегами, і плескіт морських хвиль, і толерантну мудрість модератора тих дискусій...

Але Алуштою часів перебудови не обмежується хронологічно і топологічно школа Поповича. Вона продовжилася далі. Завдяки атмосфері, яку створював навколо себе Мирослав Володимирович, де б він не перебував і де б не працював, завдяки тим урокам безтрепетного інтелектуального пошуку, які він демонстрував, і навіть завдяки тим помилкам, які він робив і які сам же виправляв. Скажімо, не таємниця, що у 1990-х Попович активно просував ідею «русофонії» (за взірцем «франкофонії», власне, Міжнародної організації франкофонії – утвореної у 1970 році спільноти франкомовних країн світу, яка має на меті посилення співпраці між ними в різних сферах і ґрунтується на традиційних культурних зв'язках із Францією. Що ж, ілюзії щодо Росії були в українському інтелектуальному середовищі вельми поширеними, тим більше, що вони зростали не на порожньому місці – у російській культурі існувала (і, попри все, існує донині) «лінія Герцена-Сахарова», глибоко антишовіністична та демократична. Інша річ, що вона практично завжди була відсунута на маргінес, а то й загнана у підпілля. У мене також були ілюзії щодо можливості перемоги російської демократії та вільнодумства, проте вони скінчилися 1992 року. Мирославу Володимировичу в силу специфіки його біографії та тісних особистих зв'язків зі справжніми достойниками російської культури, припускаю, позбутися цих ілюзій було значно важче. І справді: згаданий уже один з провідних лекторів Шкіл молодих філософів в Алушті московський професор Вадим Межуєв був тоді й залишається нині проєвропейським й антиімперіалістичним мислителем; натомість його син Борис Межуєв – запеклий евразієць, імперіаліст й українофоб. В нинішньому російському культурному просторі Межуєв-син посідає значно більш вагоме місце, ніж батько, і це, як на мене, зовсім не випадково... Тож не випадково в останні роки життя По-

пович користувався ємною формулою: в Україні вслід за декомунізацією має йти деколонізація. Нічого не поробиш – українське націотворення, як і такі самі процеси в низці інших європейських країн, об'єктивно належить до «запізнілих». А якщо ще точніше – до так само по-насильницькому перерваних колонізаторами, потім відновлених уже на істотно іншій основі та чавлених-перечавлених у часи «червоного століття», коли за панування над Україною оружно змагалися два тоталітарних червонопрапорних режими плюс декілька «європейських гієн», охочих ухопити та привласнити бодай шматок українських земель.

І ще один небуденний сюжет. 2010 рік. «Дурники», «посіпаки», «продажні потвори», «малороси», «лакузи», «совки», «йолопи недоумкуваті» – це тільки мала частина тих слів, якими одні українські патріотичні інтелігенти (принаймні, якщо брати до уваги вищу освіту) називали інших. А в числі останніх виявилися між тим Іван Дзюба, Мирослав Попович, Іван Драч, Юрій Щербак, Сергій Комісаренко, Дмитро Павличко, Вадим Скуратівський, Ігор Лосєв... «Так звана творча інтелігенція», – виніс свій вердикт головний редактор одного дуже й дуже патріотичного Інтернет-сайту, – яка, мовляв, намагається «знову дурити простих людей і продавати залишки авторитету». Й усе через принципову позицію цих інтелектуалів, які чудово розуміли великомасштабні небезпеки, пов'язані з приходом до влади Віктора Януковича, і прагнули не допустити цього приходу, а їхні опоненти вважали головною загрозою ту, що йшла з іншого табору, натомість Янукович для них був «смішний» і «демократичніший, ніж раніше». Що ж, це був іще один урок від Мирослава Поповича – як йти проти течії, причому проти «своїх».

Що ж, наразі українська професійна філософія має за собою столітню історію та величезний корпус текстів; на загал розроблена філософська термінологія, якою можна висловити (чи то о-словити) все те, чого вимагає «свідомість уголос». Закладені підвалини для подальшої роботи – традиційно вже радше не завдяки владі, а всупереч її інтелектуальній і моральній нікчемності. Ну, а проблеми... Їх можна здолати – було б бажання. Здобутки «Київського кола» останніх понад 50 років досягнуті під патронатом трьох директорів

Інституту філософії НАНУ з 1962 по 2018 роки – Павла Копніна, Володимира Шинкарука і Мирослава Поповича (не писатиму «під керівництвом», бо всі троє толерували дух самостійного пошуку). Сьогодні, як на мене, українська філософія здатна відповісти на нові виклики сучасної цивілізації й осмислити унікальний статус України як одночасно посттоталітарної, постколоніальної і пост-геноцидної країни й нації, та ще й в умовах «гібридної війни» з Росією й імперіалістичних настроїв у деяких західних сусідів Української держави. Хтось, певно, скаже: осмислювати все це – не завдання філософії, вона є інтелектуальною «грою в бісер», не більше і не менше; проте хіба навіть у такому разі гравець не має дбати як про наявність бісеру, так і про забезпечення можливостей для вільної гри?

Отож чи збережуться здобутки, чи продовжаться традиції, чи не виявляються безплідними новації, чи не виродяться вони у суто провінційне мавпування чи то московських, чи то західноєвропейських філософем? Чи стане фактом шанобливе – не лише на словах, а й на ділі – ставлення з боку як самих інтелектуалів, так і з боку хоча би частини можновладців до української філософської класики та до її однієї з головних настанов – на сміливий мисленневий пошук і на знаходження слів для того, щоб вести втямливий діалог «із містом і світом»? В тому числі – і до писаних і неписаних здобутків школи Мирослава Поповича?

Сергій Грабовський. Школа Мирослава Поповича.

Стаття присвячена особистісним вимірам філософської діяльності знаного українського філософа Мирослава Поповича, зокрема, керованим ним молодіжним філософським школам. Автор дає загальний абрис пошуків «Київського філософського кола» 1960–80 років, наголошує на їхній несумісності з догматикою марксизму-ленінізму та нормативним вишівським курсом філософії. На початку перебудови, попри офіційно проголошене М. Горбачовим «нове мислення», концептуальні здобутки «Київського кола» відторгалися більшістю викладачів «старої», власне, сталінської школи, хоча ці здобутки посутньо корелювали з гуманістичними інтенціями перебудови. Філософія як

така розвивається, образно кажучи, як «узвиш», так й «углиб» й «ушир». Ці метафори дозволяють якомога точніше охопити реальну динаміку суспільного буття філософії. Розвиток філософії «ушир» – це донесення до всього інтелектуального загалу, передусім молоді, філософських проблем (саме проблем, а не готових висновків, які досить лише завчити), а разом із тим більш чітко формулювання авторами їх ідей. Одним з інструментів, застосованих ініціаторами перебудови для зміни ситуації, стали позбавлені формальних і догматичних складових школи молодих філософів, як на союзному, так і республіканському рівнях. Філію Філософського товариства в УРСР у ті роки очолював Мирослав Попович, який був одним із дуже небагатьох ще публічних інтелектуалів і вмів навіть у рамках панівної ідеологічної парадигми та цензури сказати і написати щось важливе. Через республіканські Школи молодих філософів, які під егідою Філософського товариства й особисто професора Поповича щорічно під час перебудови проводилися в Алушті (Крим), загалом пройшло кількесот аспірантів, асистентів і молодших наукових співробітників. Ці школи мали велике значення у виробленні їхніми учасниками культури філософування. У світі формування суспільно значущого *раціо* та його носіїв-інтелектуалів здійснюється в університетах. Але в Україні на той час була перервана така традиція, і для молодих інтелектуалів другої половини 1980-х осередям вільного розмислу стала «школа Поповича» в Алушті.

Ключові слова: Мирослав Попович, марксизм-ленінізм, Київське філософське коло, культура філософування, філософські традиції.

Сергей Грабовский. Школа Мирослава Поповича.

Статья посвящена личностным измерениям философской деятельности известного украинского философа Мирослава Поповича, в частности, руководимым им молодежным философским школам. Автор дает общий абрис поисков «Киевского философского круга» 1960–80 годов, отмечает их несовместимость с догматикой марксизма-ленинизма и нормативным вузовским курсом философии. В начале перестройки, несмотря на официально провозглашенное М. Горбачевым «новое мышление», концептуальные достижения «Киевского круга» отторгались большинством преподавателей «старой», собственно, сталинской школы, хотя эти достижения существенно коррелировали с гуманистическими интенциями перестройки. Философия как таковая

развивается, образно говоря, как «ввысь», так и «вглубь», и «вширь». Эти метафоры позволяют как можно точнее охватить реальную динамику общественного бытия философии. Развитие философии «вширь» – это донесение до всей интеллектуальной общности, прежде всего молодежи, философских проблем (именно проблем, а не готовых выводов, которые достаточно лишь заучить), а вместе с тем более четкую формулировку авторами их идей. Одним из инструментов, применяемых инициаторами перестройки для изменения ситуации, стали лишённые формальных и догматических составляющих школы молодых философов, как на союзном, так и республиканском уровнях. Филиал Философского общества в УССР в те годы возглавлял Мирослав Попович, который был одним из очень немногих еще публичных интеллектуалов и умел даже в рамках господствующей идеологической парадигмы и цензуры сказать и написать нечто важное. Через республиканские Школы молодых философов, под эгидой Философского общества и лично профессора Поповича, которые ежегодно во время перестройки проводились в Алуште (Крым), в целом прошло несколько сотен аспирантов, ассистентов и младших научных сотрудников. Эти школы имели большое значение в выработке их участниками культуры философствования. В мире формирование общественно значимого *рацио* и его носителей-интеллектуалов осуществляется в университетах. Но в Украине в то время была прервана такая традиция, и для молодых интеллектуалов второй половины 1980-х центром свободного размышления стала «школа Поповича» в Алуште.

Ключевые слова: Мирослав Попович, марксизм-ленинизм, Киевский философский круг, культура философствования, философские традиции.

Serhiy Hrabovsky. Myroslav Popovych School.

The article is devoted to the personal dimensions of the philosophical activities by a famous Ukrainian philosopher Myroslav Popovych, in particular, the youth philosophical schools which he leads. The author gives a general outline of the search for the «Kyiv Philosophical Circle» of 1960–80, notes their incompatibility with the dogma of Marxism-Leninism and the normative university course of philosophy. At the beginning of perestroika, despite the «new thinking» officially proclaimed by M. Gorbachev, the conceptual achievements of the «Kyiv Circle» were rejected by majority

of teachers of the «old» so named Stalin school, in fact, although these achievements correlated significantly with the humanistic intentions of restructuring. Philosophy as such develops, figuratively speaking, both «high» and «deep» and «wide». These metaphors allow as much as possible to capture the real dynamics of social being of philosophy. The development of philosophy' «wide» is a report to the entire intellectual community, especially young people, of philosophical problems (namely, problems, and not ready conclusions, which can only be memorized), and at the same time a clearer formulation by the authors of their ideas. One of the tools, used by the initiators of restructuring to change such the situation, was the school of young philosophers, devoid of the formal and dogmatic components, both at USSR and republican levels. The branch of the Philosophical Society in the Ukrainian SSR in those years was headed by Myroslav Popovych, who was one of the very few public intellectuals who could even say and write something important even within the framework of the dominant ideological paradigm and censorship. Through the Republican Schools of Young Philosophers, under the auspices of the Philosophical Society, and personally Professor Popovych, who were held annually during the restructuring in Alushta (Crimea), in general, several hundred graduate students, assistants and junior research assistants passed. These schools were of great importance in the development of a philosophical culture by their participants. In the world, the formation of socially significant *ratio* and its intellectual carriers is done in universities. But in Ukraine at that time such a tradition was interrupted, and for young intellectuals of the second half of the 1980s, the Popovych School in Alushta became the centre of free thinking.

Key words: Myroslav Popovych, Marxism-Leninism, Kyiv Philosophical Circle, culture of philosophizing, philosophical traditions.

ТРАНСФОРМАЦІЇ НАУКОВИХ ТЕОРІЙ ЯК УМОВА ТА ЧИННИК РОЗВИТКУ НАУКИ

ResearcherID: O-6612-2014

Scopus Author ID: 57199931585

ORCID: 0000-0002-8193-8548

МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ ЯК НЕПЕРЕСІЧНА ТВОРЧА ОСОБИСТІТЬ, ОРГАНІЗАТОР І НАТХНЕННИК УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Одним із найкращих варіантів вшанування пам'яті видатного представника української інтелектуальної еліти, добре знаного в Україні та за її межами філософа є розповідь про незаперечний вплив його оригінальних ідей на стан речей в тих галузях, в яких він плідно трудився. А працював Мирослав Попович у багатьох галузях – від логіки науки до філософії історії, від філософії мови до філософії культури, від засновництва Руху до активної участі у русі Першого грудня, від організації Національного університету «Києво-Могилянська академія» до дистанційного навчання принаймні одного з президентів України, як про це щиро зізнався пан Петро Порошенко.

Я зупинюся на моєму тлумаченні значення творчого доробку Мирослава Поповича лише для філософії науки. Причому буду виходити з її розуміння як об'єднання різнопланових досліджень форм організації наукового знання та способів отримання нового знання [10]. Не маю сумніву, що інші доповідачі розкажуть про значення його доробків для тих галузей, в яких вони натхненно та новаторські працюють.

Відкрию деякі таємниці творчої кухні відділу логіки та методології науки, який під різними назвами близько 50-ти років очо-

лював М. Попович і в якому я маю честь та нагоду працювати з 1979 року. Він завжди був деміургом та ініціатором всіх планових проєктів і пропонував теми, праця над якими об'єднувала всіх його формально підлеглих, але насправді – колег, незважаючи на досить різні їхні наукові інтереси та уподобання¹.

Щиро зізнаюся, що я спершу досить критично ставився до запропонованих ним наукових проєктів, тому що не був спроможний відразу уявити своє місце в їхній реалізації. Проте, почавши працювати, я кожен раз був здивований тим, наскільки проникливими і важливими для моїх досліджень виявлялися запропоновані Мирославом Поповичем теми та висловлені ним при їхньому обговоренні нетривіальні ідеї. Вони дійсно відкривали мені очі на ті феномени науки, які мені не здавалися філософсько важливими, цікавими та потенційно оригінальними. Так було з вже реалізованими проєктами, присвяченими проблематиці раціональності [12], теорії ментальності [13], смислу у сучасній науці [14] та європейським цінностям [7].

Те ж саме відбулося й з останньою темою «Логіка мислення та логіка дії». Під час її виконання з'ясувалося, що логіко-діяльнісний підхід відкриває нові, мало аналізовані виміри наукової теорії, які пов'язані з її роллю у породженні нового знання в умовах сучасної науки [9].

Наукові теорії як розумова рушійна сила сучасної науки

Справа ось у чому. Причетних до створення науки вчених, а також наукознавців, істориків, соціологів і філософів науки, які вивчають її формоутворення, властивості, структури, методи та функції, об'єднує розуміння, що розвиток науки полягає в отриманні нового знання про досліджувані нею реалії. Проте кожна з цих груп розробляє характерні для неї уявлення про те, що таке наука та наукове знання, у чому полягає та як відбувається його розвиток. Зокрема, наукознавців цікавлять організаційні, економічні, культурні та оцінні чинники розвитку та практичного застосування науки. Історики часто описують розвиток науки у термінах відкриття та дослідження нових реалій та їхніх атрибутів. Соціологи акцентують

увагу на ставленні науковців до використовуваних ними засобів. Економісти та політики оцінюють розвиток науки у термінах витрат на її утримання та прибутків від практичного втілення її досягнень.

У сучасній філософії науки вважається, що найбільш ефективною формою організації та існування знання є наукова теорія [16]. Ця думка зумовлює взаємопов'язані бачення, з одного боку, конкретної науки як мережі її теорій, а, з іншого, її розвитку як процесів змін існуючих в ній теорій. В свою чергу, кожна реальна наукова теорія складається з різнотипних взаємопов'язаних складників, які впливають один на одного. У межах такого бачення теорії постає питання: Як змінюються складники теорії, коли за її допомогою отримують нове знання? Зрозуміло, що складники теорії змінюються не самі по собі, а унаслідок творчих розумових дій з ними науковців.

Можна навіть стверджувати, що уявлення філософів науки про наукові теорії визначають концептуальні рамки та задають інструментарій філософського аналізу змісту, стану та тенденцій розвитку сучасної науки. В свою чергу, ці уявлення детермінують ракурси дослідження науки іншими науками про науку або метанауками, тобто історією науки, соціологією науки, економікою науки, менеджментом науки, психологією науки, культурологією науки, етикою науки, наукометрикою, наукознавством тощо.

Надзвичайно плідною для розробки філософських уявлень або реконструкцій наукових теорій виявилася ідея їхньої полісистемної будови [5]. Постановка у центр сучасної філософії науки цих реконструкцій зумовлена тим, що продукування знання в сучасній науці здійснюється переважно за допомогою теорій. Воно вже не відбувається шляхом переходу від «чистих» емпіричних даних до формулювання нових теорій. В *теоретизованій* науці цей процес з самого початку здійснюється у теоретично-навантаженій формі. Під цим мається на увазі, що нове знання про досліджувану реальію з'являється у більшості випадків як розв'язання проблеми її опису чи пояснення [6], а не як індуктивне узагальнення отриманих емпіричних фактів та феноменологічних закономірностей. Причому проблема усвідомлюється, формується та розв'язується засобами наявної теорії. Відкриття одного емпіричного факту, який не пояс-

нюється існуючою теорією, створює протиріччя між асоційованими з ним висновками з теоретичної моделі реалії, що породжує цей факт, та його отриманими з експерименту кількісними характеристиками. Усунення цієї суперечності у межах існуючої теорії відбувається шляхом побудови нової моделі із залученням інших складників теорії. Нова теоретична проблема усвідомлюється на ґрунті вже розв'язаних проблем як або їхнє уточнення, або заперечення. Її позначають за допомогою мовної підсистеми теорії, її необхідно формулюють у термінах певної теоретичної моделі досліджуваної реалії, її розв'язують за допомогою операцій та методів теорії, її рішення оцінюють за критеріями даної теорії. Таким чином, до формулювання та розв'язання нової проблеми долучаються всі інші підсистеми теорії. Тому й не дивно, що, з одного боку, будь-яка нетривіальна зміна існуючої теоретичної проблеми, не кажучи вже про виникнення нової проблеми, припускає зміни пов'язаних з нею складників теорії, а, з іншого, їхні зміни спричиняють зміни існуючої проблеми або формулювання нової проблеми.

Від часткових уявлень до побудови об'єднуючої реконструкції наукової теорії

Не всі сучасні філософсько-наукові реконструкції наукової теорії відкривають однакові можливості для аналізу процесів породження нового знання. Більшість з них зорієнтована на синхронні аспекти та виокремлює в теорії однотипні статичні складники. Наприклад, концептуальна реконструкція виділяє в теорії поняття [19], стандартна (пропозиційна) – істинні твердження [27], семантична – мови [28], інструменталістська/операціональна – операції [22], еротетична – питання та проблеми [21; 25; 26], структурна – інваріантні структури [29], структуралістська – знакові моделі [2] тощо. У цих реконструкціях генерація нового знання асоціюється з виникненням нових, відповідно, понять, істинних тверджень, операцій, мов, проблем, структур, моделей тощо.

Втім, аналізуючи процеси породження нового знання в термінах однотипних складників, прибічники згаданих реконструкцій несвідомо апелюють до інших складників теорії. Зокрема, прихильники концептуальної реконструкції звертаються до моделей; стан-

дартної, семантичної, структурної та структуралістської реконструкції – до проблем; інструменталістської реконструкції – до мов.

Модифікована структурно-номінативна реконструкція розглядає теорію як полісистему, кожна підсистема якої утворюється з характерних для неї однотипних складників [6; 10]. Маються на увазі, принаймні, називна, мовна, модельна, проблемна підсистеми, які окремо, неповно та ізольовано аналізуються вищезгаданими реконструкціями. Крім того, модифікована структурно-номінативна реконструкція виокремлює, як мінімум, онтичну, організаційну, номічну, процедурну, оцінну, апроксимаційну, евристичну та координаційну підсистеми. На відміну від інших, модифікована структурно-номінативна реконструкція явно виділяє взаємозв'язки та взаємовпливи складників різного типу, внаслідок чого зміна окремого складника супроводжується індукованими змінами пов'язаних з ним інших складників.

Причому при кожному нетривіальному застосуванні теорії її складники стають більш ефективними пізнавальними інструментами, що можливо лише за умови їхніх змін. Незалежно від природи складника, його зміни відбуваються за певною універсальною схемою, яку можна розглядати як репрезентацію певної регулярності або закономірності розвитку наукової теорії на рівні її складників. Мовою діаграм [20; 23] ця регулярність описується за допомогою так званих комутативних діаграм. Зауважу, що при діакронічному баченні відношення та зміни складників теорії теж є її складниками, які реалізуються через виконання науковцями певних дій.

Бінарні впливи змін деяких окремих складників теорії

Розглянемо найпростіший випадок, коли враховуються лише бінарні зв'язки певного складника, тобто його зв'язки тільки з одним іншого типу складником.

Дамо схематичний загальний діаграмний [4; 24] опис ситуації зміни складника K теорії, який пов'язаний зі складником L за допомогою відношення α . Хай з перебігом часу відбувається нетривіальна заміна k складника K на складник K^* . Якщо K пов'язаний з L та K^* , то припустимо, що K^* пов'язаний певним чином β із дея-

ким складником L^* , який у свою чергу пов'язується з L за допомогою відношення λ .

Розглянуті припущення символічно представлені на схемі 1.

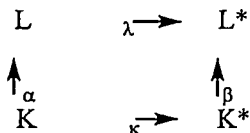


Схема 1. Складники теорії та зв'язки між ними

Якщо всі ці складники та їхні відношення належать одній теорії, то можливі два рівноцінні, але різні шляхи переходу від K до L^* . Перший полягає у виконанні спочатку α , а потім λ , другий – спочатку κ , а потім β . Збіг початків та закінчень цих двох шляхів означає їхню тотожність: $K\alpha\lambda L^* = K\kappa\beta L^*$. «Скорочуючи» однакові члени у цій тотожності, отримуємо рівність $\alpha\lambda = \kappa\beta$. Якщо вона виконується при заданих складниках та відношеннях між ними, то будемо казати, що перетворення складників є узгодженим щодо розглянутої теорії.

Наведемо декілька конкретних прикладів змін складників теорії.

Хай P позначає деяку проблему, S – її рішення, а χ – існуючий у певний момент часу метод її розв'язання. З перебігом часу відбувається процес ζ нетривіального переформування проблеми P у проблему P^* . Через деякий проміжок часу завдяки реалізації нового методу δ утворюється рішення S^* проблеми P^* .

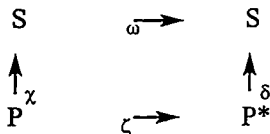


Схема 2. Переформування проблеми

В залежності від характеру переформування ζ природно очікувати певне відношення між рішенням S і рішенням S^* . Дійсно, якщо йдеться про переформування у формі узагальнення, то рі-

шення S^* має бути узагальненням ω рішення S , а метод δ бути більш загальним, ніж χ . Якщо це має місце, то $\chi\omega = \zeta\delta$. Роль переформування може відігравати не лише узагальнення, а багато інших перетворень проблем. Прикладами слугують уточнення, формалізація, квантифікація, математизація, специфікація/обмеження, спрощення, ускладнення, конкретизація тощо. Всі ці дії відбуваються завдяки застосуванню мовних засобів системи знання, які теж змінюються з часом. Прикладами є перехід від буденної мови до математичних мов, від їхніх змістовних діалектів до діалектів різного ступеню формальності/точності/краси/ економності/виразності тощо.

Схема переформування проблеми також описує ситуацію експериментальної перевірки теоретичного передбачення. Тут роль P відіграє проблема формулювання теоретичного передбачення, ζ – внутрішньо теоретичні дії по отриманню передбачення S , P^* – проблема експериментальної перевірки, результатом реалізації δ якої є S^* . Відношення ζ трансформує теоретичну проблему P у відповідну їй експериментальну проблему P^* . Як показує історія науки, ця трансформація не є простою та тривіальною, а завжди потребує виконання багатьох теоретичних дій. Більше того, їхнє виконання, як правило, вимагає формулювання та вирішення багатьох допоміжних проблем. Не є рутинним й метод вирішення експериментальної проблеми, який вимагає побудови та застосування приладових засобів проведення експерименту та реалізації дій вимірювання значень атрибутів досліджуваних реалій. Нарешті, кількісні міри відношення w , як правило, фіксують його наближений характер, тобто результати експериментальної перевірки теоретичних передбачень здійснюються з певним наближенням.

Іноді, незважаючи на всі спроби її мовного узагальнення або уточнення, проблема не вирішується. Оскільки в рамках системи наукового знання проблеми опису її предметної галузі формулюють у термінах моделей досліджуваних реалій та явищ, то стає необхідним особливий тип переформування, який пов'язаний з «перемодельованням» вихідної проблеми в термінах нової моделі.

Хай M позначає деяку модель, P – проблему, яка репрезентована в термінах моделі M , ε – існуючий в певний момент часу метод

репрезентації проблеми. З перебігом часу відбувається процес ρ не-тривіального конструювання нової моделі M^* , яка певним чином пов'язана зі старою моделлю M . Принаймні ці моделі застосовують імена спільних атрибутів та однакову назву реалії, що моделюється. Через деякий проміжок часу проблема P^* репрезентується в термінах нової моделі M^* завдяки реалізації нового методу ϕ репрезентації. Природно очікувати існування певного зв'язку θ між старою та новою проблемами, тобто виконання співвідношення $\epsilon\theta = \rho\phi$. Цей зв'язок може бути уточненням, наближенням, протиріччям, спрощенням, узагальненням тощо.

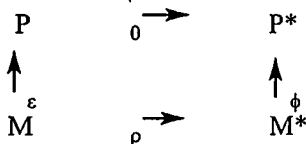


Схема 3. «Перемоделювання» проблеми

Аналогічно можуть бути розглянуті зміни складників теорії, які пов'язані з «перекладаннями» на нові мови проблем, моделей та операцій теорії, а також розгорнуті у часі ланцюжки різних змін пов'язаних складників теорії. Це дає певний схематичний апарат для аналізу різних процесів розвитку реальних наукових теорій.

Чи виправдане у світлі модифікованої структурно-номінативної реконструкції наукової теорії виокремлення постнекласичної науки

На теренах СНД виникла та розповсюджена надзвичайно популярна концепція так званої постнекласичної науки. Згідно з нею, одна з особливостей постнекласичної науки полягає у зростанні активності суб'єкта пізнання. Те, що з розвитком науки змінюються та удосконалюються види наукової активності, не викликає сумніву, але протиставлення попередньої та сучасної науки по лінії пасивність-активність не має сенсу, тому що попередня наука теж була активною у розумінні дій, які виконували тогочасні науковці.

Проведений в цій статті аналіз деяких теоретичних дій науковців демонструє, що все в науці (від відкриття нових реалій до

побудови математичних моделей та оцінок розв'язання наукових завдань) стає можливим та існує лише завдяки різним видам їхньої творчої наукової діяльності (експериментальної, теоретичної, оціночної тощо). Незаперечним фактом є постійне ускладнення з розвитком науки інструментів та засобів її реалізації. Однак діяльнісний характер науки не завжди усвідомлюється творцями науки, не кажучи вже про звичайних людей, які сприймають наукові відкриття як схожі на вдалі, але випадкові пошуки невідомих печериць у відомому лісі.

За великим рахунком з діяльнісного боку ніяких принципових змін у інгредієнтному та структурному складі наукових теорій після створення класичної механіки не відбулося. Інша справа, що відкривається об'єктивне ускладнення нових досліджуваних реалій, а також вже відомих реалій, які тимчасово вважалися простими (наприклад, рух планет у сонячній системі). Цьому процесові відповідає ускладнення релевантних до реалій типів дій, які конституують саму наукову діяльність і в цьому сенсі є необхідними для її функціонування та прогресу. Час від часу відбуваються радикальні зміни в науковій картині світу, пізнаються більш складні реалії, явища та процеси, переосмислюється сама наукова діяльність, її засоби, методи та категоріальні та концептуальні засади [8]. Але, як й у часи Ньютоні, науковець *будує, удосконалює, перевіряє та застосовує* моделі, *намагається* в їхніх термінах *сформулювати та розв'язати* завдання пояснення та опису даних, які у зростаючій кількості йому *поставляє спланований* за теоретичними гіпотезами *експеримент, оцінює* кожну свою дію за загальнонауковими та специфічними критеріями. Анахронізмом було би приписування вченим різних часів нібито пасивного усвідомлення науки та припущення їхнього начебто пасивного невтручання у досліджувані реалії.

Таким чином, з діяльнісного боку наукові теорії залишаються однотипними, що в XVII, що в XXI столітті. Тому діяльнісна суть науки не дає надійного ґрунту для її періодизації. Позірна видимість очевидності та безперечності такої періодизації зумовлена двома чинниками.

Перший – це досить поверхнєве бачення науки на ґрунті загальних розмов про наукові теорії з софістичним застосуванням

квітчастого філософського жаргону. Другий – це волюнтаристське приписування науковцям різних періодів думок, які вони не висловлювали.

У яких працях Ньютона та його численних послідовників, аж до виникнення теорій відносності та квантової теорії, можна знайти його власні твердження, що «суб'єкт, дистанційований від об'єкту, ніби з боку пізнає світ» і «що умовою об'єктивно істинного знання (класичний період науки. – В.К.) є елімінація з пояснення та опису всього, що відноситься до суб'єкту та засобам діяльності»? Це не те, що турбувало Ньютона і не те, що він робив як науковець, коли моделював рух Місяця як рух матеріальної точки, що пересувається за його трьома законами. Але таку характеристику типу раціональності, притаманного начебто класичній науці, дає впливовий в СНД філософ науки, академік трьох державних академій колишніх «братських» народів В. Стюпин [18].

Дійсно в працях по *філософському* осмисленню науки деяких видатних вчених минулого століття можна знайти речення, котрі у їхньому вільному перекладі на філософський діалект буденної мови ніби стверджують, що «умовою отримання істинного знання про реалії, які досліджують квантова та релятивістська фізики, є *експлікація* засобів і операцій діяльності» і «має місце відносність об'єкта щодо цих засобів і операцій». Але не може *«експлікація, тобто прояснення засобів і операцій»*, бути неодмінною «умовою отримання істинного знання про реалії», тому що багато своїх пізнавальних, особливо новаторських дій вчені різних сторіч здійснюють без їхнього усвідомлення. Однак не експлікація, а розробка нових і використання нових і старих засобів та операцій насправді є однією з умов отримання нового, відносно/приблизно істинного знання. Далі, в науці має місце не «відносність об'єкта до засобів і операцій», які використовує дослідник, а залежність/відносність знання про об'єкт від засобів та операцій його дослідження.

Вичерпавши ресурси протиставлення бездіяльнісного/пасивного та діяльнісного/активного розуміння науки, яке мовби робить обґрунтованим виокремлення її класичного та некласичного періоду розвитку, В. Стюпин вводить зовсім інші критерії для виділення так званого постнекласичного періоду, не звертаючи уваги

на те, що вони теж цілком застосовуються до двох попередніх періодів. Для постнекласичного періоду характерне «врахування співвіднесеності знань про об'єкт не тільки із засобами, але й із ціннісно-цільовими структурами діяльності, що припускає експлікацію внутрішньо наукових цінностей та їхню співвіднесеність з соціальними цілями та цінностями». Складається думка, що на попередніх періодах свого розвитку наука розвивалася у такій собі ціннісно-цільовій та соціально-культурній порожнечі. Це явно суперечить запеклим дискусіям, котрі не припинялися з часів виникнення науки Нового часу, щодо її цілей та методів, її соціальної значимості та необхідності, її співіснування з філософією, релігією та мистецтвом. Тут умисно залишаються осторонь суперечки по суто науковим проблемам, на які впливали різні соціально-політичні чинники.

Ця періодизація отримала «творчий розвиток» як у працях самого В. Стюпіна та його відданих adeptів, так й його конкурентів того ж самого стилю філософствування про науку, які теж наполягають на незвичайних для попередніх наук рисах постнекласичної науки [11].

Деякі особливо завзяті філософи науки навіть стверджують, що «некласична фізика 20 століття (релятивістська та квантова механіка) виявляє внутрішні кордони експерименту як методу пізнання. Принципи спостережуваності, невизначеності, додатковості фіксують *непереборну участь пізнавальної дії у визначенні буття об'єкту, що пізнається* (курсив мій. – В.К.). Намічаються суттєво нові поняття (буття-подія, буття-можливість) і нова ідея розуму, відмінного від розуму, який об'єктивно пізнає, та відповідно нове, не експериментальне розуміння досвіду» [1]. Навіть деякі фізики [17] до цих рис додають ще нечувану деміургічну активність дослідника як суб'єкта пізнання навіть в некласичній науці, без втручання якого в процес пізнання реалій мовби не існує самих цих реалій як об'єктів пізнання. Тобто фактично сучасний вчений наділяється такою ж міццю, як Дух Святий, який буцімто створив Всесвіт з нічого та здатний впливати на фізичні процеси, принаймні, у мікросвіті чи колайдері.

Таким чином, впливові в Росії та й в Україні філософи науки С. Лебедєв та В. Стьопин, на жаль, не розрізняють те, що робиться у науці, а теж те, як ця діяльність усвідомлюється самими науковцями та філософами науки. Вони приписують науковцям різних часів думки, які не мають жодного підтвердження.

У кращому випадку виокремлення передкласичної, класичної, некласичної та постнекласичної науки стосується не її розвитку, а запропонованої невідомими у світовій філософсько-науковій спільноті радянськими та пострадянськими філософами періодизації історії їхнього розуміння філософії науки. Звичайно, вони можуть тішити себе тим, що в черговий раз російська наука випередила світову науку, але фактом є повна відсутність у провідних журналах та енциклопедичних джерелах з сучасної філософії науки будь-яких згадок про постнекласичну науку.

Наприкінці підкреслимо, що в авторському розумінні до предметної галузі філософії науки не входять уявлення філософів науки про те, що думали чи не думали науковці про науку та свою пізнавальну діяльність в ній (для цього існує історія науки, психологія науки та когнітивні науки) та про те, у яких соціальних умовах вони працювали як науковці (для цього є соціологія науки, економіка науки, історія науки та інші метанауки про науку). Ядром предметної галузі філософії науки є наукові теорії та мережі теорій (їхній склад, структури, властивості та функції) і дії з ними та їхніми складниками, що виконуються науковцями при *отриманні, перевірці, удосконаленні та застосовуванні* наявного та нового знання.

Деякі перспективи застосування логіко-діяльнісного підходу

Ось до якого поглибленого бачення процесів породження нового знання приходимо при реалізації запропонованого Мирославом Поповичем логіко-діяльнісного підходу до філософсько-методологічного розвитку наукової теорії та її ролі у породженні нового наукового знання. Підкреслю, що у своїх ранніх логічних та методологічних працях він звертав увагу на тлумачення розвитку науки переважно як сукупності складних процесів висування та

розв'язання нових наукових проблем [15; 16]. Додавання до аналізу процесів розвитку науки дій з конструювання, уточнення, розширення та верифікації моделей, операцій, оцінок та інших складників наукової теорії значно збагачує уявлення про розвиток науки, відкриває нові методологічні перспективи для історико-наукових та наукознавчих досліджень.

ПРИМІТКИ

¹ Мені навіть вдалося зафіксувати на аудіо та відео файлах творчу та невимушену атмосферу низки вільних дискусій під час презентації попереднього задуму запропонованих проєктів. Так що майбутні історики української логіки та філософії науки будуть, при бажанні, мати живий об'єктивний матеріал, який, на жаль, відсутній для аналізу попередньої історії філософії. Уявіть собі, що було б з розумінням історії філософії, якщо б її історики мали аудіо записи, не кажучи про відео процесів зародження на афінській Агорі діалогів Сократа, автентичних лекцій Платона в Академії, лекцій Аристотеля у Ліцеї та розмов Г. Сковороди.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ахутин А.* Эксперимент // *Касавин И.* (гл. ред.). Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 1137.
2. *Бальцер В., Снід Дж.* Новий структуралізм // Філософська і соціологічна думка. – 1989. – №10. – С. 81–95.
3. *Бургин М., Кузнєцов В.* Деятельностные аспекты научной теории // Рациональность, рассуждение, коммуникация. Логико-методологический аспект. – К., 1987. – С. 126–141.
4. *Бургин М., Кузнєцов В.* Закономерности структуры научных теорий // Вычислительные системы: Методологические и технологические проблемы информационно-логических систем. – Новосибирск: Институт математики СО АН СССР, 1988. – № 125. – С. 104–125.

5. *Бургин М., Кузнецов В.* Системный анализ научной теории на основе концепции именованных множеств // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник 1985. – Москва, 1986. – С. 136–160.
6. *Габович О., Кузнецов В.* Проблеми як внутрішні структури систем наукового знання // Філософські діалоги-2015. До 85-річчя академіка Мирослава Поповича. Філософія. Культура. Суспільство. – К., 2015. – С. 132–154.
7. *Габович О., Кузнецов В., Семенова Н.* Українська фундаментальна наука і європейські цінності. – К., Видання 2-ге, доповнене, 2016. – 284 с. (Видана за підтримки Посольства Норвегії в Україні).
8. *Кузнецов В.* Проблема «универсалий» в физическом познании. – К., 1987. – 171 с.
9. *Кузнецов В.* Структури науково-теоретичних дій // Розділ затвердженого до друку рукопису планової теми «Логіка мислення та логіка дії». – 118 с. машинопису / 5 др.арк.
10. *Кузнецов В.* Що таке філософія науки? (Структурно-номінативна відповідь) // Філософія: між природничими та гуманітарними науками. Тези 11-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління». – К., НаУКМА, 24–25 березня 2016 р. – С. 73–76.
11. *Лебедев С.А.* Философия науки. Краткая энциклопедия. Основные направления, концепции, категории – Москва: Академический проект, 2008. – 693 с.
12. *Попович М.* (відп. ред.). Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України. – К., 2014. – 295 с.
13. *Попович М.* (відп. ред.). Проблеми теорії ментальності – К., 2006. – 407 с.
14. *Попович М.* (відп. ред.). Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках. – К., 2012. – 456 с.
15. *Попович М.* Доказательство и смысл теоретических утверждений // Актуальные проблемы логики и методологии науки. – К., 1980. – С. 50–67.
16. *Попович М.* Проверка истинности теории // *Копнин П., Попович М.* (отв. ред.). Логика научного исследования. – Москва, 1965. – С. 144–176.

17. Сонг Д. Луна Эйнштейна // Успехи физических наук, 2012, 182, 9: 1013–1014.
18. Степин В. Наука // Касавин И. (гл. ред.). Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 565–566.
19. Тулмин С. Человеческое понимание. – Москва: Прогресс, 1984. – 328 p.
20. Anderson M., Meyer B., Olivier P. (eds). Diagrammatic Representation and Reasoning. – London: Springer-Verlag, 2002. – 584 p.
21. Baskent C. (ed.). Perspectives on Interrogative Models of Inquiry. Developments in Inquiry and Questions. – Cham: Springer, 2016. – 197 p.
22. Hooker C.A. (ed.) Physical Theory as Logico-Operational Structure. – Dordrecht: Reidel, 1979. – 334 p.
23. Krämer S., Ljungberg Ch. Thinking with Diagrams. The Semiotic Basis of Human Cognition. – Mouton: De Gruyter, 2016. – 247 p.
24. Kuznetsov V. The Triplet Modeling of Concept Connections // Philosophical Dimensions of Logic and Science. Selected Contributed Papers from the Eleventh International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy of Science / Ed. by A. Rojszczak, J. Cachro and G. Kurczewski, Kraców, 1999. – Synthese Library. – Vol. 320. – Dordrecht: Kluwer, 2003. – P. 317–330.
25. Laudan L. Progress and Its Problems. – Berkeley: University of California Press, 1977. – 257 p.
26. Sanitt N. Science as a Questioning Process. – London: IOP Publishing, 1996. – 172 p.
27. Suppe F (ed.). The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories. In Suppe F. (ed.). The Structure of Scientific Theories. – Chicago: University of Illinois Press, 1974. – P. 3–232.
28. Suppe F. The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism. – Urbana: University of Illinois Press, 1998. – 477 p.
29. Suppes P. Representation and Invariance of Scientific Structures. – Stanford: CLSI Publications, 2002. – 536 p.

Володимир Кузнецов. Трансформації наукових теорій як умова та чинник розвитку науки.

Філософія науки розуміється як дослідження різних форм наукового знання та процесів його отримання. Їхня продуктивна реалізація передбачає зміни складників використовуваних теорій. Виходячи з полісистемної будови теорії, аргументується, що зміна складника (його заміна іншим однотипним складником, уточнення, узагальнення, спрощення, ускладнення, формалізація, математизація, квантифікація тощо) однієї підсистеми індукує зміни складників інших підсистем. Пропонується діаграмний опис відповідних пов'язаних змін складників. Наводяться його приклади, що репрезентують наслідки: застосування нових мовних засобів для конструювання моделей; формулювання існуючих невирішених проблем в термінах нових моделей; розв'язання невирішених проблем завдяки конструюванню і використанню нових операцій та методів тощо. Ступень трансформації теорії унаслідок включення до неї нового верифікованого знання залежить від його оригінальності/несподіваності. Радикальна трансформація існуючої теорії потенційно створює умови для побудови нової теорії.

Вказується, що широко розповсюджене на пострадянському філософсько-науковому просторі виокремлення постнекласичного періоду розвитку науки не має достатніх логіко-діяльнісних підстав. Річ у тім, що не пропонуються якісь нові типи складників наукової теорії та їхніх змін, взаємозв'язків та взаємовпливів у порівнянні з попередньою наукою. Дослідження сучасною наукою реалій, незвичайних для попередніх етапів її розвитку, відбувається у формі структур теорій, які за своєю будовою та складниками принципово не відрізняються від структур усталених теорій.

З діяльнісного боку після створення класичної механіки не відбулося жодних кардинальних змін у типах інгредієнтів та структур наступних наукових теорій. Дійсно, зі знаходженням складності нових реалій відбувається ускладнення і складників нової теорії і дій з ними. Але, як й у часи Ньютона, науковець за допомогою нових дій *будує, удосконалює, перевіряє та застосовує моделі*; намагається в їхніх термінах *сформулювати та розв'язати завдання пояснення та опису даних*, які поставляє спланований за теоретичними гіпотезами експеримент; *оцінює кожний компонент теорії за загальнонауковими та специфічними для неї критеріями*.

Результати статті корисні у дослідженнях з філософії науки, соціології науки та історії науки, а також при викладанні відповідних університетських курсів.

Ключові слова: наукова теорія, полісистемність, модифікована структурно-номінативна реконструкція, складники теорії, пов'язані зміни складників, діаграмний опис змін, нове знання та процеси його генерування, критика виокремлення постнекласичного періоду розвитку науки.

Владимир Кузнєцов. Трансформации научных теорий как условие и фактор развития науки.

Філософія науки розуміється як дослідження різних форм наукового знання і процесів його отримання. Їх продуктивна реалізація передбачає зміни інгредієнтів використовуваних теорій. Виходячи з полісистемної структури теорії, аргументується, що зміна інгредієнта (уточнення, обобщення, спрощення, ускладнення, формалізація, математизація, квантифікація, навіть заміна іншим однотипним інгредієнтом і т.д.) однієї підсистеми індукують зміни інгредієнтів інших підсистем. Пропонується діаграмне описання зв'язаних змін інгредієнтів. Приводяться приклади такого описання, репрезентуючі наслідки застосування нових мовних засобів для побудови моделей; формулювання нерешених проблем в термінах нових моделей; рішення актуальних проблем завдяки побудові і використанню нових операцій і методів і т.п. Ступінь трансформації теорії після включення в неї нового верифікованого знання залежить від його оригінальності/неожиданності. Радикальна трансформація існуючої теорії потенційно створює умови для побудови нової теорії.

Вказується, що широко розповсюджене на пострадянському філософсько-науковому просторі виділення постнекласичного періоду розвитку науки не має достатніх логіко-діяльних основ. Справа в тому, що не пропонуються якісь-то нові інгредієнти наукової теорії і нові типи їх змін, взаємозв'язків і взаємодій порівняно з попередньою наукою. Дослідження сучасної науки реальних, незвичайних для її попередніх етапів, відбувається в формі структур теорій, які за своєю будовою і

інгредієнтам не відличаються принципіально від структур устоявихся теорій.

С діяльнісною точкою зору після створення класическої механіки не стало ніяких кардинальних змін у типах інгредієнтів і структур послідуючих наукових теорій. Дійствительно, з відкриттям складності нових реалій відбувається ускладнення і компонентів нової теорії і дійствій з ними. Але, як і в часи Ньютона, вчений з допомогою нових *дійствій* конструює, вдосконалює, перевіряє і застосовує *моделі*; намагається в їх термінах сформулювати і розв'язати *задачі об'яснення і описання* даних, які поставляє спланований на основі теоретических *гіпотез* експеримент; *оцінює* кожен компонент теорії згідно загальнонаукового і спеціалістического для неї *критерію*.

Результати статті корисні для досліджень по філософії науки, соціології науки і історії науки, а також при викладанні відповідних університетських курсів.

Ключеві слова: наукова теорія, полісистемність, модифікована структурно-номінативна реконструкція, інгредієнти теорії, пов'язані зміни інгредієнтів, діаграмне описання закономірностей змін, нове знання і процеси його генерування, критика виділення посткласического періоду розвитку науки.

Volodymyr Kuznetsov. Transformations of scientific theories as a condition and factor of science developments.

Philosophy of science is understood as studies of various forms of scientific knowledge and processes of its creation. Their productive realization involves changing of theory ingredients. Speculating on the basis of the polysystem structure of a scientific theory, we argue that the change of an ingredient (its refinement, generalization, simplification, complication, formalization, mathematization, quantification, even its substitution by new ingredient of the same type, etc.) of one theory subsystem induces corresponding changes in ingredients of other subsystems. A diagram description of the related changes of ingredients is presented. Examples of such a description are: consequences of the use of the new language for the model construction; formulation of the unsolved problems in terms of new models; solution of the current problems by construction and application of new operations and methods, and the like. The degree of a theory transformation

after the inclusion of a new verified knowledge depends on its originality. Radical transformation of the existing theory potentially creates the conditions of the new theory development.

It is pointed out that the introduction of the post-non-classical period in the development of science, widespread over the post-Soviet philosophical space, does not have sufficient logical reasons. The fact is that some new types of ingredients of a scientific theory and new types of their changes, interrelations and mutual influences were not noticed. The modern scientific study of realities, unusual at its previous stages, takes place in the form of theory structures, which as concerns their structure and ingredients do not differ principally from those of established theories.

From the activity point of view, after the creation of classical mechanics, there were no fundamental changes in the types of ingredients and structures of subsequent scientific theories. Indeed, with the discovery of the new realities complexity, the components of a new theory and actions with them are becoming more complex. But, as in Newton times, with the help of new *actions* a scientist *builds, improves, tests and applies models*; attempts to *formulate* in their frameworks and *solve problems of explanation and description* of the data supplied by an *experiment* planned on the basis of theoretical *hypotheses*; *evaluates* each of theory *components* according to general and theory specific *criteria*.

The results of the article will be useful for the research in the philosophy of science, sociology of science and history of science, as well as in the tutorial practice at universities.

Key words: scientific theory, poly-systemic nature, modified structure-nominative reconstruction, theory ingredients, related changes of ingredients, diagram description of change patterns, new knowledge and processes of its generation, criticism of the introduction of post-non-classic period of science development.

ДО ДИСКУРСУ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ М. ПОПОВИЧА

Все життя мені насамперед хотілось зрозуміти світ, в якому я живу. Моєю професією стала достатньо загальна і абстрактна дисципліна – логіка і філософія науки... Ця суха галузь знання займала передовсім тому, що давала найкращі позиції для розуміння навіть дуже далеких від науки речей. Ті обрії, які відкрились, я хотів показати іншим.

М.В. Попович

Так, не сказати б «далеко», але все ж «до того», як поняття дискурсу почало широко вживатись і досліджуватись в науковій літературі (за винятком, мабуть, філології та лінгвістики) Мирослав Володимирович Попович обґрунтовує своє бачення цієї мовно-мовленнево-мислительної структури. У праці «Раціональність і виміри людського буття» (Київ, 1997 р.) він чи не вперше стремить досліджувати «дискурс» на зламі і в переплетенні цих його вимірів, а саме – мови, мовлення і мислення. Така трьохвимірність розгляду, зрештою, накреслила в логіці та філософії науки достатньо евристичні шляхи концептуалізації цього поняття як в контексті логіко-семантичного аналізу, так і в якості достатньо продуктивного загального методологічного підходу, особливо в галузі соціально-гуманітарних наук. Не вдаючись до детального аналізу розуміння М. Поповичем «дискурсу»¹, вкажемо лише на дві такі відзначні філософом його особливості. По-перше, початок його як структури «мислемовлення» він у даному дослідженні вбачав, йдучи за Гайдеггером, саме в «запитуванні», та – навіть більше – в Гуссерлевому «здивуванні» [1, 72] – концепті, який епістемно, безумов-

но, має Платоново-Аристотелеві витоки, що задає напрям та межі тематизації дискурсу. При цьому М. Попович, 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. Вводячи поняття «простору комунікації» та структуруючи його відповідно до трьох груп мовленневих актів (тут він на свій манер прочитує і узагальнює концепцію мовленневих актів Сьорля), вчений виділяє три види останніх – 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). По-друге, аналогічно до цих видів комунікації за ціллю, мислитель виділяє й три сфери комунікації (відповідно, і три види експлікації понять «тема» і «дискурс») – сфери, в яких домінують описові, спонукальні чи-то експресивні висловлювання. З цього погляду припустимо говорити, що дискурс починається з тематизації-«здивування», в якому означається сприйняття ситуації як ситуації невизначеності, тобто ситуації, яка вимагає вибору [1, 72]. Відтак «дискурс» виводиться поза межі вузького когнітивістсько-лінгвістичного підходу в простір комунікації, хоча в самій комунікації належне місце має й когнітивний вимір висловлювань, й когнітивістика як така. Ця думка розвивається і своєрідно резюмується М. Поповичем у праці «Бути людиною»: дискурс – це те в мовленневому 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 [2, 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* [2, 55]. Ось ця структура «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію, відповідно, сукупність настанов, що визначає, які запитання можуть бути поставлені, а які не можуть бути поставлені в певному контексті, як свідчать тексти, визначають і численні

розвідки М. Поповича, в тому колі й його філософсько-історичний дискурс.

Пояснюючи свій задум книжки «Червоне століття», яка вперше вийшла друком у 2005 році українською мовою, а в перекладі на російську під назвою «Кровавый век» 2017 року, М. Попович підкреслював: «Я б хотів написати щось схоже на філософію історії, подібно до того, як ми у своїй професійній сфері пишемо про філософію науки. Це не має бути викладом подій. Звичайно, історичних фактів, реконструкції історичних подій тут не минути. Але я хотів би доторкуватись фактів тільки тією мірою, якою вони потрібні для головної мети. А головна мета – зрозуміти сенс історії нашого часу» [3, 3]. В цьому моменті найбільш опукло виявляється принципова філософсько-наукова позиція Мирослава Володимировича як «червоного позитивіста» – іронічний вислів філософа про себе, за яким, втім, від початку його філософських розмислів стояло постійне прагнення оперти «судження про речі та людей» на логічний ґрунт позитивного раціонального знання, який передовсім закладається наукою. Згодом, власне у площині логіки наукового дослідження, він формулює цю свою позицію як «припустимість логіко-позитивістського розгляду норм», що повернуло у філософію науки «кантівську точку зору щодо вагомості історичного (емпіричного) методу в аналізі норм», а відтак, надалі, посприяло легітимізації дескриптивного та нормативного підходів в поясненні фактів, норм і цінностей історичного життя «за принципом доповнювальності цих підходів» [2, 34–38]. Звідси, зрозумілою є його коротка анотація до своєї філософсько-історичної розвідки «Червоного століття»: «Оцінка сенсу чи розуміння історії, на глибоке переконання автора, може бути не тільки смаковою, суб'єктивною і тому непереконаливою, але також обґрунтованою і доказовою, як і в природознавстві. Звернення до неупередженого раціонального дослідження не обов'язково означає релятивізм, втрату вихідних гуманістичних вихідних позицій і розуміння людської життєдіяльності як «речі серед речей». Більше того, послідовно об'єктивний підхід до історичного процесу дозволяє побачити трагізм епохи та оцінити героїзм людини, що здатна захистити високі цінності» [3, 992].

