НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

Філософські основи наукових досліджень

Київ

Інтерсервіс

2019

УДК 167/168:140.8

Ф 56

Затверджена до друку Вченою Радою ЦГО НАН України 5 березня 2019 року, протокол № 2

Відповідальний
редактор:
Ю.А. Іщенко, доктор філософських наук, доцент

Рецензенти:
М.І. Бойченко доктор філософських наук, професор
Ю.М. Вільчинський, доктор філософських наук, професор
В.В. Кізіма, доктор філософських наук, професор

Філософські основи наукових досліджень – Київ: Інтерсервіс, 2019. – 240 с.
Philosophical Foundations of Scientific Research – Kyiv: Interservice, 2019. – 240 p.

У монографії з позицій філософії та історії науки висвітлюютться актуальні проблеми філософсько-методологічної культури наукових досліджень і філософської освіти науковців. З'ясовується комплекс питань пов'язаних з наукою як професією і покликанням, сучасним науковим дискурсом в єдності його когнітивних та комунікативних чинників, етосом і етикою науки та науковою картиною світу. Порушені проблеми навчання мистецтву теоретичного обгрунтувагння та аргументації як всередині наукових спільнот, так і в публічних дискусіях. У розвідці показується важливе значення для формування філософської культури науковця питань антропологічної та екзистенційної складової наукового пізнання, що дає можливість по-новому поглянути як на сенс людського пізнання в цілому, так і на процеси історичного взаємовіддзеркалення філософського і наукового знання.

Розрахована на філософів, науковців, викладачів, аспірантів та студентів.

ISBN 978-617-696-917-4 ©ЦГО НАН України

ЗМІСТ

Філософія у сучасному вітчизняному освітянському процесі

(передслово)

Частина I

Історія філософії і науки у взаємовіддзеркаленні

Антична наука в ґенезі та розвитку філософії 12

Три наукові програми середньовіччя та їх сучасні наслідки 34

Модерний проект: зародження та розвиток класичної наукової раціональності 40

Сучасний науковий дискурс: антропологічні та гуманістичні виміри 48

Частина II

Антропологічні виклики та особистісно-фахова метрика науки

Екзистенційно-антропологічні виміри науки 63

Антропологічний проект методології нового типу (стара «нова» проблема) 77

Наукова професійна діяльність і навчання 81

Методологічна культура вченого 90

Професія дослідника: виклики глобальної науки 105

Частина III

Філософські концепції і наукові теорії

Філософія і гуманітарна картина світу 118

Філософія екології: проблеми інституалізації 126

Освітні функції наукового мистецтва 132

Частина IV

Етос та етика науки

Моральна свідомість в контексті етосу науки 141

Прикладна етика та етос науки: філософсько-соціологічні рефлексії 151

Публічність і громадянська позиція вченого в сучасну епоху: освітня легітимація та цифрові виклики 163

Частина V

Філософія як навчання критичному мисленню та свободі

Практична філософія як чинник формування дискурсивного розуму науковця 177

Аргументація в науковому дискурсі 186

Методологічні і світоглядні ресурси історії та епістемології природознавства у підготовці сучасного дослідника 195

Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки 203

Освіта: дуалізм теорій і практик 209

Нові виклики науки освіті науковців і філософів (замість післямови) 216

Література

Summary

Автори

CONTENT

Philosophy in modern domestic educational process
(preface)

Part I
History of philosophy and science in mutual reflection
Ancient Science in Genesis and the Development of Philosophy 12
Three scientific programs of the Middle Ages and their contemporary implications.....34
Modern project: the origin and development of the classicscientific rationality.....40
Modern scientific discourse: anthropological and humanistic dimensions 48

Part II
Anthropological Challenges and the Personality and Professional Metrics of Science
Existential-anthropological dimensions of science.....63
Anthropological draft methodology of a new type (old "new" problem).....77
Scientific professional activity and education 81
Methodological culture of the scientist.....90
Researcher's Profession: Challenges of Global Science 105

Part III
Philosophical concepts and scientific theories
Philosophy and the humanitarian picture of the world 118
The philosophy of ecology: the problems of institutionalization 126
Educational Functions of Scientific Art.....132

Part IV
The ethos and ethics of science
Moral consciousness in the context of the ethos of science.....141
Applied Ethics and the Ethos of Science: Philosophical and Sociological Reflections 151
Publicity and civic position of the scientist in the modern era:
educational legitimation and digital challenges.....163

Part V
Philosophy as a teaching of critical thinking and freedom
Practical philosophy as a factor in the formation of a discursive mind scientist.....177
Argumentation in Scientific Discourse.....186
Methodological and philosophical resources of the history and epistemology
of natural sciences training a modern researcher.....195
Academic philosophical journalism as a worldview openness
of education and science 203
Education: Dualism of Theories and Practices 209
New Challenges of Science to the Education of Scientists and Philosophers
(Instead of Afterword).....216

Literature
Summary
Authors

М.М.Кисельов

Філософія у сучасному вітчизняному освітянському процесі
(передслово)

Філософія, як відомо, є своєрідним способом мислення про загальні принципи існування людини та відношення її до світу, про буття і пізнання, а також про загальні закони розвитку природи, соціуму та мислення. Як фундаментальна форма усвідомлення людського буття, вона народилася на зорі людської цивілізації - люди завжди прагнули розуміти світ у якому вони живуть, інакше, вони б не вижили як *homo sapiens*. У пізнанні світу та передачі знання про нього філософія з античних часів вбачала чинники формування людської душі, тому й постала своєрідним епіцентром освіти та науки, завжди намагалась об‘єктивно відображати реальність і прагнула до адекватного осмислення «життєсвіту» людини. Як зазначав свого часу Сократ – жити не розібравшись в житті не варто: саме тому він займається філософією.

Пройшовши довгий шлях «від міфу до логосу», філософія вже у Давній Греції почала оформлятися в перші систематизовані форми раціонального знання про світ, взагалі, та «світ людини», зокрема. В її лоні визрівали фрагменти конкретно-наукового знання, які після почали виділилися як окремі й самодостатні науки. Складний та суперечливий характер взаємостосунків філософії та науки призвів до їх протиставлення як вчення про загальне, абстрактне, апріорне та вчення про конкретне, заземлене, що спирається на дослід та експеримент - головні джерела формування гранично об’єктивних та доказових «наукових фактів». І в той же час за суттю своєю антична філософія була надзвичайно практичним заняттям. Втім, цей «практицизм» носив, з одного боку, характер навчання «мудрості життя», а з іншого – виховання моральнісно-політичних доброчесностей громадянина полісу. Відтак, це не було «практикою» у сучасному прагматично-технологічному розумінні. Адже нині «ніякому «практику» не прийде в голову займатися питаннями сутності світу, пізнання, істини, людини, прекрасного тощо, як такими. Все це радикально «непрактичні» питання, вельми далекі як від сфери масового виробництва, так і від сфери свідомості виробників» [2, 22-23]. А саме ними відпочатку опікувалась філософія.

В силу своєї спрямованості на осмислення «непрактичних» «вічних питань», філософія як «любов до мудрості» довгий час була знанням відстороненим від «суєти» реального світу й безпосередньо не прагнула брати участь у вирішенні проблем повсякденності. Звідси й відомий вислів Гегеля – «сова Мінерви вилітає в сутінках». Сьогодні відбувається активне переосмислення статусу філософського знання. Якщо в класичну добу сова Мінерви вилітала в сутінках, то нині вона змушена вилітати значно раніше. Нині ситуація докорінно змінюється. Не випадково і достатньо символічно, що, скажімо, XXI Всесвітній філософський конгрес (Стамбул, 10-17 серпня 2003р.) був відкритий доповіддю Президента Міжнародної асоціації філософських товариств Іоанною Качураді на тему «Філософія перед лицем світових проблем». Одною з головних тем конгресу була визначення нових перспектив розвитку філософії. У сучасній веремії соціально-природних процесів з‘являється нагальна потреба залучити філософію до осмислення складних реалій сучасності, активізувати її прогностичну функцію. Вона стає більш демократичною, толерантною до буттєвої конкретики й починає приймати активну участь в формуванні відповідей на історичні «виклики» нашої епохи. Філософія набуває

статусу культури мислення сучасної людини, наближує її до адекватного розуміння складних соціально-природних реалій, в яких вона (людина) існує. Філософія активно вступає у ділову співпрацю із природничими та соціогуманітарними науками і далі більше долучається до осмислення та вирішення конкретних і нагальних проблем, котрі постають нині перед людством.

Ще Джон Дьюї, аргументуючи необхідність «реконструкції» філософського знання, спирається на положення, що філософія змінюється разом зі змінами в житті людей. І це слід враховувати. Традиційна філософія вже не є компетентною у вирішенні серйозних питань доби. Саме тому й потрібна реконструкція, яка не повинна відбуватися лише шляхом підвищення вченої ерудиції про минуле, а яка б висвітлювала питання, що турбують людство сьогодні. А людство сьогодні турбують більш всього питання моральні й соціальні [4,с.8]. За С.Кримським, сучасна філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, виступає як смислотворчість життя (літургія смислу) і є «єдиним засобом поставити людину перед основними проблемами буття». Разом з тим, вона «не уникає авантюри духу, бо сподівається наблизитись до безкінечного, абсолютного, вічного та незбагненного» [6,с.111]. Загалом, як дотепно зазначив В.Межуєв, «це діалог між вільними та раціонально мислячими людьми, які не знають істини, але переконані в її існуванні» [10,с.108].

Поряд з цим з‘являються міркування про «кінець філософії», її розчинення в інших галузях соціогуманітарної сфери. Побутує постмодернова думка, що сучасний філософ має справу лише із текстом і нехтує онтологією (реальним життєвим світом). Зокрема, Р.Рорті стверджує, що література нині замінює релігію і філософію. «Інтелектуали Заходу з часів Відродження пройшли через три етапи: спочатку вони спробували отримати спокутування від Бога, потім – від філософії, тепер того ж чекають від літератури» [11, с. 31]. На думку В.Лекторського, навпаки роль філософії зростає, вона стає більш «практичною» для більшого числа людей, ніж це було в минулому. «Сучасна філософія позбавилась від багатьох ілюзій минулого. Вона вже зрозуміла, що не може вже бути останнім арбітром в суперечках і не може рекомендувати певні інтелектуальні й культурні практики в якості єдино виправданих. Сьогодні майже усі погоджуються, що не існує завершеного вирішення філософської проблеми (якщо вона дійсно філософська, а не наукова, замаскована під філософську). Але філософія не втратила культурний сенс і своє призначення» [7, с.20]. Крім того, у сучасному філософському процесі долаються залишки амбівалентності між пізнавальним та аксіологічними аспектами. Як зазначає А.Гусейнов, філософія сприймається сьогодні переважно як особлива форма пізнавального відношення до світу. Так воно і є, але цього недостатньо. Філософія досліджує принципові можливості раціонального розуміння світу. Цим вона відрізняється від релігії, котра апелює до одкровення і від наук, котрі добувають конкретне, предметно обмежене знання. Вона навчає правильно мислити і достойно жити. Вона навчає достойного життя в межах і засобах правильної думки. Мудрість це не лише те, що філософ прагне розуміти, а і те, що створює її пристрасть. Своєрідність філософії як форми пізнання полягає в тому, що в ній епістемологічний акт одночасно стає етичною дією [3, с.11-12].

Однак у вітчизняному освітянському процесі філософія - жива душа культури, «епоха, виражена в думці», за Гегелем, - в очах деяких реформаторів освіти, виглядає якимось реліктом, ототожнюється з марксизмом-ленінізмом і, навіть, йшло до того, аби її взагалі виключити із вузівської програми. І наразі, не дивлячись на опір гуманітарного співтовариства, в інститутах НАН України ліквідовані вступні іспити в аспірантуру. У

програмах для бакалаврів і магістрів зменшилися більше ніж на половину аудиторні години у навчальних планах. Причому це стосується не лише філософії.

У зверненні до читачів редколегія журналу «Філософська думка» (2013.-№ 5) слушно зазначає: «чомусь численні освітні модернізації та інновації, хоч би за якими різними сценаріями вони здійснювалися, мають своїм спільним наслідком мінімізацію ролі та впливу філософії на зміст і спрямованість освіченості. В результаті загроженою стає сама культурна місія філософії, а разом з нею – одна з підвалин сучасної цивілізованості: автономія розуму. До рішучого відстоювання прав і значущості філософії в сучасній системі освіти (і не тільки, до речі, університетської) спонукає зовсім не цеховий інтерес, а відповідальність за потенціал розвитку і якість життя нашої країни» [12, с.4].

Експерименти міносвітівської бюрократії (взагалі, за даними відкритих джерел, кількість чиновників в Україні за період з 1992 по 2015 роки зросла у 6 разів [13, с. 6]), тотальна регламентація у цій важливій сфері призводить до глибокої корумпованості наукових публікацій та освітянського процесу. Чого вартує така «революційна» інновація, як заборона терміну «вищий навчальний заклад» та заміна його терміном «заклад вищої освіти»? Важливішим визнається де оприлюднено публікації, а не що в них написано. Головною фігурою в науці та освітянстві стає не вчений, а чиновник. Як зазначалося у Відкритому листі колишньому Міністрові освіти і науки України Лідії Михайлівні Гриневич, «Запровадження не лише неефективних, а й відверто хибних критеріїв наукової діяльності, непродумані й подекуди геть некомпетентні вимоги й настанови призвели до втрати достеменних надійних маркерів, здатних відмежувати справжню науку від псевдонаукової імітації. Отже, цілком природно, що сама держава наразі втратила довіру до вітчизняних науковців, а чинна система атестації наукових кадрів, що випустила силу-силенну плагіаторів і дипломованих псевдовчених, фактично визнала своє фіаско» [13, 7].

Стає очевидною доволі парадоксальна ситуація, коли можна бути віртуозом у професії і, разом з тим, глибоко неосвіченою людиною. К.Маркс називав це явище «професійним кретинізмом». Філософія, як осердя гуманітарної освіти, є ефективним засобом подолання надмірної прагматизації та утилізації вищої освіти, її спеціалізації, яка обмежує розвиток людини лише рамками її професії.

На цьому грунті відновлюється таке негативне явище як освітянщина («наружный лоск» - Олександр Солженіцин), «интеллигенщина» – Зінаїда Гіппіус, «полунаука» - Федір Достоєвський). А це явище відновлюється не лише на наших теренах. «Напівнаука» є одним із важливих чинників прогресування антропологічного, екологічного та інших кризових станів сучасного світу. Стан і головні параметри вірогідного майбутнього антропосфери майже у всіх експертів викликають цілком мотивоване занепокоєння. Головна причина того, що «світ людини» активно стає кризовим, полягає в тому, що прогресує диспропорція між технічними (технологічними) можливостями людини і її духовно етичним розвитком. В наш час помітно втрачається позитивістська віра в месіанське покликання науки та досягнення справедливого й високогуманного суспільства. Аналітики пишуть про кризу ідей, світоглядну кризу не лише окремої людини, а й всього людства.

Загалом виокремлюються наступні симптоми цієї кризи: розчарування, втрата сенсу життя, прогресування різноманітних морфологічних захворювань на тлі загалом розвиненої медицини, тривожності та депресій, брак відчуття щастя й спокою, відчуття марності життєвих зусиль, пониження значущості сім'ї та сімейних цінностей тощо.

Інакше кажучи, сучасна людина «втрачає грунт під ногами». Домінує перманентне відчуття небезпеки. Складається враження, що чим успішнішим є людство в аспекті науково-технічного розвитку, тим невизначенішим і загрозливішим уявляється його майбутнє. Головними чинниками сучасної еколого-антропологічної кризи вважаються:

1.конфлікт природного та соціального;

2.деформація традиційних інститутів культурної спадковості;

3.нарощення деструктивних соціальних практик;

4.втрата позитивного образу майбутнього.

«У сфері гуманітарного знання антропологічна криза виражається в домінуванні концепцій, що сповідують так званий «негативний антропологізм» з його запереченням самостійної ролі людини в процесі функціонування сучасних соціальних систем» [10, с.106].Набуває поширення міркування, що сучасна людина почувається закинутою в чужий їй світ, втрачає здатність співвідносити себе із природою і навіть із створеними нею ж соціальними та, навіть, побутовими реаліями. Під впливом масового конвеєрного виробництва, повсякденної марноти в погоні за хлібом насущним вона зробилася «одномірною», морально, естетично та емоційно нерозвиненою. Втрачаючи основоположні людські цінності, зокрема, гідність та самодостатність і, разом з тим, статус «цара природи», вона перетворилася в пересічний засіб виробництва, економіки, держави тощо. Наш сучасник сприймає природу фрагментарно і не схильний бачити її як ціле. Він спрощує наслідки своїх дій, нехтує ними й поводить себе так, немовби існує окремо від природи. Тому усвідомлення складних об’єктивних, як соціокультурних так і природних (екологічних) реалій світу, в якому живе сучасна людина, постає як першочергова задача, без вирішення якої подальший розвиток цивілізації видається дуже проблематичним. Про це переконливо свідчать матеріали Міжнародних форумів в Ріо-де Жанейро (1992), Йоганнесбурзі (2002) та Ріо-де Жанейро (2012).

Умберто Еко, Ульріх Бек, Йохан Хейзінга, Стівен Армстронг та ін. доволі вмотивовано пишуть про наступ **«нового середньовіччя»** або «нового феодалізму», який стимулюється інформаційно-технічною революцією. Тут доречним буде згадати, що ідея про трансформацію техногенної цивілізації в «нове середньовіччя» була висунута М. Бердяєвим ще в 1923 р. Ознакою такої трансформації він вважав порушення певного балансу між раціоналізмом та ірраціоналізмом на користь останнього. «Це звернення до середньовічних начал характерне також і для кінця XIX століття, коли відбувається містичний рух у відомих колах духовної культури» [1, с.114].

Переконливими індикаторами цього процесу, за Умберто Еко, є деградація центральної влади (тенденція до децентралізації); віддаленість «еліти» від пересічних громадян (будинки представників істеблішменту нагадують замки феодалів); невпевненість у майбутньому та очікування новітніх версій «кінця світу» (апокаліпсичні медитації щодо невідворотності ядерної та екологічної катастроф). Олігархи стають головною структурою державної машини, мають армії приватних охоронців і уникають контролю урядів та податків, утискується середній клас, який вважається основою демократії.

Активно формується ринок «спіритичних послуг»: знову виходять на історичну арену ворожбити, ясновидці, цілителі, гадалки, екстрасенси. Астрологічні прогнози в сучасних ЗМІ передаються разом з прогнозами погоди. Нині в Росії, за інформацією ВОЗ, практикують біля 800000 екстрасенсів, гадалок, шаманів, астрологів, всіляких цілителів. Для порівняння – вчених в Росії біля 400000 [5, с.18]. Гороскопів нині складається в тисячі

разів більше ніж у Середньовіччі. Анатоль Франс у свій час слушно зазначав, що середньовіччя закінчилось лише в посібниках з історії.

Дисгармонія між духовно-етичним та матеріальним розвитком людства призводить до того, що сучасна людина за умов успішного науково-технічного поступу все більше відчуває дискомфортність власного існування. Вражаючий успіх технологій та немислимий діапазон споживацьких практик не додали людині доброти, гуманності, вихованості, гідності. Скоріше навпаки. Персонаж роману «Ім'я рози» Умберто Еко старець Хорхе, пророкуючи про прихід Антихриста, розповідав колегам про такі «знаки» його приходу: «І настане час, коли розповсюдиться беззаконня, сини піднімуть руку на батьків, жінка зло умислить на чоловіка, чоловік поставить жінку перед суддями, пани стануть нелюдяними до підданих, а піддані – непокірними перед панами, не буде більше поваги до старших, незрілі юнаки будуть вимагати влади, робота перетвориться в даремний клопіт і скрізь будуть лунати пісні у славу гріха, у славу розпусти і абсолютного зневажання пристойностей» [15, с.509]. Складається враження, що те, чим преподобний Хорхе так вразив братію, сьогодні стає реальністю.

Аналізуючи причини моральної деградації західного суспільства Папа Римський Іоанн Павло II, свого часу, звертав увагу на занепад людської особистості, зведення її до функцій виробника та споживача. Сучасна людина масового суспільства, на його думку, являє собою карикатуру на замисел Божий. Нині чинний Римський Папа Франциск наголошує на необхідності добре усвідомленої відповідальності сучасної людини у всіх сферах її діяльності. Зокрема довкілля не можна ні зводити до об'єкта маніпуляції та експлуатації, ні абсолютизувати й ставити понад гідність людської особи. Екологічна криза однозначно тлумачиться як моральна проблема.

Ще М. Гайдеггер зазначав, що під загрозою знаходиться сама **укоріненість (**Bodenstandigkeit – осідлість**)** людини. Втрата коренів та традицій, що викликається не лише зовнішніми обставинами або недбалістю способу життя людей, а спричиняється «самим духом часу, в якому ми народжені». Людина виявилася пересадженою в іншу дійсність. Світ став «відкритим для атак вичислювального мислення». «Природа стала лише гігантською бензоколонкою, джерелом енергії для сучасної техніки та промисловості». В усіх сферах свого буття людина буде все більше залежати від техніки. Техніка усюди, щохвилини нав'язує себе людині, вона давно вже переросла нашу волю і здатність приймати рішення. Людина виявилася не готовою до таких змін [14,с.106-108]. Песимістичні оцінки і такі ж прогнози майбутнього цивілізації стають загальним місцем у філософській, науковій, соціологічній і, особливо, футурологічній літературі. На тлі в'ялого гуманізму панує **сцієнтизм, техніцизм, бюрократизм і посередність,** ніхто не бере на себе відповідальність, розлад виховання та освіти супроводжується духовним самоспустошенням (К. Ясперс). Стає «нормальною» ситуація, коли бідні утримують заможних. Домінує масова культура споживання. Реклама невтомно генерує нові, штучні бажання та цілі. У бідних країнах більшість населення потерпає від голоду. В розвинених країнах основу раціону складають м'ясні та солодкі страви, що призводить до розвитку надмірної ваги й супутніх їй небезпечних хвороб, «хвороб достатку», на боротьбу з якими витрачаються величезні кошти. Системи охорони здоров'я, ігноруючи настанови Гіппократа, спрямовані на одержання прибутку, все більше починають нехтувати медичними потребами економічно слабких верств населення. Величезна потреба в нових препаратах проти інфекційних хвороб не задовольняється, оскільки фармацевтичні компанії не знаходять достатньо платоспроможних клієнтів. Тим часом ринок ліків проти

грибків, ожиріння, облисіння, зморщок та імпотенції обраховується мільярдами доларів. Відбувається прогресуюче виснаження природних ресурсів. Людство споживає набагато більше, ніж це необхідно. Складається враження, що усі працюють на економічну еліту світу. Народи терплять мілітаризацію економік, дефіцит бюджету та соціальних програм (Дж. Штігліц). Домінує гасло «Все на продаж!». «Суспільство всезагального споживання» виставляє на продаж навіть духовні цінності (духовний шопінг). У свій час М. Ганді зазначив, що світ достатньо великий, щоб задовольнити потреби людства, але надто малий, щоб задовольнити людську жадібність.

У світлі цих глобальних проблем зростає роль філософії в осмисленні граничних підстав відношення людини до світу, відповідно філософської освіти як навчання критичному мисленню, свободі і людській гідності. Загалом філософія створює умови для розвитку самостійного мислення науковців, аспірантів, магістрів, студентів та й самих освітян,включно з самими викладачами філософії, передусім набуття вмінь критичного засвоєння інформації (навчального матеріалу), самостійного здійснення наукового пошуку, володіння методологічними навичками, що можуть бути застосованими у різних сферах пізнання та діяльності. Важко переоцінити її роль у формуванні творчої особистості, культури оцінювання інформації та роботи з текстом. Навіть, Болонська система, яку ми беремо на озброєння (яка, доречно, піддана критиці на Заході), орієнтує студента на самостійний вибір предметного поля навчальної програми, де доволі значне місце займають дисципліни соціогуманітарного корпусу, особливо філософія. Сучасні університети прагнуть не лише забезпечувати студентів необхідними знаннями, але надають культурний і гуманістичний матеріал «в універсалістських категоріях, надаючи своїм випускникам головні орієнтири в суспільстві знання. В глобалізованому та індивідуалізованому суспільстві університетська освіта починає відігравати центральну роль як у виробництві знання, так і в накопиченні людського потенціалу, котрі в сукупності здатні забезпечити нову якість соціального розвитку» [8, с.52-53]. Набуває поширення міркування про «відповідальність інтелектуалів», зростання їх ролі в успішному формуванні цієї нової якості. Нехтування вузівською освітянською системою гуманітарії, особливо філософією, є явищем надзвичайно небезпечним. В усі часи завжди був і буде попит на людей всебічно освічених, ініціативних і творчих.

У цьому контексті поглиблюється проблема взаємин філософії та науки. Наразі позитивом є те, що у процесі, хоча й не завжди плідних, але гострих обговорень, вже долаються крайнощі, коли філософію називають науковою, або, навпаки, вважають, що вона не має нічого спільного з наукою. У зв’язку з цим пророчим стало міркування Х. Ортеги-і-Гасета: «Ми ще переконаємось в тому, що сьогодні, після того як філософи, червоніючи від нестерпного сорому, терпіли презирство вчених, які кидали в обличчя, що філософія не наука, нам – принаймні мені - подобається у відповідь на цю образу оголосити: так, філософія не наука, бо вона дещо значно більше» [9,с.70].Трапилось так, що сьогодні гуманітарія втрачає свою значимість під тиском домінування суто прагматичних орієнтацій, які раптом виявилися поширеними не лише на рівні буденної свідомості, а й мистецтві, науці, медицині та в системі освіти. Саме цей дисбаланс призводить до абсурду сучасної технології, коли могутні технічні засоби розповсюджують банальності, малоцінну та беззмістовну інформацію (Ж.Еллюль). Пересторогою можуть звучати тут слова Клода Леві-Строса, який зазначав, що XXI століття буде століттям гуманітарного знання, якщо воно буде взагалі.

В цих умовах зростає роль гуманітарної освіти, стрижнем якої з часів античного просвітництва є філософія, що націлює на осмислення людського світовідношення, відтак формування світогляду. Приходячи у цей світ усі ми знаходимо тут все готове. Ми майже нічого не вибираємо. За деякими дещо спрощеними міркуваннями, покликання науки і освіти полягає в адаптуванні до реалій цього світу, до їх розуміння. Результатом цього складного процесу і є світогляд – сукупність уявлень людини про себе, про світ, про своє місце у світі і про своє призначення. Академік В.Шинкарук, один з фундаторів сучасної української філософії, визначав світогляд як форму людського самовизначення у світі. Світогляд – це духовно-практичне утворення, засноване на співвіднесенні наявного, сущого та уявного, бажаного, належного, синтезу досвіду, оцінки знання та переконань, зорієнтованих на ідеали. Є чотири вищі форми його вираження – **мистецтво, філософія, наука та релігія.** Філософія, за Гегелем – вершина «феноменології» (прояву) духу людини. Це той рівень, де «абсолютна ідея» (яка у німецького філософа як концепт «резюмує» всю історію та сенс культури) усвідомлює себе через означені форми людської свідомості, тобто постає смисловою – ціннісною та нормативною - квінтесенцією розвитку культури мислення людини.

З цього погляду, філософію вже неможливо тлумачити як допоміжну дисципліну у підготовці кадрів з вищою освітою. Вона орієнтує на засвоєння історії та теорії світової та вітчизняної філософської думки, що буде стимулювати формування адекватного світогляду та культури мислення творчої молоді, свідомого почуття громадянина української держави, філософського та політичного світогляду, релігійної та етнічної толерантності. Загалом метою її, як навчальної дисципліни є світоглядно-методологічна підготовка аспірантів, здобувачів наукового ступеню, магістрів, студентів, формування їхньої філософської культури як теоретичного підґрунтя університетського рівня підготовки спеціалістів та актуалізація національної свідомості майбутньої еліти. Майбутні науковці мають набути здатність застосовувати отримане знання з філософії в процесі осягнення секретів творчої професії, орієнтуватися в складних філософських концепціях, самостійно й адекватно оцінювати конкретне соціокультурне тло існування нашого сучасника. Філософія є необхідним компонентом самовизначення людини в сучасному драматичному й складному світі. Саме ця обставина призводить, крім всього іншого, до значної актуалізації її дидактичної функції в процесі світоглядного й професійного формування людини XXI століття.

Частина І

Історія філософії і науки у взаємовіддзеркаленні

Ю.А.Іщенко

Антична наука в ґенезі та розвитку філософії (класичний період)

Виникнення науки як феномену європейської культури пов'язане - якщо розглядати це питання у площині форм мислення і знання – з народженням *предметного* застосування у процесі пізнання категорних структур мови і мислення. Експліцитно останні починають осмислюватись в епоху високої класики давньогрецької культури, а саме в епоху давньогрецького просвітництва («пайдейя»). Власне тут, за М.К Петровим, закладається спосіб універсально-поняттєвого кодування знання як передумови його наукової організації. Якщо йти далі в розгорненні цієї думки вже за М.Фуко, то можна додати, - організації у формі дискурсу й певних дискурсних епістемних практик. Сам же М.К.Петров вважав, що в аналізі знання, потрібно розрізнювати 1) зміст знання – цим займається наука і 2) способи його кодування та трансляції. Він запропонував й достатньо продуману модель тезаурусної динаміки формування когнітивного горизонту наукового знання: «вростання» в тезауруси спеціалізованих культурних спільнот, або ж прилучення до певної мови наукових дисциплін, відповідно, до наукових спільнот як носіїв певного бачення («парадигми») реальності, забезпечується формами трансляції знання. Відбувається це, власне, за допомоги навчання і освіти, в процесі якої дається розтлумачення знань, відтак формується певна герменевтика - динамічні (історично рухомі і змінювані) канони розуміння і тлумачення знань. При цьому для того щоб не було в переданні знань «комунікативних зламів», щоб краще розуміти одне одного, мислителі мають оповідати про свої розвідки *загальновизнаною мовою*, якою навчають в «школах», тобто використовувати *тезаурус, який є зрозумілим всім*, тобто певний універсальний тезаурус, який набувається завдяки освіті. За визначенням М.К Петрова тезаурус – це загальний повсякденний словник рідної природної мови, який використовується членами певного дисциплінарного співтовариства [12,с.226].

Ще в період давньогрецької Пайдейя формуються дві стратегії передання знань: як узагальнення практичного досвіду та як конструювання «теоретичних» моделей, які сприяють виходу за межі історичних форм продукування знання та буденного досвіду, що закріплюється у відповідному тезаурусі. Відтак знання отримує й онтологічно подвійне існування – у світі практично передаваємих навичох і вмінь, і світі мовно-символічному, які, втім, переплетені у відповідних культах, ритуалах, згодом, практичних схемах освіти і навчання як формах трансляції людського досвіду. Історично-цивілізаційно трансляція знань, отже належна комунікація і її відповідні мови, формувались і поставали у двох функціях 1) для зберігання і трансляції знання, 2) засвоєння нового знання (переходу нового знання в наявне). Поступово відбувалось перетворення носія знання на суб'єкт його зберігання і трансляції – оракула, мудреця, вчителя, в давньогрецькій просвітницькій традиції – «софіста». Цивілізаційно радикальним, що

передував розвитку філософського і наукового мислення як власне «теоретичного» способу думання, став крок перетворення усного мовлення на письмову мову з відповідними граматичними структурами і категоріями, та «карбування» останніх у мовленні в релевантних формах рефлексії над ними.

З цього погляду, заслуговує на увагу міркування П.Адо про філософію як теоретичне мовлення, тобто вміння діалектично-діалогічно міркувати про всі форми людського мовлення - повсякденне, поетичне, політичне, технічне, наукове, філософське. Філософія у такий спосіб постає деяким способом метамовлення, яке, проте, не є є простим переказом цих «мовлень» у своєму мовленні, а критичним їх тлумаченням з погляду розумності сущого, закріпленої, починаючи з Анаксагора, у визначені «Нус» - безконечного Розуму. *Слова* Сократа, його мовлення про мовлення інших, постає у такий спосіб істотним аспектом ейдетичної філософії Платона, закріпленої письмово в його діалогах, що начебто відтворювали живе усне мовлення бесід «великого софіста», який навчав *«philo-sophia»* - дружбі з мудрістю. У самого Сократа слова не були націлені на побудову концептуальних схем, відтак не були теоретичним мовленням, а поставали як жива бесіда – практичний екзистенційний вимір духовних вправлянь. Втім, відпочатку всі античні філософські тексти, починаючи з «фізістів» мілетців та іонійців, виступали певним відгомоном усних міфопоетичних нарацій, промовлянь, повчань, настанов. Для філософів античності фраза чи слово були не відстороненим передаванням «інформації», але засобом впливу на слухача і читача, засобом навчання і просвіти причому з врахуванням, що прикметно, здатностей співрозмовників: античне філософське мовлення намагалось не інформувати, а формувати, що в цілому й визначало ідеї та ідеали давньогрецького Просвітництва [див.:20].

В епоху давньогрецького просвітництва («Пайдейя»), тобто розквіту класичної культури полісу, що пов'язана з освітньою діяльністю софістів, відбувається антропологічний «поворот» в філософії - відкривається свідомість, мова, мислення, відтак людина як реальність, що запитується думкою. Відбувається остаточне розуміння філософії як певної рефлексивної діяльності людського розуму, що потребує вільного часу, духовного зусилля та дисципліни мислення, яка задається на противагу софістиці чітким дефініюванням (визначенням) та доказовістю понять. Традиція приписує введення терміну «філо-софія» Піфагору, який, за Дж.Реале та Д.Антісері, ще просякнутий релігійним духом орфізму, адже лише Богам властива певна «софія», тобто мудрість – володіння повною і вічною Істиною - «алетейя», яка, втім, знаходиться по той берег річки забуття («Лети»), через яку Харон перевозить душі померлих (П.Флоренський). Філософія розуміється як «дружба» з мудрістю (більше відоме тлумачення «любов до мудрості»), і власне постає як рефлексія вміння «мудро» (релевантно) застосовувати знання. З рефлексій Сократа, як це подає Платон у своїх діалогах, починається осмислення єдності «пізнай себе» і «турботи про душу» та розведення цих ментальних інтенцій (звідси, виростає й сучасне тлумачення зародження філософії чи-то як мистецтва духовних вправлянь (П.Адо), чи-то як пошуку людиною своєї автентичності/ідентичності - М.Фуко)[докладніше див.:20,17]. Так Сократ, стверджував, що філософ – це не мудрець, а шукач мудрості. Остання в політичному (полісному) житті виступає як прагнення справедливості, рівності перед Законом, а в релігійних переважаннях як «нерівна рівність» всіх перед богами, що є передчуттям новочасової ідеї віротерпимости та відчуттям трагізму знання як незнаючого знання (К.Ясперс).

У цей період складається система виховання громадян як вільних людей полісу, провідну роль в якій відігравали софісти. Вони оголосили свободу духу на противагу античній аристократичній традиції доброчесності» («арете»), старим нормам і кодифікаціям, продемонструвавши віру в розум. Софісти у такий спосіб руйнували стару соціальну схему виховання та освіти, яка робила доступною культуру лише для обраних, і сприяли проникненню освіти в інші соціальні страти. В цьому сенсі вони йшли далі навіть Платона й Аристотеля, і цілком справедливо заслужили на ім'я «просвітників».

Найбільш відомий з софістів Протагор, оголосив, що «людина є мірою всіх речей, існуючих, що існують, і не існуючих, що не існують». Під мірою він розумів деяку «норму судження» над речам даними в досвіді. Цей принцип «людини-міри» він поглибив у творі «Антилогії», де доводив, що відносно кожної речі можна навести два твердження , які суперечать одне одному, відтак можна наводити два аргументи, правильні докази яких, отже, передбачають навчання вмінням спростування, критики, обговорення, спору [15,с.56]. Майстерність полягає у вмінні надати значення будь-якій точці зору, але це релятизувало судження: все відносно, не існує абсолютної істини, відтак й моральних цінностей, Блага. Існує дещо більш корисніше, більш придатне, більш зручне. Релятивізм Протагора, отже, обмежений прагматизмом, але на ґрунті чого дещо визнається кориснішим - у Протагора ми не знаходимо.

Давньогрецьке просвітництво з його вірою в розум людини сприяло практичному оформленню універсально-поняттєвого і раціонально-наукового мислення (М.Петров, В.Йегер). Про це насамперед свідчить розквіт у цей період медицини, яка стала частиною системи виховання. Вона вийшла за межі ремесла і перетворилась на культурний чинник життя і просвіти. Лікар не тільки володів глибокими знаннями і вмінням застосовувати різні «техніки» лікування але й втілював високі зразки доброчесності здорового способу життя, отже й подавав приклад правильного розуміння такої болючої нині проблеми взаємин між наукою, практичною діяльністю та етичними вимогами. Причиною того, що медицина завоювала величезне визнання у спільноті стало поява універсально освічених людей. Окрім того, піднесення медицини пов'язане й з конфліктом її з філософією, адже давньогрецька культура велике значення надавала не лише духовним здатностям, але й життю тіла: саме єдність гімнастики і музики закладала основи освіти та виховання. Однак без «фізісу» іонійців, вчення про чотири стихії сущого – повітря, воду, вогонь, землю, без їхнього прагнення знайти природничі пояснення життя тіла та без раціонального пошуку загального порядку у взаємозв'язках причин та наслідків природи, давньогрецька медицина не відбулась би. Як форма практичного знання медицина виходить на той рівень абстракції, коли потрібні точні генералізації станів людського організму, тому вона апелює до поняття міри і конкретного досвіду самопочуття тіла.

Першу своєрідно медично-наукову програму можна побачити у Гіппократа в його трактаті «Про повітря, водах і місцевостях», яка ґрунтується саме на взаємозв'язку медичних уявлень і природних явищ. В ній посутньо обґрунтовується: 1) структурна співвіднесеність між хворобою, характером людини і оточуючим середовищем; 2) кожний випадок розглядається не окремо, а в комплексі з іншими проявами тіла; 3) лікується не хвороба, а людина. Раціональна структура медицини народжується з раціонального філософського дискурсу про людину, що вплетена природним чином в контекст всіх систем життя – пір року, атмосферних потоків, водних ресурсів, ландшафту, способу існування та ін. Лікар, щоб лікувати має знати при їх співвідношення. Медичні операції, що ґрунтуються на цих знаннях, при цьому мають етично регулюватись принципом «Не

зашкодь», а саме мистецтво має свято оберігатись в чистоті:«Життя коротке, мистецтво вічне, випадок минущий, експеримент ризикований, судити важко» [15, с.85-91]..

Власне й філософія як заняття, тип рефлексії і теоретично обґрунтованого знання остаточно складається саме у період просвітництва софістів, сократиків, а надалі нащадків Платонової Академії і Аристотелевого Лікею, коли з'являються співтовариства мислителей, що обговорюють поняття та концепти, і виникають нові мовні засоби цього обговорення та вираження – категорії та універсалії. Згодом виникає й феномен спеціалізації знання, що приводить до утвердження певного плюралізму та релятивізму в філософських судженнях про світ. І як показує історія думки, якщо для наукового знання спеціалізація виявляється виправданим наслідком поділу інтелектуальної праці, то для класичної філософії вона відпочатку виявилась хибною, бо за такою спеціалізацією часто-густо втрачається бачення Буття як Цілого.

В цей період дисциплінарно складається не лише філософія (такі розділи її знання як фізика, логіка, етика, поетика, риторика) формуються літературні жанри (діалог, лірика, трагедія, комедія), але й закладаються основи літературо- та мистецтвознавства (про що свідчать, скажімо, трактати Демокріта «Про поезію», «Про Гомера», «Про правильну вимову», «Про красу слів», «Про музику», «Про живопис» [див.:19, с.252] та ін., або ж формальна теорія словесної творчості («орфоепія») Протагора і Продіка) [див.:19, с. 383]) Інтерес софістів до мови і слова формує таку галузь знання як філологія. Особливо цікаві розмисли Продіка в галузі семантики слова, який займався синонімами і омонімами І це стало можливим лише за спрямуванні мислення на *саму* свідомість і вираження її у мові.

Складається й риторика як особлива форма практичного, пов'язаного з політикою, знання, рефлексія засновків та суперечностей якого втілена в трактаті Горгія «Про природу, або про небуття» - свого роду маніфесту західного нігілізму. Риторика – це мистецтво переконання з використанням можливостей слова, вона була важливим інструментом полісного політичного діяча. Горгій, виходячи з Парменідової тези, що буття мислиме, а небуття – ні, втім, доходить висновку, що ми не можемо не визнати його невиразимість Словом, адже останнє не може передавати те, що відмінне від нього.. Тоді, чим є, скажімо, те, що ми чуємо, але не бачимо? Отже, між мисленням і буттям є шпаринка, слух розуміє звуки, а не кольори. Поміж мислимого може бути й ніщо, наприклад, не існуючи химери, про які ми мовимо, отже виражаємо Словом. Звідси, Слово отримує безмежну автономію, позаяк не пов'язане з Буттям. У своїй онтологічній незалежності воно відкрите і готове до всього. Тому власне у площині риторики, як мистецтва переконання, Горгій обґрунтовує роль Слова як носія вірування і навіювання, не зважаючи на його істинність[15, с.57-59].

Давньогрецька медицина, освіта та виховання, софісти як просвітителі з їх увагою до мови, слова, граматики і риторика як практичного мистецтва політичного полісного життя закладають грунт для виникнення своєрідної гуманітарно-освітньої програми, що покладається на паростки наукового раціонального знання. Загальний абрис її, як і її проблеми, найбільш рельєфно виражаються в філософському дискурсі Сократа, як він постає, в діалогах Платона. Логічний нерв цієї програми становить перехід від риторичного до філософського дискурсу, від риторичного способу обґрунтування суджень до логічно-аргументованих суджень про людину і світ.

Як і у софістів в центрі його уваги опинились питання людського життя, його призначення, мети, справедливого суспільного устрою. Сократ намагався за допомогою

понять перевірити життя (О.Лосєв). Філософія – не умоглядний розгляд природи, а вчення про те, як ми маємо жити. Тому це пізнання (виявлення і визначення) змісту таких понять як «істина», «благо», «справедливість», «добро», «зло», «прекрасне» та ін. Віднайдення змісту і визначення цих понять досягається у діалозі – формі співбесіди шляхом запитування і формулювання обґрунтованої відповіді. Мета полягає не просто у *переконанні* як в риториці, а в *доведенні і*стинності тверджень, отже в їх певній послідовності і аргументації, що утримує у висловлюванні протилежні поняття про предмет думки. Платонів «літературний» Сократ «веде» своїх співбесідників до вже витлумаченого у певний спосіб змісту загальних понять, вдаючи їх незнання. Звідси іронія «я знаю, що нічого не знаю» і водночас евристика мислення, керована дельфійським гаслом «пізнай самого себе», адже Сократ далеко не був певний в істинності тих значень загальних понять, за допомоги яких розкривав підстави свого життя і до яких вів своїх учнів. Тому *іронія і діалектика* як способи визначення і узгодження протилежних за змістом понять постає у Сократа глибокою самоіронією, що межує із самозапереченням і відтінює драму пошуку істини. Головному практичному питанню філософії – як маємо жити - передує питання про *сутність знання*. Останнє Сократ розуміє як встановлення загального (або єдиного) для цілої низки речей, отже, воно досягається шляхом визначення понять. У такий спосіб він привів у рух процес, завдяки якому стало можливим відкриття логіки, систематизація котрої відбулась пізніше. Сократ часто використовував індуктивні умовиводи, ведучі думку співрозмовників через аналогії і приклади, але на рефлексивному рівні теоретизації про індукцію у нього не йшлося.

Сократова «гуманітарно-освітня програма» націлена на «пізнання самого себе» і виховання «душі» людини. Звідси - перегляд традиційної системи цінностей. Істинні цінності пов'язані не з зовнішніми речами (як то багатство, сила, слава), і не з тілесними – здоров'я, міць, краса та ін., а з цінностями духовного життя людини, що й становить грунт пізнання. Це не означає, що перша і друга низки цінностей знецінені, а лише те, що самі по собі вони не мають цінності. Сократ вбачає сутність людини у її душі, і на цій основі підходить до розуміння людської свободи. Це розуміння виходить з переважання розуму або «душі» над тілом і виражається в самоопануванні («енкратейя») себе і володінні собою на основі знання доброчесностей. Самовладання - це влада раціонального над вітальним, розумного над тваринним. Істинно вільна людина та, яка знає як володіти своїми фізичними потягами (ця настанова актуалізується в сучасній когнітивній психології). Звідси й розуміння щастя – «евдаймонії», яке походить не з тіла, а з душі, і є голосом «даймону», що оберігає людське життя (пізніше про «даймон» стали говорити як про голос совісті). Концепція людини і освіти Сократа ґрунтована, як бачимо, раціонально-етично. При цьому Сократ Платонових діалогів, як показує В.Йєгер, уникає визначення моральних понять, які з'являючись у просторі діалогу як жанру письмового вираження думки, постають відкритими, процесуальними, «живими» для семантичних змін, де предмет думки «росте» мірою поглиблення пізнавального відношення до нього. Завдяки цьому в текстах «діалогів» (хоча в них, як показує С.Аверинцев, Сократ - радикально не діалогічна людина й будучи недосяжною в «полемосі» для інших, може маніпулювати думкою співбесідників[3,с.215]) зберігається «запитально-відповідна» усна форма філософування Сократа. Слова Сократа про філософію як мовлення про мовлення інших не спрямовані на побудову концептуального каркасу чисто теоретичного мовлення, як це сталось в діалогах Платона, а передавали його розуміння «любові до мудрості» та «мистецтва вмирати» як живої виховної бесіди.

Між тим, смерть Сократа глибоко травмувала Платона і великою мірою спонукала його до «літературизації» образу філософа та стилю його мислення. Платон знаходиться в середині цінностей давньогрецької «Пайдейя», і наслідує «гуманітарно-освітню програму» Сократа, але потім устами самого ж Сократа трансформує її як ми це бачимо в «Державі». На Платонів стиль мислення великий вплив здійснювала й медицина як складова просвіти, й піфагорійці з їхнім вченням про безсмертя душі, геометризацією простору Космосу та способом конструювання ідеальних об'єктів. Платон добре зрозумів, що сказав би Геракліт Парменідов, на підставі преференції *становлення* над нерухомим *буттям* Сфайросом. Втім, він у дусі елеатів розводить чуттєво сприймаємий та умоосяжний світи, фіксує протилежність між сприйняттям та мисленням. Цінності Пайдейя, як доводить В.Йєгер, утворюють аксіологічний, ціннісно-нормативний каркас поглядів Платона, які в цілому опукло виражені в «Державі», де посутньо монологово викладається теорія виховання доброчесних громадян полісу[див.: 9].

Середина «Держави», від останньої частини книги У до кінця книги УІІ віддана головно питанням філософії - на противагу політиці і концепції виховання душі відповідно до природних задатків. Причому симптоматично, що питання філософії прив'язані до визначення місця, статусу та ролі філософа в житті полісу. Поки філософи, урочисто виголошує Сократ, не стануть царями або царі не набудуть духу і снаги до філософії, поліси ніколи не матимуть спокою від нещасть, як і весь рід людський – Держава ж не матиме змоги жити і бачити світло дня [14, с.111-117]. Що ж робить людину філософом? – відповідь на це питання водночас є відповіддю на питання: «Що ми маємо на думці, мовлячи «філософія»?.

Посутньо Платон закладає основу класичного тлумачення «філософії» і «філософа» – того, хто любить мудрість, як це і репрезентовано самим давньогрецьким словом «φιλοσοφια». Це не те саме, що любити знання, як це притаманне допитливій людині, це означає споглядати істину розумом, «умоспоглядати». Бачити прекрасні речі - одне, проте бачити «Прекрасне» в речах – зовсім інше, воно не схоплюється чуттями, і його можливо «вбачати» лише за допомоги «роз-ума», тобто тільки «умоспоглядати». Відтак фундується «теорія» «ідей», яка має логічний і водночас онтологічний («метафізичний», що після Аристотеля остаточно закріпиться) виміри. Логічний, або пізнавальний, вимір розводить сферу доксичного і істинного знання («гадки» і «істини», як і в Парменіда та елеатів), онтологічний – конституює надчуттєвий світ первообразів сущого, даного у відчуттях - світ «ейдосів» як сутностей речей, «світ ідей», або ідеальний світ. «Ідеї» не просто поняття, тобто чисто розумові уявлення (це згодом даний термін набув такого смислу), це – не думки, а те, про що думка думає («дещо»), коли вона звільняється від чуттєвого, це – Буття як сутність речей, *те що робить кожну з них тим , чим вона є.* Прикметно, що Платон вживає тут термін «парадигма» («взірець»), намагаючись пояснити, що ідеї утворюють модель речей (тим чим вони мають бути). Ідеї у такий спосіб не чинні гераклітовому «вогневому вихору» становлення речей, де прекрасне, згодом стає потворним, добре поганим, гаряче холодним тощо, вони, втім «винні», «причинні» до цих станів. Комплекс Ідей утворює місце над небесами – «Гіперуранію», яка тлумачиться як локальність поверх Космосу, власне як Образ, який вказує на місце, що не є фізичним місцем: це - « непросторове», «умоосяжне» місце. «Теорія ідей» у спосіб розведення двох бачень («візій») Буття 1) онтологічно долала антитезу «становлення» – «буття» (множинного – єдиного) Геракліта / Парменіда, 2)

епістемологічно – вказувала на наявність двох планів знання про світ – чуттєвий і понадчуттєвий (умоспоглядальний), відтак й на дві форми знання – доксичного, гаданого та істинного, посутньо ідеального, і в ідеї досконалого.

Однак до певної міри автентичної духу Платонової філософії його «феорію ідей» важко зрозуміти, якщо не брати до уваги, що вона фундована, не лише логічно і онтологічно, але й ціннісно-нормативно, тобто аксіологічно. Вона обґрунтовувала Цілісність буття, і в цьому плані рефлексії не випадково, власне, категорного значення набувають такі терміни як «Ціле», «Єдине», «Благо», які постають не поряд покладені, а утворюють певну ієрархію в філософському дискурсі Платона. Світ ідей організується цим дискурсом ієрархічно, бо ж виникає в тому ж просторі рефлексії, який відкривається багатоманітності висловлювань про світ, про себе та інших людей (П.Рікер), і конституює саму цю рефлексію, що компліментарна її суб'єктові – людині, котра намагається опікуючись про себе пізнати себе. Відтак людина, власне «ідея людини» (деяке знання) опиняється на вершині цієї ієрархії, яка постає умовою всіх інших, будучи необумовленою ними, отже абсолютним началом всього знання. Це однак не означає, що філософський дискурс народжується як спонтанна рефлексія якось безпосередньо та інтуїтивно. Їй завжди потрібне певне опертя на незмінне буття, єдину начало всього і висловлювань про нього. Це власне і спонукає рефлексію Платона в Сократовому твердженні «я знаю, що нічого не знаю» до пошуку витоків єдиного в багатоманітності, що зрештою в діалоговому жанрі, який розгортаючись «мисле-мовно-мовленнєво», тобто у дискурсі, рефлексивно утворювати «ноетичний космос» поза часом і становленням (темпоральність і процесуальністю). «Теорійно» моделюється деяка ідеальність буття мислимого у єдиних зв'язках і відношеннях, що в діалозі «Федр» промовляється як «Гіперупанія», або «Долина правди» - оселя, де «душі смертних» благодатно розкошують споглядаючи [15,с.208]. Логічно маємо у певній формі процедуру «ідеалізації», що онтологічно (адже давньогрецькі мислителі займалися водночас і онтологічним і логіко-лігнгвістичним, семантичним аналізом, говорили про буття і водночас про слова - М.Попович) створює «ідеї-образи» як досконале і неперевершене (звідси йде уявлення про «ідеали») буття. Благою ціннісною і водночас когнітивно-нормативною структурою Буття постає деяка ідеальна реальність, що згодом отримала назву «Утопії» як єдиного простору ідеального буття думки і ідеальної думки про буття. Адже «*Єдине» є Благо саме по собі, поскільки що не породжується ним - благосне.* В цьому вивляється «парадигейма» (образ бачення) Платонового способу мислення, що «перед-бачає» (завбачає) проведення межі в тому, що ще необмежене думкою (невизначене), і в цілому конституює Платонів дискурс як дискурс бачення, *дискурс зору,* а не дискурс слуху – вслуховування в Космос як у Піфагора («акусматику», яка передує «математиці»). Саме в площині цього дискурсу *бачиться* («ідеа- лізується») співвідношення буття і знання, конституюється їх «діа-лектика» як подвійне («діа-») бачення протилежного, відповідно й концепти (ідеї) мислення, яким кореспондує єдине буття.

Ідея Блага не є ні буття, ні знання, а деякий Первень, який «породжує» і буття і знання. Образи («види», «ідеї») «породження», «народження» є визначальними в непозбавленому «діалектики міфу» (О.Лосєв) мисленні філософа. Платон свою думку «моделює», мовлячи сучасною мовою, за аналогією здатності зору. «Деміург» чуттів породив і силу бачить (чуття зору) і силу бути видимим. Звідси, щоб побачити колір (багатоманітність, різнобарвність того, що є), необхідно щоби до цих двох уявлень про

здатності («родів» буття) приєднався третій – «світло». Світло йде від Сонця, але Сонце не сам зір, а його причина. Вважати світло і зір сонцеподібним – справедливо, втім вважати їх самими Сонцем несправедливо. Так само визнавати знання і істину «благо – видними» - справедливо, але вважати якесь з них Благом – несправедливо, звідси й природу Блага треба ставити вище і за знання, і за буття.

Це розуміння Блага виводить Платона за межі пізнання в сферу діалектики: благо - і знання і буття. Благо мислиться як те, що вміщує в себе ці протилежні визначення. Воно *іманентне* щодо буття і знання, позаяк є джерелом їх, і водночас потойбічне щодо них, виходить за їх межі. У такий спосіб онтологічно задається епістемологія Платона, отже і відповідь на питання*, що таке знання саме по собі.* Сонячний міф знаходить своє продовження в славнозвісній освітянській притчі про «Печеру», де посутньо відстоюється думка про пізнання як «освітлення» за допомоги «сонця розуму» ідей та концептів знання про світ – пізнання як прилучення до знання. Платон намагається пояснити різницю між ясним судженнєвим баченням і неясним баченням чуттєвого сприйняття пояснити, як вже зазначалось вище, аналогією із зором. Око порівнюється з душею, а сонце як джерело світла – з Благом істини. Душа – наче око, і коли воно спрямоване на те, на що світить істина і буття, вона сприймає і пізнає, що вказує на її розумність, коли ж воно обертається до присмерку виникнення і зникнення, тоді воно кліпає і має тільки гадку [14,с.111-115] . Отже, маємо світ чуттєво зримий і умооспоглядаємий, який своєю чергою душа може бачити або виходячи (як в геометрії) з певних передумов, або ж безпередумовно, діалектично сходячи від передумов до начала, яке не має передумов, без образів, але за допомоги самих «ідей». Ці ідеї, як потім з'ясовується, є пригадуванням і *висвітлюються в пам'яті* силою розуму – інтелектуальним еротичним сходженням від чуттєвого спостереження краси, до судження (визначення) і схоплення її розумом як ідеї Прекрасного. Звідси, чотири пізнавальні стани, які виникають в душі: на вищому щаблі – розум, на другому – розсудок, на третьому – віра, на останньому – уподібнення. *Віра* і *уподібнення* відносяться Платоном до чуттєвої сфери, а *розум* (noesis) і *розсудок* (dianoia) - до умоспоглядання, причому розсудок є проміжною ланкою між *гадкою* (doxa) і *умом* (noys). У такий спосіб вичленовуються рівні і закладаються форми чуттєвого і «теорійного» знання, які, пройшовши історичний вишкіл метафізичного мислення і класичної науки, зберігають своє значення в сучасній епістемології та філософії науки. При цьому Платон, як показує О.Лосєв, виявляє в своєму філософському дискурсі діалектичний спосіб мислення, який не співпадає з тим, що він сам називав «діалектикою» і до якої вдавався його Сократ розчленовуючи своїми «запитаннями-відповідями» предмет розмислів на «роди» та «види». Платонів спосіб діалектичного мислення, вбираючи Парменідів принцип тотожності мислення і буття і Гераклітів принцип становлення виходить на поняття діалектики, яке включає розкриття сенсу буття, відтак, як це буде з'ясовано пізніше, межує, з одного боку, з рефлексіями наукового дискурсу (діалоги «Теетет», «Софіст», «Парменід», «Федон», «Менон», а з іншого - телеології і теології, як істотних вимірів осмислення людського буття (діалоги «Парменід», «Бенкет», «Філеб», «Держава», «Тімей») [див.;10,11].

Введенням в епістемологію Платона може слугувати діалог «Теетет»[див.:11], в якому запитується, що таке знання саме по собі. Діалог не дає позитивної відповіді на це питання, але тут послідовно заперечуються три неприйнятні з погляду мислителя його вирішення: 1) що знання є чуттєве сприйняття, 2) що воно є правильна гадка, 3) що знання – правльна гадка « зі смислом». Основою ототожнення знання з чуттєвим сприйняттям є

теза про безумовну плинність всього існуючого, відтак й Протагорова теза про «людину як міру всіх речей»: мірою може бути лише людина, яка володіє знанням, і за допомоги одних чуттєвих сприйнять, що весь час змінюються неможливі умовиводи про те, *що* змінюються, отже, й умовиводи про незмінну і тотожну собі, відтак єдину сутність. Твердження про знання як «правильну гадку» передбачає, що може бути не лише «правильне», але й «хибне». Але той, хто має хибне знання не може бути безумовно неправдивим, адже він намагається правдиво й правильно мовити, що його думка хибна. З предмету хибної думки не можна вивести те, що людина гадає хибно. Отже, хибна думка неможлива, відтак ми позбавлені можливості твердити про її співвіднесеність з істинною гадкою. Втім, знання не можна визначити й просто як істинну гадку без співвіднесення з хибною. Кажучи про те, що ми говоримо істину, ми лише сповіщаємо або ж навіюємо наші переконання, тобто гадаємо, що це так, але чи є це істиною? Такими є зазвичай промови ораторів чи суддів. І якщо суддя висловить правду, то це безумовно буде істинно думкою. Але це якраз і вказує, що знання і правильна гадка-думка не одне й те саме. Нарешті, знання не є істинною гадкою *зі* смислом (поясненням), адже в такому випадку ми маємо до гадки приєднати «сенс» (пояснення), але для цього ми маємо попередньо знати «сенс»: подібно до того, як окремі звуки *з* та *і* не утворюють складу *зі* – для цього потрібне попереднє усвідомлення їх єдності і цілісності в «ейдосі» (виді) складу - так й потрібне попереднє бачення єдності висловлювання зі смислом вислову в цілому.

Ці заперечення ведуть Платона до твердження, що знання може бути лише поєднанням чуттєвості і розуму. І це виявляється Платоном (що є достатньо прикметним) при розв'язанні ним питання з визначення «доброчесності» - моральнісної цінності, і як ми тепер би мовили, етичного поняття, що належить сфері і тезаурусу соціально-гуманітарного знання з його специфічним дискурсом і засобами концептуалізації. Якими ознаками не визначалась доброчесність, проте про неї є деяке загальне уявлення, отже й складене якесь *загальне поняття* з його певною семантикою. *Навчитись самій доброчесності неможливо, втім належно може бути вивчене* ***знання*** *про доброчесність.* Звідси, дійсно, до знання про доброчесність не може не вести правильна думка про неї, але це водночас означає, що вона не дана людині від природи і не може бути набута лише одним навчанням. Втім, не дивлячись на ці труднощі практично достатньо правильної думки, щоби доброчесність керувала життям. Так, політики, наприклад, Фемістокл, править містом, ґрунтуючись не на знанні, а на правильній гадці[14,с.102-108].

Аналіз цього складного питання Платоном надає В.Ф.Асмус. Чому знання, пише він, ставляться Платоном вище правильної думки, можна пояснити за допомоги аналогії зі статуями Дедала: допоки вони не зв'язані вони біжать і тікають, а прив'язані стоять нерухомо (Менон, 97D). Те саме можна сказати й про правильні гадки. Поки вони залишаються постійними, вони добрі і викликають гарне. Але вся справа в тому, що вони не можуть («не хочуть») залишатися незмінними. Вони «тікають» з людської душі і тому позбавлені цінності – до тієї пори, доки їх хто-небудь не зв'язує *роздумами про причину*. Таке зв'язування Платон називає *пригадуванням*. Виведений в діалозі Сократ пропонує хлопчику, який ніколи не вивчав геометрії, розв'язати задачу і за допомоги мистецькі поставлених запитань, той успішно це робить. Звідси робиться висновок, що у людини, котра не знає того, чого можна не знати, є поняття про те, чого вона не знає. Тому почерпнути знання й означає пригадати їх. Орфічно-піфогорійська підоснова цього тлумачення очевидна, і пов'язана вона з уявленнями про безсмертну душу. До того як

вона прийняла земну тілесну оболонку, вона споглядала істинно суще буття і зберегла знання про нього, закріплені в ідеях.[4,с.203, 204].

Концепт «ідея» в дискурсі Платона містить принаймні чотири виміри його тлумачення, які у той чи інший спосіб уможливлювали його використання у подальшому філософському, теологічному і науковому обігу. Ідея 1) виступає *причиною*, або джерелом буття, 2) *зразком*, споглядаючи який Деміург творить світ речей, 3) *метою*, до якої як до Блага стремить все суще. Втім, головне його значення, яке просякає всі ці семантичні виміри, полягає в тому, що «ідея» - це не саме буття, а відповідна *думка* про нього, поняття. Це значення закріплене в загальнокультурному тезаурусі європейських мов, увійшло до повсякденного мовлення його народів, отже кристалізоване в мисленні і в їхньому мовленні, де «ідея» означає саме *поняття, задум, принцип, думку.*

У Платона на передній план виступає *онтологічне і телеологічне* значення концепту «Ідея». Позаяк, згідно концепції мислителя, різним видам буття відповідають різні види пізнання, то в плані пізнання «ідеї», тобто істинно сущому буттю, відповідає *поняття* про це буття. В цьому гносеологічному і логічному сенсі ідея є *загальне, або родове поняття* про сутності мислимих предметів. Відтак в пізнанні ми вирішуємо питання – осягнути єдиний прообраз багатьох речей певного розряду (класу, скажімо, тварин, людей, предметів), тобто осягнути їх «рід» і «види» цього роду, водночас узгоджуючи ці «роди» і «види» між собою. Мистецтво такого узгодження - здатність утримувати в мисленні протилежне (ознаки, властивості) в їх єдності в одному місці, в один й той же час і в одному й тому ж відношенні з метою осягнення істинного буття (сутності) речей, Платон й назвав «діа-лектикою» - своєрідним «діленням» предметів думку і словесним його вираженням. Власне, «діалектика» - мисленнєве мистецтво в спогляданні сутностей (ідей) ділити «предмети» (отже, поняття про предмет) на *роди*, а всередині них розрізняти їх *види*. Це передбачає «сходження» - рух думки вгору від безпосереднього споглядання до споглядання ідей розумом і водночас рух думки вниз від ідей (прообразів) до поділу речей в мисленні на роди і види. У такий спосіб посутньо закладались основи як «діалектичної логіки» (ідеї блискуче реалізованої Шеллінгом та Гегелем), так і «формальної», вперше розлого представленої в логічних творах Аристотеля[див.:10].

Діалектика конституюється і осмислюється Платоном в двох площинах – як логічне (рефлексивне) мовно-мовленнєве мистецтво (роз)мірковування з метою виявлення сутності (істин, ідей) речей і водночас - онтологічно (буттєво), як сам певний порядок (космос) Ідей. Тому вона виявляється і в чуттєвому світі становлення і зміни речей («пантарей»), відтак в мисленні має справу з багатоманітністю і суперечністю думок-гадок про цей світ (нижчої частини душі, спрямованої на пізнання чуттєвих речей), і в понадчуттєвому інтелігібельному світі власне самих Ідей, що лежать в основі самого Буття (звідси її і тільки її спроможність побачити вищою здатністю душі – умоспогляданням - ідеї *Буття, Спокою, Руху, Тотожності і Відмінності* («Софіст») [див.:11,с.319-400]. Душа (а вона безсмертна), за Платоном, всезнаюча. Будучи безсмертною і часто народжуючись і втілюючись, душа все бачила – тут, і в загробному світі – отже не існує речі, якої б вона не знала. («Менон» 81С). Але щоб здобувати з душі поховані і позабуті в ній знання, необхідно викликати душу до роздумів. Однак, згідно Платону, враження або думки, які не зачеплені суперечностями не можуть спонукати її до роздумів. Налаштувати душу на розмисли можуть тільки враження або думки, які містять в собі суперечність. Й мистецтво діалектики й полягає у вмінні показати, що те, що

гадається знаходиться між собою в суперечності з метою спрямування думки на встановлення її єдності з річчю – тобто, істини як тотожності (рівності) ідеї як прообразу речі із самою річчю. В цьому полягає завдання розумної частини душі, спрямованої на пізнання істинно сущих «видів», або «ідей», відтак підпорядкування мислення нормі (закону), що забороняє мислити сполучення протилежних тверджень про один й той самий предмет в той самий час, в тому самому місці, і в тому самому відношенні. Це міркування по суті є своєрідним пролегоменам до закону суперечності, сформульованому пізніше Аристотелем.

Проте тлумачення діалектики як «мистецтва» (вміння) «розумної частини безсмертної душі» вимагало від Платона своєї *онтологічної* легітимації. І таку концептуальну легітимацію Платон здійснює в «Тімеї», де діалектика перетворюється на інструмент конструювання Космосу як живого тіла, обдарованого розумом. Філософія Платона постає у такий спосіб свого роду лабораторією думки і пошуку істини – поривом мислення поза межі мислимого, *поривом, що й є саме життя*. Уява мислителя живить грунт для діалектичного конструювання космологічного міфу, пише О.Лосєв (див.:Тимей. Мифологическая диалектика Космоса. Коментарии)[11,с.649]. Космос є живою, розумною істотою, створеною благим Деміургом відповідно до вічного умоосягаємого зразка (paradeigma). Діалектика Космосу розгортається так, що *розум-мудрість* переходить у своє інобуття і стає *душею*, а душа, переходячи в своє інобуття перетворюється на *космічне тіло*. Але для цього потрібно, щоб Космос наслідував не окрему, а універсальну і досконалу живу істоту, відтак *живу істоту в її ідеї*. Існує один єдиний «зразок-парадигма», тому й не може бути багато світів, а один світ, який втілює цю парадигму.

В цій парадигматиці діалектики «мисле-творення», по-перше, постулюється самототожність первообразу-зразка в ідеї та потенції деміурга-творця. По-друге, категорія душі діалектично виводиться за допомоги мислення *тотожного* і *неділимого* і *тілесно ділимого.* Отже, для того, щоб отримати душу як діалектичну категорію Платон вводить потрійність – *тотожність, тілесне інобуття і синтез того і іншого*. Але душа - жива істота, й тут замало ідеальних конструкцій, тому Платон, за О.Лосєвим, мав мислити цю ідеальну діалектичну тріаду у вигляді субстанційного втілення. З цього випливає, що *категорії діалектики мають космічний, імперсональний, власне, поза особистісний характер*, як й *Деміург* та *душа*. Матерія «hyle» -*потенція і передчуття тілесності* через «chora» (просторовість) виявляє свою прихованість лише завдяки умоосяжному світові ідей-зразків, тому й *тіло душі*, втіленої у житті, є недосконалим, незразковим її існуванням, яке вона покидає після смерті, з'єднуючись із живим Космосом [там само]. Це є своєрідним відгомоном орфіко-піфагорійних уявлень про метемпсихоз безсмертних душ [16, с.486-501].

Звідси виростає й своєрідна антропологія та етика Платона, які відстоює Сократ в його діалогах. Допоки ми маємо тіло, ми – мертві, бо ж бо миє завдяки душі. Душа, поки вона в тілі – вона як в могилі. Смерть тіла – це життя, бо душа звільняється з неволі. Тіло – корінь всіх бід і нещасть, нездорових пристрастей і невігластва. Душа має наскільки це є можливим уникати тіла, звідси істинний філософ бажає смерті, а філософія є вправлянням в смерті. Втеча від тіла є водночас й втечею від чуттєвого, земного світу, поєднання із умоосяжним світом ідей – ідеальним і зразковим світом. Туга душі за цим ідеальним світом подібна до туги Любові за своїм улюбленим. Ерос – платонічна любов – це ностальгія за Абсолютом, абсолютно Прекрасним і Досконалим, Істинним та Добрим. Звідси й розуміння вищого морального обов'язку людини – «турбота про душу, що

можливе лише на основі пізнання. *Знання звільнює душу* від її смерті (посутньо Платон виявляє ментальні передумови зв'язку знання і свободи), отже «пізнай себе» твердить Сократ – знання є запорукою володіння собою, опанування розумом своїх пристрастей, отже справедливих вчинків, в цілому доброчесності. Воно є засобом очищення душі, діалектики морального переображення душі. І якщо в діалогах, які передують «Тімею», «душа» розглядається поза народженням і межами, то в цьому діалозі вона подається як народжена Деміургом разом із душею Космосу, яка діалектично осмислюється за допомоги категорій «сутності», «буття», «інобуття, «тотожного» і «відмінного». В цьому плані й вище згаданий «просвітницький» (епістемно-пізнавальний) міф Платона про печеру носить екзистенційний характер, а в соціальному плані – політичний – це виведення душ за допомоги пізнання у світ Сонця істинного знання (ідей) з печери невігластва і забобонів (пізнання рухається від споглядання тіней «статуй» робом чуттєво-зорових уявлень, до віри в те, що ми бачимо, й далі до чистого умоспоглядання). У такий спосіб оголюється «людиновимірність» *ідеально сконструйованої* Платоном утопії «Держави».

Ідеальна держава реалізовує в собі *ейдос* людини, і відповідно до потрійної будови її душі (мудрості, мужності, чуттєвих прагнень) має складатися з тих 1) хто володіє знанням, навчає і керує (філософи), 2) з військового прошарку (охоронців, стражів, мужніх людей) її захисників, і 3) прошарку тих, хто своєю працею забезпечує всіх мешканців держави засобами існування (ремісники, селяни). Вводиться начало аристократії, відтак й вибірковості освіти за принципом вищості, що веде до обстоювання достатності для маси людей звичайних практичних знань та вмінь. Виховання, яке бере на себе держава з метою підготовки громадян для виконання своїх обов'язків, стосується передовсім перших двох страт. А щоб в органів державної влади не залишилось ніяких інтересів окрім виховання, вони мають відмовитись від сім'ї та власності. Звідси ідеал загального майна, дітей, жінок, спільного життя.

Знання цементує і оберігає суспільство із середини, подібно до того як вояки оберігають державу назовні. Звідси випливає визначальна роль філософії і філософів як носіїв і хранителів мудрості і знання. У системі знання гідне місце посідають математичні науки – арифметика і геометрія, як втім, астрономія і музика, як засоби виховання душі. Математика виховує величний стан душі, навчає її відсторонюватись від хаотичного і невпорядкованого чуттєвого світу становлення і прилучатися до світу вічного буття, де панує порядок, гармонія, симетрія. Великий ідеаліст Платон доводить до крайнощів свою думку про освіту і виховання як мету життя. Досягненню цієї мети має бути підпорядковане вся організація колективного життя. В його ідеальній утопії, власне, утверджується справедливість на кшталт «нерівної рівності» чи «рівної нерівності», що втім, раціонально легітимується відповідно до просвітницької парадигми розвитку здатностей душі людини та уявлення про її потрійну будову.

Цей ідеалізм «Держави» потребував від Платона свого остаточного обґрунтування в ідеї душі, що, зрештою, й призводить до написання ним діалогу «Тімей», в якому, як ми бачили, діалектично конструюється концепт «світової душі». Однак, таке конструювання цілком логічно включає поняття «вищої мети», тому не могло не набрати форми телеологічного обґрунтування, і надалі, за самою міфологічно обумовленою діалектикою Платонових міркувань, вело до поняття Деміурга. По-перше, ідея як істинне буття потребувало, щоб речі були визнані не просто іншим і неповним буттям, а буттям залежним, спричиненим і підпорядкованим. Тому, по-друге, хоча ідеї й

становлять мету і причину всіх речей, ідея цієї ідеї підпорядкована вищій Ідеї як засіб меті, а ця «понадідея» корениться у Розумі як світовій, космічної душі. Отож, в цих міркуваннях маємо своєрідну *телеологічну метафізику*. Логічно ж, «подібно до того як Левкіпп для пояснення множинності і руху, поряд з буттям Парменіда, мусив був визнати «сущим» і небуття, Платон також побачив себе вимушеним припустити для пояснення явищ і їхньої несумірності з ідеями… ще й потойбічну причину в неіснуючому», посутньо відповідно до уявлень «фізістів» «порожній простір» [6,с.113]. Цей порожній простір є місцем («хора») в якому виявляє себе матерія як чиста потенція, але сприймаємо ми це завдяки певним геометричним фігурам, за допомоги яких впорядковуються наші чуттєві спостереження. *Телеологія підкріплюється геометрією.* Сприйняття речей, власне те, що ми бачимо як світ речей, які знаходяться у русі і постійно змінюються, постає як змішування ***необмеженого*** *простору за допомоги* ***обмежених*** *геометричних форм.* Конечною ж цільовою причиною такого змішування виступає ідея Блага.

У «Тімеї» таке взаємодоповнення телеології і геометрії (власне, стереометрії) призводить до математичної конструкції Космосу. Чотири основних елементи характеризуються тут простими правильними стереометричними фігурами, останні складаються з трикутних площин, а саме прямокутних. З таких прямокутних трикутників складаються такі стереометричні фігури як тетраедр, куб, октаедр, які заповнюють простір, утворюючи тіла. Фізичні тіла описуються у такий спосіб за допомоги математичних понять, тілесний, чуттєво сприймаємий світ упорядковується обмеженими у просторі фігурами, гранично - прямокутними трикутниками, які є неділимими, відтак тотожними собі. А тотожне собі не може ні змінюватися, ні виникати, ні зникати – воно може лише бути і бути тільки самим собою одним й тим самим . Формально-логічно це й знаходить вираження в законі тотожності: *А є А.* В цій ході думки Платона, дійсно, можна побачити, проблиски математизації фізичного світу, й формування в його мисленні передумов математичної програми природознавства, як це спробувала показати П.Гайденко[7,с.222-250]. З іншого боку, в діалектичному обґрунтуванні Світової душі як деміурга космічного руху міститься як ідея Софійності Всесвіту, так і ідея «Нерухомого двигуна» Аристотеля, сповна використані православним богослов'ям і католицькою теологією.