Прологом – як того й «вимагають» природні цикли та коло-обіг історичного часу – до визрілого вже на схилі життя філософсько-історичного дискурсу Мирослава Поповича, звичайно, було дитинство з його, як в кожної людини, унікальним морфогенезом пам'яті, що як своєрідна матриця «біжучого по лезу» висвітлює, водночас затемнюючи, в певних символах та значеннях ті чи ті непересічні, як то здається-жадається, чи уявно-справжні події людського життєсвіту. Не все особисте опадає згодом, як листя осінньої пори, сиротливо оголюючи на стовбурі життя гілля колишнього і дум – напроти, «особистісне знання» забарвлює різноманітними значеннями минулі життєві ситуації, перетворюючи їх на справжні «події», а колись начебто буденні запитання – на сьогоднішні смисложиттєві запити. Людина неначе раптом (адже в «надв'язуваної» пам'яттю повторюваності – запитування неминуче виявляється) постає перед спонтанністю певних холодних «порядків» та очищених філософською рефлексією універсальних абстракцій, котрі у своїй прозорій чистоті, лише підкреслюють уявлену (справжню чи мниму) духовність, втім, безумовну, бездушність всілякого універсального. Ось і в уяві Мирослава Поповича, як він згадує у передмові до своєї розвідки, чим старше він ставав, тим частіше, з'являвся образ розстріляної під час війни невинної дівчинки – розстріляної, хоча про це, мабуть, й не гадали кати, в ім'я *ідеї* «надлюдини» (універсальністю якої, нацисти облаштовували ідеологію «расової вишчості» «арійців» та нищили інші народи). Цей образ настільки глибоко зачепив уяву вченого, що поставши в дитинстві як спантеличене «німе запитання», поклав надалі – вже зрілому віці – *початок дискурсу-розмислу історії* (недарма М. Попович пригадує це у своїй передмові до праці) 2: «Коли я бачу, як маленька дитина закриває очі, тому що їй здається страшним якійсь мультик, я завжди думаю про цю дівчинку. Вона не могла закритись від зла рученятами. Ми були безсилі їй допомогти. Я хотів би, щоби люди ХХІ століття не відчували такого безсилля. Для цього нам і треба знати як можна більше і глибше про джерела зла і добра» [3, 4]. Відтак, резюмує він, зрештою, ця книга про історичні сенси, тобто – про добро і зло.

Отже, для Мирослава Володимировича Поповича, умовою запитування про сенс історії є екзистенційна ситуація – *подія* його життя. Образ дівчинки стає *символом* (сенсовою – запиту вальною – половинкою, що передбачає існування відповідної до неї іншої (відповіді), відтак потенційного возз'єднання з нею, возз'єднання запитання і відповіді). Взагалі, якщо абстрагуватись від мислимої у даному випадку М. Поповичем ситуації, *Symbol* в різних інтенційно заданих модальностях свідомості (предметної спрямованості і формах виявлення, скажімо, буденної, правової, моральнісної, наукової свідомості) *legitimus* (відповідно, виправдовує, схвалює, робить припустимим, придатним, обґрунтовує) *смысл* пошуку. Тобто, легітимує сам пошук відповіді на запит сенсу (відтак й його запитування), що, власне, й дає поштовх дискурсу (кладе початок, с-причинює його). І якщо погодитись з Полем Рікером, то відбувається це у такій послідовності його розгортання: 1) інвенція (лат. – *inventio*), тобто знаходження, винахід (*invenire quid dicere* – букв. «винайти що сказати»); 2) диспозиція (лат. – *dispositio*), тобто розташування (*inventia disponere* – «розташувати винайдене»); 3) елокуція (лат. – *elocutio*), тобто словесне оформлення думки, власне красномовство (*ornare verbis* – «прикрасити словами»); 4) запам'ятовування (лат. – *memorio*); нарешті 5) проголошення, висловлення (лат. – *pronunciato*), тобто «виконання» мови. Це стадії впорядкування (організації) дискурсу, що визначають його подальший порядок – те, «що можна говорити, а що ні» (М. Попович). Відбувається своєрідне *впорядкування* спонтанності і контингентності сприйняття дійсності за допомоги *рефлексії* («*cogito*») – правдоподібних та доцільних припущень, що знаково-семіотично і мовно-семантично, відтак культурно, артикульовані. Звідси, надзвичайна евристичність думки, яку поділяє й Мирослав Попович про мову і мовлення як структури Порядку – мовний порядок («картина») світу невід'ємна в рефлексії від метафізично *онтологічної*, більше того, в письмовій культурі символ Книги, Слова, записаного слова – *Biblio*, закарбовують структури Порядку, подібно до того як в міфічній свідомості *Порядок* символізують Космос, Боги, Древо Життя чи-то Древо Пізнання (про це говорить й Попович, коли вказує на розділ «числа» у П'ятикнижжі Моїсея [3, 60]).

Ідея «впорядкування», яка розкривається в дискурсі М. Поповича крізь призму концептів «порядку» і «хаосу» достатньо характерна для його історичних і культурологічних текстів, Посутньо вона близька до, мабуть, вперше чітко сформульованого розуміння процесу виникнення «порядку із хаосу» Іллі Пригожина та Ізабелли Стенгерс на ґрунті аналізу дисипативних структур у біохімії, з якого надалі виростає ідея синергетики – самоорганізації природних систем, яка включає поняття «стріли часу» і переосмислює співвідношення випадковості та необхідності як нерівноважної детерміністської парадигми в новому діалозі з природою³. Це ще раз підкреслює «позитивізм» мислення М. Поповича, і його настанову на зближення природознавства і гуманітарних наук. Концепти «порядку» і «хаосу» методом – логічно структурують його аналіз історичних, політичних та культурних явищ, скажімо, в «Червоному столітті» (особливо, в розділах осмислення юдаїзму, християнства, ісламу, «фавстівської» (німецької) та японської культури), або ж в «Філософії свободи», коли він робить замальовки «екзистенційних портретів» Сковороди, Шевченка, Гоголя. А концепт «стріли часу» відіграє вирішальну роль в його осмисленні самоорганізації історичного буття та розкритті його сенсу, що пов'язується Поповичем зі свободою вибору. «Оцінка минулого завжди є – або, точніше, прагне бути – оцінкою з дистанції майбутнього. Щоб осягти смисл історичного теперішнього, прийдеться зайняти позицію десь в області тих віддалених подій, які стануть наслідками сьогоднішніх вчинків. І заглянути у час, який наступить після смерті *Ego*, перейти через власне небуття», – пише він в «Кривавому столітті» [3, 25]. Звідси висновок: «Давайте забудемо, що історія не знає умовного способу. Достатньо ділити буття на майбутній час, в якому існує свобода вибору і нічого окрім умовного способу, немає, – і минулий час, в якому всі події щільно спакзовані і пов'язані причинно-наслідковими зв'язками. У храмі науки минуле, історію, реконструювали як царство необхідності, але в буденній прагматичній політиці намагались вивчати помилки і, отже, у майбутньому виправляти «історичну необхідність» [3, 31–32].

У власне історичному дискурсі самоорганізації суспільного життя М. Попович вдається до концептів *Gemeinschaft* і *Gesel-*

schaft, запозичених у Фердінанда Тьоніса. Німецький професор розглядав соціальні спільноти як результат вольових відносин і розрізнявав два типи волі – природну і розсудкову. Відповідно соціальні групи, засновані на природному або інстинктивному потягу він відносить до *Gemeinschaft*, а спільноти, побудовані на раціональному розрахунку до *Gesellschaft*. За їх допомоги він пояснює два типи організації соціуму – домодерних і модерних суспільств, в яких, відповідно, панують традиціоналістські патерналістсько-родові та громадсько-правові відносини. Ці концепти перегукуються з ідеєю раціоналізації Макса Вебера, а згодом Мангайма, котрий розглядав раціоналізацію як характерну рису буржуазного стилю мислення. М. Попович дані концепти значно поглиблює, вдаючись до таких фундаментальних понять теорії симетрії як «праве» і «ліве», а в соціополітологічному плані – «консерватизм» і «лібералізм», «особистість» і «громадянин», «держава» і «громадянське суспільство», «війна» і «мир», навіть, і більше того – до понять «свобода», «свобода вибору», «життя» і «смерть». Ось характерний пасаж з «Червоного століття», де він розбирає «німецьку проблему» під кутом зору свободи, пов'язуючи її дискурс з ліберальним та консервативним тлумаченням свободи особистості. Загальна концепція ліберального ставлення до особистості, пише М. Попович, у Німеччині була міцно пов'язана з бюргерськими традиціями, які мали корені ще в ганзейських містах. Бюргерське ставлення до особистості ґрунтувалось на повазі до її власних добродішностей, а не на її походженні та родинних зв'язках. Звідси й виростає німецьке звернення до духовного світу людини і висока оцінка шляхетності. Дух громадянства був невіддільний від цієї ментальності і протиставляв бюргерство як аристократії, так і «еврейству». Однак як послідовники громадянського суспільства і раціонального *Gesellschaft* на противагу мутному німецькому етнічному духу, ліберали завжди були прибічниками емансипації євреїв і їхньої асиміляції у німецькому суспільстві, водночас виступаючи супротивниками «еврейськості» як «держави в державі і нації в нації». Виступи проти «еврейства» в лівій і ліберальній пресі ХІХ ст., в тому колі й середовищі асимільованих євреїв, зовнішньо скидалися на антисемітизм. Проте ліберальні інвективи, спрямовані проти «еврейства» як

суспільства, культури і соціальної психології, не стосувались єврея як людини і громадянина [див.: 3, 87].

Англійське і французьке розуміння свободи, як необхідної умови життя суспільства, зазначає М. Попович, ґрунтується на інших принципах. У Франції воно спирається на принципи раціоналізму, які були реалізовані у законотворчій діяльності епохи Французької революції. Ці принципи виходили із загальної схеми суспільної організації як цілого і малювали каркас майбутнього ідеального стану. В цьому моменті свого аналізу М. Попович залучає понятійний апарат з роботи Карла Мангайма «Ідеологія та утопія», підкреслюючи його думку, що орієнтація на майбутнє, характеризує ліберально-соціалістичний стиль мислення, тоді як «романтизм самозосередженості» звертається до історії. На цьому ґрунті англійський варіант лібералізму включає традиційну для всіх англійських політичних течій недовіру до державних бюрократичних інституцій. Взагалі, «історицистський» підхід (тут поділяється думка того ж К. Мангайма) властивий «консервативному стилю мислення». Тоді як ліберальний підхід вимагає постулювання певних вихідних (абсолютних) норм і цінностей. Це водночас підхід до реальності як «сукупності *можливостей*, а не даностей, таким чином, реальність як історія є реалізацією принципів»⁴ [5, 6].

Німецькі консерватори мали чітко окреслене обличчя, свої заборони і упередження, відтак своє уявлення про свободу, свої ціннісно-нормативні настанови, що визначали здатність розуміти і відкидати, тобто все, що окреслює консервативний дискурс. Найвиразнішим ідеологом, філософія якого визначала риси консервативного дискурсу в Німеччині, залишався довгий час Гегель з його концепцією держави як втілення національного духу. У державі, згідно його поглядом, об'єктивується, відчужується чи-то предметнюється саме той дух, який згодом Ф. Тьоніс визначив як *Ge-meinschaft*. Відчужуюся (юридичний термін) він набуває раціональних рис правової структури. Але держані правові норми не охоплюють всієї багатоманітності поведінки людини, яку має нормувати мораль. Держава не може прямо керувати мораллю, але вона може контролювати моральність суспільства за допомоги релігії. Відтак молодий Гегель приходить до консервативного погляду, що

й Берк, котрий протиставив його Французькій революції. В різних формах, підкреслює М. Попович, цей консервативний погляд був панівним в Німеччині кінця ХІХ – початку ХХ ст. [див.: 3, 89]. В цьому моменті цікаво було б проаналізувати соціально-політичні конотації Гегелевої тези: «Все розумне – дійсне, все дійсне – розумне», яка міцно переплітається у філософії історії Гегеля з діалектикою «хитрості розуму» принципами «свободи як пізнаної необхідності», відтак й розумінням співвідношення можливості і необхідності в презумпції смислу історії.

Великої евристичності набуває зіставлення Мирославом Поповичем смислу і свободи, яке «може здатися парадоксальним, але насправді воно є цілком природним, якщо ми згадаємо, що пара понять «сигнал» та «інформація» зіставна з парою понять «знак» і «смысл». А інформацію стосовно певної дії вимірюють зменшенням невизначеності вибору (тобто, зменшенням смислового хаосу ентропії, певним впорядкуванням випадковостей на основі свободи вибору. – Ю.І.) цієї дії. Отже, про інформацію (а вона протистоїть, згідно її загальній теорії, ентропії⁵. – Ю.І.) можна говорити лише там, де є певний вибір і певна свобода вибору, передумови та результати якого характеризує певна невизначеність» [5, 5]. Тут ми в дискурсі філософа знову бачимо міркування, що ґрунтуються на широких концептуальних узагальненнях, які ініціюються зближенням контекстів та концептів природознавства і гуманітарії. Неначе підкреслюючи дану обставину М. Попович пише, «для того, щоб проблематика соціального та морально-правового характеру була яснішою, варто звернутися до аналогій з логіко-методологічного аналізу, який спирався на більш-менш надійні теоретичні конструкції. Впродовж кінця ХІХ та всього ХХ ст. в методології науки конкурували різні моделі наукової теорії, і дискусії між їхніми прихильниками досі обертаються навколо тих самих нерозв'язних проблем [5, 7]. У цьому зв'язку він особливу увагу на два досягнення логічного і лінгвістичного аналізу: програму Гілберта з теоремами про неповноту формалізації, які цю програму обмежують, та поняття про поверхневу та глибинну семантику, реалізоване в лінгвістиці [5].

Д. Гільберт відзначав, що серед елементів, прийнятих у теорії, є реальні, яким можна знайти відповідники у певних речах чи подіях у досвіді, та ідеальні, яким у досвіді нічого не відповідає. Посилаючись на Є.Д. Смирнову, Мирослав Попович приєднується до її думки, що використання абстракцій та ідеалізацій призводить нас до висловлювань, яким ніщо не відповідає в дійсності не лише в тому розумінні, що в дійсності немає конкретних об'єктів або сукупностей із зазначеними властивостями, але в тому розумінні, що такого роду об'єкти в принципі існувати не можуть, не можуть бути побудовані, навіть якщо абстрагуватись від матеріальних, просторово-часових можливостей їх побудови [див.: 8, 21].

У глибинній семантиці можна виокремити «поверхові» і «глибинні» структури, які аналогічні «реальним» та «ідеальним» об'єктам у концепції Д. Гільберта. Глибинні – це припущення, які заздалегідь не мають безпосередніх відповідників в емпіричній реальності, але слугують практичній застосовності мови і можуть бути використані як схеми пояснення дійсності. Важливо, що «поверхові» і «глибинні» структури не є однопорядковими – останні мають безпосереднє відношення до вираження смислу повідомлення, перші ж слугують безпосередньо завданню зрозумілості повідомлення адресатам-носіям цієї мови [див.: 5, 7, 8].

У книзі «Червоне століття» М. Попович можна знайти чимало місць, де він звертається до глибинної семантики. Головне питання тут часто-густо набуває форми: чи створюється сенс історичних подій людьми, чи ми відкриваємо його. Посутньо ми стикаємось з проблемою, пише філософ, яку не може обійти ніхто. В чому полягає смисл нашого життя? Що ми значимо в цьому світі? Визнати, що людина є те, що вона зробила у житті? Якщо останнє, тоді, резюмує М. Попович, смисл життя можна визначити лише в некролозі. Чи краще сказати, людина є те, що вона може зробити? Однак ніхто точно не знає, на що він здатен. Втім, для історика і політика не обов'язково заглиблюватись у безодню філософії життя і смерті.

Проте ціннісно-смилова сфера буття людини увесь час актуалізує досвід його життя, з його раціональними антиноміями та прихованими сенсами (відповідями) як в мирну годину, так і на війні. І тут семантика життя і смерті може виявляти себе по різному

в залежності від смислового впорядкування особистісного життя, соціальних потреб та інтересів, суспільних ідеалів та культурних преференцій. Мирослав Попович демонструє це на прикладі різного ставлення солдат воюючих сторін у Першій світовій війні до смерті. Екзистенційні фактори страху перед смертю, можливість жити і бути людиною, терпіння, взаємодопомога, товарицькість виявлялися вирішальними. Філософ вдається до аналогії, проводить історичні паралелі і наводить спостереження А. Мальро над солдатами в Китаї, яким, зрештою, на фронті потрібні були не ідеали революції – рівність і перемога в класовій боротьбі, а прагнення вижити і гідно жити. Громадянська війна на просторі Російської імперії також обернулася війною за землю. І хоча, солдат ставав селянином, втім, він відчував те саме, що й китаєць – можливість вижити і бути людиною, а вже, потім, такою людиною, яка не зможе бути без землі [див.: 3, 170–171]. «Ентузіазм рівності, власності або інших соціальних цілей, – резюмує М. Попович, – належить до іншої, соціально структурної площини воєнної одиссеї, ніж ентузіазм вмерти і жити, бути людиною. Семантика життя і смерті – семантика підсвідомого й архаїчного шару особистості. Екстаз самопожертви – стан людини, яка радше не виділяє себе з суспільства – *Gemeinschaft*. Семантика *свідомих* цілей примушує бійця дивитись на самого себе з боку, як на члена суспільства – *Gesellschaft*, яка ризикує для досягнення реальних соціальних позицій, в тому колі й своїх власних чи своєї родини і близьких. «Велика війна» вимагала людей відчутти себе передовсім живими смертними людьми, а потім вже бездумними жертвами» [3, 171].

Мир – найбільш цинічний аспект війни, і цинізм, з прикрістю констатує М. Попович, все більш відчутний з наближенням бажаного її кінця. Чим більше жертв понесла нація, тим більше мають заплатити їй вороги і союзники. Жертви завжди розраховані (відтак, мають бути) в якості плати за прагматичні виграші в майбутньому мирі. «Про війну можна сказати все те, – підсумовує свої роздуми над сенсом історії в цьому аспекті М. Попович, – що сказано етнологами про кроваву жертву: як історико-культурний крок жертва була відкриттям цінності життя, а не ототожненням життя і смерті, і війна – не тільки жах масових вбивств, але й ритуал масових

жертв, який має майже міфологічну семантику. Для будь-якого біологічного індивіда у світі живого смерть завжди – ціна життя; смерть трагічна, очікування смерті отруєю життя, але цим все живе платить за те, що воно живе, *Своєю* смертю я плачу не лише за життя мого роду, але й за своє життя, яке всупереч всього – прекрасна» [3, 171].

Важливим концептом дискурсу філософії історії М. Поповича є концепт запозичений ним у Мірча Еліаде. Цей концепт носить назву «політ шамана», і з точки зору глибинної семантики дає можливість розкрити смисл людського жертвоприношення як святковий ритуальний акт подолання міфологічною свідомістю смерті роду (племені). До нього М. Попович звертається неодноразово в різних працях, акцентуючи його символічне значення як подорожі через «той світ», через «пограничну ситуацію», через «землю мертвих», Як і М. Еліаде, він надає цьому концепту універсального значення, що пронизує всі архаїчні культури, суголосний орфізму давньогрецької культури, подорожі гомерівського Одиссея, апокаліптичним містеріям світу Біблії та знаходить своє продовження в європейській літературі, передовсім в Джойсовому «Уліссі» [3, 49–50]. М. Попович у цьому зв'язку відзначає, що Аполлонів світ досконалості і краси взагалі був одним з ликів Європи, яка розуміла мутний і тривожний світ Біблії гірше, ніж світ Одиссея. Між тим, Європа може повноцінно розвиватися, якщо буде надихатися обома культурами – й біблійною й греко-римською, які вивершували свою ціннісно-смыслову, знаково-семантичну будову на ґрунті переосмислення архетипів і символів архаїки. В цьому плані важливе нове бачення часу і простору життя, відтак і смерті, людини, що в первісних культурах центрувалось навколо символу Світового Древа, котре поєднувало підземний, земний і небесний світи.

«В архаїчних культурах, – писав М. Еліаде, – сполучення між Небом і Землею використовується для жертвоприношення небесним богам, а не для того, щоб вдаватись до конкретного і індивідуального сходження, яке залишається справою шаманів. Тільки вони вміють підніматися в небо крізь «центральний отвір», тільки вони перетворюють космологічну концепцію в *конкретний містичний досвід*» [9, 151]. Це містичний маршрут. Якщо для членів общини

Центр світу дозволяє спрямовувати свої прохання і підношення, то для шаманів він надає можливість відлетіти у прямому сенсі слова, відтак здійснити реальне сполучення між трьома космічними зонами – підземною, земною і небесною [9, 151]. Так присутньо долається час, уможлиблюється його «вічне повторення», і в цьому моменті колообіг часу протистоїть історичному, а міф – історії. Те саме ми маємо в романі Джойса, де час винесено за рамки: те що відбувається в «Уліссі» відбувається у над-часі, острівному літургічному часі свята, до якого ми стаємо причетними завдяки ритуалу і міфу [див.: 3, 49].

Якщо мати на увазі цей контекст, то подібну причетність до сакрального світу виявляє у своїй символіці та архетипах свідомості й народна сміхова культура (М. Бахтін). Розсипи української народної сміхової культури М. Попович демонструє у своїх блискучих книгах та есе присвячених Сковороді, Котляревському, Шевченкові, Гоголю. Так, звертаючись до опису «Пекла» у Котляревського, він зазначає, що цей опис нагадує ярмарок: «Там всі невірні і християни, / Були пани і мужики, / Була тут шляхта і міщане, / І молоді, і старики; / Були багаті і убогі, / Прямі були і кривоногі, / Були видющі і сліпі, / Були і штатські, і воєнні, / Були і панські і казенні, / Були миряни і попи» [див.: 6, 121].

Ще один важливий концепт входить до філософсько-історичного дискурсу філософа. Йдеться про «двійника». Як можна висувати з міркувань М. Поповича – це дещо набагато більше, ніж літературний прийом, а своєрідне когнітивно-образне утворення, що на рівні глибинної семантики може допомогти розкрити культурно-символічні образи літератури як явища національної культури, навіть якщо вони репрезентовані іншою мовою. Усі твори Гоголя об'єднує містико-фантастична образність, найчастіше не видна на поверхні – в тому числі тема двійника, підкреслює дослідник. Ось як своєрідно розкривається М. Поповичем тема двійника в генеруванні Гоголем образного ряду та сюжетів його «Вечорів на хуторі біля Диканьки». «В оповідках уявного простачка «Рудого Панька» з «Вечорів на хуторі біля Диканьки (чергова містифікація – Паньком, тобто Афанасієм, звали дуже освіченого діда Гоголя) є всі ознаки традиційної української карнавальності – переодягання,

кожухи навиворіт, дотепні лайки, раблезіанська зажерливість. Уже почалася українська література національною мовою (до XIX ст. літературна Україна користувалася варіантом церковно-слов'янської) і символом її народження стала улюблена Гоголем «Енеїда» Котляревського, зразок особливої іронічної ментальності. По суті, і перший твір, який зробив двадцятидволітнього Гоголя знаменитістю – збірник новел «Вечори на хуторі біля Диканьки» (1831 р.) – є українським твором у певному розумінні, реакцію українського панича на столицю імперії, де він розпочав свою службу. Українській світ «Вечорів», забарвлений оптимізмом і радістю життя, є контрастною паралеллю до понурого буття Петербургу» [6, 127].

Та в темі двійника у творчості Гоголя є й «поверхневий семантичний рівень». Йдеться про смислове підпорядкування літературного образу – свідомо за перконаннями, чи-то з політико-ідеологічних причин – іншим ідеалам та ідеологемам. Так сталося з двома виданнями «Тараса Бульби» – 1833 і 1842 років, де ми бачимо двох Тарасів, зрештою, двох різних Гоголів. Перший є втіленням справжнього – без ідеалізацій – козацького духу, другий – схиляється до моралі, в якій бринять офіційні нотки «православ'я, самодержавства, народності» [6, 129–130].

Аналіз мотивацій в історії, дослідження соціальних патологій і конфліктів веде М. Поповича до концептів психоаналізу. Дослідник вибудовує достатньо цікавий підхід до розв'язання конфліктів, поєднуючи психоаналітичне тлумачення Беттлгейма-Яновиця зі схемою Е. Фрома, ставлячи за завдання простежити не лише психологічну мотивацію дій окремих індивідів, але й спонуки великих соціальних груп, які діють в історичному процесі. Він вводить поняття «норми особистості», основними критеріями якої є здатність критично самооцінювати власні бажання та інтереси і їх відповідність об'єктивній реальності («почуття реальності»), спроможність комбінувати власну владу над людьми з підпорядкуванням іншій владі, здатність виражати власну чуттєвість. При цьому він встановлює можливі аномалії у двох напрямках: «вверх» до збільшення егоцентризму (рух до егоїзму, нарцисизму) як наростання жорстокості і влади над іншими (садизм аж до некрофілії), руйнування глибинних норм і заборон («Едипів комплекс») і зсув психіки

«униз» – деградація, розпад особистості. Верх і низ можна тлумачити як характеристику відповідно гранично конформістської і гранично нон-конформістської особистості. Ця схема є простором або системою координат і вчинки здійснюються тільки всередині цього простору. Простір конечний, він викривлюється, «загинається», замість того, щоб прагнути вгору і вниз до безконечності, координати замикаються у верхній і нижній точках, де мотивації неможливо розрізнити. Відтак, маємо динамічну модель, за якою встановлюються, що нема чистих типів – кожна людина «трошки садист і трошки герой-пасіонарій» [7, 43–44]. У такий спосіб у філософсько-історичний дискурс присутньо вводиться не просто психоаналітичний, а й антропологічний аспект осмислення історії.

Е. Фром спробував характеризувати за допомоги своєї схеми цілі суспільства, але це було переконливим, як підкреслює М. Попович, лише для дуже архаїчних культур. Уявляється, згідно мислителю, що плідним був би інший шлях – порівняння із схемою Фрома психоаналітичних засобів вивчення масових рухів. Важливо зрозуміти, як у масовій свідомості може відобразитись «зовнішня група», тобто спільнота «чужих». Відтак у схему, яка описує психічний склад індивіда, вміщується і масовий рух великих груп [7, 46]. На цьому ґрунті можна розгортати, як це і робить М. Попович, аналіз масових політичних груп в історії, а також культурних низів суспільства, так званих, псеводоеліт та структур, які консервують і агресивно захищають свою нищість як присутньо ознаку черні або плебейства. Такі поняття психоаналізу як *Id* («воно»), *super-Ego* («над Я») якраз і уможливають виявлення таких структур, зокрема, – як «низ» некритичної самооцінки індивідуалістично та егоцентрично солідаризуються проти уявного ворога – проти «чужих». Подібна «солідарність проти» не може бути тривалим чинником й годиться для катастрофічних масових спалахів і нестабільних ситуацій, втім, як засіб консолідації спільноти може бути досить ефективною, як це було, скажімо, у нацистській Німеччині, чи зараз в путінській Росії.

Важливим є висновок Мирослава Поповича про неадекватність різних спроб визначити смисл історичних подій за їхніми наслідками. Помилка, на його думку, тут полягає в тому, що дос-

лідники прагнуть зримо і матеріально представити таку невловиму річ, як *мета*, – чи-то кризь її відчутні наслідки, чи-то конструюючи великі соціальні групи, яким начебто притаманні ці цілі. В історичному житті багато-що слугує лише натяком, заохоченням чи загрозою, символом чогось зовсім іншого. Особливо це стосується політичного простору, який є достатньо умовним. Неначе формальна система, він має власну семантику або ж декілька семантик, *отже декілька можливих інтерпретацій*. І як показує ХХ ст. головною семантикою тут є *можлива війна*. Війна як можливість стоїть за кожною дією у політичному просторі. Блеф чи загроза? – такою є ігрова семантика всієї політики. Дипломатія – це теж війна. Хоча й нервів. І часом політики мають повоювати, лише заради того, щоб не здавалось, що вони блефують. У житті світових цивілізацій поруч з реальними подіями немов розгортається модальне, можливе життя – життя через фантомні воєнні конфлікти, які можуть, а можливо й ніколи не відбудуться, залишаться такими собі втраченими можливостями для мілітерної свідомості [див.: 3, 122].

Відтак М. Попович порушує (хоча прямо і не називає) тему симулякрів та їх ролі в історії. Світовий порядок можна уявити як певне юридично-договірне закріплене співвідношення сил. Втім, це не зовсім так. Можна виходити із структур – договорів, інституцій, звичаїв і норм, які мають регулювати взаємини країн і народів. Але можна виходити й з реальної життєдіяльності людей. І тоді виявиться, що деякі структури існують лише на папері, а реально не функціонують, а в деяких сферах зовсім відсутні. Проте в «грі без правил» досягаються певні компроміси. Тому важливі не самі по собі структури – важливо, *як структури використовуються у вирішенні реальних конфліктів* [3, 123].

Тут на весь зріст постає проблема сенсу самого філософсько-історичного дискурсу, задля чого ми його здійснюємо? Одна позиція (просвітницька) полягає в тому, що Історія виступає великим педагогом. Відтак ми можемо вчитись на помилках? Інша (романтична і постмодерна) позиція: Історія нічому не навчає! Очевидно, що на рівні «гранднарративів» ми не здолаємо цю антиномію. Недарма ж іронізував Бернард Шоу з приводу запитання: «А що скаже історія?», відповідаючи: «Історія як завжди промовчить».

Втім, дискурс повсякчас відбувається, і відбувається в певному мовному просторі комунікації людей (й тих самих істориків, вчених, філософів). У цьому процесі комунікації учасники його чують (і розуміють) одне одного, висувають аргументи за і проти, висловлюють вдовolenня або невдовolenня відповідями. Описується дана мовно-мовленнева комунікація за допомоги концепту діалогу. Вже з часів софістів, Сократа, Платона діалог постає як певний мислительний (діалектичний) прийом і формується як певний *літературний жанр* (відтак, за М. Бахтіним, дискурс). І як письмовий літературний жанр він виявляє дещо прямо протилежне діалогічності – моно логічність (як, до речі, й наукові тексти, про що мовить М. Попович). І ця монологічність задається тим, що хтось знає більше, хтось менше, відтак ми *не маємо рівності сторін діалогу* (про що свого часу писав Сергій Аверінцев, вказуючи на принципову монологічність Сократа в Платонових діалогах, що й дає йому можливість «керувати» (навчати) своїх учнів з позицій знаного (більшого) знання, хоча він й прикривав це іронією «я знаю, що нічого не знаю»). Але діалог виникає і розвивається як *з'ясування умов розуміння і нерозуміння людей*, що вступають у спілкування. Запитання, пише М. Попович виникають під час діалогу, та найістотніше, що тут не про все можна запитати, певні питання були б безглуздими, бо, скажімо, не стосуються теми або ж самих запитань піднятих спочатку. «З іншого боку, деякі речення висловлені учасниками діалогу, не є ані запитаннями, ані відповідями і тому не мають сенсу в цьому контексті, хоча, взагалі кажучи, не є безсенсовими. Процес *комунікації* здійснюється таким чином, що певних запитань ми не можемо ставити, і певних речень тому не можемо «чути». Ми не маємо *настанов* на те, щоб сприйняти певні речення [2, 55].

Чи не є це в певному сенсі великим перебільшенням діалогу як філософської і культурологічної комунікативної структури (концепту), своєрідною метафорою, чи навіть більше фікцією налагодження порозуміння між людьми і розуміння таких «всезагальностей» як Час, Простір, Рух, Історія, Людина, Бог, Космос? Рациональна відповідь на це, міститься, на мою думку в самих текстах М. Поповича: діалог можна розглядати як своєрідну комуніка-

тивну модель людської раціональності, відтак пошуку граничних підстав свого місця в Космосі та Історії (якщо ми шукаємо її сенс). За його допомоги ми намагаємось в певному культурному просторі здійснити своєрідний «шаманський політ» (проте не якості шаманів, а розумних істот) над Часом. Відтак цей «політ» передбачає трансцендування сенсів або, якщо йти за М. Еліаде, протиставлення лінійному часу смисло-життєвого, первинний досвід якого символізовано у міфах та ритуалах.

Ми торкнулись лише декількох, як на мою думку, основоположних концептів дискурсу філософії історії Мирослава Володимировича Поповича. Цей дискурс крізь пошуки сенсів історичного процесу іманентно переростає у філософію культури та філософську антропологію. «Бути людиною» – ось що об'єднує семантичні шари його філософсько-історичного пошуку. Людина може бути доброю, але вона може бути і страхітливо злою, пише М. Попович. Європейська система фундаментальних цінностей не дає однозначних рішень. Але не можна не погодитись з М. Поповичем в тому, що людина здатна відрізнити добро від зла, істину від хибі, красу від мерзоти [див.: 2, 223]. В цьому твердженні великий філософ-гуманіст виявляє свій оптимізм, який дуже хочеться з ним розділити.

ПРИМІТКИ

¹ До певної міри намагання цього було зроблено в моїй статті «Я часто повертаюсь до цього питання...», присвяченій осмисленню творчого шляху М. Поповича. Див.: Філософські діалоги'2015. // Філософія. Культура. Суспільство (До 85-річчя академіка Мирослава Поповича). – Зб. наук праць. – Вип. 9–10. – К.: 2015. – 324 с. – С. 26–39.

² Тобто, його тематизації крізь призму «здивування», в якому ситуація сприймається як дивна, що будить негативні чи позитивні почуття, ставлячи людину в ситуацію невизначеності, яка вимагає вибору між добром і злом.

³ Ще у 1997 році у книзі «Раціональність і виміри людського буття» М. Попович писав: «В ХХ ст. все більше уваги привертають стани, далекі від рівноваги; було відкрито, що тут спонтанно виника-

ють можливості переходу від хаосу до порядку. Структури, які виникають в станах, далеких від рівноваги, Пригожин і Стенгерс називають дисипативними. Якщо рівноважна термодинаміка вивчала процеси зростання хаосу, то нерівноважна термодинаміка відкрила можливості аналізу процесів зростання і ускладнення порядку – від примітивних форм самоорганізації аж до явищ життя і культури [1, 27].

⁴ У цій статті (як і пізніше в книзі «Бути людиною») М. Попович дає своєрідний логіко-методологічний та семантичний абрис підходу з позицій філософії науки до можливості «емпіричного дослідження норм і цінностей», виходячи саме з Мангаймових розмислів про «ідеологію» і «утопію» та дистинкцій «лібералізму» і «консерватизму». «У логіці та філософії науки нормативний підхід породжує проблему аналітичного і синтетичного. Проблема полягає в тому, що статус істинного знання одержує аналітичне, воно ж тривіальне за визначенням (не несе нової інформації, тавтологічне). Відповідно життя за принципами є найкращий спосіб життя, але воно не має смислу. Значена подвійність є одним з виявів глибокої суперечності в підході до буття взагалі: чи належить розрізняти буття як *даність* і буття як можливість та змушеність, або *належність*» [5, 7].

⁵ «Величиною оберненою ентропії, є інформація. Вона характеризує ступінь впорядкованості системи». Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 – С. 24.

ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
2. Попович М.В. Бути людиною. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
3. Попович М.В. Кровавый век. – Харьков: Фолио, 2017. – 991 с.
4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой : [монография] / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. Пер с англ./ Общ ред, В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс. 1986. – 432 с.
5. Попович М.В. Смысл і свобода // Філософська думка. – 2009. – №4. – С. 5–11.
6. Попович М.В. Філософія свободи – Харків: Фолио, 2018. – 525 с.

7. Попович М. Культура розв'язання конфліктів як цілісність норми і досвіду // Діалог як шлях до порозуміння. Монографія / А. Єрмоленко, М. Попович, В. Малахов, Г. Коваadlo. – К.: 2017. – 152 с.
8. Смирнова Е.Д. Логика и философия. – М.: Наука, 1996. – 296 с.
9. Элиаде М. Космос и история – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.

Юрій Іщенко. До дискурсу філософії історії М. Поповича.

У праці «Бути людиною» М. Попович визначає дискурс як 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. Відповідно до такого розуміння в статті ставиться питання про особливості дискурсу філософії історії як він розгортається в розвідках українського філософа, передовсім в його фундаментальній праці «Червоне століття». Звертається увага на початок цього дискурсу: подібно до того, як будь-який дискурс розпочинається з події «здивування», так само й дискурс філософії історії М. Поповича започатковує подія його воєнного дитинства – образ дівчинки, в якій було страчено батьків. Саме це підштовхує філософа на пошук сенсу історії, Як фахівець з логіки і методології науки він шукає його на перетині природознавства і гуманітарії. Це дає йому підстави зближувати концептуальні каркаси природничих і соціогуманітарних наук, і ввести в дискурс філософії історії вкрай важливі концепти «порядку» і «хаосу», «ентропії» і «інформації» «правого» і «лівого», «верху» і «низу», «самоорганізації», в контексті осмислення таких загальнонаукових, що є водночас і філософськими, понять як «простір» та «час». Відштовхуючись від ідеї смислового впорядкування і самоорганізації людської життєдіяльності, М. Попович знаходить відповідні концепти для осмислення історії в соціальній та політичній філософії – це, насамперед, Gemeinschaft і Gesellschaft Ф. Тьоніса. Це дозволяє йому по новому подивитись на співвідношення свободи і необхідності в історичному процесі, відтак крізь призму аналізу лібералізму і консерватизму, як ці течії виявляли себе в різних країнах у ХХ ст., з іншої точки зору подивитись на історичний та нормативний підходи в осмисленні історичних подій. Увага до раціонального виміру історичного процесу виводить мислителя на проблеми семантики історичних дій, осмислення яких під цим кутом зору дає можливість зробити важливим висновок

про неадекватність різних спроб визначити смисл історичних подій за їхніми наслідками. Помилка тут полягає в тому, що дослідники прагнуть зримо і матеріально представити таку невловиму річ, як мета. Усвідомлення цієї помилки змінює ракурс розгляду багатьох проблем, насамперед, проблеми війни і миру. Інноваційним у дискурсі філософії історії М. Поповича є й його звернення до міфологічних архетипів та символів, як і до психоаналітичних концептів, що дозволяє ввести проблему життя і смерті в осмислення історії, а саму її наповнити культурним та моральнісним змістом.

Ключові слова: дискурс, історія, хаос, порядок, Gemeinschaft, Gesellschaft

Юрій Иценко. К дискурсу філософії історії М. Поповича.

В работе «Быть человеком» М. Попович определяет дискурс как то в речевом акте, что дает возможность говорящему считать свои слова ответом на вопросы, поставленные тем, кто его слушает, или структуру типа – «вопрос-ответ». Соответственно с таким пониманием в статье ставится вопрос об особенностях дискурса философии истории как он разворачивается в исследованиях украинского философа, прежде всего в его фундаментальной работе «Кровавый век». Обращается внимание на начало этого дискурса: подобно тому, как всякий дискурс начинается с события «удивления», так и дискурсу философии истории М. Поповича кладет начало событие его военного детства – образ девочки, у которой расстреляли родителей. Это событие впоследствии подтолкнуло философа к поиску смысла истории, Как специалист по логике и методологии науки он ищет его на пересечении естествознания и гуманитарии. Это дает ему основания сблизжать концептуальные каркасы естественных и социогуманитарных наук, и ввести в дискурс философии истории очень важные концепты «порядка» и «хаоса», «энтропии» и «информации», «самоорганизации» в контекст осмысления таких общенаучных и одновременно философских понятий как «пространство» и «время». Отталкиваясь от идеи самоорганизации деятельности, М. Попович находит соответствующие концепты для осмысления истории в социальной и политической философии – это, прежде всего, Gemeinschaft и Gesellschaft Ф. Тённиса. Это позволяет ему по новому посмотреть на соотношение свободы и необходимости, в историческом процессе. А сквозь призму

анализа либерализма и консерватизма с иной точки зрения посмотреть на исторический и нормативный подходы в осмыслении исторических событий. Внимание к рациональному измерению исторического процесса выводит мыслителя на проблемы семантики исторических действий, осмысление которых под этим углом зрения дает возможность сделать важный вывод о неадекватности попыток определить смысл исторических событий по следствиям. Ошибка заключается в том, что исследователи стремятся наглядно и материально представить такую идеальную сущность как цель. Осознание этого меняет ракурс рассмотрения проблем, и одной из вечных – проблемы войны и мира. Инновационным в дискурсе философии М. Поповича является и обращение к мифологическим архетипам и символам, как и к психоаналитическим концептам, что позволяет ввести проблемы жизни и смерти в осмысление истории, а саму ее наполнить культурным и нравственным содержанием.

Ключевые слова: дискурс, история, хаос, порядок, Gemeinschaft, Gesellschaft.

Yuriy Ishchenko. About the discourse of the philosophy history of M. Popovich.

In the monograph «To Be a Human» M. Popovich defines the discourse as the one giving a speaker the opportunity to consider his/her words to be the answer to the questions posed by the listeners, as well as to be the structure «question – answer» type. The features of the discourse of the philosophy history revealed in the research of the Ukrainian philosopher mainly in his fundamental work «The Bloody Century» are discussed from this perspective. As any other discourse it is started with the «surprise» event: M. Popovich begins describing the event of his war period childhood: the depiction of the girl whose parents were shot. This event in the future made the philosopher to search for the sense of the history. Being a specialist of logics and methodology he searched it in the connection of natural sciences and humanities. This fact gives him a reason to unite conceptual frameworks of natural and social sciences, as well as to introduce to the philosophy history the following important philosophy concepts: «order», «chaos», «entropy», «information», «self-organization» concerning to the context of understanding both scientific and philosophical concepts of «space» and «time». Using the idea of the activity self-organization, M. Popovich finds

the corresponding concepts to comprehend the history in the social and political philosophy mainly by *Gemeinschaft* and *Gesellschaft* of F. Toennis. This enables him to have a fresh look at the correlation of freedom and necessity in the historical process. Moreover, he has another view of the historical and normative approaches to the comprehension of historical events through the prism of the analysis of liberalism and conservatism. The attention to the rational measurement of the historical process makes the philosopher consider the problems of the semantics of historical events and leads to the important conclusion of the inadequacy of the attempts to define the historical events sense according to the consequences. Researchers mistake is that they try visually or materially to introduce such an ideal essence as the aim. Admitting of the latter changes the perspective and one of the eternal issues of war and peace. The novelty of the philosophy discourse of M. Popovich is the manipulation of mythological archetypes and symbols, as well as psychological concepts, thus introducing the problems of life and death in the history comprehension, and bringing the cultural and moral issues.

Key words: discourse, history, chaos, order, *Gemeinschaft*, *Gesellschaft*.

ФІЛОСОФ-ЕНЦИКЛОПЕДИСТ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ

Спочатку декілька зауваг щодо певної парадоксальності назви даної статті. Як відомо, філософами-енциклопедистами були мислителі епохи Просвітництва – Ф.М. Вольтер, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо та інші. На противагу цьому, філософів доби постмодерну, відомий американський філософ Р. Рорті, досить іронічно та саркастично назвав «добре поінформованими дилетантами». На мій погляд, саме Мирослав Попович був і залишиться філософом сучасності з дійсно енциклопедичними знаннями .

Творча діяльність Мирослава Поповича розпочалась з розвідок, присвячених логіці, епістемології та методології науки. Згодом цей інтерес зберігся, але на перший план висуваються праці присвячені людині, її історії і культурі.

Отже, філософська спадщина Мирослава Поповича, як й інших видатних сучасних українських філософів Володимира Шинкарука і Сергія Кримського, дивним чином віддзеркалює мейнстрім сучасної філософії, а саме поворот від гносеології з її акцентом на суб'єкт-об'єктних відношеннях до антропології, до онтології світу буття людини. Саме подібна переорієнтація дозволила Київському філософу ґрунтовно і детально розглянути відношення людина і світ, людина і світ людини, проаналізувати світоглядну природу філософських категорій і екзистенціалів людського буття як у нарисах з історії української культури, так і у фундаментальній праці «Червоне століття».

Зрозуміло, що у рамках даної статті не має можливості навіть побіжно згадати всі філософські розвідки видатного українського філософа. Ми зацентруємо увагу на проблемі європейських цінностей, яка була одним з пріоритетних напрямків філософських досліджень Мирослава Поповича протягом останнього часу.

Чи існують єдині всезагальні європейські цінності, а чи це поняття має історичний, соціально-культурний характер? Як корелюється це поняття з національною ідеєю? Яким чином воно тематизується у різних типах філософування і на якій соціальній онтології воно ґрунтується? Яким чином і чи взагалі можливо обґрунтувати певні цінності і показати їх вищість перед іншими – перелік цих та інших дотичних до них питань можна продовжувати, але мабуть і вже артикульованих досить для того, щоб зробити висновок, що європейські цінності це радше проблема, ніж певна даність.

Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки й історія, за словами класика, стала всесвітньою, з'явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині у ситуації постмодерну на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур. Розбіжності та суперечності роздирають не лише різні культури; мультикультуралізм стає нормою усередині певної культури. Європа лише здалеку здається єдиною і цілісною, насправді їй були і нині притаманні різноманітні суперечності як між різними країнами, так і всередині них. Варто пам'ятати, що саме на європейських теренах було розв'язано дві кризові світові війни.

Іншими словами, радикально змінилось соціально-онтологічне тло усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для філософії епохи Модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами «Свободи», «Братерства», «Рівності» питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації і рефлексії, то для постмодерних мислителів подібна філософія безнадійно застаріла і потребує своєї заміни. Це до речі чи не єдина теза, яку поділяють різні постмодерні мислителі. Вочевидь, для постмодерну європейські цінності – це лише черговий гранднратив або метанарація. На цьому варто наголосити особливо, адже постмодерн – це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму, заперечення «лого-раціотеотелеофалоцентризму» (Ж. Деріда). Постмодерн, в першу чергу, ставить під сумнів саме визначальні цінності модерної епохи.

Втім і за доби Модерну з всезагальними європейськими цінностями було не все так просто. Цінності французької революції

виголошувалися так би мовити для внутрішнього вжитку. Навряд чи хтось серйозно переймався екстраполяцією цих цінностей і їх легітимацією у численних заморських колоніях. Чи не здається, що дана ситуація чимось нагадує обговорення теми європейські цінності та українські реалії? Проте це питання радше риторичне.

Крім того, екстраполяція європейських цінностей на український ґрунт часто-густо призводить до прямо протилежних наслідків: демократія обертається безладом і паралічем всіх гілок влади, лібералізм в економіці розвалом власного виробництва тощо.

Зазначу, що постмодерна критика європейських всезагальних цінностей не є вже й такою оригінальною. Досить згадати традицію європейського нігілізму і, насамперед, концепцію Ф. Ніцше. Якщо Бог мертвий, то все дозволено. Тому наразі про які всезагальні цінності можна вести мову? Що лишається нам тоді, коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні, є помилкою, недомством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – пише Ф. Ніцше.

Зверну увагу на ще один важливий аспект. Коли йде мова про сучасні європейські цінності, то, насамперед, під ними розуміють ліберальні цінності з їх безумовним приматом цінності людини та її прав. Як ця наріжна теза лібералізму корелюється з національною ідеєю, адже остання ґрунтується в першу чергу на праві нації? Наразі маємо суперечність: або лібералізм з його акцентом на людині, або національна ідея з пріоритетом нації. Чомусь про це не замислюються численні проповідники національної ідеї, не розуміючи або нехтуючи ту обставину, що право однієї нації може вступати у конфлікт з правами інших націй.

Варто зупинитись і на такій важливій проблемі як обґрунтування цінностей. Як відомо, існують різноманітні концепції легітимації етичних цінностей. Найбільш фундаментальною з них є наразі концепція трансцендентальної прагматики. Не буду зупинятись на ній докладно. Зазначу лише, що апеляція до ідеальної комунікативної спільноти, у якій не існує ніякого іншого примусу, ніж принуки кращого аргументу, дещо дисонує з реаліями сучасного світу. То ж мабуть зовсім не випадково, як автор «Критики практичного розуму», так і фундатор трансцендентально-прагматичного

обґрунтування істинності знання та моральних цінностей у кінцевому підсумку змушені були апелювати до віри, що ще раз потверджує думку про те, що європейські цінності є радше проблемою, ніж даністю і оперувати цим поняттям потрібно досить обережно.

Як справедливо зазначає М.В. Попович, статус фундаментальних західних цінностей чи принципів побудови суспільства залишається дуже спірним. «Найістотніше для європейської свідомості питання полягає в тому, чи взагалі будь-які ідеї і цілі формулюються суспільством у цілому, зокрема реалізуються в принципах, ідеалах і цілях нації і держави, – чи ціль мають ставити перед собою тільки окремі люди, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій – стежити за дотриманням норм. До першого рішення схильні ліберали і соціалісти, до другого – консерватори» [1, 51].

Цінності, на які орієнтуються соціал-демократи, – це свобода, справедливість, солідарність. На важко помітити, що ці політичні цінності є певною модифікацією гасел Французької революції кінця XVIII ст. «свобода, рівність, братерство».

Соціал-демократичним цінностям свободи, справедливості, солідарності протистоять нібито рівнозначні консервативні цінності: відповідальність, власність, нація. Рівнозначні, зазначає М. Попович, ці цінності тому, що не повинно бути свободи без відповідальності, справедливості без власності, солідарності без нації (хоча останнє і викликає певний сумнів: згадаймо, наприклад, гасло «пролетарі всіх країн, єднайтесь»). В дійсності ці гасла виявляються нерівнозначними, адже те, що повинно бути є певним ідеалом, а не нормою життя. Дійсно, ми часто відповідаємо не маючи свободи вибору, шукаємо справедливість без будь-якої власності, добиваємося однаковості без урахування інтересів нації. Вказана нерівнозначність зазначених гасел проявляється і у тому, що дійсним гаслом є лише соціал-демократичне, оскільки воно закликає вперед, а не прагне стабільності як у випадку з консервативною формулою. Незважаючи на це обидві формули значущі, скільки вони окреслюють політичний горизонт Заходу. І у цілому західна цивілізація розвивається у цьому політичному просторі – свободи без сваволі, справедливості заснованої на власності, солідарності у рамках національної держави [2, 22– 23].

Мабуть тому останнім часом помітні взаємопроникнення цих протилежних ідеологічних настанов. Консерватори та ліберали використовують соціал-демократичні гасла і навпаки, соціал-демократи запозичують деякі цінності з консервативного арсеналу. Аналогічні явища спостерігаються і у царині економіки, де нині важко віднайти «чистих» монетаристів або кейнсіанців. Тому більш коректно буде говорити не про абсолютизацію тих чи інших вартостей консерваторами та соціал-демократами, а про надання пріоритету тим чи іншим засадам.

Більш того, ліберальна і соціал-демократична доктрини, а точніше певна їх суміш, були осереддям парадигми «суспільства всезагального благополуччя», яка домінувала на Заході після II світової війни. Суспільний прогрес як головна підвалина і ціль цієї парадигми була спільною як для лібералів, так і для соціал-демократів. Різнилися лише засоби її досягнення. Перші погоджувалися з необхідністю деякого державного регулювання процесу виробництва і розподілення прибутків, другі не зазіхали на приватну власність і легальні способи збагачення, тим самим визнаючи фактичну соціальну нерівність. Отже, значної відмінності між політикою урядів «правої» чи «лівої» орієнтації не було. І ті, і інші надихалися ідеєю «всезагального благополуччя» («welfare state»). Водночас певна нестабільність і кризові явища у розвитку західноєвропейських країн і США засвідчували, що держава «всезагального благополуччя» – це радше гасло, ніж реальність

До речі, про гасла. Якщо ми порівняємо гасла сучасних західних соціал-демократів і неоконсерваторів, то переконаємося, що вони майже повністю співпадають. І гасла перших сміливо можна вставляти в програмні документи других, і навпаки.