Якщо Платонове мислення обтяжене передовсім питаннями раціонального обґрунтування доброчесного життя, діалектики, теорії пізнання, естетики, педагогіки, державотворення, то Аристотель категоризує метафізику, закладає основи логіки, розробляє проблеми фізики руху, виробляє засади класифікації тварин і рослин, досліджує питання теорії мистецтва, риторики, етики, політики, психології, політичної економії і, посутньо, є енциклопедистом Античності. Платона цікавили математичні науки і медицина, Аристотеля – біологічні. Взагалі, Аристотель поділяв науки на три великі групи: 1) теоретичні, які ведуть пошук знання заради нього самого; 2) практичні, що добувають знання з метою морального вдосконалення; 3) науки продуктивні, мета яких виробництво певних артефактів. Вище за всіх стоять науки теоретичні, створені як метафізика, фізика і математика.

«Метафізика» (буквально, «те що після фізики», термін введений або перипатетиками, або Андроніком Родоським) мислиться Аристотелем як «перша філософія» (ще її він називає «теологією») - наука про «реальність - по той бік - фізичної» посутньо визначає спрямованість мислення за межі фізичного світу. Метафізика мислить перші причини (первоначала), що відносяться до становлення реальності: формальну,

матеріальну, діючу і фінальну. Первоначала постають умовою і основою сущого. Людина – тіло (матерія) і душа (форма). Але, це - людина в статиці, а не в динаміці, відтак підключаються ще дві первопричини – діюча і фінальна, що дає змогу пояснити, як людина росте і розвивається. Суще набуває декілька сенсів. Все, що не є чистим ніщо, входить у сферу буття – чуттєвого і умоосяжного. Отже, буття має підоснову (субстанцію), або ж постає як афект, тобто активність субстанції, водночас як дещо, що має *відношення* до субстанції. Відношення не є автономним буттям в Аристотеля, але способом буття, дещо об'єктивно реальним, проте таким, що має своїх носіїв. Зрештою, все пояснюється *способом буття відношень,* які можна помислити, і надати в мисленні (присудити) значення – або як пише, М. Гайдеггер, *у публічному обговоренні цінностей*, в якому оголошується (відкривається) певний погляд на суще, який, втім, йде «зверху вниз», і він відкривання (йде) через *слово.* «Категорія є назва сущого в тому, що власне притаманне його виду, тобто власним ім'ям, взятим у вповні широкому сенсі» [18,с.83]. В цьому значенні слово, яке етимологічно складається з κατα і αγορευειν - «поверх» «ринку, площи», вживається й Аристотелем, але вже в специфічному значенні. Виходячи з відношення він групує значення буття по чотирьом позиціям: буття як категорії (буття в собі), як акт і потенція, як акциденція, і буття як істина (небуття як хиба). Найбільш граничні висловлення про вищі роди буття у нього постають як власне метафізичні категорії. «Із висловленого без будь-якого зв'язку кожне означає або сутність, або «скільки», або «яке», або «по відношенню до чогось», або «де», або «коли», або « знаходиться в якомусь стані», або «мати», або діяти», або «перетерпівати» [2,с.55]. Категорії встановлюються Аристотелем на мовній основі. Ми бачимо, що за Аристотелем, про будь-який предмет висловлювання, ми можемо сказати з погляду сутності, якості, кількості та ін. Логічним категоріям відповідають частини мовлення. Давньогрецька граматика ще не була в змозі глибоко їх проаналізувати. Але Аристотель наполягав, що «сутності» відповідає іменник («субстанція»), «якості» - прикметник, «відношення» - зводиться до ступеню порівняння, «місце» і «час» - виражені прислівниками, «стан», «дія», «страждання» - різними формами дієслова. Однак, чіткий паралелізм між категоріями і граматичними елементами вперше встановили стоїки.

Значення буття як потенції і акта власне репрезентує онтологічний аспект метафізики Аристотеля, що потім було покладено в основу теологічного мислення, а буття як акциденції (буття випадкового і непередбачуваного) сприяло власне зародженню наукової (епістемологічної) рефлексії. В.П.Зубов показує, що якщо від Парменіда до Платона мінливість фізичного буття була свідченням його несправжності, то Аристотель уникає його «меонізації» - введенням можливості і акциденції. Увага Стагиріта спрямована не лише на те, чим є річ у своїй сутності, але й на те, що може трапиться з нею (грецький термін «сімбебекос» відповідає латинському «акциденція»), і означає, що може з річчю статися, відбутися. Це пов'язує його з поняттям «можливості». Діагональ квадрата ніколи не може мати загальної міри зі стороною. Діагональ, яка співвимірна зі стороною, для Аристотеля є несуразицею, чистою можливістю і такою ж неможливістю – як «трагелаф» (козлоолень), або ж сфінкс, взагалі не існуючі ні потенційно, ні актуально. Можливе не відгорожене від дійсного буття. Але воно охоплює лише те, що може реалізуватись в дійсності – це світ «тіней» ще не народжених речей, втім, народжуються завжди ті самі речі, що й раніш: з вогню в потенції виникає вогонь in actu, з зерна пшениці – пшениця, зі сперми людини – людина. В цьому світі можливостей немає місця не

«трагелафу», ні сфінксу, ні химері. Більше того: в цьому царстві немає місця для порожнього простору, для безконечного всесвіту, для нових біологічних видів, що було для Аристотеля таким же небуттям як і «трагелаф» [8,с.75-77].

Кожна річ має свою «природу», яка реалізується з певною постійністю, сталістю, втім у спостереженні ми виявляємо мінливі її риси, те що трапляється з річчю, відтак постає акцидентальним як випадковим, а не проявом її природи. Аристотель розрізняв «природне», що відбувається відповідно природі, ймовірне і випадкове. Акциденція акциденції різність. Посутньо акциденції не можуть становити предмет науки, скажімо, як в протилежному випадку одна людина може навчатися в іншої. Рівною мірою й геометр не може розглядати акцидентальні властивості фігур – акцидентальне не більше чим ім'я для речі. Отже, акцидентальне невловиме для строгого аподиктичного наукового знання, не дивлячись на те, що воно належить речі за її природою, однак же воно не становить її сутність. Акцидентальне - невизначене, причини його хаотичні і їх безмежно багато, пише він у «Метафізиці». А в «Аналітиці» підкреслює, що про невизначені речі не може бути науки, адже вона ґрунтується на *аподиктичному силогізмі.* Аристотель під *наукою розумів доказовий, необхідний висновок з передумов, тобто силогізм.* Звідси зрозуміле й наступне твердження, що наводиться у «Метафізиці», що ні одна з наук не займається акцидентальним - кожний з існуючих видів знання займається тим, що становить її особливий предмет, і це власне є її метою. Тому предмет науки («епістеме») відрізняється від предмету гадки, бо наука спрямована на загальне і обумовлене необхідністю – необхідність же в Аристотеля це те, що не може бути іншим [там само, с. 85-86].

Що ж означає неможливість доказового знання для акцидентального? Зрозуміти це можна лише в контексті загального уявлення Аристотеля про континуум: між минулою подією *А* і можливою подією *В* знаходиться безконечна множина ланок, які можуть призвести до події *В* або ж, навпаки, зробити його неможливим. Пояснюється це так: у проміжку між двома точками на лінії можна позначити безконечну множину точок, а в проміжку між двома миттєвостями – безконечну множину миттєвостей. Так само можна розрізнювати те, що виникло і виникає, зникле і те, що зникає. Виникле і зникле відповідають точці, те, що виникає і зникає – завжди відповідає лінії. Відтак у будь-якому становленні можна виділити безконечну множину змін, що відбулись, хоча, це зовсім не означає, що лінія складається з точок, а час – з миттєвостей, рух – з вже відбувшихся рухів [там само, с. 87-88].

П.Гайденко показує, що таке розуміння континуальності, дає підстави говорити про наявність своєрідної – континуалістської – програми (способу мислення) в розумінні Аристотелем знання і мислення, на противагу Платоновій логіко-математичній, власне геометричній. Фізика є наукою про «фюзіс» - природу, якій притаманний рух, зміни, тому вона не може бути «епістемою», побудованою на базі математики, яка розділяє (протиставляє) визначеннями природне як таке (природність) того, що трапляється, відбувається. Аристотель не погоджується, що все існуюче народжується з взаємодії протилежних начал – єдиного (як рівного собі, само тотожного, незмінного, стійкого) і множини – «невизначеній двійці», «нерівного», «іншого», «нетотожного», « великого і малого». Все питання полягає в тому, як взаємодіють (відносяться) один до одного ці виділені мисленням протилежності – і тут Аристотель наполягає на тому, що вони не можуть безпосередньо впливати одне на одне. Між ними завжди постає дещо «третє», що лежить нижче в їх основі, яке згодом латиною, було

перекладено як «субстрат», втім в Аристотеля рефлектоване як «ойсія» (сутність). Вона є посередником між протилежностями, які віднесені саме до «субстрату» і являють собою вже не суб'єкти, але предикати цього посередника, відтак мовлячи словами Аристотеля, протилежності – це те, що мовиться про підмет судження, власне сутність [7, с.260]. «Сутність», «субстанція», «підмет» - це те, про що мовлять інші категорії, вона не мовиться і ні в чому не знаходиться, вона є сама по собі. Те, що про неї мовиться є характеристикою роду і виду цього підмету, те що ж знаходиться в підметі не є його родовим чи видовим визначенням, а лише його ознакою. Так, «тварина» - це те, що мовиться про людину, а колір – це те, що знаходиться в окремій людині, але не промовляється про неї. На цьому заснований й поділ Аристотеля сутностей на «первинні» і «вторинні» - останні це ті, що промовляються про перші, а перші – це ті, що ні про що не промовляють. Вид, з цього погляду, більше сутність ніж рід, а окремий індивід – більше сутність ніж вид: тварина (рід) промовляється про людину, але людина про тварину – ні, підкреслюю Аристотель [там само, с. 262-263].

Прикметним є, що у поясненні сутностей і категорій, які промовлять про них, Аристотель вдається до біологічних прикладів і організмічних метафор, що має місце не лише в його «Фізиці», «Метафізиці», але в етичних та політичних трактатах. Але інваріантним постає «сутнісний» спосіб мислення. Первинна сутність - індивідуальний предмет, скажімо, *це* дерево, *ця* людина. Вторинна сутність - *роди і види*: видом для *цієї* людини буде «людина», для *цього* дерева – скажімо, береза, рід для людини – тварина, для дерева – рослина. Це пов'язано у Стагиріта з тим великим інтересом до багатоманітності індивідуальних форм живої природи, який у виявленні їхнього «фюзісу» приводить його до логічного вчення про категорії і сутності [там само, с.264].

Звідси, зрозуміло, що Буття в його істині для Аристотеля, говорячи словами Канта, постає як те, що промовляється по суті, а не як те, що мовиться про його предикації. І Буття як істина має місце тоді, коли розум розглядає речі як відповідні сутності. З логічного боку, Небуття як хибність має місце тоді, коли поєднує непоєднуване, і роз'єднує те, що не можна роз'єднувати. Власне, у Стагиріта є два визначення істини. «Має рацію той, хто вважає розділене розділеним і з'єднане з'єднаним, помиляється той, чия думка протилежна дійсному стану речей» (Метафізика, IX, 10, 1051в). і «Говорити про те, що існує, що воно не існує, або про те, що не існує, що воно існує – хибно; тоді як говорити про те, що існує, що воно існує, або про те, що не існує, що воно не існує – істинно» (Метафізика, IУ, 7, 27). На думку М.Поповича, друге визначення ґрунтується на *екзистенційному критерії* (бути –не бути) і має всі ті самі вразливі місця, що й поняття існування/не існування. Перше ж виходить з *посесивного* відношення (мати-не мати [властивість]) – воно приписує однаковий статус існування індивіду і класу (властивості). У цілому критика аристотелівського розуміння істинності формулюється як критика *кореспондентної теорії істини*, а спробою уникнути платонізму вважають *когерентну теорію* – теорію істини як певного роду відношень між знаковими послідовностями, засновану на суто синтаксичних критеріях [13, с.71].

Власне Аристотель не вживає терміну «логіка», він пише «аналітика» (від грец. – *analysis,* тобто розв'язання), посутньо вказуючи на спосіб (метод), за допомоги якого з певного висновку виводяться його елементи або передумови, що слугує підставою твердити і розуміти як він - обґрунтовано чи ні, істинно чи хибно - отриманий. Це - спосіб розмірковування, переходу від судження до судження і дефінювання термінів в актах твердження і заперечення, логічною формою якого є твердження або ж пропозиція.

У цих твердженнях мовно-мисленнєво випливають категорії, які постають деякою все загальністю щодо унікальних одиничних предметів судження, що зрешто. Утворює мереживо значнь і смислів визначення певних епістемних понять і концептів. «Дефінюювати», тобто визначити, за Аристотелем, означає виразити сутність речей, для чого ми знаходимо для них « гацближчий рід» і «специфічну відмінність». У такий спосіб по суті закладаються основи не лише *силогістики*, але й наукового дискурсу як послідовного, несуперечливого, обґрунтованого, системного й предметного дискурсу. *Силогізм* постає як дискурс, де висновок випливає з необхідністю з передумов. Це дедуктивне міркування, позаяк з універсальних тверджень висновується певна особлива істина. Але як помислити універсальні істини? Вже на початку «Метафізики» Аристотель апелює до чуттєвих сприйнять (відзначаючи велику роль зору, власне «ока»! в пізнанні) і досвіду, основу якого становить пам'ять, а надалі, детально розбираючи вчення своїх попередників, особливо піфогорейців і Платона, намагається «навести» свою думку (тобто «індукувати») на узагальнення, при цьому вказуючи на їхні проникливі «прозріння-осяяння» (власне «інтуїцію»). Рефлексія Аристотеля тут виявляє ту істотну обставину, що «індукція» та «інтуїція», будучи протилежними за своїм характером, передбачають не що інше як силогізм. І в цьому також проступає геніальність великого мислителя у передбаченні шляхів розвитку наукового дискурсу. Особливо важливого значення тут набуває формулювання логічних законів тотожності, несуперечності та закону виключення третього. Аристотелева методика ведення наукового спору, що викладена в «Топіці», має важливе логічне значення й по сьогодні. Розрізнення риторичних прийомів мислення, які спорідненні мистецтву переконання, і власне логічних, спрямованих на доведення пропозицій, надалі надало значної евристичної сили розгорненню наукового дискурсу. Говорячи про риторику, як про мистецтво, що відповідає діалектиці (як деякої частини і подібності діалектиці), Аристотель виходив з первинно іманентного зв'язку діалектики і риторики, що зафіксували вже Сократови «діалоги» Платона. Сама ж Аристотелева діалектика як мистецтво тлумачення суперечливих думок (воно розроблене в «Топіці» і «Риториці») у логічній площині має своїм предметом метод керівництва розумом, що знаходиться в області правдоподібного і ймовірного знання.

Аристотелем, втім, закладаються основи аргументативного, доказового дискурсу не лише в сфері аналітики метафізики, фізики та математики, але й «третьої філософії» – вчення про божественні речі, а також в сфері психології та практичної філософії - етики та політики. «Сутнісний», «підставно-опосередковуючий» спосіб мислення протилежностей вимагав від Аристотеля не лише континуалістського обґрунтування руху в природі, яка власне й є рух, але й «природи» (сутності) самого руху. У «Метафізиці» він, розглядаючи шість значень природи («єства»), особливу увагу приділив її тлумаченню як процесу «народження» речей, відтак джерела руху як сутності природних речей, відтак й будь-якої сутності взагалі. Аристотель висновує основне значення «природи» - сутність речей, що мають джерело руху в собі. Природою, або єством (physis), називається1) виникнення того, що росте (неначе б звук «У» у слові physis промовлявся протяжно; 2) першооснова того, що зростає, з котрого воно росте; 3) те, звідки перший рух, присутнім є в кожній з природних речей як таких(Метафізика, У, 4, 16). . З цього погляду стає зрозумілим, чому для нього такого великого значення набуває метафізичне обґрунтування субстанції, яке водночас є онтологічним і логічним – у площині вчення про первоначала, чотири причини, акта і потенції та мислимим

підставою всього, тобто мислимим категорійно-сутнісно. Завдяки чому, запитує Стагиріт, існує вічний рух? І обґрунтовує відповідь: завдяки тому, що *є* Первоначало, яке *має бути* 1) вічним, 2) нерухомим, бо ж лише нерухоме може бути «абсолютною причиною» рухомого, 3) позбавленим потенційності, тобто бути чистим актом. А це *посутньо* є «Нерухомим двигуном» всього сущого – понадчуттєвою субстанцією.

Як Нерухомий двигун народжує рух залишаючись нерухомим Аристотель пояснює за аналогією з предметами людських бажань і розуміння: предметами бажань буває прекрасне і добре, що притягує до них без будь-яких зусиль і рухів. Перводвигун так само не є діючою причиною (батьком, народжуваного сина), але фінальною цільовою причиною, яка стремить рух до вічної неповноти досконалого буття. Відтак від нього все залежить без примусу, і це є Життя в своїй вічності і досконалості, Тут знову ж таки важлива організмічна метафора «життя», водночас мислиме як чистий акт, полишений матеріальної потенціальності, отже в своїй втаємниченій і причинно не пояснюваній активності посталим як понадчуттєва субстанція – метафізичним теолого-теологічним прологом до поняття Бога. Але Аристотеля турбує не ця «третя філософія» (теологія), не Бог, що народжує світ життя, але Життя, яке спалахує бажанням досконалості буття.

Власне у такий метафізичний і теолого-телеологічний спосіб Стагирітом виявляються, уточнюються і обґрунтовуються рефлексивно-дискурсні підстави осмислення знання, котре увійшло до корпусу його текстів під назвами психології (розмислів про душу), етики (розмислів про щасливе життя, точніше повноту життя, або «повне життя») та політики (розмислів про досконале соціальне життя), які виходять за межі теоретичної філософії і набувають ознак практичного знання. В цих перегуках рефлексій, у їхній своєрідній компліментарності та доповнюваності, оголюється парадигматика мислення Аристотеля, що виходить з презумпції розуму і розумності життя, метафізичний контекст раціоналізму його філософського дискурсу, що намагався опанувати й невідомими ірраціональними вимірами буття, а з іншого боку – епістема його розмислів, яка передбачає єдність всього теоретичного і практичного поля знання. «Чи може розум мислити самого себе?» - запитує мислитель в творі «Про душу». І розмірковує далі: «... в такому випадку або розум притаманний всім іншим предметам, якщо він сам мислимий не по іншому, адже мислиме по виду єдине, або ж в ньому буде знаходитись дещо таке, що робить його, як і все інше предметом думки. Або ж перетерпіння має той загальний сенс… а саме що у можливості розум деяким чином є те, що він мислить, в дійсності ж ні, допоки він не мислить його. Тут має бути так, як на дощці для письма, на якій в дійсності ще нічого не написане; таким є й розум. І він мислимий так само, як все інше мислиме. Адже у безтілесного те, що мислить і мислиме – одне й те саме, бо умоспоглядальне пізнання і умоспоглядальне пізнаване – одне й те саме. (Залишається з'ясувати причину, чому ум не мислить постійно). У матеріальних же предметів кожне мислиме є лише в можливості. Тому розум не буде притаманний таким предметам (адже ум є можливість таких предметів без матерії), але йому мислиме буде притаманне (Про душу, ІУ, 430 а). Епістемний же бік дискурсу філософського дискурсу Аристотеля можна бачити, зокрема, в такому міркуванні: « Той, хто міркує про природу вивчає всі види діяльності і стани певного тіла і певної матерії. А те, що не є таким вивчає інший, скажімо , той, хто знається на мистецтві, наприклад, будівельник або ж лікар ; властивості, які хоча й невіддільні від тіла, але позаяк вони не стани певного тіла і беруться відсторонено від тіла, вивчає математик: відділене ж від будь-якого тілесного як таке вивчає той, хто займається першою філософією (Про душу, І, 403 b).

У всіх «прикладних» теоретичних і практичних міркуваннях (скажімо, присвячених психологічним питанням та практичної філософії – етики і політики), що розгортаються як послідовний, самототожно-предметний, системний і доказовий, власне, науковий дискурс маємо задіяння категоріального апарату і основних понять та принципів його метафізики. Так, в творі «Про душу», стверджуючи, що живі істоти відрізняються від неживих тим, що перші мають душу, він експлікуючи останнє поняття вдається до своєї гілеморфічеської метафізики з таким основними поняттями як матерія, форма, акт, потенція, субстанція, сутність, дія, страждання, тіло, душа, ентелехія, частина, ціле, рух, і специфічно «епістемні» (наукові) як бажання, відчуття, досвід, пам'ять, ум, зрештою, такі універсальні концепти як Життя, Жага, Любов, Розум, Бог, які виходять за межі дискурсивно-раціонального визначення, і в логіко-семантичному плані набувають метафоричного і метонімічного характеру. Використовується, виходячи зі спостережень за феноменами живого, й метод міркування за аналогією: позаяк феномени життя бувають 1) вегетативного характеру, тобто народження, харчування, зростання, 2) чуттєво-моторного характеру як то відчуття і рух, 3) інтелектуального характеру – пізнання, визначення, вибір, Аристотель вводить поділ на 1) «душу вегетативну», 2) «душу тваринну», 3) «душу раціональну» - розумну і розуміючу. *Розуміння* при цьому тлумачиться як *здатність і потенція* схоплювати розумом чисті форми, як потенційно містяться у відчуттях і уявлюваних образах. Тут на поверхню проступає (не завжди видима і накреслювана Аристотелем як «ентелехія» живого) *телеологія* його філософсько-наукової рефлексії, що, зокрема, спостерігаємо і в міркуваннях про душу. *Доцільний* самостійний рух тваринного тіла зумовлюється потягом, що виникає у формі бажання чи відрази, які ґрунтовані насолодою і стражданням. Особливо дія такої доцільності виявляється в розумній душі - душі людини. Взагалі, на противагу своєрідній «механіці» (настанові «зовнішньому поштовху») «фізістів» і Демокріта у поясненні живого, Стагиріт звернув увагу на поняття «мети», характерної для людської дії, передусім творчої діяльності людини («поесісу»), ввівши її в метафізичні і наукові пояснення сущого[докладніше див.: 6,с.129-130].

У понятті *розуму як форми, властивій людській душі*, Аристотель знайшов червону нитку для вирішення етичної проблеми. Вищою метою всіх устремлінь людини, він вважає *щастя* людини. Воно, щоправда, частково залежить від зовнішньої долі, і може бути повним за умови, якщо доля дає блага, які залежать від неї. Втім, етика має покладатися тільки на те, що ми маємо в своєму розпорядженні, відтак на щастя, що може отримати людина завдяки своїй діяльності. Кожна істота може бути щасливою, лише проявляючи свою «індивідність» (сутність), отже, людина - завдяки розуму. Доброчесність людини є такою її якістю, що робить її здатною до розумної дії: ця якість розвивається з природних задатків людської розумної душі і має своєю метою досягнення задоволення. Звідси, й відповідність практичних дій розуму, що викликає в людині почуття гідності, яке закріплюється розвитком етичних і діаноетичних доброчесностей. Етичні доброчесності виробляються завдяки *вихованню*, конечна мета якого *вдосконалення* (о*благо*родження) раціональної душі, що керується діаноетичними (грец. *dia* – два, noesis- мислення) доброчесностями – *phronesis* (поміркованість) і *sofia* (мудрість). Етичні доброчесності, відтак, мають бути підпорядковані діаноетичним «фронесісу» і «мудрості», які встановлюють, що є благо і зло для людини: перша практично приводить дії у відповідність із здоровим глуздом, друга - націлює на пізнання реальності, яка лежить по той бік людини і відкриває притлумлену практичними

діями повноту *знання в чому* полягає «досконалість життя» гідне людині. Звідси, й дотепне тлумачення власне етичних доброчесностей як «середини між крайнощами». В душі людині міститься не лише раціональне, але й те, що пручається розумному. Імпульси, пристрасті, почуття, як показує практичний досвід людини, ведуть до надмірності, або ж дефективності дій. Вторгнення розуму, «темперирування» їх «фронесісом» і «мудрістю», допомагають знайти середній шлях, встановити «міру». Так, мужність є середній шлях між боягузтвом і безрозсудністю, бережливість – між жадібністюі марнотратством. Особлива увага приділена дружбі як загальному устремлінню до всього доброго і прекрасного, і справедливості як основі політичного життя [6,с.131-133].

Аристотель, подібно до Платона, вважав, що моральнісна гідність людини, позаяк так чи інакше вона виявляється в спільнотах, може бути сповна реалізована в суспільному житті. Тому для нього також не існує досконалої моральності поза державою, головне завдання якої Стагиріт, як і Платон, вбачав у вихованні і освіті громадян. Але подібно до того, як доброчесності людини спираються на природні задатки, так і державний устрій великою мірою визначається природними задатками людської душі. Тому в суспільстві все розділене на дві частини – одна частина тяжіє до праці, інша – до свободи, одна – до миру, інша – до війни. Однак людина може обирати, і важливо, щоб більш високі цілі брали гору над низьким, Аристотель й тут шукає середній шлях між крайнощами: маючи на меті мир, треба не нехтувати й підготовкою до війни, важко працюючи, не слід забувати про свободу, турбуючись про корисне – не забувати про прекрасне. У цьому плані велика надія покладається не стільки на «праксис», скільки на «поесіс» - творчість, що великою мірою реалізується в мистецтві. Серед мистецтв же – найвищим жанром є *трагедія,* яка силою напруження пристрастей, передусім *страху і співчуття* сприяє очищенню («катарсису») душі. Відповідно з логікою подолання крайнощів тлумачаться й форми державного устрою. Конституція держави добра, якщо уряд вбачає вищу її мету у досягненні Блага для народу. Отже, гідність конституції не визначається її зовнішньою формою, зокрема, залежить від кількості правителів: одновладність може бути доброю як монархія, і жахливою як тиранія; панування небагатьох може бути добрим в якості освіченої аристократії, але поганим у якості олігархії; народовладдя добре у формі керованої законами республіки і неприйнятне як анархія охлократії[там само].

У всіх цих «прикладних» наукових дисциплінах Аристотель дотримується не лише логічної дискурсивності, але й етосу та норм наукового дискурсу, власне критеріїв аргументативного дискурсу «епістеме». Однією з головних особливостей знання на рівні «епістеме» є можливість навчання – не на рівні передавання навичок (таке відбувається й в практичному досвіді), а саме на рівні трансляції знань, що виходять за межі звичних чуттєвих сприйнять (цим власне «епістеме» й відрізняється від сприйняття). Це – знання заради нього самого, а не заради практичної вигоди (цим наука відрізняється від «техне»), знання причин (цим вона відрізняється від досвіду). Будь-яка наука намагається відкрити причини того, що вона вивчає. Будучи вищою формою знання вона, відтак відрізняється від досвіду, але не відрізняється від мистецтв, які стоять між досвідом і науками.

Треба мати на увазі, як показує В.П. Візгін й те, що між теорією знання (логікою і методом як формами теоретичної рефлексії) і конкретними науковими дослідженнями у Аристотеля наявний істотний розрив. Саме це розходження складає одну з причин обмеженості Аристотелевої концепції науки ідеалом класифікаційно-систематизованого,

описового знання. Теорія знання і наукового методу спирається у Стагірита на його онтологію і на його основні метафізичні концепції – теорію категорій, поняття матерії і форми, чуттєво-сприймаєме і мислиме, одиничне і загальне, випадкове і необхідне, також використовується вчення про силогізм, доказ, індукцію. Вплив онтології на теорію знання – найбезпосередніше, наприклад незворотність суджень зумовлена онтологічною асиметрією, з одного боку, категорією сутності, з другого – всіх інших: якості, кількості, відношення та ін.. Судження зворотне в чисто формальному плані: можна сказатине тільки те, що «дерево біле», а що й «біле є деревом». Однак, правильний зв'язок суб'єкта і предиката – однобічна, позаяк вираз для сутності має бути суб'єктом у відповідності з її онтологічним статусом, який забороняє їй бути атрибутом будь-чого [5,с.156-157]. Структура ж доказової науки відтворює у Аристотеля структуру математичного, передовсім геометричного, знання. Тому його наукові дослідження в галузі фізики, біології, мете реології та ін. слабко відображені в теорії знання (там само).

Історія філософських шкіл елліністичного періоду показує, що розгорнута в них раціональна і критична рефлексія філософії Платона і Аристотеля відбувається переважно у площині проблем фізики-логіки-етики, а вся здобута тут аргументація потім входить до смислового компендіуму та тезаурусу західноєвропейської культури, передовсім таких її утворень як філософія, теологія, наука. У щколах Академії зберігається прагнення вивчати і формулювати специфіку філософії, яка вбачається, як і у Платона, в *знанні* («епістеме»). Повсюди тут відчувається *пізнавальне зусилля вирватись за допомоги філософії з туманного, алогічного, некритичного повсякденного мислення.* Люди користуються різними словами, сенсу яких здебільшого не розуміють. Філософія ж навчає не плутатись в предметах і словах, які позначають їх, знаходити загальне, передовсім гранично загальне, що передбачає точно визначати за допомоги дефініцій відношення гранично загального до узагальнених особливостей речей. Так само дивовижний розквіт філософських і спеціальних наукових досліджень, характерний для Аристотеля та традиції Лікея не міг просто обірватися. Філософія звужувалася в обсязі своїх завдань, тяжіла до обмеження етичною проблематикою, але не втратила свого логіко-критичного змісту, і почала усвідомлювати себе в якості органону – інструменту критичного категоріального мислення. Наука в цьому соціокультурному контексті змін, хоча й ставала більш спеціалізованою, фаховою, наближеною до практичних запитів життя, тим не менш не втратила свого метафізичного, «софійного» потенціалу, свідченням чому є презумпція в граничному осмисленні сущого незмінного «вічного двигуна».

Висновки.

Для грека світобудовою правлять вічні, незмінні закони. Їх можна вивчати, але з ними неможна говорити, їм слід підкорятисяся, але їх неможна вмолити.

Поетичний дискурс, який переплетений із міфологією передує філософській мові й мовленню (як філософія передує теоретичному представленню (Гайдеггер), адже це - мовлення про світ, людину). Відтак поетичний дискурс передує метафізичному і науковому (об'єктному) дискурсу.

Використання мови в дискурсній артикуляції є найбільш відмітною рисою людини. Філософський дискурс тому виникає в тому ж просторі рефлексії, яка відкривається людським висловлюванням про світ, себе та інших людей. Та обставина, що рефлективність властива будь-якому дискурсу, дозволяє пов'язувати філософії з її

предметом, коли цим предметом виявляється людина. З цього однак не виходить, що філософська рефлексія зароджується спонтанно, безпосередньо та інтуїтивно.

Філософія - це свідома мислительна робота (рефлексія) з всезагальним і універсальним. Вона дисциплінарно починає складатись починаючи з піфагорійців, потім розвиватися під впливом освітянської діяльності софістів, сократичних шкіл, Платонової Академії, зрештою отримує своєрідне завершення в Лікеї Аристотеля, хоча продовжує предметно поглиблюватись в неоплатонізмі, скептицизмі, стоїцизмі та епікуреїзмі. Відтак можна казати, що філософія остаточно складається, коли з'являється співтовариство мислителей, що обговорюють поняття та концепти, і виникають нові мовні засоби цього обговорення та вираження – категорії та універсалії. Надалі виникає й феномен спеціалізації знання, що приводить до утвердження певного плюралізму та релятивізму в філософських судженнях про світ. І як показує історія думки, якщо для наукового знання спеціалізація виявляється виправданим наслідком поділу інтелектуальної праці, то для класичної філософії вона відпочатку виявилась хибною, бо за такою спеціалізацією часто-густо втрачається бачення Буття як Цілого.

Філософія формує критичне мислення, теорію як підготовку розумного раціонального впорядкування реальності як Космосу, вчить діалектиці пізнання як логіки висловлювань (суджень) про світ на ґрунті загальних понять – ідей, форм, категорій, мистецтву аргументації як неодмінної умови послідовного предметного, обґрунтованого мислення, що є чинниками (а відтак і критеріями) об'єктного наукового мислення. Все це передбачає наявність вільної людини, самосвідомості (пізнання себе).

В епістемному плані, це веде до розрізненя доксичного (від doxa (гр. – думка, гадка, опінія) і істинного знання («алетейя»).

Антична філософія виявляє топос «соми» (тіла) в пізнанні, його «гальмуючу» і перверсивну роль на шляху до істини.

Сильний поштовх до розмислів щодо логічних основ наукових понять був даний відкриттям, так званих, апорій Зенона Елейського, який вперше виявив суперечності, пов'язані з поняттями перервності і неперервності (перше в історії науки відкриття парадоксів безконечності). Школа елеатів, представником якої був Зенон, відіграла важливу роль в розвитку античного наукового дискурсу, передовсім тому, що внесла вимогу логічного прояснення концептів, зокрема, математичних понять. Виникнення науки як феномену власне європейської культури, якщо розглядати цей процес в епістемологічній площині, вказує на її генетичний зв'язок з філософським дискурсом, в лоні якого вироблялись форми мислення, що піддавали рефлексії категорні структури мови і мислення, які спершу знаходились в образно-ейдосній когнітивній єдності. Антична наука спрямована переважно на з'ясування загальної картини світу, а не на вивчення окремих явищ, експериментного, дослідного дослідження, відтак вона спрямована на пізнання первнів і основних причин, пізнання сутності. Антична episteme як вища форма знання є більше філософія («перша філософія», за Аристотелем), ніж власне наука в сучасному розумінні з її предметом і методом.

С.В.Таранов

Три "наукові програми" середньовіччя та їх сучасні наслідки

Середньовічна духовна культура головним своїм здобутком може вважати чітку і однозначну ідею єдинобожжя. Монотеїзм, прискіпливо та різнобічно осмислений апологетами, схоластами та містиками, поглибив сутнісний рівень розуміння й осмислення Абсолюту й довершеності. Прямим наслідком цього процесу стали три наукові "програми" (як ми їх можемо оцінити із сьогодення) Середньовіччя. Ці імпульси були настільки фундаментальними, що без перебільшення можна стверджувати, що вся наступна наукова діяльність рухається в заданому ними річищі. Умовно кажучи їх можна назвати програмами Томи, Августина й Лютера (безпосередньо дотичного до мислення Середніх віків)[1]..

Поступово, але невблаганно, негативні та зневажливі оцінки середньовічних культури загалом та мислення зокрема, які спиралися на вочевидь заангажовані погляди, відходять в минуле, залишаючись подекуди маркером несумлінних метафор малокультурних науковців-природничників, безграмотних політиків та націлених на епатаж мас-медіа. Крім цього філософська культура цієї епохи аж ніяк не була ані ірраціональною, ані антираціональною. Бо схоласти збудували величні системи мислення, диспути виявляли інтелектуальні тонкощі, та й саме розрізнення між поверховим розсудком (ratio) та глибинним розумом (intellectus) набуло духовно важливої ваги.

Не була ця культура мислення й відірваною від попередників. Античний вплив був надзвичайно суттєвим, в основному будучи платонівським та аристотелівським. З великих до Платона умовно ближчим був Августин, до учня Платона – Тома. Звідси деякі дослідники знайшли можливість поділяти історію середньовічної філософії на період Августина та період Томи. Вочевидь, всі головні принципи платонівської думки знайшли своє підтвердження або відлуння в цей час. Серед іншого це – існування трансцендентної дійсності, яка має довершений характер, влада божественної мудрості над Космосом, первинність духовного (ідеального) до матеріального, турбота про душу і її безсмертя, високі моральні імперативи, посмертне випробування душі, самозаглиблення, стримання пристрастей, смерть як перехід до іншого життя, існування споконвічного божого знання, і головне – уподібнення Богу (устремління до довершеності).

Апологетика і патристика, містика і схоластика, а всередині останньої реалізм та номіналізм, збагачені таким античним спадком, були стурбовані проблемою скрутності та недовершеності, і, виходячи з цього, невсипно будували сенси довершеного і шляхи до нього. Ідея Абсолютного Буття скеровувала їх пошуки і, поміж іншого, сконцентрувала три настанови знаннєвого пошуку, які знайшли своє пряме продовження в часи становлення і розвитку класичного наукового знання.

Першу (не за часом, а за логікою нашого розгляду) настанову-програму можна асоціювати з ім'ям Томи Аквінського. Він не був радикальним фідеїстом (на кшталт Тертулліана), не надавав переваги вірі над розумом, йому була важлива їх гармонія. Розум не повинен бути лише засобом доведення віри; і віра, і розум – з одного джерела, від Бога. Але головне в раціональності – це те, що світ як *створіння* вивчається розумом і так

людина може за цим створінням впізнати і пізнати Творця. Умоспоглядання природного порядку розширює людське розуміння творчої волі Бога – отже треба пізнавати "закони природи". Причому "закони" ці, попри назву, аж ніяк не є не загрозою людській свободі, бо вона вплетена в тканину створеного Богом порядку. Сам факт впорядкованості природи дозволяє людині розвинути раціонально збудовану науку, яка врешті-решт приведе її (її розум) до Бога. Бог, услід за аристотелівською думкою, є у Аквіната вищою формою буття, ідеальною його складовою, спрямовуючою пізнання (та й всіляку дію) до себе. Одначе шлях цей є своєрідним – треба пізнавати природний світ, створіння є своєрідним відображенням Творця і в ньому і по ньому ми міркуємо і виносимо судження про довершеність. До такого способу мислення звернувся не тільки Тома, схожі імперативи є зокрема в працях Роджера Бекона та Роберта Гросетеста.

З плином часу ці ідеї зможуть кристалізуватися в набагато чіткішу форму. Хоча пізніше принципи середньовічного світогляду поступово будуть втрачати вагу. Така доля спіткає теоцентризм та креаціонізм, ревеляціонізм та супранатуралізм, дуалізм та сотеріологізм, провіденціалізм та есхатологізм. Однак чітка настанова Томи – вивчати творіння для пізнання Творця – залишиться, отримавши нову форму – безупинно ***досліджувати природний світ***.

Друга програма побудови знання умовно пов'язана з Августином Аврелієм. Його сильний і суперечливий характер надав живості і переконливості його творам. Його роздуми над власними і взагалі людським життям роблять його чи не найсучаснішим для нас мислителем Середньовіччя. Вельми важливими і посьогодні є його інтерес до феноменів свідомості, пам'яті, часу, віри як розуміння в цілому, сумніву, двох царств і людського страждання. Але головним в нашому контексті є його напрочуд розвинений самоаналіз. Зокрема, розглядаючи проблему часу, він не тільки вийшов за межі античних циклічних уявлень і прийшов до ідеї лінійного часу, а й спромігся зробити це за допомогою ідеї внутрішнього споглядання і самозаглиблення. Так він надав особливий онтологічний статус особистості.

І пізніше це вчення про аналіз особистості Августина отримало форму ***інтересу до людини***. Наука не змогла пройти повз цю настанову. Виникнення та поширення гуманітарного знання вочевидь не останньою мірою завдячує саме йому. Від антропоцентризму часів Відродження до сучасних соціогуманітарних (зокрема психологічних) досліджень та синтетичних людиномірних методологій та технологій відчувається імпульс, наданий Августином.

Нарешті третя вказівка, мета знання може бути асоційована з діяльністю Мартіна Лютера. Він не належав середньовічній культурі цілком, водночас був вкорінений в ній, з неї отримавши імпульс її зміни.

Лютер будує свої міркуваннями виходячи з тої самої ідеї Абсолютного Буття і довершеності, що стала поштовхом для Августина і Томи, як і інших мисленників середньовічної доби. Водночас він концентрує свою увагу на тому, що створіння аж ніяк не є довершеним, вповні довершеного у світі немає. Цей мотив у вигляді метафори гріхопадіння пронизує червоною ниттю всю Реформацію і пізніший протестантизм.

Фундаментальний протестантський принцип полягає в тому, що ніщо іманентне не повинно сприйматися як трансцендентне, відносне не є абсолютним, предметне не є граничним. Цей підхід породжує *критичне ставлення* до оточуючого світу, інших людей, і, врешті, самого себе, так міркуючого. Самокритика, хоч і є певним самообмеженням,

одночасно застерігає від завищеної переоцінки себе, своїх здобутків (та здобутків інших), і виступає як мотив для повстання, перемагання своєї речової природи в бік взірцевості.

Тобто імпульс Лютера спрямовує в бік розуміння необхідності *перетворення світу*, і саме звідси пішло науково-технічне зростання і врешті економічне процвітання протестантських країн (а не лише з вказаних Максом Вебером принципів обраності віруючих та розчаклованості світу). Звідси і розвиток особистості – дух як вітер дає напрямок самовдосконаленню, а не звертає до речей, сталого. Сам Бог чіткіше прозрівається як горизонт та осмисленість, врешті як сам шлях становлення людського в людині. Головний протестантський принцип по суті постає як протест проти скніння, як висування та поступ.

Все це стосується не лише речей, подій, звершень, а головне – вказує не тільки і не стільки на обмеженість людини, а скеровує її на те, щоби бути інтенційною, спрямованою істотою, трансцендувати. Фактично найважливіший протестантській принцип розкриває сутнісні характеристики людського взагалі, є *трансцендентним принципом*, він наближає до розуміння людської екзистенції як фундаментальної інтенції від Ніщо до Буття.

Отже програма науки, яка була породжена Реформою, походячи з ідеї недосконалості сущого, полягає в тому щоб ***змінити світ і змінитись людині самій***.

Наслідки всіх трьох програм-настанов безмежні і ледве осяжні. Не викликає сумнівів, що вказівка пізнавати природний світ імпліцитно існувала і до середньовічної доби, але тут отримала теоретичну підвалину і чітке оформлення. Ця настанова, будучи ще відчутною у Френсіса Бекона з його закликом повернення до могутності, з часом втратила силу і пізніше продовжували пізнавати світ ще й з більшою завзятістю, не маючи орієнтиру пізнати Творця за створінням. Програма Лютера долучилися до цього процесу, виявивши свій потенціал в необхідності постійної зміни довкілля, оточення і себе. Науково-технічний прогрес отримав дві основи – для науки (вивчати світ) і для науки і техніки (змінювати його). Як сказано, невдоволеність світом привела протестантські країни не вістря розвитку, хоча якби ми не оцінювали проблемність цього поступу. Все це більш, ніж відомо.

А ще важливий слід програми Лютера – марксистська інтерпретація історії та історії думки зокрема. В 1845 році в своїх знаменитих «Тезах про Фоєрбаха» Карл Маркс проголошує: «Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його». Ця теза, корелюючи з активістським фіхтевським вченням, його доктриною постійного становлення, а також з просвітницькою та гегелівсько-шеллінгівською ідеєю прогресу, повинна розумітися як фундаментально пов’язана з протестантським принципом удосконалення сущого. Це удосконалення інтерпретується радше як докорінні соціальні зміни революційного характеру.

Хотілося більше зупинитися на наслідках августинівської програми самопізнання, яка вочевидь відрізняється від сократівський маніфестації. На відміну від античного мудреця у Августина є чіткий мотив, що самоаналіз є ключем до пізнання всього буття. Так були закладені підвалини наступного людинознавства. До цих основ долучається й елемент не просто зміни, а перебудови в русі до мети, сформований лютерівською думкою. Все це формує своєрідне бачення всього буття і разом з цим породжує своєрідну методологію гуманітаристики, яка набирає сили останнім часом. Августинівський імператив "людина має зрозуміти саму себе" став головним завданням як герменевтики, так й історичного пізнання. При цьому питання герменевтики та філософії історії тісно пов'язані. Бо в "іншому", історичному все одне бачиться "своє", по-гегелівськи "своє

інше", і розуміння – це саморозуміння, а тому звільнення від чужого. Ключовим тут є – за політичними, економічними, врешті соціальними зрізами історії вбачати її смисл. І смисл цей проявлено в ядрі історичного – його суб'єкті, людині. Причому це не пасивна людина, вона зі своїми намірами та цілями звернена у майбутнє. тому філософсько-історичне знання, що підважує герменевтику, свою чергу повинно бути ґрунтовним на розумінні людини як інтенційної, спрямованої істоти. За фактами історії побачити проблеми екзистенції та шляхи їх подолання – саме тут і потрібна герменевтика.

Отже не отримання інформації із сфер історії політики, історії економіки чи історії наук, не просте бавлення та більше витончене естетичне споглядання й смислом герменевтичних процедур. Бажання зрозуміти себе, сенс свого існування є свого роду головним інтересом герменевтико-екзистенційної діяльності та сутнісного "передрозуміння" іншого. Екзистенційне запитування про сенс себе передбачає можливість розуміння іншого в ключі цього запитування. Цей момент саморозуміння людини в історичному знанні чітко був помічений Рудольфом Бультманом: будь-яка інтерпретація спрямована певним *запитуванням*: яким є мій інтерес при витлумаченні документів?"[2,118]. Ми тут можемо побачити варіант герменевтичного кола, першим імпульсом якого є запитування про смисл себе. У такому випадку інтерпретатор міркує про історію, міркуючи водночас первинно про власні можливості і прагнучи до самопізнання. Він задає запитання про людське життя взагалі, маючи на увазі своє власне життя, яке намагається зрозуміти одночасно із життям інших людей. Таке запитування є можливим лише у тому випадку, якщо з самого дослідника опосіло запитання з приводу власного існування.

Історія в такому випадку постає не хаотичним набором фактів і навіть не плодом і наслідком економічних та суспільним потреб, але проявом прагнення-інтересу. Смисл і значущість історичної події визначено смислом і значущості для історика, і ширше – для людини зацікавленої.

Герменевтика історії може дійти висновку про важливість в процесі саморозуміння власної кінцевості. Ця кінцевість людського буття породжує засоби визволення – релігію, мораль та й культуру загалом в історичному процесі їх реалізації. Історія постає як безперервно триваючі спроби подолання стану відчуження – від результатів праці, інших людей, Абсолюту, власної сутності людини.

Отже герменевтика і філософія історії є нічим іншим, як самопізнанням людини, яка є суб'єктом і розуміння і соціальної динаміки. Одним з конкретних методів включених в коло герменевтичного й історичного пізнання може виступати *регресивно-прогресивний метод*, запропонований Ж.-П.Сартром?"[3]. Суть складових регресивно-прогресивного методу (який можна назвати й *аналітико-синтетичним*) виражається дихотомією *Чому-Навіщо*. Принцип *Чому* описує причини виникнення історичного явища. Концепт *Навіщо* вказує на мету феномену, горизонт його здійснення.

Ромірковуючи над методом Сартра, можна дійти висновку, що принцип *Чому* шукає *діючі* причини, а по суті в кращому випадку знаходить не більш як умови, що певним чином демонструє певну слабкість такого начебто "об'єктивно-наукового" підходу. До того ж ці "науковість" та "об'єктивність" знаходять специфічне підкріплення в детерміністському тлумаченні людської природи. З регресивної складової методу може постати (і це часто відбувається) історичний детермінізм. (До слова – сам Сартр вважав, що Марксизм для розуміння людської і історичної дійсності переважно користується

принципом *Чому.* Окрім цього можна вказати що з детермінанти *Чому* постає теорія соціального прогресу, який розуміється як економічно-науково-технічний.

На відміну від принципу *Чому*, що претендує на всезагальність, положення *Навіщо* вбачає й часткове, випадкове та приватне. Ми вважаємо, що й тут є певна закономірність. Вона проявлена в тому, що попри неповторні способи існування є певний рух загальний для всіх – фундаментальна інтенція до збування людського в людині. Це прагнення подолання скрутного стану, кінцевості, відчуження, досвіду Ніщо, присутнього в існуванні. Водночас фундаментальна інтенція є трансцендуванням в бік повноти та цілісності екзистенції, пошуком та здійсненням шляхів до Буття, які є неповторними.

Регресивно-прогресивний метод вказує нам на дихотомію між даним та можливим. Середовище, обставини, умови (переважно економічні), що окреслюють певну інертність існування – це дане. Людина тут – продукт, а тому і предмет, і об'єкт. Вектор можливого відкриває горизонти активності, суб'єктності, проективності. І тут людина більшою мірою виступає в характеристиках відриву (від даного, кінцевого), творчості (себе і буття) та вибору (шляхів здійснення). Головний настрій тут – не виконувати вимоги умов, обставин, а перевищувати їх.

Вочевидь *Навіщо* є більш важливим для герменевтики історичного пізнання та людинознавства взагалі, ніж *Чому.* Одначе треба вказати, що це взаємообумовлюючі та взаємодоповнюючі складові певної форми герменевтичного кола, де відбувається невпинний рух між регресивним та прогресивним складниками. Розуміння умов, доповнене усвідомленням цілей, дають разом вірний орієнтир в системі "залежність-свобода". Саме таким чином можна розвинути регресивно-прогресивний метод Сартра.

По-своєму його підхід продовжив Поль Рікер, запропонувавши дві найважливіші стратегії в герменевтичній діяльності – археологію та телеологію суб'єкта?"[4], підкресливши монументальне значення для телеології праці Гегеля. Цей момент вочевидь є вірним, але не можна забувати і те, що ідеї пізнання людини та й спрямованості вперед до кращого стану май-бутнього, переконливо та виразно були сформовані ще в добу Середньовіччя, і зокрема Августином та Лютером. Також мисленники тих часів рельєфно висловили тезу про те, що пізнання та знання не можуть будуватися хаотично, повинні спиратися на головний, центральний замисел, *корелювати* з ним. Такий підхід, безсумнівно, виявляє свою значущість для наукового сьогодення.

Співвіднесення кожної частини пізнавальної роботи (а також її результату – знання) з об'єднуючим принципом певним чином розкриває *метод кореляції*.

Кореляція – це взаємообумовлення чогось з чимось, взаємозалежність одного феномену від іншого, встановлення зв'язку, погодження реалій. В нашому випадку треба звернути увагу на обумовлення частин і цілого – елементів пізнавальної діяльності та її цілісного бачення.

Корелятивна діада є формою діалектичного зв'язку з ознаками антиномії. Протиставлення, розрив, чітке відокремлення як розуміння специфіки одного явища на тлі іншого складника – все це умови плідного керуючого зв'язку феноменів.

Варто було б спробувати перенести дану проблематику в одну з можливих інтерпретацій класичної пари Хаос – Порядок, а саме в спосіб розкриття сенсів корелятивної діади *плутанина – спрямування*.

Людська діяльність часто несе в собі внутрішні ознаки хаотичності, сумбуру, сум'яття, мішанини, а по суті плутанини. Разом з тим діяльність як така була б неможливою, якби не присутні в ній сутнісні моменти, принципи впорядковуючого

налаштування, наміру, структурування, спрямування до мети, що дають згоду, співзвуччя та гармонізують особистість в дії.

Схожий стан і процеси нескладно знайти і спостерігати не тільки в царинах діяльності, і зокрема науковій, а й в колі знання. В сучасному стані кількісного зростання даних інформації, нечуваного в порівнянні з минулим, важко переоцінити роль орієнтирів для обрання та залучення складових освіти. Дослідник стикається не тільки з проблемою осягнення спадщини минулого у навчанні, а й повинен мати установки відбору фактів свого дослідження.

Отже, головні форми корелятивної діади плутанина – спрямування, це "безсистемні дії – синтетична мета діяльності" , а також "інформація (як набір фактів) – цілісне бачення знання".

Як Середньовіччя спрямувало дії і думки до горизонту досконалості, Абсолюту, так зараз філософія повинна скеровувати наукові діяльність, осягнення знань та їх побудову. Так безсистемні дії поступово стануть усвідомленим зібранням справ в світлі спрямовуючого фактору, а набір фактів, інформації отримує системність. І в той же час кореляція розвивається в зворотному напрямку – бо друга об'єднуюча частина корелятивної діади отримує наповнення та підтвердження. Наука, позбувшись нерозумного пориву просто до знань, може отримати горизонти та шляхи до них.

Отже, умовно маємо роди кореляції – знаннєвий та діяльнісний. В першому існують інформаційний та логічний види методу, в другому роді – важливим є пізнавальний його вид. Філософія, виконуючи роль спрямовуючого чинника обох видів, може використовувати для "зцементування" мети екзистенціали: повноти буття, рішучості, надії, інтенційності та поклику.

***

Окрім важливих методологічних наслідків наукових програм Середньовіччя, не треба забувати, що цей час дав підстави для розвитку критичного мислення. Розум, начебто зазнавши обмеження вірою, насправді отримав поштовх для критичного перегляду своїх засновків. Середньовічні поняття ratio та intellectus були переосмислені в кантівській філософії у вигляді розсудку та розуму, а пізніше знайшли розвиток в концепції технічного та онтологічного розуму.

Технічний розум є присутнім у всій духовній історії людства, але запанував з появою класичних форм наукового знання та усвідомив себе з появою британського емпіризму. Поступово стало зрозумілим, що він націлений на засоби, а не на мету пізнання.

Але сама *необхідність* оволодіння та перетворення реальності виявляється не під силу лише технічній іпостасі розуму. Неминучим є цілісне бачення шляхів людства і важливості тих або інших засобів. Тут-то й потрібен онтологічний розум.

Якщо технічний розум аналізує, підраховує, і дискутує, то онтологічний дає синтетичне розуміння пізнання як засобу відкриття фундаментального, повертає до вихідної уяви про істину як алетейю, неприхованість, відкритість та одкровення, усвідомлює те, що може мати граничне значення для людини. Так scientia технічного розуму доповнюються sapientia розуму онтологічного.

Також треба ще раз нагадати, що самокритичність розуму, закладена середньовічними мислителями-схоластами, не завадила створювати справжні *раціональної системи*, "собори ідей", які певним чином є взірцями цілісної структурності і донині.

А ще – організація сучасного наукового знання теж має витоки в цій добі. Монастирська культура, пов'язана з целібатом, створила систему відбору та підготовки молодих вчених. Диспути та дисертації, вчені ступені та й самі університети – яскраві й плідні способи улаштування науки і педагогіки.

Тому-то ці надбання системності знання та критичного мислення, організації науки та віри в раціональність всесвіту, а головне – "наукові програми" Середньовіччя – ***"пізнавати світ"*** (Тома Аквінський), ***"пізнавати себе"*** (Августин Аврелій) та ***"змінювати світ та себе"*** (Мартін Лютер) та їх теоретичні та методологічні наслідки – не тільки не втрачають ваги, а й потребують нових форм їх осмислення в контексті сучасних наукових пошуків та й шляху людини до себе.

В. П. Драпогуз, А. І. Трубенко, Є. В. Кривець

Модерний проект: зародження та розвиток класичної наукової раціональності

На рубежі XX – XXI віків вістря філософських пошуків, як свідчать матеріали останніх Всесвітніх філософських конгресів, спрямовано на віднайдення нових парадигм філософського мислення, оновленої проблематики і нестандартних рішень, що відповідали б запитам сучасності і прийдешньої епохи. Тому зовсім не випадково в центр дискусій знову висунулись корінні проблеми філософії – питання про статус, характер, специфіку сучасної філософії, її відношення до метафізики, до проблем розуму, раціональності, модерну та інших фундаментальних філософських питань.

Модерн (М) – одна з епох історії (а саме – європейський Новий час), яка стала з часів молодогегельянців провідною темою філософського, естетичного, культурологічного, соціологічного дискурсів. Девіз цієї епохи – не Ренесанс античної культури, а започаткування нового відчуття часу, відчуття переваги, сучасного (тобто “М.”) над минулим. М. – це епоха довіри до самодостатнього Розуму. Інтегральний результат М. – суспільство, розвиток якого спирається на чотири сили, які домінують в цю епоху: природознавство, техніка, індустрія і демократія.

Міркування (а нерідко суперечки і навіть палкі дискусії) про “модерн” і кристалізації постмодерністських позицій перебувають в полі зору західної філософії останніх десятиліть. У філософських суперечках поняття “модерн” (німецький термін “die Moderne” і англійській “ modernity”) закріпилось як сукупне позначення історичної епохи нового і новітнього часу – з характерними для неї особливостями соціального розвитку, культури, мистецтва, філософії.

Слово “модерн” до цієї епохи вживають тому, що її головною рисою вважається неперервна модернізація, прагнення до новацій, швидким змінам — на противагу традиціоналістським епохам з їх повільним історичним розвитком. У питанні початку і коли закінчилась (і чи закінчилась взагалі) епоха модерну нема одностайності. Деякі автори відносять її початок до часів пізньої античності, інші відносять до Нового часу. У такому розумінні термін “ера модерну” зустрічається уже у А.Тойнбі. Інколи початком епохи модерну вважають “століття Просвітництва” (у вузькому смислі), а кінець її пов’язують із сьогоднішнім днем.

Сучасні дослідники, розмірковуючи про закономірності розвитку науки, зазначають, що вона передовсім характеризується своєю раціональністю, асоціюється з образом думок і дій, яким притаманна доцільність, якість, виразність.

На відміну від різного роду емоційних станів раціональність є завжди робота розуму. Це таке вписування в світ, яке опосередковано пов'язане із уявленнями про надійність, доцільність і загальнозначимість.

Раціональність постає як адекватний засіб проникнення на теоретичний рівень осягнення об'єкта пізнання, намагаючись розпізнати його сутність, основу і закономірності. При цьому постає питання: як відрізнити рівень науковості від фантазування і уяви? Останні не можна віднести до раціонального. Вони завжди вважалися позараціональними способами осягнення світу. Це означає, що раціональним може бути не будь-яке уявне конструювання ідеальних об'єктів, лише те, що відповідає певним параметрам, критеріям, вимогам.

Зазначимо, що інтерес дослідження раціональності викликаний необхідністю осмислити картину світу і зростання ролі людини в ній, виробити нову стратегію людської життєдіяльності в ситуації невизначеності подальшого розвитку цивілізації. Поняття раціональності відноситься до філософського руху, заснованого Р.Декартом. Саме він заклав засади раціоналізму не просто як гносеологічної течії, де раціоналізм протилежний емпіризму, а раціоналізму як універсального світогляду, протилежного ірраціоналізму.

Нова (або як її прийнято називати *класична*) європейська філософія ґрунтується на вірі в розум. Розум є вищою здатністю людини. Навіть скептики, стверджуючи про обмежені можливості розуму, не могли що-небудь йому протиставити.

Декарт, як і Бекон, вважав, що філософія повинна служити цілям практики. «Замість умоглядної філософії, яка викладається в школах, можна створити практичну, за допомогою якої, знаючи силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небес і всіх оточуючих нас тіл... ми могли б стати мовби господарями і володарями природи» [4, с.11-22].

Пошук нового Декарт вважав одним з найважливіших завдань практичної філософії. Перша проблема, з якою він зіткнувся при розбудові науки на основі такого методу, була проблема відправних істин (звідки походять чіткі та виразні істини?).

Декарт заперечував чуттєвість як джерело таких істин. За його словами, істинним є те, що осягнув розум. Це дало йому підставу для висновку, що вихідні ідеї «вроджені розуму». Вважаючи вихідним правилом вимогу чіткого та очевидного знання, він піддав сумніву всю сукупність знання, яку до нього виробило людство, висунув вимогу, щоб все це знання пройшло перевірку критерієм чіткості та очевидності.

Запропоноване Декартом використання раціоналізму як універсального методу пізнання сприяло побудові наукового знання за єдиною системою, в основі якої перебував самостійно мислячий суб'єкт, що дозволило утвердити перевагу раціонального мислення над чуттєвим пізнанням. В результаті був сформульований принцип: «Я мислю, отже, існую» [4, с. 316].

Спираючись на ідеї Декарта, Б.Спіноза продовжив розвиток філософських раціоналістичних уявлень. Він стверджував необхідність атрибута існування єдиної субстанції, що включає в себе тілесні і душевні субстрати, що визначають мислення. Розширюючи онтологічне розуміння пізнання світу, Спіноза вперше раціонально обґрунтував тотожність Бога, субстанції і природи [13,с.210]. Пізніше Г.В.Ляйбніц, розглядаючи субстанцію як самодостатню сутність, розділив її на безліч активних центрів життєвої сили - монад. Він відстоював визначальну роль розуму в створенні наукового

простору в процесі становлення і розвитку раціональності. В результаті мислення, за Лейбніцом, засноване на принципах раціонального пізнання, бо «жодне явище не може опинитися істинним або дійсним, жодне твердження виправданим без достатніх підстав» [9, с. 418].

Осмислення раціональності в контексті створення нової філософії і розвитку природничих наук присвятив свої дослідження французький філософ Н.Мальбранш. Переконаність Мальбранша в бездоганності декартівського методу зумовили його віру у можливість осягнення істини. Як головний представник оказіоналізму він, класифікуючи поділ здібностей, стверджував, що «розум знає дійсно лише те, що він бачить з очевидністю» [11,с.266].

Раціоналізм розвів чуттєвість і розум. Представники емпіризму та раціоналізму визнали логіко-математичне знання абсолютним і необхідним. Обидві зазначені концепції не беруть до уваги творчої здатності свідомості, що стало предметом дослідження І. Канта.

Так, І.Кант стверджував, що в основі наукового пізнання лежить не відображення досліджуваного об'єкта, а діяльність мислення по його конструюванню.

І. Кант говорив, що закони чистого розуму мають абсолютну загальну значимість. У вченні Канта вперше розрізняються на рівні мислення розум і розсудок: на розсудкові грунтується наукове знання, розумі – філософія (метафізика). Форми споглядання (*простір і час*) і категорії мислення є відповідно теоретичною основою математики і природознавства, а ідеї чистого, відокремленого від почуттів розуму – принципами метафізики. Згідно з Кантом, на відміну від функції розсудку, розум виконує не конститутивну (таку, що примножує знання), а регулятивну функцію-систематизації набутого розсудком за єдиним принципом. Розум дає не істини, а ілюзії, суперечності – антиномії.

Раціональність найкоротшим шляхом веде до пізнавальної мети і тому пов'язується із доцільністю. Вона також інтерпретується як універсальний засіб організації пізнавальної діяльності. За М.Вебером, раціональність – це точний розрахунок адекватних засобів для досягнення мети. На думку Ст.Тулміна, раціональність – це логічна обґрунтованість правил діяльності.

Раціональність можна розглядати у три способи: як відповідність «законам розуму», як «доцільність» і як мету науки. У першому випадку ядром поняття раціональності стануть закони логіки. Коли методологи розмірковують про раціональність, то вони мають на увазі перш за все наукову (логіко-методологічну) раціональність.

Мислення людини відрізняється в різні історичні епохи. Тому істотною є відмінність між двома рівнями раціональності: універсальною (що охоплює цілу епоху) і локальною (що характеризує особливості мислення в окремих сферах теоретизування).

Універсальна раціональність виростає з глибин культури своєї історичної епохи і змінюється разом зі зміною культури. Вона передбачає відповідність вимогам логіки і вимогам пануючого в конкретну епоху стилю мислення [18].

У сучасну епоху наукова раціональність розглядається як вищий і найбільш автентичний вимогам об'єктивного пізнання світу тип свідомості і мислення. У науковій раціональності виокремлюють два аспекти. Перший – логічний. Він охоплює характерні властивості, притаманні науковим теоріям. Другий аспект – правила і норми, що визначають специфічну поведінку вчених у процесі наукової діяльності.

Наукова раціональність, як зазначає В.О.Ханстантинов, – це така смислова (інтелектуальна) діяльність, яка об'єктивно (тобто за своєю логічною формою) претендує на здобуття істинного знання і здійснюється за певними правилами і нормами, котрі можуть бути зафіксовані у загальнозначущій формі [18,с.30].

В історії раціональності виділяються чотири основні періоди її розвитку: античність, Середньовіччя, Новий час і сучасність.

З одного боку, наукову раціональність пов'язують з історією розвитку науки і природознавства, з вдосконаленням методів пізнання. Означена раціональність передбачає очищення пізнавального акту від емоційно-вольових і ціннісних орієнтацій свідомості. Вона характеризується логічною і епістемологічною спрямованістю, методологічною систематизацією наукового дискурсу, висуває на передній план доводи розуму і досвіду. Доказовість і системність є двома характерними раціоналістичними рисами наукового пізнання, в основі яких лежить логічна взаємозалежність понять і суджень. Тому передумовою наукової раціональності є понятійний спосіб освоєння світу наукою.

Оцінювати теоретичний рівень досліджень вченого можна тільки в контексті прийнятих парадигмальних установок. Їх прийняття обумовлено історичними та соціокультурними факторами. Такий підхід встановлює кореляцію між науковою раціональністю і раціональністю інших видів людської діяльності.

У кожній галузі теоретичної діяльності складається своє розуміння раціональності. Виділяють такі види: логіко-математичний, природничо- науковий, інженерно-технічний, соціально-гуманітарний. Пишуть також про локальні наукові раціональності, наприклад про політичну, теологічну, медичну раціональність та інші [18].

У сучасну добу поняття наукової раціональності продовжує залишатися зразком для інших різновидів раціональності. В античності таким зразком служила специфічна філософська раціональність, у роки Середньовіччя – теологічна раціональність. У Новий час значення наукової раціональності як еталону, яким потрібно слідувати інших галузях теоретичної діяльності, помітно переоцінювалося. У новітній час помітно посилився скептицизм щодо можливостей наукового мислення вирішувати гострі проблеми соціального розвитку, не завдаючи шкоди природі та культурі.

Які є критерії раціональності? Їх обгрунтування є складною проблемою. Існує багато підходів стосовно того, що слід розуміти під раціональністю. Критерії раціональності, наприклад, формулюються представниками логічного емпіризму і представниками Львівсько-Варшавської філософської школи та іншими філософськими школами. Ними, зокрема, вказано на необхідність обґрунтованості з боку предмета дослідження і з боку гносеологічної складової процесу наукової діяльності (розуміння, факт, метод, теорія і т.д.).

Дослідники називають епохи, які характеризуються змінами типу наукової раціональності. Відомий філософ В.Стьопін виділяє три таких типи: класичну, некласичну і постнекласичну раціональність. Критеріями їх розрізнення виступають: 1) особливості системної організації об'єктів, освоюваних наукою (прості системи, складні саморегулюючі системи, складні саморозвиваючі системи, кожна з них вимагає для розуміння особливої категоріальної матриці, особливих смислів категорій «частина» і «ціле», «річ» і «процес», «причинність», «простір і «час»); 2) притаманна кожному типу раціональності система ідеалів і норм дослідження (пояснення, опис, обгрунтування, структура і побудова знань); 3) специфіка філософсько-методологічної рефлексії над

пізнавальною діяльністю, що забезпечує включення наукових знань в культуру відповідної історичної епохи [15,с.6].

На етапі класичної науки основними об'єктами дослідження є прості системи. Сумарні властивості їх частин визначають властивості цілого.

Категоріальна сітка опису таких систем лежала в основі механічної картини світу, яка домінувала в науці в XVII-XVIII ст. В ній висвітлювалися основні обриси Всесвіту. В якості фундаментальних об'єктів називалися неподільні корпускули (атоми). Світ створений Богом з неподільних корпускул (атомів) і всі тіла (тверді, рідкі та газоподібні) складені з них, виникають завдяки взаємодії корпускул. Процеси руху і взаємодії протікають в абсолютному просторі з плином абсолютного часу. Принципи неподільності атома і збереження матерії, принцип лапласівської детермінації, принцип просторових і часових інтервалів і їх незалежності від характеру руху тіл склали фундамент фізичного знання означеної епохи.

Механічна картина світу функціонувала і як загальнонаукова картина світу, орієнтуючи дослідників розглядати не тільки фізичні, а й біологічні, а також соціальні об'єкти в якості простих механічних систем. У XVIII ст. механічна картина світу була значно оновлена. В якості фундаментальних об'єктів в неї були включені, поряд з атомами, невагомі субстанції – носії теплових, електричних і магнітних сил – теплород, електричний і магнітний флюїди. Ламарк свідомо орієнтувався на цю картину при дослідженні змін організмів у результаті їх пристосування до середовища [Див: 17, с. 147, 170-172].

Нові тенденції простежувалися і в процесах становлення соціальних наук. Сен-Сімон і Фур'є, наприклад, пропонували покласти в основу дослідження соціального життя механіку. Учень Сен-Сімона О.Конт, висунувши ідею соціології як науки про суспільство, спочатку називав її соціальною фізикою. Він вважав, що її можна побудувати за подобою механіки. Але згодом виявилася ненауковість механістичних уявлень в нових галузях досліджень. Конт перший зробив кроки щодо їх подолання. Він запропонував розглядати суспільство як цілісний організм, що розвивається. Проте перші кроки по створенню соціології були засновані на механічній картині світу, яка пропонувала бачення суспільства як механічної системи.

На етапі класичної науки домінував ідеал, згідно з яким пояснення і опис має включати тільки характеристики об'єкта. Особливе тлумачення отримали ідеали і норми обгрунтування знань. В якості головних вимог обгрунтування теорії висувалися два принципи: підтвердження теорії досвідом і очевидність (наочність) її фундаментальних постулатів. Ідеалом була побудова істинної картини світу і теорій, які однозначно відображають особливості об'єкта.

Епістемологічними підставами класичної науки виступали уявлення про пізнання як спостереження і експериментування з об'єктами, які розкривають таємниці буття розуму, що пізнає. Причому сам розум наділявся статусом суверенності. В ідеалі він трактувався як дистанційований від речей, що з боку спостерігає і досліджує їх, не детермінований ніякими передумовами, крім своїх здібностей фіксувати явища і розкривати суть.

Основними об'єктами дослідження в некласичній науці стають складні саморегульовані системи. Вони диференціюються на відносно автономні підсистеми, в яких відбувається масова, стохастична взаємодія елементів.

Категорії частини і цілого стосовно до означених систем набувають нові характеристики. Ціле вже не вичерпується властивостями частин, важливо врахувати системну якість цілого. Частина всередині цілого і поза ним має різні властивості. Крім того, у таких системах ціле не тільки залежить від властивостей його складових частин (елементів), а й визначає їх властивості.

Причинність у великих системах, що саморегулюються, не може бути зведена до лапласівського детермінізму, вона доповнюється ідеями "ймовірнісної" і "цільової причинності" [15,с.10]. Перша характеризує поведінку системи з врахуванням стохастичного характеру взаємодій у підсистемах, друга – дію саморегулювання як мети, що забезпечує відтворення системи.

Некласична наука (кінець XIX-сер.XXст.) сприяла розширенню поля досліджувальних об'єктів. Некласичний тип раціональності враховує зв'язки між знаннями про об'єкт і характером засобів і операцій діяльності.

У XIX ст. стало очевидним, що закони ньютонівської механіки вже не могли грати роль універсальних законів природи. На цю роль стали претендувати закони електромагнітних явищ. Проте в результаті нових експериментальних відкриттів стосовно будови речовини в кінці XIX - початку XX ст. виявилося безліч протиріч між електромагнітною картиною світу і емпіричними фактами. Це підтвердив у майбутньому цілий «каскад» наукових відкриттів. Зокрема, були відкриті промені Рентгена, радіоактивність, радій, перша елементарна частинка - електрон. Німецький фізик Макс Планк ввів квант дії (постійна Планка) і, виходячи з ідеї квантів, вивів закон випромінювання, названий його ім'ям. Квантова теорія Планка увійшла в суперечність з теорією електродинаміки Максвелла. Виникла два несумісні уявлення про матерію: вона абсолютно неперервна, або вона складається з дискретних частинок.

Дуже відчутний «підрив» класичного природознавства був здійснений А. Ейнштейном, який створив спеціальну, а згодом і загальну теорію відносності. У 1924 р. було зроблено ще одне велике наукове відкриття: французький фізик Луї де Бройль висловив гіпотезу про те, що частинкам матерії притаманні і властивості хвилі (безперервність) і дискретність. Незабаром, ця гіпотеза була підтверджена експериментально в роботах Шредінгера, Гейзенберга, Борна і інших фізиків.

Важливою особливістю наукового знання стало прагнення уникнути однобічності, виявляти нові шляхи розуміння цілісної структури світу. Розвиток атомної фізики показав, зокрема, що об'єкти, що називалися раніше елементарними частинками, повинні розглядатися як складні багатоелементні системи.

Становлення квантової механіки виявило незастосовність причинності в її механістичній формі. Це було пов'язано з визнанням фундаментальної значимості нового класу теорій - статистичних, заснованих на вірогідності. Той факт, що статистичні теорії включають в себе неоднозначність і невизначеність, деякими філософами і вченими був витлумачений як крах детермінізму взагалі.

Фізики показали, що закони квантової фізики - це закони статистичного характеру і передбачення на їх основі носять не достовірний, а лише імовірнісний характер. Закони статистичного характеру є основною характеристикою квантової фізики. Тому метод використаний, наприклад, для розгляду руху планет, тут практично не потрібен і повинен поступитися місцем статистичному методу і законам, які управляють змінами ймовірності в часі.

Епоха некласичної науки кардинально змінила спосіб мислення. Цю особливість некласичного природознавства підкреслювали такі його представники як Гейзенберг та інші.

У сучасну епоху відбуваються кардинальні зміни у розвитку науки. Їх охарактеризували як четверту глобальну наукову революцію, в ході якої народжується нова постнекласична наука. Інтенсивне застосування наукових знань практично в усіх сферах соціального життя, зміна характеру наукової діяльності, пов'язаної з революцією в засобах зберігання та отримання знань (комп'ютеризація науки, поява складних технічних комплексів, які обслуговують дослідницькі колективи) кардинально вплинули на напрямки наукових досліджень. Поряд з традиційними дослідженнями на передній план все більше висуваються міждисциплінарні форми дослідницької діяльності. Якщо класична наука була орієнтована на осягнення якогось ізольованого фрагмента дійсності, то специфіку сучасної науки кінця XIX- початку XXI століття визначають комплексні дослідницькі програми, в яких беруть участь фахівці різних галузей знань. Об'єктами сучасних міждисциплінарних досліджень все частіше стають унікальні системи, що характеризуються відкритістю і саморозвитком. Такого типу об'єкти поступово починають визначати і характер предметних галузей фундаментальних наук, формуючи образ постнекласичної науки.

Сучасна епоха потребує нової раціональності, нового способу мислення, релевантного в умовах світу, що безперервно змінюється та ускладнюється. Йдеться про системні трансформації суспільства та його спосіб цивілізаційного розвитку.

З початку модерної епохи наука становить домінуючу форму організації пізнання та містить універсальне обґрунтування чинності останнього. Вона виконує роль своєрідної пресупозиції всієї сукупності культурних практик, і як така задає важливі характеристики у всіх сферах людської життєдіяльності. Ефект наукової раціональності простягається далеко за межі власне науки і охоплює все, що відбувається в суспільстві: систему цінностей, етос, соціальні відносини, всі найважливіші інститути суспільного життя. Саме становлення модерного суспільства відбувалося у вигляді здійснення науково орієнтованої програми соціальних перетворень.

Модерна класика виходила з парадигми "панування над природою", яка розумілась у вигляді аксіологічно нейтрального "природного порядку". Проте екологічна криза, що розгорнулась у другій половині XX століття, наочно продемонструвала нагальну необхідність філософського осмислення питань, пов'язаних не тільки з необхідністю зміни відношення людини до природи, а й з можливостями трансформації природи самої людини. Саме в цьому напрямку відбувається зсув сучасного природничо-наукового дискурсу з "зовнішньої природи" на "внутрішню", з навколишнього світу на саму людину та її діяльність.

В останній третині XX століття наукова революція відкрила простір становлення постнекласичної науки. Говорячи про останню, слід зазначити, що даний філософсько-методологіний концепт був уведений В.С.Стьопіним у поєднанні з поняттям «постнекласичної раціональності», зміст якого розкривається в історичному зіставленні з раціональністю класичного й некласичного зразків, що ґрунтуються на відповідних наукових парадигмах [15; 16].