Проте звичайно справа не у гаслах і навіть не у тих цінностях, які у цих гаслах виголошуються, а у тлумаченні цих взаємопов'язаних цінностей. Тут дійсно є суттєві відмінності. Соціал-демократи тлумачать свободу як демократичну і гуманістичну цінність, яка може бути здійснена лише у гармонії з природою, суспільством, іншою людиною.

На противагу цьому, консерватори наголошують на свободі як праві на володіння власністю, що дискримінує екзистенційно-моральний зріз свободи на догоду її матеріальному аспектові.

Подібна колізія простежується і у витлумаченні справедливості. Якщо для соціал-демократів справедливість ґрунтується на рівності усіх людей, то для неоконсерваторів легітимність вимоги рівності стверджується лише у межах певних соціальних груп. Більш того, на думку лауреата Нобелівської премії Фрідріха фон Гайека, «соціальна справедливість – це блукаючий вогник, який спокусив людей відмовитися від багатьох цінностей, що в минулому стимулювали розвиток цивілізації» [3, 101].

Аналогічно цьому солідарність для соціал-демократів визначається моральним інтересом і об'єднує рівних людей, що сприяє досягненню вільного самовизначення на засадах справедливості. Натомість неоконсерватори витлумачують солідарність, виходячи з інтересів власності. Тому солідарність конкуруючих між собою людей обертається возвеличенням однієї людини за рахунок іншої [4, 112–116].

Отже, вербальна ідентичність головних програмних принципів соціал-демократів і неоконсерваторів не повинна вводити у оману. При всьому взаємопроникненні цінностей – це все таки різні політичні засади, які створюють умови для конструктивно-критичного діалогу.

Тому ті закиди, які роблять політики консервативної і ліберальної орієнтації соціал-демократам, мають певну рацію. Ці закиди зводяться в основному до того, що на догоду рівності соціал-демократи нехтують ефективністю виробництва. На думку неоконсерваторів, ефективність економіки напряму пов'язана з різким скороченням витрат на соціальні програми. Ці програми породжують паразитичні настрої у суспільстві.

На цій підставі деякі українські політики та економісти вважають, що нині Україна має йти ліберальним, консервативним шляхом і лише потім, коли запрацює економіка, буде змога звернути увагу на соціал-демократичні вартості. Проте до чого веде жорсткий ліберальний курс у країнах з перехідною економікою ми вже змогли переконатися на практиці.

Таким чином, соціал-демократичний рух на Заході має соціалістичну історичну традицію. Дійсно, після краху комуністичного режиму в СРСР соціал-демократи у багатьох країнах Європи втратили свої правлячі позиції. Нині соціал-демократи повернулися до влади у багатьох країнах Європи.

Звичайно, місце біля керма влади багато до чого зобов'язує. І саме соціал-демократи змушені вирішувати ті болючі питання, які дістались їм у спадок від неоконсерваторів, і, в першу чергу, це – проблема безробіття, створення нових робочих місць тощо.

Перспективи майбутнього посилення позицій європейської соціал-демократії пов'язані з майбутніми інтеграційними процесами у Європі. Не секрет, що шлях до інтегрованої Європи лежить через секвестр соціал-демократичних здобутків у царині соціального захисту населення. Тому ті неминучі жертви у політиці соціального забезпечення, які будуть покладені на вівтар майбутнього європейського процвітання, призведуть до чергового маятникового коливання політичних уподобань народних мас у напрямі соціал-демократичного вибору.

Отже, соціал-демократія у Європі має вікові традиції, посідає чільне місце на сучасному політичному небосхилі і має непогані перспективи свого подальшого розвитку.

Водночас, як слушно зауважує М.В. Попович, консервативні сили у Європі також мають величезний політичний досвід і загалом контролюють ситуацію в більшості країн континенту в союзі з менш впливовими лібералами [2, 64]. Відмінність між консерваторами і лібералами не лише у тому, що перші мають більш широку і строкату соціальну підтримку, тоді як останні традиційно є партією великої буржуазії. Якщо ліберали прагнуть змінити соціальну систему як ціле, виходячи з майбутніх далекосяжних цілей і певних принципових засад, то для консерваторів не прийнятні не так самі зміни, як саме загальні засади і принципи. Шлях їх політичної еволюції пролягав від позитивістської орієнтації на «безпосередньо дане» до постмодерного заперечення «гранднративів» і відмови від оцінки сучасності з позицій майбутнього. Принципова ідеологічна розбіжність між цими правими політичними силами полягає

у тому, що для лібералів головною цінністю є людина, консерватори ж надихались ідеєю національної державної величі.

Втім, ця ідея у сучасній Європі згасла і перебуває у тіні більш сильної ідеї європейськості. «Європейська інтеграція означає кінець не національних суверенітетів європейських націй, не їх державності, а класичної національної ідеї як ідеї державної величі, могутності і непереможності. Традиційний європейський консерватизм глибоко підірваний саме інтеграційними процесами» [2, 65].

Вочевидь проблеми, з якими зіткнулась сучасна Європа, можуть до деякої міри сприяти реабілітації традиційних консервативних вартостей, з одного боку, а з іншого, призвести до посилення ультраправої ідеології. Досить прикметною у цьому плані є ситуація з брексітом – питанням про вихід Великої Британії з Євросоюзу, зніцьюована британськими консерваторами.

Проте для мене більш принциповим підкреслити певну спільність проблем, з якими зіткнулись сучасні європейські неоконсерватори і українські можновладці на шляху до інтегрованої Європи. І ті, і ті мають розпрощатися з національною ідеєю, орієнтуючись на спільні європейські цінності. Зрозуміло, що є і своя специфіка, адже якщо перші уже у Європі і становлять її осереддя, то для останніх шлях у Європу – довгий і тернистий.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Попович М.В.* Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини. – Київ, 2010.
2. *Попович М.* Україна: праві і ліві. – К.: Київське братство, 1997.
3. *Хайек Ф.А.* Право, законодавство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. Т. 2. Міраж соціальної справедливості. – Київ, 1999.
4. *Відродження соціал-демократії в Україні: можливості і перспективи.* – Київ: «Стилос», 1997.

Валерій Загороднюк. Філософ-енциклопедист доби пост-модерну.

Стаття присвячена пам'яті Мирослава Поповича, зокрема дослідженню сучасних європейських цінностей. Соціал-демократичним цінностям свободи, справедливості, солідарності протистоять нібито рівнозначні консервативні цінності: відповідальність, власність, нація. Останнім часом помітні взаємопроникнення цих протилежних ідеологічних настанов. Консерватори та ліберали використовують соціал-демократичні гасла і навпаки, соціал-демократи запозичують деякі цінності з консервативного арсеналу. Тому більш коректно буде говорити не про абсолютизацію тих чи інших цінностей консерваторами та соціал-демократами, а про надання пріоритету тим чи іншим засадам. Консервативні сили у Європі мають великий політичний досвід і загалом контролюють ситуацію в більшості країн континенту в союзі з менш впливовими лібералами. Принципова ідеологічна розбіжність між цими правими політичними силами полягає у тому, що для лібералів головною цінністю є людина, консерватори ж надихаються ідеєю національної державної величі. Втім, ця ідея у сучасній Європі згасла і перебуває у тіні більш сильної ідеї європейськості. Отже, не існує всезагальних, універсальних, надісторичних Європейських цінностей.

Ключові слова: цінності, консерватизм, лібералізм, соціалізм, соціал-демократія.

Валерій Загороднюк. Філософ-енциклопедист епохи пост-модерн.

Стаття посвячена пам'яті Мирослава Поповича, в частині аналізу сучасних європейських цінностей. Соціал-демократичним цінностям свободи, справедливості, солідарності протистоять консервативні цінності: відповідальність, власність, нація. В останнє час обзначилось взаємопроникновение этих противоположных идеологических установок. Консерваторы и либералы используют социал-демократические лозунги, и наоборот, социал-демократы заимствуют ценности из консервативного арсенала. Поэтому более корректно будет говорить не об абсолютизации тех или иных ценностей консерваторами и социал-демократами, а о приоритете тех или иных установок и программных положений. Таким образом,

невозможны единые, универсальные, надисторические европейские ценности.

Ключевые слова: ценности, консерватизм, либерализм, социализм, социал-демократия.

Valerii Zahorodniuk. Encyclopedic philosopher of postmodernity.

The article is dedicated to the memory of Myroslav Popovic, in particular case-studies European values. The social-democratic values of freedom, justice and solidarity are opposed to the conservative values, i.e. responsibility, ownership, nation. Recently, the merging of the opposing ideological guidelines is denoted. Conservatives and liberals are using social-democratic slogans and vice versa. Social-democrats borrow some values from liberal arsenal. Therefore, it is correct not to discuss certain absolute values of Liberals and Social-Democrats, but prioritizing their principles. However, the verbal identity of the main program principles of social-democrats, liberals and neoconservatives should not be misleading. With all the interpretation of the values these are still different political principles, the latter creating the conditions for a constructive and critical dialogue. The conservative forces in Europe obtain huge political experience and generally control the situation in most of the continent, together with the less influential liberals. The principal ideological difference between right-wings political forces is that the liberals' main value is focused at people, while conservatives are inspired by the idea of a national state of grandeur. However, this idea has faded somewhat in the modern Europe and nowadays it is in the shadow of a stronger idea of Europeanness, which opens up the future prospects for strengthening the position of European social democracy. Therefore, there are no unique, metahistorical, common, universal European values.

Keywords: values, conservatism, liberalism, social democracy, socialism.

ПЕРСОНАЛІЗМ ЯК СУЧАСНИЙ ІНДИВІДУАЛІЗМ (ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА САМОВИЗНАЧЕННЯ)

Так склалися обставини мого життя, що доля подарувала мені неймовірну можливість і велике щастя спілкування з Мирославом Поповичем. Спочатку це спілкування обмежувалося виключно виробничими питаннями – консультаціями з відкриття та закриття планової тематики відділу логіки і методології науки. Я, тоді учений секретар, опікувалася свого часу відомчою тематикою інституту. До речі, Мирослав Володимирович на початку своєї наукової кар'єри також працював ученим секретарем Інституту філософії – лише один рік, але знання, які він отримав в науково-організаційній сфері діяльності наукової установи стали йому в пригоді і в кінці життя, будучи академіком, він натомість не цурався науково-допоміжної роботи. Остання його планова тема, яка закривалася на засіданні Вченої ради Інституту в листопаді 2017 року оформлялась ним без допомоги допоміжного персоналу.

Повсякдень в роботі я відкривала для себе Мирослава Володимировича, окрім усього іншого, як людину великого терпіння та великого серця, гарного співрозмовника, мудреця-філософа, для якого філософування стало смыслом життя і способом буття у світі. Він виокремлювався своєю толерантністю, був дипломатом, його не дратував ніхто, бодай навіть люди з їх необізнаністю, непрофесіоналізмом, яких він навіть більше «любив», намагався опікуватися ними.

Змістовні та довгі розмови з ним виявили багато спільного в наших поглядах на соціально-політичні події в Україні та світі, і разом з тим на прості речі в буденному житті. Вони не могли не торкатися питань професійної діяльності, філософського життя тощо. Якоюсь мірою це вплинуло на мої наукові пошуки, спрямували їх в бік діалогічної проблематики, важливості толерантності в сучас-

ному світі. Мирослав Попович був сповнений очікувань, що саме ХХІ століття стане століттям толерантності та діалогу, коли толерантність трактується не просто як вимога терпіння, а як вимога зрозуміти Іншого. Як він казав: «Толерантність це не вирішення конфлікту, а життя в конфлікті». Як жити нам, людям ХХІ століття в конфлікті? Як порозумітися? Ці неоціненні бесіди спонукали мене в філософському плані до розгляду проблем «толерантної соціальності», про яку заявляв Е. Левінас, а в межах філософської антропології – до розгляду проблем моральності, трансперсональної соціальності, коли соціальність розглядається не тільки у зовнішньому її контексті (зовнішня соціальність), а й у внутрішньому, отже до проблем трансперсонального, проблем самовизначення й самоактуалізації та ідентичності.

Ніщо сьогодні не ставить під сумнів ідею самототожності особистості так виразно, як ідея самоідентичності як деякого замкненого на собі буття (Е. Левінас). Людська особистість демонструє такий модус життя, що передбачає природну індивідуальність і разом з тим, вихід за її межі. Вона демонструє спільні ознаки з кожною людиною (біологічні, соціальні), отже сутнісну природу й водночас екзистенційну неповторність особистісного існування, що є вільною від наперед визначеності за сутністю та природою. Особистість – не індивід і не сегмент загальнолюдської природи, вона не виразнює собою взаємини частини і цілого, тому що відношення частки та цілого є примусовим відношенням для людини, що не залишає простору для свободи та екзистенції.

Сучасна ситуація, в якій ми живемо, актуалізує персоналістичну традицію (сучасний індивідуалізм – це персоналізм) на перше місце виходить «Самість» (П. Рікер) або «Персона», за висловом М. Поповича, або «монадна особистість», як каже С. Кримський. Взагалі «монадний персоналізм», поборником якого був і Мирослав Попович, розглядає розвиток як безкінечний процес становлення людини (Персони). Особливістю людського організму якраз і є ось ця «націленість на розвиток», за висловом К. Роджерса, адже наразі останній «має одну й основну тенденцію, або порив – актуалізувати, зберігати, укріпляти організм як осереддя досвіду». Тобто кожний індивід існує в «постійно-змінюваному світі досвіду, цент-

ром якого він є сам». Цей особистісний світ досвіду, як «феноменологічна та емпірична сфера» включає все, що відчуває власне людина незалежно від того, чи здійснюється те чи інше нею свідомо чи не свідомо, бо в особистісному світі, в світі власного досвіду «лишень частинка і то вочевидь невеличка може переживатися свідомо».

Дана спрямованість на розвиток є «фундаментальною інтенціональністю» людини, вона «виявляється сильнішою за комфортність інфантильного стану», за висловом К. Роджерса. Взагалі будь-який інтенціональний акт: чи-то сприйняття, практичне рішення, любов або ненависть, радість чи журба тощо – все те, що визначається як наші переживання, є, так чи інакше, «спрямованістю на щось». У вчення про інтенціональність «включається» також і новочасна феноменологічна думка про взаємний зв'язок внутрішнього та зовнішнього, душі та тіла, світу ідей і світу речей, іманентного переживання та трансцендентної дійсності. Завдяки інтенціональності, людина здійснює «прорив» до світу речей, світу Іншого, світу трансцендентного та «прорив» до світу трансперсонального досвіду (несвідомої частини людської душі). Феноменологічна редукція є по суті подоланням метафізичної бінарності свідомого та несвідомого, душі та тіла, дуальності суб'єкта та об'єкта, взагалі є важливою методологічною установкою в дослідженні всієї людинорозмірної проблематики, актуалізує розгляд самої людини як «Персони» (в руслі того, що сучасний індивідуалізм – це персоналізм).

Найпершою умовою самотворення людини є душа – цей виключно індивідуально-внутрішній побудник та ядро всієї духовності в її нероздільності з тілом. Самотворення особистості це процес, в якому людина осмислює та переосмислює своє становище у світі і водночас торує в ньому власний шлях, вибудовує відповідну стратегію життя і робить це неповторно-індивідуально. Саме в душі зосереджені трансцендентно-космічні патерни, якими наділена людина, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності та можливості, отже енергетичні здатності до самозбереження, природно-біологічного самовідтворення та енергетичні інтенції до самотворення як особистості, персони:

трансцендентно-космічна саморефлексія та рух до трансперсонально-глибинного і всезагального (колективного несвідомого) – чогось «малорозвіданого», але що включається в «процес індивідуації», як зазначав К.-Г. Юнг. Душа, на думку О. Кульчицького, досліджувача сфери трансперсонального, й натепер є «малорозвіданою», адже вона «як вниз губиться в органічно-матеріальній підвалині, так само і вгору, коли переходить у так звану духовну форму, в своїй сутності є маловідомою, як і її органічна підвалина» [1, 180].

Людина, що укорінена у традиційному світі, здійснює «рух», «виборюваний прорив» до універсально-трансцендентного та трансперсонального, переживаючи в процесі індивідуації зустріч зі світом речей, зустріч з «Іншим-Чужим» в інтерсуб'єктивному зв'язку асиметричного існування, але наразі також з «абсолютною душею світу» та з «трансперсональною душею» (Юнг). Вчення К.-Г. Юнга та запропонований ним принцип індивідуації, по суті відкриває шлях до розвитку феноменологічної психології, долаючи дуалізм в трактуванні світу свідомості та світу речей, душі та тіла, свідомого та несвідомого.

Аналітична психологія К.-Г. Юнга пропонує принцип розвитку, що направлений на досягнення цілісності людини за допомогою індивідуації, оскільки розвиток, що направлений на досягнення цілісності, передбачає встановлення конструктивних відносин між інстинктивною, «темною стороною» людської природи та її «світлою стороною», що представлена свідомістю. Еріх Нойман, сучасний представник глибинної психології та «нової етики», говорить про те, що нам сьогодні як ніколи потрібна нова форма гуманізму, яка дозволить людині доброзичливо відноситись до самої себе і сприймати свою тіньову сторону як необхідний елемент своєї творчої енергії. «Тінь не уособлює перехідну стадію чи інстинктивну сторону, яка розглядається виключно як основа, в якій розміщується коріння життя. Парадоксальна таїна трансформації в тому, що тільки тоді, коли людина навчиться сприймати себе як витвір Творця, що створив світло та пітьму, добро та зло, вона усвідомить свою Самість як парадоксальну єдність, в якій протилежності об'єднані, так як вони об'єднані в Божестві» [2, 150].

Іншування нашого «Я», а також «відповідальність» за Іншого-Чужого, що було запропоноване феноменологічною філософією, стало основою визнання правомірності існування тіньової сторони людської душі в аналітичній психології. Остання обставина підводить кожного толерантно відноситись власне до самих себе, адже людина вимушена «жити зі своїм гріхом, хоча це не означає, що вона має жити в гріху». Дана обставина вказує лише на важливість усвідомлення власної Тіні для свого морально-психологічного розвитку, для формування своєї ідентичності, позаяк «жахливо-нерідне» може поставати і натомість постає у формі «рідного», воно «уже гніздиться у моєму домі» і «є тим видом жахливого, що бере свій початок у давно знайомому», за висловом Б. Вальденфельса.

Процес індивідуації має безпосереднє відношення до етики, як зазначає Е. Нойман, адже з моральної точки зору тенденція до розвитку особи, до «стабілізації особистості», метаморфози, трансформації, себетворення, себеперетворення, себевіднайдення, важлива складова морально-етичного життя кожної людини. В процесі індивідуації відбувається становлення себе «у себесамості», становлення своєї «цілісності» та «істотності» індивідуального «Я». В цей процес індивідуації глибинна психологія включає і дію трансперсональної душі, її буття.

Індивідуація є своєрідним «психологічним колом», за К.Г. Юнгом, куди входить не тільки дійсність нашого культурно-матеріального світу (об'єктивний дух), який здатний культивувати та формувати, а й психічна дійсність, яка також є реальною дійсністю – дійсністю внутрішнього, трансперсонального світу людини. Остання теж має здатність культивувати та формувати, тобто здійснювати формуючу дію на наше «Я».

Будучи трансперсональною, чуттєво-дієвою внутрішньою колективністю, ця дійсність проявляється в індивідуальній психіці «архетипічними системами діянь і почувань», які, як і зовнішня соціальність, також можуть формувати та визначати людські дії у вирішальні моменти життя, фактично впливати на нашу долю, на наш вчинки, переживання та почування. К.-Г. Юнг відкриває, по суті, формуючу дію «внутрішньої соціальності», нашого «колективного несвідомого». Важливим є те, що окрім сфери персонального не-

свідомого, яку описує фрейдівська та адлерівська психологія (персональне несвідоме тут постає нищівним для культури, духовності та їх розвитку), К.-Г. Юнг виділяє в індивідуальній людській психіці сферу трансперсонального або колективного несвідомого, тобто соціальність внутрішню, яка виходить за межі «нашої індивідуальної психологічної цілісності», бо є «спільним колективів, груп, родин, врешті, цілого людства», як каже О. Кульчицький.

Мова йде про «транссуб'єктивну» автономну сферу дійсності людської психіки, що має багато спільного, за висловом О. Кульчицького, з наскрізь метафізичним поняттям «душі світу» у піфагорійців, Платона та Плотіна, а також у Ф.-В. Шелінга, Е. Гартмана, А. Шопенгауера. Ця «транссуб'єктивна» дійсність створює загальну основу душевного, індивідуально-психічного життя кожного окремого індивіда, хоча за своєю природою є надособистісною. В людині поза її свідомістю існує якась самостійна «психічна чинність, яка завершується не тільки в мені, але й, одночасно, у всіх інших» [1, 180], – зауважує О. Кульчицький.

Дана надособистісна чинність, як сфера транссуб'єктивного поєднує все людство, всі його розрізнені культури у «єдине», що дозволяє всім людям контактувати один з одним однією мовою емоцій, почуттів, переживань, однією мовою міфів, фантазій, архетипічних образів, звичаєвих дій у типових ситуаціях тощо. Тут, як у «єдиному, ще не розщепленому колі», знаходяться всі наші почування і переживання, наша любов, наші страхи та бажання, щирість та жадоба, відтак і наша Тінь (амбівалентна за своєю суттю), що лише у свідомості може розділятися та диференціюватися. В царині свідомості ці одвічні складові нашого «Я», в тому числі почування та переживання, розмежовуються в окремі психо-моральні феномени, проявляючись важливими екзистенціалами людського життя – вірою, надією, любов'ю, свободою тощо.

Внутрішнє соціальне несвідоме може зберігати та втримувати у собі «основні можливості» або «потенціальності» наших основних переживань і наших основних дій, а відтак – моральних і аморальних, соціальних і асоціальних. Моральний закон, «золоте правило», або категоричний імператив, який, за висловом І. Канта, «всередині нас», це по суті наша апріорна можливість «потенційної

дії», що є «архетипічною за своєю суттю», а відтак така, що може передаватися нам, як і інші архетипічні можливості «спадково з давніших часів шляхом певної форми мнемічних образів» [3, 302]. Як зазначає Е. Нойман: «В якості регулятора вчинків моральний закон відповідає завчасно сформульованому образу моделі поведінки, що є архетипічною за своєю суттю, а отже глибоко закоріненою в людській природі» [2, 14].

Мова йде про те, що К.-Г. Юнг виділяє у внутрішній, трансперсональній та автономній сфері дійсності типові для всього людства об'єктивно-психологічні елементи, що мають «особливі нематеріальні форми існування».

Тобто, ідея особистості поєднується в наш час з глибинним освоєнням загальнолюдського досвіду, який може поставати як зовнішнім, так і внутрішнім, з прагненнями до «надособистісного» та взагалі до Іншого. Відношення, що узагальнює «єдність» нашого «Я» проявляється і через зв'язок з Іншим, який є унікальним, важливим, бо саме у «факті взаємин і спілкування» увиразнюється та визначається особистісне існування людини, і наразі існування етносу, народу тощо. Феноменологічна аналітика, яка звертає увагу на інтерсуб'єктивність, взаємозв'язок з Іншим, по суті обґрунтовує нам, сучасникам, можливість «толерантної соціальності», на відміну від «тотальної соціальності», що несе певні ознаки тоталітаризму. Ця «друга форма соціальності», на думку Е. Левінаса, здатна виявляти «шану тій таємниці, якою є для кожної людини її життя, а толерантність щодо цього життя постає як особлива форма відповідальності – відповідальності щодо таїни іншої людини».

Чи саме не останнє й може сьогодні забезпечити інтелектуальні умови єднання сучасного людства? Те бачення «європейського людства», яке ми знаходимо у відомій праці Е. Гуссерля на початку ХХ століття, зазнає суттєвої трансформації уже хоча б тому, що європейська картина світу натеper абсорбує ті уявлення, які пов'язані з Іншими.

Сучасна людина змушена постійно змінюватися, її ідентичність не може залишатися стабільною. Людина постійно відчуває на собі вплив глобалізаційних процесів, вплив засобів масової інформації, Інтернет-простору, що призводять до взаємопроникнення

культур, взаємообміну цінностями, як результат людина, яка знаходиться в своєму культурному середовищі, постійно відчуває зовнішні чужорідні впливи. Але чуже уже не є просто чужим, бо воно «забруднене своїм» та навпаки (Б. Вальденфельс). Дані процеси не можуть не викликати у людини почуття конфлікту між тим, ким вона себе відчуває і тими очікуваннями, які на неї покладаються суспільством. Виникає відчуття «бездомності», що пов'язане з «розмиванням» ідентичності. Але зазначені процеси не просто призводять до негативних наслідків, але й до позитивних результатів, до пошуку «нового дому», як зазначають дослідники, де в поняття «нового дома» включається широкий спектр аж до пошуку нової системи цінностей.

В епоху глобалізації ідентичність виступає не у вигляді причетності до постійних структур і спільнот, а як постійне самовідтворення, самостановлення та самотрансформація. Однак це завдання виняткової складності, тому пошук ідентичності в наш час ще вимагає свого теоретичного осмислення і вироблення практичних засобів для її формування. Трансформація особистості, персони – це зміна уявлень людини про саму себе. І тут має місце точка біфуркації: в одному випадку людина прагне повернутися знову та знову в поле, що задається її соціокультурним середовищем (зовнішнім соціальним досвідом, інтерсуб'єктивним відношенням, що узагальнює тотальність природи та соціуму через вихід за своє межі до Іншого). А в іншому випадку вона проривається в іншу реальність, де критерії прориву задають їй не тільки розум, а й почуття та інтуїції людини, не тільки зовнішній соціальний досвід людини, але й внутрішній соціальний досвід (трансперсональний колективний досвід несвідомого).

Проблема ідентичності – це проблема «збирання» багатогранного досвіду, який включає зовнішню соціальність та внутрішню соціальність (трансперсональність, наше колективне несвідоме). Саме несвідоме – це не лише «таємничий опір закону», це і самий «закон, що забороняє або дозволяє», як говорить С. Жижек.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кульчицький О.* Введення у філософську антропологію. – Мюнхен, 1973.
2. *Нойман Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб., 1999.
3. *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. – СПб., 2002.

Галина Ковадло. Персоналізм як сучасний індивідуалізм (до питання про ідентичність та самовизначення).

Автор акцентує увагу на тому, що сьогодні ніщо не ставить під сумнів ідею самототожності особистості так виразно, як ідея самоідентичності як деякого замкненого на собі буття. Людська особистість демонструє такий модус життя, що передбачає природну індивідуальність і разом з тим, вихід за її межі. Вона демонструє спільні ознаки з кожною людиною (біологічні, соціальні), отже сутнісну природу й водночас екзистенційну неповторність особистісного існування, що є вільною від наперед визначеності за сутністю та природою. Особистість – не індивід і не сегмент загальнолюдської природи, вона не виразне собою взаємини частини і цілого, тому що відношення частки та цілого є примусовим відношенням для людини, що не залишас простору для свободи та екзистенції. Сучасна ситуація, в якій ми живемо, актуалізує персоналістичну традицію, на перше місце виходить «Самість» або «Персона», за висловом М. Поповича, або «монадна особистість». Взагалі «монадний персоналізм», поборником якого був і Мирослав Попович, розглядає розвиток як безкінечний процес становлення людини. Особливістю людського організму якраз і є ось ця «націленість на розвиток», адже наразі останній має одну й основну тенденцію, або порив – актуалізувати, зберігати, укріпляти організм як осереддя досвіду. Тобто кожний індивід існує в «постійно-змінюваному світі досвіду, центром якого він є сам». Цей особистісний світ досвіду, як «феноменологічна та емпірична сфера» включає все, що відчуває власне людина незалежно від того, чи здійснюється те чи інше нею свідомо чи не свідомо, бо в особистісному світі, в світі власного досвіду «лишень частинка і то вочевидь невеличка може переживатися свідомо».

Феноменологічна редукція є по суті подоланням метафізичної бінарності свідомого та несвідомого, душі та тіла, дуальності суб'єкта та об'єкта, взагалі є важливою методологічною установкою в дослідженні всієї людинорозмірної проблематики, актуалізує розгляд самої людини як «персони». Найпершою умовою самотворення людини є душа – цей виключно індивідуально-внутрішній побудник та ядро всієї духовності в її нероздільності з тілом. Самотворення особистості це процес, в якому людина осмислює та переосмислює своє становище у світі і водночас торує в ньому власний шлях, вибудовує відповідну стратегію життя і робить це неповторно-індивідуально. Саме в душі зосереджені трансцендентно-космічні патерни, якими наділена людина, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності та можливості, отже енергетичні здатності до самозбереження, природно-біологічного самовідтворення та енергетичні інтенції до самотворення як особистості, персони: трансцендентно-космічна саморефлексія та рух до трансперсонально-глибинного і всезагального.

Ключові слова: особистість, персоналізм, самість, монадний персоналізм, людська душа, зовнішня соціальність, внутрішня соціальність, трансперсоналізм.

Галина Ковadlo. Персонализм как современный индивидуализм (к вопросу об идентичности и самоопределении).

Автор акцентує увагу на тому, що сьогодні ніщо не ставить під сумнів ідею ідентичності людини так чітко, як ідея самоідентичності як некоторого замкнутого на себе буття. Людина демонструє такої модус життєдіяльності, який передбачає природну індивідуальність і разом з тим, виходить за її межі. Вона демонструє загальні ознаки з кожним людиною (біологічні, соціальні), т.е. суттєву природу і одночасно екзистенціальну неповторність особистого існування. Людина – не індивід і не сегмент загальної природи, вона не представляє собою відношення частини і цілого, оскільки відношення частини і цілого є примусливим відношенням людини, воно не дає простору для її свободи і існування. Сучасна ситуація, в якій ми живемо, актуалізує персона-

листическую традицию, на первое место она выводит «самость» или «персону», по выражению М. Поповича, или «монадную личность». Вообще «монадный персонализм», сторонником которого был и Мирослав Попович, рассматривает развитие как бесконечный процесс становления человека. Особенностью человеческого организма и есть эта «нацеленность на развитие», последний имеет основную тенденцию или «порыв – актуализировать, сохранять, укреплять организм как средоточие опыта». То есть каждый индивид существует в «постоянно изменяющемся мире опыта, центром которого есть он сам». Этот личностный мир опыта, как «феноменологическая и эмпирическая сфера» включает все, что чувствует собственно человек, независимо от того, осуществляется последнее сознательно или бессознательно, поскольку в личностном мире, в мире собственного опыта «только частица и то очевидно небольшая переживается сознательно».

Феноменологическая редукция по сути это преодоление метафизической бинарности сознательного и бессознательного, души и тела, дуальности субъекта и объекта, это важная методологическая установка в исследовании всей человеческой проблематики, которая актуализирует рассмотрение самого человека как «персоны». Важнейшее условие самосозидания человека – его душа: индивидуальный, внутренний побудитель и ядро всей духовности в ее цельности с телом. Самосозидание личности – процесс, в котором человек осмысливает и переосмысливает свое положение в мире и одновременно прокладывает в нем собственный путь, выстраивая соответствующую стратегию жизни и делая это неповторимо индивидуально. Именно в душе сосредоточены трансцендентно-космические паттерны, которыми наделен человек, мощностные его внутренних энергетических источников, его неповторимые способности и возможности, следовательно, энергетические интенции к самосохранению, природно-биологическому воспроизводству, а также стремления к его самосозиданию как личности, персоны: трансцендентно-космическая саморефлексия и движение к трансперсонально-глубинному, всеобщему.

Ключевые слова: личность, персонализм, самость, монадный персонализм, человеческая душа, внешняя социальность, внутренняя социальность, трансперсонализм.

Galina Covadlo. Personalism as modern individualism (to the question of identity and self-determination).

The author focuses on the fact that today nothing puts under doubt the idea of self-identity of the personality as clearly as the idea of self-identity as a being closed within itself. Human personality demonstrates a mood of life that involves natural individuality and, at the same time, goes beyond its own limits. It shows common features with each human person (biological and social ones), hence the essential nature and, at the same time, the existential uniqueness of personal existence, which is free of predestination by essence and nature. Personality is not an individual and not a segment of universal human nature; it is not belike the relationship of a part and a whole, because the relation of a part and a whole is a coercive relation for a person that does not give a place for freedom and existence. The today's situation in which we live, actualises the personalist tradition, which put first the «Self» or «Person», according to M. Popovich, or «monadic personality». In general, «monadic personalism», whose follower was Myroslav Popovich, sees the development as an endless process of the human formation. The specificity of the human organism is precisely this «aiming at development», because it's the latter that has one and main tendency, or an impulse – to actualize, preserve, strengthen an organism as a central focus of experience. That is, every individual exists in the «ever-changing world of experience, the center of which he is himself». This personal world of experience as a «phenomenological and empirical sphere» includes everything that one's own person perceives, regardless of whether it is perceived consciously or not, because in the personal world, in the world of his own experience, «only a part and then obviously small part can be experienced consciously».

Phenomenological reduction is really the overcoming of the metaphysical binary of the conscious and unconscious, the soul and body, the duality of the subject and the object, in general, is an important methodological mindset in the study of the whole human-dimensional issue, actualizing the consideration of a very human as a «personality». The primordial condition for the self-formation of man is the soul – this is an exclusively individual-internal boost and the core of all spirituality in its indivisibility with the body. The self-formation of a personality is a process in which a person comprehends and redefines its position in the world and at the same

time paves his own path in it, builds an appropriate strategy of life, and does it uniquely-individually. It is in the heart of the soul that the transcendental cosmic patterns, which are endowed to a person, the power of its internal energy sources, its unique abilities and possibilities, therefore energy self-preservation, natural biological reproduction and energy intentions to self-formation as individuals, persons, are concentrated: transcendental-cosmic self-reflection and the movement to the transpersonal-deep and the universal.

Key words: personality, personalism, self, monadic personalism, human soul, external sociality, internal sociality, transpersonalism.

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Протягом тривалого часу відділ логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди позиціонує свої наукові праці як дослідження з аналітичної філософії, або, оскільки сучасна логіка в цих працях є важливим засобом аналізу і водночас предметом розгляду, – дослідження з логіки та аналітичної філософії.

Таке позиціонування наукового напрямку відділу можна простежити, зокрема, в монографіях відділу, написаних за останні 10–15 років за редакції академіка М.В. Поповича: «Проблеми теорії ментальності» (2006), «Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках» (2012), «Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України» (2014), «Логіка мислення і логіка дії» (2018).

Сучасна англomовна традиція аналітичної філософії склалася у двадцятому столітті. Серед ключових постатей цієї традиції – Готлоб Фреге, Бертран Расел, Джордж Едвард Мур, Людвіг Вітгенштайн, Рудольф Карнап, Вілард Ван Орман Квайн, Дональд Девідсон, Сол Крипке, Джон Ролз, Майкл Даміт, Пітер Фредерік Стросон. При цьому англomовна аналітична філософія протягом своєї історії зазнала низки драматичних парадигмальних змін. Так, А. Престон [1] виокремлює періоди квазі-платоністичного реалізму (приблизно 1900–1910), ідей логічного атомізму та ідеальної мови (1910–1930), логічного позитивізму (1930–1945), аналізу повсякденної мови (1945–1965) та пост-лінгвістичного плюралізму (з середини 60-х). У «плюралістичний» період відбулося повернення до метафізики, а також розщеплення аналітичної філософії на низку окремих філософських дисциплін: аналітична метафізика, епістемологія, теорія свідомості, теорія дії та етика, політична філософія, філософія мови, філософія науки, філософія релігії.

Водночас, на європейському континенті є власна традиція аналітичної філософії, яка бере свій початок від Больцано, Brentano та Майнонга. Відгалуженням цієї традиції є зокрема і Львівсько-Варшавська школа. З огляду на «плюралістичний поворот» в англійській аналітичній філософії, сьогодні в термін «аналітична філософія» часто вкладають набагато ширший зміст, ніж у часи Рассела та Вітгенштайна. Саме такий підхід найчастіше застосовують українські дослідники [2; 3; 4].

Найважливішою ознакою аналітичного дослідження є чітка і по можливості точна артикуляція головних тез, які стверджуються або спростовуються у ньому, а також аргументів, використаних для доведення чи спростування. Аналітичний метод вимагає максимальної уваги до мови, використання дефініцій, врахування наукових даних і використання логіки як засобу аналізу. Звісно, таке широке тлумачення аналітичного методу робить аналітичну філософію співставною зі способом мислення багатьох філософів минулих епох, насамперед – Аристотеля і схоластів, а також Канта, Ляйбніца, теоретиків британського емпіризму, Brentano, Пірса та інших [пор. 5, 31]. Водночас, спосіб звертання аналітичної філософії до спадку співставних мислителів істотно відрізняється від історико-філософського дослідження: в межах аналітичного підходу нас цікавить не історія впливів, а лише зміст філософських концепцій, який може бути витлумаченим чи реконструйованим у межах сучасних дискусій.

Початок сучасного етапу аналітичної філософії в Україні є пов'язаним з іменем П.В. Копніна, який був директором Інституту філософії Академії наук України у 1962–1968 роках. Завдяки зусиллям Копніна, в 60–х роках в Інституті філософії Академії наук України з'явився відділ логіки наукового пізнання (сьогодні – відділ логіки та методології науки). Таким чином, від початку свого розвитку аналітична філософія в Україні орієнтувалася на методи логічного аналізу, використовуючи з цією метою сучасну логіку, а також спиралася на наукові дослідження. Протягом останнього десятиріччя в дослідженнях відділу явно позначився «гуманітарний поворот» – поширення логіко-методологічних студій на наук про людину. На важливості цього повороту наполягав М.В. Попо-

вич [див. напр.: 6]; в одному з останніх своїх текстів він писав, що дослідження відділу логіки та методології науки є спрямованими «на аналіз розвитку аналітичної філософії у тому напрямку, який узагальнює і поєднує праці в галузі символічної логіки та семіотики, прикладної логіки, теоретичної лінгвістики, теорії і історії культури» [7, 5]*.

Сьогодні філософи, що працюють у царині аналітичної філософії, є у Києві, Львові, Дніпрі, Запоріжжі та в інших містах України. Однак ключовим осередком аналітичної філософії залишається Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ. Сучасна українська аналітична філософія сформувалася в «плюралістичний період». Тому серед її особливостей – не лише плідний діалог з сучасною англійською традицією, не лише природний інтерес до аристотелівської та середньовічної філософії, а й відкритість до ідей феноменології, антропології, екзистенціалізму, комунікативної філософії та інших новітніх загальноєвропейських філософських парадигм.

Українська аналітична філософія представлена низкою публікацій у міжнародних філософських журналах, а також низкою монографій, зокрема спільними працями відділу логіки та методології науки. До числа спільних публікацій аналітичних філософів належать спеціальні випуски журналів *Synthese* [9], *Theoria* [10], *Філософські студії* [11], *Філософські діалоги* [12], *Філософська думка* [13; 14; 15; 16], а також спільні з дослідниками античної та середньовічної філософії випуски *Філософської думки* [17; 18]. Серед наукових заходів, у яких брали участь українські аналітичні філософи в останні роки, достатньо згадати англійський Клуб аналітичної філософії в Інституті філософії (2011–2014), участь у міжнародних конференціях із аналітичної філософії, організованих фундацією Темплтон (2013–2015), участь в організації та проведенні Дня Аристотеля (16 червня 2016 р.) в Інституті філософії НАНУ.

Помітною перешкодою для розвитку аналітичної філософії в Україні є відсутність її інституціоналізації, яка спричиняє недостатню представленість цього напрямку в структурі наукових установ і в тематиці університетських навчальних курсів. Сучасна аналітична філософія – це насамперед низка спеціальних дисцип-

лін, які дуже жваво розвиваються і викладаються на філософських факультетах університетів. В українських університетах недостатньо вивчають навіть сучасну логіку та філософію науки, а інші аналітичні предмети, такі як аналітична метафізика, філософія свідомості, філософія дії, філософія мови, аналітична епістемологія тощо є практично відсутніми. Чи не єдиний виняток становить Київський Національний університет імені Тараса Шевченка, в якому принаймні є кафедра логіки та кафедра філософії та методології науки. Звісно, є викладачі, які включають аналітичну проблематику до своїх курсів, але системного підходу до викладання аналітичних дисциплін у країні немає. Немає окремого відділу аналітичної філософії в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ. Тематика аналітичних дисциплін виходить за рамки класифікації наукових спеціальностей, затвердженої Атестаційною колегією МОН: власне кажучи, в цій класифікації з числа аналітичних дисциплін фігурує лише логіка та філософія науки.

Подивімось стратегічно на розвиток філософії в Україні. Більшість високорейтингових англomовних філософських журналів орієнтуються або на аналітичну філософію в цілому, або на ті чи ті аналітичні дисципліни. У сучасному світі конкурентоспроможність наукових праць є важливим критерієм якості наукових досліджень. Тобто, здатність молодих гуманітаріїв публікуватися, нехай не сьогодні, а завтра, в найкращих міжнародних журналах – це питання престижу української науки. Отже, якщо Україна буде відкритим суспільством (а ми цього прагнемо), важливо так розвивати філософську освіту, щоб вона відповідала міжнародним академічним стандартам, зокрема стандартам аналітичної філософії. Для цього, вочевидь, потрібні зміни і в системі філософської освіти, і в структурі дослідницької тематики наукових установ.

Розмірковуючи про майбутнє аналітичної філософії в Україні, варто звернутися до досвіду країн європейського континенту. У наших найближчих західних сусідів аналітична філософія була інституціоналізована здебільшого вже після розпаду радянського блоку і на сьогоднішній день є достатньо добре представленою і в академічній науці, і в освіті. Відділи аналітичної філософії є в Інституті філософії Академії наук Чеської Республіки, в Інституті філософії

Словацької Академії наук, в Інституті філософії Варшавського університету. Більше того, організації аналітичних філософів сьогодні відіграють помітну роль і в тих країнах, де завжди були свої потужні континентальні традиції, зокрема в Німеччині (*Gesellschaft für analytische Philosophie*, офіційна сторінка <https://www.gar-im-netz.de/de/>) та у Франції (*Société de philosophie analytique*, див. <http://sopha.univ-paris1.fr/>). Наприклад, німецьке Товариство аналітичної філософії нараховує більше 1000 членів. Товариства аналітичної філософії є також в Іспанії, Італії, Португалії, Хорватії. Аналітичних філософів континенту об'єднує Європейське Товариство аналітичної філософії (*European Society for Analytical Philosophy*, див. <http://analyticphilosophy.eu/>), яке кожні три роки організує великі конгреси.

Вочевидь, інституціоналізація української аналітичної філософії – лише питання часу.

ПРИМІТКИ

* Детальніше про історію та напрямки досліджень відділу див. також у [8].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Preston A. Analytic Philosophy // Internet Encyclopedia of Philosophy. – <http://www.iep.utm.edu/analytic/>*
2. *Васильченко А., Панич О. Аналітична філософія в Україні: quo vadis? // Філософська думка. – 2011. – № 3. – С. 5–9.*
3. *Васильченко А. Страхи та надії аналітичної філософії // Філософська думка. – 2012. – № 3. – С. 22–39.*
4. *Синиця А. Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії / Дис. на здобуття наукового ступеня д. філос. н. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2018.*
5. *Simons P. Analytic Philosophy // Handbook of Metaphysics and Ontology / Eds. H. Burkhardt and B. Smith. – Munich: Philosophia Verlag, 1991. – Vol. 1.*

6. Попович М.В. Бути людиною. – Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011.
7. Аналітична записка за матеріалами науково-дослідної теми «Логіка мислення і логіка дії». Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2017.
8. Васильченко А.А., Кузнєцов В.І. Відділ логіки та методології науки // Філософська думка. – 2016. – №6. – С. 30–33.
9. Synthese: Logic and Philosophy of Science in the Ukraine. – 1994. – Vol. 100. – № 1.
10. Theoria: Analytical Philosophy and Epistemology in Ukraine. – 1999. – Vol. 14. – № 1.
11. Сучасна іспанська та українська аналітична філософія // Філософські студії. – 2002.
12. Логико-методологический анализ языка науки и проблема представления знания // Філософські діалоги:– К., 2014. – Вип. 8.
13. Логіка за часів перемін. Академізм vs прагматизм // Філософська думка. – 2010. – № 5.
14. Попович М. Аналітичний метод. Про можливості аналітичної філософії // Філософська думка. – 2012. – № 3.
15. Philosophy of Mind // Філософська думка. – 2016. – № 2.
16. Sententiae: Антична і середньовічна філософія // Філософська думка. – 2010. – № 1.
17. Аристотель і аристотелізм: 2400 років по тому / А. Ахутін, А. Баумейстер, О. Білий, А. Васильченко, О. Гомілко, В. Жулай, В. Звідковський, В. Козловський, М. Попович, С. Пролеєв // Філософська думка. – 2016. – № 5. – С. 6–26. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2016_5_5

Андрій Васильченко. Аналітична філософія в українському контексті.

Сучасна англomовна традиція аналітичної філософії склалася у двадцятому столітті. Водночас, на європейському континенті є власна традиція аналітичної філософії, яка бере свій початок від Больцано, Brentano та Майнонга. Початок сучасного етапу аналітичної філософії в Україні є пов'язаним з іменем П.В. Копніна, завдяки якому в 60-х роках в Інституті філософії Академії наук України з'явився відділ логіки наукового пізнання (сьогодні – відділ логіки та методології науки).

Протягом останнього десятиріччя в дослідженнях відділу явно позначився «гуманітарний поворот» – поширення логіко-методологічних студій на наук про людину. На важливості цього повороту наполягав М.В. Попович. Помітною перешкодою для розвитку аналітичної філософії в Україні є відсутність її інституціоналізації, яка спричиняє недостатню представленість цього напрямку в структурі наукових установ і в тематиці університетських навчальних курсів. При цьому більшість високорейтингових англійських філософських журналів орієнтуються або на аналітичну філософію в цілому, або на ті чи ті аналітичні дисципліни. Тому, якщо Україна є відкритим суспільством, важливо розвивати філософську освіту в Україні таким чином, щоб вона відповідала міжнародним академічним стандартам, зокрема стандартам аналітичної філософії. У наших найближчих західних сусідів аналітична філософія сьогодні є достатньо добре представленою і в академічній науці, і в освіті. Відділи аналітичної філософії є в Інституті філософії Академії наук Чехії, в Інституті філософії Словацької Академії наук, в Інституті філософії Варшавського університету. Вочевидь, інституціоналізація української аналітичної філософії – лише питання часу.

Ключові слова: аналітична філософія, логіка, філософія науки, гуманітарні науки.

Андрей Васильченко. Аналитическая философия в украинском контексте.

Современная англоязычная традиция аналитической философии сложилась в двадцатом веке. При этом на европейском континенте есть собственная традиция аналитической философии, идущая от Больцано, Brentano и Meinong. Начало современного этапа аналитической философии в Украине связано с именем П.В. Копнина, благодаря которому в 60-х годах в Институте философии Академии наук Украины был образован отдел логики научного познания (сегодня – отдел логики и методологии науки). В течение последнего десятилетия в исследованиях отдела явно обозначился «гуманитарный поворот» – распространение логико-методологических исследований на науки о человеке. На важности этого поворота настаивал М.В. Попович. Заметным препятствием для развития аналитической философии в Украине является отсутствие ее институционализации, которое вызы-

вает недостаточную представленность этого направления в структуре научных учреждений и в тематике университетских учебных курсов. При этом большинство высокорейтинговых англоязычных философских журналов ориентируются или на аналитическую философию в целом, или на те или иные аналитические дисциплины. Поэтому, если Украина является открытым обществом, важно развивать философское образование в Украине таким образом, чтобы оно соответствовало международным академическим стандартам, в частности стандартам аналитической философии. У наших ближайших западных соседей аналитическая философия сегодня достаточно хорошо представлена и в академической науке, и в образовании. Отделы аналитической философии есть в Институте философии Академии наук Чешской Республики, в Институте философии Словацкой Академии наук, в Институте философии Варшавского университета. Очевидно, институционализация украинской аналитической философии – лишь вопрос времени.

Ключевые слова: аналитическая философия, логика, философия науки, гуманитарные науки.

Andriy Vasylychenko. Analytic philosophy in the Ukrainian context.

The modern English-language tradition of analytic philosophy has been formed in the twentieth century. However, the European continent has its own tradition of analytic philosophy, which originates from Bolzano, Brentano and Meinong. The beginning of the contemporary period of analytic philosophy in Ukraine is associated with the name of P.V. Kopnin, owing to whom in the 60-s the Department of Logic of Scientific Cognition (today the Department of Logic and Methodology of Science) was formed in the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of Ukraine. During the last decade, in the Department's research the «humanitarian turn» – the spread of logical and methodological studies on human sciences – has clearly become visible. It was M.V. Popovich who insisted on the importance of this turn. A noticeable obstacle to the development of analytic philosophy in Ukraine consists in the absence of its institutionalization, which leads to a lack of representation of this trend in the structure of scientific institutions as well as in the thematics of university training courses. On the other hand, the majority of top-rated English-language philosophical journals are oriented either on the analytic philosophy as a whole, or on partic-

ular analytic disciplines. Therefore, if Ukraine is to be an open society, it is important to develop philosophical education in Ukraine in such a way that it meets international academic standards, and in particular, the standards of analytic philosophy. In our closest western neighbor countries, analytic philosophy is quite well represented today, both in academic science and in education. Departments of analytic philosophy function at the Institute of Philosophy at the Academy of Sciences of the Czech Republic, at the Institute of Philosophy of the Slovak Academy of Sciences, and at the Institute of Philosophy of the University of Warsaw. Obviously, the institutionalization of Ukrainian analytic philosophy is just a matter of time.

Key words: analytic philosophy, logic, philosophy of science, human sciences.

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ НАРАТИВ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА ТА СУЧАСНІ МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ КРЕАТИВНІ КОНЦЕПЦІЇ

Культурологічний доробок видатного українського філософа Мирослава Поповича складається з багатьох праць, серед яких «Нариси розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті» (1979 рік), «Світогляд стародавніх слов'ян» (1985 рік), «Микола Гоголь: роман-есе» (1989 рік), «Національна культура і культура нації» (1991 рік), «Нарис історії культури України» (1998, 2001 роки), «Культура: ілюстрована енциклопедія України (2009 рік), тощо.

Доречно нагадати, що монографія *«Нариси історії культури України»* [1] в 2001 році була удостоєна Національної премії України імені Тараса Шевченка, вона, за словами Мирослава Поповича, подає фундаментальні українські культурні цінності різних епох як цілісні системи; досліджуючи характерні матеріальні та духовні здобутки суспільства, включаються при цьому сюди не тільки літературу, філософію та різні мистецтва, а й спосіб життя, систему цінностей, традиції та вірування.

Науковий аналіз Мирослав Попович розпочинає з ключової для цієї роботи категорії «культури». Не вдаючись до розгляду сотні дефініцій означеної категорії, він зазначає, що «Певну ясність у розуміння поняття «культура» внесла Всесвітня конференція з культурної політики, проведена під егідою ЮНЕСКО 1982 року. Вона прийняла декларацію, в якій культура тлумачиться як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань. Прийняти таке розуміння культури спонукає не тільки авторитет ЮНЕСКО. Книги та лекційні курси з історії культури являють собою по суті історію окремих мистецтв, літера-

тури, освіти тощо. Але у загальному слововжитку термін «культура» означає щось значно більше, ніж сукупність предметів культури чи видів діяльності з їх виробництва. Ми розрізняємо живопис і культуру живопису, тобто культуру творення предметів живопису та культуру їх сприйняття, розуміння, вживання у повсякденному житті. Ми розрізняємо побут і культуру побуту. Ми розрізняємо музику як сукупність творів різних жанрів і музичну культуру цього суспільства, тобто здатність творити і сприймати музику. Але для того, щоб засвоїти і навчитися створювати певний комплекс явищ культури, треба мати не тільки систему умінь і навичок, а й систему цінностей. На жаль, ми не тільки погано знаємо все те, що було створено нашим народом впродовж його історії. Ми часто не розуміємо, що саме ці культурні набутки означали для людей в ті минулі часи і, отже, як їх нам читати і сприймати сьогодні» [1, 3].

Перекидаючі місток до сучасних міждисциплінарних креативних концепції, хочу привернути увагу, що усвідомлення ролі культури у сьогоденні може бути драйвером для сталого та інклюзивного розвитку вітчизняної економіки та усього суспільства загалом, адже згідно з висновками дослідження «Індикаторів впливу культури на соціально-економічний розвиток в Україні» (2017 р., за методологією ЮНЕСКО) [2], українській культурний сектор забезпечує приблизно 4,04% ВВП та надає роботу для 3,17% зайнятого населення, що складає 573,4 тис. осіб, серед яких 48% складають жінки та 52% – чоловіки. Для наочності наведемо дані з інших індустрій, наприклад, добувна промисловість та розроблення кар'єрів складає 5,72% ВВП, будівництво – 2,67% ВВП України. Економічний внесок, у формування наведеного вище відсотка ВВП культурного сектору, з боку основних культурних індустрій, таких як архітектура, рекламна діяльність, телевізійне мовлення, тощо склав 44%, а частка допоміжних культурних галузей, як-то бездротовий електрозв'язок, друкування газет, комп'ютерного програмування, тощо, склав 56%. Розглядаючи гендерний баланс, який характеризує культурний сектор, зазначимо, що в основних культурних індустріях працює більше жінок (256,1 тис.), аніж чоловіків (193,3 тис.). Також тут спостерігається значний дисбаланс у деяких сферах, наприклад жінки переважають у бібліотечній справі

та кінопрограмах у пропорції 30:1; професіонали у сфері лінгвістики, перекладів, філології складають 6:1. Водночас в допоміжних культурних галузях все навпаки, переважають чоловіки (104,8 тис.), а жінки складають тільки 23,7 тис. осіб.

Таким чином, доступ різних цільових груп та акторів до культурних і креативних практик та продуктів потребує різноманітних соціальних інструментів, які стимулюють творчу участь індивіда в економічній і навчальній діяльності, яка здійснюється також з метою залучення, розширення впливу і розбудови соціального капіталу.

Означений культурологічний наратив Мирослава Поповича (якщо скористатися терміном американського філософа Артура Данто), мав певний вплив на генезу авторського концепту «креативної соціальної акції».

Концептуальні підходи до визначення «креативної соціальної акції»

Креативна соціальна акція (скорочено КСА) це – *доступ до неперервного навчання та співпраці у сфері культури та креативної економіки з акцентом на цільовій групі(-ах) заходу, що проводиться протягом обмеженого періоду часу* [Див.: 3]. Поняття КСА охоплює три основні сфери: культура (включно з культурними та креативними індустріями), навчання протягом життя (з акцентом на неформальне та спонтанне навчання дорослих) та встановлення і розширення ділових зв'язків і контактів (іноді як синонім використовують кальку з англomовного терміну «нетворкінг»).

Характеризуючи першу з складових КСА, як вже зазначалося вище процитованому фрагменті з роботи М. Поповича, що в науковому дискурсі існують різноманітні дефініції культури, культура охоплює всю повноту способу життя і світогляду людей, це впливає на їхню структуру споживання мистецтва у всіх його проявах та культурного виробництва. Культурна і соціальна орієнтація людей грає вирішальну роль в їх мотивації, в тому, який вибір та пріоритети ставить особа. Водночас культуру не слід розуміти просто як

розвагу, вона може бути тим фактором, що нас об'єднує, створюючи відчуття належності до певної спільноти або нації, формуючі зв'язок поміж нині живими, тими, хто вже пішов від нас, та прийдешніми поколіннями.

Якщо поняття культури є вже давно предметом дослідження, то термін «**креативна економіка**» з'явився тільки у поточному столітті. Його появу пов'язують з публікацією 2000 р. у журналі *Business Week Magazine*, яка мала назву «Корпорації 21-го століття» [4, 255–265] та з монографією Джона Гокінза [5] «Креативна економіка: як люди роблять гроші з ідей» (2001 р.). Креативна економіка – згідно з *Business Week Magazine* – виникає з творчості та форм, що базуються на культурній основі, які включають в себе образотворче та виконавське мистецтво, аудіовізуальної індустрії, культурну спадщину, нові медіа, книговидавництво, друковані ЗМІ, дизайн, творчі послуги (реклама, архітектура тощо). За Джоном Гокінзом, **креативна економіка** спирається на використання творчих сил людини в будь-якій сфері, але при цьому культурна діяльність та культурні процеси визнаються ключовими в економіці. Креативна економіка ґрунтується на трьох принципах: по-перше, кожен народжується креативним; по-друге, творчість потребує свободи; і по-третє, свобода потребує ринків.

У Доповіді 2010 р. Конференції Організації Об'єднаних Націй з Торгівлі та Розвитку, креативність розглядається в першу чергу щодо її економічних функцій, з акцентом на індустрії культури, креативних товарів і послуг: «Креативна економіка є нова концепція роботи з інтерфейсом поміж творчістю, культурою, економікою та технології в сучасному світі, де домінують образи, звуки, тексти і символи. Креативні індустрії знаходяться на стику мистецтв, культури, бізнесу і технологій. Всі ці заходи інвестують в творчі навички і можуть приносити дохід за рахунок торгівлі і прав інтелектуальної власності». Ця економічна перспектива займала домінуючу перспективу в політиках і дослідженнях протягом певного часу. Наприклад, Департамент у справах культури, ЗМІ і спорту Великобританії (2001 р.) визначає **креативні індустрії** в тих галузях, які мають своє походження в індивідуальній творчості, майстерності і таланті, і які мають потенціал для створення робочих місць

і багатства через покоління завдяки використанню інтелектуальної власності.

Таким чином, пропонуються наступні трактування понять: **креативна економіка** в широкому сенсі визначається як ті види діяльності, які мають своє походження в індивідуальній творчості, майстерності і таланті, і які мають потенціал для добробуту і створення робочих місць. Креативна економіка включає в себе будь-які види діяльності, де застосовується індивідуальна творчість і майстерність, і яка характеризується інноваційністю та неповторністю і веде до створення інтелектуальної власності у вигляді авторського права. Вона також може породжувати самозайнятість (наприклад, письменники, художники тощо), тому що креативна індустрія охоплює багато позаштатних працівників. Це включає в себе: прикладне мистецтво, рекламу, виконавське мистецтво (музика, театр і танець), видавництво, звукозапис і видавництво музичних творів, кіновиробництво, відео і фотографії, підтримку культурної спадщини та образотворчого мистецтва (художні школи, бібліотеки та архіви) і незалежних митців. **Культурні індустрії** розуміються тут як такі, що виробляють та поширюють товари або послуги, які на час їх розробки мають деякий специфічний атрибут, модель використання або призначення, що втілюють або передають форми культурного самовираження незалежно від їх ринкової вартості.

Другою важливою складовою КСА – є **навчання протягом життя** з фокусом на навчання дорослих. На даному етапі модернізації українського освітнього простору, цінності та стандарти процесу навчання знаходяться у стані суттєвої зміни. «Авторська філософська рефлексія проблематики освіти та навчання дорослих ґрунтується на спробі осмислення базових принципів, етичних дилем, ціннісних орієнтацій та практичних підходів, що притаманні європейської політиці з освіти та навчання дорослих, як одного з сегментів пожиттєвого навчання. Вхідження України у Європейській освітній простір вимагає розбудови усіх складових, сегментів системи пожиттєвого навчання (як синонім використовується тут термін безперервного навчання), яка стимулює модернізацію економічної та гуманітарної сфери країни. За визначенням Європейської Асоціації з Освіти Дорослих (англ. скорочено ЕАЕА), сегмент

«освіта і навчання дорослих» у європейській практиці охоплює формальну, неформальну та спонтанну форми навчання дорослих людей» [7, 256]. **Запровадження дефініції неформального та спонтанного навчання дорослих передувала розробка проблематики «навчання впродовж життя»** (англ. lifelong learning). Навчання впродовж життя або безперервне навчання визначається як уся навчальна діяльність, яка здійснюється протягом усього життя, з метою поліпшення знань, навичок і компетенції, для особистісного, громадського, соціального або професійного розвитку і зростання.

Водночас, освіта та навчання дорослих – це практика освіти, навчання та просвіти дорослих, яка відбувається після завершення формальної освіти та виходу людини на ринок праці. Автор поділяє трактування **неформального навчання** як навчального процесу, який переважно відбувається поза освітніми чи навчальними закладами, наприклад у межах робочого місця або у приміщеннях провайдерів такого навчання, яка не приводить до присвоєння певної кваліфікації, але має визначені часові обмеження та є структурованою щодо використання ресурсів. Дефініція **спонтанного навчання** полягає в тому, що це є навчання у результаті повсякденної роботи та спілкування, спонтанне навчання не є структурована щодо цілей навчання, часових обмежень або форм проведення, й також, як під час неформального навчання, його учасники не здобувають певної офіційної освітньої кваліфікації. Як зазначається в аналітичних матеріалах Європейського центру розвитку професійного навчання (The European Centre for the Development of Vocational Training (Cedefop, 2003) «утвердження неформального та спонтанного навчання все більше усвідомлюється як можливість покращити життя та удосконалити професійні, або ж вивчити нові навички і знання. Усе більша кількість європейських країн звертається до цього напрямку освіти, котрий може стати альтернативою так званому формальному (офіційному) навчанню – адже спонтанне навчання дозволяє підходити до отримання знань «з неформальної» точки зору, і така освіта доступна і на робочому місці – і вдома, на дозвіллі». Отже, неперервне навчання – сукупність навчання у тій чи іншій формі, отриманого протягом життя з

метою покращення знань, навичок/компетенцій та/або кваліфікацій з особистісних, суспільних та/або професійних причин (Європейський центр з розвитку професійної освіти, 2003 р).

Креативні соціальні акції (КСА) проводять у формі неформального або спонтанного навчання дорослих. Під час КСА використовують наступні навчальні методики, які добре себе зарекомендували при роботі з дорослою аудиторією, а саме техніки модуерації (індивідуальні та групові завдання, симуляції, робочі завдання, тощо), фасилітації (наприклад, світове кафе, парадигма позитивних змін, форсайт, відкритий простір, динамічна фасилітація, сценарний аналіз, дискусія, дебати, мозковий штурм, пошук майбутнього), тренінгові інтерактивні форми (метод «розповіді історій» \ сторітеллінг (англ. *storytelling*), презентації, ділові ігри, аналіз кейсів), тощо.

Третім компонентом КСА – є встановлення і розширення ділових зв'язків контактів (або нетворкінг, від англ. *networking*). Це – взаємодія з іншими людьми з метою обміну інформацією та встановлення контактів для професійних та особистих цілей. Існує багато технік нетворкінгу, за допомогою яких організатори КСА можуть допомогти учасникам поспілкуватися та встановити контакти з іншими людьми у рамках таких заходів.

Креативна соціальна акція може бути зосереджена на різних цільових аудиторіях: наприклад, науковці та підприємці, ділові жінки, суспільні лідери, мистецькі куратори, працівники сфери культури та освіти, представники публічної політики та держслужбовці, представники маргінальних груп в суспільстві тощо. Це можуть бути також представники різних вікових груп – молодь чи люди старшого віку, різних професійних зайнятть і гендерів (чоловіки, жінки, інші).

Концепція КСА була протестована під час чотирьох польових досліджень (2009, 2011, 2013 і 2015 рр.) [8], які відбулися у Чернігові, Умані та Києві у громадському середовищі та були проведені при лідерській ролі ГО «Жіноча Професійна Ліга» [9] у співпраці з низкою міжнародних і вітчизняних організацій, інституцій в Україні, серед яких: Мережа Глобального договору ООН в Україні, корпоративним фондом «Чернігівхімволокно», Софіївським пар-

ком, Уманським національним університетом садівництва, Інститутом філософії НАН України, галереєю «КалитаАртКлуб», а також компаніями SUN InBev Україна, KPMG Україна, ТОВ «Міжнародна Консалтингова Компанія», METRO Україна та Microsoft Україна.

Заключення

Пояснювальна енциклопедична розповідь «Нарисів історії культури України» Мирослава Поповича, яка поєднує філософію, історію, мистецтво, постає одним з інтелектуальних джерел генези авторського концепту «креативної соціальної акції». Креативна соціальна акція, концептуальне бачення якої вище представлено, трактується як розширення доступу до культури – навчання протягом усього життя – розгалуження мережі контактів з акцентом на цільову групу(и) і протягом визначеного часу. Культурна та навчальна складові, які поєднуються завдяки динамічним формам розбудови мережі ділових контактів, сприяють спільним соціальним діям, об'єднанню громадян у різні мережі, структури, формальні та неформальні організації, породжуючи та розбудовуючи тим самим соціальний капітал учасників та приймаючих громад.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Попович М.В.* Нарис історії культури України. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с: іл. – (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
2. Див.: Робочі матеріали презентації дослідження Програми ЄС та Східного партнерства «Культура і креативність». «Індикатори впливу культури та креативних індустрій на соціальний та економічний розвиток в Україні» (2017р.) – Київ, січень 2017.
3. Див. *Lazorenko, Olena* (2016). Ukrainian Context of the Creative Social Actions. Philosophical Dialogues 2015. Scientific Collection. Philosophy. Culture. Society. – К, 2016. – P. 255–265.

4. Див.: *Business Week* magazine. «21st Century Corporation». Доступ <http://>
5. *Howkins John* (2001). *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. – Penguin, UK.
6. *Лазоренко Олена*. Філософія освіти дорослих в контексті практичної парадигми позитивного навчання: європейський приклад для України // *Філософія освіти*. – 2011. – №1–2. – С. 256.
7. Див.: Програма ЄС і Східного партнерства «Культура і креативність». Креативні соціальні акції: визначення та реалізація в Україні. (УКР)
8. Більше інформації про креативні соціальні акції ГО «Жіноча Професійна Ліга» дивиться (українською) та ? (англійською).

Олена Лазоренко. Культурологічний нарратив Мирослава Поповича та сучасні міждисциплінарні креативні концепції.

Аналізуючи культурологічний доробок видатного українського філософа Мирослава Поповича, у статті робиться акцент на його монографії «Нариси історії культури України», яка стала одним з інтелектуальних джерел генези авторського концепту «креативної соціальної акції». Науковий аналіз М. Попович розпочинає з ключової для цієї монографії категорії «культури», не вдаючись до розгляду сотні дефініцій означеної категорії, він оперує визначенням «культури», яке міститься у матеріалах Всесвітньої конференції ЮНЕСКО з культурної політики (1982 р.). Культура тут тлумачиться як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань. Одним з базових понять концепту «Креативної соціальної акції» є також культура. Адже, креативна соціальна акція визначається як доступ до неперервного навчання та співпраці у сфері культури та креативної економіки з акцентом на цільовій групі (-ах) заходу, що проводиться протягом обмеженого періоду часу. Згідно дослідженням 2017 р. за методологією ЮНЕСКО, сучасний культурний сектор

приблизно 4,04% ВВП та надас роботу 573,4 тис. осіб в Україні, серед яких 48% складають жінки та 52% – чоловіки. Водночас, розглядаючи гендерний баланс, який характеризує вітчизняний культурний сектор, зазначимо, що в основних культурних індустріях працює більше жінок (256,1 тис.), аніж чоловіків (193,3 тис.). Це потребує розробки та застосування різноманітних соціальних інструментів, інноваційних методів та практик.

Концепція «креативної соціальної акції» (КСА), практично орієнтовані позапланові дослідження якої у 2009 р. розпочала Олена Лазоренко в Україні, шляхом проведення польових досліджень (2009–2015 рр.) у Чернігові, Умані та двічі у Києві, за сприяння низки українських та міжнародних організацій і культурних інституцій, визвала зацікавленість європейських колег. У 2015–2016 рр. вийшли друком перші наукові статті англійською мовою в Україні та в Південній Африканській Республіці, де авторка представляє концепцію «креативної соціальної акції» науковій спільноті.

В 2017 р. метод «креативної соціальної акції» Програмою ЄС та Східного партнерства «Культура і креативність» був віднесений до прикладів «кращої практики у сфері культури» та короткий опис методу, разом з чотирма прикладами проведених в Україні КСА, був оприлюднений на їхньому онлайн ресурсі для практиків, кураторів, дослідників культури українською, англійською та російською мовами. Поєднання трьох компонентів – певної культурної або креативної практики або продукту, відібраних згідно потребам конкретної цільової групи дорослих осіб навчальних методів, та створення організаторами креативної соціальної акції безпечного та відкритого для всіх учасників простору для нетворкінгу, стимулюють творчу участь індивіда в цій діяльності. Метод креативної соціальної акції допомагає організувати залучення певної цільової аудиторії до використання культурних продуктів і креативних практик в Україні, застосовуючи різні форми неформального, спонтанного навчання дорослих та інструменти динамічної модерації у встановленні і розширенні між особистих зв'язків її учасників. Креативна соціальна акція проводиться також з метою розширення впливу і доступу різних цільових груп та акторів до куль-

турних та креативних практик та продуктів, розвитку соціального капіталу учасників та приймаючих громад.

Ключові слова: креативність, культура, креативна соціальна акція, навчання дорослих.

Елена Лазоренко. Культурологический нарратив Мирослава Поповича и современные междисциплинарные креативные концепции.

Анализує культурологический насліддя видаючогося українського філософа Мирослава Поповича, в статті робиться акцент на його монографії «Очерки истории культуры Украины», которая стала одним из интеллектуальных источников генезиса авторского концепта «креативной социальной акции». Научний аналіз М. Попович починає з ключової для цієї монографії категорії «культури», не приходячи до розгляду сотні визначень вказаної категорії, він оперує поняттям «культури», которое содержится в материалах Всемирной конференции ЮНЕСКО по культурной политике (1982 г.). Культура здесь трактується як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоціональних черт общества, включающая в себя не только различные искусства, но и образ жизни, основные правила человеческого бытия, системы ценностей, традиций и верований. Одним из базовых понятий концепта «Креативной социальной акции» также является культура. В свою очередь, креативная социальная акция определяется как доступ к непрерывному обучению и сотрудничеству в сфере культуры и креативной экономики с акцентом на целевой группе (-ах) мероприятия, проводится в течение ограниченного периода времени. Согласно исследованию 2017 г. по методологии ЮНЕСКО, современный культурный сектор обеспечивает примерно 4,04% ВВП и предоставляет работу 573,4 тыс. человек в Украине, среди которых 48% составляют женщины и 52% – мужчины. В то же время, рассматривая гендерный баланс, характеризующий отечественный культурный сектор, отметим, что в основных культурных индустриях работает больше женщин (256,1 тыс.), чем мужчин (193,3 тыс.). Это требует разработки и применения различных социальных инструментов, инновационных методов и практик.

Концепція «креативної соціальної акції» (КСА), практично орієнтовані внепланові дослідження якої в 2009 почала

Елена Лазоренко в Украине, путем проведения полевых исследований (2009–2015) в Чернигове, Умани и дважды в Киеве, при содействии ряда украинских и международных организаций и культурных институций, вызвала интерес европейских коллег. В 2015–2016 вышли в свет первые научные статьи на английском языке в Украине и в Южной Африканской Республике, где автор представляет концепцию креативной социальной акции научному сообществу.

В 2017 метод «креативной социальной акции» Программой ЕС и Восточного партнерства «Культура и креативность» был отнесен к примерам «лучшей практики в сфере культуры» и краткое описание метода, вместе с четырьмя примерами проведенных в Украине КСА, был обнародован на их онлайн ресурсе для практиков, кураторов, исследователей культуры на украинском, английском и русском языках. Сочетание трех компонентов – определенной культурной или креативной практики, выбранных согласно потребностям конкретной целевой группы взрослых лиц обучающих методов, и создание организаторами креативной социальной акции безопасного и открытого для всех участников пространства для нетворкинга, стимулируют творческое участие индивида в этой деятельности. Метод креативной социальной акции помогает организовать привлечение определенной целевой аудитории к использованию культурных продуктов и креативных практик в Украине, применяя различные формы неформального, спонтанного обучения взрослых и инструменты динамической модерации в установлении и расширении межличностных связей ее участников. Креативная социальная акция проводится также с целью расширения влияния и доступа различных целевых групп и акторов к культурным и креативным практикам и продуктам, развития социального капитала участников и принимающих сообществ.

Ключевые слова: креативность, культура, креативная социальная акция, обучение взрослых.

Olena Lazorenko. Myroslav Popovich's cultural narrative and modern interdisciplinary creative concepts.

Analyzing the cultural heritage of the prominent Ukrainian philosopher Myroslav Popovich, the article focuses on his monograph «Essays on the History of Culture of Ukraine», which became one of the

intellectual sources of the genesis of the author's concept of «creative social action». Scientific analysis M. Popovich begins with the category «culture» that is key to this monograph, without resorting to the consideration of hundreds of definitions of the category, he uses the definition of «culture» contained in the materials of the UNESCO World Conference on Cultural

Policy (1982). Culture here is interpreted as a complex of characteristic material, spiritual, intellectual and emotional features of society, which includes not only different arts but also lifestyle, the basic rules of human existence, the system of values, traditions and beliefs. One of the basic of the concept of «Creative Social Action» is also culture. After all, a creative social action is defined as access to lifelong learning and cooperation in the field of culture and creative economy with an emphasis on the target group (s) of the event, which takes place over a limited period time. According to 2017 Survey based on UNESCO methodology, the modern cultural sector provides approximately 4.04% of GDP and provides jobs of 573.4 thousand people in Ukraine, among which 48% are women and 52% are men. In the same time, considering the gender balance in domestic cultural sector, we note that in the main cultural industries have been work more women (256.1 thousand) than men (193.3 thousand). These requires the development and application of various social tools, innovative methods.

The concept of «creative social action» (CSA), which practically focused off-schedule Olena Lazorenko's academic research began in 2009 in Ukraine, by conducting field research (2009–2015) in Chernigov, Uman, and twice in Kyiv, with the assistance of a number of Ukrainian and international organizations and cultural institutions, aroused the interest of European colleagues. In 2015–2016, the first scientific articles in English were published in Ukraine and in the South African Republic, where the author presents the concept of a creative social action to the scientific community.

In 2017, the «creative social action» method by the EU and Eastern Partnership «Culture and Creativity» Programme was attributed to examples of «best practice in the field of culture». A brief description of the method, along with four CSA's cases held in Ukraine, was published on their online resource for practitioners, curators, cultural researchers in Ukrainian, English and Russian. The combination of three components – a specific

cultural or creative practice, selected adult learning methods according to the needs of a specific target group, and formation by facilitators of a creative social action the space for networking, which is safe and open to all participants, in the result stimulate involvement all in this creative activity. The method of creative social action helps to organize the attraction of a target audience to the use of cultural products and creative practices in Ukraine, using different forms of non-formal, informal adult learning and tools of dynamic moderation in establishing and expanding the personal relationships of its participants. In addition, the creative social action aimed at expanding the influence and access of various target groups and actors to cultural and creative practices and goods, the development of social capital of participants and host communities.

Key words: creativity, culture, creative social action, adult learning.

СМІХОВА КУЛЬТУРА «ЕНЕЇДИ» І. КОТЛЯРЕВСЬКОГО В РЕЦЕПЦІЇ М. ПОПОВИЧА

Метою цієї статті є спроба виокремити хоч і не провідний, та досить важливий у житті Мирослава Володимировича культурний дискурс – сміховий. Сміх супроводжував складне життя цієї непересічної особистості нерівномірно і виступав у різних «іпостасях». Найбільший та найоптимістичніший матеріал я маю про гумор, тому буду говорити про відповідні практики і рефлексії Мирослава Поповича.

В інтерв'ю, що Мирослав Володимирович дав інститутській «сові Мінерви», яка в сутінковий для Інституту філософії час розпочала свій політ у вигляді Чайки (Тетяни Чайки), Попович сказав: сміхова культура *того часу* «допомагала усім нам вижити» [2, 386]. Йдеться про майже 20-річний період життя філософа, починаючи з 60-х рр.

Мені здається, що на сьогодні в рефлексіях відносно сміхових практик тодішнього Інституту філософії існує певна доля несправедливості щодо ролі Поповича у відповідному дискурсі [6, 123–126]. Частково це пов'язано із тим, що він сам про це майже не розповідав, а гумористичні газети, які Мирослав Володимирович випускав, нажаль, не збереглися. (За свідченням Наталії Вяткіної – старшого наукового співробітника відділу логіки та методології науки Інституту філософії – ці газети зберігалися деякий час в інститутській коморі, і їх спалили разом із різним мотлохом, яким цю комору була завалено. Тобто оптимістична версія щодо можливості знайти ці газети в архівах колишнього КДБ, нажаль, не підтверджується). І хоча сам Попович казав, що в гумористичній атмосфері Інституту того часу першу скрипку грав Сергій Кримський [2, 386], та мені здається, що більш адекватним буде говорити про *сміховий дует* Поповича і Кримського. Адже це була не тільки дружба двох

блискучих науковців, але й яскрава, дуже харизматична «парочка» дотепних людей, які надихали один одного у інтелектуально-сміхових практиках. Можливо, колись у скверику біля Інституту філософії з'явиться пам'ятник, який буде стояти просто на землі, і бронзові постаті будуть у звичайний людський зріст... Молоді, кудряві, усміхнені Попович і Кримський кудись крокують, спілкуючись, змішуючись із натовпом молодих, талановитих і натхнених українців...

Тодішній Інститут філософії, про який згадує Мирослав Володимирович у своєму інтерв'ю Тетяні Чайці, чимось нагадував *святковий ярмарок*, де кожний відділ був своєрідним прилавком, між якими снували туди-сюди доценти, аспіранти та студенти з розвішеними вухами та витягнутими шиями, що вертілися на сто вісімдесят градусів в усі боки, бо було на кого подивитися і що послухати. Можна було й «себе показати», зокрема вислухати нищівну критику на адресу свого інтелектуального товару або навпаки отримати дуже авторитетну підтримку та порцію творчого натхнення... (Звичайно, я не хочу сказати, що сьогодні в Інституті немає глибоких та дотепних філософів. Ні в якому разі! Та атмосферу *того Інституту* як своєрідного «інтелектуального куражу» на сьогодні відтворити досить важко). І цей образ святкового ярмарку є наразі містком, що я перекидаю до питання про сміхову культуру «Енеїди» Івана Котляревського в рецепції М. Поповича.

Хоча М. Попович використовує в процесі аналізу «Енеїди» поняття *карнавалу* М. Бахтіна [4, 329, 331], та не як основний концепт, а як певну культурологічну аналогію, своєрідне кшталтування. Це поняття він доповнює дискурсом святкового *ярмарку*. При цьому останній по суті опиняється на першому місці. І це, безумовно, доречно, бо карнавал і ярмарок, хоча й мають певні спільні риси і сміхові практики (всенародність, різноманітні форми і жанри фамільярно-майданної мови тощо), але все ж таки йдеться про різні культурні реалії. І для української сміхової культури модель ярмарку є більш адекватною, бо у цій культурі не відбувалося таких кардинальних заперечень та змін, як в межах карнавалу. Карнавал жонглює статусами та ролями у вертикальній площині: останні стають першими та навпаки, «верх» та «низ» міняються місцями. Яр-

марок же відбувається переважно у горизонтальній площині торгових відносин, бенкетних практик та бійок і гострих «дискусій», що спалахують час від часу.

Якщо звести сюжет «Енеїди» Котляревського до перетворення обідраного ланця-вигнанця у правителя великої держави, то концепт карнавалу цілком підходить, але тоді зникає величезне сміхове поле поеми з її вербальними прилавками, на яких навалено ароматні зв'язки народних слів-синонімів, лежать купи чоловічого та жіночого одягу, взуття, гори їжі та смаколиків, стоять ряди бочок з різноманітними напоями тощо. І над багатством цих мовних святкових надлишків якось дуже весело і зовсім не зло звучать народні інвективи та взаємні прокльони невдах продавців та обдурених покупців.

Карнавал передбачає повну та кардинальну зміну образу, а ярмаркове вбрання не змінює статусу людини, а лише увиразнює цей статус в окремій святковій обнові. Треба підкреслити, що сміховий потенціал часткового ярмаркового перевдягнення значно більший за повне карнавальне перевдягання. Наприклад, якщо чоловік поголиться, нафарбується та перевдягнеться жінкою так, що неможливо вгадати, що він – чоловік, то для тих, хто не знає про перевдягання, не має нічого смішного. Сміються тільки свідки перевдягання, які знають, хто перед ними насправді. Більш смішним для всіх учасників свята є таке перевдягання, яке залишає деякі частини тіла та одягу не змінними, що робить можливим визнавання і, відповідно, сміховий контраст. Наприклад, дуже смішно виглядають «балерини» в пачках з величезними, волохатими (чоловічими) ногами.

Ярмарок – це часткове перевдягання – примірка чи купівля конкретної одяжини. І якщо йдеться про вербальний ярмарок, то наразі взаємно перевдягаються не люди, а слова, частини яких стають відносно незалежними від цілого. Такий прийом названо *спунерізмом* (англ. *spoonerism*) на честь англійського філософа і богослова У.А. Спунера (1844–1930), який використовував на своїх лекціях цей прийом гри слів – гри, під час якої два близьких слова міняються початковими частинами [7]. Інколи спунерізм буває несвідомою, випадковою обмовкою, що звучить смішно в наслідок зниження семантики правильного речення («Пиши число» – «Чеши ...»).

Якщо б у наведеному нижче фрагменті з «Енеїди» була нісенітниця, яка пропонує відсутність сенсу «під маскою» незнайомих слів, то вона не була б смішною. Але ж ми визнаємо частини слів і здогадуємося про взаємний обмін між ними. Перед нами постає незвичайна форма свободи слова – внутрішня, коли навіть окремі частини кожного слова отримують можливість вільно пересуватися. Серйозне, офіційне слово є статичним, а народне слово в Котляревського є принципово, внутрішньо динамічним, змінним за рахунок динаміки його окремих частин. Так само, як дві людини можуть помінятися свитками або шапками, так і нові слова в Котляревського створюються за допомогою взаємного часткового перевдягання. Ось, наприклад, фрагмент, який подобався Мирославу Володимировичу:

*«Борців як три не поденькуєш,
На моторошні засердчить;
І зараз тяглом закишкуєш,
І в буркоті закендюшишь.
Коли ж що напхом з'язикаєш
І в тереб добре зживотаєш,
То на веселі занутришь;
Об лихо вдаром заземлюєш,
І ввесь забуд свій зголодуєш,
І біг до горя зачортить».*

Не дивлячись на те, що слова зблизилися, потім розійшлися і виявилися в результаті такими, що помінялися своїми частинами, – семантика залишається зрозумілою (хоча б інтуїтивно). Якщо придивитися уважно, то «борців як три не поденькуєш» – це змінений вислів «як три дні не поїси борців»; «на моторошні засердчить» – «на серці стане моторошно»; «тяглом закишкаєш» – у кишках стане тяжко і т.п. А ось «забуд свій зголодуєш» – це вже процес пішов у протилежному напрямку – свій голод забудеш і т.п.

Перед нами прийом сміхового словотворення, яке відбувається за рахунок часткового (ярмаркового) перевдягання слів, що стоять поряд та утворюють відносно сталий вислів. Існують також такі форми словотворення (тмесіс), коли слово розділяється на частини, а між цими частинами вставляється третє слово [Див.: 5, 153].

Дещо схожий прийом, коли обмінюються місцями частини речення, є досить поширеним у сучасній сміховій культурі. Наприклад, стоять поряд два вислови:

1. *Баба з возу* – *кобилі легше.*

2. *І віці цілі,* *і вовки ситі.*

Беремо початок першого вислову та другу частину останнього. В результаті сміхового псевдо-силогізму виходить:

3. *Баба з возу – і вовки ситі.*

Ми навели досить «нейтральні» приклади сміхового «перевдягання» слів та речень. У сучасній сміховій культурі, в тому числі і в українській, цей прийом використовують у таких випадках, коли відбувається радикальне зниження семантики, переключення з узвичаєного, цілком відповідного моральним вимогам вислову до назви зі сфери образів тілесного низу. Якщо подивитися на поему Котляревського з цього боку та порівняти її з «Гаргантюа і Пантагрюелем» Франсуа Рабле, то можна помітити сміхову цнотливість «Енеїди». Наприклад, у Рабле маємо увиразнені та широко використані образи тілесного низу, а в Котляревського відповідне місце амбівалентного сміхового образу, що поєднує тілесне та духовне, посідає образ *роту*. Через рот у шлунок попадають різноманітні наїдки та напитки, через рот звучить могутнє хропіння героїв в солодкому сні, вигукуються лайки, і промовляють ніжні слова освідчення в коханні; через рот приходять і та смерть, що ставить крапку в наративі поеми:

«З цим словом меч свій устромляє

В розділений рутульця рот

І тричі в рані повертає,

Щоб більше не було хлопот».

Сміховий ефект поеми, з точки зору М.В. Поповича, також вкорінений у *контрастах* високого римського епосу та побутових, простонародних українських образних рядів; класичного, систематичного гексаметру та умисно-вulgарної стилістики, космосу римського світу та хаосмосу полтавського вербального ярмарку. Мирослав Володимирович вважав, що в часи Котляревського ці контрасти сприймалися значно яскравіше, ніж в наш час, тому що «нібито маргінальні простаки» краще за нас знали Вергілія і читали

його мовою оригіналу, тобто відчували «смак золотої латини» [4, 329, 331]. Додамо, що в такому разі вони ще й відчували тиск жорстких освітніх вимог. І тому могли не тільки «оцінити ...результат опускання римської героїки в низову повсякденну культуру свого національного буття» [4, 331], але й посміятися з своєїрідної помсти учбовому предмету, який інколи асоціювався з тиском усієї освітньої системи.

Проте Попович не зводить генетику сміху Котляревського в площину *теорії інконгруентності*. Він звертає увагу на той факт, що Іван Петрович розпочав писати «Енеїду ще зовсім молодого людиною: тоді йому було... лише двадцять п'ять років [4, 326]. Цей факт, як нам здається, багато що пояснює з точки зору «сміхової енергетики» твору. Не дивлячись на те, що в «Енеїді» присутні різні форми сміхових практик – гумор, кепкування, сатира, але сміховим після-присмаком поеми є та радість, що супроводжує відчуття здоров'я, сили та молодечого завзяття. Не випадково в тексті є дуже багато дієслів-синонімів, які виражають ідеї руху та активності. Якщо окреме слово просто констатує наявність певної дії, то синонімічний ряд, відібраний зі слів народної мови, помножує активність кожного руху енергією етносу і перетворює цю дію з акту в процес, що розпочинається хтосна-де і коли і закінчується теж десь за обрієм. Герої Котляревського не пішли і не побігли, а почухрали, попхалися, почвалали, попленталися, наживали п'ятами, дали драла, тягу давали, поперлися, полізли, почимчикували, поволоклися, потаскалися, запопали, швендали, плигали, вертілися, ухиялися, ярували, розходилися, казилися, ганяли, скакали, качалися, гарцували, підступалися, підмостилися, квапилися, хваталися, підганяли, мчалися, слонялися, причвалали, припліталися тощо. І ці веселі, сильні потоки підхоплюють як гілочки та листики іншомовні слова, утворюючи новий різновид міжнародної мови на ґрунті української.

*«Енеус ностер магнус панус
І славний троянорум князь,
Шмигляв по морю, як циганус,
Ад те, о рекс! прислав нунк нас.
Рогамус, доміне Латине,*

*Нехай наш капут не загине.
Пермітте жити в землі своїй,
Хоть за пекунії, хоть гратіс,
Ми дякувати будем саміс
Бенефіценції твоєї»*

Також цей фрагмент демонструє сміхову рефлексію щодо власного рівня володіння латиною – рефлексію, без якої українська сміхова культура є практично неможливою.

Важливу роль у сміхових практиках «Енеїди» відіграє гедоністичний аспект народного свята. Як пише Попович, «...у Котляревського маємо натуралістичний, буйний, якийсь рубенсівський опис життєвих радощів» [4, 330]. Перед нами барокові натюрморти з купами їжі: баба-шарпанина, барани варені, борщ, бублики, буханчики пшеничні, буханці з кав'яном, варенички пшеничні, галушки з салом, глід, грінки, гуси печені, зубці, індик печений з підливою; кав'яр, капуста шаткована, капама, каплуні, каша, качки печені, кваша, кебаб, кислиці, книші, ковбаса, козелець, коржики, куліш, кутя, кури печені; лемішка, лизень телячий, локшина; макуха сім'яна, мандрики, медовий шулик з маком, огірки, оселедець; пампухи гречані з часником, паслін, пашкет (паштет), печінка, піріжки, полуниці, потрух, просільне з ушками, путря; рижкі, редька, рогіз, саламаха, сало, свиняча голова із хрінном, сластьони, стовпці, сухарі; тетеря, терн; хліб, хрін; цибуля, цибуля смажена, часник, шпундри, юшка з хляками та з кишками; ягни, ягоди, яйця крутії з серівцем, ячня. Не випадково «Енеїду» Котляревського називають енциклопедією народної кулінарії. Попович як прекрасний знавець кулінарії різних народів і особливо української, помітив та виокремив не тільки особливості національної кухні, але й підкреслив *кулінарні якості мови «Енеїди»*, де читач смакує цілі зв'язки апетитних українських слів, мов не менш апетитні національні страви.

Національна ідентичність складається з цілого ряду факторів, серед яких, на нашу думку, дуже важливе місце посідає конкретна їжа та способи її приготування. Факт наявності розвинутої народної кулінарії – один з базових факторів існування етносу. Йдеться про те, що кожний народ у своїх відносинах зі світом має між природою та людиною опосередковану ланку специфічно етнічного змісту –

народну кулінарію. Відтак бенкетні практики – це практики веселощів не тільки з приводу святкового, необмеженого споживання їжі, але й дискурси національного самоствердження.

Мирослав Володимирович звертає увагу на те, що «Енеїда» Котляревського *розпадається на низку фрагментів*, кожний з яких є самоцінним, незалежно від загального сюжету [4, 331]. Так само, як вільними є слова, що можуть обмінюватися між собою частинами, так і окремі сцени отримують певну незалежність від твору, від його цільності, яка не тяжіє над ними і не тримає їх прив'язаними до певних місць у просторі та часі. Як нам здається, деякі сцени навіть можна поміняти місцями, оскільки в «Енеїді» маємо лише *два типи подій*. Перший тип – небезпека, щось жахливе (бурхливе море, пекло, війна); другий тип події – веселощі, сміх, бенкетні практики. Ми не можемо змінити загальну структуру твору, де ці події йдуть по черзі, але поміняти один бенкет на інший або першу небезпеку на другу можемо без будь-яких втрат для цілого.

Порівнюючи «Енеїду» Котляревського з Вергілієм Мирослав Володимирович пише: «На місце вимірної гекзаметрами класичної й класицистської цілісності прийшов все-таки *не хаос – прийшла якась внутрішня цільність низового життя, просякненого відчуттям свободи*» [4, 331]. І ці його слова можна брати епіграфом не тільки до дослідження «Енеїди» Котляревського, – вони є ключем до творчості самого Поповича, а особливо до його зовсім не смішної книги – «Червоне століття».

Мирослав Володимирович звернув увагу на чудові ілюстрації до «Енеїди» видатного українського художника А. Базилевича. Він вважав їх такими не тільки через геніальний художній вираз духу козацької вольності, але й завдяки наявності сучасного контексту – сатири на деяких конкретних радянських митців та бюрократів [4, 330; 3].

Виходячи із змісту інтерв'ю, які давав М.В. Попович в останні роки свого життя, можу додати від себе, що «Енеїда» – це символічне зображення такого типу буття народу, коли будь-яка ситуація, що несе потенційну загрозу, може перетворитися на трохи кращу у трьох, інваріантних випадках: 1) еміграція; 2) хабар і 3) застосування фізичної сили. Нажаль, і на сьогодні ці ситуації складають пев-

ний онтологічний набір нашого «вільного вибору». Останні двадцять років свого життя Мирослав Володимирович робив усе, щоб український народ міг позбутися відповідних форм раціоналізації свого існування і став повноцінним європейським народом, який гармонійно поєднає національну культуру та європейське право, продуктивні будні та веселі свята, ярмарок і карнавал.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
2. *Крымский С., Чайка Т.* Сергей Крымский: наш разговор длиной в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки). – Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого. – 2012. – 436 с.
3. *Левицька В.* Хто намалював Енея парубком моторним? – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://vsiknygy.net.ua/nefogmat/769/>
4. *Попович М.В.* Нарис історії культури України. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с.
5. *Рабинович В.Л.* Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. – М.: Книга, 1991. – 496 с.
6. Спунеризм. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BF%D1%83%D0%BD%D0%B5%D%80%D0>
7. *Столяр М.Б.* Советская смеховая культура. – К.: Стилос, 2011. – 301 с.

Марина Столяр. Сміхова культура «Енеїди» І. Котляревського в рецепції М. Поповича.

Статтю присвячено гумору у сміхових практиках М.В. Поповича. Зокрема автор аналізує специфіку рецепції сміху І. Котляревського крізь призму двох взаємопов'язаних концептів – карнавалу та ярмарку; розглядаються деякі відмінності цих сміхових дискурсів. Проводиться паралель між ярмарковою атмосферою київського Інституту філософії

60–70 рр. ХХ ст. та відповідною атмосферою «Енеїди». Підкреслюється, що саме поняття ярмарку дає можливість М. Поповичу зрозуміти принципову відмінність парадигми І. Котляревського від ренесансної традиції Ф. Рабле. В контексті концепту ярмарку досліджуються барокові форми сміхового словотворення та слово-використання Котляревського в «Енеїди».

Ключові слова: сміхова культура, сміхові практики, сміхова парадигма, карнавал, ярмарок, гумор.

Maryna Stoliar. M. Popovich's reception of laughter culture in I. Kotlyarevsky's «Aeneid».

The article is about some laughter practices and reflections of the famous Ukrainian philosopher – M.V. Popovich (1930–1918). Popovich himself used to say that in the humoristic atmosphere of Kyiv Institute of philosophy in 1960–70-s the front man was Serhiy Krymsky, but the author, taking into consideration some evidences, prefers to speak about the «double act» of Popovich and Krymsky. It was seen not only as friendship of the two brilliant scholars, but also as a bright, very charismatic «team» of witty persons, who inspired each other in the intellectual-laughter practices. We also show a parallel between the «fair-like» atmosphere of Kyiv Institute of philosophy in the 1960–70-s and the corresponding atmosphere of I. Kotlyarevsky's «Aeneid». The author stresses, that while analyzing the laughter practices of «Aeneid», M. Popovich not only used the methodological potential of Bakhtin's notion of Carnival, but also applied to the material the concept of fair (seasonal market). Doubtlessly, it was correct, because carnival and fair – while having such common traits as all-embracing, different forms and genres of familiar-marketplace speech etc. – remain different cultural realities. For Ukrainian laughter culture, the model of fair is more adequate, as this culture does not include crucial denials and changes imposed by carnival. Carnival juggles statuses and roles in the vertical plane: the last become the first, and the first – the last, «top» and «bottom» exchange their places. Fair means mainly horizontal plane of trade interactions, feast practices, and – from time to time – fights and sharp «discussions». Carnival dramatically changes person's appearance, while fair supposes only a partial change of dress, accenting certain item of clothing or footwear. We also study the Baroque forms of the laughter word-creation and word-usage by I. Kotlyarevsky in the context of the concept of fair. For

example, we see partial «dress change» of words in a set expression. It is underlined, that the concept of fair allows M. Popovich to understand the cardinal difference between Kotlyarevsky's Baroque paradigm and F. Rabelais's Renaissance tradition. In M.V. Popovich's opinion, the laughter effect of the poem is also rooted in the contrasts between the sublime Roman epic and the mundane, commonplace Ukrainian imagery, between the classical, systematical hexameter and the consciously vulgar stylistics, between the Cosmos of the Roman world and the Chaosmos of Poltava verbal fair. Still, Popovich does not reduce the genetics of Kotlyarevsky's laughter only to the theory of incongruence. He pays attention to the fact that Ivan Petrovich started writing «Aeneid» as a very young person. This explains many things in the «laughter energetics» of the poem. «Aeneid» includes different forms of laughter practices (humor, mockery, satire), but the general laughter after-taste of the poem is the kind of joy that accompanies the feeling of health, strength and ardor.

Key words: laughter culture, laughter practices, laughter paradigm, carnival, fair, humor.

THE DISCOURSE OF REVOLUTION AND LEGITIMACY. CULTURAL AND HISTORICAL BACKGROUND*

All the disenchantments of history won't alter the fact of the matter ...the time of human beings does not have the form of evolution but that of «history» precisely.

Michel Foucault. Useless to Revolt?

One of the greatest challenges for intellectually engaged contemporaries of revolutions consists in conceptualization of values of extreme civic action. There exist no fail-free universal theoretical lenses that can facilitate a social and philosophical analysis of this predominantly enigmatic phenomenon which appears as «the existential core» (François Furet) at the heart of a given historical period. However, types and ways of legitimizing political power and certain patterns of constituting social representations can serve as sufficiently distinct objects of analysis for careful observers of radical replacement of public conventions with a number of society's proposals. It should be borne in mind that the three types of classical Weberian legitimation – the traditional, the legal and the charismatic ones – are ideal types, or, as aptly defined by one of sociology's founders, «research utopias». In this sense, the 2013–2014 Ukrainian Maidan is no exception. It would also be useful to also emphasize here that such research utopias are not sufficiently adequate to comprehend the socio-political dynamics of contemporary societies drawn into the revolutionary maelstrom. Such phenomena as «cold communication», its «indifferent otherness», and «metamorphoses», as originally defined by Jean Baudrillard, produce significant influence over the course of today's political, artistic and even scientific processes.

In this case, metamorphoses relate to stunning changes in TV news narratives representing shocking surprises to the messages' recipients. A clear manifestation of such «ecstasy of communication» (Baudrillard) can be seen in, for example, the strategy of deceit conducted by Putin's

regime in its so-called hybrid war. Such foot soldiers of the information war as Dmitry Kiselyov inject into mass consciousness fabrications of all sorts constantly reshuffling them like a deck of cards and transforming real events into virtual phantasmagoric TV events.

The calculation here is that human memory is ill-configured to retain all the consecutive stages of «the Big Lie». One distinctive example of this technology is the story of a crucified three-year-old boy told by a collaborationist woman from Donetsk. First, the news anchor prepares the viewer to perceive this jewel of the Russian state propaganda: «The mind refuses to understand how this can be possible in the center of today's Europe. The heart does not believe that such a thing is possible to do». Then the station broadcasts an interview with «a native of Transcarpathia», who, in a tragic tone, talks about mythical great-grandchildren of SS Galicia combat division soldiers about whose atrocities, as she says, she heard from her own grandmother. In the interviewee's words, these great-grandchildren rose from hell where their ancestors reside to commit the act of crucifixion. Here we have a set of narratives characteristic of information warfare. We are asked to «witness» the image of hell raisers sent by radical evil embodied by the mythical «great-grandchildren» of the «SS division» and the attendant scene of infernal violence providing the subtext, and in the subtext of the manipulative technology «even fiction is never 'just' fiction».

References to the SS «Galicia» division play a significant role in today's neo-imperial mythology of Russia, not in the least as to serve as a cover for the irrefutable historical fact that there were six Russian army units the structure of the SS, including 3 divisions, one brigade, one corps and one regiment totaling about 50,000 men – the 29th Waffen Grenadier Division of the SS RONA (1st Russian), the 30th Waffen Grenadier Division of the SS (2nd Russian), the 36th Waffen Grenadier Division of the SS «Dirlewanger» (NOTE: this unit was originally German and was allowed to include occasional Russians and Ukrainians only in 1942, see Wikipedia on that), Volunteer SS Regiment «Varyag», the 1st Russian National SS Brigade «Druzhina», and the 15th Cossack Cavalry Corps of the SS. In particular, just one of the above army units, the 30th Waffen Grenadier Division, participated in the suppression of the Warsaw and Slovak uprisings also fighting against the Maquis in

France. In addition, in this way the Russian mass consciousness is freed of the «harmful» knowledge of the existence of the local Waffen SS units in most countries occupied by the Nazi Germany. It will suffice enough to recall here the notorious French 33rd Waffen Grenadier Division of the SS Charlemagne whose members were positioned in combat zones around the Reich Chancellery fiercely defending Hitler's bunker during the storming of Berlin by Soviet troops in April 1945.

The crucified boy story is characteristic of the methods of suggestion used by the Russian information warfare – namely, its «war of archetypes», as it was precisely defined by Pavel Lobkov, a well-known journalist working for the Russian «Rain» TV channel. (1). It was this nature, according to Lobkov, that the story of the «white pantyhose squad» had relating about a group of all-female snipers from the Baltic countries who supposedly fought on the side of «anti-Russian» forces and volunteer units in the military conflicts in Transnistria, Georgia-Abkhazia, Chechnya, Dagestan, and Nagorny Karabakh throughout the 1990s. This folktale image produced by the Russian imperial propaganda had been readily taken up by journalists, conservative Russian writers and chauvinist politicians.

Eventually, it turned out that the crucified boy story was «invented» by a wife of a DPR militant. There are enough reasons to believe that this fictive tale was consciously composed according to the strategies of psychological warfare designed by the Russian special services (notably, the boy's age and the details of his «crucifixion» varied according to different storytellers). These strategies often employ various discursive shocks and preparatory manipulation of listeners' consciousness by such phrases as «one's mind refuses to understand», «one's heart cannot believe», etc. Such narratives function as preventive legitimation for the fabricated news to follow. This preventive legitimation is used to mobilize the demons of archaic consciousness to gain victory in conquest campaigns.

The similar propaganda techniques serve as a prerequisite for combatting the discourse of the revolution and are in fact the verbalized resistance of informal institutions. The fact is that each destroyer of «the old regime», whether a radical trouble-maker or a moderate reformer, is bound to deal not only with the system of formal political institutions,

but also with a system of virtual informal institutions that often serves as the social foundation for the regime's existence. Public discourse often presents these virtual institutions as a universal meme also known as corruption. Characteristically, society is customarily fed the stereotype according to which corruption predominantly signifies different forms of bribery. However, corruption cannot be limited to a system of bribery, nepotism or clientelism. Corruption is primarily a failure of state institutions to properly perform their functions, and this failure has entirely planned and intentional nature being an integral part of the privatization of the state.

As a rule, any revolution must generate a new legal order which serves as a basis for the emergence of new law. However, any attempt to reconcile law and order results in the former's takeover by the existing order of things which has been in place for decades, if not centuries. It is against this order that people actually rebel and demand that it be rejected because it is no longer legitimate, especially in regard to non-formal institutions. Most of all, this concerns the corporate solidarity of the law enforcement system, the public prosecution, the judiciary, the fiscal services, the customs, i.e., the administrative hierarchies serving as a tool for the implementation of criminal activity based on organizational, informational and financial resources of formal institutions.

In fact, revolutionaries gain the right to produce a new rationalization of history which gives priority to the narratives relating to the exercise of the right to rebel and serving as a basis for legitimizing the newly emerging political reality.

In this sense, the Ukrainian revolution of dignity presents no exception. For example, for a long time, we have been seeing the deployment of a grand simulacrum called «the fight against corruption». The established order of mutual corporate cover-up repeatedly undermines any attempt to change things through legal action. It was not accidentally that the former head of the Ukraine's Security Service Mr. Valentin Nalyvaychenko insisted on the need for tribunals designed to prosecute both terrorists and corrupt officials. Born by philistine nature of shady dealers, such things as discussions, negotiations, and coordinated search for benefit present an obstacle to the fundamental revolutionary renewal of law and hence – to the new legitimation. It should be emphasized that

what the Ukrainian Revolution of dignity demanded was not just a rotation of political elites but the elimination of degeneration of the state's political institutions. During the period of Ukrainian independence, there happened actual privatization of state institutions which have lost their general national role turning into an enforcement unit of the criminal corporation. The struggle for the state as an instrument for implementation of purely corporate interests does not subside even now, at the time of war.

A radical renewal of public discourse is an integral part of revolutionary change which is inconceivable without all kinds of language innovations and reformatting of the symbolic space of collective action. In regard to discourse, I particularly have in mind the aggregate of power-knowledge the basic principles of which were outlined by Michel Foucault. It is precisely revolutionary changes in the conditions and forms of social and political communication that provide the strongest support to the idea of discourse as an aggregate of power – knowledge advanced by Michel Foucault. In Paris, there still operates an old restaurant called Le Procope which represents one of the symbolic topoi of the French Revolution. The restaurant was frequented by such US envoys to France as Benjamin Franklin and Thomas Jefferson who edited the text of the Declaration of Rights at its dinner table. The future Montagnards party leaders Danton and Marat met there. The restaurant floor is covered with red carpets decorated with royal lilies, therefore all the visitors must walk over the trampled symbols of the monarchy. Le Procope's waiters are dressed in leather aprons signifying the Freemasons who played a significant role in the French Revolution. Its restroom doors are marked with the plaques «for male citizens» and «for female citizens». The restaurant's ceiling features a chandelier decorated with carmine-red cloth in the shape of a Phrygian cap, a famous symbol of freedom and reason.