Відповідно до цієї концепції, класичний тип наукової раціональності, що виник у результаті першої в історії глобальної наукової революції в XVII ст. («ньютонівська революція») і появи класичного природознавства, акцентувавши увагу на об'єкті, прагне в

процесі пізнання елімінувати все відносно суб'єкта, включаючи засоби, інструменти й операції його діяльності. Така елімінація розглядається як необхідна умова одержання об'єктивно-істинного знання про світ. Світ «як він є» був основною метою наукового пошуку. Класична наука ще не осмислювала факт соціокультурної й історичної детермінації стратегій наукового дослідження й способів бачення світу. Наукова парадигма ґрунтувалася на механістичному описі й поясненні світу та вірі в безмежні можливості людського розуму в його пізнанні як досягненні абсолютної й об'єктивної істини на основі редукції всіх інших галузей природознавства до уявлень механіки.

Друга глобальна наукова революція, що розгорнулася наприкінці XVIII ст. – першій половині XIX століття, визначила перехід до нового стану природознавства - дисциплінарно організованої науки. Механістична картина світу втрачає статус загальнонаукової. У біології, хімії, геології й інших галузях знання формуються специфічні картини світу й відповідні парадигми мислення.

Некласичний тип наукової раціональності, що сформувався в результаті третьої глобальної наукової революції із середини 90-х років XIX століття до кінця 20-х років XX століття («квантово-релятивістська революція»), характеризується особливим відношенням мислення до об'єкта й самого до себе, а саме: мислення відтворює об'єкт як вплетений у людську діяльність і будує образи об'єкта, співвідносячи їх з поданнями про історично сформовані засоби його освоєння.

Четверта глобальна наукова революція, що розгорнулась в другій половині XX століття, виводить за межі колишніх дисциплінарних наукових парадигм у простір між- і трансдисциплінарності й становлення постнекласичного типу раціональності.

Кожен новий тип наукової раціональності, обумовлений соціокультурно й історично, характеризується особливими, властивими йому підґрунтями науки, які дозволяють виділити у світі й досліджувати відповідні типи системних об'єктів (прості, складні системи, системи, що саморозвиваються).

Сучасна постнекласична наука в центр своїх досліджень поставила унікальні, складні системи, що історично розвиваються, особливим компонентом яких є сама людина. «Техногенна цивілізація нині виступає в смугу особливого типу прогресу, коли гуманістичні орієнтири стають первинними у визначенні стратегій наукового пошуку», - відзначає В. Стьопін [17].

Становлення постнекласичної раціональності, як зазначає відома українська дослідниця Л.Горбунова, відбувається в процесі одночасної плюралізації і конвергентності дисциплінарних парадигм й онтологій, коли неможлива редукція до якоїсь одної всієї складності й різноманіття наукового знання, накопиченого попереднім розвитком науки [2,с.120].

Глибинні світоглядні переорієнтації в способах опису й аргументації наукового знання, пов'язані з розвитком учення про біологічну еволюцію й ноосферу, а також із становленням теорії нерівноважової термодинаміки й синергетики, сприяли відродженню *принципу глобального, або універсального еволюціонізму,* за допомогою якого описуються закономірності еволюційного процесу в неживій природі, живій речовині й суспільстві.

Однією з важливих віх становлення постнекласичної науки і притаманної їй раціональності є геофізіологія, або "теорія Геї "Дж. Лавлока, згідно з якою наша планета Земля є живим суперорганізмом. Л. Горбунова розрізняє означену гіпотезу і те, що з неї випливає, – цілісну наукову концепцію холістичного типу з її науково-прикладними трансдисциплінарними частинами – геофізіологією та планетарною медициною. Гіпотеза

Геї є не просто однією з численних гіпотетичних концепцій у науковій та паранауковій сферах. Це широкий інтелектуальний рух, на прикладі якого можна спостерігати народження наукового знання [2]. Дуже близькі до концепції Геї західний філософський скептицизм XX століття, пост-ніцшеанська лінія філософії в особі М. Гайдеггера та його послідовників: Г.-Г.Гадамера, французьких постструктуралістів, американських неопрагматиків, зокрема, Р.Рорті.

На прикладі концепції Геї можна спостерігати складні процеси становлення постнекласичної науки як "людиномірної". Вона продовжує інтегрувати й акумулювати всі сучасні досягнення геофізики, біогеохімії, теорії систем, синергетики, теорії штучного розподіленого біологічного інтелекта, біоетики, біосеміотики, біогерменевтики, біокосмофізики, планетарної медицини, комп'ютерного моделювання з чітко представленою метою – формування нового уявлення про людину та її можливе майбутнє.

На думку А.Б.Казанського, концепція Геї виявилась дуже корисною метафорою. Вона сприяла формуванню екологічної самосвідомості у широких верств світової громадськості. На основі цієї концепції сформувалася одна із течій захисників природи і трансгуманізму – техногаянізм. Його представники виступають за активний розвиток нових чистих і безпечних технологій, які в майбутньому допоможуть відновити довкілля [7].

Хоч феномен Геї є не пізнаний в рамках чисто раціонального і дисциплінарного підходу класичної науки, становлення до неї в рамках постнекласичної раціональності наповнюється етичним, естетичним і навіть релігійним сенсом.

Підсумовуючи, можна констатувати, що раціональність як феномен дослідницької діяльності має історичний вимір. Основні етапи її розвитку - це і періоди вдосконалення пізнавальних засобів і методів, і етапи становлення різноманітних форм об'єктивної істини, і формування несумірних типів наукової раціональності.

Виникнення нового типу раціональності і нового образу науки не слід розуміти як повне зникнення уявлень і методологічних установок попереднього етапу. В епоху наукових революцій здійснюється перебудова основ науки і становлення нового типу раціональності класичного, некласичного і постнекласичного.

Останньому притаманні, насамперед, такі феномени, як людиномірність і трансгуманітарність, відмова від антропоцентризму і активізму модерного типу. Його підґрунтям є методологічна переорієнтація на парадигму складності і самоорганізації.

В.П. Загороднюк

Сучасний науковий дискурс: антропологічні і гуманістичні виміри

Мета даного розділу полягає у тому, щоб не лише виокремити деякі антропологічні та гуманітичні параметри наукового дискурсу, але і зробити спробу запропонувати певний антропологічний погляд на світ в цілому, спираючись на сучасне постнекласичне його бачення.

Світ – це все те, що оточує людину, і те, що знаходиться усередині неї; універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з поміж інших предметів.

Завдяки практичній і пізнавальній діяльності людина усвідомлює себе як суб‘єкт, що створює свій власний світ (світ людини), що протистоїть зовнішньому світові, який оточує її. Специфіка філософського вивчення світу полягає у теоретичній відповіді на центральне питання відношення людини до світу, людини до іншої людини і людини до світу людини. Ці відношення можуть вивчатися у різних аспектах: онтологічному, гносеологічному, логічному, аксіологічному тощо. Ті чи інші філософські течії акцентують увагу на певних моментах світовідношення: комунікативна філософія, персоналізм роблять акцент на відношенні «Я – Інший», неофрейдизм, екзистенціалізм – на людському «Я» тощо.

Визначальними категоріальними характеристиками світу є цілісність, універсальність, саморозвиток. Наявність цих характеристик уможливлює той чи інший феномен як певний самостійний світ. Водночас вивчення будь-яких фрагментів світу за допомогою зазначених характеристик надає цим категоріям філософсько-світоглядного статусу. (6, 567-568).

Отже, зовнішній світ можливо вивчати не лише за допомогою конкретних наук, але і виокремлювати власне філософський підхід до нього. Прикметна особливість саме філософського погляду на світ полягає у його вивченні крізь призму людини.

Але чи можливий такий єдиний філософський погляд на світ і врешті чи можливий єдиний світ взагалі? Позитивна відповідь як на перше, так і на друге запитання є вельми проблематичною. Дійсно, філософія розпадається на мозаїку різноманітних концепцій, течій, напрямків, що актуалізує питання кантівського штибу, як можлива філософія взагалі і водночас сам світ є розмаїттям субстратно-регіональних, соціогенних, психічних світів та знаково-семантичних форм.

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

Таким чином, світ – це не купа речей, а спосіб бачення світу, смисл побаченого. Для фундатора феноменології Е.Гуссерля «натуралізм» і «об‘єктивізм» неприйнятні саме тому, що позбавляють розум інтенсіональності і перетворюють «картину світу» у сукупність речей, а не безконечний смисл. Останній є не предметом, а променем світла, спрямованим людиною назовні. «Навколишній світ, - пише М.Гайдеггер, -це духовне явище нашого особистого та історичного життя» (8).Тому світ розпадається на різні

горизонти смислів і значень. Не важко помітити, що тут постмодерністські уявлення про світ і людину солідаризуються з феноменологічним баченням світу. Помітні конотації і з аналітичною філософією, для якої світ – це поле різноманітних "мовних ігор" і навіть з марксизмом, для якого світ – це, насамперед, "олюднена природа".

Але якщо існують різні горизонти смислів і значень, то не існує єдиного світу, не існує спільного буття, неможливий єдиний універсальний проект світу. З цього випливає декілька наслідків.

Перший полягає у тому, що якщо не існує єдиного світу, а він задається нашим баченням, якщо немає кращих світів чи його фрагментів, то і не повинно існувати тих чи інших кращих форм пізнання. Єдине універсальне методологічне правило, яке може мати місце, це – "дозволено все" (П.Фейєрабенд) . У протилежному випадку будемо мати справу з шовінізмом і дискримінацією, але уже не культурних форм, а пізнавальних. Принагідно зазначу, що подібні плюралістичні моделі (несумірність парадигм Куна, "теоретико-методологічний анархізм" Фейєрабенда) призвели до виникнення антропології науки як відносно самостійної дисципліни і появі на її засадах так званих ситуативних досліджень (case-studies), що, у свою чергу, ще більш посилило поліцентричні, плюралістичні позиції сучасної методології науки. Втім, про це трохи згодом.

Другий зводиться до того, що досить сумнівними виглядають єдині універсальні надісторичні цінності. Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки і 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. Іншими словами, радикально змінилось соціально-онтологічне тло усвідомлення та маніфестації цінностей. 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 і серйозної аргументації, 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 всезагальні цінності – це лише черговий гранднаратив або метанарація. На цьому варто наголосити особливо, адже постмодерн – це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму, заперечення «логораціотеотелеофалоцентризму». Постмодерн в першу чергу ставить під сумнів саме визначальні цінності модерної епохи.

У цьому контексті варто зосередитись і на такій вважливій проблемі як обгрунтування 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» І.Кант, так і фундатор трансцендентально-прагматичного обґрунтування істинності знання та моральних цінностей К.-О.Апель, у кінцевому підсумку змушені були апелювати до віри, що ще раз потверджує думку про те, що всезагальні цінності є радше проблемою, ніж даністю і оперувати цим поняттям потрібно досить обережно.

Отже, світ як об'єкт, який пройшов через горнило людської практичної і пізнавальної діяльності, задається способом його бачення. Оскільки не існує єдиної репрезентації світу, то він розпадається на різні горизонти смислів і значень, що

унеможливлює існування надісторичних всезагальних універсальних цінностей і принципів пізнання.

Виходячи з цих методологічних засад, розглянемо антропологічний поворот у сучасній постнекласичній науці, зокрема, у царинах знання, які репрезентують як природознавство, так і гуманітарну сферу, а саме: космологію та лінгвістику. На основі цього розгляду проаналізуємо методологічну рефлексію над антропологічним поворотом у межах такого впливового напрямку сучасної західної філософії і соціології науки як етнометодологія або антропологія пізнання.

Зазначений поворот пов'язаний з визнанням провідної, визначальної ролі людини у розвитку наукового пізнання. Подібне визнання становить осереддя сучасної постнекласичної науки. Характеризуючи три типи наукової раціональності і відповідно три етапи еволюції європейської науки (класичну, некласичну, постнекласичну), В.С. Стьопін зазначає, що кожний з цих етапів характеризується особливим станом наукової діяльності. «Класичний тип раціональності зосереджує увагу лише на об'єкті і виносить за дужки все, що стосується суб'єкта і засобів діяльності. Для некласичної раціональності характерна ідея відносності об'єкта до засобів і операцій діяльності; експлікація цих засобів і операцій виступає умовою отримання істинного знання про об'єкт. Нарешті, постнекласична раціональність враховує співвіднесеність знань про об'єкт не тільки з засобами, а й ціннісно-цільовими структурами діяльності» (7, 18).

З цим тісно пов'язана така прикметна особливість сучасної постнекласичної науки як трансформація ідеалу ціннісно-нейтрального дослідження. «Коли сучасна наука на передньому краї свого пошуку поставила в центр дослідження унікальні системи, що історично розвиваються, у які як особливий компонент включена сама людина, то вимога експлікації цінностей у цій ситуації не лише не суперечить традиційній установці на отримання об’єктивно істинних знань про світ, а виступає передумовою реалізації цієї установки» (Там же).

Остання риса сучасної науки привертає найбільшу увагу дослідників. Спектр оцінок, крайніми полюсами якого є твердження, що сучасна наука в самій своїй структурі повинна містити етичні цінності, а з зворотнього боку, що вона повинна залишатися «ціннісно нейтральною», досить широкий.

Зупинемось лише на деяких принципових підходах. Формування і становлення сучасної науки супроводжувалося процесом її «деетизації», елімінації із її «тканини» антропоморфних і ціннісних проекцій і передумов. Чи означає це, що внутрішня єдність істини і блага була притаманна лише античному образу науки, а сучасне знання, об'єктивно відображуючи світ, не є ні добрим, ні злим?

Наприклад, згідно Платону, істинне знання виявляє ієрархію буття, в яку «вбудована» і сама людина. Тому ієрархія світового порядку, яка відкривається у науковому знанні, водночас є і градацією етичних цінностей. Призначення і сутність науки як єдності знання і доброчинності, істини і блага, згідно Платону, полягає не в її практичній користі, не в здатності пізнавати світ сам по собі, а в тому, щоб вказати людині її місце в структурі буття, дати моральні орієнтири в оточуючому середовищі. Подібні ціннісні орієнтації, іманентний моральний сенс притаманний не всякому знанню. Згідно древнєгрецькому мислителю, існують і ціннісно нейтральні види знання, до них, зокрема, належить сфера "вправної майстерності" («техне»). Це знання лікаря, який може вилікувати, а може й згубити людину, знання полководця, за допомогою якого можливий захват чужої країни і захист власної тощо. Чи не відноситься сучасне наукове знання до

сфери «техне»? Іншими словами, не є воно ефективним по відношенню до тих цілей, для яких воно використовується?

Античний образ етично забарвленого знання може слугувати не більш ніж спомином про те, що пізнавальне і моральне відношення до дійсності в принципі можуть бути поєднані. Сучасна наука не може повернутися до античного споглядання для реалізації потрібної єдності. Власне в цьому немає необхідності, оскільки нині поступово виникають елементи нового образу науки, в який етичні параметри входять як явні фундаментальні засади. Зближення пізнавальних цілей і моральних цінностей є моментом загальної тенденції до гуманітаризації науки - все зростаючій взаємодії природничонаукового, гуманітарного і філософського знання, їх діалогу з практичними і духовно-практичними формами осягнення світу. Подібна взаємодія зумовлена реальними життєвими цілями і глобальними проблемами, з якими зіткнулось людство.

Як бачимо, ця точка зору багато в чому співпадає з позицією В.С.Стьопіна. В ній також йдеться про необхідність створення нового гуманістичного образу науки. Проте їй притаманний більший радикалізм у питанні про ціннісні характеристики науки. Якщо у першій концепції цінності переважно зовнішнім чином доповнюють, обмежують, коректують науку, то у другій етичні параметри у явному вигляді входять у науку, відіграючи роль її організуючого начала.

Подібний радикалізм поділяють І.Т.Фролов і Б.Г.Юдін. Якщо пізнавальна діяльність є діяльність ціленаправлена, то вона неодмінно набуває морально-етичного змісту незалежно від того, яким чином відбувається усвідомлення мети - шляхом апеляції до логіки розвитку науки, чи потребами суспільства - головне, що акт пізнання занурується тим самим в ціннісно заряжену, а не ціннісно нейтральну атмосферу. Оскільки діяльність людини має ціленаправлений характер, то завдяки цьому здійснюється те, що ще повинно стати відповідним цілі. Оцінка того, що становиться через ціль свідчить про єдність ціннісного і наукового підходів.

У загальному плані орієнтація на людину, «людиномірність» науки – одна з найважливіших тенденцій розвитку сучасного наукового пізнання. Проблема людини, її місця у сучасному світі нині є не лише актуальною теоретичною, але і гострою соціальною проблемою. Тому і не дивно, що вона змістилася у фокус теоретичного осмислення цілої низки наукових дисциплін: філософії, соціології, психології, біології, медицини, екології тощо.

Не менш істотним є і виникнення нових наук, орієнтованих людською діяльністю (ергономіка, теорія ігор і т.п.), і поява нових галузей в усталених наукових дисциплінах, які започатковані на грунті парадигми людини (конструктивістська математика, логіка практичних міркувань тощо).

Орієнтація на людину у сучасному науковому пізнанні пов'язана не лише з висуненням на передній край комплексу проблем безпосередньо пов'язаних з життєдіяльністю людини. Важливу роль у подібній орієнтації відіграє світоглядний підхід у філософії і науці. Останнім часом подібний підхід все активніше проникає у тканину наукового пізнання. Значний світоглядний резонанс отримало наукове підтвердження того факту, що основні фізичні константи є оптимально доцільними щодо виникнення людського життя і самої людини (2, 19). Саме завдяки антропному принципу формується постнекласичне бачення Всесвіту як «людиномірного» об'єкту у сучасній космології.

Цей принцип вперше з'явився не в сучасній постнекласичній науці і навіть не в некласичній, релятивістській фізиці, а в класичній, ньютонівській космології, хоча,

звичайно, його «теоретична навантаженість» була іншою. У кінці 19 ст. фізики спробували по новому переосмислити проблему місця і ролі людини у Всесвіті з альтернативних Копернику позицій. Ця спроба належала відомому природознавцю А.Уоллесу, який прагнув відродити арістотелівський телеологізм і антропоморфізм у розумінні системи людина – Всесвіт. Він показав, що передумовою появи людини є Всесвіт з його складною структурою і певним набором взаємопов'язаних властивостей та характеристик і водночас, Всесвіт є засобом для реалізації цієї мети, а саме: появи людини як вищого продукту його розвитку.

Своє теоретичне бачення антропного принципу у межах класичної науки запропонував і К.Е.Ціолковський, який у дусі російського космізму розглядав Всесвіт як «світ людини», обґрунтовував нині популярну ідею «живого Всесвіту», тобто всіляко доводив єдність людини і Всесвіту. Проте подібні розробки антропного принципу залишилися непоміченими, оскільки різко контрастували з домінуючою у космології коперніканською парадигмою. Цей принцип перевідкрила релятивістська космологія, включивши його у свій власний контекст.

Нині існують різноманітні модифікації антропного принципу, які досить суттєво розрізняються між собою: слабкий і сильний антропний принцип та принцип самовідбору, сформульовані Б.Картером, принцип доцільності (І.Л.Розенталь), принцип співучасті (Дж.Уілер), фіналістський антропний принцип (Ф.Тіплер) та ін.

Слабкий і сильний антропний принцип Картера об'єднує те, що обидва його формулювання використовують класичні способи опису, які не впливають на властивості досліджуваного об'єкта.

Згідно його слабкій версії наше положення у Всесвіті є привілейованим у тому сенсі, що воно має бути сумісним з нашим існуванням як спостерігачів. Ті властивості Всесвіту, які ми спостерігаємо, є характерними лише для певної фази його еволюції. Вона збігається з тією епохою, коли еволюційні процеси роблять можливим наше існування як спостерігачів.

Сильна версія антропного принципу, за Картером, має такий вигляд: «Всесвіт (і отже, фундаментальні параметри, від яких він залежить) повинен бути таким, щоб у ньому на деякому етапі еволюції допускалось існування спостерігачів. Перефразуючи Декарта: Cogito ergo mundus talis est (я думаю, отже, світ такий) (1, 373).Саме ця версія антропного принципу породила величезну кількість різних і навіть протилежних оцінок і тлумачень. Це й не дивно, враховуючи складну гетерогенну природу цього принципу, яка допускає як суто наукові, так і філософсько-світоглядні тлумачення.

Спорідненість сильного формулювання антропного принципу з телеологічними і теологічними ідеями, призвела до того, що деякі мислителі почали використовувати її навіть для доказу буття Бога. Якщо всі параметри і константи Всесвіту підігнані таким чином, що на певному щаблю його еволюції з'являється людина, то можливо допустити, що світ є витвором розумного творця.

Щоб уникнути подібних теологічних спекуляцій, Картер змушений був радикально переглянути розуміння антропного принципу. На його думку, термін «антропний принцип» не зовсім вдалий і його зміст потрібно тлумачити як «принцип самовідбору», який лише фіксує виділення нашого Всесвіту з цілого ансамблю світів. Стохастичні механізми випадково створили у ньому поєднання констант, яке уможливило появу людини. При подібній інтерпретації з антропного принципу витравляється її суть, а саме ідея антропності.

Подібне пом‘якшення у тлумаченні сильного антропного принципу простежується і у принципі доцільності І.Л.Розенталя, який також тлумачиться як суто фізичний принцип. Існування основних констант зумовлено всією сукупністю фізичних закономірностей.

Проте були висунені й протилежні, радикальні витлумачення сильного антропного принципу. Найбільш радикальним серед них є принцип співучасті Дж.Уілера, який витлумачує антропний принцип у концептуальних межах квантової механіки. Він розглядає Всесвіт як об'єкт нового типу – мегаскопічну квантову систему і, поширюючи на нього квантовий спосіб опису і пояснення, створює тим самим нове бачення Всесвіту. Згідно з цим принципом «той, хто думає про себе як про спостерігача, виявляється учасником. У деякому дивному сенсі це є участю у створенні Всесвіту» (1,546). Виходячи з принципу співучасті антропний підхід у космології є обов'язковим, адже роль людини, спостерігача не вичерпується лише пізнанням Всесвіту; у деякому сенсі людина через процедури і засоби своєї діяльності творить його. Іншими словами, подібна інтерпретація сильного антропного принципу передбачає не лише об'єктний, але і діяльніший аспект.

Взаємозв’язок об'єктного і діяльнісного аспектів даного принципу притаманний і фіналістському антропному принципу Ф.Тіплера, який передбачає майбутнє розвитку Всесвіту. Якщо Всесвіт такий, що на певному етапі його розвитку з'являється людина, то логічно припустити, що Всесвіт створений і для того, щоб зберегти її існування. Осереддям фіналістського антропного принципу є твердження, що «у Всесвіті повинно розпочатися виробництво інформації і воно ніколи не закінчиться» (1, 23). Подібне «вічне виробництво інформації» не лише запрограмоване природнім розвитком, але і забезпечується практичною діяльністю людського суспільства. У останньому пункті помітна близькість фіналістської версії антропного принципу тлумаченням антропного принципу у дусі космічної філософії К.Е.Ціолковського.

Отже, існують різні модифікації антропного принципу, які мають складну гетерогенну структуру. Даний принцип виник у межах класичної науки, має чимало некласичних інтерпретацій, а в деяких версіях явно апелює до постнекласичної науки. Тому його варто розглядати як своєрідний «кентавр», який торує шлях до нового образу науки. Дійсно, якщо не відмовлятися від «екстремістської» постановки проблеми: «ось людина, яким повинен бути Всесвіт» (Дж.Уілер) – то евристичні потенції даного принципу сягають висот постнекласичної науки. Широкий спектр оцінок антропного принципу зумовлений питаннями: чи повинні ми вважати антропні аргументи, тобто виражені у явній формі апеляції до існування і діяльності людини, принципово новим підходом до вивчення світу, без якого науці вже не обійтися? Чи повинен наш Всесвіт розглядатися як «людиномірна» система, що саморганізується, згідно з принципами постнекласичної науки? та інші.

Нині наука лише підступає до відповіді на ці запитання, її знання не достатньо, щоб дати позитивну відповідь на них. Проте цих знань вочевидь достатньо, щоб напевне твердити, що «людський вимір» не може бути витравлений з антропного принципу. Тим самим зберігається можливість вважати цей принцип свідченням на користь тенденції до гуманізації, «олюднення» сучасної постнекласичної науки (5, 151–153).

Справа мабуть полягає ще й у тому, що вчених наших днів все більше і більше не задовольняє сучасний образ науки з його моральнісною індиферентністю, байдужістю до соціального використання знання. Це особливо помітно у розвитку лінгвістики, де антропоморфні чинники теж виступають на передній план аналізу.

Мова виникла у процесі спільної трудової діяльності людей Мова є такою ж прадавньою, як і свідомість. Вона, зазначав Ж.-П.Сартр не могла бути "винайдена" в універсумі чистих об'єктів, оскільки мова передбачає відношення до іншого суб'єкта; в інтерсуб'єктивності буття-для-іншого немає ніякої потреби її винаходити, оскільки вона вже дана у факті визнання іншого. Уже в силу того факту, що мої замисли і проекти мають певний сенс поза мною, який вислизає від мене і котрий я сприймаю як трансцендентну мені даність – Я є мова. Саме в цьому смислі Гайдеггер має рацію, коли говорить, що "Я є те, що кажу". Варто також згадати влучні висловлювання Пірса: “Моя мова є сутністю мене самого; оскільки людина є мисленням” і Гадамера: “Людський досвід є істотно лінгвістичним”. Спектр подібних афоризмів за бажанням можна було б значно розширити. Втім, для нас більш важливо зафіксувати той факт, що мова уже у самому своєму зародку містила антропоморфні, людиномірні властивості. Проте протягом тривалого часу вони залишалися у затінку і фахівці з вивчення мови фокусували свою увагу на інших параметрах мови.

Зазначимо, що мова є досить складним феноменом. Різні її аспекти вивчають спеціальні науки: лінгвістика, логіка, психолінгвістика, етнолінгвістика, соціолінгвістика, семіотика, літературознавство, теорія масової комунікації тощо. Ми зосередимо увагу переважно на висвітленні філософсько-антропологічного аспекту цього феномену. Справа у тому, що нині саме антропологічні чинники розвитку мови посідають чільне місце у теоретичному мовознавстві. Інтерес дослідників зміщується у царину вивчення тих особливостей мови, які забезпечують можливість адаптації людини до постійних змін умов її існування. Подібна переорієнтація мовознавства, акцент на "людиномірних" властивостях мови призвели до відмови від розуміння мови як певної статичної системи знаків. На зміну такому розумінню прийшов динамічно-діяльнісний погляд на вивчення мови.

У 70–80-х роках XX ст. мовознавці поступово відходять від "формального" вивчення мови і звертаються до її людського виміру. Права людини в лінгвістиці були поновлені завдяки "теорії мовної дії", "теорії мовної компетенції" у межах соціолінгвістичних теорій – зокрема таких як: конверсаційний аналіз і дискурс-аналіз, "наратологія", (дослідження оповістування), "загальна теорія мовної дії" тощо.

Останній образ мови був започаткований Дж.Остіним. Він виходить з того, що мінімальною одиницею людської комунікації є не речення, а дія – здійснення деяких актів таких, як: констатація, запитання, наказ, пояснення, вибачення, привітання тощо. Іншими словами, тут здійснено спробу поглянути на мову крізь призму дій носія мови і витлумачити те чи інше значення як вживання речення за певних обставини. Важливо розрізняти значення висловлювання як продукту мови і як здійснення мовленнєвого висловлювання. У першому випадку воно відноситься до сфери семантики, у другому – до царини прагматики.

З методологічних позицій герменевтики був розроблений інтерпретаційний образ мови. Згідно такому герменевтичному розумінню, історія мови є ідеальним об'єктом для її витлумачення. Зрозуміти певну мовну структуру – це значить проінтерпретувати і пояснити смисл того, що втілено у граматичних фактах. Причому значення тих чи інших структур людського досвіду, втілених у мові, не міститься у мовній формі, а привноситься інтерпретатором. Отже, інтерпретаційний образ мови є продовженням і поглибленням «арістотелівського» способу дослідження мови з широким використанням герменевтичних методів тлумачення мовленнєвої діяльності людини. Оскільки культуру в

деякому сенсі теж можливо витлумачити як певний уніфікований набір тих чи інших інтерпретацій, то даний образ мови може слугувати непоганим підгрунтям для дослідження не лише мови як культурного феномену, але і культури в цілому.

З цим розумінням мови тісно пов'язаний і так званий "принцип кооперування" П.Грайса: "ми розуміємо значення висловлювання тільки тому, що воно адресувалося нам".

У цьому зв'язку зазначимо, що мовознавці наголошують на еволюції теоретичних уявлень у царині лінгвістики як переході від семантичної парадигми ("філософія імені") до синтаксичної парадигми ("філософія предикату") і далі до прагматичної парадигми ("філософія егоцентричних слів"). Цей поворот є певною конкретизацією відзначеної раніше тенденції від вивчення формальних структур мови до з'ясування ролі людського антропологічного виміру мови.

У межах цієї тенденції цікавої еволюції зазнав і такий образ мови як функціоналізм, де теж помітний поворот від формального функціоналізму (тобто вивчення формального опису мови) до комунікаційного формалізму, де мова вивчається з точки зору її ролі у людській комунікації і розглядається як система такої комунікації. Головна функція мови, на думку представників комунікаційного функціоналізму, – інструментальна, себто мова – інструмент мовленнєвої взаємодії людей. Акцент робиться на описові мови у термінах мовленнєвої комунікації і типів конструкцій, які використовуються у ній. Прикметною особливістю комунікаційного функціоналізму є телеологізм. Мова є доцільною діяльністю, механізми якої детерміновані цілями. Тому значна частина результатів функціонального аналізу може бути викладена у телеологічних термінах.

Розглянутими антропологічними образами мови їх розмаїття не вичерпується. До них можна додати «категорійні граматики», «теорію прототипів», «когнітивну лінгвістику» тощо. [Детальніше див.: 9, 7–34, 230–320].

Проте існує ще один образ мови, який має велику філософсько-антропологічну значущість і через це потребує більш детального висвітлення, а саме мова як домівка буття.

Дане метафоричне висловлювання належить М.Гайдеггеру. У «Листі про гуманізм» він писав: «Мова є домівка буття. У домівці мови живе людина. Мислителі й поети – охоронці цієї домівки. Їх варта – здійснення відкритості буття, оскільки вони дають їй (думці. – *Авт.*) слово у своєму мовленні і тим самим зберігають її у мові» [4, 354].

Мова є здійснювана буттям і пронизана його ладом, це – «домівка буття». Тому ще потрібно осмислити сутність мови у її відповідності буттю, а саме як цю відповідність, тобто як домівку людини. За Гайдеггером, людина – не лише жива істота, котрій серед інших її якостей притаманна і мова. Мова є домівка буття, мешкаючи у якій людина екзистує, оскільки оберігаючи істину буття, належить їй.

Отже, якщо не виривати відому гайдеггерівську метафору зі загального контексту, то не важко помітити, що у його концепції перевертається традиційне для метафізики відношення «думка-мова». Для німецького мислителя мова є не стільки засобом для вираження думки, скільки думка є способом актуалізації первісних смислів, які притаманні мові.

Тому філософ має вміти учуватися у «буття сущого», слухати «глибоку тишу», котра оповиває річ. Він повинен критично ставитися до різного роду логічних та

інформаційних систем, "штучних" мов, які подавляють природні, органічні форми мови. Цим пояснюється та увага, яку приділяє Гайдеггер мові поезії. Звідси і вільна, асоціативна манера викладу власної філософської концепції. Подібний тип філософування, на його думку, був притаманний древнім мислителям, які завдяки своїй відкритості світу мови, завдяки «довірі до мови» були набагато ближчі до істинної мудрості, ніж сучасні філософи. Відмова від органічного розвитку мови призведе до її виродження в знаряддя чисто формального упорядкування емпіричних фактів і подій, її перетворення в "універсальну" мову, придатну лише для логіко-знакової презентації світу. Якщо ж мова буде обмежена лише однією утилітарно-прикладною функцією, тобто буде тільки засобом для чогось, що є чужим по відношенню до її сутності (а саме до цього, на думку Гайдеггера, і йде справа), то їй загрожує небезпека перетворитися на безмовний автоматичний регулятор потоку інформації. Тим самим мова втрачає своє сутнісне призначення бути "домівкою буття", перетворюючись на безслідно зникаючу миттєвість між діянням і буттям. Щоб запобігти цьому, мова не потребує деякого "позамовного" носія, адже вона є не "мовою субстанції", а є "мова-субстанція".

Не зважаючи на подібні перестороги, філософи у продовж тривалого часу не змогли відмовитися від по суті справи суїцидальної ідеї абсолютної, довершеної, універсальної мови. Досить пригадати спроби побудови досконалого синтаксису Р.Карнапа, логіко-атомістичні теорії (Дж.Айєра, М.Шліка, Б.Рассела) тощо.

Більш вдалою виявилася доля розвінчання Гайдеггером репресивного характеру наукової й метафізичної мови як дискурсу панування та покори. Цю тему продовжили філософи Франкфуртської школи. Саме завдяки зміні універсальних для європейської цивілізації мовних форм, на їх думку, можливо було забезпечити зміну соціуму. Практичні спроби створення дискурсу, вільного від панування репресивних структур, здійснили Т.Адорно та М.Горкхаймер в «Негативній діалектиці», Ю.Габермас у концепції комунікативної дії тощо. Ці ідеї франкфуртців, у свою чергу, помітно вплинули на розвиток сучасного постструктуралізму. Саме їм у значній мірі завдячують "дискурс легітимності" Ж.-Ф.Ліотара, граматологія Ж.Дерріда, «генеалогія влади» М.Фуко, "номадологія" Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі.

Уважний читач вже певно помітив, що доторкаючись сучасних концепцій мови, ми все частіше вживаємо поняття "дискурс". Це поняття, яке тісно пов'язане з мовою, є одним з найбільш вживаних у сучасній філософській літературі і потребує спеціального висвітлення.

У сучасній лінгвістичній літературі відзначається, що сам термін дискурс (фр. discourse, англ. discourse) став активно вживатися на початку 1970-х років. Первісно він уявлявся як синонім письмової чи усної мови. І лише згодом було усвідомлено, що дискурс – то не лише "даність тексту", але і дещо поза цією даністю. Елементами дискурсу є: певні події, їх учасники, перфоматива інформація і так звані "не-події", тобто обставини подій, тло на якому вони розгортаються, оцінка учасників подій, інформація, котра співвідносить дискурс з подіями.

Отже, дискурс – це своєрідна "мова в мові", яка представлена у вигляді особливої соціальної даності. Дискурс існує головним чином в текстах і через тексти. Проте це тексти особливого роду, а саме такі тексти, за якими стоять особливі граматика, лексикон, семантика, правила словотворення й синтаксису. В кінцевому підсумку за такими текстами стоїть особливий, міфологічний світ. У світі дискурсу діють свої правила, йому притаманні власні уявлення про істину. Кожний дискурс – це один з можливих,

альтернативних світів. Феномен дискурсу є вагомим свідченням достеменності гайдеггерової тези про мову як домівку буття.

Таким чином, дискурс – це особливий світ мови, у якому панують свої специфічні закони, діють власна граматика виголошення і замовчування, яка, у кінцевому підсумку, зумовлена цією чи іншою соціальною "граматикою". Дискурс, якщо скористатися метафорою Лейбніца, це один з можливих альтернативних світів, або, за Гайдеггером, це домівка людського буття.

Розглядаючи різні образи мови, мову як домівку буття людини ми постійно акцентували увагу на проблемі Я-інший у мовному контексті. Це й не дивно, адже у цьому полягає чи не головна специфіка саме філософсько-антропологічного підходу до мови. Зокрема наголошувалось на антропологічному повороті як найбільш характерній ознаці сучасної лінгвістики. Цей антропологічний поворот знайшов своє подальше втілення і деталізацію у численних версіях сучасної західної соціології. Однією з найбільш цікавих її версій є етнометодологія або анпропологія пізнання.

Початок антропології пізнання або етнометодології (принагідно зазначимо, що ту галузь знання, яку у колишній радянській літературі позначають як етнографію, в англомовних країнах називають антропологією) як відносно самостійної дисципліни у царині загальної соціології та соціології науки зокрема, пов'язують з виходом у 1967 р. книги Г.Гарфінкеля «Дослідження з етнометодології». У цій книзі професор Каліфорнійського університету здійснив спробу узагальнити методи етнографії, які застосовуються для дослідження примітивних культур, і виходячи з цього, здійснив аналіз сучасних когнітивних і комунікативних форм соціального життя. Цей аналіз, окрім емпіричних методів етнографії, грунтується на феноменологічній соціології, у першу чергу на феноменології А.Шюца, і спрямований проти традиційної, позитивістської соціології.

Критичні стріли етнометодологів спрямовані головним чином проти позитивістського протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання. Головна увага приділяється комунікації між людьми як більш істотній і фундаментальній характеристиці пізнавального процесу у порівнянні з вербальними, логічними структурами пізнання, адже існує і феномен неявного, фонового знання (який пізніше був детально досліджений британським вченим М.Поляні), деякі неявні, утаємничені смисли, які приймаються учасниками комунікації і які об'єднують людей у певне співтовариство.