The revolutionary Discourse undoubtedly remains an integral part of modern social imagination of the French people being an important constituent of legitimation of the nation state's values and institutions. If one takes a close look into its historical modifications one can see how all social developments and changes in established social structures relate to the latter's conservative inertia and the temptation of guaranteed

power. (PLEASE, LOOK AT THE ORIGINAL SENTENCE – IT MISSES THE PREDICATE) At the same time, one can recall, for example, how well Alexis de Tocqueville demonstrated in his «The Old Order and Revolution» that the French Revolution actually accelerated the development of the institutions of the absolutist state and administrative centralization by destroying the nobility and creating a modern administrative state. It was for formation of this kind of a Nation-State that Montagnards ardently campaigned in the Assemblée Nationale Législative. Eventually, revolution served as a transition from traditional monarchy to the Jacobin dictatorship [2]. It advanced new forms of legitimation the development of which primarily depended on the so-called société de pensée, or «communities of thinking» better known as the Masonic lodges. François Furet refers to such numerically small militant groups as intermediaries in the process of constitution by the egalitarian society of imaginary historical reality calling them «the experts in ideological surrealism». It was they who contributed to the establishment of consent between anonymous oligarchs, various go-betweens, companies created by shady personas and such interchangeable characters as Brissot, Danton, and Robespierre [3]. This process was quite similar to what is going on in the contemporary Ukrainian post-maidan society where a mechanism of latent governing actively functions repeatedly sending to the very top different nouveau riches with a criminal past, all kinds of heroes and crooks, and politicians – «birds of passage» who changed their party affiliation for too many times to count. The facts of theft of volunteer donations during the war with Russia, the bribing of MPs, the heroic warriors and defenders of the country who at the same time are smugglers, profiteering tycoons-patriots – all this constitutes the social landscape of the post-maidan Ukraine. However, in contrast to «the communities of thinking» of the French Revolution era, the projects of legitimation and social consensus in contemporary Ukraine are advanced by consolidated groups of corrupt officials and oligarchic clans. They do not produce historical sur-reality. Instead, they exploit such symbols of democratic legitimation as freedoms and rights of citizens and the concepts of rule of law and competitive market economy. In doing this, they rely on the etatist institutions, most of all on law en-

forcement agencies as well as on already long used structure of government and the corporate solidarity of the Soviet mindset.

The trans-historical validity of the above structures can always be well seen in the configurations of a given period's language landscape. Revolutions generate clashes of symbols and contests between language strategies. Back in nineteenth century, this process was famously analyzed by Karl Marx in his «The 18th Brumaire of Louis Napoleon». Innovative vocabulary indeed encourages revolutionary change. However, revolutions' leading actors quite often resort to historical analogies. Recalling how Luther dressed himself in Apostle Paul's clothing or how the leaders of the French Revolution sported the garments of both the Roman Republic and the Roman Empire, Marx compares them to a novice who learns a foreign language. Until the new language is fully mastered, the novice is unable to internalize the essence of the new language and is bound to mentally translate the new language until it replaces his/her mother tongue [4]. One can explain Marx's critical pathos by referring to his devotion to the stereotypes of his own project of socialist revolution meant to undo the «original sin» of the society based on the principles of liberal economy. Human alienation and enslavement are meant to be overcome through liberation of the proletariat from the chains of exploitation, through a jump from prehistory into the realm of history. However, the twentieth century made us witness a surge in blatant exploitation of the new slaves in the countries that went through the tragic consequences of the socialist revolution. It is evident that Marxist conception of modernity and post-modernity situates historical events in a diachronic dimension constituted by the very «principle of revolution» (Francois Lyotard). According to Lyotard, modernity (perhaps, THE PRESENT?) always contains the promise of its own overcoming by simultaneously marking the end of a given period and the beginning of a new era. That is why the postmodern is priori woven into the fabric of modern temporality which carries the momentum of entering a completely different state [5].

The appeals to the outdated social project in its historically expired forms of aestheticized ideology, to this past-oriented equivalent of domination represent (CHECK THIS PART IN THE ORIGINAL, PLEASE), in fact, an attempt at its re-legitimation. Such re-legitimation is con-

ducted through the restoration of language structures and mythologemes of the old regime. The will to power emerges as recollection which in turn emerges as a knowledge aggregate of political legitimacy. In this instance, one should distinguish the parasitical discourse of the revolution's beneficiaries from the discourse of reactionary forces.

The former represents a form of strategies of governing that comprise the values of the revolution's great narrative as well as its sacralized basis of values and its rationality of domination. In reality, the guise of revolutionary rhetoric conceals the etatist imagination of the political class elite and party bureaucracies. In this context, the Ukrainian revolution of dignity shares a number of common features with the French Revolution which had no extra-social foundation – in contrast to the American Revolution which was rooted in religion and English Common Law. This is not to mention the Bolshevik revolution based on the prophetic project of scientific communism, or the Nazi revolution which emerged from the racist utopia of National Socialism. Revolution always constitutes a discourse wherein an institutionalized truth strives to prevail over public dialogue. In this respect, one should say that the concept of dignity in a sense belongs the system of universal revolutionary codes that very quickly turn into memes. One can mention here the dignity of religious communities during the Reformation, the dignity of the third estate at the time of the French Revolution, the dignity of the colonists during the American Revolution, the racist dignity in the Nazi conservative revolution as well as the dignity of the proletariat in the socialist revolution and so on.

On the other hand, as was noted by Cornelius Castoriadis, the revolutionaries of all time periods are obsessed with rational domination over history and society considering themselves to be the true subjects of social change – a stance that already contains the germ of totalitarianism [6]. By appropriating the right to be the main representatives of either progress or divine providence, the commissars of history essentially devalue the re-institutionalization generated by the collective activity of society. To legitimize their project, for example, the Bolsheviks resorted to the destruction of language and devaluation of the inner form of words (i.e., the motivation behind the names of objects and phenomena) as well as to the creation of prophetic sacral jargon, the implemen-

tation of pidgin vocabulary, and the trivialization and profanation of the Marxist discourse. The fundamental features of this process were well represented by Andrei Platonov in his short novel «The Foundation Pit» and his novel «Chevengur» which feature two competing discourses – that of the Bolshevik experiment and that of the original utopian improvisation, the ideological jargon of modernity, «the new language» and the archaic «matter of being/existence». The utopian worldview generated by the power of imagination dominates the world of language which is closely connected to the organization of everyday life. It is precisely this world that destroys the illusion of absolute stability so cherished by the utopian mindset. Little by little, ideological ritualism, the schizoid nature of public dialogue, the art of imitation and the prevalence of manipulative technologies become the epiphenomena of the above discourse war.

This prevalence became the flesh and blood of modern oligarchical regimes which can be well exemplified by Putin's propaganda with its mind-boggling changes ideological priorities, such as he recent switch from the Novorossiia project to that of «Syria as the primeval home of the Orthodox Christianity». The jargon of authenticity (Adorno) inherent authoritarian regimes returns. A large number of the narratives and symbolic gestures characteristic of the Byzantine theocratic absolutism starts to form the core of the Kremlin's offensive discursive machinery. One clear example of the functioning of this machine can be seen in the recent episode when, during his visit to Mount Athos monastery in Greece in May 2016, Putin requested to be officially received in the ceremonial stall of Dormition of the Mother of God Church – the place reserved for the Byzantine emperors in the Middle Ages.

If the case of Ukraine's Revolution of Dignity, the power-wielding fellow travellers of Ukrainian society's passion-driven rebels became possessed by the demon of enrichment and oligarchic strife. Ever since, they have been treating the ideals, artistic forms and illusions of Maidan as a rhetorical tool for their domination of others. They do not lay claim to power over history – instead, they lay claim to power over society, which guarantees their further enrichment.

Today, power's capacity in its striving for legitimacy has been greatly increased by new knowledge and psychological instruments

aimed at fomenting fears, phobias, illusions as well as by the tools for «mobilization» of existentials (such as anxiety, concern, etc.). The pathos of grandeur and certainty present in all kinds of televised evocations is implanted into the minds of turmoil-stricken individuals. Simultaneously, the style of social behavior characteristic of the period of post-communism continues to be emulated and self-reproduced, with its main features including unbridled electoral demagoguery, the diplomacy jargon of political scientists, and the use of language that conceals more than it reveals.

On the other hand, the discourse restoration paves its way. The new language is already attacked by trolls, coming from the camp of Ukraine's strategic enemy, Russia, from the open and hidden collaborators, and from the politicians representing the party of revenge. Only the current war and the dangers associated with «gentle» collaborationism stop this discourse of revanchist political journalism from raising its head again.

However, the formal institutions that embody the values of the democratic system are beginning to work slowly but surely – just as does the narrative of revolution drawing individuals and society at large into the orbit of the new world and mirroring the same trend in the original unfolding of European bourgeois revolutions. At that time, Alexis de Tocqueville noted that the peculiar language of Diderot and Rousseau, the intellectuals leading the French Revolution, gradually began to penetrate the medium of administrators, including officials of the finance department, only after it «spread out, and dissolved in, the spoken language» [7].

The above renewal (NOTE: if this happens for the first time in our history, can we call it a renewal?) proceeds despite a flood of simulacra and revanchist political publications, and it is greatly facilitated by the ongoing country-wide renaming of squares, streets, cities, towns and villages implemented as part of the de-Communization law. This process is an important part of the new legitimacy. The political and social apathy and the massive chaotic anomie, which are the prerequisites for oligarchic domination, seem to gradually become the things of the past as a result of the recent tragic disasters and a rise of volunteerism, sacrifice, and heroism.

Like all revolutions, the last Maidan testified to the fact that all actors of revolutionary creativity are the bearers of new imaginary institutions. This is not limited to just a new consciousness but represents infinite production and self-reproduction of social structures and strategies of communication originating from the volcanic activity of agonistic dialogue. History always featured the situations in which the creation of the new collided with the vicious circle of dominating self-perpetuating social structures which was in fact what happened here in Ukraine. In this context, I would like to note that it is precisely this ability to create such social structures that forms the basis of all profound national revolutions. However, the non-national social revolutions do not exist, as each of them bears the marks of a given national entity. Whatever can be said about their characteristics, revolutions mostly presuppose the creation of a national state on a new basis – which is the case with whether American, Mexican, Dutch and French Revolutions or the Italian Risorgimento. Primarily it deals with the imaginary nation, preliminary image of the contingent community. In this context, I would like to emphasize the total failure of all attempts to find a legitimate way out of the vicious circle of social structures. For example, Catalonia and Scotland strive to do this legally but they still have no national states. It is another matter that, possessing no sacral basis, the Great French revolution assumed the form of a religious revolution which though knew neither God, nor worship, nor the afterlife. One of such revolutions' features was the fact that, prior to the emergence of Christian universalism, these revolutions «kept a certain national, and often municipal, coloration in their tenets, and were customarily limited to their specific areas from which they almost never broke out» [8].

The French Revolution was unique in that, by striving to create a national republic, its actors created the common intellectual homeland for all Europeans. Similarly, by freeing the territory of modern Colombia, Panama, Venezuela and Ecuador, Simon Bolivar gave impetus to the development of the South American republicanism essentially creating the «intellectual homeland» for all Latin Americans. The form of his revolutionary project was strongly influenced by the leading ideas and the great social and political universalism of the French Revolution's institutional changes. For example, at the time of his work on the Boli-

vian constitution, Bolivar extensively studied Montesquieu's «The Spirit of the Laws» [9].

Since the early nineteenth century, the French model of social change had become an integral part of political thought while the notion of «liberty» had begun to be actively used in the Latin American public discourse. However, the legitimation of power in the southern parts of the New World continued to function in reliance on the patchwork of traditional values (such as the sacralization of personal and family ties within large family groups and religious communities, the fostering of military corporations' privileged status as well as the cult of charismatic and authoritarian leaders) and such values of modernity as political freedom, equality, citizens' legal rights and anticlericalism.

The above composite specifics was emphasized by Simon Bolivar himself who blamed his subordinates for the fall of the First Venezuelan Republic noting that, in their imitation of an eternal republic, they did not heed the harsh political reality of South America and its historical and cultural particularity [10]. In fact, this concerns the fundamental individualization of every social form which actually determines the course of revolutionary events that unfold on the basis of the right to revolt, especially in the form of violence, including physical violence. The Molotov cocktail, this indispensable instrument of modern history's driving force, emerges as a distinctive symbol of this violence.

However, every revolution also carries the danger of legitimizing terror which is caused either by massive resentment or by the authoritarian arrogance of the revolution's top commissars. The transformation of political elites into exclusive clubs or managers' sects that prevent people from participating in public affairs is one of the main factors of coercing them through terror into revolutionary reforms. Depriving its own decisions of legitimacy, the political class (elite?) essentially destroys the very foundation of revolutionary creativity and puts the project of radical democratic change in danger.

The institutional fantasy which became realized in today's volunteer movement and in other self-organized structures, such as the Right Sector, represents the promise of social changes in Ukraine, which could lead to the establishment of new values and serve as the basis of our society's self-development.

To implement the revolutionary legitimacy means to think the historical process in reliance on the category of the possible, the likely trajectories of development, experimental discourses and a laboratory of new values. The category of the possible actualizes the values of seemingly outdated messages. Let us recall here the actualization of the greeting «Glory to Ukraine – Glory to Heroes!» once common among the Kholodny Yar rebels, OUN and the UPA militants. It has organically entered the vocabulary of today's Ukrainian governing elite becoming part of the legitimation ritual. The likelihood of revolutionary action very often depends on the process of a sort of «creeping legitimization» which allows for a kind of gradual inoculation of the governing elite weakened by political, geopolitical and economic problems. What is meant here is the transformation from the moderate political narratives (as reflected in the slogan «we demand elections!») to the radical ones (such as «away with the gang!»).

History has well preserved the development of political slogans during the Ukrainian revolution of 1917–1920, such as «Long live free Ukraine as part of free Russia!», «Long live the federal republic!», «Autonomy to Ukraine!», «Long live the independent Ukraine headed by a Hetman!» and so on. I would compare this discursive dynamics to one's desire to pull Leviathan's tail before the decisive battle, to a military cunning of the revolutionary mind. However, it is impossible to imagine a revolution unfolding without its fundamental principle – people's intention to risk, despite threats and organized state violence, their lives instead of enjoying the stability of obedience and the comfort of social conventions. Because of the risk of death, the person who rebels devalues and de-legitimizes the established historical narratives. Without awareness of this law of all uprisings, public opinion is bound to devolve into such tragic platitudes as reflected in the questions like «What did the Heavenly Hundred Heroes die for?» In his article on the Iranian revolution «Useless to Revolt?», Michel Foucault argued that this ability to take risks is an integral part of the nature of power as such: «...the power that one man exerts over another is always perilous. I am not saying that power, by nature, is evil; I am saying that power, with its mechanisms, is infinite (which does not mean that it is omnipotent, quite the contrary). The rules that exist to limit it can never be stringent enough;

the universal principles for dispossessing it of all the occasions it seizes are never sufficiently rigorous. Against power one must always set inviolable laws and unrestricted rights» [11].

Meanwhile, one characteristic feature of modern political imagination as the basis of legitimation still remains impregnable – namely, the purely modern dichotomy between the imaginary political values of the state and those of society in which the former always represents «them» and the latter always represents «us». This feature constitutes a kind of Achilles' heel and a source of risks of representative democracy. Hence comes the destructive *ressentiment* in regard to the governing elite who emerge as the authorized agents for implementing society's demands. Cornelius Castoriadis contrasted the above dichotomy to the political imagination of the Greek polis dominated by the principle «the law is us and the polis is us» [12]. However, today the political imagination of the polis is impossible to revive, much less to make it valid. The socio-historical heritage and economic structure of contemporary European societies as well as today's geopolitical landscape and innovation-based development of communication technologies completely prevents a revival of political imagination of the Greek polis citizens. For example, the idea of justice, which forms one of the foundations of modern social and political imagination was based during the heyday of Athenian democracy on property qualifications introduced by the Ancient Greek government official and poet Solon. Property qualifications defined one's right to occupy particular public positions in the polis.

Every revolution is a product of a legitimation crisis and represents a challenging of the state monopoly on violence. While every revolution's goal lies in the establishment of new social and political institutions, or in a re-institutionalization, the experience of all revolutions shows that the establishment of such institutions does not usually result from rational and premeditated action. Most of them emerge due to stochastic changes and the actual process of people's implementation of its right to revolt and to overthrow the established system of legality.

In this context, for example, one classic example of re-institutionalization is represented by the organization of centurium units (Hundreds) in the maelstrom of the struggle between the state structures of authoritarian dictatorship and the rebelling citizens of Ukraine during

the Revolution of Dignity. Conscious revolutionary action always implies the existence of parallel structures of counter-power that establish themselves primarily in the form of political imagination. During the unfolding of revolutions, this fundamental feature of the political imagination becomes solidified in the narratives of the relationship between society and power, which is a fundamental part of revolutionary legitimation.

LITERATURE

1. «Rain» TV Channel, News, 13 July 2014.
2. See: Including: François Furet. *Penser la Revolution Française*. Paris. Editions Gallimard, 1978. – P. 283.
3. *Ibid.* – S. 278.
4. Marx. *Vosemnadtsatoe Brumaire of Louis Bonaparte*. – M., 1987. – P. 8.
5. Jean – François Lyotard. *Réécrire la modernité // L'inhumain*. Paris. Galilée. 1988. – P. 34.
6. Cornelius Castoriadis. *Le Monde morcelé*. Paris, 1990. – P. 164.
7. Alexis de Tocqueville. *Ancient procedure and revolution*. – K., 2000. – P. 62.
8. *Ibid.* – P. 23.
9. Lynch, John Simón Bolívar: *A Life*. Yale University Press, 2006. – P. 33.
10. Bushnell, David; Langley, Lester D. *Simón Bolívar: Essays on the Life and Legacy of the Liberator*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield. 2008. – P. 136.
11. Michel Foucault. *Useless to Revolt? // Power*. Volume 3., New York, The New Press. – P. 453.
12. See Cornelius: Castorsadis. *La Montée de l'insignifiance*. – Pp. 169–170.

Олег Білий. Дискурс революції і легітимація. Культурна та історична основа.

У статті ідеться про кризу легітимації як ключовий чинник революційних змін. Революції відкривають шлях до нової раціоналізації історії, породжують нові політичні наративи і спричиняють народження нового права. Це право стикається із законодавчою спадщиною старого режиму і постає на ґрунті контрвлади і уявних інституцій. Таким чином радикальні метаморфози політичної уяви виробляють форми революційної легітимності. Автор розвиває теоретичний концепт відповідно до розуміння світових революційних практик та досвіду Української революції Гідності. Олег Білий наголошує, що будь-яка революція має породжувати новий легальний порядок, що уможливило усталення нового закону. Водночас, на його думку, будь-яка спроба примирити закон і порядок зазвичай завершується поглинанням закону порядком, який існував десятиліттями, якщо не століттями. Саме проти цього порядку постають люди, вимагаючи його скасування, адже він уже не є легітимним. Найбільше це стосується корпоративної солідарності системи законного примусу – судочинства, митної та фіскальної служб, адміністративних ієрархій. Імплементувати революційну легітимність означає мислити історичний процес у тісному зв'язку з категорією можливого, бажаними траєкторіями розвитку, експериментальними дискурсами, лабораторією нових цінностей та розвитком політичної уяви. Головна характеристика сучасної політичної уяви як базис легітимації залишається незбагненною. Сучасна дихотомія уявних політичних цінностей держави і цінностей суспільства позначає два типи ідентичностей – «вони» і «ми». Кожна революція – це продукт легітимаційної кризи, що являє собою виклик державній монополії на насильство. Мета кожної революції полягає у створенні нових політичних інституцій, в ре-інституціалізації. Досвід усіх революцій засвідчує, що усталення таких інституцій не є наслідком раціональної заздалегідь спланованої дії. Більшість завдячує стохастичним змінам та наявному процесу імплементації права на повстання та повалення наявної системи легальності.

Ключові слова: криза легітимності, революційні зміни, раціоналізація історії, законодавство старого режиму, політичні наративи.

Олег Билый. Дискурс революции и легитимация. Культурная и историческая основа.

В статье идёт речь о кризисе легитимации как ключевом факторе революционных перемен. Революции открывают путь к новой рационализации истории, порождают новые политические нарративы и новое право. Это право сталкивается с законодательным наследием старого режима и зиждется на контрвласти и воображаемых институций. Таким образом, радикальные метаморфозы политического воображения производят формы революционной легитимности. Автор развивает теоретический концепт в соответствии с пониманием мировых революционных практик и опыта Украинской революции Достоинства. Олег Билый утверждает, что любая революция должна породить новый легальный порядок, что делает возможным установление нового закона. Вместе с тем, по его мнению какая-либо попытка примирить закон и порядок, как правило, оборачивается поглощением закона порядком, существовавшим десятилетиями, если не столетиями. Именно против этого порядка восстают люди, требуя его упразднения, поскольку он уже не является легитимным. В большей степени это касается корпоративной солидарности системы законного принуждения – судопроизводства, таможенной и фискальной служб, административных иерархий. Имплементировать революционную легитимность означает мыслить исторический процесс в тесной связи с категорией возможного, желаемыми траекториями развития, экспериментальными дискурсами, лабораторией новых ценностей и развитием политического воображения. Главная характеристика современного политического воображения как базиса легитимации остаётся непостижимой. Современная дихотомия воображаемых политических ценностей государства и ценностей общественных обозначает два типа идентичностей – «они» и «мы». Всякая революция – это продукт легитимационного кризиса, которая представляет собой вызов государственной монополии на насилие. Цель каждой революции состоит в создании новых политических институций, в ре-институциализации. Опыт всех революций говорит о том, что становление таких институций – это не результат рационального, заранее спланированного действия. Большинство из них случается благодаря стохастическим из-

менениям и существующему процессу имплементации права на восстание и свержения господствующей системы легальности.

Ключевые слова: кризис легитимности, революционные перемены, рационализация истории, законодательство старого режима, политические нарративы.

Oleg Bylyi. The Discourse of Revolution and Legitimacy. Cultural and Historical Background.

It is analysed the crisis of legitimacy as the key factor of the revolutionary change. The latter opens the way to the new rationalization of history and generates the new political narratives and gives birth to the new right. This right encounters resistance of the old regime legislation heritage and is established on the ground of counterpower and imaginary institutions. Hence the radical metamorphosis of the political imagination produces the forms of revolutionary legitimacy. The author develops his theoretical concept in accordance with the world revolution practices understanding and with the experience of the Ukrainian Revolution of Dignity. Oleg Bilyi emphasized that any revolution must generate a new legal order which serves as a basis for the emergence of new law. At the same time, to his opinion, any attempt to reconcile law and order results in the former's takeover by the existing order of things which has been in place for decades, if not centuries. It is against this order that people actually rebel and demand that it be rejected because it is no longer legitimate. Most of all, this concerns the corporate solidarity of the law enforcement system, the public prosecution, the judiciary, the fiscal services, the customs, i.e., the administrative hierarchies. To implement the revolutionary legitimacy means to think the historical process in reliance on the category of the possible, the likely trajectories of development, experimental discourses and a laboratory of new values and political imagination development. The main characteristic feature of modern political imagination as the basis of legitimation still remains impregnable. It is the purely modern dichotomy between the imaginary political values of the state and those of society in which the former always represents «them» and the latter always represents «us». Every revolution is a product of a legitimation crisis and represents a challenge for the state monopoly on violence. While every revolution's goal lies in the establishment of new social and political institutions or in a re-

institutionalization, the experience of all revolutions shows that the establishment of such institutions does not usually result from rational and premeditated action. Most of them emerge due to the stochastic changes and the actual process of people's implementation of its right to revolt and to overthrow the established system of legality.

Key words: crisis of legitimacy, revolutionary change, rationalization of history, old regime legislation, political narratives.

* Стаття була надрукована в журналі «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» у 4 числі за 2016 рік.

A NOTE ON THE NATURE OF SIMPLE ASSERTION IN ABELARD AND HIS PREDECESSORS (BOETHIUS, AMMONIUS, APOLLONIUS, PRISCIAN, GLOSULAE, P. HELIAS).

This paper strives to clarify the nature of assertion according to the early medieval commentaries on *Peri hermeneias* from the point of view of Alexander's question whether assertion is a common genus for affirmation and negation.

It includes three parts. In the first part it will be briefly discussed the existence of two different models of assertive utterance in Boethius' and Ammonius' commentaries¹. The « generative » model, which reflects a « formalistic » attitude of Porphyry and Boethius supposes that such utterance has a combinatorial nature. The « analytic » model supposes that it has a semantic nature (it is a « realistic » attitude of Ammonius). The « analytic » model contrary to the « generative » one, accounts a possibility of double – adverbial or conjunctive – functioning of an expression in the phrase.

The second part will analyse the treaty of Apollonius Dyscolus « On conjunctions » concerning the difference between causals *ei / epei / hoti*, that is *if / since / because*, bearing in mind that Apollonius interpret *epei* simultaneously as adverb and conjunction. No such idea appears in Stoics' discussion of conjunctions. We shall see that the analysis of causals as it is represented in Priscian's « *Institutiones* » is rather Stoics' in character. In the same vein, Priscian's vision of assertive utterance is similar to that of Boethius. The distinction between « generative » and « analytic » models of assertion permits us also to identify a different analysis of causals in some early medieval commentaries on Priscian (Peter Helias and the Vienna manuscript).

Third part tries to identify Abelard's position *vis-à-vis* Alexander's question proceeding from the hypothesis that « non-realism » of Abelard

was a reaction to the form of realism presented in Priscian's commentary on Apollonius.

1. Assertion in Boethius and Ammonius ²

To demonstrate a difference between generative and analytic models of assertion, let us remember the definition of *oratio* in the *Peri hermeneias* (Boethius' translation):

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

(in what follows, I'll translate *oratio* as assertive utterance or assertion). An interpretation of this phrase depends from that which parts of assertion are considered as *dictiones* (expressions). Now, let us consider the phrase:

Socrates in lycio cum Platone et ceteris discipulis disputavit (B 86,19).

Is this phrase a case of assertive utterance according to the mentioned definition? Reply of Boethius and Ammonius was « yes », but for different reasons. For Boethius and Porphyry, the justification is given in the following structure of the phrase:

(((*Socrates in lycio*) *cum Platone et ceteris discipulis*) *disputavit*, which reflects the linear process of its construction proceeding from elementary expressions, like *Socrates*, *lyceum*, *Plato*, by means of connectives *in*, *cum*. It is evident that this « generative » process, to arrive to the complete assertion, goes through expressions which, as says Boethius, are incomplete assertions, like *Socrates in lyceo*. Such incomplete assertions, which are neither name or verb, nor a simple assertion, are taken as possible instances of « dictio (expression) » in Boethius-Porphyry interpretation of the mentioned definition. It is clear that nothing in the common sense world correspond to such expressions.

Ammonius' justification is based on the following structure of the phrase:

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

In this structure, the functioning of *in* and *cum* is rather adverbial and not conjunctive. As a result, this analysis has no reference to expressions like *Socrates in lyceo*. Thus possible instances of « dictio » in Ammonius' interpretation of mentioned definition are either simple

expressions that is name and verb, or assertions. No intermediate case is possible. Assertion is simple, if it has no part that signifies as assertion. This negative notion of simplicity of assertion makes possible gradations of simplicity from more simples composed from name and verb to less simple composed from name, verb and adverb (so that modal assertions are simple according to Ammonius).

Ammonius definition of simplicity is negative, because the starting point of his analysis is a meaningful assertion. There is no negative definition of simplicity in Boethius commentary. An assertion is simple if it is composed from name or verb being affirmation or negation. The problem of simple assertion is in the centre of Boethius commentary, but not of Ammonius.

It is clear that Porphyry-Boethius definition of simplicity implies that « assertion » is the common genus for « affirmation » and « negation », what is a positive answer on Alexander's question. Remember, that Alexander argued that « assertion » is not their common genus, because « affirmation » is prior to « negation » (for example, « affirmation » signifies construction, while « negation » destruction). But where there is prior and posterior, there is no common genus according to Aristotle. Porphyry replies to Alexander by the following analogy: the first substance is prior to secondary substance, but this fact is not an obstacle in considering « substance » as their common genus. In the same manner, affirmation and negation participate in the common nature of assertion, that is, in truth or falsity (B 18, 9 sq.). In this respect, they are equals being nothing other than two representations (true and false) of the same things.

2. Apollonius' perspective

Generative / analytic models of assertive utterance are essentially connected with formalistic / realistic attitude concerning its semantic. Analytic model supposes that to verify whether some utterance is an assertion, we have to decompose it in such a way that every stage of this decomposition refers to significant expressions, that is expressions with the ordinary things semantics. Generative model, to the contrary, does not care whether all expression through which goes a generative process

have ordinary things semantics: it is sufficient that initial expressions have it.

It is clear that Ammonius' analysis presupposes a grammatical fact of double (that is adverbial / conjunctive) functioning of an expression in the phrase. Such double interpretation of the connective *epei* (since / because) is present in the treaty of Apollonius Dyscolus « On conjunctions »³. I'll try to reconstruct what stands behind it in the context of our problem.

Apollonius makes distinction between natural (*kata phusin*) and occasional (*pro khairon*) disjunctive phrases. In the first case, a phrase can be considered as disjunctive even with the omission of disjunctive connective, only due to the representation of a disjunctive fact (like the phrase 'it is day, it is night'). In this case, correspondent assertions ('it is day' / 'it is night') make a contradiction. So, the assertion 'either it is day or it is night' is naturally true, that is, it is true due to laws of ontology: two mentioned facts / events cannot occur simultaneously.

In the case of occasional disjunction it is not so: a phrase cannot represent facts as disjunctive without mentioning a disjunctive connective, as in the assertion 'either Apollonius will be present, or Tryphon will be present'.

Next to disjunctive (*diadzeutikos*) connectives, Apollonius speaks about connections (*sunaptikos*) which represent relations between facts. Connections can also be natural, that is, being expressible by themselves without grammatical resources, (like 'it is day, it is light'). Finally, Apollonius introduces causal connections (*aitiologikos*) as those, which represent causal relations between facts.

Subconnectives (that is, subdisjunctions and subconnections) are those connectives which representation of the situation is compatible with the representation given by conjunctives.

Now, Apollonius claims that connections and causals represent the same thing (234, 20). Remember that for Apollonius typical connection is *ei* (if), typical subconnection is *epei* (since), and typical causal connection is *hoti* (because).

At this point let us remember Stoics' analysis of these connectives (following Diogen Laertius, p. 837): *ei*-type assertion is true, if and only if consequent follows from antecedent, *epei*-type assertion is true, if and

only if consequent follows from antecedent and antecedent is true, *hoti*-type assertion is true, if and only if consequent follows from antecedent, antecedent is true and conditional from consequent to antecedent is false⁴. Thus, Stoics analysis catches the semantic difference (in what is said) between these connectives in terms of truth conditions, which are conditions, imposed on relations between different representations of things. For example, I cannot represent a situation as 'if A, then B' when I consider that it can be represented as 'A' and 'not-B'.

Apollonius analysis does not proceed from what is said, but from what is given. Let it be two facts related causally. This relation can be considered from two points of view: from the point of view of dependence cause-effect which representation is proper to connection *ei*, and from the point of view of cause which representation is proper to causal connection *hoti*. Apollonius considers as equivalent:

ei (if) A, *kai* (then) B \equiv B, *hoti* (since) A. (234,16)

These expressions mean the same, I guess, not because they have same truth conditions, but because they have same truth makers, namely two facts being causally connected.

However, facts can stay not only in causal relations, but also in relations of co-occurrence. This suggestion, in fact, refutes the Stoics' thesis (as it is mentioned in Alexander's *De fato* 142, 7; 191, 32 sq.) that the only relations that exist between facts are causal⁵. Just this ontological uncertainty is reflected in the semantics of subconnection *epei* which has, as connective, causal meaning (because) and, as adverb, temporal meaning (since).

The difference between truth conditional and truth maker vision of semantic of assertion can be identified also in Apollonius' discussion of Stoic's distinction between opposites and conflictuals⁶. In fact, such distinction makes a problem for Apollonius' notion of natural / occasional disjunction. Expression « it is day, it is night » which refers to conflictuals is a natural disjunction. If it is so, than the expression « it is day, it is not day » which refers to opposites is natural disjunction too. However, the first expression mentions two facts, but the second expression mentions only one fact. We can understand a disjunctive reality, which stays behind the first expression, but a disjunctive reality which is based only on the one fact is an absurd. So the distinction natural /

occasional disjunction is a fiction. Evidently, we can try to save this distinction recognising negative facts, but a supposition of negative facts in material world is also absurd. This is a possible Stoics' position.

Possible reply of Apollonius : we have to take in account not what is said (*epaggelein*), but what is naturally represented (*to dêlouménon*) in the phrase. What is truly represented (*kataleipetai*, 219, 8) in the phrase « it is not day » is that it is night. In other words, what makes true the assertion « it is not day » is the fact that it is night, while the truth conditions of « it is not day » are related to truth conditions of « it is day ». In reality, there is no difference between the fact that it is not day and the fact that it is night. The mentioned difference is a difference in what is said (in the level of representation) which has no ontological sense.

The same position is taken by Alexander in his commentary on *Topics* (in *Top.* 12, 5-10): if we consider assertion « either it is day or it is night », the opposite to « it is night », namely « it is not night » signifies (*semainei*) that it is day. « It is not the case, says Alexander, that because « it is not night » and « it is day » are different as phrases, they are not the same as facts »⁷.

So we have two theories of representation: realist theory says that a representation has a semantic, that is truth maker character, so it is not possible to have different representations of the same thing; formalist theory says that a representation has syntactic, that is truth conditional character (where sameness of representation is defined syntactically by language). So, for realists, opposite assertions «it is day» and «it is not day» represent two different facts: it is day and it is night. While for formalists, they represent the same fact, namely that it is day, but differently, truly and falsely. It is Porphyry's position vis-à-vis Alexander's question. So we can do semantic not only semantically, but also syntactically. Simplicius (in *Cat.* 64, 28) mentions such approach concerning semantics of conjunctions that signify according to the syntax (*kata sun-taxin sumainousin*).

3. Priscian's perspective

In Priscian we found a deep reorganisation of Apollonius classification of causals⁸. Remember that his *continuativa* (*si*) correspond to *ei*-type connections in Apollonius, *subcontinuativa* (*quia*) correspond to *epei*-type, and *causalis* (*quoniam*) correspond to *hoti*-type. Now, how Priscian analysis these connectives? According to definitions found in the XVI book of *Institutiones*:

*continuativae sunt, quae continuationem et
consequentiam rerum significant* (94.12)

What meaning has *res* in this context? In another words, whether *res* correspond to truth conditions or to truth makers? Priscian gives a precision that *continuativae* properly speaking signify things «*cum dubitatione essentiam rerum*» (94, 21 f). It means that antecedent is taken typically truth conditionally: it is not an essential property of truth conditions to obtain in the actual world. Speaking about *subcontinuativae*, Priscian follows truth conditional analysis of Stoics, considering antecedent «*cum essentiam rerum* » (94, 24) or, what is the same, «*cum affirmation* ».

Proper causals are those, which signify things coming from some antecedent cause (96, 23). One can notice that Priscian's definition is strange, because what it defines is effect, not cause. But I think we can explain this, imagining the situation when one has to make distinction between causals *vis-à-vis* the reality where facts are connected only causally. It is clear that all causals reflecting a causal relation must be irreversible conditionals signifying «*consequentia rerum* ». Having no possibility to question the causal relation itself, one may question its terms (the case of *continuativae*). Then one may assert antecedent (the case of *subcontinuativae*). So the possibility, which remains for *causalis* is to assert consequent underlying in this way that cause is efficient.

From grammatical point of view, as remarked M. Baratin⁹, Priscians' classification of causals is absurd in comparison with that one of Apollonius, and needless for Priscian in his subsequent analysis. Priscian's classification, it seems, reflects a mixture of the realistic attitude proper to Apollonius with Stoics truth conditional analysis.

As we see, there is nothing similar to Apollonius' double connective *epei* in Priscian's analysis of causals. However, Priscian makes a difference between adverbial and causal functioning of QUANDO (83, 1-8, 88.26-7): *quando veniam, facio / fabor enim, quando haec te cura remordet*. According to Baratin's hypothesis, this difference can be explained, if we take into account that Priscian's analysis in *Institutiones* is essentially limited to the context of minimal assertion. As we saw, just minimal (that is simple) assertion was the point of departure in Boethius' commentary.

According to Baratin's hypothesis, QUANDO is considered as adverb, if it can be accorded with verb by its semantic markers (QUANDO and VENIAM have common semantic marker of time). But QUANDO is considered as conjunction when no such accord is possible. In other words, only minimal assertion is taken into account ignoring another assertion which QUANDO conjoint.

According to Baratin, it is more natural to analyse conjunction relative to complex assertion and adverb relative to simple. But no such analysis is present in Priscian being limited always to a minimal assertion. Why?

Reference to generative attitude of Boethius / Porphyry could give an explanation. If the function of adverb were limited only to simple assertion, from the logical point of view modal assertions should be taken as simple what is forbidden by generative attitude. Priscian's way out is following: neither assertion with adverb, nor assertion with conjunction is simple, because both are incomplete being intermediate between simple and composed.

Generative vision of Priscian can be detected also in his comment concerning traditional metaphor (used also by Ammonius) which compare different parts of phrase with different parts of a ship (planks and nails): 'it is not , says Priscian, a good metaphor, because planks and nails are constituted from different matters, while conjunctions, prepositions etc. from the same elements as name and verb, namely from letters, syllables, accents and meanings' (551,18-26). Thus, all they have a common measure.

Here is the last example of the resemblance between Priscian and Boethius. Commenting on indicative mode, Priscian illustrates what is

« definition » with words : ‘idem licet facere per omnes definitiones, quamvis quantum ad generales et speciales formas rerum, quae in mente divina intelligibiliter constituerunt antequam in corpora prodirent, hae quoque propria possint esse , quibus genera et species naturae rerum demonstrantur’ (135, 1-10). Commenting on the notion of definition, Boethius says: ‘quod si non apud homines, certe apud eum / Deum, qui propriae divinitate, substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat’ (B 22, 9 ff). Nothing similar we find in Apollonius.

The trace of the difference between generative / analytic, that is truth conditional / truth maker vision of the nature of assertion, can be find in early medieval commentaries on Priscian.

Peter Helias demonstrates generative and truth conditional analysis¹⁰. It considers, for example, two analysis concerning assertion *Socrates cum Platone disputat* (711, 90 sq). One supposes *ex vi orationis* that the action is proper only to Socrates, so that the phrase has the deep structure : (*Socrates disputat*) *cum Platone*. Another supposes, proceeding from the nature of the action that the action resides in both, so that the deep structure of this assertion is: (*Socrates cum Platone*) *disputat*. The last case, which is one of generative analysis, is preferable for Helias.

Classification of causals in Helias is truth conditional, like in Priscian. Giving the definition of *continutiative* (*que significant continuationem rerum*), he remarks that *subcontinutiative* also fit this definition. But in reality they correspond to different relations (*ut different sequentia manifestabunt* 814, 93). This is typically truth conditional analysis: *continutiative* is a conditional (necessary implication) « *cum dubitatione essentia rerum* » while *subcontinutiativa* signify conditional « *cum essentiam rerum* » (815, 1 sq.).

In the Vienna manuscript (mentioned in *Logica modernorum*, vol. II, p. 234), one can detect the truth maker analysis of causals, if (s)he follows manuscript reading *non interest* in the place of editor’s correction *enim interest*¹¹. Giving definitions of *continutiative* and *subcontinutiative*, the commentator does not mention an opposition between these connectives, but makes clear what they shows (*ostendunt*). In what follows, these two connectives are compared being considered as different representations of the same thing: *hoc non interest inter continutivas*

et subcontinutativas quod continuative necessarium consequentiam aliquorum ostendunt ita quod neutrum significant esse; subcontinutative necessariam aliquorum consequentiam ostendunt ita quod invenitur esse neutrum. The sense of the phrase is the following: « there is no difference between mentioned connectives, because they differently represent the same relation such that ... ».

4. Abelard

Now let us consider Abelard's commentary on the mentioned line *oratio est vox significativa etc*¹². Abelard asks, what exactly is signified by a conventional assertive utterance (*oratio ad placitum*). As possible answer he considers *res ipsae* (365, 14 sq). The mode of signification that refers to things themselves fits formalistic theory of representation as it was described: *propositio « homo est animal » ... hominem et animal simul significat in hoc habitu quod hoc est illud, et negatio « homo non est animal » easdem res significat, in eo quod <hoc> non est illud, et « si est homo, est animal » in eo quod <si> hoc est, illud est* (365, 26-30). So, affirmation, negation and conditional are nothing, but different representations of same things. In fact, this is Porphyry's position which is classified by Abelard as *reistic*: *nulla alia res in negatione continetur quam in affirmatione* (367, 39).

Then Abelard presents his proper position, which refers to *dicata propositionis*. It seems that in this point he proceeds from realistic theory of representation. According to him, negation (as also conditional) has a different semantics from that of affirmation, which semantic is plainly reistic (366, 27 sq.). For negation, this semantics can be described as following: before saying *Socratem non esse*, we add *verum* or *possible* (361, 24 sq). So, negation includes implicitly a kind of modality, while affirmation not. In this sense affirmation and negation cannot constitute the same genus.

Being *non-res*, dicta cannot have a multiple representation: *nihil affirmative dici potest de dictio propositionis* (369, 37).

Affirmations also have their dicta (*Socrates currit* is not different from *verum est Socratem currere*) that have property of *transparency*: using the proposition, we comprehend things, but not *dicta* (*oportet*

<per> *propositiones non dictae intellegi, sed res in intellectu complecti* 370, 10-11).

Dicta make propositions true or false (*ex dictis suis propositiones verae vel falsae dicendae sint* 367, 20-1). *Dicta* occur in *res* not being *res* themselves (*sed quid est in re esse, nisi res ipsae?* 368, 22). Does it mean that something remains in *res* when *res* are distracted?

Bearing in mind all mentioned properties, *dicta* resemble what we call now « situations or scenes » following J. Barwise (curiously, but Barwise introduced them, to give semantic analysis of so-called «naked infinitive» constructions, like « I saw Luisa to leave the room »)¹³.

Abelard considers Alexander's question commenting the line *est autem una prima oratio enuntiativa affirmatio, deinde negatio; aliae vero conjunctione unae* (379, 18-9) as it is in Boethius' commentary. According to Boethius, Aristotle states here that affirmation is prior to negation, but only in pronunciation, not in truth-value (Porphyry's position). So there can be also the unity of assertion only due to conjunction, but not due to its content. Thus, giving a classification of multiple assertions, Boethius mentions as multiple an assertion which is composed from terms or propositions using conjunctions, like *et Jupiter et Apollo dii sunt* or *et Apollo vates est et Jupiter tonat* (B 109, 25 ff). Such interpretation in fact reflects the generative attitude of Porphyry: conjunction is what permits to produce a complex phrase from simples.

Abelard's comment can be divided in two parts. First, he says that Porphyry's reply to Alexander's question is right. In the same time he changes Porphyry analogy: now, affirmation and negation constitute common genus of assertion in the same way as God and man constitute common genus of rationales (377, 31-4). How «rational» is predicated on God and man depends from our interpretation of God (God of Christians or philosophers, as says Abelard). In fact, this can be interpreted as indirect refutation of Porphyry's position.

Second, Abelard directly refutes Boethius' explication of the notion of unity / multiplicity of assertion. He notes that *coniunctione una* can signify unity in pronunciation as well as real unity of proposition expressed grammatically by adverbs or conjunctions. He constants that Boethius means in his classification by « conjunction » a part of speech that connects (*pars orationis quae copulat* 379,17-8). But such under-

standing ignores expletive conjunctions (the notion of which we find in Apollonius). In fact, says Abelard, as conditional *si* gives unity to the proposition *si dies est, lux est*, so that and conjunction *et / et* being taking in adverbial manner: 'non video, quare una propositio dici non possit « et Apollo vates est et Jupiter tonat », sicut, quando Apollo est, Jupiter tonat' 380,7-9).

The possibility of conjunctive / adverbial analysis of an assertion is used by Abelard in his criticism of Boethius' understanding of temporal conditionals. According to him, temporal conditional *cum hoc est, illud esse* is disguised categorical which means that antecedent and consequent occur in the same time (*tantumdem enim ualet « cum hoc est, illud esse » quantum « in eodem tempore utrumque esse »* D 483.2). It is not hypothetical conditional, because there is no condition there, but only temporal co-occurrence (*temporis comitatio*). Temporal adverb no more produces entailment, than adverbs of place, quality or quantity, which signifies unity of place, quality or quantity respectively. All such propositions are categorical, but with supplementary determination of predicate. So, according to Abelard, in the phrase *quando caelum rotundum est, ignis calidus est*, *ignis* is the subject, *calidum* is the predicate, and *quando autem caelum est rotundum* adverbial determination of the predicate. In such adverbial (contrary to conjunctive) analysis of the utterance, Abelard resembles Ammonius.

According to Abelard, adverbial determination is applicable normally to verb, but not always. In the assertion *cum Socrates sedet, possibile est eum stare* it is applied to the whole proposition. In this respect it behaves like modality (D. 487, 15 sq.).

Considering Boethius' scheme, Abelard demonstrates that it is invalid (D. 484, 1 sq.):

<i>si cum sit A, est B, est C,</i>	<i>si cum sit animatus, est homo, est animal</i>
<i>non est C</i>	<i>non est animal</i>
> <i>cum sit A, non est B,</i>	> <i>cum sit animatus, not est homo.</i>

Lapis verifies premises, but falsifies the conclusion: «*cum lapis est animatum, non est homo*» is false, because there is no time when antecedent of conditional is true.

But conclusion can be saved in the form *quamvis lapis sit animatus, lapis non est homo*. So to save validity, in the Boethius' case, we

have to suppose that conjunction *cum* is transformed in the conjunction *quamvis* what is inconclusive. But such transformation is justified, if we consider *cum* as adverb (cf. « *cum* » in « *quamvis* » *conuertunt* D. 484, 20). In this case we have double (adverbial / conjunctive) readings. Thus temporal conditionals are rather categoricals with special kind of modality. In this setting, Boethius' distinction *necessitas consequentis / consequens* is transformed into the scope distinction of this *sui generis* modal operator.

Previous examples show that the nature of assertion is neither generative, nor truth conditional in Abelard. More positive answer about this matter can be given, I hope, with supplementary data concerning the theory of predication in the school of Poitiers, from one hand, and concerning the theory of conjunctions in early medieval grammar, from another hand.

LES RÉFÉRENCES

¹ For the details see : V. Omelyantchik « Boèce et Ammonius sur la question d'Alexandre d'Aphrodise » in : *Boèce ou la chaîne du savoir*, Paris, 2003.

² In what follows (A) refers to «g. von A. Busse) Berlin, 1919 (Commentaria in Aristotelem Graeca IV), and (B) to « Boethius Commentarii in librum Aristotelis *Peri hermeneias* » (Ed. C. Meiser), Leipzig, 1880. Омелянчик В. Чи диспутує Платон з Сократом? (зауваги до ранньосередньовічної дискусії) – *Філософські діалоги* – № 9–10. – К. 2015 – С. 166–81.

³ Apollonius Discole *Traité des conjonctions* (Introduction, texte, traduction et commentaire par C. Dalimier), J. Vrin, Paris, 2001.

⁴ Diogene Laertius, *Vitae Philosophorum* (ed. H.S. Long), Oxford, 1964.

⁵ Alexandre *De fato ad imperatores* (ed. I. Bruns), Supl. Arist., II 2, 1892.

⁶ The trace of the distinction between truth condition and truth maker can be found in teaching of Sosigenes the Peripatetic who was a teacher of Alexander of Aphrodisias. He distinguishes « what is uttered (*to lego-*

menon) » and « what makes the truth or falsehood (*to poioun to pseudos kai to alêthes*) » (Dexippus *On Aristotle Categories* (tr. J. Dillon), Duckworth, 1990).

⁷ Alexander *In Ar. Topica* ed. M. Wallies (Commentaria in Aristotelem Graeca, II, 2). Berlin, G.Reimer, 1883.

⁸ *Prisciani Institutiones* (ed. H. Keil), Teubner, Leipzig 1885–1880 (Grammatici Latini III).

⁹ M. Baratin *La naissance de la syntaxe à Rome*, Les éditions de Minuit, Paris, 1989, p. 112.

¹⁰ Pertus Helias *Summa super Priscianum* (ed. Leo Reilly, CSB), Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993 (Studies and textes 113).

¹¹ *Logica modernorum* (ed. L.M. De Rijk), Assen, 1967, vol. II, ch. 5.

¹² In what follows the default reference is to « Peter Abelards Philosophische Schriften (Hg. von B. Geyer) » Münster, Bd. 1-3, 1919 – 1927; Bd. 4, 1933 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI). (D) refers to *Abélard Dialectica* (Ed. L.M. de Rijk), Assen, 1970.

¹³ J. Barwise 'Scenes and other Situations', *The Journal of Philosophy* (1981) LXXVII, n. 1 (July), p. 369–97.

Валентин Омелянчик. Заувага стосовно природи простого висловлювання в концепції Абельяра та його попередників (Боетій, Аммоній, Аполлоній, Прискіан, Глозули, Петро Гелій).

Стаття аналізує розуміння природи простого висловлювання логіками та граматиками пізньої античності та раннього середньовіччя, відштовхуючись від відповідних коментарів на Аристотелів трактат «Про витлумачення». Окреслюються дві парадигми стосовно природи простого висловлювання : *формалістична* або *генеративна*, яка притаманна Боетію, та *аналітична* або «*реалістична*», яка притаманна Аммонію Гермію. Особливість останньої полягає в тому, що вона допускає *подвійне* функціонування виразу у висловлюванні – чи-то в якості сполучника, чи-то в якості прислівника. З огляду на це, розглядається трактат Аполлонія Дискола «Про сполучники» та коментар Прискіана на Аполлонія. Аргументується, що Прискіанів підхід відповідає першій парадигмі, тоді як підхід Аполлонія більше тяжіє до другої. Те саме повторюється з ранньосередньовічними коментарями на

Прискіана, а саме в коментарі Перта Гелія та в Віденьського манускрипті (*Глозули*). В першому випадку явно ідентифікується *генеративна* парадигма, тоді як в другому маємо тяжіння до *реалістичної* парадигми. Зазначена типологія застосовується для аналізу Абеярової концепції *dicata propositionis*. Висувається гіпотеза, згідно з якою «не-реалізм» Абеяра стосовно онтологічного статусу *dicata* був реакцією на специфічний реалізм Прискіана, сформований в межах генеративної парадигми в його коментарі на Аполонія Дискола.

Валентин Омелянчик. Замечание касательно природы простого высказывания в концепции Абеяра и его предшественников (Боегий, Аммоний, Аполлоний Прискиан, Глосулы, Петр Гелий).

Статья анализирует понимание природы простого высказывания логиками и грамматиками поздней античности и раннего средневековья, отталкиваясь от соответствующих комментариев на аристотелевский трактат «Об истолковании».

Очерчиваются две парадигмы касательно природы простого высказывания: *формалистическая* или *генеративная*, которая присуща Боегию, и *аналитическая* или «*реалистическая*», присущая Аммонию Гермю. Особенность последней состоит в том, что она допускает двоякое функционирование выражения в высказывании – то ли в качестве союза, то ли в качестве наречия. Исходя из этого, рассматривается трактат Аполлония Дискола «Про союзы» и комментарий Прискиана на Аполлония. Аргументируется, что подход Прискиана соответствует первой парадигме, тогда как подход Аполлония больше тяготеет ко второй. То же самое повторяется и в раннесредневековых комментариях на Прискиана, а именно в комментарии Петра Гелия и в Венском манускрипте (*Глосулы*). В первом случае явно идентифицируется *генеративная* парадигма, тогда как во втором имеется тяготение к *реалистической* парадигме. Указанная типология применяется к анализу абеяровской концепции *dicata propositionis*. Выдвигается гипотеза, согласно которой «не-реализм» Абеяра касательно онтологического статуса *dicata* был реакцией на специфический реалізм Прискиана, сформированный в рамках генеративной парадигми в его комментарии на Аполлония Дискола.

Valentin Omelyantchik. A note on the nature of simple assertion in Abelard and his predecessors (Boethius, Ammonius, Apollonius, Priscian, Glosulae, P. Helias).

The article analyses an understanding of the nature of simple assertion by logicians and grammarians in the Late Antiquity and High Middle Ages, proceeding from respective commentaries on Aristotelian «On Interpretation». Two paradigms concerning the nature of simple assertion are established: the first one - *formalist* or *generative* – is proper to Boethius, the second one - *analytical* or «*realist*» – is proper to Ammonius Hermius. The particularity of the last one is that it only accepts a double functioning of an expression in assertions, namely either as connective or as adverb. Proceeding from this idea the treatise of Apollonius Discolus «On connectives» is analysed as well as Priscian's commentary on Apollonius. It is argued that Priscian's approach fits the first paradigm while Apollonius' approach tends to the second. The same situation we have with some early medieval commentaries on Priscian, namely in the commentary of Peter Helias and in *Vienna manuscript (Glosulae)*. In the first case is explicitly identified *generative* paradigm. In the second case we have rather resemblance with *realist* paradigm. Established typology is used to analyse Abelard's conception of *dicata propositionis*. The following hypothesis is proposed: «non-realism» of Abelard concerning ontological status of *dictae* was a reaction on the specific realism of Priscian been formulated in the frame of *generative* paradigm in his commentary on Apollonius Discolus.

ІННОВАЦІЙНИЙ РОЗВИТОК ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ

Підвищення якості життя населення відповідно до сучасних стандартів належить до першочергових завдань, що стоять перед Україною, значні сподівання у вирішенні яких покладаються на інноваційний розвиток. Проте поняття інноваційного розвитку зазвичай наповнюють дуже широким чи розмитим змістом, що дозволяє, з одного боку, називати інноваційними різноманітні дії в науково-технічній чи економічній сферах, з іншого, – невизначеність цього поняття значно ускладнює стратегічне планування та реалізацію конкретних програм і проєктів. Тому метою цієї статті є комплексний розгляд поняття інноваційного розвитку відповідно до сучасних критеріїв.

Інновації – це складний феномен, який містить науково-технічні, технологічні, економічні, соціальні, правові, екологічні, безпекові, етичні аспекти. Втім, протягом тривалого часу саме науково-технічні та технологічні аспекти вважалися визначальними для інновацій як рушійної сили економіки, поступ якої оцінювався за такими критеріями: 1) збільшення конкурентоспроможності того чи того товару або послуги; 2) створення доданої вартості та сприянні економічному зростанню, вимірюваному валовим внутрішнім продуктом, або ВВП (GNP – gross national product); 3) створення «know-how», яке захищене патентом або іншим правом інтелектуальної власності [4, 101]. Умовно інновації поділяють на *еволюційні*, що є результатом багатьох поступових науково-технологічних чи інших досягнень, які з часом в результаті накопичення та взаємодії спричиняються до відчутних економічних ефектів, та *революційні* (стрибокподібні), ґрунтовані на принципово нових порівняно з попередніми знаннях, технологіях і підходах, та сприяють швидкому стрибкоподібному створенню нових ринків, суттєвому підвищенню конкурентоспроможності, збільшенню доданої вартості та

зростанню добробуту людей, котрі готові сплачувати кошти за нові товари й послуги. Відповідно, інновації безпосередньо чи опосередковано заторкують найрізноманітніші сфери суспільного життя, виходячи далеко за сферу суто ринкових відносин. Обмеженість суто економічного та науково-технологічного визначення та оцінювання інновацій вочевиднилася у 1960-і роки, з одного боку, на хвилі економічного зростання західних економік після Другої світової війни та поширення постматеріальних цінностей, з іншого, – через збільшення соціальної напруги, наростання екокризових явищ, поглиблення розриву між економічно розвиненими країнами та країнами, що розвиваються, а також між різними верствами населення всередині країн.

Потреба перегляду засадничих принципів, цілей і завдань інноваційного розвитку була зафіксована 1970 року в Додатку до звіту ООН, відомого під назвою «Сассекський Маніфест» («Sussex Manifesto: Science and Technology to Developing Countries during the Second Development Decade (1970)»), де наголошувалася необхідність використання науки і технології не лише для економічного зростання, вимірюваного ВВП, а, насамперед, для досягнення якісних соціальних змін [5]. В цьому документі економічний розвиток визначався як історичний процес, що має наслідком якісні соціальні зміни, і ставив питання про роль науки і технологій в досягненні таких змін. Зокрема, Сассекський Маніфест наголошував необхідність тіснішої інтеграції результатів наукових досліджень в різні соціальні сфери з метою отримання економічного ефекту та вироблення дієвих механізмів не лише генерації нових знань, а й поширення та застосування наявних і нових знань в економіці, що визначалося поняттями ефективності застосування та орієнтованості на суспільний розвиток.

Упродовж наступних декад критерії інновацій, окреслені Сассекським Маніфестом, зазнали суттєвих змін за умов посилення глобалізаційних процесів, появи нових центрів і напрямів інноваційної діяльності. Донедавна найпотужнішим інноваційним центром глобального масштабу була так звана Силіконова Долина (Silicon Valley) – регіон неподалік Сан-Франциско, де сконцентровані компанії-розробники високих технологій і соціальних медіа. Проте

тепер у Селіконової Долини з'явилися серйозні конкуренти завдяки стрімкому розвитку нових інноваційних осередків, а створення великих технологічних хабів стає глобальним явищем. Згідно дослідженням 2016 року, 36% нових інноваційних центрів припадає на Північну Америку, 24% – на Європу, 33% – на Азію та 7% – на решту світу на глобальній мапі інноваційної діяльності [10]. Разом з тим, і далі має місце нерівномірний розподіл вигод від інновацій між країнами та різними соціальними групами в суспільстві.

До того ж довелося визнати, що Сассекський Маніфест не надавав належної уваги екологічним питанням, зокрема кліматичним змінам, які особливо вочевиднилися на початку 21 ст. і більше не можуть залишатися поза увагою інноваційної діяльності [5, 103]. На порядку денному постали *соціально-етичні та екологічні аспекти інноваційного розвитку*, згідно з якими інновації слід оцінювати не лише за показниками доданої вартості, а й у термінах здоров'я, освіти, безпеки, спрямованості на зниження негативних екологічних впливів на довкілля, зменшення забруднень, заощадження енергії та матеріалів тощо.

Прикметно, що необхідність перегляду критеріїв інновацій співпадають з глобальною вимогою перегляду критеріїв соціально-економічного поступу глобального суспільства, задекларовані в Першому звіті Римського клубу «Межі зростання» (1972 р.), Звіті «Наше спільне майбутнє» (1987 р.), що лягли в основу концепції сталого (збалансованого) розвитку, а згодом і в оновленій методології, відомій як Індекс щасливої планети (Happy Planet Index), а також зі становленням нових соціальних рухів (паціфізму, фемінізму, руху за права людини тощо), серед яких чільне місце посідають екологістські рухи, у тому числі рух за екологічну справедливість. Частково реакцією на ці запити стала пріоритетність інноваційних екологічних технологій, в розробку яких вже тепер інвестуються чималі кошти (понад 8 мільярдів американських доларів), а екологічна складова інвестицій та здатність збалансувати екологічні та бізнесові цілі стає важливим чинником підвищення конкурентоспроможності.

Відповідно, дослідження економічних аспектів інновацій доповнюється такими напрямками: 1) попередження нерівності внас-

лідок інноваційного розвитку; 2) запровадження інновацій у поєднанні з соціальним підприємництвом та дослідження інновацій як складової соціального підприємництва; 3) інновації як чинник досягнення збалансованості; 4) інновації та збереження довкілля [7]. Оцінювання економічних показників інновацій з етичними та екологічними критеріями сталого (збалансованого) розвитку дозволяє характеризувати їх як *інклюзивні*. Ця характеристика логічно впливає з самої концепції збалансованого (сталого) розвитку, ґрунтованій на узгодженості соціальних, економічних та екологічних параметрів. Це, у свою чергу, вимагає перегляду стратегій економічного поступу, оскільки сучасні етичні принципи якої суттєво відрізняються чи навіть вступають у конфлікт з етикою попереднього інноваційного дискурсу, орієнтованого суто на ринкову конкуренцію й економічне зростання [4, 102].

З метою урахування кардинальних змін, що відбулися в глобалізованому світі з часу ухвалення Сассекського Маніфесту, 2010 року в Університеті Сассексу було ухвалено Новий Маніфест (New Manifesto), який пропонує «нові шляхи інтеграції науки та інновацій для розвитку заради більш збалансованого, справедливого та сталого майбутнього» відповідно до історичних змін, що сталися в світі упродовж попередніх чотирьох декад, де ключовим буде питання про те, для кого розробляються і впроваджуються інновації. Суттєвим став висновок про те, що інновації мають стосуватися не лише науки і технологій, а й пов'язаних з ними знань, інститутів, практик і соціальних відносин, які окреслюють цілі, способи застосування і наслідки використання цих наук і технологій [4, 103], а їхніми критеріями стають: 1) охоплення вразливих груп людей; 2) спрямованість на справедливий розподіл благ; 3) урахування низових ініціатив та орієнтованість на різноманітні суспільні потреби на противагу стандартизованими, технократичними рішеннями згори.

Таким чином, сьогодні економічні аспекти інновацій мають узгоджуватися з основоположними принципами сучасної бізнес-етики, або екологічно та соціально відповідального бізнесу, який окрім орієнтації на фінансові показники, повинен брати до уваги екологічні та соціальні чинники. Згідно А.М. Єрмоленку, має від-

бутися «етична трансформація економічної діяльності» та «інституалізація економічної етики», хоча пошук відповіді на питання про «співвідношення етики та економіки» на є простим. «Роль етичних норм в економіці, – доходить висновку А.М. Єрмоленко, – полягає в тому щоб урегулювати ринковий процес і запобігти відхиленням, зумовленим позаетичними практиками ринку» [1, 343].

Стисло комплекс оновлених критеріїв інновацій як рушія соціально-економічного поступу може бути сформульовано у *правилі трьох Р* (від початкової літери «Р» в англійських словах *profit*, *people* та *planet*): «3Ps – profit, people, and planet», тобто «вигода, люди та планета», що об'єднує економічну, соціальну та екологічну складові [5, 106]. Понад те, сучасна економіка вже не може бути ефективною, якщо діє ізольовано від соціальної системи, оскільки її успішність визначає мережевий зв'язок між ринками та іншими інститутами [4, 108], або зв'язок між науково-технічними та соціальними інноваціями.

Під *соціальними інноваціями* розуміють нові ідеї (продукти, послуги, моделі), що відповідають потребам і формам нової взаємодії в суспільстві та дозволяють більш ефективно розв'язувати актуальні проблеми [9]. Соціальні інновації безпосередньо пов'язані з соціальним підприємництвом, потенціал якого щодо подолання нерівності та досягнення справедливості полягає в здатності руйнувати кордони між креативними класами та іншими верствами населення з метою створення нової хвилі соціальних підприємств [7, 439]. Відповідно, компанії, орієнтовані на соціальне підприємництво, мають спиратися на більш цілісні й комплексні стратегії, піклуючись одночасно про економічний, соціальний та екологічний добробут, а не лише про максимальне збільшення прибутку. Іншими словами, йдеться про *поєднання можливостей ринкової економіки та соціальних і екологічних викликів сучасності*. Такі моделі підприємництва стають частиною ширшого соціального руху, який заохочує перегляд традиційної капіталістичної моделі і є відповіддю на нові перспективи, де конкурентні переваги досягаються збалансованістю, насамперед, між соціальним та екологічним, а не розміром чистого прибутку. Згідно з цими новими *інноваційними бізнес-моделями* (або бізнес-моделями інновацій) (Business model

innovation – BMI), фірми і компанії мають бути спроможними «управляти складними когнітивними пазлами» та виявляти найбільш ефективні практики для соціальних інновацій, враховуючи екологічну складову сучасного соціального руху [7, 439].

Важливим аспектом інноваційного розвитку є *безпека та управління ризиками* (безпековий аспект інновацій), оскільки запровадження принципово нових технологій чи бізнес-моделей, окрім очікуваних позитивних економічних і соціальних ефектів, пов'язані і з низкою невизначеностей, які обов'язково слід брати до уваги під час дослідження інновацій та формування інноваційної політики. Причому, ухвалення рішення в контексті наукової невизначеності значно ускладнює традиційну економічну оцінку вигод та витрат [8].

Енн Інґборґ Міхр (Anne Ingeborg Myhr) та Рой Амбі Далмо (Roy Ambly Dalmo) звертають увагу на обмеженість розуміння невизначеності лише як браку знань, який можна зменшити завдяки додатковим дослідженням, і пропонують більш комплексне визначення ризику і невизначеності, передбачаючи, що вони можуть бути нескоротними (незменшуваними) [8]. Зокрема, ці автори окреслюють обставини (гіпотези), які створюють невизначеності, а саме:

– невизначеність не зводиться до статистичної похибки чи неточності даних, а вимагає розуміння невизначеності як багатоаспектної концепції, яка містить кількісні та якісні виміри. Невизначеність може виявляти себе в різних складових оцінки ризиків;

– зазвичай сучасні методології та практики аналізу невизначеностей фокусуються на кількісних невизначеностях у параметрах моделей та вхідних даних, а методи, пов'язані з якісними оцінками невизначеностей практично відсутні або перебувають на початкових стадіях розробки. Разом з тим, подальші дослідження не завжди зменшують невизначеності, оскільки можуть виявляти непередбачувані складності та незменшувані невизначеності;

– в проблемі, яку характеризують як високу системну невизначеність, брак знань, висока вартість прийняття рішень і невідрозрізняє вимір невизначеності може домінувати над кількісним виміром.

Таким чином, комплекс дослідження інновацій стає важливою проблемою для багатьох сучасних дослідницьких напрямів. З метою ґрунтовного дослідження інновацій та відкритих дискусій про різні аспекти цього феномену 2014 року засновано міжнародний журнал «Journal of Responsible Innovation», де в редакційній статті першого числа зазначається, що технології трансформуються з пасивного інструменту для задоволення людських потреб у потужну силу, яка впливає на людей як мешканців світу в їхньому індивідуальному та суспільному бутті, перетворюючи їх на «технологічних істот» (technological beings) [6]. Потенційно будь-що – від «клітинних молекулярних машин» до планетарних кліматичних систем – може бути об'єктом технологічних утручань і перетворень, і ці амбіції потребують етичних і правових оцінок, які окреслювали б і визначали «контури морально і законодавчо прийнятної поведінки» всіх учасників інноваційного розвитку.

Ці думки суголосні позиції Г. Йонаса, викладені у книзі «Принцип відповідальності», де він наголошує, що за умов, коли техніка і технології набувають небаченого досі масштабу й сили впливу, відповідальність стає чи не найголовнішою категорією, а орієнтиром етики відповідальності має слугувати «передбачувана загроза». «Пригоди технології, – пише Г. Йонас, – своїми надмірними ризиками примушують нас до якомога глибшого їх осмислення... Старі питання про відношення між буттям і належністю, причиною і метою, природою і цінністю мають бути онтологічно переорієнтовані, щоб по той бік ціннісного суб'єктивізму по-новому укорінити обов'язок людини в бутті» [2, 8]. Тому наступні декади мають стати часам для свідомої соціо-технологічної інтеграції, для розбудови кращого суспільства, а визначальними в цьому столітті будуть терміни «відповідальні інновації» (responsible innovation), «відповідальні дослідження та інновації» («responsible research and innovation»), «відповідальний розвиток» («responsible development»), репрезентуючи головні напрями з важливих питань [6].

Таким чином, у сучасному складному світі з його викликами та проблемами жодні інноваційні економічні та науково-технічні рішення не можуть ухвалюватися без урахування соціальних, еко-

логічних, безпекових та етичних критеріїв, що втілюється в правилі «3P – profit, people, planet».

Згідно з цим правилом, інноваційний розвиток розглядають як намагання отримати найбільші вигоди з найменшими негативними соціальними та екологічними втратами в умовах вільного ринку та широкого спектру соціальних очікувань. Сучасне суспільство є відкритим для вибору напрямів інноваційного розвитку, але цей вибір не може здійснюватися поза принципами демократії [12] та моральнісних мотивів, що, згідно М. Поповичу, вимагає «максимальних затрат духовних сил» і які стають обов'язковими «незалежно від того, затрати яких зусиль вони вимагають» [3, 168].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Єрмоленко А.М.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. – К.: Лібра. – 416 с.
2. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
3. *Попович М.* Бути людиною. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська Академія», 2011. – 223 с.
4. *Bryden J., Gezelius S.* Innovation as if people mattered: the ethics of innovation for sustainable development // *Innovation and Development*. – 2017. – Vol. 7. – N 7. – P. 101–118. [Electronic resource]. – Access mode : <https://doi.org/10.1080/2157930X.2017.128120>
5. *Ely A., Bell M.* The Original «Sussex Manifesto»: Its Past and Future Relevance. [Electronic resource]. – Access mode : <http://steps-centre.org/wp-content/uploads/ely-and-bell-paper-27.pdf>
6. *Guston D.H., Fisher E., Grunwald A., Owen R., Swierstra T., Burg S.* Responsible innovation: motivations for a new journal // *Journal of Responsible Innovation* // *Journal of Responsible Innovation*. – 2014. – Vol.1. – N.1 – P. 1–8. [Electronic resource]. – Access mode : www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23299460.2014.885175
7. *Leone Isabella M., Belingheri Paola* (2017) The Relevance of Innovation for Ethics, Responsibility and Sustainability // *Industry and Innovation*. – 2017. – Vol.25. – N.5 – P. 437–445

8. *Myhr A.I., Dalmo R.A.* Nanotechnology and Risk: What are the Issues? // *Nanoethics: The Ethical and Social Implications of Nanotechnology* / Ed. By: Fritz Allhof, Partic Lin, James Moor, and John Weckert. – Willey Interscience. A John Willey & Son, Inc., Publ., 2007. – P. 149–159. [Electronic resource]. – Access mode : https://books.google.com.ua/books?hl=uk&lr=&id=aL2QThQPuxgC&oi=fnd&pg=PA149&dq=Nanotechnology+and+Risk:+What+are+the+Issues&ots=lQj-HYqUGUV&sig=VenZRJj63uZgzszN9THCNa-n0v0&redir_esc=y#v=onepage&q=Nanotechnology%20and%20Risk%3A%20What%20are%20the%20Issues&f=false
9. Social Innovation [Electronic resource]. – Access mode : http://ec.europa.eu/growth/industry/innovation/policy/social_en
10. *Solis B.* Corporate Innovation Centers Are Taking Over the World // [Electronic resource]. – Access mode : www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23299460.2014.885175 <https://tech.co/corporate-innovation-centers-world-2016-12>
11. *Valdivia Walter D. and Guston David H.* Responsible innovation: A primer for policymakers [Electronic resource]. – Access mode : https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Valdivia-Guston_Responsible-Innovation_v9.pdf

Тетяна Гардашук. Інноваційний розвиток перед викликами сучасності.

В Україні інноваційний розвиток розглядають як рушійну силу для підвищення якості життя населення відповідно до сучасних стандартів. Проте визначення поняття нерідко є розпливчатим, наповнене дуже широким змістом та охоплює різноманітні форми економічної та технологічної діяльності. Недостатня чіткість визначення інновацій створює труднощі під час стратегічного планування, а також під час практичного впровадження конкретних програм і проектів. В статті надається комплексний аналіз інновацій та сталого розвитку у відповідності до сучасних критеріїв. Інновації є комплексним феноменом, який включає економічні, наукові, технічні, технологічні, соціальні, безпекові та екологічні аспекти. Разом з тим, тривалий час науково-технічні та технологічні аспекти інновацій розглядалися як рушійна сила економічного зростання. Інновації безпосередньо чи опосередковано впливають на всі сфери суспільного життя, виходячи далеко за

межі суто ринкових відносин. Розглядаються два чинники для ревізії підходів до визначення критеріїв інновацій: 1) обмеженість суто економічних і науково-технологічних підходів до визначення та оцінки інновацій стали очевидними в 1960-і роки на хвилі економічного зростання після Другої світової війни та поширення пост-матеріальних цінностей; 2) повоєнне зростання призвело до збільшення соціальної напруги, екологічних криз, поглиблення розриву між економічно розвиненими країнами та країнами, що розвиваються, а також між різними верствами населення в суспільстві. На порядку денному постали соціальні, етичні та екологічні аспекти інновацій. Відповідно, інновації мають оцінюватися не лише показниками доданої вартості, а й показниками здоров'я, освіти, безпеки, екологічних впливів, заощадження енергії та матеріалів тощо. Дослідження економічних аспектів інновацій доповнюється такими напрямками: 1) попередження нерівності внаслідок інноваційного розвитку; 2) поєднання інновацій з соціальним підприємництвом; 3) інновації як чинник збалансованості; 4) інновації для збереження довкілля. Ці критерії впливають з концепції сталого розвитку, яка передбачає узгодженість соціальних, економічних і екологічних параметрів. Комплекс оновлених критеріїв інновацій як рушійної сили соціально-економічного розвитку формулюється в рамках правила «3Ps – profit, people, and planet», що бере до уваги економічні/фінансові, соціальні та екологічні аспекти. Правило «3P» є основою формування нової бізнес-етики. Спеціальна наголос зроблено на чинник невизначеностей та ризиків в процесі розвитку та використання нових інноваційних технологій. Аналізується концепція відповідальних інновацій.

Ключові слова: інновації, соціальні інновації, збалансований (сталий) розвиток, ризик, невизначеність, відповідальність, відповідальні інновації.

Татьяна Гардашук. Инновационное развитие перед вызовами современности.

В статье рассматриваются современные критерии инновационного развития с учетом экономических, научно-технических, технологических, социальных, экологических и этических аспектов инноваций, поскольку инновации непосредственно или опосредованно касаются самых разнообразных сфер общественной жизни и выходят

за рамки исключительно рыночных отношений. Анализируются изменения методологии инноваций, отвечающей критериям преодоления неравенства, достижения социальной справедливости и экологической устойчивости, а также формирования новой бизнес-этики. Обращается внимание на фактор неопределенности и рисков в процессе внедрения новых технологий.

Ключевые слова: инновации, социальные инновации, устойчивое развитие, риск, неопределенность, ответственность, ответственные инновации.

Gardashuk T.V. Innovative development in front of modern challenges.

Innovative development is considered in Ukraine as a driving force for improving the quality of life of the population in accordance with modern standards. However, the definition of the concept of innovation is often vague and the content is very broad and covers different economic and technological activities. The lack of clarity of definition of innovation creates obstacles in strategic planning of the future, as well as in practical implementation specific programs and projects. The goal of the article is a comprehensive consideration of the concept of innovations and sustainable development in accordance with modern criteria. Innovation is a complex phenomenon, which consists of economic, scientific, technical, technological, social, safety and environmental aspects. However, during the longtime scientific, technical, technological aspects of innovations were considered as driving force for the economic growth. Innovations directly or indirectly affect all spheres of social life, going far beyond the boundaries of purely market relations. There are at least two reasons for revision of approaches to criteria of innovations. First, limitation of purely economic and scientific-technological approaches to definition and evaluation of innovations became obvious in 1960s on the wave of economic growth after the World War II and expansion of post-material values. Second, the post-war growth resulted in increasing social tensions, environmental crisis, deepening the gap between economically developed and developing countries, as well as between differed groups of the population within society. Social, ethical and environmental aspects of innovation were urged on the agenda. Consequently, innovations should be measured not only in the figures of market benefit, but also in terms of health, education, safety, environmental im-

pacts, saving energy and materials, etc. The study of the economic aspects of innovation is complemented by the following areas: 1) prevention of inequality due to innovative development; 2) combination of innovation with social entrepreneurship; 3) innovation as a factor in achieving sustainability; 4) innovations for environmental protection. This logically follows from the concept of sustainable development grounded on the coherence of social, economic and environmental parameters. Shortly, the complex of updated innovation criteria as a driving force of socio-economic development is formulated by the framework of «3Ps – profit, people, and planet», which accounts economic/financial, social and environmental aspects. The «3P» framework is a basis for development of new business ethics. Special accent is made on the factor of uncertainties and risks in the process of development and use of new innovative technologies. The concept of responsible innovations is analyzed.

Key words: innovations, social innovation, sustainable development, risk, uncertainty, responsibility, responsible innovation.

М.В. ПОПОВИЧ ЯК ВЗІРЕЦЬ ТВОРЧОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Найперше, що хотілося б сказати, то це те, що відхід М.В. Поповича є нічим не замінимою утратою для колективу Інституту філософії. М.В. Попович належав до рідкісної породи людей і зробив неоціненний внесок у життя інституту. Цей внесок стосувався і його творчої спадщини, і його суспільно-політичної та історико-культурної роботи, і його незабутнього дару спілкування.

Стосовно його творчої спадщини – це був унікальний внесок, зважаючи як на ґрунтовність його підходу до осмислення тих чи тих проблем, так і на неймовірну різноманітність тематичних пластів у його творчості.

Передовсім слід сказати про його внесок, разом із П.В. Копніним, іще у 60-ті роки у кардинальний поворот української філософії – гносеологічний та лінгвістичний повороти.

Насамперед слід зазначити, що кандидатська дисертація Мирослава Володимировича була першим в Україні дослідженням сфери ірраціонального.

По-друге ж, саме звернення до категорії суб'єкту означало відхід від абстрактного онтологізму попередньої філософії сталінського гатунку та звернення до людини як суб'єкта суспільної життєдіяльності, що було нечуваним у традиції повного нехтування людиною у тогочасній радянській філософії.

Водночас це означало можливість аналізу як суб'єкт-об'єктного, пізнавального процесу, так і суб'єкт-суб'єктного відношення, невідривного від цінностей та вартостей буття.

І коли у кінці 60-х років я вчився на філософському факультеті Київського університету, то основним підручником із гносеології, поруч із працями П.В. Копніна, була колективна монографія «Логіка наукового пізнання» (К., 1965), одним із відповідальних редакторів та керівників авторського колективу якої був

М.В. Попович. Ця монографія і нині на повну задіяна у викладацькому процесі.

Так само як повноваге введення синтаксису, семантики та прагматики у логічні дослідження знайшло свою повноцінну реалізацію саме у працях Мирослава Володимировича, особливо у його розлогій монографії «Філософські питання семантики» (1975). Під його ж науковим керівництвом було здійснене перше в Україні дослідження семантичного аналізу повсякденної мови, проведене у дисертації В.С. Лісового.

У цьому контексті не можна не згадати також фундаментальну працю Мирослава Володимировича «Нарис розвитку логічних ідей у культурно-історичному контексті» (К., 1979).

Зрозуміло, що упродовж тих багатьох десятиліть, починаючи із 1968 р., відділ логіки та методології науки випустив не одну колективну монографію, знану як в Україні, так і за її межами, у яких здійснюється глибокий аналіз виражальних засобів та категоріальних форм наукового мислення, мовних каркасів теоретичного знання.

Але широкий творчий діапазон Мирослава Володимировича увібрав у себе дуже багато не лише гносеологічних та лінгвістичних уподобань, але й цілу низку історико-культурних напрацювань.

Зокрема, це стосується і його праці «Світогляд давніх слов'ян» (1985), і його праць, присвячених творчості та постатям Г.С. Сковороди та М.В. Гоголя.

Ну і, нарешті, йдеться про його виношені, розлогі та глибоко продумані праці «Нарис історії культури України» (К., 1998) та «Червоне століття» (К., 2005).

Як відомо, матеріали історії культури України знайшли також відображення у циклі лекцій на телебаченні, просякнутих неповторним талантом Мирослава Володимировича.

Характерними, пронизаними величезним науковим та життєвим досвідом Мирослава Володимировича є також праці «Раціональність і виміри людського буття» (1997) та «Бути людиною» (2011), у яких дається сучасне прочитання не лише раціональності в усій різноманітності її голосів, але й суголосна добі концепція гуманізму.

Отже, як бачимо, науковий доробок М.В. Поповича є надзвичайно об'ємним та різноаспектним.

Усе це, а також його величезна науково-організаційна робота в колективі, і зумовили те, що саме він став завідувачем відділу логіки та методології науки після П.В. Копніна, а директором інституту – після В.І. Шинкарука.

Ну а тепер про не меншу заслугу Мирослава Володимировича. Це його вроджене вміння, величезний талант спілкування, яке відчували на собі усі співробітники Інституту. Зрозуміло, що це стосується і мене, для якого було величезним щастям особисто спілкуватися упродовж понад 40 років із такою знаковою постаттю, якою завжди був Мирослав Володимирович.

Гадаю, що цей його талант не виник сам по собі, а був заснованим на його глибинному знанні і розумінні життя пересічної української людини.

Так трапилося, що мешканець міста Житомира провів 5 років у селі та райцентрі: спочатку 2 роки під час війни, ховаючись у родичів від нацистів, а потім три роки після університету, будучи директором середньої школи у селі Золотий Потік на Тернопіллі. Та й сам він спізнав життєві драми та трагедії не лише у юності, але й уже у зрілому віці.

Мабуть, саме це його знання життя пересічної людини, знання сфери повсякденності й дозволяло мені із такою легкістю спілкуватися із Мирославом Володимировичем, спілкуватися на будь-які теми, від виробничих до суспільних та побутових. Прикметним, теплим та уважним було і його ставлення до відділу філософської антропології, відділу В.І. Шинкарука, після того, як він очолив інститут. Бо Мирослав Володимирович, що характерно, ніколи зверхньо, як до чогось недолугого, незугарного не ставився до сфери повсякденності, не протиставляв її межовому та позамежовому. Він завжди був переконаним, що усі екзистенційні, найбільш буттєво значущі ситуації виникають не десь на небесах та потойбічні, а саме у сфері повсякденності, у що не є буденному людському житті, хоча й вимагають від людини, при усіх найбільших випробуваннях долі, напруження усіх душевних та духовних сил.

Ну і, нарешті, пару слів про неоціненний внесок Мирослава Володимировича у суспільно-політичні процеси в Україні. Йдеться і про його витривалість у 70-ті роки – часи гонінь на нього та інститут у цілому, часи маланчукізму, і про його суспільно-політичну активність у добу перебудови, і про його активну участь у розбудові суверенної України, аж до створення Ініціативи Першого грудня. Усе це, а також постійні і глибоко продумані інтерв'ю, як і безпосередня участь у Революції Гідності, свідчать про те, що в Україні останніх десятиліть усі значущі події не відбулися поза участю у них М.В. Поповича.

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що усе, згадане у виступі, свідчить дійсно про те, що Мирослав Володимирович є не лише фундаментальним ученим та видатним громадським діячем, а є дійсно взірцем для усіх нас творчої самореалізації особистості в усіх можливих її іпостасях.

Статтю хочеться завершити словами М.В. Поповича, який прекрасно усвідомлював усю неоднозначність та проблемність людського ества, але при цьому усе своє життя присвятив ствердженню концепції гуманізму: «З погляду філософії важливо підкреслити парадоксальність самої проблеми природи людини, засвідченої всією історією культури. Якщо певна властивість іманентна людині, якщо вона не випадкова, а впливає з її сутності чи природи, то саме вона може стати відправним пунктом для аналізу. Але людина сама визначає свою природу, сама шукає вихідний пункт аналізу свого Я. І, отже, визначення вихідних позицій для аналізу природи людини саме зумовлене цією людською природою. Загроза непередикативності, таким чином, витікає із самої постановки питання про природу людини» [1, 15].

ЛІТЕРАТУРА

1. *М.В. Попович. Бути людиною.* – К.: Видавничий дім «Кієво-Могилянська Академія», 2011. – 336 с.

Євгеній Андрос. М.В. Попович як взірець творчої самореалізації особистості.

Велична постать М.В. Поповича розглядається у статті як поєднання значущості його ґрунтовної творчої спадщини, його унікального вміння спілкуватися із людьми та його визначної ролі у суспільно-політичному житті України.

Стосовно першого йдеться про його величний творчий доробок, починаючи від логіки наукового дослідження і закінчуючи розлогими історико-культурними розвідками. Стосовно другого – йдеться про його унікальне уміння, залишаючись керівником, спілкуватися із людьми, від колективу до спілкування із кожним зокрема. І стосовно його ролі як громадського діяча, то ця роль є непересічною і в плані ініціативи 1 грудня, і його безпосередньої участі в суспільно-політичному житті, і його постійних інтерв'ю як на телебаченні, так і у пресі.

Ключові слова: творча самореалізація особистості, гносеологічний та лінгвістичний повороти в українській філософії, вміння спілкування, громадянська позиція.

Евгений Андрос. М.В. Попович как образец творческой самореализации личности.

Величественная фигура М.В. Поповича рассматривается в статье как сочетание значимости его основательного творческого наследия, его уникального умения общаться с людьми и его выдающейся роли в общественно-политической жизни Украины.

Относительно первого речь идёт о его величественном творческом наследии, начиная от логики научного исследования и заканчивая обширными историко-культурными исследованиями. Относительно второго – речь идёт о его уникальном умении, оставаясь руководителем, общаться с людьми, от коллектива к общению с каждым в отдельности. И касательно его роли как общественного деятеля, то эта роль является неординарной и в плане инициативы 1 Декабря, и его непосредственного участия в общественно-политической жизни, и его постоянных интервью как на телевидении, так и в прессе.

Ключевые слова: творческая самореализация личности, гносеологический и лингвистический повороты в украинской философии, умение общаться, гражданская позиция.

Eugene Andros. M.V. Popovich as a sample of creative self-realization of personality.

The great figure of M.V. Popovich is considered in the article as a combination of the significance of his solid creative heritage, his unique ability to communicate with people and his outstanding role in the socio-political life of Ukraine.

The first issue is about his grand creative work, ranging from the logic of scientific research and to the extensive historical and cultural researches. The second is about his unique ability, being a manager, to communicate with people, including the team in general and everyone in particular. And his role as a public figure is prominent, for instance, we have to mention «the First of December» initiative and his direct participation in socio-political life, and his regular interviews on television and in the press.

Key words: creative self-realization of personality, epistemological and linguistic turning in Ukrainian philosophy, communication skills, civil position.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ, ІНСПІРОВАНА ЧЕРВОНИМ СТОЛІТТЯМ

Звернення до історії, осягнення її сенсу, можливостей та суперечностей, складає один з найскладніших сюжетів філософського мислення. Історія важлива завжди. В ній людина представлена в повноті свого буття та надій. В повноті всього, що людству вдалось, і чого не змогли досягти.

Тим більша вага історії в критичні часи невизначеності і непевності, коли майбутнє оповите туманом. На сьогодні, попри всю потугу і динаміку глобального світу, людство існує за інерцією раніше вироблених форм існування. Нове сьогоднішнього дня – це лише спонтанні ефекти флуктуацій, що не можуть не виникати у величезному складному тілі глобальної цивілізації. Але немає жодного потужного, справді універсального проекту, який би окреслював світову продуктивну перспективу. Нема філософськи продуманого, належним чином обґрунтованого і широко визнаного горизонту розвитку. Сто років тому подібні проекти існували. І саме у спробах здійснити їх пройшло драматичне, криваве, сповнене болем ХХ століття.

Якщо нема проекту, який торує і висвітлює шлях, цю роль бере на себе історія. Помилково бачити в ній минуле. В певному сенсі вона містить в собі все можливе. Пильне, вдумливе око здатне побачити в ній відповіді на найгостріші питання сьогодення. Вона дарує опору і впевненість, коли оточуючий світ цілковито позбавлений їх. Історія тут, звісно, не сукупність фактів про минуле. Вона – той смисловий горизонт, в якому розгортаються, набувають певності людські дії взагалі. Цей горизонт може існувати у двох основних форматах: або проекту, або історії. Вони начебто протилежні, засновані на різних темпоральних модальностях. Але відносно сьогодення як у проекті (майбутнього), так і в історії (минулого) маємо певну метапозицію, яка дозволяє осягнути те, що затуляє коловерть

поточних подій. Про це влучно сказав Пастернак: «Однажды Гегель ненароком и, вероятно, наугад, назвал историка пророком, предсказывающим назад». Але не менший потенціал історія містить для передбачень.

Парадоксально, але сучасний розум не усвідомлює евристичної потуги історії. Сама галузь мислення під назвою «філософія історії» виглядає призабутою. Вона наче припала пилом і на позір належить радше інтелектуальному музею, ніж актуальному філософському пошуку. І от у цій суперечливій атмосфері граничної (хоч і неявної) нагальності історії, супроводжуваної фактичним нехтуванням філософією історії, з'являється фундаментальна праця, яка не закликає до повернення філософії історії, не обґрунтовує її значущість чи можливості, а робить щось значно вагомніше. А саме, невимушено і переконливо створює *новий формат філософсько-історичного дискурсу*. Йдеться про книгу академіка Поповича «Червоне століття».

Наважусь стверджувати, що цією працею створено *новий досвід філософії історії*, цілком самобутній спосіб думання про поступ, сенс і перспективи людства. Зупинюся на тих якостях книги, які передусім підтверджують дану тезу.

Темою її є начебто ХХ століття. Однак вона присвячена передусім не фактографічному опису знаменних подій. ХХ століття є лише призмою, крізь яку висвітлюється і розкривається дійсність людини взагалі – сенс і колізії її існування. Спрямованість не на перебіг, а сенс подій робить справжнім предметом дослідження не історію ХХ століття як таку, а *долю людства* – власне, людини – протягом останньої сотні років. Це робить працю академіка Поповича цікавою не тільки професійним гуманітаріям, а й всім, хто хоче зрозуміти існуючий на сьогодні стан речей у світі.

Чимало значущих фактів можна було б долучити до висвітлення історії ХХ століття чи радянського тоталітаризму. Навіть така велика за обсягом праця – понад 80 друкованих аркушів у другому виданні – не може вмістити всього важливого за століття буремної історії навіть натяком. Тим не менш, в книжці присутнє все ХХ століття, без лагун – в цілісній оптиці авторського бачення. Навіть те, що Мирослав Володимирович згадував лише побіжно, навіть подія,

яка висвітлювалася через окрему деталь, засвідчує і розкриває себе перед читачем. Це надзвичайно важливий інтелектуальний результат. Адже часто ми маємо історичні праці, насичені майже безмежною кількістю фактів, які разом з тим мало що прояснюють у розумінні минулого.

«Червоне століття» вигідно відрізняється від таких творів. Воно має неабияке методологічне значення для історичних студій – особливо для студентів-істориків, політологів та культурологів, які опановують всій фах. Для підтвердження пошлюся хоча б на ті сторінки книги, де йдеться про умовний спосіб історії, зокрема про вибір європейцями I світової війни. Специфіка власного предмету – позірна закінченість минулого – схильна мимоволі перетворювати історика на фаталіста чи то навіть фетишиста подій або, ще більшою мірою, макросил історії. Схильність сучасної історіографії до знищення чи відкидання подієвої історії затуляє стохастичний, вірогіднісний зміст історичних процесів. Твір М.В. Поповича є якісною протиотрутою проти цього викривлення історичного розуму.

Ще одну важливу рису хотів би відмітити. Чимало знаменних історичних подій перетворилися в загальній – а часто-густо і в історичній – свідомості на ідоли. Один з близьких прикладів – Велика Жовтнева соціалістична революція. Вона видається історичним монументом, який не міг не постати. Натомість, конкретика подій Жовтневого перевороту засвідчує зовсім інше. Точністю і продуманою конкретністю своїх повідомлень академік Попович демістифікує і цього ідола, і багато інших. Історія знов починає дихати. Майстерність автора дає нам одну з найбільших насолод, які може подарувати історик – відчуття себе сучасником того, що відбувалося. Щодо нашої вітчизняної історії – це досягнення неоцінене і вкрай потрібне сучасності.

Зазвичай про значущість результату свідчить потуга концепції, яку виробляє дослідник. І якщо заявлено, що дослідження М. Поповича є серйозним внеском у філософію історії, це начебто передбачає вироблення самостійної концепції історичного поступу людства. Однак в даному випадку це не зовсім так. Автору вдалося створити не стільки особливу концепцію, скільки *самобутній дискурс* щодо історії, оригінальну оптику її сприйняття і понад те –

спосіб дотичності до неї. Новизна цієї праці полягає в тому, що маємо в ній не чергову теорію чи концепцію, а зовсім інший режим контакту з історією. Розуміння тут досягається через *живий доторк* до подій. Безпосередність переживання робить читача учасником всього, що відбувалося і про що йде мова.

Можна приймати чи не приймати той сенс, який сам автор відкриває у плині минулого. Головне досягнення полягає не у визначеному сенсі, не в авторській версії подій, а у розробці *продуктивного режиму доступу до минулого*. Здобутком стає не знання, а *метод*, яким історія відкривається для кожного. Розмаїта мозаїка подій, персонажів, свідчень, великих та малих мізансцен збирається в єдину призму, крізь яку відкривається сенс історії та людського буття взагалі. Не просто в межах ХХ століття, знов це наголошую, а людини як такої. В цьому якраз і полягає головна новація філософсько-історичного дослідження М. Поповича. Воно містить не єдине для всіх розуміння, а створює пресуппозицію – чи, радше сказати, *режим залучення в історію* – яка *дозволяє кожному відкрити власний сенс* минулого та людської перспективи.

Якщо вже й виокремлювати концептуальне ядро філософсько-історичних побудов Поповича, то воно полягає саме в латентному твердженні про відсутність єдиного, загального сенсу історії «на всіх». Історія набуває статусу повідомлення, звістки, яку кожен сприймає у власний спосіб і на свій розсуд, результатом чого стає завжди персоналізований сенс історії. Свідомість, яка звикла до всезагальним схематик, може вгледіти у цьому примару релятивізму, знецінення сенсу і логіки історії. Однак це не так. Навпаки, подібна персоналізована оптика історичних подій насичує історію сенсом і спонукає до пошуку сенсу всього, що відбувається. І робить це значно потужніше та ефективніше, ніж будь-які універсалістські побудови.

В універсальних побудовах особистість лише *користується загальною картиною*, в якій розміщує себе як певна частка, окрема деталь. Натомість, у створеному М. Поповичем філософсько-історичному дискурсі відбувається *відкриття кожним себе в історії*. Історія не лише таким чином наближається до кожного, а кожен починає переживати себе – персонально і осібно – в історії. Історія

для кожного стає *своєю*. Йдеться зовсім не про патову для розуміння релятивізацію історії, а про її екзистенційне «зчеплення» з особою, поєднання особистості та історії в кластері інспірованого дослідником – філософом історії – переживанні минулого, яке завдяки такому екзистенційному режиму долучення перестає бути минулим, а перетворюється на код доступу до розуміння сучасності і розв'язання актуальних проблем.

Не можна пройти повз ще однієї глибинної якості цього багатогранного гуманітарного твору. Для справи розуміння, для справді широкого і сильного впливу ідей вкрай важливо не лише те, «що сказано» (тобто сенс відкритого дослідником у розглянутій тематиці). Не менше значення має те, «як сказано» – стиль висловлювання, багатство, невимушеність і краса мови, «дружність» тексту до читача. В цьому плані вся творчість академіка Поповича просякнута прагненням бути близьким кожній думаючій людині, незалежно від її фахової підготовленості. І, можливо, ніде з усієї його розмаїтої спадщини ця прекрасна якість гуманітарія не знайшла такого зрілого та вишуканого виразу, як у книзі «Червоне століття».

Її мова та стиль, інтонація невіддільні від загального смислового ефекту твору, і надзвичайно посилюють його. Це мова, в якій нема нічого зайвого і є все потрібне. Вона лапідарна, але не суха; виразна, але без втомливої барвистості. Інтонація не менш важлива. Вона дозволяє відчути автора як *співрозмовника*, ставити йому питання і отримувати відповіді на них. Чимало людей не прочитають книгу одразу і всю, але вони отримають чудову можливість вести з нею тривалий і плідний діалог, розкривати все нові і нові шари історичного сенсу і, врешті-решт, пізнавати багато важливого не лише про пережите людством «червоне століття», а й про самих себе – сучасників XXI століття. За це ми завжди залишимося щиро і глибоко вдячні авторіві книги.

Це відлуння, яке відчувається вже зараз, коли тільки-но не стало Мирослава Володимировича, і яке має посилюватися з часом, містить важливий урок як інтелектуального, так і морального гатунку. Мабуть, вищим досягненням дослідника-гуманітарія стає мить, коли він сприймається не лише як вчений, а як *мислитель*. Теоретичні, суто пізнавальні результати роботи гуманітарія мають

доповнитися тим особливим культурним, духовним впливом, який важко визначити, навряд чи можливо розкласти на складові, але який усіма відчувається як достеменна реальність. Реальність співприсутності в особистому самовизначенні людей, в їх світобаченні, в міркуваннях та почуттях. Нині не лише окремі особи, а й усе суспільство переживає складні часи самовизначення, пошуку надійних засад свого існування, правдивих цінностей. Академік Попович був відомим громадським діячем, його голос лунав в контексті багатьох гострих соціальних та політичних ситуацій. Однак найважливіше навіть не те, що було сказано. Найголовніше – це та неординарність особистості, яка породжувала вагоме слово і стала його джерелом. І цим створила можливість для багатьох відкрити самих себе. Чи не це є найважливішим у справі мислення?

Сергій Пролєєв. Філософія історії, інспірована червоним століттям.

У статті аналізується евристичний потенціал та теоретичні інновації праці М.В. Поповича «Червоне століття». Кризовий стан суспільства робить особливо актуальними філософсько-історичні розвідки. В умовах глобального світу людство існує переважно за інерцією раніше вироблених форм існування, немає жодного потужного, справді універсального проекту, який би окреслював світові продуктивну перспективу. За відсутності проекту, який торує і висвітлює шлях, цю роль бере на себе історія. Вона – той смисловий горизонт, в якому розгортаються та набувають певності людські дії взагалі. Книга академіка Поповича «Червоне століття» створює новий продуктивний формат філософсько-історичного дискурсу. В ній розробляється самобутній спосіб думання про поступ, сенс і перспективи людства. Темою книги є начебто ХХ століття. Однак вона присвячена передусім не опису знаменних подій, а їх сенсу. Це робить справжнім предметом дослідження не фактографічну історію ХХ століття, а долю людства – власне, людини – протягом останньої сотні років. Одне з методологічних досягнень праці – використання умовного способу в інтерпретації історичних подій, зокрема йдеться про вибір європейцями І світової війни. Таким чином обґрунтовується стохастичний, вірогіднісний зміст історичних процесів. Ще одне з теоретичних надбань книги – подолання стереотипів та упереджень в репрезентації змісту історичних явищ.

Завдяки цьому відбувається демістифікація історії, очищення її ідеологічних нашарувань радянської доби. Головне надбання і новизна праці М. В. Поповича полягає в створенні не окремої філософсько-історичної теорії чи концепції, а інноваційного режиму контакту з історією. Розуміння тут досягається через живий доторк до подій. Безпосередність переживання робить читача учасником всього, що відбувалося і про що йде мова. Здобутком тут стає не знання, а метод, яким історія відкривається для кожного.

Таким чином створюється пресуппозиція – чи, радше сказати, режим залучення в історію – яка дозволяє кожному відкрити *власний сенс* минулого та людської перспективи. Загальна інтерпретація стає концептуальним тлом і смисловою передумовою, на основі якої відбувається відкриття кожним себе в історії. Історія не лише таким чином наближається до кожного, а кожен починає переживати себе – персонально і осібно – в історії. Історія для кожного стає своєю. Евристичний потенціал дослідження посилюється мовою та стилем оповіді. Вони дозволяють відчутти автора як співрозмовника, ставити йому питання і отримувати відповіді на них. Завдяки цьому відбувається прирощення сенсу твору. Так постає загальний висновок: теоретичні, суто пізнавальні результати роботи гуманітарія мають доповнитися особливим культурним, духовним впливом, який важко визначити та розкласти на складові, але який усіма відчувається як достеменна реальність.

Ключові слова: філософія історії, сенс, розуміння, суспільний розвиток, особистість.

Сергей Пролеев. Философия истории, инспирированная красным веком.

В статье анализируется эвристический потенциал и теоретические инновации книги М.В. Поповича «Красный век». Кризисное состояние общества делает особенно актуальными философско-исторические исследования. В условиях глобального мира человечество существует преимущественно по инерции ранее выработанных форм существования. Нет ни одного эффективного, действительно универсального проекта, который бы очерчивал продуктивную перспективу развития мира. При отсутствии проекта, который прокладывает и освещает путь, эту роль берет на себя история. Она – тот смысловой горизонт, в котором

разворачиваются и приобретают значение человеческие действия вообще. Книга академика Поповича «Красный век» создает новый продуктивный формат философско-исторического дискурса. В ней разрабатывается самобытный способ понимания прогресса, смысла и перспектив человечества. Темой книги является как будто XX век. Однако она посвящена прежде всего не описанию знаменитых событий, а их смысл. Это делает настоящим предметом исследования не фактографическую историю XX века, а судьбу человечества – собственно, человека – в течение последней сотни лет. Одно из методологических достижений труда – использование сослагательного наклонения в интерпретации исторических событий, в частности при выборе европейцами I мировой войны. Таким образом, обосновывается стохастическое, вероятностное содержание исторических процессов. Еще одно теоретическое достижение книги – преодоление стереотипов и предубеждений в репрезентации содержания исторических явлений. Благодаря этому происходит демистификация истории, очищение ее от идеологических наслоений советской эпохи. Главное достижение и новизна работы М.В. Поповича заключается в создании не отдельной философско-исторической теории или концепции, а инновационного режима контакта с историей. Понимание здесь достигается через живое прикосновение к происходящему. Непосредственность переживания делает читателя участником всего, что происходило и о чем идет речь. Достижением здесь становится не знание, а метод, которым история открывается для каждого.

Таким образом создается пресуппозиция – или, лучше сказать, режим привлечения в историю – которая позволяет каждому открыть собственный смысл прошлого. Общая интерпретация становится концептуальным фоном и смысловой предпосылкой, на основе которой происходит открытие каждым себя в истории. История не только приближается к каждому, а каждый начинает переживать себя – персонально – в истории. История для каждого становится своей. Эвристический потенциал исследования усиливается языком и стилем повествования. Они позволяют почувствовать автора как собеседника, задавать ему вопросы и получать ответы на них. Благодаря этому происходит приращение смысла произведения. Так возникает общий вывод: теоретические, чисто познавательные результаты работы гуманитария должны дополниться особым культурным, духовным влияни-

ем, которое трудно определить и разложить на составляющие, но который всеми ощущается как истинная реальность.

Ключевые слова: философия истории, смысл, понимание, общественное развитие, личность.

S.V. Proleiev. Philosophy of history, inspired by the red age.

The article analyzes the heuristic potential and theoretical innovations of the M.V. Popovich book «The Red Age». The crisis state of society makes philosophical-historical research especially relevant. In the conditions of global peace humankind exists predominantly by the inertia of previously developed forms of existence. There is not a single effective, truly universal project that outlines the productive prospects for the development of the world. In the absence of a project that paves and illuminates the way, history assumes this role. It is that semantic horizon in which human actions in general are taking place and take on meaning. The book of Academician Popovich «Red Age» creates a new productive format of the philosophical and historical discourse. It develops a distinctive way of understanding the progress, the meaning and the perspectives of humanity. The theme of the book is as if it is the twentieth century. However, it is primarily dedicated not to the description of famous events, but their meaning. This makes the real subject of study not the factual history of the 20th century but the fate of humanity – in fact, man – during the last hundred years. One of the methodological achievements of labor is the use of the subjunctive mood in the interpretation of historical events, in particular when Europeans chose World War I. Thus, the stochastic, probabilistic content of historical processes is justified. Another theoretical achievement of the book is overcoming stereotypes and prejudices in the representation of the content of historical phenomena. Due to this demystification of history takes place, cleansing it from the ideological overlays of the Soviet era. The main achievement and novelty of the work of M.V. Popovich is to create not a separate philosophical-historical theory or concept but an innovative mode of contact with history. Understanding here is achieved through a living touch to what is happening. The immediacy of the experience makes the reader a participant in everything that happened and what is being said.