Ідеї фундатора етнометодології були розвинені відомою американською соціологом К. Кнорр-Цетіною, у працях якої найбільш рельєфно окреслені можливості і перспективи розвитку антропології пізнання. Головна увага зосереджується на соціальних умовах отримання наукового знання у межах мікросоціології наукового колективу. Грунтуючись на чисельних польових дослідженнях, вона робить акцент на вивченні генезиса і трансформації об'єктів пізнання в процесі діяльності конкретного наукового колективу. В поле її зору насамперед потрапляють пояснення і розуміння механізмів формування консенсусу, досягнення якого, з одного боку, є специфічної формою соціальної детермінації наукового пізнання, а з іншого боку, – завдяки йому формується база суджень, яким приписується об'єктивно істинний статус. Саме розуміння наукової реальності як певного артефакту, як конструкта, що формується у процесі наукової діяльності є найважливішою прикметною особливістю конструктивістської концепції науки. Такий підхід, на її думку, відкриває можливість зрозуміти «як об'єкти виробляються у лабораторії» і як ті чи інші твердження вчених отримують статус

«природних фактів». «Дайте мені лабораторію, і я переверну світ» – ось головне гасло етнометодолога.

Зрозуміло, що при такому підході об'єкт пізнання є лише функцією практичної діяльності того чи іншого наукового колективу, що постійно трансформується, і завдяки цій діяльності і формується «артефактичний» світ. Світ пізнаваємий тотожній світу сконструйованому науковим товариством.

Зазначимо, що нині первісний радикалізм і навіть екстремізм етнометодології поступово змінюється усвідомленням деяких її вад, з'являються більш рафіновані і виважені версії антропології пізнання. Подібні зміни помітні і в концепції Кнорр-Цетіни. Не випадково вона вводить поняття «трансепістемічні арени дослідження», тобто компоненти наукового дослідження, які виходять за межі діяльності конкретного наукового співтовариства (11, 101–130). Дані компоненти є також соціальне сконструйовані, але не в актуальній діяльності конкретної групи вчених, а зберігаються в соціальній пам‘яті людства, тобто вони задані діяльністю попередніх поколінь вчених і суспільства в цілому. Завдяки введенню в науковий обіг цих компонентів етнометодологи змушені фіксувати не лише варіабельні, але й інваріантні параметри діяльності вчених.

Радикалізм засновків етнометодології не є прийнятним і для І.Елкани. В його варіанті антропології пізнання наука витлумачується як культурна система. На його думку, теорія розвитку наукового знання має перейматися аналізом трьох важливих чинників: корпус знання, соціальне детерміновані образи знання та ідеологія наукового співтовариства. Головним серед них є поняття «образ знання», який включає в себе джерело знання, форми легітимації знання, аудиторію, на яку спрямоване знання, різні рівні свідомості, відношення до норм і цінностей знання. Ці досить різнорідні компоненти забезпечують певну наступність у розвитку знання, допомагають уникнути крайнього релятивізму, оскільки культура зумовлює не зміст знання, а лише його образи. Незважаючи на те, що цінності, стандарти і норми наукового пізнання не є універсальними, а релятивні конкретному науковому товариству, І.Елкана все ж змушений визнати, що існує найбільш раціональна система цінностей, яка домінує в тій чи іншій культурі (10, 32–42).

На грунті етнометодології була започаткована серія конкретно-емпіричних досліджень, так званих case-studies, які, у свою чергу, зміцнили теоретичні підвалини антропології пізнання. Найбільш відомі ситуативні дослідження у цьому руслі були виконані французьким антропологом Б.Латуром і англійським соціологом С. Уолгаром (12), а також британськими соціологами Дж.Гілбертом і М. Мелкі (3).

Досліджуючи життєдіяльність однієї з лабораторій Інституту біологічних досліджень в Каліфорнії, Латур і Уолгар на основі методики «включеного спостереження» запротоколювали кожен крок досліджень вчених цієї лабораторії. Ці «польові записи» були доповнені аналізом наукових публікацій та інтерв'ю з вченими.

На грунті подібного case-study, було показано, що у ході наукових дискусій вчені все більше реальності приписують об'єкту і все менше – висловлюванням про цей об'єкт. Іншими словами, у результаті досягнення консенсусу між вченими їх судження перетворюються в об'єктивний факт. Причому варто зазначити, що консенсус досягається не тільки і не стільки за рахунок логічних, раціональних аргументів, а радше у ході невербальної комунікації вчених співтовариства. Отже, «наукова активність – це не активність стосовно природи, це конструювання реальності, що протікає у гострих

суперечках» (12, 243). Саме ці суперечки, різні точки зору вчених знаходяться у фокусі ситуативних досліджень.

Аналізуючи літературу, присвячену відкриттю пульсарів, Уолгар виявив значні розбіжності між різними версіями цього відкриття, які стосувалися не лише його супі, але і навіть хронології. Зокрема у шести публікаціях лауреата Нобелівської премії Е. Хьюіша, який отримав звання лауреата саме за це відкриття, пропонуються різні версії і називаються різні дати відкриття пульсарів.

На думку Уолгара, зосереджуючи увагу на відмінностях між різними версіями та інтерпретаціями одних і тих самих подій і фактів, ми зможемо не лише оцінити їх обгрунтованість, виявити можливі джерела неточності або викривлення, але і, що набагато важливіше, отримати нові можливості дослідження розвитку тих чи інших ідей.

Ці нові можливості були сповна реалізовані у дискурс-аналізі Дж.Гілберта і М.Мелкі. В основі цього методу, який використовується не лише у соціології, але, як ми вже мали змогу переконатися, і у лінгвістиці, лежить вивчення висловлювань (письмових або усних) людей з приводу тих чи інших подій. Британські соціологи розмежовують дві традиції дискурс-аналізу – «континентальну», яка започаткована працями М.Фуко, і специфічну для британської соціолінгвістики з її особливою увагою до варіацій у використанні мови.

Гілберт і Мелкі вважають, що у різних контекстах вчені по-різному тлумачать свої дії, дії своїх колег, а також результати цих дій. На їх думку, науковий світ, як «скринька Пандори», містить суперечливі і взаємонесумірні версії, які постійно конструюється і реконструюється різними інтерпретаціями. Тому найбільш адекватне уявлення про цей світ можливо отримати на основі дискурс-аналізу.

Діяльність вчених насамперед буде розрізнятися у двох різних контекстах дискурс-аналізу, а саме: формальному або емпіричному (наукові статті та монографії) і «континджентному» (англ. contingent – випадковий, залежний від обставин), який включає в себе приватні розмови, інтерв'ю з вченими, створення різного роду професіональних спілок, «полювання» за грантами тощо. Розвиток науки зумовлений головним чином не раціональними аргументами формального контексту, а випадковим збігом соціальних обставин на континджентному рівні. Раціональність встановлюється post-factum.

Так звана стандартна концепція науки грунтується на емпіричному (формальному) репертуарі; радикальна концепція науки бере до уваги перш за все континджентні версії вчених.

Детальне вивчення континджентного контексту діяльності вчених безумовно заслуга представників дискурс-аналізу. Проте вони схильні абсолютизувати цю сторону діяльності вчених.

В цілому характеризуючи антропологію науки як напрямок соціологічної теорії потрібно зазначити, що безумовно етнометодологія фіксує і вивчає реальний пласт наукової діяльності, а саме діяльність конкретного наукового колективу і конкретного вченого. Подібний мікросоціологічний підхід, на думку його критиків, веде до крайнього релятивізму. З такою критикою можна погодитися лише стосовно найбільш радикальних версій антропології науки, у яких заперечуються принципова можливість інших образів знання. Що стосується самої можливості вивчення діяльності вчених у межах конкретної лабораторії, то доцільність та ефективність подібного дослідження не викликає сумніву. І тому етнометодологічний погляд на науку, діалог з представниками інших

методологічних концепцій відкриває нові горизонти вивчення такого складного і неоднозначного феномену як наука.

І наприкінці даної розвідки варто пригадати нині дещо позабуту контроверзу філософії науки, а саме сцієнтизм-антисцієнтизм. Названа альтернатива пов'язана з усвідомленням ролі науки у суспільному житті. Дійсно, що є наука: добрий чарівник, який здатний вирішити всі соціальні проблеми, чи злий джин, необережно випущений з пляшки, який загрожує знищенням людства. В залежності від відповіді на це питання, представників сучасної філософії науки умовно можна розділити на два великих табори: ті, хто вірить у могутність науки - сцієнтисти і ті, хто розглядає її як соціальне зло - антисцієнтисти.

Як сцієнтисти, так і антисцієнтисти вважають експансію науки в усі сфери суспільного життя однією з визначальних характеристик сучасності. Проте наслідки подібної експансії вбачаються діаметрально протилежні.

З точки зору сцієнтістів проникнення науки в життя робить останнє організоване, кероване, раціональне, доцільне. Саме ці якості розглядаються як головне надбання «сцієнтизації» суспільства.

На противагу цьому, антисцієнтисти переконані, що вторгнення науки у життя згубно впливає на традиційні цінності та ідеали, культивує бездуховність, міщанство, конформізм. На їх думку, наука поступово відвойовує все більш значну частину «життєвого світу» людини. Нівелювання людської особи, на думку автора концепції «одномірної людини» Г.Маркузе, - це прямий трагічний наслідок раціоналізації життя, що запроваджує наука.

Як бачимо, ця альтернатива акцентує увагу на суперечності між наукою і цінностями. Вказана суперечність у сприйнятті науки, і більш широко суперечність між гуманітарною і науковою культурою, у сучасну філософію науки проникла завдяки працям німецького соціолога М. Вебера. На його думку, наука - лише засіб досягнення мети. Джерело її формування, а також цінності, що її обгрунтовують лежать поза наукою. Нині цей постулат зазнав деякої модифікації. Вона пов'язана з усвідомленням цінності самої науки і генеруванням останньою власних цінностей. Веберова дихотомія ціле - і ціннісно-раціональної дії у філософії інтерпретується як дихотомія двох способів утворення цінностей: на основі науки (сцієнтизм) і на основі позанаукової сфери - філософії, мистецтва, буденного життя (антисцієнтизм).

Контроверза «сцієнтизм – антисцієнтизм» - це не просто протилежні підходи до науки, але й певна соціально-культурна дилема. Вона виявляє не лише суперечності між природничонауковим і гуманітарним знанням, між науковою і гуманітарною культурою в цілому, але і соціальні суперечності. Іншими словами, вона орієнтує на дослідження науки в соціально-культурному контексті. Саме останній і дозволяє виявити джерела соціального оптимізму вчених XVII-XVIII ст. і крайню занепокоєність вчених наших днів.

«Знання – сила» - було накреслено на скрижалях класичної методології науки. Нині стає все більш зрозумілим, що часи класичної раціоналістичної ейфорії від успіхів науки минули і що настала пора розпрощатися з просвітницькими ілюзіями стосовно науки як «панацеї» від усіх соціальних негараздів. Традиційне розуміння науки як джерела безперечно корисного людині знання, як гаранта раціональності потребує переосмислення і уточнення. Не випадково, що питання про цілі наукового пошуку, про етичну відповідальність вчених, про шляхи гуманізації науки знаходяться у центрі філософської полеміки.

Однією з характерних особливостей сучасної філософії науки є грунтовне дослідження не лише природничонаукових, а в першу чергу соціально-культурних підвалин наукового пізнання. Стрімкий розвиток лінгвістики, зокрема психо- і соціолінгвістики, генетичної та когнітивної психології, міжкультурних та історико-наукових досліджень став передумовою всебічного аналізу природи наукового пізнання. Нині в логіко-гносеологічних і соціально-культурних дослідженнях, як у вітчизняній, так і західній філософії науки, панує тенденція переходу від їх сцієнтизації до гуманітаризації. Більш того є всі підстави твердити, що логіко-гносеологічні та соціально-культурні виміри наукового дискурсу сходяться в єдиній гуманістичній перспективі. XXI сторіччя, за влучним висловом К. Леві - Строса, буде сторіччям гуманітарних наук, або не наступить взагалі.

Частина II

Наука як покликання і професія

Г.І.Шалашенко

Екзистенційно-антропологічні виміри науки

Сам по собі факт багатопланової залученості сучасної науки як спеціалізованої форми людської діяльності, спрямованої на осягнення навколишнього світу, до реалій «життєсвіту» людини, тобто не тільки певна заангажованість, або залежність науки від «ненаукових» передумов, а й характерне для сьогодення взаємопоглинання науково-пізнавальної діяльності та позанаукового «контексту» – цей факт давно відомий і давно розглядається з різних інтелектуальних, в тому колі й філософських, позицій.

Пропоновані роздуми є спробою виокремити власне філософсько-антропологічний аспект означеної широкої тематизації, відтак накреслити деякі особливості взаємостосунків між певними сторонами людського самоосягнення, котрі одвіку перебувають у стані суперечки, і в історичному перебігу яких різні тенденції змінюють одна одну. Причому йдеться про такі особливості, які, з одного боку, є характерними для сьогоднішнього способу певного практичного урівноваження «зовнішньої» та «внутрішньої» орієнтацій повноцінної людської самореалізації. З іншого ж, варто звернути увагу й на те, що ці особливості, характеризуючи означене «взаємопоглинання», можуть нести в собі загрозу остаточної руйнації рухливої межі між «довкіллям» та «внутрішнім світом» людини, здійснюючи дезорієнтуючий вплив на теоретичний зміст та дослідно-практичні інтенції вже й онтологічних уявлень про «реальність», «існування», «світ» тощо.

Отже, це є спроба накреслити один з актуальних, як на даний момент, аспектів самоузгодження людської істоти, конкретніше узгодження стосунків людини з одним з власноруч створених вимірів свого буття, який далі більше претендує на універсальність, а отже разом з тим зазіхає на права людини в її цілісності, на ту роль у світі, яку людина звикла виконувати «самостійно». Дещо спрощено можна сказати, що йдеться про те, як в сучасній науці відбивається (або почасти реалізується) довічний конфлікт між тотальністю людської самості та її онтологічно узасадниченою «неспроможністю», тобто не тільки і не стільки про те, як наука залежить від «власне людського», як про те, що людське на сьогодняшній день «онаучилося» настільки, що «науки, форми і методи» подекуди загрожують витіснити власне форми її життя. Сьогодні достатньо сильно загострюються такі питання: що відбувається у людському світовідношенні, коли форми науки стають формами самого життя, претендуючи замінити останні; чи доцільно говорити про плюси та мінуси такого процесу, і в якому сенсі; чи, можливо, більш правомірно говорити лише про непереборну тенденцію, в якій від нас практично мало що залежить; якщо ж залежить, то де межа припустимості такого «онаучування» життя людини, котре, бодай, не пришвидшувало б процес саморуйнації людського буття тощо.

Одним із мотивів звернення до проблеми ролі науки та її засадничих принципів як елементів життєвого проекту нині стає потреба включити її в контекст більш загальної тематизації «образу життя» сучасної людини у філософській перспективі взагалі, і філософсько-антропологічній перспективі зокрема. Адже останнім часом навіть, так звані,

природничі науки зазнають суттєвих змін у своїй власній внутрішній будові саме через те, що зростає їх змістовна складова у цьому «образі життя», а отже їх участь у інтерсуб'єктивній активності, – вони самі певною (далі зростаючою) мірою стають «науками про дух». Відтак «природничі науки» далі більше змушені визнавати проблему: як узгодити свою концептуючу, пояснювальну діяльність у *scientific community* із заглибленою в особистісності віссю феноменологічної перспективи взагалі та, відповідно, її загальною діяльністю *розуміння*. Вторгнення позитивної науки у сферу «наук про дух», яке відбувається разом з прогресом у галузі генних досліджень, сучасних досягнень у вивченні мозку, нейрології, у зв'язку з новими терапевтичними можливостями щодо дослідження зародження, перебігу та скінчення певного персонального життя, а також поширення комунікативних технологій та так званого штучного інтелекту тощо – все це не могло, зрештою, не викликати зворотного руху, а саме: спроби áкторів наукової спільноти систематизувати свої уявлення щодо того, як же пов'язані ці і багато подібних виявлених у науково-дослідний спосіб реалій з досвідом у широкому сенсі людської життєвої практики, з якої людину-вченого не може остаточно «виключити» жодна найглибша спеціалізація. Персона вченого, отже, залишаючись ніби у замкненому циклі людського світовідношення, сама змушує себе до філософського кроку перед лицем нових викликів наук про життя і навколишній світ, – до певних, багаторазово підсилених можливостями як сучасної науки так і філософської, насамперед філософсько-антропологічної рефлексії, зразків новітньої «натурфілософської» картини світу та образу людини.

Однак слід зазначити, що такий процес сучасного зростання ролі дослідної науки у побудові життєвого проекту людини одночасно і наражає цю науку на певні ризики, пов'язані насамперед з тим, що вона сама залишається формою життя, а ті пояснення та концептуалізація дійсності, які вона здійснює за принципом селективної, вибіркової презентації, водночас, внаслідок непереборної вмонтованості її в життєвий потік, значно ширший і багатобарвніший за неї, репродукуються зазвичай у контексті більш широкого ментального, соціокультурного розуміння, щодо якого сама дослідна наука не має достатніх методологічних засобів їх «контролю» і релевантного застосування.

У такій епістемологічній ситуації «захоплення» методологічно неконтрольованих зон життєсвіту у полі дослідження надзвичайно зростає роль особистої спроможності вченого в адекватний спосіб скористатися тією «аспектною різницею» (поняття запропонував ще Г.Плеснер), яка, на думку Г.-П.Крюґера, є характерною для глибинно зорієнтованої персональної поведінки. Така «аспектна різниця» персонально-глибинного входження у світ передбачає не лише розрізнення між поясненням та концептуалізацією, з одного боку, та розумінням, з іншого. Вона, спираючись на ідею висхідної, засадничої єдності феноменологічного та герменевтичного підходів, шукає шляхи подолання вкоріненого у класичних поглядах (як емпіризму, так і інтелектуалізму) дуалістичного способу розведення цих усталених перспектив, пропонуючи натомість таке (квазі-діалектичне) переформатування їх співвідношення, коли не все, що розуміється, може бути відтворене чи дослідно-науково виміряне із застосуванням каузального принципу тощо.

Якщо звернутися до галузей, де тією чи іншою мірою предметом науково-дослідної уваги виступає, зрештою, сама людина, то означене вище «взаємопоглинання» перспектив здійснюється відносно легко, хоча і породжує цілу низку біоетичних і т. п. проблем. Так, наприклад, лікар, звичайно, для визначення діагнозу та здійснення лікування потребує

дослідно-науково вимірюваних даних і відповідним чином організованих образів, проте він здійснює таке вимірювання «із середини» ситуації розуміння, – його персона не розчиняється у «дослідникові», тобто у домінантній на даний момент перспективі в структурі цілісного переживання. Його ексцентрично-позиціональний статус уможливлює оце квазі-діалектичне розрізнення аспектів, котре дозволяє йому водночас залишатися «людяним» у своєму дослідницькому дистанціювання. Або, як зазначає Г.-П.Крюґер, навіть у цілком науково-дослідно формованому діагностуванні лікар, зрештою, неспроможний позбутися «іншої» перспективи, уникнути свого *буття особою*. «Він у своєму розумінні ситуації і особи в цілому виходить не з цього сфокусованого аспекту фізичних визначень, тим більше що медичне значення їх може історично змінитися. Наукові дослідники також як і всі люди беруть участь як персони у більш широких практиках розуміння і використовують їх для оновлення у своїх дослідженнях» [3, 31].

Однак цей факт не може затулити собою тієї обставини, що історично виправдана тенденція специфікації наукового способу осягнення дійсності водночас плекала і акумулювала в собі доволі неоднозначну за своїми загально-практичними соціокультурними наслідками системно-теоретичну настанову, організуючи увагу «всієї» реально живої істоти людина, – всієї персони –, за принципом строгої диз'юнкції, тобто завжди навколо перш за все виключної налаштованості «тільки на цю і не на яку іншу» перспективу, відповідно до якої можуть бути сприйняті і оцінені «лише ці і жодні інші аспекти». Пропозиції, що проголошуються нині з боку філософсько-антропологічної рефлексії, орієнтовані на певне поєднання феноменологічного та герменевтичного підходів, спрямовані, зрештою, на те, щоб зосереджуватися на роз'єднанні та переформатуванні таких сталих у своїй «виключності» (і певною мірою хибних) ідентифікацій. Хибних в тому сенсі, що вони провокують редукування та, врешті-решт, і нівелювання не так самої специфіки індивідуальної перспективи світовідношення, як її «аж-ніяк-не-маргінальність», її цілком спів-конститутивної ролі не лише щодо практично найактуальніших проблем буття людини, але і в побудові самого наукового пізнання як специфічної конструктивної самокритики common sense. Звичайно, це жодним чином не перекреслює позитивної ролі того запиту на інтерсуб'єктивно-дискурсивну площину виконання людської природи, яке формується разом з науковою домінантою. Йдеться лише про пошуки можливостей адекватно виразити специфіку того способу, у який «об'єднуються» ці два аспекти при формуванні наукового підходу до дійсності: про можливості вибудовувати глибину людського світовідношення, використовуючи водночас і обмежений, і безмежний за своєю екстенсивністю потенціал безпосередньо «безперспективної» – відстороненої – візії строго науково сфокусованих каузальних дефініцій.

Звичайно, про «об'єднання» аспектів тут йдеться лише доволі умовно, адже не можна стверджувати, що всі попередні філософські спроби впорядкувати відносини між орієнтованим «назовні» осягненням світу та оберненим «всередину» самоосягненням людини були спрямовані виключно на *протиставлення* цих «двох світів». Принцип ексцентричної позиціональності Г. Плеснера, на який переважно опираються, наприклад, чимало представників сучасної німецьких дослідників у галузі філософської антропології, лише гранично чітко накреслює «формулу» людської природи, і разом з тим, звичайно, багато втрачає щодо повноти осягнення свого «предмету», коли відсікає як «аберацію», – як розмивання суті проблеми – , цілі шари її обертональних тематизацій. Але в цих «обертонах» ексцентричної позиціональності живої істоти «людина» не тільки відлунює

спрямована врізнобіч природа останньої, але й закумульовані сподівання багатьох попередніх філософських практик (насамперед феноменологічно-екзистенціалістської орієнтації) уникнути *лише певного – експлікативного – типу суб'єкт-об'єктної парадагми*, який переважно базується на протиставленні суб'єкта та об'єкта та подальшому його подоланні (напр., в діалектиці), а отже на рівні світовідношення наголошує на осягненні світу ззовні, немовби забуваючи під тиском науково-дослідної вимоги перетворення людини на предмет дослідження про те, що остання *завжди вже* перебуває «в середині» світу, а не конституює його ззовні. Такі сподівання, до речі, в свою чергу тягнуть за собою потребу певного парадоксального «феноменологічного запліднення соціальною теорію», оскільки містять у собі в свою чергу запит на реальний «запуск» теоретико-пізнавального дуалізму суб'єкт-об'єкта через введення третьої особи як рушія інтерактивного життя, котра (як нейтральна, а не як сторонній дослідник-спостерігач) уможливлює, зрештою і пізнавальний акт: «Фундаментальне феноменологічне положення полягає в тому, що тільки у цій функціональній потрійній структурі феномени *являють* у інтеракції свою *життєвість із самих себе*, оскільки відтак вони, так само як і персони, що їх розглядають, можуть *грати* (між) їхніми фізичним і психічним аспектами (регулярно або нерегулярно, розв'язуючи гру, або ж завершуючи її). В противному разі живі феномени буде дуалістично вбито вже через методичне взяття у дужки» [3, 32].

Отже, від феноменологічних вправ Гусерля, і феноменології сприйняття (феноменології тілесності) Мерло-Понті до нинішніх розвідок постлінгвістичного повороту[7] і, певною мірою, новітнього онтологічного реалізму[8] тягнеться не так прагнення «відмовитися» від протиставлення фізичного та психічного аспектів, або суб'єкта та об'єкта, як скоріше знайти релевантний щодо пізнавальної спроможності людини вираз її ексцентричного самопокладання у світ, в якому б можна було системно-теоретично (а отже з певною дуальною сталістю) піднестися над світом, водночас залишаючись всередині його. Постлінгвістичний поворот у філософуванні говорить про дещо більше, ніж вперте небажання феноменологічного підходу залишати поле філософської рефлексії: це спроба тематизувати обмеженість – плескатість і певну втрату глибини – погляду на будь-яку практику людського самовиконання у світ, який обмежувався б виключно дискурсно-інтерсуб'єктивною перспективою, – досвід якщо не протиставлення, то принаймні доповнення плаского погляду на світ дискурсу глибинною перспективою феномену. Попри декларативні положення самих представників постлінгвістичного повороту, в останньому відбувається «реабілітація» суб'єкт-об'єктної парадигми шляхом урівноваження прихованої у дискурс-інтерсуб'єктивному світовідношенні тенденції повернення до об'єкт-об'єктного, плаского, виключно речового, а відтак обезлюднюючого позиціонування, котре, в решті-решт, закриває доступ до світу. Разом з таким способом порятунку суб'єкт-об'єктної парадигми завдання «також враховувати» людиномірність в перебігу розв'язання епістемологічних проблем переростає у **когнітивне надзавдання**: *знайти релевантний вираз, чи то по-можливості раціональну опцію для «врахування» того людиномірного контексту когнітивної акції, який принципово не піддається врахуванню.*

Інакше кажучи, перед нами постає питання, як можемо ми зазирнути у зону принципово незвіданого, не порушуючи при цьому достеменних прав цього останнього, тобто у який «хитрий спосіб» маємо ми прийняти локальний антиреалізм, аби онтологічний реалізм не «зісковзнувши» остаточно у свою протилежність?

Ми переконані, що не варто вважати це питання надуманим або «закритим», «вичерпаним», в силу його «метафізичності». Це реальна проблема. І щоб проілюструвати її, не обов'язково згадувати про еволюцію всіх історичних форм позитивізму, кожна з яких рано-пізно мусила виплекати в собі самій свою власну метафізику. Можна послатися на більш свіжий випадок «антиреалістичної онтології», до якої подекуди тяжіють, наприклад, сучасні нейрологічні дослідження, особливо у підгалузях, які є в певному сенсі межовими, як от когнітивна нейрологія, нейролінгвістичне програмування, нейропсихологія, на проблемах яких і живиться т. зв. *нейроконструктивізм*, тобто філософська теорія, котра насамперед базується на твердженні, що ми сприймаємо не речі та факти самі по собі, а скоріше тільки те, що конструює наш мозок на основі сенсорного вводу. Сам прогрес у дослідженнях роботи мозку, заглиблення у деталі і закономірності його креативного функціонування постійно актуалізує онтологічну проблему розрізнення реалістичної та антиреалістичної інтерпретації категорії існування. Подібні дослідження виявляють, наприклад, що в цілому прийнятна і справедливо заохочувана після кантівської критики чистого розуму філософська установка на те, що розуміння речей і фактів з необхідністю передбачає розуміння самого процесу розуміння, містить у собі чимало підводних каменів, і насамперед, вони постають як ті прикладні галузі інтелектуально-когнітивної діяльності людини, до виняткової компетенції яких якраз і належить зокрема філософське питання про взаємозалежність розуміння та існування, оскільки «всезагальний» рівень його розв'язання є гранично беззмістовним. Інакше кажучи, суто філософські проблеми «оживають» виключно в процесі постановки і розв'язання конкретних когнітивних пошуків.

Як зазначає Маркус Ґабріель у своїй роботі «Існування у світлі реального мислення», той варіант антиреалістичної онтології, який провокується нейроконструктивізмом, не може бути послідовним, оскільки втрачає будь-яку пізнавальну спроможність і зазнає саморуйнації одразу, як тільки спрямовує свої власні установки на самого себе. Звичайно, цей катаклізм як наслідок «самозастосування» методологічних засад нейроконструктивізму, має місце за тієї умови, коли ігнорується проблема диференціації модусів всередині самої категорії існування. Саме тоді виникає враження, що існування є повністю, – «як таке», – залежним виключно від конструктивно-творчого потенціалу мозкової активності. Адже ми, справді, мусимо визнати, що образи оточуючого середовища, певною мірою «виробляються у мозкові». Той ментальний образ середовища, або мій внутрішній «монітор», на якому з'являються тримірні або чотиримірні розмаїті предмети, нейроконструктивізм уподібнює до мапи, яка дійсно відповідає тому, що відображає, проте лише в тому сенсі, що вона дозволяє відповідну орієнтацію. Однак це зовсім не означає, що сам «пейзаж» є саме таким, яким він конструюється на «мапі»: «Ментальний образ середовища існує так само, як і мапа, тільки завдяки тому факту, що ми їх обох побудували мислено, що згідно з нейроконструктивізмом, завжди може бути краще пояснене тим фактом, що ми розуміємо функцію залучених мозкових процесів більш детально» [8]. Іншими словами, в ментальному образі Шварцвальда, який дозволяє нам успішно орієнтуватися у цьому лісовому масиві, немає «ні грама» самого Шварцвальда.

Проте, якщо бути послідовним у дотриманні принципових настанов нейроконструктивізму, мусимо визнати, що у висхідних уявленнях про конструктивну спроможність мозкових процесів також не міститься «ні грама» мозку, яким він є сам по собі, тобто якщо сам мозок сприймати крізь призму цих принципових настанов, слід

визнати, що мозок, що сприймає сам себе, має справу не з мозком, а з його ментальним образом, в якому так само мало «власне мозку», як мало самого по собі Шварцвальду на мапах Google. Наші уявлення про речі і факти, в тому числі і про мозок, як вони є самі по собі за такого підходу тяжіють до того, щоб перетворитися на похідну від образів довкілля, які виробляє мозок, який сам є лише ментальним образом, який він сам виробляє. Така «хитка», радикально непевна когнітивна позиція нанівець зводить наші гіпотетичні припущення про «відповідність», перетворюючи їх на «чисте сподівання» з його «куцою», обмеженою чисто інструментально-прагматичною пізнавальною спроможністю.

Проте реальний процес пізнання, зрештою, не може у радикальний спосіб обійтися без самої ідеї відповідності, яка б виходила за межі ситуативної успішності певної дії як узгодженості розуму з самим собою. Він з необхідністю потребує узгодження своїх «стосунків» з онтологічними передумовами і можливостями свого виконання, – потребує адекватного сучасному етапу розвитку «розуміння розуміння» («саморозуміння розуму») встановлення стосунків епістемології з когнітологією, як таким способом пізнання пізнавального процесу, який розглядає останній певною мірою ззовні, з точки зору сучасних умов його уможливлення. Якщо ж ми дотримуємося припущення, що світ конструюється виключно мозком, то само це твердження, у цілковитій відповідності до його власного інтенціалу, ми можемо розглядати як невизначене щодо істинності, тобто як цілком можливо хибне, помилкове припущення, і відтак, можливо, ніякого мозку й не існує, як і центральної нервової системи etc., і «всі розмови про мозок включно з образами, які ми утворюємо сьогодні, використовуючи найкращі технічні засоби, взагалі не стосуються мозку. Але що ж в такому разі має бути? Якщо ми вважаємо, що у нас немає ні центральної нервової системи, ані мозку в собі, то теорія рухне». В результаті самозастосування нейроконструктивізмом своїх власних принципів ми отримуємо нісенітницю: «з тези про те, що мозок сам будує свій світ на основі електричних імпульсів, виникає теза про те, що самого по собі мозку може й не бути. Але хто ж тут конструює тоді?... Одним словом, чи не є нинішня технократична нейронна версія тези Шопенгауера про світ як уявлення навіть більш неправдоподібною, ніж соліпсизм Шопенгауера, тому що вона починається на доказовій основі и звідти неконтрольовано перетворюється на надмірно узагальнену метафізику?»[8]

Отже, маємо тут зазначити, що жодне стрімке і ефективне просування на шляху пізнання тонкощів нашої власної пізнавальної здатності не спроможне викорінити певну проблему, яка становить центральний нерв філософування людини щодо власного осягнення реальності, або щодо онтологічних засад такого осягнення в його комплексності, тобто осягнення довкілля, самої себе та іншої людини. І проблему цю можна було наразі сформулювати таким чином(звичайно, як варіант): якщо й можна погодитися з тим, що «питання — *“хто” встанавлює спосіб розрізнення? — ... не має сенсу в конструктивній онтологичній позиції*, оскільки «хто» з’являється уже у зв’язку з самим способом розрізнення, всередині такого способу розрізнення, тобто всередині реальності», тобто з тим, що «будучи лише розрізненою всередині себе, реальність «набуває» своїх «хто» и «що”» [9], то водночас неможливо проігнорувати й ту обставину, що «ніхто» навряд чи в змозі здійснити розрізнення, в результаті якого виникає «хто». Конструктивізм в цьому відношенні є принципово соліпсистичним, він рухається до самознищення: якщо він є, то його немає. На практиці (тут – теоретичній практиці), справа виглядає, звичайно, не зовсім так. Жоден конструктивізм не бажає бути

самовбивцею, а тому змушений бути непослідовним. Нейроконструктивизм, наприклад, як бачимо, припускає наявність певного «хто» до здійснення означеного розрізнення, а саме мозку. Щоправда в такому разі виникає питання: а хто продукує уявлення про той мозок, який і конструює ментальні образи світу та ті розрізнення в ньому, без яких не існує «нікого» й «нічого», в тому числі и самого мозку? Виходить, мозку немає до того моменту, поки він не починає творчо конструювати ментальний образ світу? І будь-який конструктивізм *як когнітивна позиція*, врешті-решт, приходить до такого самоконструювання світів, котре, будучи позбавленим опори у вигляді реальності *з максимально стійкою модальністю*, тобто, висловлюючись «старорежимною» мовою діалектичного матеріалізму, реальності, *існування якої не потребує прояснення нами механізмів нашою пізнавальної діяльності (або погоджується з певною локальною неможливістю такого прояснення – з локальним антиреалізмом)* – об'єктивної реальності, – без такої опори будь-який конструктивізм як філософія пізнання є саморуйнівним. Звичайно, він може при цьому пишатися такою обставиною, але навряд чи знайдеться багато охочих розділити з ним такий «тріумф».

Отже, в кінцевому підсумку джерелом описаної вище «втрати існування» і саморуйнації пізнавальної спроможності можна було б назвати *нерелевантне застосування концептуалізації існування*, – перетворення його на таку собі трансцендентну матрицю, яка «потім» накидається на конкретну реальність, що примушує дослідника підсвідомо рухатися «обхідним шляхом» всеохоплюючих загальних понять, ігноруючи, зрештою, принципову конститутивність множинності вимірів світу. Якраз прагнення людського розуму до всеохоплюючої «реалістичності» методологічної настанови парадоксальним чином веде до онтологічного антиреалізму, для якого, в решті-решт, існування як таке уявляється як викликане тими чи іншими дискурсивними практиками або «з'являється» в тих чи інших епістемологічних системах. І єдина, мабуть що, можливість уникнути «ґанджу» всеохоплюючого закриття світу, який неминуче (як внутрішня тенденція) міститься у самому принципі концептуалізації, полягає в тому, щоб від самого початку припускати принципову можливість певних «локальних антиреалістичних маневрів» (Маркус Ґабріель) через градуалізацію модусів реальності з різною «стійкістю», але «рівноправних» в онтологічному сенсі, що дозволяло б будувати принципово відкриту картину рухливої, динамічної мережі розмежованих зон природно-соціальної реальності, осягнення якої не пригнічувала б потреба концептуалізувати якусь «останню реальність» або якесь «універсальне смислове поле» тощо. Цінність концептуалізації як способу осягнення дійсності тим самим не нівелювалася б, а скоріше навпаки, збагачувалася б, обертаючи її «вглиб» олюдненої перспективи.

Сучасний рівень глобалізації світових процесів висуває такі умови до пізнання та саморозуміння людини, які вже не можуть бути задовільнені за рахунок лише формування так званих міждисциплінарних досліджень та міркувань. Намагаючись дати адекватну відповідь на ті виклики, що сьогодення висуває перед людиною у її прагненні до самовиконання, ця людина вже не може ухилитися від необхідності поглянути на науку в цілому дещо ширше, наприклад, як на певний тип комунікації, певний тип мови, з притаманним тільки їй кодом. Адже стає все очевиднішим, що напрацьовані нею символи лише з одного боку є сигнифікативним засобом, який за рахунок *позначання* в той чи інший спосіб (наприклад, через «загальнозначущість», коли áктори наукової діяльності однаково реагують на певні «істини» наукового пізнання) забезпечує певний «вихід» у зовнішній світ предметів об'єктивної реальності. З іншого ж боку, цей

«істина/неістина/код» стає і засобом взаєморозуміння, а тим самим і кроком на шляху взаємновизнання áкторів спілкування *scientific community* у якості самостійних, самоцінних суб'єктів.

Прикметою часу стає остаточне усвідомлення тієї обставини, що так звані науки про культуру та суспільство, або філософсько-дослідницькі поля, в яких тематизується феномен духовності, цінностей, специфічно людських вимірів буття тощо, не «виробляють» останні у якості безпосередніх і прямих «дериватів», вони не є автономними, внутрішньо замкненими продуцентами предметів свого дослідження, які, насправді, лише у специфічний спосіб (опосередковано) укорінені там же, де й предмети будь-якої «позитивної» науки. Адже штучна природність світу людини не втрачає свого характеру *природного* буття, і штучне не є чимось *неприродним*. Така штучна природність, в даному пізнавальному аспекті, є «лише» аспектом *надорганізації єства*, – лише людською обумовленістю пізнавальної здатності як специфічної (самоорганізованої) форми діяльнісного і буттєвого виконання живої істоти «людина». І в цьому плані пізнавальна здатність виступає не просто як функція, що підпорядкована певним мотивам, певним завданням «внутрішнього використання» людської спільноти чи індивідуально-особистісного проекту, – вона виступає універсальним виміром, в якому реалізується «вся» природа через свою самісну (і, до того ж, ексцентричну) організованість, конституювання якої аж ніяк не позбавляє буттєвого сенсу каузального зчеплення явищ і подій людського світу, як і його просторово-послідовного розташування. Хоча означена надорганізація єства й відбирає у такого зчеплення і розташування роль однозначно засадничого підходу, ведучого методу – фундаментального пояснюючого принципу. Ця «тотальна обставина», щоправда, кидає певну (більш того, – специфічну) тінь на традиційні філософсько-антропологічні та світоглядні уявлення, які уможливлюють пізнавальні структури, як от, наприклад, уявлення про «походження» людини з тваринного світу (або «походження» людини з природи взагалі), або про первинність природного, матеріального тощо, змушуючи дослідників переосмислювати понятійне навантаження терміну «походження» в цілому.