The achievement here is not the knowledge but the method by which the story opens for everyone. In this way, a presupposition is created – or, rather, a mode of attraction to history – which allows everyone to discover

their own meaning of the past. The general interpretation becomes a conceptual background and a semantic prerequisite on the basis of which everyone discovers himself in history. History not only approaches everyone, but everyone begins to experience itself – personally – in history. History for everyone becomes their own. The heuristic potential of the study is enhanced by the language and style of the story. They allow you to feel the author as an interlocutor, ask him questions and get answers to them. Due to this, there is an increment of the meaning of the work. So a general conclusion arises: the theoretical, purely cognitive results of the work of humanities should be complemented by a special cultural, spiritual influence, which is difficult to determine and decompose into components, but which is felt by all as a true reality.

Key words: philosophy of history, meaning, understanding, social development, personality.

ІДЕЯ СВОБОДИ ТА ПРОГРЕСУ В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Цю статтю присвячено філософії історії Михайла Драгоманова – видатного українського мислителя та громадського діяча XIX століття, засновника українського соціалізму, лідера українських і російських лібералів того часу. Його творчість стала значним етапом у історії розвитку історичної свідомості в Європі XIX століття. Утім, попри відомість постаті М. Драгоманова, його ідеї все ще потребують уважного та ретельного вивчення. Адже у глибоких нашірваннях кліше та стереотипів сприйняття цих ідей ми втрачаємо потужний інтелектуальний ресурс відповідей на актуальні питання сьогодення, зокрема щодо ідеї прогресу. Для мене відкриття творчої спадщини М. Драгоманова відбулося завдяки іншому великому українцеві – Мирославу Поповичу, світлій пам'яті якого присвячено цю збірку.

М. Драгоманов у баченні Мирослава Поповича

Унікальність життєвого досвіду Мирослава Поповича полягала в тому, що він одночасно був утіленням і людської простоти, доступності, відкритості та щедрості – і глибинної метафізичної величі людини. Таке поєднання звичних і буденних форм поведінки із граничними проявами людського духу, як на мене, і витворило таємницю людської величі Мирослава Поповича. Магічна сила його особистості полягала в тому, що кожен поруч із Мирославом Володимировичем почувався вільно та невимушено, адже він не рангував людей за жодними критеріями. Усі люди для нього поставали як учасники його життя, а тому кожен мав для Мирослава Поповича власну непересічну та унікальну цінність. Можливо, саме це засадниче визнання людей людьми употужнювало магнетизм постаті Мирослава Поповича. Бо кожен, хто його знав, сприймав Мирос-

лава Володимировича як частину вже власного життя: як свого колегу, наставника, друга та близьку людину, до котрої можна було завжди звернутися, не турбуючись про субординації та інші статусні заморочки. Він для кожного знаходив своє слово привітання, усмішку, жест, а врешті-решт – шматочок власного серця. А його виступи, попри різочу лаконічність і простоту викладу, завжди ставали глибинним джерелом цікавих та оригінальних ідей, котрі нерідко знаходили продовження вже у мисленні інших. Бо промови Мирослава Володимировича не лише навчали, відкриваючи нові сфери знань, але й надихали, розширюючи горизонти мислення кожного, кому пощастило його чути. У людях він бачив їхніх «кращих ангелів», так само і в знайомих подіях, темах і мислителях він відкривав несподіваний ракурс їхнього інтелектуального ресурсу для сучасності.

Пам'ятаю лекції про світогляд стародавніх слов'ян, котрі Мирослав Володимирович читав на філософському факультеті в університеті ім. Тараса Шевченка. Це були ще радянські часи, коли навчальні програми піддавали жорсткій цензурі, а тому зробити їх цікавими було надважким завданням. Курс Мирослава Володимировича став яскравим прикладом того, що творити цікаві речі навіть у такому ідеологізованому місці, як філософський факультет радянського університету, було можливо. І кожна його лекція ставала для нас, студентів, захопливою мандрівкою не лише до світу стародавніх слов'ян, але й узагалі в античність. Слово «мандрівка» я вжила не випадково, бо це були справді подорожі в далекі культури. Ми не просто вивчали їх, ми блукали вуличками Афін, міркували про стародавні символи, вірування, світогляди. Та найбільш запам'яталось останнє заняття, котре Мирослав Володимирович провів за межами університетських аудиторій, проводячи нас місцями, пов'язаними зі стародавнім минулим. Тож коли наша група опинилася біля копії статуї Збручанського Світовида, яка й донині збереглася поблизу сучасної Софійської площі, я навіть не помітила, що ми з подругою, слухаючи викладача, стоїмо просто у воді, котра зібралася після дощу при підніжжі статуї. Досі пам'ятаю це фантастичне захоплення оповіддю Мирослава Поповича, що змусило нас цілковито проігнорувати загрозу промочити ноги. Відтоді я чула багато

лекцій і виступів, але жодного разу не пережила знову того чудового піднесення, що, як у історіях про античних мудреців, котрі бачать зірки на небі попри холодну воду під ногами. Впевнена, що ці лекції Мирослава Володимировича визначили інтелектуальну долю не одного з його слухачів, бо завдяки їм ми відкривали в собі філософів, а не ідеологічних працівників – як того вимагала тодішня освітня політика.

Книжка Мирослава Поповича про Григорія Сковороду показала останнього як цікавого та актуального мислителя вже для сучасних українців. Філософія видатного українського філософа XVIII століття завдяки інтелектуальному натхненню Мирослава Поповича ожила в сучасному мисленні – із креативністю, евристичністю та модерним змістом. А для мене Мирослав Володимирович відкрив ще одного українця – Михайла Драгоманова. Утім, якщо Григорій Сковорода приваблював широкий загал дивакватістю свого способу життя та оригінальною мовою текстів, то Михайло Драгоманов губився в загальній соціально-політичній риторичі, а тому видавався малоцікавим та передбачуваним. Принаймні в мене до його ідей академічний інтерес не виникав.

Але так було поки я не почула виступ Мирослава Поповича на українсько-французькому семінарі, присвяченому сучасному розумінню епохи Просвітництва. У цьому короткому вступному слові згадка про Михайла Драгоманова прозвучала саме так, що спонукала мене до подальшого вивчення його творчого спадку. Як і про Григорія Сковороду, так і про Михайла Драгоманова можна сказати, що це був не просто цікавий і глибокий мислитель. Вдумливіше ознайомлення з їхніми ідеями приводить до розуміння, що і Сковорода, і Драгоманов творили не лише в унісон із європейською інтелектуальною традицією, але й у певних питаннях пропонували власні оригінальні підходи та інтерпретації. Та найбільше вражає те, що вони обидва спроможні давати відповіді на питання, які хвилюють уже не вісімнадцяте чи дев'ятнадцяте століття, а сьогодні. Про Григорія Сковороду тут говорити не буду, бо мала нагоду написати статтю про його модерні філософські настанови¹. Однак Михайло Драгоманов іще досі чекає на свою актуалізацію в сучасній культурі.

На уже згадуваному семінарі, присвяченому епосі Просвітництва, Мирослав Попович почав свій виступ розповіддю про студента, а згодом приват-доцента Київського університету й лідера російських та українських лібералів Михайла Драгоманова, а зокрема про його докторську дисертацію – дослідження філософії історії Тацита. Мирослав Володимирович висловив своє подивування тим, що цей текст, який пройшов сувору царську цензуру, виявився зразком ліберальної позиції не лише для сучасників Михайла Драгоманова, але й для наших часів. На думку Поповича, забута і в Україні, і в Росії ідея Тацита про зв'язок прогресу зі свободою була ключовою в цій праці. Тож сподіваний прогрес у ній розглянуто як такий, що стає можливим завдяки боротьбі за свободу. Відповідно, говорити про рух історії можна тоді, коли розвиваються інститути свободи. Таким чином, Михайло Драгоманов разом із Тацитом вбачають у свободі критерій прогресу. Мирослав Володимирович нагадав, що для революціонерів та навіть лібералів ХІХ століття головною метою було знайти способи нагодувати бідних і забезпечити їм добробут, тоді як сучасна Європа прагне до розширення простору людської свободи, розгортаючи процес перегляду низки цінностей. Мирослав Попович завершив свій виступ висловленням переконаності, що розв'язати низку проблем, які постали перед сучасною Україною, неможливо без запиту на демократію як умову можливості людської свободи. Цей запит можна вважати універсальною настановою для будь-якої країни в її русі до прогресу.

Історія як мислення

Розглянемо детальніше ідеї філософії історії М. Драгоманова з тим, аби зрозуміти їхню сучасну евристичність². М. Драгоманов – видатний український мислитель та громадський діяч ХІХ століття, засновник українського соціалізму, лідер українських та російських лібералів того часу. Його творчість стала значним етапом у розвитку історичної свідомості в Європі ХІХ століття. Це значною мірою визначено глибоким та оригінальним розумінням історії, притаманним М. Драгоманову. За його доби посилення інтересу до історії вимагало визначення того, що таке історичне мислення та які методи належить застосовувати для вивчення історії. Остання

в тогочасній культурі постає як особлива реальність, котра набуває самостійного значення в гуманітарному дослідженні. Адже від неї чекають відповідей на питання сьогодення. Така настанова не втратила актуальності й нині. Від того, як ми мислимо історію, значною мірою залежать наші уявлення про сучасність. Особливо це стосується української нації, котра перебуває в процесі політичного становлення, а тому постійно потребує чітких історичних орієнтирів власного поступу. Загострення міждержавних відносин на ґрунті історичних питань ми маємо не лише з Росією. Несподівано до гострої історичної дискусії з нами вступають і, здавалося б, дружні сусіди, як-то Польща та Угорщина. Саме історія виявляється причиною їхніх претензій. Те, що Україна декларує прагнення до європейського майбутнього, для певних кіл у цих країнах не скасовує проблемних питань нашого спільного з ними минулого. Як видно, складний шлях України до Європи утруднює ще й історія. Тож викресловати її з переліку важливих чинників сучасності зарано.

Однак для філософії ХХ століття історичне мислення втрачає свою безумовну теоретичну привабливість. Глибока підозра до «великих наративів» опановує філософську думку. І хоча саме в цей час відбувається її розкол на аналітичну, або англо-саксонську, та континентальну, або європейську, ставлення до «великих наративів» у обох випадках схоже. Наприклад, континентальна філософія ХХ століття (головним чином ідеться про Гайдеггера, Сартра, Фуко) піддає сумніву евристичну цінність специфічно «історичного» мислення, розглядаючи його як потенційне джерело фіктивних поглядів та упереджень. З іншого боку, для аналітичної філософії історичне мислення постає предметом аналізу, але як епістемологічний та культурний феномен. Філософські дослідження ХХ століття виявляють вразливі місця позиції «захоплених» історією мислителів століття ХІХ, таким чином послаблюючи інтерес до історії з боку філософії. Натомість у ХХ столітті історія дедалі більше себе увиразнює або через ідеологію, виконуючи функцію виправдання наявного порядку речей, або як художнє тло розгортання екзистенційних сюжетів. Тож, відповідно, у цей час історія заявляє про себе більше в царині ідеології та мистецтва, ніж у царині філософії.

Історія як досвід

Філософія ХХІ століття, навпаки, знову повертається до історії. На відміну від традицій пропагандистської чи художньої інтерпретації історії, сучасні філософи говорять про її освітньо-евристичний ресурс, котрий розуміють як історичний досвід навчання людей спільно жити та критично мислити. І такий поворот до історії не новий. Про інтелектуально-культурне значення історії у філософії говорять уже починаючи з Фукидіда, Цицерона й Тацита. Однак сучасних філософів (здебільшого це представники постаналітики) цікавить не так значення історії, як спосіб її артикуляції. Мова про те, яким чином у певну епоху історія фіксується в історичному тексті, завдяки котрому вона відкриває себе сучасності, тобто виявляє свій практичний вплив на неї. Тобто сучасну філософську рефлексію цікавить не абстрактна ідея історичного мислення, а специфічний шлях його втілення в певних історичних текстах, котрі також належить розглядати як конкретні фактори впливу на цю історичну реальність. Відповідно сучасна настанова на практизацію філософії тут набуває виразної методології.

Практичний зв'язок історії та життя зумовлено тим фактом, що, на відміну від літературного твору, історичний текст має відповідати дійсності, яку він описує. Не випадково відомий голландський дослідник інтелектуальної історії та історичної теорії Франклін Рудольф Анкерсміт більше говорить про історичну репрезентацію, ніж оповідь. Адже можна оповідати про те, чого ніколи не було, але репрезентувати можна лише щось реальне, те, що конкретно відбувалось у певному історичному досвіді. Ось чому поняття «історична репрезентація» завжди нагадує нам, що «історичний текст – це текст про минуле, і що він, наскільки це можливо, має бути адекватним минулому» [1, 12]. Однак, на думку Ф.Р. Анкерсміта, історична репрезентація не вичерпує аналіз історичного тексту. Принциповим моментом розуміння історичного тексту є виявлення способів його рецепції в суспільстві. Або, інакше кажучи, дослідження впливу історичного тексту на свідомість конкретних людей цієї епохи, завдяки якому відбувається формування певної системи цінностей та мисленневих настанов.

Важливим питанням цього аналізу залишається проблема зміни історичної свідомості, завдяки якій ми усвідомлюємо минуле, інкорпоруючи його у власний життєвий досвід. Ось чому для сучасної філософії історії важливу роль відіграє концепт досвіду, посуваючи із провідних позицій дослідницького інструментарію поняття мови (популярний інструмент дослідження історичного мислення в аналітичній традиції). Як зазначає Ф.Р. Анкерсміт, переключення уваги філософської рефлексії з мови на досвід відображає глибші зміни в сучасній культурі, котрі можна було б описати як рух від всеохопних систем значення до значень, обмежених конкретними ситуаціями та подіями [1, 19]. Тут філософія постає в розумінні Людвіга Вітгенштайна як боротьба «проти запаморочення нашого розуму засобами нашої мови» [2, 137]. Бо, на думку Ф.Р. Анкерсміта, «мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом: язык – это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте. Язык дает нам образ мира, но как таковой он может предложить лишь тень тех ужасов, которые наполняют мир, и – тех опасностей, которые этот мир может провоцировать. Язык, символический порядок, позволяет нам избегать затруднений, вызываемых прямым столкновением с миром, который дается нам в опыте» [1, 33].

Історія як прогрес

Утім, дослідницька настанова історії, орієнтована на траєкторію від мови до досвіду, наражається на труднощі, породжені висунутою за доби Просвітництва ідеєю прогресу. Відповідно до цієї ідеї, поступ людства відбувається в напрямі вдосконалення різних соціально-культурних практик, а тому говорити про конкретні історичні ситуації немає сенсу. Головним завданням пізнання стає пошук загальних смислів історії. Ця позиція отримала назву прогресизму. Незважаючи на те, що прогресизм – продукт Просвітництва, його вплив на міркування про історію лишається досить вагомим і досі.

Проте варто зазначити, що ідея прогресу в сучасній соціальній рефлексії знає і критики, і ґрунтовного переосмислення. На ви-

токи критики ідеї прогресу натрапляємо вже в XIX столітті, зокрема в філософії Фрідріха Ніцше. Утім, на відміну від Ф. Ніцше та наступних опонентів ідеї прогресу, у сучасній філософії історії відбувається, з одного боку, подолання прогресизму, а з іншого – теоретична реабілітація ідеї прогресу. Під сумнів сучасні мислителі ставлять просвітницький прогресизм, а не саму ідею можливості вдосконалення людського життя. Так, дослідження «темного боку» людської історії вказує на ознаки її просвітлення. Минуле вже не зачаровує романтичними утопіями. А тому можна говорити не стільки про соціальний прогресизм, скільки про прогресивний *ресурс* людської історії. Останній відрізняється від просвітницького тлумачення тим, що відкидає механістичність здійснення історичного прогресу.

Просвітлення «темного боку» людини не відбувається за логікою необхідності. Як вважає канадсько-американський науковець Стівен Пінкер, «ідеали Просвітництва – це продукти людського розуму, але вони завжди борються з іншими сторонами людської природи: вірність племені, шанобливість до влади, магічне мислення, звинувачення у нещастях лиходіїв» [3, 5]. То ж людському розуму ще потрібно багато зробити, щоб захистити себе.

Так, у ювілейній доповіді Римському Клубу німецького вченого Ернста Ульріха фон Вайцекера та шведського політика Андерса Війкмана «Давайте!: Капіталізм, коротко-термізм, населення та знищення планети» [Див.: 4] робиться висновок про те, що світ можливо потребує «нового просвітництва». Ключовою ідеєю останнього має стати баланс. На думку авторів доповіді, схильність Просвітництва до домінування єдиної доктрини має бут и замінена балансом між людьми та природою, між коротко та довготривалими цілями, між ринковими силами та верховенством інтересів держави, між приватним споживанням та суспільним благом, між справедливістю та винагородою за досконалість, між швидкістю та стабільністю. Це потребує систематичного та всебічного підходу у переосмисленні ключових ідей Просвітництва.

Адже, на думку С. Пінкера, Просвітництво проговорило найграндіознішу історію про ідеї розуму, науки та гуманізму. Але так сталося, що тріумф цієї оповіді не є оспіваним, а її ідеї достатньо

визнаними. Навпаки, сьогодні у добу пост-правди ці ідеї найчастіше сприймають із скептицизмом та часом навіть зневагою. С. Пінкер говорить про прогресофобію (*«progressophobia»*) як ненависть сучасних інтелектуалів до прогресу [Див.: 3, 39–46]. Тоді дистопія, а не прогрес визначає динаміку світу. Втім, С. Пінкер, як і М. Драгоманов, говорить про можливість прогресивного поступу людства. С. Пінкер, переконаний, що «ви можете сприяти добробуту інших живих істот, покращуючи життя, здоров'я, знання, свободу, достаток, безпеку, красу і мир. Історія показує, що коли ми співчуваємо іншим і застосовуємо нашу винахідливість до поліпшення стану людини, ми можемо досягти прогресу в цьому, і ви можете допомогти продовжити цей прогрес» [3, 4]. А тому, належним чином оцінені, ідеї Просвітництва, зокрема, ідея прогресу, є по суті побудливими, надихаючими та шляхетними. Вони говорять про причину жити [Див.: 3, 6].

Одним із важливих завдань ідейної реабілітації прогресу стає подолання його механістичного характеру розуміння сучасною філософією історії. Адже історичний бум у філософії XIX століття в zasadничено механіцизмом, котрий натоді домінував як концепція науки, зокрема і в розумінні історичного процесу [див.: 5, 46]. Зразковим прикладом механістичності тлумачення ідеї прогресу є філософія історії Карла Маркса, де панує глибокий скептицизм щодо людської здатності пом'якшити вплив соціальних сил. Історична необхідність за К. Марксом – це своєрідний «космічний імператив», що творить та провадить людський інтерес і людську дію та підпорядковує їх собі. Вивчення історії в механістичній концепції передбачає виявлення загальних історичних законів, завдяки котрим відбуваються історичні події; прикладом слугує матеріалістичне розуміння історії К. Маркса.

Драгоманов про прогрес

Філософія історії М. Драгоманова також спирається на ідею прогресу. Проте його тлумачення цієї ідеї не суголосьне механістичній настанові XIX століття. М. Драгоманов полишає пошук «надісторичної» ідеї пояснення конкретних історичних процесів. Натомість він звертається до конкретного історичного досвіду тлу-

мачення – а саме історичного дискурсу давньоримських мислителів. Як уже зазначалось у вступі, свою докторську дисертацію він присвячує питанню про історичне значення Римської імперії та філософії історії Тацита.

Однак для М. Драгоманова ключовим у дослідженні цієї теми стають не стільки історичні тексти давньоримських мислителів, скільки знання про їхні інтелектуальні, соціальні та культурні чинники, тобто конкретні контексти й механізми їх інкорпорованості в тогочасну історичну реальність. На відміну від своїх колег-сучасників, він не перебуває в полоні авторитету римських істориків. Навпаки, прагне їх заново переосмислити. М. Драгоманов стверджує, що «в общем сознании ученого мира необходимая ясность и логичность пока еще не достигнуты» [6, 8]. Саме він стає одним із небагатьох тодішніх істориків, хто ставить під сумнів відповідність змісту текстів авторитетних давньоримських мислителів тодішнім реаліям. Таким чином М. Драгоманов здійснює спробу з'ясувати міру їхньої історичної репрезентативності.

Тож тексти римських істориків підпадають під його критичний аналіз, отримуючи подекуди схвальні оцінки, а подекуди гострі закиди. Останні стосуються не лише змісту тлумачень історичних подій у цих текстах, але й *відповідальності* римських інтелектуалів за кризові події римської історії. Адже для М. Драгоманова історична рефлексія є невіддільною від соціальної практики. Проте український мислитель звинувачує римських істориків у заподіянні певної шкоди не лише історичній свідомості римлян. М. Драгоманов переконаний, що під тиском їхнього непохитного авторитету перебувають також і його сучасники, а це породжує вже їхнє заангажоване ставлення до історії.

На думку Драгоманова, одна з основних вад філософії історії римських істориків – її зверненість у минуле. Адже в їхніх текстах стверджується, що найважливіші звершення людства вже відбулися. Цю настанову історичного мислення фіксує ідея Золотої доби, котра символізує довершеність людського життя в минулому. А відповідно, ідея прогресу, котра налаштовує на майбутнє, не знаходить підтримки в римських істориків. Навпаки, вони вважали, що сучасна їм Римська імперія – це лише занепад Римської республіки,

а не вияв удосконалення суспільства. Очевидно, що методологічна позиція Золотої доби перешкоджала адекватному оцінюванню Римської імперії з боку римських істориків. Ось чому тексти римських істориків головним чином орієнтовані на критику теперішнього (Римську імперію) та некритичне ставлення до минулого (Римську республіку).

Також М. Драгоманов вказує на пріоритет ідеї бідності в історичному римському дискурсі. Для римських істориків ідея бідності постає як джерело моральних чеснот і соціальної справедливості. Відповідно, суспільний поступ у напрямі до збільшення добробуту держави для римських істориків обтяжено ризиками морального та політичного занепаду. Тож не дивно, що історики ХІХ століття, спираючись на думку римських істориків, поділяють і їхній погляд на Римську імперію як занепад суспільства. Філософія історії Золотої доби та ідилії бідності, на думку М. Драгоманова, продовжувала існувати в теоретичних позиціях його сучасників у тому, що стосувалося оцінювання не лише Римської імперії, але й історичного процесу як такого.

Драгоманов про свободу

Тож у пошуку більш неупередженого дослідження історичного значення Римської імперії М. Драгоманов звертається до творів історика Тацита. М. Драгоманов вважає, що саме позиція Тацита є найбільш ліберальною та демократичною серед римських мислителів. Із погляду Тацита, історія може рухатися в різних напрямках залежно від ситуації. М. Драгоманов визначає цей напрям як боротьбу за свободу. А тому історія рухається вперед тільки тоді, коли рухається вперед інститут свободи. Тож свобода постає критерієм удосконалення суспільства. Ознаками посилення інституту свободи М. Драгоманов вважає розвиток у суспільстві сатиричної та моралістичної літератури [Див.: 6, 28]. Адже саме завдяки потужній культурі сатири й моралі уможливується жорстка критика суспільства. М. Драгоманов звертає увагу на те, що так було й у Римській імперії, і перед Реформацією та Французькою революцією. Розпуста, корупція та зажерливість охоплюють лише певну частину панівної верхівки. Завдяки розвиненій сатири ці факти стають над-

банням широкого загалу. Утім, варто пам'ятати, що сатира вміло перебільшує враження про розбещеність суспільства. А тому говорити на підставі сатиричної літератури про масовий занепад моралі в суспільстві не можна.

М. Драгоманов переконаний, що ґрунтовний аналіз творів Тацита, як і ретельне вивчення текстів Тита Лівія, має суттєво змінити погляд на римську історію. Головним висновком такого перегляду для нього стає твердження про те, що «такоже органически развивались учреждения Римской империи, что переход Римской республики в империю не есть результат воздействия разных более или менее испорченных лиц и порчи народа *римского*, но совершился под влиянием насущных потребностей обширной *страны*, вошедшей в состав римского государства, и что, каковы бы ни были безотносительные недостатки государственного строя Римской империи и тяжесть перехода от одного строя к другому, все-таки империя удовлетворяла многие законные потребности обширной страны и имела свои относительные достоинства. Наконец, новая разработка истории Римской империи должна показать, что как бы ни были совершенны учреждения и цивилизация, которая развивалась в течении почти двадцати веков после падения древнего мира, но это совершенство отнюдь не должно служить основанием для отрицательного приговора об учреждениях и цивилизации конца древнего мира, т. е. Римской империи. Начало развития новоевропейских учреждений и цивилизации стало возможным именно благодаря прочности учреждений и силе цивилизации конца древнего мира» [6, 9]. М. Драгоманов привертає увагу до того факту, що саме римське право імперії, а не республіки сприяло занепаду феодалізму й виробленню нових державних форм у Європі [6, 32].

М. Драгоманов про відповідальність філософів

За твердженням М. Драгоманова, у тому, що історія Римської імперії тісно пов'язана з національною, політичною та релігійною історією новоевропейських народів, криється причина суперечливих оцінок Римської імперії в подальшому. Їх зумовлено, на його думку, тим, що в історичних текстах завжди наявні ознаки і пропаганди одних ідей, і критики інших – наприклад, Золотої доби або

возвеличення бідності. А тому звернення до історії Римської імперії в той чи інший час нерідко слугує не так суто науковим інтересам, як ідеологічним. Саме таке ставлення до історії Римської імперії прагне подолати М. Драгоманов за допомогою критичного аналізу історичної творчості Тацита.

Драгоманівський аналіз філософії історії Тацита спонукає досліджувати історичне значення Римської імперії як органічного, а не патологічного продукту становлення ліберально-демократичних європейських інституцій. Хоча варто визнати, що Римська імперія внаслідок низки причин не зуміла скористатися власними здобутками. Виявилось, що вона спіткнулася на них, не маючи підтримки в суспільстві та політичної волі здійснити кардинальні реформи. Однак саме Римська імперія створила твердий ґрунт закону та права, котрі визначають основну вісь сучасної європейської цивілізації.

А тому історичне значення Римської імперії полягає не лише в тому, що вона виробила цей ґрунт, але й в уроках її занепаду. М. Драгоманов переконаний, що не розпушта, хтивість чи ненаситність римського народу та його правителів призвели до краху могутньої імперії. Головним гальмом її поступу він вважає загальне несприйняття феномену змін, що побутувало в римському суспільстві. Адже зміни, відповідно до основних ідей впливової на той час античної філософії історії, сприймалися як руйнівна сила. А тому римське історичне мислення засуджує зміни за руйнацію минулого й приписує найліпші досягнення римській республіці. А тому все, чого можна досягти в-теперішньому – це відродити її традиції. Не дивно, що будь-які суспільні зміни в Римській імперії зазнають гострої критики та неприйняття. Не сприяло модернізації Римської імперії й прославляння бідності як взірцевого втілення моральних чеснот, до якого вдавалися римські філософи. Прикро визнавати, але ситуація в сучасній Україні де в чому нагадує тогочасні настрої. Суцільна та нищівна критика реформ в українському суспільстві може також перетворитися на чинник, що перешкоджає поступу України до прогресу та свободи. А зневажливе ставлення до багатства не сприяє прагненню до успіху.

М. Драгоманов говорить про феномен «стародумства» римських мислителів. Він вважає, що ця неспроможність вийти за межі

на той час позбавленої евристичного ресурсу ідеї Золотої доби (найліпші досягнення вже відбулись у минулому) або Атлантиди (найліпші досягнення вже відбулися деінде) покладає на римських філософів відповідальність за занепад імперії. Як видно, М. Драгоманов розглядає філософію історії в тісному зв'язку із практикою втілення певних ідеалів. Популярна в античні часи філософія історії про досконале минуле не давала шанс суспільству на покращення життя в майбутньому, бо максимум, якого можна було досягти, – це відродження традицій, тобто повернення до минулого. Ідеалізацію минулого в «стародумстві» М. Драгоманов розглядає як досить похмурий та безнадійний напрям. Ця настанова мислення, на його думку, призводить до повного песимізму та «гуманної мізантропії» [6, 40].

Дуже цікаво відкривати для себе глибину думки таких наших видатних співвітчизників, як Григорій Сковорода й Михайло Драгоманов. Адже стереотипи та кліше у сприйнятті їхніх ідей досі спотворюють зміст їхнього творчого спадку, блокуючи нам доступ до нього. Тож кожен крок до справжнього смислу ідей українських мислителів надає нам упевненості в собі. Прагнення українського народу до свободи набуває ідейної легітимациї в історичній ретроспективі. Бо виявляється, що європейські цінності та настанови мислення глибоко вкорінено в українській культурі. І дуже важливо та радісно, що інший видатний українець, уже наш сучасник Мирослав Попович зумів вказати на це, спонукаючи колег не боятися змінювати власне мислення, долаючи упередження, хибні думки та нав'язливі переконання, уникаючи «стародумства». Будемо вдячні й М. Драгоманову, і М. Поповичу за це, намагаючись продовжити справу мислення у вимірі свободи та прогресу.

ПРИМІТКИ

¹ Див. Гомілко О.Є. Філософія освіти Григорія Сковороди: відмінність модерної візії / Філософія освіти. *Philosophy of Education*. – 2017. – № 2 (21). – С. 215–235.

² Результати дослідження даної теми були мною презентовані у доповіді «Mykhailo Drahomanov's philosophy of history: a rethinking of the idea of progress» на щорічній конференції Британської асоціації слов'янських та східно-європейських студій в Кембриджському університеті / Annual Conference [ba|sees] (Cambridge, United Kingdom, Fitzwilliam College –Churchill College, 13–15 April 2018).

ЛІТЕРАТУРА

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – Москва : Издательство «Европа», 2007. – 612 с.
2. Вітгенштайн Людвіг. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження / Пер. з німецької Євгена Поповича. Київ: Основи, 1995. –229 с.
3. Pinker S. Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. Viking, 2018. – 556 p.
4. Weizsäcker E.U., Wilkman A. Come On!: Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome, Springer, 2018. – 214 p.
5. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – 528 с.
6. Невідомий Драгоманов / Український культурологічний альманах. Хроніка 2000. – Київ, 2011. – 639 с.

Ольга Гомілко. Ідея свободи та прогресу в філософії історії Михайла Драгоманова.

Статтю присвячено філософії історії Михайла Драгоманова – видатного українського мислителя та громадського діяча XIX століття, засновника українського соціалізму, лідера українських і російських лібералів того часу. Його творчість стала значним етапом у історії розвитку історичної свідомості в Європі XIX століття. Утім, попри відомість постаті М. Драгоманова, його ідеї все ще потребують уважного та ретельного вивчення. Адже у глибоких нашаруваннях кліше та стереотипів сприйняття цих ідей ми втрачаємо потужний інтелектуальний ресурс відповідей на актуальні питання сьогодення, зокрема щодо ідеї прогресу. Для мене відкриття творчої спадщини М. Драгоманова від-

булося завдяки іншому великому українцеві – Мирославу Поповичу, світлій пам'яті якого присвячено цю збірку. Філософія історії М. Драгоманова спирається на ідею прогресу. Проте тлумачення ним даної ідеї не суголосне механістичній настанові XIX століття. М. Драгоманов полишає пошук «надісторичної» ідеї пояснення конкретних історичних процесів. Натомість він звертається до конкретного історичного досвіду тлумачення – а саме історичного дискурсу давньоримських мислителів. Свою докторську дисертацію він присвячує аналізу історичного значення Римської імперії, а також філософії історії Тацита. М. Драгоманов оцінює філософію історії Тацита як найбільш ліберальну і демократичну серед римських істориків, оскільки Тацит допускає рух історії *різних* напрямках, залежно від *ситуації*. Для М. Драгоманова цей напрямок визначає боротьба за свободу. Тому історія рухається вперед лише тоді, коли розвиваються інститути свободи. Їх наявність визначає критерій прогресу. Ось чому ключовим для його дослідження є не стільки зміст історичних текстів, скільки знання про їх інтелектуальний, соціальний та культурний вплив. На відміну від своїх сучасників М. Драгоманов не знаходився у полоні авторитету римських істориків. Тексти римських істориків підпадають під його критичний аналіз, отримуючи не лише схвальні оцінки, але й гострі звинувачення. Останні стосуються не лише змісту тлумачень історичних подій, але й *відповідальності* римських інтелектуалів за кризові події римської історії. М. Драгоманов вбачав причини суперечливих оцінок історії римської імперії у тому, що вона тісним чином пов'язана із національною, політичною та релігійною історією новоевропейських народів. На його думку, історична форма творів завжди виявляє ознаки пропаганди одних ідей та критику інших. А тому, звернення до історії римської історії нерідко слугує не стільки суто науковим інтересам, скільки ідеологічним. Саме таке відношення до історії римської імперії прагне подолати М. Драгоманов за допомоги критичного аналізу історичної творчості Тацита.

Ключові слова: прогрес, свобода, М. Драгоманов, М. Попович, історія, відповідальність, «стародумство».

Ольга Гомілко. Идея свободы и прогресса в философии истории Михаила Драгоманова.

Статья посвящена философии истории Михаила Драгоманова – выдающегося украинского мыслителя и общественного деятеля XIX века, основателя украинского социализма, лидера украинских и российских либералов того времени. Его творчество стало важным этапом в истории развития исторического сознания в Европе XIX века. Однако, несмотря на известность фигуры М. Драгоманова, его идеи все еще ждут внимательного и тщательного изучения. Ведь в глубоких наслоениях клише и стереотипов восприятия этих идей мы теряем мощный интеллектуальный ресурс ответов на актуальные вопросы, в частности касающихся идеи прогресса. Для меня открытие творческого наследия М. Драгоманова состоялось благодаря другому великому украинцу – Мирославу Поповичу, светлой памяти которого посвящен этот сборник. Философия истории М. Драгоманова основывается на идеи прогресса. Однако толкование им данной идеи не созвучно механистической установке XIX века. М. Драгоманов оставляет поиск «надысторической» идеи объяснения конкретных исторических процессов. Вместо этого он обращается к конкретному историческому опыту толкования – а именно историческому дискурсу древнеримских мыслителей. Свою докторскую диссертацию он посвящает анализу исторического значения Римской империи, а также философии истории Тацита. М. Драгоманов оценивает ее как наиболее либеральную и демократическую среди римских историков, поскольку Тацит допускает движение истории в разных направлениях в зависимости от ситуации. Для М. Драгоманова это направление определяет борьба за свободу. Поэтому история движется вперед только тогда, когда развиваются институты свободы. Их наличие определяет критерий прогресса. Вот почему ключевым для его исследования является не столько содержание исторических текстов, сколько знания об их интеллектуальном, социальном и культурном влиянии. В отличие от своих современников он не находился в плену авторитета римских историков. М. Драгоманов критически анализирует тексты римских историков, давая им как положительные оценки, так и острые обвинения. Последние касаются не только содержания толкований исторических событий, но и ответственности римских интеллектуалов за кризисные события римской истории. М. Драгоманов видел причины противоречивых оценок истории

Римської імперії в том, що вона тесним образом зв'язана з національною, політичною та релігійною історією новоевропейських народів. Він считав, що історическа форма произведених завжди проявляє ознаки пропаганди одних ідей та критику других. Поєтому обращення к історії римської історії нередко служит не стільки научним інтересам, скільки ідеологічним. Іменно таке отношение к історії Римської імперії стремится преодолеть М. Драгоманов с помощью критического анализа исторического творчества Тацита.

Ключевые слова: прогресс, свобода, М. Драгоманов, М. Попович, история, ответственность, «стародумство».

Olga Gomilko. The idea of freedom and progress in Mykhailo Drahomanov's philosophy of history.

The article analyzes the philosophy of history developed by Mikhaïlo Drahomanov, an outstanding Ukrainian thinker and public figure of the 19th century, the founder of Ukrainian socialism and a leader of Ukrainian and Russian liberals of his time. His work made a significant stage in the history of the development of historical consciousness in the 19th century Europe. However, despite the prominence of Drahomanov as a person, his ideas are still waiting for careful and thorough study. In a mass of clichés and stereotypes existing in perception of his ideas, we lose a powerful intellectual resource able to provide answers to current issues of today, in particular regarding the idea of progress. For me, M. Drahomanov's heritage became a discovery for which I thank another great Ukrainian – Myroslav Popovich, whose memory we cherish by this collection of articles. Drahomanov's philosophy of history is also based on the idea of progress. Nonetheless, his interpretation of this idea does not concur with the mechanical paradigm of the 19th century. Instead of producing «all-compassing» (universal and transcendental) ideas of explanation of historical processes, Drahomanov addressed the concrete historical experience. His doctoral thesis was dedicated to the issue of the historical importance of the Roman Empire and Tacitus' philosophy of history. Drahomanov believed that Tacitus' position had been the most liberal and democratic among Roman historians since, according to Tacitus, history can move in different directions, depending on the situation. For Drahomanov, this direction defines the struggle for freedom. Therefore, *the history moves forward only when the institute of freedom moves forward*. The latter is a criterion for progress. That is why the key

issue lies not so much in the historical texts, but rather in the knowledge of their intellectual, social and cultural influences. Unlike the majority of 19th century thinkers, Drahomanov did not fall prey to the authority of Roman historians. Their texts received his scrutinized analysis and sharp critical comments. The latter were made not only in regard to the misunderstanding of the current historical situation by Roman historians, but their *responsibility* for collapse of the Roman Empire. Drahomanov states that the reason for controversial assessments of the Roman history is closely connected to national, political and religious history of new-European peoples. To his mind, the historical form of works has always revealed the signs of propagating some ideas and criticizing the others. Consequently, addressing the Roman history might often serve not so much the scientific interests as the ideological ones. Drahomanov attempts to overcome such attitude to the history of the Roman Empire with the help of critical analysis of Tacitus' work.

Key words: progress, freedom, M. Drahomanov, M. Popovych, history, responsibility, «thinking of the times of yore» («starodumstvo»).

АРХАЇЧНЕ СПРИЙНЯТТЯ ВЛАДИ: ЗОРОВА СЕМІОТИКА¹

Добре відомий цитований С. Московічі вислів В. Гюго: «Змусити натовп розглядати вас – означає здійснити акт влади» [Цит. за: 17, 340]. У давнину це сприймалося буквально. Зазвичай правителю (царю, князю) належало триматися в полі зору народу, себе демонструвати. Так, польський хроніст кінця XI – початку XII ст. Галл Анонім щодо Болеслава Хороброго зазначав: «І бог дав йому таку привабливість і всі так його хотіли бачити, що якщо за якусь провину він відсилав когось тимчасово від себе, то той, навіть якщо користувався повною свободою в своїх діях, доти, доки Болеслав не повертав йому своєї приязні і можливості себе бачити, вважав, що він не живе, а помирає і не вільний, а ув'язнений» [4, 42]. Аналогічно, у Московії XVI–XVII ст. прихильність царя до підданого висловлювалася дозволом «видеть светлые царские очи». Натомість, тому, хто впав у немилість, «видеть очи» царя не дозволялося² [6, 89; 13, 45; 10, 291]. Згідно Гр. Котошихіну (середина XVII ст.), можливість публічного розглядання царевича наступала з його 15-літтям: «как уведают люди, что уж его объявили, и изо многих городов люди на дивовище ездят смотреть его нарочно» [13, 17].

Друга наочна риса верховної влади полягала у необхідній щедрості «царя» [5, 34]. Такий приклад, передусім, дає нам князь Володимир – «Красне Сонечко»³, а серед його нащадків – Володимир Мономах⁴. Очевидно, функція дарування передбачалася і для предка князів, Сонце-Дажбога [28, 641]. Паралеллю може слугувати уявлення про Сонце у давньогрецькій традиції, де один із його епітетів – *Полідор*, «багато даруюче» – є також ім'ям діда Едіпа [9, 38]. Згідно з описами життя московських царів XVI–XVII ст., гроші та інші матеріальні блага щедро роздавалися усім членам суспільства, включно із тюремними в'язнями, як на честь великих свят, так і –

визначних подій у житті царської родини – народження, весілля, смерті [13, 13–16, 20–21].

І.Я. Фроянов, наводячи численні приклади обдаровувань князями підлеглих у Київській Русі, незважаючи на суто християнське їхнє тлумачення літописцями, знаходить у них аналог перерозподілу багатств у традиційних суспільствах [35, 137–148].

Що сподівання від володаря дарунків могло пов'язуватись із «баченням очей царя», якоюсь мірою, засвідчує «Замовляння на царські очі», записане в Архангельщині у другій половині XIX ст.: *«Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек) ...»* [16, 562 (№ 337)]. Отже очі, начебто, «годують», а також, гіпотетично, можуть переходити від царя до його підданого. Принаймні саме таку інтенцію можемо припустити в акті «споглядання очей» царя. Відповідно, «багатства», що царем роздаються, також можуть символічно означати його «очі». Зокрема, проаналізувавши давньоіранський договір «Зірін» (за Лукіаном, II ст. н.е.), ми показали семантичну взаємозамінність «очей» і «багатств» [15, 312; 22, 307]⁵. Крім того, на прикладі одного сюжету з алтайського епосу, в якому осліплення старих каанів означає недарування-приховування ними статків від ворога, ми знову ж таки переконалися, що «зір» дорівнювався «даруванню майна», отже, нібито, ним зумовлювався [31, 72; 20, 19–20].

У найдавнішому, «родовому» сенсі «володіти» означало причастувати благу на рівні з іншими членами роду, причому це право на причастя визначалося власне зором. Про це, зокрема, свідчить приклад з намаганням Рюриковичів (1100 р.) позбавити свого родича – осліпленого Василька Тербовльського – його уділу, про що ми неодноразово писали [23, 181; 20, 16–17]. Якщо В.Я. Пропп відзначає співпадіння в архаїці розумінь «сліпоті» і «невидимості», що характеризують «чужого» [26, 72], то «видимість-бачення», напевно, мали позначати «свого». Саме первинна відсутність поділу на суб'єкт і об'єкт, невиділеність «Я» [36, 32], може свідчити, що зір розумівся не лише як спільний для «своїх», родичів, але й сам родич-зрячий, причастуючи родовому благу, ніби суб'єкт, одночасно виступав своєрідним об'єктом причастя. Що ж до «чужого-

невидимого-сліпого» – причастя позбавленого, то він, водночас, опиняється «цілим», «річчю в собі» – своєрідним «скарбом». Класичними в цьому сенсі є приклади сліпого скнари – грецького бога багатства Плутоса, або володаря скарбу, відлюдника Тімона Афінського [34].

Неформалізована ідея родового «бачення-причастя», як наслідку нерозрізненості суб'єкта і об'єкта, мала існувати в соціумі задовго до появи в ньому владних інституцій. Лише з генезою останніх ідея родового причастя, тотожна належності до «спільного зору», очевидно, якоюсь мірою, трансформувалася в ідею «споглядання очей царя», що «годуєть», а враховуючи інститут данини, можливо, – у встановлення відносин «спільного зору-обміну» між «царем» та підданими⁶. Принаймні, ми маємо усвідомлювати, що для первісного суспільства, з архаїчною рівністю між його членами за принципом причастя, влада – річ нова. Водночас, як зазначала О.М. Фрейденберг, в архаїці світоглядне засвоєння нових соціальних явищ завжди використовувало попередній семантичний багаж [33, 29], тобто розуміння нового, природним чином, конструювалося із старого. Тому можемо припустити, що і нова, доти небачена серед «своїх», владна постать мала осмислюватися згідно тому, як у первісному суспільстві чужинець, що прийшов на родову територію, за необхідністю, піддавався соціальній агрегації (включенню) (за А. Ван Геннепом) [5, 29–42]⁷, шляхом залучення до причастя, в основі якого лежить зоровий, суб'єктно-об'єктний зв'язок.

Здається, саме це можна простежити в обряді обрання хана у казахів, в якому підкреслюється ідея консолідованості народу (початково – роду) та його єдності з обранцем. Того, хто обирався, піднімали на білій повсті найкращі представники народу і носили його на руках по усьому зібранню. *«Після чого повсть разривалася на дрібні шматки кожним присутнім тут вірнопідданим на знак участі своєї при обранні, і зібрання розходилося по домівках, розхавши при цьому та уводячи всю худобу, що хану належить, котра негайно замінювалася йому потім сторицею її з кожного роду, відділення та підвідділення. Такий розхват ханського майна називався «х а н – т а л а у» [пограбування хана.– Ю.П.], висловлював честь мати в кожному роді що-небудь з майна благословенної особи і оз-*

начав між іншим, що віднині обраний буде на народному утриманні» [19, 162]. Оскільки ж, як вже доводилося писати, худоба у кочовиків уявно зливалася із зором власника [22, 304–305], то, ймовірно, шляхом такого обміну встановлювався «зорово-договірний» зв'язок – причастя – між народом і ханом.

Якщо царські очі є «кормильцями» не лише для царя, але і для його підданих, то його смерть–«осліплення», що означає втрату людськими можливості бачити очі царя, як джерело причастя (благодаті), – викликає певну кризу. Зокрема, вона знаходила прояв у європейській середньовічній практиці споліовання (від лат. *spolio* – «знімати одяг, розривати, грабувати, позбавляти») – зазіханні натовпу на одяг і статки новопреставленого правителя, світського або церковного. Слідом за західноєвропейськими вченими, сполії найбільш розгорнуто розглянув російський історик М.А. Бойцов. Ним же згадується приклад з історії Русі, коли масові грабунки у Володимиро-Суздальській землі були спричинені новою про вбивство Андрія Боголюбського (1175 р.) [1, 176–178; 11, 592]⁸. Згідно з І.Я. Фрояновим, поряд можна поставити пограбування київських дворів Андрієвого покійного батька, Юрія Долгорукого 1157 р. [11, 489]. Побачивши в таких діях аналогію традиціям відношення до померлого індіанців-конярів, вчений оцінив їх не суто як акти класової боротьби, але і як прояви первісної психології [35, 144–145]. Ще в російській дореволюційній літературі звичай пограбування померлих володарів, як поширений у багатьох народів під час нетривалого періоду «легальної анархії», розглядав історик первісного права М.І. Кулішер (1887 р.) [14, 171–192].

Ці матеріали привернули нашу увагу у зв'язку з подіями таємного нічного перевезення тіла померлого князя Володимира з палацу на Берестовому (в районі Києво-Печерської Лаври) до Десятинної церкви (1015 р.) [23, 89]. На нашу думку, це приховування померлого мало запобігти окраденню князівської резиденції та розоренню Києва загалом [21]⁹.

Ще один випадок перешкоджання плондруванню тіл відразу двох покійних князів, вочевидь, дає опис вишгородського перенесення останків св. Бориса і Гліба до нової, кам'яної церкви, здійснене Володимиром Мономахом та Олегом і Давидом Свято-

славичами 1115 р. Літописець зазначає, що похоронній процесії заважав велелюдний натовп, що вже поламав огорожу і становив загрозу. Тоді Володимир Мономах звелів *«нарізати паволоки, шерстяні матерії, шкурки білок і розкидати поміж народ, а де люди особливо сильно напирали, метали срібні монети»* [24, 469; зривн.: 11, 281]. Звісно ж, насправді усе це опинилося під рукою князівських слуг не випадково, а було заготовлене заздалегідь¹⁰. І очевидно, якби не розуміння князями, що все це має бути вчасно роздане, натовп, скоріше за все, розібрав би тіла святих на реліквії. Принаймні схожий випадок мав місце у 1147 р., коли розбиралися на *«спасение и на исцеление»* кров і шматки одягу розтерзаного князями і покинутого на київському Подолі Ігоря Ольговича, давно відстороненого від влади, але названого літописцем володарем *«царського і священного тіла»* [11, 352–353].

Вірогідно, усталена – далека від християнства – традиція вимагала тіло князя піддавати споліям (зазвичай компенсованим роздачею багатств-«очей») кожного разу, коли воно поставало в полі зору народу мертвим, але ще не похованим, тобто – в ситуації комунікаційного розриву, насамперед – зорового. Такою була особливість сприйняття «соціально-зрячим» – вітальним середовищем сліпої «речі в собі», котра мислилася як кінець і, водночас, – джерело вітальності. Адже померлий князь ніби зазнавав осліплення, або, як казали на Русі, ставав «темним»¹¹. Якщо повернутися до прикладу нічного приховування тіла князя Володимира, то можемо припустити, що сама ніч ніби нейтралізувала невідповідність між смертю-сліпотою та її спогляданням серед білого дня, що вимагала б негайного пограбування самого тіла і майна «згаслого» Сонце-князя.

Отже, напевно, з одного боку, легітимізація архаїчного володаря уподібнювалася «соціалізації» чужого, а з іншого – в ранг «чужого» його повертала смерть. «Ціле-сліпе-невидиме» ставало «зрячим-видимим-ділимим», котре зрештою поверталось у стан «сліпого-цілого», яке, знову ж таки, потребувало відмикання-розділення. Архаїчна свідомість прагнула підтримання вітального середовища у суспільстві (або соціовітальності) – постійного (принаймні, оновлюваного) перебування у своєрідній святості-благодат-

ності життя, що асоціювалася із видимістю-зором-причастям. Володар же був втіленням постання «дня-Сонця-свого-дарування» з розбивання-розривання «сліпого-чужого-цілого».

ПРИМІТКИ

¹ Подаючи цю статтю до Збірника пам'яті нашого незабутнього *Вчителя* Мирослава Володимировича Поповича, маю відзначити, що Мирослав Володимирович завжди дуже схвально ставився до напрямку моїх робіт. У глибокій шані схилию голову перед його світлою пам'яттю. Назавжди вдячний йому за усебічну наукову та людську підтримку.

² У Росії до 1700 р., за візантійською традицією, початок нового року відзначався 1 вересня (за ст. ст.), у день св. Семена Стовпника, коли в центрі Москви відбувалося спілкування царя з народом, який спеціально збирався, аби «*видеть светлые Царские очи*». До цього дня був також приурочений царський суд, сплата оброків і данини, а також роздавання царем милостині бідним [29, 97–100 та ін].

³ Щоправда, у літописі звичка князя Володимира кормити й обдаровувати пояснюється його начитаністю священних книг, в яких прославляється щедрість та нищелюбство християн [23, 85–86]. Втім, контекст щедрої їди та пиття, влаштування багатолюдних пирів для знаті, безумовно, вказує ще на язичницькі традиції демонстрування благодаті.

⁴ Останній не лише закликає синів до щедрості та милостині в своєму «Повчанні» [23, 157], але й прославляється за свої щедроти у посланні до нього митрополита Никифора: «*Рука твоя по Божіи благодати к всем простираются, и николи же ти съкровище положено бысть, ли злато, ли сребро ищтено бысть, но вся раздавая, и обема рукама истощая даже и доселе. Но скотница твоя по Божіи благодати неоскудна есть и неистощима, раздаваема и неоскудеваема*» [27, 69–70].

⁵ Аналогічне спостереження М.В. Поповича щодо одного фрагменту карело-фінського епосу «*Калевали*», в якому герой, який повернувся додому та не застав матір живою, оплакує її: «*На очах твоїх*

стою я» [12, 432]. «Припускається, що мати часто дивилася на дім і підлогу в ньому, тож на речах залишилася частина її душі – життєвої сили. <...> Погляд у багатьох культурах мислився як щось, чим можна торкнутися предмета...» [25, 133].

⁶ Такий обмін відповідав би універсальному архаїчному принципові так званих *тотальних поставок* – зазвичай взаємних – як це було показано М. Мосом [18].

⁷ Здається, про замаскованість початкових владних стосунків під родові говорить і П. Бурдьє [3, 225]. Щодо чужості *влади* для середовища *своїх*, цікаве припущення Д. Фрезера, помічене З. Фрейдом, про ймовірність того, що перші королі були чужинцями, приреченими, після короткого правління, до жертвопринесення [32, 245].

⁸ Ця стаття М.А. Бойцова викликала нетривалу, але змістовну, дискусію між ним і А.Я. Гуревичем, метою якої було з'ясування глибинного смислу посмертних пограбувань *государів* [7; 2; 8].

⁹ Згідно із влучним висловлюванням Г. Герланда, «*анархія – це, очевидно, ні що інше, як прояв трауру усїєї країни, що заподіює собі поранення, так само, як це чинять родичі приватних осіб після їхньої смерті*» [Цит. за: 14, 174].

¹⁰ Як засвідчує Гр. Котошихін, така сама заготівля милостині, проводилася перед похованням московських царів: «*Да в то ж время во всех приказех, изготова множество денег, завертываюот в бумаги по рублю и по полтине и по полуполтине, и вывезши на площади, по дьячие роздают милостыню нищим и убогим и всякого чину людем, поручно...*» [13, 21].

¹¹ Зокрема, внаслідок осліплення (1446 р.), так прозивали великого московського князя Василя Васильовича Темного [30, 267–268].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус. 2002. – М., 2002. – Вып. 4. – С. 137–201.

2. *Бойцов М.А.* «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А.Я. Гуревичу // Одиссей. Человек в истории. 2003. – М., 2003. – С. 241–250.
3. *Бурдьё П.* Практичний глузд / Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка. За ред. С. Йосипенка. – К.: Укр. Центр. духовн. культури, 2003.
4. *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 171 с.
5. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. – М.: Вост. лит., 2002. – 198 с.
6. *Горсей Дж.* Записки о России. XVI – начало XVII в. – М.: Изд. МГУ, 1990. – 288 с.
7. *Гуревич А.Я.* «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. 2003. – М., 2003. – С. 221–241.
8. *Гуревич А.Я.* Конец Света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову // Одиссей. Человек в истории. 2003. – М., 2003. – С. 250–255.
9. *Драгоманов М.* Слов'янські перерібки Едіпової історії // Наукове товариство ім. Шевченка. Зб. Філолог. секції (Розвідки М. Драгоманова). – Львів? 1907. – Т. IV.
10. *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. – М., 1862. – Ч.1. – 530 с.
11. *Ипатьевская летопись.* (Полн. собр. Рус. Летописей. – Т. 2). – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 648 с.
12. *Калевала* / Пер. с фин. – М.: «Худ. л-ра», 1977. – 573 с.
13. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4-е. – СПб., 1906. – 215 с.
14. *Кулишер М.И.* Очерки сравнительной этнографии и культуры. – СПб., 1887. – 826 с.
15. *Лукиан.* Собрание сочинений. – В 2-х т. – М. – Л.: Academia., 1935. – Т. 1. – 378 с.
16. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Записки Импер. Рус. Геогр. Общества по отд. этнографии. – СПб., 1869. – Т. 2. – С. 419–580.

17. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М: Центр психологии и психотерапии, 1996. – 478 с.
18. *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 83–222.
19. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // Записки Оренбургского отдела Имп. Русского Геогр. Общества. – Казань, 1871. – Вып.2. – С. 45–167.
20. *Писаренко Ю.Г.* Пир versus сліпота // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2014. – Вип. 6–7 (134–135). – С. 13–25.
21. *Писаренко Ю.Г.* Почему «потаиша» смерть князя Владимира (К летописной статье 1015 г.) // Ruthenica. T.V. – К.: Інститут історії України НАНУ, 2006. – С. 238–248.
22. *Писаренко Ю.Г.* Социальный аспект символа зрения в архаической культуре // Актуальні проблеми духовності. Збірка наук. пр. / Ред. Я.В. Шрамко. – Вип. 10. – Кривий Ріг: «Видавничий дім», 2009. – С. 302–312.
23. Повесть временных лет. Ч.1. – М.-Л.: Издат. АН СССР, 1950. – 405 с.
24. Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В.В. Яременка. – К.: «Рад. письменник», 1990. – 558 с.
25. *Попович М.* Бути людиною. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2013. – 223 с.
26. *Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – 2-е изд. – Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1986. – 365 с.

27. Русские достопамятности, издаваемые Обществом истории и древн. российских при Имп. Моск. ун-те. – Ч.1. – М., 1815. – 315 с.
28. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука. 1987. – 783 с.
29. Снегирев И.М. Праздники и суеверные обряды. – М., 1839. – Вып.IV. – 188+39 с.
30. Софийская I летопись // ПСРЛ. – Т.V: Псковские и Софийские летописи. – СПб., 1851.
31. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 256 с.
32. Фрейд З. Тотем и Табу. Психология первобытной культуры и религии // Зигмунд Фрейд «Я» и «Оно». Труды разных лет. Пер. с немецк. Кн.1. – Тбилиси: «Мерани», «Веста», 1991. – С. 193–350.
33. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: ИФ «Восточная л-ра» РАН, 1998. – 800 с.
34. Фрейденберг О.М. Слепец над обрывом // Язык и литература. – Л.: Изд-во АН СССР, 1932. – Т. 3. – С. 229–244.
35. Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. – Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1980. – 256 с.
36. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. – Л.: Наука. Лен. отд., 1971. – 240 с.

Юрій Писаренко. Архаїчне сприйняття влади: зорова семіотика.

У статті реконструюється незвичайне сприйняття архаїчним суспільством влади і багатства правителя, ґрунтоване на інерції традиційної нероздільності суб'єкта і об'єкта, світоглядної поглиненості «Я» суспільством. Особлива роль в цьому сприйнятті належала зору, який не лише вважався спільним для первісного колективу, але й зливався з уявленням про достаток. Очевидно, інавгурація володаря, а після його смерті його пограбування були характерними проявами перманентного прагнення традиційного суспільства до подолання «чужого-цілого-сліпоти-смерті» на користь «свого-причастя-зору-життя».

Ключові слова: влада, царські очі, багатство, щедрість, суб'єкт, об'єкт, причастя, зір, сліпота, соціовітальність.

Юрій Писаренко. Архаическое восприятие власти: зрительная семиотика.

В статті реконструюється необычне восприятие архаическим обществом власти и богатства правителя, основанное на инерции традиционной неразделимости субъекта и объекта, мировоззренческой поглощенности «Я» обществом. Особая роль в этом восприятии принадлежала зрению, которое не только считалось общим для первобытного коллектива, но и сливалось с представлением о достатке. Очевидно, инаугурация властителя, а после его смерти его ограбление были характерными проявлениями перманентного стремления традиционного общества к преодолению «чужого-целого-слепоты-смерти» в пользу «своего-причастия-зрения-жизни».

Ключевые слова: власть, царские очи, богатство, щедрость, субъект, объект, причастие, зрение, слепота, социовитальность.

Yuriy Pysarenko. Understanding power in the archaic epoch: visual semiotics.

An inalienable attribute of individual power is its demonstrability. According to Victor Hugo, «to force the crowd to consider you – means to carry out an act of power». «To see the light royal eyes» – it was desirable for the subject, and not to see them – a serious punishment. Thus, the owner was obliged to be in the field of view of the people, to demonstrate to himself. The second feature of the supreme power was the necessary generosity of the «king», which was observed in particular in Kievan Rus and in the Moscow kingdom of the XVI and XVII centuries. The fact that the expectation from the prince of the gifts could be related to the «vision of the king's eyes», to some extent, testifies «magic prayer for the tsar's eyes», recorded in the Arkhangelsk province in the second half of the XIX century: «You, breadwinners, royal eyes, as they served the tsars & tsarievitches, kings & princes, so serve the servant of God (such a thing)...» Therefore, the eyes, like, «feed», as well as, hypothetically, can move from the king to his vassals. At least, it is precisely this intention that can be assumed in the act of «contemplating the eyes» of the king. Accordingly, the «wealth» that the

king distributes can also symbolically mean his «eyes». In particular, the ancient Iranian treaty of *Zirin* (according to *Lucian*, II century AD) demonstrates the semantic interchangeability of «eyes» and «wealth». In addition, on the example of a single plot from the Altaic epic, in which the blindness of the old *Kaans* means a failure to conceal their wealth from the enemy, we, again, made sure that «vision» was equal to the «gift of property». In the oldest, «generic» sense, «to possess» meant to partake (*prichastiye*) of good at the level with other members of the clan, and this right to communion was determined by his own eyesight. This, in particular, is illustrated by an example with the attempt of Rurikovich (1100 AD) to deprive his relative – the blind Vasylo from Terebovl' – his share. If V.Ya. Propp notes that in the archaic era the concepts of «blindness» and «invisibility» that characterize «alien» coincided, then «visibility-vision» should have been marked by «our». It is the initial lack of division into a subject and an object, the inescapable «I», can testify that not only was vision perceived as common to its «own», relatives, but also the cousin, who was a sinner who had consecrated the generic good, as if the subject, at the same time, was a peculiar object of communion (*prichastiye*). As for the «stranger-invisible-blind», – who is devoid of communion, he, at the same time, is an entire, «thing in himself» – a kind of «treasure». Such are, for example, the blind miser – the Greek god of wealth Pluto and the owner of the treasure, hermit Timon of Athens.

The unformalized idea of the generic «vision-communion», as a consequence of the indistinguishability of the subject and object, had to exist long before the genesis of the authorities of the society.

Since for a primitive society, with archaic equality between its members on the principle of communion (*prichastiye*), power is a new thing, one can assume that the previously unknown among the «own» figure of the ruler one had to be construed according to the way in which in a primitive society a foreigner who came to the generic territory was subjected to social aggregation (inclusion) (by A. Van Gennep), through involvement in the communion. This communion is based on the visual, subject-object communication. It was on this principle that the inauguration should take place.

In turn, the well-known Middle Ages and some traditional cultures, the publicly robbery of the deceased ruler, apparently, was also one of the

manifestations of the permanent desire of society to overcome «whole blindness-death» in favor of «partial-vision-life».

The archaic consciousness sought to maintain a vital environment in society (or sociovitality) – a permanent (at least renewed) stay in a peculiar holiness-grace of life, which was associated with visibility-vision-communion. The king was the embodiment of the «day-the sunour, known-donation» from breaking-«blind-stranger-indivisible».

Key words: power, archaic consciousness, wealth, subject, object, communion (*prichastiye*), vision, blindness, sociovitality.

Мирослав Попович

КОНЦЕПЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ ТА МЕХАНІЗМІВ ЇЇ ВПРОВАДЖЕННЯ

Поняття національної ідеї

В суспільному розвитку народів колишнього СРСР, що здобули національну незалежність і переживають пору глибоких суспільних трансформацій, важливе місце займає сукупність уявлень про загальний напрямок розвитку країни і нації – *національна ідея*.

В міжнародному слововжитку виразу «національна ідея» як усталеного і чітко визначеного політологічного терміну немає. Цей термін прийшов останнім часом з політичної публіцистики і має дуже різне значення в різних політичних контекстах і у різних авторів. В певному розумінні він зайняв місце повністю знеціненого терміну «ідеї комунізму». Тому насамперед необхідно визначити, в якому сенсі можна розуміти вираз «національна ідея» і які супутні значення цього виразу, запозичені з ідеологічної практики, мають специфічні політичні відтінки, що вносять неясність або й хибні тлумачення суті справи.

В міжнародному слововжитку виразу «національна ідея» як усталеного і чітко визначеного політологічного терміну немає. Цей термін прийшов останнім часом з політичної публіцистики і має дуже різне значення в різних політичних контекстах і у різних авторів.

В певному розумінні він зайняв місце повністю знеціненого терміну «ідеї комунізму». Тому насамперед необхідно визначити, в якому сенсі можна розуміти вираз «національна ідея» і які супутні значення цього виразу, запозичені з ідеологічної практики, мають

специфічні політичні відтінки, що вносять неясність або й хибні тлумачення суті справи.

Насамперед ідеться про таке особливе явище в суспільній свідомості, як *ідея*. Цей термін належить до давньої філософської традиції і особливо часто використовувався в класичній німецькій філософії, у зв'язку з чим вживання терміну «ідея» може потягти за собою не завжди усвідомлювані запозичення з давно віджилих ідеалістичних уявлень.

Ідея є така форма свідомості, в якій, по-перше, дано певний образ *реальності*, і, по-друге, сформульовано пов'язану з цим образом *мету і спосіб її досягнення*. Ідея, таким чином, містить і картину світу з його цінностями і проблемами, і проект його перетворення. Слово «проект» має не тільки інженерно-технологічне значення, а й відноситься до всякої суспільної діяльності, в якій можна виділити мету і характеристику засобів її досягнення (соціальну технологію). Можна сказати таким чином, що національна ідея є суспільний проект загальнонаціонального масштабу, невід'ємною частиною якого є певне уявлення про об'єктивне становище нації, її цінності і проблеми, а також про загальнонаціональні цілі та шляхи їх досягнення.

Висуваючи певну сукупність цілей як національну ідею, громадські і політичні сили тим самим формулюють такі проекти, які можуть бути розв'язані в рамках даної нації. На відміну від них інтернаціональна ідея, наприклад, формулює загальнолюдський проект безвідносно до національних рамок, християнська або ісламська ідея – проекти, що мають бути реалізовані в рамках даних релігій тощо.

Національна ідея утверджується лише тоді, коли вона орієнтована на нове. Ми живемо в світі, що швидко змінюється, і не можна йти вперед з поглядом, оберненим назад. Не можна будувати майбутнє за кресленнями минулого, навіть дуже привабливого. Національна ідея може бути привабливою тільки тоді, коли вона відповідає висхідним тенденціям розвитку людства у сфері техніки, економіки, політики і культури.

Національна ідея повинна бути конструктивною, містити реалістичні цілі і спиратися на ефективні соціальні технології їх до-

сягнення. Образ світу, що його ця ідея містить, спирається не тільки на негатив, – знання тих суспільних вад, які нація хотіла б усунути, – але насамперед на позитив, на розуміння того, що суспільство хоче. Національна ідея повинна не тільки зруйнувати усе, що заважає нації гідно жити, але й створити реальні умови для її процвітання.

Даниною класичному ідеалізму і романтизму є розуміння національної ідеї як історичної *місії* даної нації, тобто її *призначення* в поступальному розвитку людства. Діячам національно-визвольного руху ХІХ ст. було властиве розуміння національної ідеї, зв'язане з уявленнями про дух («ідею») людства, людської історії та його втілення у конкретних націях у вигляді їх різних «ідей» – історичних місій. Такому розумінню сприяє науково неспроможний поділ націй на «історичні» та «неісторичні» і приписування «історичним націям» особливого призначення в долях людства. Подібні конструкції належать безповоротному минулому.

Оцінюючи реальну ситуацію і ставлячи перед собою далекосяжні політичні, економічні, культурні цілі, нація здійснює вибір певних історичних можливостей і веде свідому, нерідко важку боротьбу за реалізацію свого вибору, в якій жодні сили не дають повної гарантії успіху, – боротьбу, в якій можна і перемогти, і потерпіти поразку. Не визнаючи історичного фатуму і історичної місії, можна тим не менш приймати поняття *історичної долі* нації, якщо слову «доля» не надавати буквального сенсу невідворотного історичного майбутнього. Нація, в тому числі українська нація, якраз і є сукупність людей різних поколінь, об'єднаних спільною «історичною долею», тобто спільними культурно-історичними здобутками, спільними трагедіями та спільним баченням майбутнього.

Національна ідея і тоталітарне мислення

Визнання і прийняття української національної ідеї не повинне перетворитися на різновид історичного монізму – рецидив тоталітарного мислення. Йдеться про «втечу від свободи» чи «втечу від плюралізму», коли політична людина тоталітарного походження намагається повернути колишній ідеологічний комфорт ціною втрати свободи, не витримуючи тиску та політичного плюралізму

демократії. За привабливими лаштунками «національної ідеї» може ховатися межа бажань тоталітаризму – «одна ідея, одна партія, одна спільнота». Надщільна згуртованість мас навколо ідеологічної квазі-релігії є властивістю тоталітаризму і несумісна з суттєвими рисами постіндустріальних суспільств і цивілізацій.

Пошук національної ідеї не є пошуком панацеї – препарату від усіх хвороб, рецепту вирішення усіх проблем, формули полагодження всіх суспільних труднощів та єдино вірного шляху суспільного розвитку. Час великих утопій та ідеологій минув, а суспільна свідомість плюралізувалася ще більше, ніж суспільна практика.

В самій по собі національній ідеї немає тоталітарного змісту. Національна ідея в європейських політичних рамках ґрунтується на демократично вираженій волі народу до збереження своєї самобутності, культурно-історичної цілісності і державного суверенітету. Від цих цінностей не відмовляються і сучасні європейські нації – творці нової Європейської спільноти. Підтримуючи національну ідею, суспільство насамперед утверджує своє бажання конституюватись як нація, що розв’язує свої проблеми в рамках власної державності, взаємодіє з світовою чи регіональною спільнотою із врахуванням своїх національних інтересів. Як культурна цілісність, нація підтримує умови для гуманістичного розвитку, відображаючи загальнолюдські цінності в формах і проявах власної національної культури.

Національна ідея в ряду інших політичних ідей

Національна ідея не є єдиною ідеєю, єдиним проектом, що має значення для нації. В історії визвольної боротьби українського народу велике значення мали також *демократична ідея*, тобто ідея народовладдя і захисту основних прав і свобод людини, та *соціально-ідея* – ідея соціальної справедливості, забезпечення гідного існування усім, в тому числі найбільш бідним, соціальним класам і верствам суспільства, рівності економічних, політичних і культурних можливостей для кожного громадянина незалежно від його соціального статусу. Неприпустиме здійснення кожної з цих ідей за рахунок інших; досягнення національної незалежності шляхом

утискування елементарних людських прав і свобод або масового зубожіння трудового люду так само неприпустиме, як і досягнення матеріального благополуччя ціною втрати свободи і незалежності.

Чи не найбільшим завоюванням демократії сьогодні є соціальний і національний мир в нашій країні. Вийти з труднощів і вибороти гідне існування народ може тільки на засадах мирного еволюційного розвитку всього кращого, що збережено нам історією. Перед українським народом стоїть проблема послідовного поєднання в одну гармонійну цілісність національного, демократичного та соціального проєктів.

Національна ідея як ідеологія

Таким чином, національна ідея формулює загальнонаціональні цілі, і виникає проблема: чи не перетвориться в такому разі національна ідея на загальнонаціональну *ідеологію*. Це б суперечило не тільки загальним принципам політичного плюралізму, але й українській Конституції.

Здобувши національну державність, українська нація утворює національну соціально-політичну структуру, і нація, що була досі неформальною спільнотою і духовною, культурною цілісністю, тепер предстає у вигляді сукупності соціальних інститутів. Кожна політична структура цього суспільства має власну програму і власні цінності, а те, що об'єднує усіх у одній національній державі, або залишається поза специфічними політичними програмами як мовчазна етико-моральнісна передумова співіснування, або ясно артикулюється як умова консенсусу. Національна ідея покликана консолідувати українську націю не як єдина надпартійна ідеологія і не шляхом державного примусу, а як спільна платформа всіх тих політичних, громадських, культурних сил, що визнають основні конституційні засади нашого національного буття.

Згідно з Конституцією України, в нашій державі не існує ідеології, яка претендувала б на статус державної, – іншими словами, ідеології, відступ від якої оцінювався б як антидержавний вчинок. Всі засади, обов'язкові для дотримання громадянами України, в тому числі в ідеологічній галузі, сформульовано в її Конституції.

В сучасній філософськи-правовій літературі ліберально-го напрямку інколи відстоюється положення, згідно з яким цілі суспільного розвитку взагалі не можуть бути сформульовані на загальнодержавному рівні, який повинен бути ідеологічно нейтральним; з цієї точки зору цілі і засоби їх досягнення формулюються лише політичними партіями, а держава лише створює рамки, в яких іде конкуренція політичних сил і політичних, економічних, культурних цілей. Однак, конституційний лад кожної країни ґрунтується на певних ідеях і принципах, що виражають стратегічні цілі суспільного розвитку. Крім конкретно-правового змісту, існує і дух законів, що має велику правову і політичну силу впливу.

Як і кожен державний документ, Конституція України має свою ідеологію (в широкому значенні слова, тобто як сукупність ідей, на яких документ будується). Дух основного закону Української держави ясно виражено зокрема в преамбулі до Конституції України, де між іншим сказано, що Верховна Рада України приймає Конституцію, «спираючись на багатовікову історію українського державного будівництва і на основі здійсненого українською нацією, всім Українським народом права на самовизначення». Таким чином, Конституція України констатує, що Українська держава є втіленням національної ідеї українського народу.

Права нації і права людини.

Українці як політична нація

Конституція України виходить із того, що виражена в ній воля народу до створення незалежної Української держави спирається на традицію боротьби за право українського народу на самовизначення. Право нації на самовизначення аж до державного відділення розглядалось і розглядається в європейській традиції як право *нації*, а, отже, нація є таким же носієм природного права, як і кожна людина – громадянин демократичної держави. Тому однією з колізій, які можуть виникати в процесі реалізації національної ідеї і будівництва національної правової держави, є колізія між *правами і свободами людини* і *правом нації*. Українська національна ідея повинна містити проект розв'язання цієї колізії.

Утворення української незалежної держави є наслідком історичної ініціативи і тривалої політичної боротьби *українського* етносу, що саме тому є титульною нацією України, на землі якої, своїй етнічній території, він становить переважну більшість. Право української нації на безперешкодний культурний і політичний розвиток, яке безоглядно попіралось в часи, коли Україна була позбавлена національної незалежності, може прийти в суперечність з правами і свободами людей, що не є етнічними українцями. Українська національна ідея може, таким чином, набути форм, що суперечать принципу верховенства прав і свобод людини і забезпечення гідних умов її життя, зміцнення громадянської згоди на землі України, проголошеного тією ж преамбулою Конституції України.

Поняття національної ідеї відображає суперечність між етнічним та політичним поняттями «нація». Йдеться про те, навколо якої системи цінностей має відбуватися національна консолідація – навколо етнокультурної традиції, що включає в себе також національну легенду і національну міфологію, чи навколо цінностей громадянського суспільства і соціального договору. Іншими словами, йдеться про перевагу або політичних емоцій в першому випадку, або політичної раціональності в другому. Політичний розум пов'язаний з цілерациональними способами діяльності, тоді як сукупність національних почуттів має ірраціональний елемент. Поліетнічні суспільства в усьому світі задля збереження соціального миру і забезпечення постіндустріального розвитку більше схиляються до політичної, ніж до етнічної інтеграції. Етнічна мозаїка потребує плюралістичних форм суспільного облаштування і виключає домінування однієї етнічної ідеології.

Політична нація складається на ґрунті національної державності та громадянського суспільства. Поняття політичної нації означає спільне громадянство, а громадянство є сталим правовим зв'язком між людьми і державою. Державна ідея в цьому розумінні передуює ідеї політичної нації. Без державного суверенітету неможливо створити соціально-політичну структуру, що захищала б культурні інтереси і цінності нації. Однак, держава не є самоціллю національного розвитку. Характерне в цьому відношенні висловлення одного з творців української державності Володимира Вин-

ниченка: «Ми розуміли всю небезпеку, на яку наражали саму ідею української *державности* на випадок неудачі, на випадок виявлення нашого безсилля, неуміння, недозрілості. Але нашою метою, істинною, ґрунтовною метою була не сама державність. Наша мета була – *відродження, розвинення нашої національності, пробудження* в нашому народі своєї, національної гідності, почуття необхідності рідних форм свого розвитку, здобуття сих форм і забезпечення їх. *Державність же є тільки засоб для сеї істотної цілі*»¹.

«Нація-культура» історично передує «нації-державі», а сама «нація-держава» політично виправдана тоді, коли за нею стоїть специфічна і самостійна «нація-культура». Суперечність розв'язується в тому випадку, коли національна ідея обернена не до минулого, а до майбутнього.

Європейське поняття *політичної нації* означає однакову і рівноправну інтеграцію всіх етнічних груп до політичного процесу, оскільки сувереном держави в демократичному суспільстві є *нація* як *народ*, як множина всіх громадян. Цей принцип прийнято і в Конституції України, проголошеній її Верховною Радою «від імені Українського народу – громадян України всіх національностей» як вираження його волі (а не тільки волі українського етносу). Ще перший президент незалежної України М.С. Грушевський зазначав, що «народ України складають не тільки українці, а всі народності, що проживають на її території». Як і релігія, в демократичному суспільстві залишаються особистою справою громадянина України його етнічне походження, світоглядні, культурні і політичні симпатії і антипатії. Отже, політичним українцем залишається кожен, хто *вільно обрав* своє українське громадянство. Для держави юридично і політично вони всі рівні. Відмова від цих принципів є відмовою від ідеалів свободи.

З погляду стратегічних інтересів України, її національної ідеї дилема «права особи чи права нації» є погано сформульованою – насправді може йти мова про недоторканість *прав* особи і водночас вищість загальнонаціональних *інтересів*. Взагалі здатність переступити через свій егоїстичний інтерес завжди є свідченням високої духовності.

Духовність і означає здатність особистості і цілого народу переслідувати в своїй діяльності цілі, що виходять за межі індивідуального та колективного егоїзму. Не може бути високої духовності у народу, позбавленого почуття своєї історії, національних цінностей, патріотизму, – так само як неминуча невиліковна душевна травма у людини, що позбавлена любові до своєї матері. Водночас сама по собі апеляція до національних цінностей і традицій без широких соціальних програм неспроможна викликати велике національне піднесення. Домінантою соціальних програм в українській історії завжди виступала ідея соціальної справедливості, зрада якій негайно руйнувала єдність нації, породжувала внутрішні конфлікти, які при втручанні зовнішніх чинників завершувалися національними катастрофами. Неможливо вибудувати суспільство громадянської злагоди, а, отже, стабільну політичну націю, якщо в фундамент цієї споруди не буде покладено основні права і свободи людини, на яких будується демократія.

Політична національна спільнота неминуче *полікультурна*; іншими словами, як суверен держави, *народ*, в тому числі український народ, *багатонаціональний*. Як показала практика, національна монокультурність (етнонаціональна однорідність народу) збіднює передумови для культурного буття. Нації європейського культурного кола не зацікавлені ні в ізоляції окремих етнічних складових політичної нації, ні в «національній чистоті і однорідності» – вони схильні підтримувати систему з різних відкритих національних осередків всередині свого цілого (своєї політичної нації).

Визнання полікультурності політичних націй означає несумісність національної ідеї з національною і расовою дискримінацією. «...Вираз «расова дискримінація» означає будь-яке розрізнення, виключення, обмеження чи перевагу, засновану на ознаках раси, кольору шкіри, родового, національного чи етнічного походження, що мають на меті чи наслідком знищення або применшення визнання, використання чи здійснення на рівних засадах права людини і свобод в політичній, економічній, соціальній, культурній або будь-якій іншій областях громадського життя»². Суспільство без расової дискримінації повинне відкривати кожному громадянину всі культурні

горизонти, не може нікому обмежувати доступ до жодної із сфер діяльності і взагалі запитувати, хто він «за національністю».

Визнання української державності як результату багатовікової боротьби українців як народу і етносу за своє культурне і політичне самовизначення означає, що держава Україна має особливі обов'язки перед минулими, сучасними і майбутніми поколіннями, про що йдеться в преамбулі Конституції. Ці обов'язки полягають в особливій підтримці української національної мови і культури в такий спосіб, щоб це не принижувало національної гідності кожного громадянина України і не обмежувало його прав і свобод.

Однак, на перешкоді вільному і неупередженому спілкуванню політичних українців – людей різного національного походження можуть стояти і нерідко, на жаль, стоять історичні травми і образи, що так чи інакше успадковуються сучасними поколіннями через їх історичну свідомість. Адже цілісна національна група – не вигадка, а соціальна реальність. Для уникнення міжетнічних конфліктів необхідні угоди і вияснення відносин між національними одиницями, а не тільки окремими людьми, – погодження, які піднімали б нації вище їх національних егоїзмів. Реалізація української національної ідеї, ґрунтована на принципі міжнаціональної злагоди, вимагає великої і копіткої праці, в тому числі по погодженому і правдивому висвітленню національної історії кожного народу, що проживає на українській землі.

Національна ідея і основні національні конституційні цінності

В концентрованому вигляді ідеологія української національної ідеї виражена в першій статті Конституції України: «Україна є суверенна, незалежна, демократична, соціальна, правова держава». Тут національна ідея України сформульована в тій частині, що є обов'язковою для кожного її громадянина.

До обов'язків політичного українця, тобто громадянина України, відносяться і дотримання основних конституційних прав і свобод людини, і захист суверенітету і незалежності Української держави. В цьому останньому кожен громадянин України в певному розумінні зобов'язаний бути патріотом і державником. З пра-

вового боку обов'язковість патріотизму означає, що громадянин України має бути лояльним щодо законів нашої держави і насамперед її Конституції, в тому числі щодо вимоги захищати Українську державу, її незалежність та територіальну цілісність. Інші, в тому числі емоційні, значення термінів «патріот» і «державник» пов'язані з конкретними культурними орієнтаціями, програмами окремих політичних партій і течій та емоційно-ціннісними підходами і не можуть бути обов'язковими для всіх громадян.

Конституція кожної країни являє собою не більше ніж правові рамки, в яких мусить відбуватися увесь процес національної життєдіяльності. Але існує соціальна реальність, яка не завжди узгоджується з проголошеними принципами. В кожному суспільстві існує дистанція між юридичною конституцією, в тексті якої закріплено певні права і свободи, і фактичними системами позаюридичних правил поведінки, які практично регулюють відношення між державним апаратом і народом, а також між гілками державної влади. В правовій державі всі конфлікти, що підлягають державному регулюванню, можна звести до такої юридичної форми, в якій вони розв'язуються прозоро. Але і в правовій державі коректне розв'язання конфліктів не приходить саме по собі, легко і без боротьби. Конституція і право взагалі – це цінності і норми, за втілення яких у життя треба боротися. Дотримання конституційних і в цілому правових норм, правове виховання і державного апарату, і народу входить таким чином до національної ідеї як одна з її стратегічних цілей і як засіб їх досягнення. Це особливо важливо в посттоталітарних країнах, для яких характерна слабка розвиненість громадянського суспільства, низький рівень політичної і правової культури, недостатня здатність до соціальної самоорганізації та політичної ініціативи.

Сформульовані в статті 1 Конституції України ознаки української держави є нормами і цінностями, втілення яких у життя вимагає активної і свідомої участі народу, нації.

Щоб українська держава була *суверенною*, її влада повинна мати верховенство на всій території країни і незалежність в сфері міжнародного спілкування, що реально забезпечити інколи дуже непросто.

Конституція проголошує Україну *демократичною* державою; однак, реально це означає, що влаштування і діяльність держави та її органів і апарату повинна відповідати вільно вираженій волі народу, а кожна людина, кожен громадянин повинен реально бути спроможним захистити свої загально визнані права і свободи. Зрозуміло, що демократичне влаштування держави є такою ж мірою конституційною нормою, як і стратегічною метою українського суспільства, досягнення якої вимагає продуманої системи заходів.

Українська держава проголосила себе *соціальною*, що означає, що вона взяла на себе зобов'язання на основі принципу соціальної справедливості забезпечити розвиток громадянського суспільства, зберегти і підтримувати благополуччя і соціальну захищеність кожного громадянина. Як це зробити реально, – про це можна говорити тільки в рамках конкретної соціальної стратегії.

Те ж стосується ідеї *правової* держави, тобто такого об'єднання державних органів на основі принципу розподілу влади, яке в своїй діяльності було б зв'язане і обмежене правом і конституцією, а головною своєю турботою мало б забезпечення прав і свобод людини. За умов, коли реальне економічне і соціальне положення і можливості впливу у різних людей і соціальних груп нерівні, така реалізація принципу справедливості в правовому полі держави завжди є проблемою.

Роль держави зводиться врешті до того, щоб не допустити порушень основних конституційних принципів, в які втілено засади національної ідеї. Конкретні ж цілі відносяться до реальної політичної діяльності. Як сказав видатний філософ М.О. Бердяєв, «Держава існує не для того, щоб перетворити земне життя на рай, а для того, щоб перешкодити йому остаточно перетворитися на пекло».

Національна ідея як стратегія. Втілення національної ідеї в загальнодержавних актах і насамперед в конституційних нормах окреслює рамки досягнення загальнонаціональних цілей і істотно впливає на сам вибір цілей і засобів, однак, не може вичерпувати національної ідеї. Формування національної ідеї врешті належить до конкретних політичних сил суспільства.

Національна ідея – це не електоральна тактика політиків. Національні почуття, гасла національної відрубності чи національної

величі можуть спрацьовувати, можуть і не спрацьовувати в політичній боротьбі. Чи будуть вони відігравати серйозну роль у виборчих кампаніях – питання, що має відношення до *тактик* політичних сил. Національна ідея відноситься не до тактики, а до довготривалої загальнонаціональної *стратегії* («Великої Стратегії», в термінах американської політології). Це – ідея, спроможна забезпечити консолідацію і інтеграцію духовних і політичних сил нації, оскільки вона ставить велику патріотичну мету, що має надихати цілий народ країни і мобілізувати його на розв'язання повсякденних проблем та подолання труднощів.

Не може бути загальнообов'язковою і конкретна стратегія досягнення далекосяжних цілей, і ідеологія надпартійної консолідації, спрямованої на досягнення стратегічних цілей українського суспільства і української держави. В цій частині національна ідея відноситься до правової та політичної самосвідомості суспільства, в якій в ході політичної боротьби йде відбір цілей національного розвитку та можливостей їх реалізації. Загальнообов'язковими є конституційні рамки політичної боротьби, яка не може порушувати умов суверенітету і незалежності України, демократичного характеру її політичного устрою, правового способу розв'язання конфліктів, спрямованості економічної політики на забезпечення соціальної справедливості.

Таким чином, національна ідея окреслює стратегію суспільства, визначає його далекі цілі, засоби їх досягнень, ті політичні сили, що спроможні підтримувати і, навпаки, перешкоджати їх реалізації. Така стратегія може утвердитися в суспільстві лише внаслідок великого національного консенсусу між різними політичними силами. Очевидно, що подібний консенсус не завжди можливий. Якщо не можна надати Великій Стратегії характеру широкої політичної угоди між усіма головними політичними силами, бажано прийняття її парламентською більшістю як доктрини основних цілей зовнішньої та внутрішньої політики. Якщо неможливий і такий вихід, національну ідею як Велику Стратегію повинні проголосити політичні партії і вести боротьбу за її утвердження. Нарешті, така стратегія може бути змістом доктрини впливового політика. В будь-якому випадку згубним для суспільства є зведення політичної бо-

ротьби до міжкланових розрахунків, що прикриваються загальними фразами про народний добробут, не формулюючи чітко ставлення до великих національних проблем.

Соціальні групи і класи як чинники національної ідеї

Національна ідея тому є національною, що вимагає погодження інтересів всіх соціальних груп суспільства.

Насамперед національна ідея в історії була ефективною тоді, коли її одностайно підтримували і багаті, і бідні класи населення. Такої одностайної підтримки вдавалося досягти як правило тоді, коли нація опинялася перед лицем зовнішнього ворога. Хоча ситуації гострих міждержавних конфліктів уникнути не завжди можна і за сучасних умов, розрахунки на національну згуртованість проти зовнішнього ворога не можуть служити серйозною основою для стратегічних планів сучасної української нації. Те ж стосується і установки на національну велич як джерело національної гордості; подібні войовничі і агресивні цілі національної стратегії відходять в минуле. Україна повинна вибирати цілі мирного розвитку, які можна було б досягати в інтересах всіх класів і груп населення.

Слід мати на увазі, що великий розрив в майновому стані між найбіднішими та найбагатшими класами нації характеризує саме кризові ситуації в економічній історії суспільств, і національна стратегія не буде ефективною, якщо інтереси олігархії вестимуть таку політику, яка спричинятиме зубожіння неімущих і малоімущих.

В будь-яких варіантах економічне зростання веде до збільшення числа робочих місць і підвищує життєвий рівень зайнятих. Але економічне зростання може мати і хижацьку природу, коли воно переслідує миттєві інтереси і супроводжується винищуванням національних багатств. Тому національна стратегія повинна враховувати негативні соціальні можливості, в тому числі і віддалені, і на державному рівні вживати заходи проти небезпечних перспектив.

Реалізація національної ідеї неможлива без її сприйняття і активної підтримки з боку представників середнього класу, що включає в себе як самостійних господарів – людей малого і середнього

бізнесу, незалежних виробників міста і села, – так і людей найманої праці, «капітал» і основу соціальної незалежності яких становить їх кваліфікація: інженерів і техніків, кваліфікованих робітників, економістів і лікарів, менеджерів і фінансистів, працівників сфери управління, науки, освіти, засобів масової інформації тощо. Без збільшення чисельності і покращення економічних і соціальних позицій середнього класу неможливо вирішити стратегічні проблеми розвитку країни.

Реалізація далекосяжних національних планів повинна враховувати роль національної еліти в суспільному розвитку. Вимір «еліта – маси» є соціальною реальністю, яку не можна ігнорувати так само, як і класовий соціальний вимір. В кожній професії, в кожній соціальній і національній групі формуються найбільш кваліфіковані, інтелігентні і авторитетні прошарки, вплив яких на широкий загал, їх спроможність оцінювати ситуацію у власній сфері діяльності і в нації в цілому становлять неоціненний національний капітал. Суб'єктивістські і елітаристські концепції інтегрального націоналізму всю долю національної ідеї пов'язували з елітою, що вело до тоталітарного виродження цієї ідеології. Але гуманістична альтернатива, що не розглядає національну еліту як єдиного повноважного представника всієї нації, в жодному разі не заперечує важливої ролі еліти в демократичному розв'язанні стратегічних проблем. Для національного згуртування також важливо підтримувати авторитет представників різних еліт – публічних людей як виразників національної ідеї.

Українська національна ідея формувалася значною мірою під гаслом соборності, оскільки передбачала руйнування політичних і духовних кордонів між різними частинами України. Взаємовідносини між регіонами України залишаються важливою соціально-політичною і культурною проблемою і сьогодні. Специфічний інтерес до проблеми всеукраїнської єдності як стрижня національної ідеї зумовлений не в останню чергу зміною співвідношення між глобальними і регіональними складовими світової політики, зокрема творенням нової моделі регіоналізму в Європі. Регіоналізм тепер не розглядається як антипод соборності і не асоціюється лише з небажаними відцентровими процесами, а осмислюється як природне

прагнення регіонів до самодостатності й самореалізації. Подолання радянської спадщини централізаторства, вихід українських регіонів на арену великої політики дасть змогу повніше розкрити регіональні можливості і легше інтегруватися в «Європу регіонів».

Національна ідея в поліетнічному і полікультурному суспільстві може утвердитися лише за умов, коли в ній погоджено інтереси і цінності всіх її етнокультурних складових. Національна ідея виростає з інтересів і цінностей однієї, титульної нації, але на ґрунті передової сучасної культури і загальнолюдських цінностей можливе гармонійне поєднання всіх соціальних, національних і політичних інтересів в такому оптимальному балансі, який був би прийнятний для всіх гуманних національних традицій. Тільки на такому балансі може ґрунтуватися ефективна і приваблива національна ідея. Тільки якщо погоджено майбутнє, можна знайти шляхи до погодження минулого.

На сучасному етапі державотворення Україна засвоює принципи політичного плюралізму і ідею політичної нації. В демократичному суспільстві ці принципи мають означати, що, по-перше, Україна є спільним домом усіх людей і представників усіх націй і етнічних груп, що живуть на її землі як її громадяни, і, по-друге, що Україна є батьківщиною всіх, хто вважає себе українцями, незалежно від держави їх проживання та їх громадянства. Це, з одного боку, розширює рамки патріотизму з почуття етнічної спільності до почуття політичного громадянства, і, по-друге, покладає на українську державу особливу відповідальність за утвердження і розвиток етнічних засад сучасної української культури, включаючи національну мову.

Зміст і компоненти національної ідеї

До національної ідеї входять такі компоненти, які забезпечують суверенітет нації, її політичну і культурну незалежність і самобутність, її збереження в складі багатоманітності своєрідних і специфічних культурних складових єдиного планетарного людства. Частина задач, таких, як збереження і розвиток культурної спадщини українського етносу, в тому числі і насамперед національної мови, підтримання гуманних національних традицій, захист між-

народних економічних і політичних інтересів нації, належать до суто національних. Але і інші проблеми, що мають загальнодемократичний чи соціальний характер, не будучи підпорядковані національній ідеї, тим не менш набувають у житті народу специфічно національного формулювання.

Як загальнонаціональна мета, як далека стратегія колективної дії національна ідея України полягає в досягненні суспільства високого загального добробуту, в якому б

(а) засадничі свободи і права людини були захищені законодавчою, виконавчою та судовою владою, і суспільство могло б ефективно контролювати владу завдяки участі громадян в політичному управлінні державою, вільній від владного тиску виборчої системи та свободі слова і незалежності засобів масової інформації;

(б) соціальна справедливість реалізувалась на засадах інституту власності при забезпеченні рівності можливостей економічної діяльності для всіх громадян та надійному захисті слабких і немічних;

(в) повага до особистості, ставка на ідивідуальну ініціативу та особисту відповідальність сполучалася з принципом солідарності, з підтримкою колективістських засад, що мають стійку національну традицію.

Міжнародна складова національної ідеї

До найважливіших складників національної ідеї входить міжнародна стратегія української держави. Значною мірою вона зумовлюється геополітичними чинниками, особливістю розташування України в світовій політичній та культурно-історичній структурі.

Історія та геополітичні вектори розпорядилися так, що Україна була одним із перехресть західних і східних впливів та орієнтацій. Слід, однак, уточнити поняття «Схід». Коли говорять про Україну як перехрестя Сходу і Заходу, мають на увазі насамперед проміжне становище України між Європою та Росією. Україна дійсно була проміжною ланкою між двома культурами, а впродовж тривалого часу жила за умов Російської імперії, роблячи неабиякий внесок в цивілізацію, цією імперією створювану. Однак, і Росія не була ані Азією, ані синтезом далекосхідної, ісламської чи степової

культури з європейською, хоча впливів кожного з цих «Сходів» вона зазнала багато більше, ніж Україна. Росія культурно і політично на-самперед продовжила східно-європейську, «візантійську» традицію на слов'янському ґрунті, залишаючись східною провінцією європейської цивілізації з величезними впливами традиційного деспотизму в усій соціальній організації. Сьогодні Росія прагне стати центром особливого євразійського військового, політичного і економічного, а, може, і культурного утворення. В режимі «керованої демократії», що утвердився в Російській Федерації, відчутні риси авторитарної влади.

Перед Україною стоїть історичний вибір не в тактико-політичному розумінні – бути членом НАТО та інших політичних європейських структур, чи ні. Йдеться про перспективи європеїзації також в розумінні духовної, культурної стратегії. Міфи про неминучу «євразійську» долю України та її одвічну «східну орієнтацію» прикривають політичні претензії великодержавних імперських сил і не мають нічого спільного ні з історичною реальністю, ні з національними інтересами України.

Тим не менш історія поставила Україну перед кардинальним вибором геополітичної і культурної орієнтації.

Можлива послідовна орієнтація на «багатовекторність», що по суті була б переосмисленням концепції «нейтральності». З цієї точки зору Україна може розглядатися у міжнародному сенсі як «середня» (тобто не велика і не мала) держава, спроможна лише до вибіркового, а не глобального, докладання зовнішньополітичних ресурсів. Як «середня» держава, Україна діяла б за трьома базовими зовнішньополітичними векторами (ЄС; стратегічні партнерства з Росією і США; Балто-Чорноморська вісь) і зберігала б нейтралітет, поки в українському суспільстві не сформувалась би спроможність самодостатньо виходити на міжнародну арену з власними далекосяжними національними інтересами.

Другий варіант полягає в орієнтації на очолюваний Росією євразійський блок, по суті – повернення до політичного простору, сформованого Російською імперією і СРСР, тільки в ролі незалежної і суверенної держави, що слідує власному національному вибору. За такий варіант промовляє давня політична і культурна тради-

ція протистояння з католицько-протестантським західноєвропейським світом, побутова близькість культур і наявність дуже міцних економічних і культурних зв'язків з Росією та іншими країнами колишнього СРСР, а також особистих зв'язків значної частини населення України і Росії. Всі ці чинники сприяють непопулярності самого факту державних кордонів між Україною та країнами Євразії у певної частини населення і схильності цієї частини до орієнтації насамперед на Росію.

Нарешті, третій варіант виходить із того, що майбутнє України – в культурно-політичній системі Європи. Європа в культурно-політичному сенсі – це високотехнічна цивілізація, що ґрунтується на засадах ринкової економіки, політичної демократії та національної організації державності.

Політичний вибір, здійснений українським народом 1991 року, незважаючи на всі економічні негаразди і політичні колізії останніх п'ятнадцяти літ, сприяє саме європейській орієнтації. З цієї точки зору далекосяжна національна стратегія України має бути спрямована на поступовий відхід України від євразійських орієнтацій і зближення її економічних інтересів, політико-правових структур та культурно-цивілізаційних норм і цінностей, включаючи побутову культуру, з західноєвропейськими.

Вибір стратегії залежить від характеру політичних сил. Можна сказати, що в сьогоденньому українському політикумі представлені всі згадані орієнтації, що робить проблему національного консенсусу вкрай складною.

Формування української національної ідеї, ґрунтованої на принципі якомога ширшої загальнонаціональної згоди, вимагає компромісу між усіма варіантами зовнішньополітичної стратегії на основі власних національних інтересів. Такий компроміс можливий, якщо при загальній орієнтації на європейський вибір (з усіма її наслідками у вигляді входження в західні військові і політичні структури) буде по можливості максимально збережено культурні і економічні зв'язки з простором колишнього СРСР, а просування в європейському напрямі буде здійснюватися планомірно і без поспіху. Слід мати на увазі, що відмова від європейської орієнтації і повернення до євразійських реалій означала б на ділі відмову від

самої української національної ідеї як принципу суверенного національного буття.

Підсумки. Українська національна ідея і механізми її впровадження

Українська національна ідея полягає в консолідації всіх основних політичних сил народу України, всіх її соціальних класів і верств, етнічних груп, усіх її регіонів для патріотичної мети – на основі українських національних традицій і у взаємодії з культурно-національним розвитком всіх етносів України досягти передових рубежів в світовій матеріальній і духовній культурі, інтегруватися в європейську демократичну спільноту як її суверенний член, підтримувати взаємовигідні і добросусідські відносини з державами і народами зарубіжжя і забезпечити на цій основі добробут населення, надійний захист людської гідності, прав і свобод кожного громадянина України.

Впровадження української національної ідеї вимагає політичної консолідації української політичної нації і рішучого підвищення масової довіри народу до уряду, для чого необхідно:

- прийняття на вищому загальнодержавному рівні стратегічної концепції розвитку України, що виражала б українську національну ідею;
- організацію постійного міжпартійного діалогу типу круглого столу за участю опозиції, де б висвітлювались практико-політичні проблеми просування України до реалізації її стратегічних цілей;
- прийняття програми боротьби з корупцією та зловживанням влади і широке висвітлення її здійснення в засобах масової інформації;
- реальне забезпечення доступу всіх політичних сил до ЗМІ як державного, так і приватного характеру через організацію громадських наглядових рад (за методами європейських країн).

В економічній сфері ключовими з точки зору утвердження української національної ідеї є проблеми боротьби з бідністю і безробіттям на основі економічного зростання, що вимагає окремої програми. Для національної ідеї матиме особливе значення страте-

гія державного будівництва як розбудови *соціальної* держави, що вимагає:

- рішучої відсічі спробам фінансово-промислових груп використовувати свою економічну потугу для впливу і контролю над органами влади;

- перегляду податкової політики з метою перерозподілу надприбутків на користь соціально незахищених верств населення;

- затвердження на загальнодержавному рівні програми розвитку соціальної політики української держави, в якій було б сформульована її кінцева мета та рубежі її досягнення.

Розвиток культури на основі українських національних традицій у взаємодії з культурно-національним розвитком всіх етносів України вимагає особливої державної підтримки україномовної культури з одночасним наданням повних можливостей культурній ініціативі інших етнічних груп, включаючи російську. Не вживаючи засобів адміністративного тиску, українська влада повинна спрямовувати мовну політику до того, щоб пануючою мовою побуту і мовою міжнаціонального спілкування в Україні стала українська мова. Формуючи мовну політику, слід виходити з того, що йдеться про переважання в країні не просто української мови, а *україномовної культури*, яка не зможе утвердитися в культурному побуті країни, не ставши найбільш привабливою і сучасною за змістом.

Для забезпечення культурних цілей української національної ідеї необхідно:

- затвердження державної програми видання в перекладі українською мовою корпусу книг, що становлять основу світової гуманістичної культури;

- затвердження державної програми підготовки та видання українських термінологічних словників для всіх спеціальностей, підготовка програми видання великої Української енциклопедії;

- організація державної підтримки та створення умов для приватної спонсорської підтримки широкого культурного обміну з насамперед з європейським зарубіжжям;

- посилення державної підтримки основних центрів високої професійної культури, таких, як національні театри тощо, а також фундаментальної науки;

– розробка системи державних заходів для підтримки молоді в сфері науки і культури, полегшення її просування на вищі професійні рівні;

– розробка системи кваліфікаційної перепідготовки для фахівців середнього і старшого покоління;

– державне стимулювання чистоти українського мовлення, особливо в засобах масової інформації, а також прийняття системи санкцій за засмічення і неграмотне вживання української мови в масових комунікаціях, зокрема в рекламі;

– пропаганда вживання української мови в сім'ї і розширення її вживання в дитячих установах, особлива підтримка україномовної дитячої літератури.

Тільки з подоланням зневіри і байдужості, з розвитком високої національної самосвідомості, утвердженням в українському суспільстві почуття особистої і національної гідності зможе народ України подолати труднощі і зайняти те місце в міжнародній спільноті, на яке він заслуговує.

ПРИМІТКИ

¹ В.Винниченко. відродження нації. Частина I. Київ-Відень, 1920. – С. 256–257.

² Сборник международных договоров. Том I. Универсальные договоры ООН. Н.-И. и Женева. 1994.

ЗМІСТ

Переднє слово	5
<i>Анатолій Єрмоленко.</i> Філософія дискурсу Мирослава Поповича в контексті провідних тенденцій сучасної філософії	7
<i>Сергій Грабовський.</i> Школа Мирослава Поповича	18
<i>Володимир Кузнецов.</i> Мирослав Попович як непересічна творча особистість, організатор і натхненник української академічної філософії	30
<i>Юрій Іщенко.</i> До дискурсу філософії історії М. Поповича	49
<i>Валерій Загороднюк.</i> Філософ-енциклопедист доби постмодерну	72
<i>Галина Ковadlo.</i> Персоналізм як сучасний індивідуалізм (до питання про ідентичність та самовизначення)	82
<i>Андрій Васильченко.</i> Аналітична філософія в українському контексті	95
<i>Олена Лазоренко.</i> Культурологічний наратив Мирослава Поповича та сучасні міждисциплінарні креативні концепції	104
<i>Марина Столяр.</i> Сміхова культура «Енеїди» І. Котляревського в рецепції М. Поповича	118

Oleg Bylyi. The discourse of revolution and legitimacy. Cultural and historical background	129
Valentin Omelyantchik. A note on the nature of simple assertion in Abelard and his predecessors (Boethius, Ammonius, Apollonius, Priscian, <i>Glosulae</i> , P. Helias)	148
Тетяна Гардашук. Інноваційний розвиток перед викликами сучасності	164
Євгеній Андрос. М.В. Попович як взірець творчої самореалізації особистості	176
Сергій Пролєєв. Філософія історії, інспірована червоним століттям	182
Ольга Гомілко. Ідея свободи та прогресу в філософії історії Михайла Драгоманова	192
Юрій Писаренко. Архаїчне сприйняття влади: зорова семіотика	211
Рубрика: Філософські постаті...	
Мирослав Попович. Концепція національної ідеї та механізмів її впровадження	224

Наукове видання

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2018

БУТИ ЛЮДИНОЮ

(пам'яті Мирослава Поповича)

Художнє оформлення: *Г.І. Шалашенко*

Комп'ютерна верстка: *Н.П. Горова*

Авторська редакція

Підписано до друку 18 грудня 2018 р.
Формат 60x84 1/16 Друк.офс. Папір офс.

Ум.-друк.арк. 15,5

Гарнітура Times. Наклад 500 прим.

Збірник присвячений пам'яті видатного українського філософа, історика, культуролога, громадського діяча, директора Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, академіка М.В.Поповича. У збірник увійшли статті конференції «Філософські читання «Бути людиною», а також статті його колег та учнів, відомих українських філософів, присвячені пам'яті Мирослава Володимировича. Публікації охопили широкий спектр наукового доробку видатного філософа, який стосувався багатьох царин науки.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ

ВИПУСК 15-16
2018