Звичайно, ця «тінь» набуває особливо чіткої конфігурації, коли безпосереднім предметом наукового дослідження стає жива істота, живе як таке. Коли ми вдаємося до критики претензій біологічної науки на роль методологічної бази для наук про культуру та суспільство, або на її претензію стати засадничою для філософської антропології дисципліною, нам не треба далеко ходити за аргументами. Варто просто звернути увагу на те, що не лише всі етологічні дослідження, але й порівняльна анатомія, морфологічні чи онтогенетичні повідомлення, зрештою, інтерпретують тваринний світ, використовуючи антропоморфні вирази, навіть тоді, коли ми самокритично усвідомлюємо цю обставину і намагаємося максимально уникнути антропоморфізму. І тоді ми змушені визнати, що взагалі навряд чи здатні сформулювати таку дефініцію тварини, в яку явно або неявно не входили б ті чи інші визначення людяності, людини. Коли ж ми, гнані нашим самокритичним сумлінням, намагаємося завадити цьому у принциповий спосіб, буттєва цілісність «природи», зрештою, неодмінно відкине нас у протилежний бік, де ми починаємо вже, навпаки, інтерпретувати свою власну поведінку через особливості поведінки тварин, які вже набули свого теоретичного (етологічного) оформлення у відповідних дисциплінах. Саме у подібні моменти «пояснювально-концептуалізуючої кризи» і виникає запит на розуміння, яке започатковується у «передзнанні про життя»,

котре хоча й не відбулося ще ні предметно, ані теоретично як знання[1], проте здатне уможливити наше розуміння як природи тварини, так і природи людської істоти, компрометуючи первинно-вторинну парадигму і доводячи вочевидь, що обидва розуміння ми досягаємо *одночасно і в найтіснішому переплетенні*.

Звичайно, тут можна зауважити таке: останні міркування напряму стосуються тих наукових досліджень, безпосереднім предметом яких стає феномен живого, живі істоти, які, на відміну від неживої природи, самі в собі «несуть» свою мету і почасти «досягають» її, так чи інакше реалізуючи її у подвійному аспекті свого наявного буття: в природній діалектиці родового та індивідуального буття. У способі свого виконання, – у метаболізмі, метаморфозі, саморухові, розвиткові і т. п., – така істота сама несе в собі принцип своєї самототожності, через що здійснюване відносно неї спостереження, яке б фіксувало певні «хиби», або певну неповноту чи «недосконалість» цієї істоти, масштабом своїм мало б саму природну самобутню структуру, внутрішньо організовану побудову її, даної істоти. Більш того, цей масштаб сам є динамічною причиною для виокремлення частин, складових, елементів означеної структури (що існують у вигляді органів, функцій тощо), яких може «бракувати» і які в подальшому можуть бути відтворені регенеративним або компенсаторним шляхом. Коротко, і звичайно, дещо спрощено кажучи, в живій природі єдність, цілісність певного подвійного аспекту життя через те, що ціль (мета) такої істоти зосереджена в ній самій, є майже очевидною і це, – звичайно опосередковано, через цілий ряд антропологічних, філософсько-антропологічних, соціокультурних і т. п. досліджень, – зрештою, принаймні, принципово уможливлює усвідомлення також і єдності аспектів власне пізнавального та світоглядно-ціннісного.

Не секрет, що у галузі неживої природи, подібна єдність не є такою очевидною, і відповідно, перехід від суто пізнавального до ціннісно-світоглядного аспекту, зумовлений їх органічною єдністю, значною мірою утруднений, і саме через те, що тут важко говорити про будь-яку самість, тобто про певну «власну» ціль (мету) неживого предмету, – про якусь єдність, що притаманна «йому самому». «Єдність матеріалу», котра, здавалось би, належить самому предмету, в цьому відношенні не допоможе через те, що такий «хід» лише пересуває позицію спостерігача «вглиб» предмету, забезпечуючи його «цілість» за рахунок все тих же суб'єктивних зусиль дослідника лише на іншому рівні – речовинному, молекулярному, атомарному і т. п. Неважко помітити, що «більш реальною» тут була б та завершеність *образу* предмету, яка дозволяє спостерігачеві візуально «перейти» від будь-якої точки його до іншої точки у такий спосіб, що ціле при цьому немов би завжди повертається «до себе». Не можна, отже, однозначно заперечити ту, майже невимовну, об'єктивно існуючу підставу, що дозволяє, наприклад, Плеснеру (який в даному випадку виступає в ролі класичного провідника феноменологічного підходу) у широковідомому прикладі з сигарою стверджувати, що в сутності своїй остання залишається тим же самим предметом і тоді, коли від неї залишається купка попелу. Проте такому, вочевидь феноменологічному підходу, попри заяви і обіцянки його авторів, явно бракує спеціально наукових характеристик: чіткості, ясності, однозначності – загалом визначеності. Погляд-розсуд (*усмотрение*) тут відіграє майже виключну роль, і «грає» він явно не на користь «чистої об'єктивності», залишаючи за останньою хіба що статус «речі-в-собі» з її суто ідеалістичним філософським позиціонуванням. В «кращому» випадку та ціль, яка забезпечує цілісність предмету науки про неживе, може бути привнесена «зі сторони», тобто як інтерпретація даного предмету за моделлю речі, що вживається, і мета його

практичного використання може більш-менш задовільно виконувати роль принципу його єдності, що, звичайно ж відкриває прекрасні перспективи для прагматичного тлумаченні різних аспектів пізнавально-осягальної діяльності людини. Зрештою ж, залишається неспростовною та істина, що єдиною єдністю, якою «володіє» такий предмет, є та, якою його можу наділити я, тобто той, хто практично використовує і відтак спостерігає, досліджує, сприймає його.

Мимоволі постає питання: які ж світоглядно-методологічні настанови, корисні для сьогодення, ми могли б вивести з останніх міркувань, окрім старого мотлоху відомих «-ізмів», які вочевидь напрошуються тут і за якими встають «тіні забутих предків» – монументальні постаті Декарта, Берклі, Канта та їх сучасних послідовників?

Питання не просте й не дріб'язкове. З цього приводу тут хотілося б насамперед зауважити таке. Історична диференціація людського пізнання (знання) взагалі-то має не лише історичне значення, але й системно-теоретичний смисл. І «розлучення» філософської, а зрештою і філософсько-антропологічної рефлексії з науковою на певному історичному етапі розвитку пізнання також не є випадковим і не обумовлене лише предметними розбіжностями. Відгалуження і «самостійне» існування філософського і філософсько-антропологічного знання виконує в контексті пізнання як форми здійснення людської життєдіяльності певну додаткову функцію – роль такого собі «каналізування» (в смислі відведення) агностичних і суб'єктивістських інтенцій в самоінтерпретації пізнанням свого власного статусу і ролі (і насамперед, наукового) у «способі життя» людини. Ці інтенції консервуються тут як свого роду специфічний каталізатор-дратівник, який, втілюючи певні універсальні («вічні») характеристики людської природи, водночас не може залишатися в «тілі» людського пізнавального самовиконання, не «отруюючи» його, проте будучи інтелектуально (ментально) дистанційованим, спроможний стимулювати функціонування його пізнавального аспекту. Самоскандалізація філософії тут виступає як жертовність, яка «нейтралізує» скандал у науковому пізнанні, який неодмінно відбувся би і вряди-годи відбувається, коли суто наукове, природниче пізнання претендує на те, щоб самому виконувати роль власних світоглядно-методологічних настанов. Присутність філософської «хиби» (*заблуждения*) є обов'язковою для «здорового» самоосягнення людини, проте для такої присутності існує цілий ряд спеціальних умов, виконання яких надзвичайно ускладнюється , мабуть що, головною вимогою – якщо не вийти, то принаймні обов'язково *зазирнути за* суто метафоричні рамки уявлення про пізнання як «живий організм».

Звичайно, будь-які «природничі» науки, навіть «найвіддаленіші» від людської суб'єктності, не кажучи вже про так звані прикладні науки, містять у собі свою антропологію, експліцитно чи імпліцитно, часто не усвідомлюючи своєї «антропологічної функції» і сумлінно виконуваного ними «антропологічного покликання». Так чи інакше їх понятійність несе у собі не лише безпосередній відбиток їх предмету, але й відлуння антропологічних передумов формування і їх категорій, і їх методів, і їх, тим паче, засадничих принципів. І це проявляється не лише на рівні, скажімо, застосування антропного принципу у дослідженні Всесвіту, – антропологічні переконання і уявлення проникають до найвіддаленіших закапелків технологічної реалізації людського способу життя. Якщо повстання наділених інтелектом і самокерованих машин поки що розгортаються лише у фантастичних сюжетах, то техногенні катастрофи і просто аварії цілком реально нагадують про негативне і руйнівне відлуння людяності в технологічних проектах як практичному втіленні наукових досягнень. Якщо «душевне» ставлення до

технічних приладів тлумачити буквально, матимемо справу з виникненням такого собі новітнього гілозоїзму, але з іншого боку, «бездушна» експлуатація їх викликає цілком реальну «помсту», коли ми вперто прагнемо обмежитися *знаннями* про функціонально-технічні параметри приладів і відмовляємося від *розуміння* тієї обставини, що природна «недосконалість» людської істоти, яка проектує і конструює техніку, передається і останній. І до неї ми маємо ставитися з розумінням не лише в сенсі технічної освіченості – остання є обов'язковою, (позаяк без знання розуміння просто стає неможливим) але недостатньою –, але й з розумінням її «власних» (успадкованих від її «автора») недоліків, особливостей, капризів – її власного «характеру». Для цього також потрібна цілком певна здатність тлумачення, вчування і особливе відчуття діалогу зі світом техніки, щоб не просто тупо «тиснути на кнопку», а відчути, де, як і чому, вона, западаючи, «капризує»; де і який «люфт» у цього важеля і т. п. Адже техніка також «має право» бути по-людськи недосконалою.

Однак слід визнати й те, що «власні» дослідно-наукові антропології узасадничені у природничих дисциплінах достатньо глибоко і не являють собою свідому реконструкцію і самостійний контроль тих *уможливлюючих пізнання* структур, котрі кожна з них, через свою відповідну предметну визначеність, в цілому залучає неконтрольовано як передумови своєї діяльності. Дослідна наука, як селективно-класифікаторська діяльність пояснення і концептуалізації, лише живиться ефектами, котрі можуть бути репродуковані зазвичай значно більш широкими соціокультурними і ментальними процесами розуміння, котрі вона – і саме через те, що *сама є формою життя, а отже безпосереднім чином ці ефекти стають руйнівними і небезпечними, коли вони перебувають «всередині», а отже такими, що потребують відчуження* – не в змозі водночас методично контролювати. Цю функцію змушена виконувати насамперед та ж філософська антропологія, яка вже не обмежується емпіричним роз'ясненням «прихованих» у наукових дослідженнях «вад» антропологічних питань, хоча вона й передбачає, у свою чергу, ці дослідно-наукові заходи з їх імпліцитними антропологіями. Різні наукові дисципліни, ясна річ, спроможні користатися одна одною навзаєм як джерелом уможливлень власної діяльності. Проте брати участь у роз'ясненні або контролі за своїм власним способом пояснення і своїм власним методологічним контролем – такої змоги вони не мають і не повинні мати, інакше їх спрямованість на «людяність» руйнуватиме їх специфікацію, їх визначеність, – їх науковий статус взагалі.

Отже, йдеться зрештою не стільки про традиційно визнавану практичну цінність наукового пізнання, яка має майже виключно «результативно-прикладний» характер і яка формується «після» і «на основі» певних досягнень та їх використання, а скоріше про особливий модус цієї цінності, – про прикладний аспект науково-пізнавальної діяльності вищого порядку, який вимагає водночас і розведення, і поєднання чисто раціонального та ціннісного аспектів пізнання – укріплюючого їх зв'язок взаємного дистанціювання. Без такого поєднання виникає загроза, що з уваги *scientific community* може взагалі вислизнути людиноутворююча і людинозберігаюча функції науки як форми життєдіяльності, тобто той факт, що наукове пізнання є процесом формування людини і цінне не тільки тим, що щось дає нам, а й тим, що формує нас як таких, – тим, що не лише пояснює для нас оточуючий світ, але й формує наше самоусвідомлення, а з ним і наше самобуття, уможливлюючи наше бодай тимчасове розташування в «утопічному місцеперебуванні».

Саме цим, напевне, і можна пояснити, те відновлення інтересу до феноменологічного філософування, яке спостерігається останнім часом у німецьких

представників філософської антропології [1]. При цьому деякі дослідники (напр., Г.-П.Крюґер) наголошують на тому, що тематизація екзистенціального ув'язування феноменології і герменевтики не може обмежуватися колом «наук про культуру та дух», позаяк вже, наприклад, і такі дисципліни як біомедичні природні науки все більше визнають проблему пов'язування своєї пояснюючої діяльності з феноменологічною перспективою самозрозуміння життя. Філософська антропологія, аргументує далі Крюґер, «схрещує феноменологічні і герменевтичні завдання у квазідіалектичний і квазітрансцендентальний спосіб, котрого бракує іншій предметній філософії для встановлення взаємозв'язку між феноменом і дискурсом» [2,с.12]. Відтак у сучасній філософській антропології однією з важливих тематизацій стає розгляд стосунків між «феноменом» і «дискурсом», в якому здійснюється спроба критичного аналізу такого філософського явища як linguistic turn. Якщо висловлюватися стисло, основна претензія сучасної філософської антропології до тих, хто так чи інакше базує своє філософування на тезі «Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою» (Гадамер), полягає в тому, що в цьому «повороті», врешті-решт, людські живі істоти суттєво потерпають від мовної конденсації, або мовної компресії, в якій суттєво звужується сфера розуміння людиною самої себе, навколишнього світу та іншої людини, а разом з тим втрачається пріоритетність common sense перед традиційно посталими у науці і філософії категоріями. Але така пріоритетність є принциповою, адже саме уявлення здорового глузду, зрештою, невипадково поділяються всіма науковцями, незалежно від їх спеціалізації як основа людського способу буття і засіб оцінки досвіду, а отже, як висхідний пункт їх досліджень. Звичайно, специфіка предмету науково-дослідної діяльності до певної міри нівелює якісні відмінності в безпосередніх характеристиках образу життя того чи іншого дослідника на користь каузальних механізмів, всезагальних методологічних настанов тощо, але вона не спроможна остаточно позбавити такого науковця його способу життя. «Навіть лікар не в змозі спрямувати свій життєвий уклад проти власної смертності»[3,с.38]. Зрештою, концептуалізація і понятійне будівництво спрямовані на те, щоб «підлаштувати» феномени під рубрикацію, розподіл за фізичними, або ж психічними властивостями. Такий поділ є необхідним у контексті певних дослідно-наукових лабораторних потреб для певних цілей, але не може бути перенесеним на пограничні питання *людського способу життя в цілому, який невідступно крокує за людиною*. Відтак common sense способу життя як потенціал розуміння входить у дослідні науки, випереджаючи здійснюване там вимірювання і пояснення. Він завжди корегує смисл означеної рубрикації, подаючи «гру між фізичним та психічним» як засіб для вираження буттєвої цінності, як висловлювання специфічною, концептуально-понятійною мовою повідомлення про цінність живого буття, на відміну від функціональної значущості, яка набувається через сповіщення реляції «мета-засіб». Для цього визнаваний усіма common sense акумулює найважливіший ресурс, який може бути розширений за рахунок «культурно-дорадчої експертизи», але не може бути замінений. Науковий погляд на світ не розриває свого зв'язку з «донауковим розглядом світу» . Дослідні науки в залежності від своїх методів встановлюють пояснюючі та вимірюючи результати, котрі у феноменологічному аранжуванні відіграють іншу роль, – роль індикаторів того подвійного аспекту, в якому живе виказує само себе собою ж[4, с.207].

Відтак феноменологічний підхід оновлюється у квазі-трансцендентальний спосіб, тобто немов би «згортаючи» назад історико-культурне розведення раціонального та ціннісного у безпосередню поєднаність їх у первісному для способу життя

світовідношенні, де ця розбіжність лише започатковується (де вона лише «мерехтить», як непевна можливість, яка раз-повз-раз зникає у своєму становленні), а отже, разом з тим і через те, також і *уможливлюється зустріч живого феномена і його опису,* – де самовиконання живого стверджує свій подвійний статус, простягаючи свою диференційно-інтегральну потугу від неорганічного до духовного.

Отже, феноменологію сучасні філософські антропологи намагаються розглядати як метод, переорієнтований на сприйняття і вираження *подвійного аспекту живого*, а герменевтичне завдання вона, відповідно, намагається розповсюдити на інші, а *не тільки мовні можливості розуміння,* залишаючи за собою право на дослідження лише *умов уможливлення* предмету, що у той чи інший спосіб тематизується у феноменології, екзистенціалізмі, структуралізмі, герменевтиці тощо.

Як певного роду інструмент, призначений здійснити ув'язування феноменологічної методики з герменевтичною настановою мовно-аналітичної філософії, у філософській антропології вводиться певне уточнення: тут йдеться про «живий феномен», або «феномен вираження». Важливо підкреслити, що на думку того ж Г.-П.Крюгера, навіть якщо можливості розуміння насправді остаточно збігалися б з його мовними можливостями, а точніше, з інтенсивністю цих мовних можливостей (тобто, якщо б ми погодилися з тою мовною «компресією», якій людину піддає вираження через мову), то у дискурсі ці мовні можливості реалізувалися б (і реалізуються у мовній діяльності) лише селективно, вибірково, неповно, і головне – переважно не як самоподання феноменів, а як герменевтичне (у найширшому сенсі) подання феноменів у розумінні іншого.

Врешті-решт, це провокує хибний висновок про те, що у такій важливій сфері людського життя як виразне розуміння не залишається жодного виявлення живого феномену, яке б насправді відрізнялось від інтенсивності мови. У «лінгвістично» орієнтованій свідомості мовно компресована «людина» починає заміщати людину-«живий феномен».

Запропонований шлях теоретичної реконструкції живого феномену як феномену значно ширшого спектру самовиражальних засобів живої істоти «людина», ніж це традиційно повя'зується з мовою, Крюґер називає квазідіалектичним підходом, який тут нагадує певні дзен-будистські настанови (напр., діалектика «сплеску однієї долоні», роль якої тут виконує «подвійний – самореференціальний та інореференціальний – аспект живого»), позаяк він немов би «назавжди» проблематизує дорозуміння (попереднє розуміння) феномена у дискурсі – прирікає на «довічну відкритість» взаємний перебіг між зосередженим-у-собі-буттям у феномені та «стороннім» поглядом у дискурсі.

Разом з тим висловлюються і певні сподівання на те, що пластичність живої природи за всієї своєї тотальності все ж не позбавлена певних меж, тобто ця природа не є безмежно податливою. Відтак висловлюється «підозра», що в самій живій природі існує певний «семіотичний континуум», в якому «стається» така «зустріч» живого феномену з його «описом», що відрізнити одне від одного можна лише як чисту відносність. Отже, «два» розуміння, котрі можуть «затвердіти» у своїй окремості тоді, коли абстрагуються від того, що хоча люди, у якості живих істот, з одного боку, розглядають живі феномени у їх виразах, а з іншого, специфікують їх у мові, але відбувається це саме у єдиному процесі виконання «ураженої» специфічними потребами живої істоти. Отже, філософська антропологія покладає деяку надію на те, щоб «ув'язати» феномен і дискурс через прояснення зв'язку між специфічно мовним розумінням і відмінним від нього виражальним розумінням живого феномену. Таке прояснення в свою чергу можна було б

отримати із специфічно феноменологічного розгляду так організованої життєвої форми, що її власний «протосеміотичний континуум» дозволяв би задавати людську істоту в руйнації її поведінки, не «заганяючи» її у спеціально замкнене герменевтичне коло.

У такий спосіб, філософська антропологія, починаючи із світу живого, з закономірності органічного як передумови всіх позиціональних досягнень людської суб'єктивності, теоретизуючи порівняння «тварина-людина», систематично спостерігає за контрастом життєвих форм і відтак сприяє створенню власної логіки специфічно людського «життєвого світу». Вона, програмно починаючи з органічного, як передумови людського життєвого світу, не заперечує методологічну і наукову в цілому значущість інших підходів, які в той чи інший спосіб намагаються дати філософське обґрунтування раціонально-ціннісної єдності людського буття, а стає спробою обґрунтувати науково-методологічну спроможність останніх [5, с.79–80].

Так вона намагається ретроспективно «виправдати», або, точніше підвести онтологічну базу під претензії трансцендентально-критичної теорії суб'єкта, яка завжди розпочинає вже з (насамперед, пізнавальних) досягнень культури, і вже звідси, як із сталої даності, спрямовує весь свій критичний потенціал, який вона реалізує у переважно негативно-скептичних, агностично забарвлених закидів щодо спроможності пізнавальних претензій суб'єкта.

Виступаючи у ролі такої собі натурфілософії сьогодення, філософська антропологія намагається обґрунтувати сучасну спроможність феноменології починати з інтенціональної, або з інтерсуб'єктивно конституйованої свідомості, котрій дається інтерсуб'єктивний предметний досвід як ядро універсального «Lebenswelt»'у (людського життєвого світу, який «поділяється всіма»).

На свій манер філософська антропологія «рятує від несправедливого забуття» екзистенціальну філософію. Адже опираючись на Плеснерів принцип ексцентричної позиціональності, вона як методологія прагне поєднати «учасника» процесу зі його спостерігачем, починаючи, отже, із сприйняття віддалених тіл як речей, що реалізують межу між тілом і плоттю, а не з внутрішнього досвіду наділеної плоттю свідомості, вже зануреної у конкретику суб'єктивності, що характерно для екзистенціалістів.

Філософська антропологія також, виходячи з вітального процесу, із «самопереривання» якого вона розраховує вивести мову як посередника, який водночас «долає» цю перерваність, – точніше, мову як лише *один* із посередників поряд з іншими засобами самовиконання (поряд з малярством, музикою, танком etc.), легітимізує зусилля усіх тих підходів, котрі – за всіх відмінностей між ними – інаугурують *linguistic turn* (герменевтичної філософії, мовно-аналітичної філософії, структуралізму), і які завжди починають з мови або з опосередкування відношення людини до себе, до світу та до іншого через мовні засоби.

Крім того, сучасні філософсько-антропологічні дослідження, спрямовані на пошуки загального кореня власне раціонального та ціннісного аспектів пізнавальної діяльності, мають також і «прямі», безпосередньо-світоглядні і смисложиттєві наслідки. Адже коли філософська антропологія концептуалізує герменевтику, вона немов би відмовляється остаточно від того, щоб наперед встановлювати певну специфіку «духовного розуміння», яке уможливлює науково-дослідну тематизацію біосоціальних та соціокультурних життєвих форм, позаяк така специфікація відтепер неможлива без пізнання виражальних можливостей всіх живих істот, а отже їх можливостей «розуміння». Більш того, та межа, яку «проводить» виражальна спроможність (вираз) між живою та

неорганічною природою є якраз кордоном, котрий ув'язує, а не лише розділяє, – «місцем» де вже започатковується «резонанс як певне самовідношення себе до того, хто приносить вираз»[6,с.198]. Самореференція та інореференція поєднуються у *виражальному розумінні,* де збігається інтерактивне співвиконання оголошення іншого, без того, щоб дистанціюватися від цього іншого *як іншого*, як це робиться у відстороненому спостереженні, наприклад, через мовну рефлексію, якщо остання береться поза рамками «натурфілософської», філософсько-антропологічної концептуалізації герменевтики, тобто без врахування того, що «мова сама є формою виразу, а не тільки формою діяльності»[6,с.188–189]. І цей філософсько-антропологічний дослід, принаймні, попереджає про певну неадекватність ізольованого спостереження за феноменами людської специфіки, «самості», «духовності» тощо, тобто такого спостереження і відповідного розуміння, яке відмежовується від розуміння «суцільного характеру ланцюжка», що тягнеться від неживого через живе до духовного – суцільного характеру тривання неживого в живому і «над-живому» («надто-живому»). Він налаштовує нас на те, щоб розглядати знання («просто» знання, в його безпосередній даності) са́ме як розуміння, – не як базу для «майбутнього» розуміння, що «перетравлює» це знання, а як саме́ розуміння, в якому також на свій манер і своїми засобами, виражальною здатністю своєї специфічної мови, також «прозирає у світ» дещо важливе про «долю людини», – виконується один із можливих варіантів досвіду «сплеску однієї долоні».

С.В.Вільчинська

Антропологічний проект методології нового типу (стара «нова» проблема)

Наука 1970-х р. зосереджена була на проблемі кардинальних змін просвітницької парадигми. В дискусії щодо «нової науки» чільне місце зайняла антропологічна візія. Дистанціюючись од усталеного розуміння істини, *не претендуючи на те, щоб його подолати, вона в такий спосіб не повертала назад,* бо не перебільшувала роль пізнавальної здатності розуму. Критика модернізму в межах постмодерністських філософсько-антропологічних студій — це не стільки неґація здобутків Просвітництва, скільки їх діалог самих з собою. Отож і дають змогу осягнути проблеми нової раціональності, а водночас і ті, що породжені з втратою людиною соціальних, особистісних орієнтирів.

Новітні наукові сенси в антропології визрівають на ґрунті комплексно-інтегративного бачення. Якщо в СРСР учені-новатори тільки висловлювали стурбованість через авторитарну організацію науки, постулюючи зразки античної культури переконування (проте фактично домінував постхристиянський ідеал учености — «навчання» істині), то в 1990-ті роки в розумінні співвітчизників дозріває тверда переконаність, що новітні дослідницькі стратегії мають бути пов'язані з дедалі послідовним запровадженням принципів доповнювальності, плюральності тощо. Що підтверджується доробком, приміром, львівського вченого Р.Кіся. Його «філософська сенсологія» уґрунтована засновком про неможливість вичерпного знання про людину

тільки в межах позитивних наук. Адже, маючи справу лише з об'єктами, вони неспроможні «цілковито об'єктивувати всю людину (зокрема її метафізичні та екзистенційні глибини)» [4,25]. Через нестачу, яку треба заповнити, інтерпретаційні настанови «нової науки» мають доповнювальний характер. Зрозуміло, що ними ділиться між собою і проблемне поле антропології. Звідси всі ризики антропологічного пізнання. Структурна антропологія, за утвердженням Ж. Дерида, найкраще їх подає, і зрештою примушує розум визнати свої межі.

Прагнучи до наукового дискурсу, вартує уникати застосування виключно емпіричної методології або ж загальнотеоретичної. Водночас треба визнати за неможливе комплексне поєднування часткових істин (*«тоталізацію»*). Бо дискурс антропології є скінченний, а розмаїття людського — нескінченне. Як скінченне охопить нескінченне? Як антропологічна наука створить метамову? І що робити з «надлишковістю означника» (в розпорядженні людини завжди є надмір значення)? Висновок очевидний: створити загальну антропологію — справа марна. А за Ж.Дерида, вона даремна ще і через порубіжжя між двома присутностями, яке трудно описувати.

Нове, як відомо, вимагає розриву з минулим. Тоді є незамінним концепт випадковості та модель стрибка (нове з'являється відразу як завершена цілісність). Але з поваги до структурованості (котра для західної науки чи не основна умова її можливості) необхідно зважати на зв'язок елементів цілого, рух ланцюга елементів, особливість структури, вписану в систему відмінностей. Треба наділити структуру центром, співвіднести з певним початком (бо ті організують її, домагаються стримати гру структури, що можлива за межами центру, але не в ньому самому). Суперечливість такого підходу очевидна[1] для філософа. Отож класична парадигма в термінах тотожності собі та самодостатньої повноти, через постулювання логосу фактично конституює засади гри (умовність).

Попри те міркування Ж. Дерида формують впевненість, що заперечувати центр як присутньо-сущий й нехтувати трансцендентально означуваним («розширюючи до нескінченності поле і гру сиґніфікації») — значить заважати створенню новітньої науки про людину, яка б мирила різні інтерпретації між собою. «Немає ніякого сенсу обходитися без концептів метафізики в намаганнях похитнути метафізику; ми не маємо у своєму розпорядженні жодної мови […], яка була б чужою для цієї історії; ми не можемо висловити жодного деструктивного твердження, яке б уже не прослизнуло у форму, логіку і постулати того, що мало б на меті спростувати» [3,567],. Досвід концепцій Ф. Нітше, З. Фройда, М. Гайдеґера є тому підтвердження («саме це дозволяє тоді цим руйнівникам взаємно руйнувати самих себе» [3,569]. Не вдалось критично строго осмислити свій стосунок до метафізики К. Леві-Стросу, що врешті-решт позначилось на якості його теорії. Ж. Дерида довів, що, хай навіть знехотя, К. Леві-Строс приймає за передумову розмислу етноцентризм. Це «штовхало» його постійно звертатися до традиції, скажімо, зосереджуватися на тлумаченні опозиції *природа/культура*. Але водночас, як гадає Ж. Дерида, відчувалась неможливість довіритися їй (виявлялися такі факти, які не уміщувалися в класичне уявлення про *природне/неприродне,* — як-то *заборона інцесту*, що належить культурі й в певному сенсі їй не належить). Сумніви несли із собою

[1] «Центр, єдиний за визначенням, конституює в структурі те, що, керуючи структурою, уникає структурності»; «парадоксально розташований і *в* структурі, і *поза* структурою; перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона має свій центр *десь-інде*. Центр не є центром» [3,565].

самокритику.

Але чи є з цієї ситуації є вихід? Можна вдатися до історичного аналізу концептів, які виявили свої межі, розмірковує Ж. Дерида. Проте тоді треба вийти „за межі філософії“. Чи можливо це, якщо всім масивом дискурсу занурені в метафізику?! Однак можна зберегти позитивні смисли колишніх концептів, не наділяючи їх жодною абсолютною цінністю (годні відмовитися від них за першої ж нагоди). Разом із тим треба відмовитись від здатності критичного мислення (тоді чи не ризикуватимемо стерти відмінність між означуваним і означником?!). *Парадокс* в тому, стверджує Ж. Дерида, що будь-яка редукція потребує в опозиції, яку піддає редукції.

К. Леві-Строс сподівався на те, що зможе віднайти істинний метод, отримати наукові знання, залишаючись вірний подвійній настанові (взяв за інструмент те, що критикував за значення його істинності). Як результат, суперечності на кожному кроці. То він пропонує навертатися до методології точних наук, ато — до соціологічних; наполягає відображати реальність, ато — конструювати, теоретизуючи або міфологізуючи за необхідності. Чи можна довіряти такому підходу, що так суперечливо утверджує новий статус антропології (відмовляючись від субстанціалістично спрямуваного дискурсу і т.п.)?

Структуралістська модель антропології як проект нової науки піддається підозрі, адже дискурс суцільно зітканий із суперечностей. Бож визнання істини частковою означає вимогу доповнень (якщо взагалі можливо за умов плину і взаємодій). Водночас він примушує визнавати, що пізнання, коли „метафізика присутності“ заперечується, має руйнівні наслідки для самої науки.

У контамінаціях ідей постмодернізму, з якими пов’язують парадигмальні зміни в гуманітаристиці, оформилась і загальнотеоретична позиція української антропологічної думки. Вона формувалась на тлі дискусій стосовно проблем ідентичності (В. Шинкарук, М. Попович, В. Горський, І. Бичко,О. Ткаченко,І.Лисий та ін.), інтегративного зв’язку природознавства, соціальних, гуманітарних наук (В. Рижко, Ю.Іщенко, В.Кізіма, І.Цехмістро, М. Кисельов, І.Добронравова, О. Огурцов й ін.), взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (А. Уайтхед, В.Петров, В.Нічик, М.Кашуба, С.Таранов,Н. Мозгова,Г.Аляєв,Б.Ємельянов ін.),філософської та мистецької рефлексії (С.Аверінцев,Ю.Шевельов,С.Павличко,М. Скринник,П. Гнатенко,І.Бондаревська),вивченя артефактів культури (Й. Хейзінга, Ю. Липа, А.Біла, О. Кирилюк та ін.). У такому найширшому засягові чіткіше окреслювались умови становлення нашої антропології в статусі науки.

Образ нової науки в українській антропологічній візії незмінно вирізняла настанова на ретрансляцію універсального смислу через осягнення етнокультурних форм, здатність поєднати знаннєву традицію про людину з сучасними уявленнями про людськість, людяність, розуміння скомплікованості знань (як виплід суб’єктів різних культур цілого людства) та методологічної складності. Українська філософська антропологія не заперечує, так звану, класичну раціональність, а встановлює її межі, тобто наголошує на рівноцінності способів і типів пізнання. Іншими словами, класична (модерна) науки має бути врівноважена некласичним (посткласичним) витлумаченням, отож надати ваги невизначеності, відносності й доповнювальності знання. Адже суб’єкт є і спостерігач, і співучасник в об’єкті пошуку. Учений не має абстрагуєтися від того, де й як постає знання, яким чином упроваджується в мережі людського співбуття тощо. Коли це визнати, то поняття «нової науки» не здається оксюмороном, так само, як і вираз «українська філософська антропологія».

Розуміння неподільності між типами філософування відіграє неабияку роль в системному вивченні проблем, дає змогу цілісно досліджувати, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємозумовлення концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуване вчення як співзумовлене структурою суб'єктивності дослідника. Зрозуміло, що такий підхід краще узгоджується із методологічними вимогами сучасної гуманітаристики — не тільки відтворювати об'єктивний зміст теорії (логіко-дискурсивний метод), але реконструювати його комунікативну складову (когнітивно-інтеракційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку теорія виявляється як цінність. Таким чином адекватнішим стає розуміння еврістичного потенціалу теорії. Власне, сама можливість, за влучним висловом Р. Кіся, поділяти смисли співбудови інтерперсональних смислових полів, встановлювати паралелі між їхнім розвитком стає передумовою розуміння спільних (і відмінних) елементів в будові антропологічної проблематики зарубіжної та вітчизняної філософії, а також відстежування відповідностей в дії законів біології, моралі тощо.

Наші учені хоч і мали намір осягнути антропологічну проблематику згідно з принципом неупередженості та холізму, та довелось визнати, що навіть усіма сучасними методологіями не охопити всієї складності буття людини, а відповідно — й структури функціонування антропологічних знань в українській філософії та співбуттювання з культурою (все надто розгалужено). А всілякі намагання створити загальну антропологію, котра б охоплювала всю науку в цілому, можна вважати помилкою (попри намір ствердити нелінійний спосіб мислення, справді цікавий сам по собі). Недосяжність антропологічної мети не дає пістав пов'язувати образ нової науки з поняттям універсальної науки.

Зауважене добре віддзеркалюється через морфологічний аналіз знаннєвої традиції про людину в Україні [1,117-128]. Йдеться, зокрема, про обстоювання ідеї структурної суцільності людського буття, яка вимагає зважати на емерджентність тематичної будови філософської антропології та встановлювати пріоритети в структурі проблематики протягом розвитку; останнє унаочнює її сталість, репрезентує реінтегрувально-ладотворчу спроможність, дає підстави стверджувати виключну роль комплементарної моделі світосприйняття в оформленні антропологічної знаннєвої традиції в українській думці. Це засвідчується і доробком представників постнекласичного типу філософування в Україні («сизигійська антропологія» В. Кізіми й ін.).

Якщо є суттєві розбіжності в концептуалізації, то постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? Коли А. Гелен спрямував увагу на проблеми моралі, то від його сподівань — розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності — залишились лише «друзки». Антропологія В.Винниченка є прямою відповіддю на наше запитання — не обмежуватися роздумами щодо загальнолюдського, наголошуючи на можливість практичних висновків. *Конкордизм* передбачав розробку програми і тактики діяльності людини в напрямку повернення до своєї початкової природної нормальності, коли природа для людини знову стане «спільною родиною», а людина співмешканкою Землі. Варт відзначити, що в українській антропологічній проблематиці перевага спеціальних питань щодо загальнофілософських є характерною рисою. З'ясовувати мету і сенс людського життя, шукати чинники щастя й виток нещастя, пояснювати природу

моралі та зміни в системі цінностей тощо — тут загальне місце. Проте закон погодженого взаємовідношення елементів буття, сама його формула [2,101]. переконливо засвідчує належність Винниченкової етичної антропології до новітньої парадигми, котра керується ідеєю динамічної цілісності. Отож мораль, соціальну нерівність тощо витлумачено тут з огляду на співпідпорядкованість середовища («місце походження») та особливостей буття людини як живої істоти й «істоти гуртової», тобто за принципом холізму. Соціальне — як співзумовлене психічним і фізичним життям людини. Проте обґрунтування правил конкордизму (заперечення дискордизму) створює основу етико-антропологічної теорії В.Винниченка за логікою класичної раціональності. Соціокультурна концептуалізація сьогодні чи не основна. Біологічна складова в тематичному складі антропології не вирішальна.

Лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо - весь кластер нових наук відкритий для питань дальшого розвитку людства: чи житимемо «в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі», чи розпочнемо працювати над «біологічною зміною себе»[5,824]. чи поборимо надміри процесу глобалізації («ізоляціонізму»-«регіоналізму», «світового уряду» та ін.), чи врівноважимо темпи соціального і технічного розвитку? Тематика стратегії розвитку людства уточнює «головне питання: про істоту людини, а не про те, чи буде, чи не буде війна» тощо. «Біологічно нерозвинена істота, вона стала технічно розвиненою. Звідкіля цей розрив між технічним розвитком і біологічним, біологічно-етичним і біологічно-соціяльним, що його сучасна людина переживає як катастрофу» [6,866-867]? Вітчизняна філософсько-антропологічна думка приділяла багато уваги темі природи людського, відзначала не тільки діахронію, але синхронію політичних, економічних, соціокультурних ідей, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. Ідея структурної суцільності людського буття вимагала зважати на комунікацію з усіма чинниками людської життєдіяльності.

Отже, сказане дає підстави стверджувати, що антропологічний проект науки нового типу - це попри критику засад класичної раціональності, спрямованість до цілості («співпідпорядкованість осібного цілому», «скомплікована складність»), до синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Це скепсис щодо можливості остаточної «картини» людини, й орієнтація на вивчення спеціальних питань (більш практичних, ніж загальнотеоретичних) - домінує в українській філософській антропології.

В.А.Рижко

Наукова професійна діяльність і навчання

Макс Вебер вже сто років тому, а саме взимку 1918 р., в Мюнхенському університеті в доповіді сказав наступне: «В наш час відношення до наукового виробництва як професії обумовлено передусім тим, що наука вступила в таку стадію спеціалізації, якої не знали раніше, і що це становище збережеться і надалі. Не тільки зовнішньо, але й внутрішньо справа полягає таким чином, що окремий індивід може створювати в сфері науки щось завершене за умови самої строгої спеціалізації» [1]. Міркування М. Вебера прикметні саме тим, що наголошують на необхідності «строгої спеціалізації», себто зосередженості на якійсь певній сфері діяльності в галузі науки,

професійної підготовки. Це все вимагає навчання, опанування знаннями, які потрібні для виконання зазначених функцій. Водночас Макс Вебер назвав свій виступ «Наука як покликання і професія» і цим звернув увагу на те, що діяльність в сфері науки є особливою, вимагає від науковців «покликання», приреченості, долі, тобто попри все віддавтися служінню науки. Як усе це пересікається з питаннями навчання і буде предметом подальшого розгляду.

*1«Навчаюся, отже живу» – провідне просвітницьке гасло сьогодення.*Кожна значимо окреслювана доба має свої основні спрямування просвітницького характеру, тобто відповідні відношення до опанування знаннями як культурної (гуманітарної) цінності. Це передають відомі сентенції, починаючи від Сократового: «Я знаю, що нічого не знаю, а інші і цього не знають». Другий вислів, що відноситься до доби європейського середньовіччя, належить Августину Блаженному: «Сумніваюсь, отже існую». Третій вислів припадає на добу Нового часу і він пов'язаний з ім'ям Р. Декарта – «Думаю, отже існую».

Якщо в загальних рисах говорити про ці висловлювання, то справді перше (Сократове) виражає пріоритет знання як феномена культури, а протилежністю знанню є невігластво. Античний світ (окрім усього іншого) уславився саме наданням пріоритету знанням як протилежності невігластву, передусім міфологічній свідомості, міфологічному сприйняттю світу. Середньовічна європейська культура зосереджувалася на вірі (особливій, релігійній), а тому питання сумніву на цих теренах – це питання життя, бо вірити можна за умови долання сумніву. І це влучно передає зазначена думка Августина Блаженного. Новоєвропейська доба на перше місце ставить проблему мислення, інтелектуально процесу, презентацією чого є наука, яка тоді започатковувалася у класичній формі як продукт особливої інтелектуальної діяльності , передусім в галузі математики (Декарт).

Що стосується нинішньої доби, яку доцільно пов'язувати з розвитком інформаційних технологій, або як вона започатковувалася – з кібернетикою, то на передній край постає потреба навчатися і тому цю нову ситуацію за аналогією з Декартовою сентенцією можна виразити – «Навчаюся, отже існую». Це означає, що відтепер на передній край виноситься не просто необхідність володіти знаннями (знати), не просто сумніватися, тобто відкидати інше і стояти на тому, що є, або вірити в те, що є, а також не просто мислити, думати, розмірковувати. Усі ці компоненти справді є необхідними і достатніми для людського буття за відповідної доби (античної), середньовічної, новоєвропейської). Нині наступила інша доба і відтепер необхідно опановувати, долучатися до усього масиву інформації (знання, віри, сумніву, мислення), яка постійно зростає шаленими темпами та якісно змінює буття людей. Останнє стосується не тільки окремих регіонів, а усього світу людей. І в цьому плані наразі буття людини є справді глобальним. Тобто вже йдеться не про окремі острівці цивілізації (античну, європейське середньовіччя тощо), а про Земну цивілізацію загалом. Повноцінне життя в сучасних умовах без постійного навчання, або ліпше можна сказати, без постійного долучення до інтелектуальних (технологічних особливо) здобутків, вписування їх в мережу власного буття – це вже приречення себе до буття на задвірках. Особливо гострою ця ситуація стосується наукової діяльності, тобто професії вчений.

Назване провідне сучасне просвітницьке (когнітивне) гасло (у нашій рубрикації воно є четвертим) – «Навчаюся, отже живу», власне і було породжене розвитком

постмодерної науки, чи інакше можна сказати – науки цифрового світу, або науки четвертої промислової революції (К.Шваб).

При навчанні науковець має приділяти увагу не тільки опануванню відповідним матеріалом, перейматися ефективністю пізнання (навчання) – це, по – перше, і, по – друге, що особливо важливо – зосереджуватися на пізнанні самого себе, своїх когнітивних спроможностей, морально – цінністних якостей тощо. Перше будемо розглядати окремо. Стосовно другого зупинимося дещо детальніше зараз, бо насправді успішна реалізація сучасного гасла «Навчаюся, отже існую» в кінцевому рахунку осердям має ідею «Я – концепція». «Я – концепція» створює можливості навчатися на своїх, а не чужих помилках. При навчанні вченого таке тлумачення навчання не можна переоцінити. Відтак зупинимося на питанні навчання вченого як творення «Я – концепція».

Ще Сократ формулював тезу «пізнай самого себе», її дотримувався і наш український Сократ – Григорій Сковорода. Звичайно необхідно додати згадуване Сократове «Я знаю, що нічого не знаю, а інші і цього не знають». Наприкінці ХХ – го сторіччя відомий англійський педагог, психолог Роберт Бернс [2] формулює Сократове положення про пізнання себе як творення “Я – концепції». Це деталізація Сократового міркування і вона заслуговує бодай короткого розгляду з тим аби справді привернути увагу науковця до творення «Я – концепції», її реалізації та удосконалення.

Про творення «Я – концепції» існує література як зарубіжна, так і українська. Серед зарубіжної передусім треба назвати праці Роберта Бернса, його розлоге дослідження, зокрема в праці «Розвиток «Я – концепції і виховання» [2]. Українські автори ГуменюкО. [3], Фурман А.[4], Пасько І.Т.Сабадуха В.О. [5], а також в навчальному посібнику [6] розглянули і популяризували ідею «Я – концепції» як засобу осмислювання окремої людини як особистості. В названому посібнику [6] для магістрантів і аспірантів наведена дещо уточнена таблиця «Я – концепції» Р.Бернса саме в плані підкреслення предикатів, які відносяться до вченого, а не тільки загальнолюдських предикатів. Тому пропонується звернутися до вказаної таблиці, а також при цьому обдумати провідну ідею цієї таблиці – критичнее ставлення до себе, що і є однією з провідних характеристик вченого, усвідомлення ним своїх недоліків, провідна мета чого – поліпшення своєї «Я – концепції». А це означає постійне удосконалення, прагнення досягти новацій у творчості, доповнення, збагачення існуючої картини наукового пізнання. Цьому і покликана сприяти «Я – концепція» вченого як його суб'єктивна позиція, яка націлена на ефективну реалізацію творчого наукового пошуку.

«Я – концепція» формулюється у людини від часу її становлення, започатковується на інтуїтивному рівні і її основа зберігається на все життя. Образно кажучи, водночас «Я – концепція» не стала, а змінна величина і тому необхідно її постійно відточувати, усвідомлювати складові. Для вченого, його навчання притаманними є прикмети дисидентизму,Фейєрабендського «епістемологічного анархізму», що формулюється як теза «в науці все дозволено» та Попперового розуміння розвитку науки як «приросту проблем».

Усе щойно зазначене орієнтує передусім науковців на постійне навчання, хоча і в особливих методичних та методологічних формах, бо вчений – це особлива професія. Її основна прикмета – здійснення творчого пізнання, розробка знань, що несуть в собі Істину, розкривають закони бутя в його різних формах, станах.Які особливості навчання науковця з погляду мети навчання і йдеться в наступному розділі.

2.Навчання науковця – чому навчатися. Навчання будь-якого штибу передбачає реалізацію відомих в педагогіці принаймні трьох складових: знати, вміти, мати навички. Але якщо йдеться про навчання науковця, то необхідно уточнити наведені відомі складові навчання. Уточненню підлягає передовсім поняття «знати». Йдеться про те, що зміст поняття «знати» практично зводиться до змісту «володіти інформацією», де термін інформація означає (тут найліпше підходить трактовка терміну інформація Шеноном) «міру усунення невизначеності». Водночас у даному тлумаченні семантики терміна інформація безпосередньо не вказується на різницю між поняттями «знати» і «розуміти». А це дуже важливо. Коротко зупинимося на цьому питанні.

«Знати» – це володіти певною інформацією, володіти знанням – знаково – символічною формою існування досягнутих людиною відомостей про відповідні об'єкти. Знання існують в різних формах мови (природної – усної, писемної, електронної цифрової тощо). І хоча володарем знання (і його творцем) є людина, але загалом вважається (класична позиція), що об'єкти знання не залежать від творців (і носіїв) знання – суб'єктів пізнання. Та тут же постає питання, яке виражається у такий спосіб: знати і розуміти – це ідентичні пізнавальні ситуації, чи то різні феномени пізнання? Однозначної відповіді, скорше, не можна отримати на поставлене питання. Річ в тім, що за змістом, тобто за інформаційною характеристикою названі пізнавальні стани («знати», «розуміти») щільно пов'язані і одне без другого не існують. І тим не менше кожен з них має свою особливість, якою ігнорувати аж ніяк не годиться.

«Знати» – це володіти відповідною інформацією (її пам'ятати, спроможність при необхідності відтворити голосом чи у письмовій формі), або можна сказати популярно, що то йдеться про констатацію існуючого, виражену словом «є».

«Розуміти» – це вже не тільки констатувати інформацію словом «є», але й виражати позицію в полі компетенції агента комунікації, тобто досягнути єдності «є» зі свідомістю комуніканта («Я»), або як це в герменевтиці прийнято, стати на місце того, що пізнається (інакше, посідати місце «є»). І коли один з чільників герменевтики минулого сторіччя (В.В.Дільтей) створив відому формулу «природу треба пізнавати, а людину – розуміти», то власне, цим він виразив думку, що людина не може стати (функціонувати) на місце законів природи, а що стосується знань (законів) гуманітарних, то людина може це зробити, бо вона сама живе (функціонує) за гуманітарними законами. І звідси, мовляв, науки про природу – це науки про знання, а науки про людину – науки про розуміння. Це було відкриттям в герменевтиці, але водночас треба враховувати, що, по – перше, пізнання природи здійснює людина не шляхом, образно кажучи, оголення природи, відстороненням її від людини. Навпаки, пізнання природи все більше здійснюється за рахунок відповідної техніки, технологій, які і є світом людини, бо вони несуть в собі більше чисто людські прикмети (інтелект в інформаційних технологіях тощо) і тому тут наявним також має бути розуміння. Щоправда, воно проявляється не безпосередньо, а опосередковано, у зв'язку з тими наслідками соціально – гуманітарного характеру, які виникають при використанні техніки і технологій. Про це яскраво свідчать закони атомної фізики і їх технологічні використання. Тому сучасні когнітологічні дослідження прагнуть враховувати останнє, показують, що у функціонуванні закони природи і гуманітарні закони не можна надто різко протиставляти. По – друге, в сучасній гунітаристиці для пояснення особливостей цієї сфери в свою чергу усе більше вдаються до пізнання людської тілесності, безпосередньо – мозку , його генетичних особливостей, функціонування генів. Вочевидь, що в цих біофізіологічних структурах існує поєднання

природнього і гуманітарного. Тому відтепер йдеться не просто про знання тих чи інших якостей данного феномемену, але й про його розуміння, тобто здійснюється констатація не тільки його «є». Адже йдеться в пізнанні про вияснення контекстів цього «є», вияснення гуманітарної складової «є».

Відтак, по – третє, феномен розуміння пов'язаний, як вже мовилося, не стільки з констатацією «є», але саме з конструюванням умов констатації «є», тобто середовища, яке визначає можливості «є». І тут вже йдеться про особливий мовний, лінгвістичний процесс – не тільки відображення властивостей об'єкта («є»), не тільки його іменування, але й конструювання окремої окресленої об'єктності певними ознакми властивостей, які називають концептом. Хоча слово концепт з латини перекладається як «поняття» і в цьому є свій резон, але водночас існує певна плутанина, бо слово поняття вживають як термін традиційної логіки, відрізняючи його від слова судження та умовивід. Тому доцільно це братии до уваги і при розгляді розуміння саме користуватися словом (терміном) концепт, а його розгорнутий зміст – виражати словом концепція, позиціонуючи його як контекстуальне знання на відміну від теорії – знання з принципів. Концепція же трактується як особистісне знання, «моє» розуміння відповідного «є» (говорять наразі «моя концепція»).

Розглядувана ситуація стає прозорішою якщо врахувати дослідження відомих французських філософів кінця двадцятого сторіччя – Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі [8], а також інші праці написані в цьому контексті [7]. Прикметним є те, що Дельоз і Гваттарі дійшли висновку, що філософія мовить за допомогою концептів, тобто концепти – це і є мова філософії. Не вдаючись в різні трактовки даної ситуації, бо вона знайшла певне осмислення в літературі [8], звернемо тільки увагу на те, що Дельоз і Гваттарі виразили за своєю суттю думку: питання розуміння – це терени філософії, це майдан філософії, якщо так образно сказати. Кардинальні, фундаментальні наукові відкриття, нові напрямки в мистецтві, інших формах знань, вірюваннях тощо стають зрозумілими коли над ними рефлексує філософія, або коли їхні положення (здобутки) виражаються мовою концептів, тобто мовою філософії. Про це свідчить історія культури, сприйняття нових парадигм природничих наук, парадигм гуманітарного пізнання. Для ілюстрації висловленого доцільно звернутися до історії переходу від докласичної до класичної фізики, розробки теорії множин в математиці, чи то в гуманітарних науках, скажімо, формаційна і цивілізаційна трактовка суспільних процесів, а також розглянути історію становлення інформатики (кібернетики).

Щойно зазначене більше стає правдоподібним (нехай буде сказано так) за тих умов, коли буде звернута увага на когнітивну особливість концептуального мислення науковця. Кожен мисленнєвий процесс в будь – якій сфері пізнання здійснюється як операції логічного і інтелектуального характеру в формах понять, суджень, умовивидів, ідей, фактів, гіпотез, теорій, концепцій. При цьому необхідно брати до уваги, що усі зазначені форми в реальному процесі мислення пересікаються, доповнюють одні інших, або суперечать одним і абсолютизують інші. Коли ж рефлексуємо над формами мислення, то тоді виокремлюються ті чи інші структури і розглядаються самостійно. В данному разі саме пропонується зупинитися на такій формі як концепція, бо вона своїм змістом окреслює основну особливість навчання науковця. Це обумовлено тим, що науковець в процесі навчання має перейматися не тільки інформаційною складовою знання, а передовсім – такою складовою як розуміння. Розуміння – мисленнєва процедура, яка зосереджується не на розкритті стану «є», а стану «як це можливо», тобто виділяється та

властивість (аспект) пізнання, яка долучає суб'єкта пізнання до включення знання про відповідний об'єкт в контекст віртуальності.

При цьому «віртуальність» – це вираження розмаїття можливостей. Це, одначе не означає, що в усіх випадках відбуваються втрати конкретностей. Навпаки, у кожному випадку йдеться про відповідну конкретність як статус можливостей, а не унеможливлення. Інакше, коли в пізнанні (в даному разі – науковому) створюється новий концепт (формується нова концепція), що є знаменно, бо то відкривається нове розуміння стану пізнання в тій чи іншій дисциплінарній галузі. Так, скажімо, Г.Кантор у свій час для характеристики математичних процесів вводить і досліджує концепт «множина», чи А. Енштейн для пояснення фізичних просесів вводить концепт «відносність». Можна пригадати, що І.Ньютон для характеристики фізики (її законів), яку розробив, вводив концепт «абсолютність».Список прикладів з історії науки можна продовжити, але тільки підкреслимо, що колізії розуміння (філософського дискурсу) з приводу відношення механіки Ньютона та квантової механіки тоді вгамувалися коли Н.Бор ввів концепт «доповнення», тобто показав, що відношення даних фізичних дисциплін пояснюється саме доповненням одне другого, тобто квантова механіка не відкидає класичну (Ньютонівську) механіку, а доповнює її.

Відтак, один з основних висновків стосовно навчання науковця є висновок про те, що мета науковця в процесі навчання – долучатися до знань, які презентують розуміння того що вивчається. А тому науковець має мислити в формі концептів, тобто мислити мовою, яка є мовою філософії. Інакше змістом навчання науковця невід'ємний від надбань філософії, ліпше можна говорити, що воно невід'ємне від мови філософії і її методів й розкриття буття світу і людини.

Мова філософії в силу її об'єкту (світ і людина) є передусім бінарною (дві опозиції – світ і людина), звідси вона діалогова, а в постмодерній філософії йдеться про її полілог. Та, гадаємо, не можна обмежуватися щойно висловленим стосовно мови філософії (діалог та полілог, їх бінарність). Річ в тім, що будь – який діалог, полілог не є самоціллю, а вони зореєнтовуються на роз'язання бінарної ситуації і внутрішньо спрямовані на тернарність – пошук третього, як стану подолання опозицій. Інакше треба зазначити, що цим «третім» і виступає синтез першого і другого. Синтез – це вже конструкція, яка номінується відповідним концептом. Щоб переконатися в цьому, доцільно звернутися до творчості Гегеля, зокрема його «Науки логіки», а також досліджень філософії Гегеля [9] В.І Шинкаруком [10]. Щоправда, в зазначених працях термін концепт не використовується, а дослідження послуговуються терміном «категорія». То є певна історична традиція, започаткована очевидно ще Арістолем, а за доби європейського середньовіччя започатковувалася традиція використання терміну «концепт».

Мислення концептами (категоріями) як діалог (полілог) є вираженням критичного відношення до презентованих думок (є одне, але є і інше). Ця властивість мислення, звичайно, виражається феноменом творчого мислення. Але якщо заглиблюватися в дану ситуацію (діалог, полілог), то важливо звернути увагу саме на те, що критичність асоціюється з сумнівом, песимізмом, іронією тощо. Що ж стосується отримання нового результату, то необхідно вдаватися до оптимізму. Але тут виникає одна заковика. Річ в тім, що оптимізм передбачає впевненість в позитивному результаті. Та впевненість в такому результаті стоїть на заваді критичного мислення. І саме час у зв'язку з цим згадати про відомий вислів Вольтера: сумнів – прикро, але впевненість – абсурдно.

Абсурдно, бо будь – що так чи інакше приречене змінюватися, на його місце має прийти інше… Тобто знову постає питання про бінарність та тернарність буття та мислення про нього.

Щойно все зазначене створює відповідні умови для своєрідної методики навчання вченого. Ця методика прикметна тим, що сам процес навчання має здійснюватися в формі діалога, полілога між вченим і джерелом інформації (викладач, навчальний посібник, монографія, стаття тощо). Вчений має не просто перейматися відповідною інформацією, а прагнути її зрозуміти, тобто сприймати як не тільки «є», але й як воно «можливе», які контексти окреслюють текст чи позицію іншого джерела. Йдеться про концептуальне вираження матеріалу вивчення, вмереження його в бінарну і, як ідеал, в тернарну систему, обґрунтування одного і другого. Тому навчання вченого – це не стільки дискурс скільки диспут, дискусія. Власне в ідеалі в якій би формі не подавався навчальний матеріал, вчений має його сприймати як майдан для обговорення з позицій проблем, правомірності його тверджень (висловлювань) і пошуків іншого бачення змісту матеріалу.

Нарешті це означає, що навчання вченого ефективним буде коли воно здійснюється колективно, тобто вчений переймається відповідними питаннями як представник колективу, інтелектуального гурту, де панує так званий «інтелектуальний штурм». Форми таких «гуртів» існують різні – це і конференції, з'їзди фахівців, семінари тощо. То вже традиції давні. Сучасна інформаційна доба розкриває нові можливості реалізації навчання за допомогою колективу – це використання Інтернету. Але щоб його використовувати, необхідні ініціативи з боку відповідних фахівців, наукових інституцій передусім.

Навчальний матеріал має бути, по–перше , представлений концептуально, тобто факти, закони, теорії вказують (констатують) не просто «це є», «це так функціонує», «це має таку причину», а виражають відповідь у такий спосіб: «як це можливо», «чи неможливі інші варіанти», «якщо можливі інші варіанти, то які від цього були б наслідки». По – друге, що є беспосередньо уточненням перщого пункту (концептуальності), орієнтація на сприйняття матеріалу вивчення має бути діалогічною. «Діалог» в даному разі розуміється як діалог поміж різними концепціями, як діалог між комунікантами: викладачем і учнем – студентом, аспірантом, усім, хто навчається, в тому числі і вченим, який навчається. Треба зазначити, що «діалог» у цьому разі – це дискурс комунікантів. Власне кажучи йдеться про відому формулу сприйняття матеріалу – критичність.

3.Навчання науковця – творення символічного віртуального інтелектуального капіталу. Надзвичайно важливо науковцю знати не тільки чому він має навчатися аби підтримувати, збільшувати, образно кажучи, своє реноме, але й водночас враховувати яка значимість того продукту, якій він отримує в процесі навчання. Це, щоправда, стосується не тільки науковця, а будь – якого фахівця, людини загалом. Значимість продукту навчання можна виразити за допомогою поняття багатство, або капітал. Вживання слова «капітал» в даному разі прикметне тим, що воно асоціюється з поширеною назвою багатства, прийнятою в економічному мисленні ліберального суспільства.

Особливість капіталу, що твориться в процесі навчання в тім, що це не гроші, не товари, які можна продавати та купляти. Капітал, отриманий в процесі навчання, відноситься до інтелектуального продукту, власне продукту на зразок наукових (чи будь – яких інших) знань. Водночас цей (назвемо так для зручності) навчальний капітал відрізняється від наукових (і інших) знань тим, що він є віртуальним (цю прикмету можна віднести і до наукових знань), а також символічним. Символічним не в значенні, що

виражається мовними символами, знаками тощо (це усі знання так виражаються), а в тому значенні, що ці знання є тільки сигналами інтелектуальних можливостей персони, яка ними заволоділа. І вони належать тільки окремому конкретному індивіду. Інші люди його можуть перейняти (набути) тільки самостійно (і навіть краще сказати – самотужки). Це і буде у власному значенні особистий інтелектуальний капітал. Він існує на тілесному рівні людини, її мозку. В усіх випадках самотужки надбанний. Таке довге пояснення загалом є банальним. Але банальне при рефлексії важко сприймається, бо воно як гадається, не заслуговує на увагу, бодай і так зрозуміле. Насправді не усе так просто. У нашому контексті саме важливо усвідомлювати, що навчатися за мене ніхто не спроможний, навчатися може тільки кожна окрема особистість. І водночас, навчаючись створюється «навчальний капітал», збагачується конкретне Я – і збагачується суспільство. Проте усе це здійснюється у вище зазначених предикатах: символічності та віртуальності: Саме оці дві властивості «навчального капіталу» можуть (і не тільки можуть, а так і буває) вводити в оману, що мовляв, «навчальний капітал» не є капіталом, а тому з ним можна поводитися як завгодно. І окремі особи, навіть державці у зв'язку з цим (а може не усвідомлюючи цього, бо переслідують інші наміри) також нехтують, або недбало відносяться до потреб сприяти розвитку навчатися не усвідомлюючи того, що то є процесом творення багатства як окремої людини, так і суспільства загалом.

Це можна зрозуміти якщо прийняти, що насправді «навчальний капітал» став справжнім капіталом за умови діяльності, яку здійснює Я. Тобто в діяльності інтелектуальне як символічне, віртуальне перетворюється в реальні тілесні, предметні стани (речі, техніку, інші предметно – матеріальні витвори).

Власне зазначена ситуація застосування в діяльності знань, отриманих в процесі навчання, їх трансформацій – традиційна. Сьогодення вимагає дещо іншого підходу, врахування змін, які настирливо наступають. Ці зміни передусім в новій формі збереження і трансформації знань як інформації «Розумна машина» – комп'ютер стає джерелом, колодязем, з якого можна черпати як воду певні інтелектуальні здобутки. Скажімо, зараз можна почути міркування, що для чого вивчати табличку рахування. Є, мовляв, калькулятор, натиснув відповідні кнопки і результат без помилки буде наявним. Чи для чого запам'ятовувати історичні дати? Зайди на відповідну сторінку Інтернету і знайдеш потрібну тобі дату… Можна для прикладу і більш вагомі аргументи навести. Та річ в тім, що це тільки свідчить про те, що змінилося відношення до знання, вірніше, змінилося відношення до навчання. Навчання стає все більше результатом технологічної діяльності, тобто дефакто «розумна машина» становиться часткою Я, що навчається. І це безумовно має свої наслідки різного неоднозначного порядку. Їх треба враховувати. Адже йдеться не тільки про долю, яка належить в навчанні «розумній машині», але й про долю інтелектуальних зусиль в навчанні, яка належить людині, Я. Розв'язок цих питань не може бути абстрактним, без персоналізації навчання, особливо коли йдеться про навчання вченого. Навчання вченого – це передусім накопичення інформації (відоме тлумачення терміну інформації, що належить Шенону – міра усунення невизначеності), зрозуміло, накопичення інформації необхідне, але завдання такого процесу зводиться не до накопичення, а її розуміння, тобто вмереження в сенси, значення даних інформації, або інакше кажучи – вияснення екзистенціалів поля оперування даною інформацією.

Відтак, при навчанні вченого пріоритетним є не стільки опанування текстом (текст – знання представлене певним системним чином як писемним чи іншим жанром), скільки опанування контекстами знання, його обумовленістю, його варіантами, вірогідностями та

перспективами функціонування, відношеннями з текстами історичними, аналогічними. Усі ці властивості знання представляються також формою мислення, як концепти. Про це вже йшлося. І висновок там зводився до положення, що оскільки концепти – це мова філософії (Дельоз і Гваттарі), то доля «навчального капіталу» безпосередньо пов'язана з світоглядною позицією носія, дієвця капіталу в тому значенні, що його використання визначається від позицій які в своєму бутті займає суб'єкт цих знань, а також від існуючої соціальної і культурної царини. Водночас останнє саме залежить від суб'єкта, дієвця, творця навчального капіталу, що загалом прийнято називати громадянською позицією, активною участю в творенні існуючого буття.

Необхідно звернути увагу ще на одну позицію, яка пов'язана з навчанням як творенням «навчального капіталу», або символічного віртуального інтелектуального капіталу. Йдеться про те, що за допомогою навчання людина долає свою тимчасовість, бренність у цьому світі і насправді долучається до вічності. Навіть ліпше це можна передати, що навчаючись, людина живе у вічності. Це звично не усвідомлюється багатьма, але навчання вченого без усвідомлення цього положення не може практично на сто відсотків здійснитися. І це тому, що своєю діяльністю вчений сам творить людську вічність. Про це безпосередньо свідчить те, що здобутки вчених практично вічні, якщо вони істинні. В цьому контексті звичайно необхідно визнавати, що усі люди творять не тільки сьогодення, але й майбутнє. Це і виправдовує попередню тезу про роль вченого в творенні Вічності.

Щоправда, в усіх щойно зазначених випадках «вічність» треба розглядати як і «добро», або тут ліпше вжити слово «благодать». Інакше мабуть треба говорити, що тоді людина живе у вічності, коли вона є «добродієм». Зрозуміло, для кожного випадку необхідне уточнення слова «добро». І загалом мова має йти про рефлексію над категоріальною структурою будь – якого мовлення, тобто мовлення необхідно характеризувати в станах бінарність та тернарність (діалектику у справжньому значенні цього слова обов'язково враховувати, бо інакше бути різним суперечностям, колізіям тощо).

Геніальні наукові відкриття не відбуваються щоденно, навіть щорічно, але при житті кожної людини йдуть процеси накопичення наукових знань, створення нових технологій. Звичайно, пересічна людина при отриманні середньої і навіть вищої освіти ознайомлюється з основами науки, але навіть десять – одинадцять років навчання, чи навіть п'ятнадцять – дев'ятнадцять (залежно від прийнятої норми) не є достатньою підставою для розуміння (усвідомлення значення) сучасних природничих, технічних чи гуманітарних наукових знань. Тому сучасна педагогіка дотримується позиції «навчання впродовж усього життя». Цей стан, власне, створює дві проблеми: перша, це проблема популяризації науки і друга – проблема залучення до діяльності в науці молоді. Для сучасної України це надзвичайно важливе і болюче питання, але воно актуальне і для широкого людського загалу здавалося б найрозвинутіших країн. Але це можна збагнути якщо вдатися до осмислення питань вченого як особистості.

В.А.Рижко

Методологічна культура вченого

Будь-яка діяльність здійснюється за допомогою певного способу дії, що прийнято називати методом. «Метод», як термін, взято з давньогрецької мови і в довідковій літературі він трактується як «спосіб, прийом або система прийомів для досягнення якої-будь мети, для виконання певної операції»[1,с.249]. Вочевидь, що тут йдеться про певні функції суб'єкта дії, але безпосередньо не йдеться про те чим обумовлені ці функції, тобто який їх зміст, не йдеться і про відношення самого дієвця до цих функцій або операцій тощо. Для вираження останніх двох ситуацій використовується поняття методологія, або вчення про методи.

1.Концепт «методологічна культура». Концепт «методологічна культура» стає зрозумілим якщо спочатку звернути увагу на номінальну його характеристику. Йдеться про те, що слово методологія складається з двох слів «метод» і «логіка». При цьому «метод» – це спосіб здійснення операцій, а «логіка» – в даному випадку – це «мисленнєва діяльність», або закони «мисленнєвої діяльності».

Методологічна складова мислення – це стан, який характерний для людської свідомості усіх форм мислення. Адже мислення, як оперування абстракціями в формі мови (знаково-символічного феномену), створює відповідну знаннєву реальність яка тим прикметна, що водночас є відображенням предметного світу і водночас його конструюванням. Окрім цього, знаково -символічна реальність («реальність» – слово, в даному випадку вживається як позначення певного існування, або «є» в протилежність «не є» по відношенню до предметної реальності) носить віртуальний характер. Це надає їй ту перевагу перед предметною реальністю, що може здійснюватися не змінюючи водночас тілесний світ, а також те, що має можливість проводити операції з опосередкованим, прихованим від очевидності (точніше, тілесної чуттєвості). Такий стан водночас створює ситуацію трансенденції, виходу за межі безпосередньо існуючого, або, як звично прийнято називати, вихід в інше, де наявним є інакшість.

Методологія як складова свідомості є не просто побічним елементом структури мислення, а безпосередньо вираженим елементом цієї структури. Водночас особливість її функціонування в тім, що феномен методології в свідомості реалізується різними способами і в різних станах продуктів свідомості. Методологія може функціонувати інтуїтивно, підсвідомо, а також усвідомлено або рефлексивно.

Інтуїтивно, підсвідомо методологія функціонує при розв'язанні усталених питань, тобто таких, які не виходять за межі відповідних парадигмальних (прийнятих науковим товариством) станів їх розв'язання. У таких випадках методологія не сприймається як щось конче потрібне, необхідне в пізнавальному процесі. Наразі будемо вести мову про методологію не загалом, а про місце методології в науці (адже «методологій» існує багато). Причому йтиметься не просто про наукову методологію загалом, а про «методологічну культуру науковця», тобто про те як науковець реалізує наукові методи відповідно до його фаху, спеціалізації (професії) та «покликання» (таланту, етики вченого, відповідальності перед собою та людською спільнотою, відповідності людському духу). Або зазначене можна виразити у такий спосіб: методологічна культура науковця розглядатиметься відповідно науковця як людини, тобто його трьохчленної суті – тіла, духу та інтелекту. «Тілом» людина реалізує себе, «Духом» – оцінює або, точніше,

вмережується в людське буття, а «Інтелектом» – в свідомості, мовній, знаково – символічній формі окреслює минуле, теперішнє та майбутнє, тобто проектує його на основі теперішнього, минулого та очікуваного майбутнього.

Методологія прикметна тим, що передбачає не тільки інформацію, доводить до відома, тобто усуває невизначеність (Шенон), але й виражає розуміння інформації, здійснює рефлексію над інформацією (пояснення, коментар, вираження перспектив, цінностей тощо).Беручи до відома щойно зазначене в подальшому будемо розглядати не просто методологію як певну сукупність знань, а як один з істотних елементів культури вченого.Методологічна культура вченого – це не тільки те як науковець оперує певними методологічними імперативами, практично їх реалізує в своїй дослідницькій діяльності, але й як він розуміє методологічні імперативи, осмислює їх, оцінює в різних контекстах, передбачає перспективи.

Методологічна культура вченого включає: методологічні засади науки як окремого виду (форми) креативної діяльності. Виділяються при цьому два контексти: *широкий*, або *загальнонауковий* і він ідентифікується як методологія окремих наукових дисциплін, тобто принципів, методів пізнання та *практичного використання* результатів окремих наукових дисциплін.

Взята у широкому контексті методологічна культура (філософія науки) може бути ще названа ідеологією культури в тому значенні, що вона виражає основні ідеї креативної діяльності вченого: загальну картину пізнавального процесу в науці (історичні тенденції) наукового пізнання і їх осмислення – концепції; категорний лад пізнання, онтологію наукового пізнання – принципи, закони, парадигми, характеристику науки – семантику, синтаксис, прагматику; основні методи наукового пізнання та їх оцінку в соціокультурному плані тощо). Методологічна (філософська) культура функціонує на двох рівнях – раціональному, теоретично оформленому і текстуально представлена у систематичній формі відповідних філософських напрямків, шкіл. Другим рівнем методологічної (філософської) культури є рівень інтуїтивного, вмереженого в контексти дисциплінарного наукового пізнання окремого вченого оскільки вчений завжди мислить, як і всі люди, в категорних структурах – мові філософії. При цьому важливо відзначити, що така ситуація –цілком релевантний «людській природі» процес і має місце в будь-яких мовномисленнєвих актах. Та за умови пізнавальних труднощів інтуїтивне філософської структури мислення перетворюється в раціональне, рефлексивне мислення. Тоді і доводиться звертатися до філософського штибу. Для прикладу можна назвати ситуацію в розвитку фізики, зокрема періоду відкриття, розробки, теорії квантової механіки і відомих дискусій А.Айнштайна, Н.Бора, Е.Шредінгера, В.Гайзенберга та інших з приводу особливостей питань розуміння нової фізичної реальності. Це були дискусії мовою філософії, але не завжди автори дискусій вдавалися до раціонального вираження філософської термінології. І тим не менше провідним підсумком було створення Н.Бором нового концепту – «доповнення». Чим, власне, був покладений край в розумінні проблеми співвідношення механіки Ньютона і квантової механіки.

В історії науки виділяють декілька форм (проявів) методологічної культури вченого: синкретизм, монізм, діалектика, синергетизм (плюралізм). Самі номінальні значення даних термінів виражають їх основний зміст: перший – нерозчленованість; другий – існує одне; третій – протилежності і суперечності; четвертий – взаємодія і розмаїття. Про це йтиметься в подальшому окремо. Наразі в номадологічному плані

зупинимося на характеристиці методологічної культури вченого двома авторами, які спеціально розглядали це питання.

2.С.Б.Кримський і Б.Г.Юдін про методологічну культуру вченого. Звернемося спочатку до трактовки методології С.Б.Кримським[2]. Він формулює думку, що методологічна свідомість «висвітлює специфіку науки і як способу пізнання, і як соціального інституту, що включає систему оцінки та прийняття наукових тверджень» [2,с. 568]. Відтак, конкретизується відповідна подвійна природа методології, тобто методології практичної і теоретичної діяльності. І далі читаємо: «Стосовно практичної галузі (зокрема, так званого, практичного розуму і практичних міркувань) метод набуває вигляду стратегії, способу прийняття рішень, трансформації операцій у директиву. У теоретичній сфері метод асоціює концептуальні форми канону та органону мислення, стилю та підходу в дослідницькому процесі, категоріального ладу мислення, парадигм і наукових програм. Ці концептуальні форми і характеризують метод у контексті методологічної свідомості. У цьому відношенні метод не може бути редукований до суто інструментального функціонування, до простого знаряддя, але передбачає усвідомлення нормативно апаратних засобів та ціннісних настанов у їхній нероздільній єдності» [2,с.568]. «Метод з необхідністю включає стандартні правила, процедури, алгоритмічні рецепти (способи дії), нормативи та вимоги. Такі процедурно алгоритмічні компоненти притаманні як для логічних і математичних методів (у вигляді формальних, теоретико – множинних, алгебраїчних та інших перетворень, так і для усіх методів у науковому і художньому пізнанні»[там само].«Недостатність методу та необхідність його реабілітації через свідомість визначається тим, що, по – перше, у пізнанні влада правил та норм не є виключною, вона має свої обмеження. І по - друге, не існує правил та норм, котрі не порушувалися б. Ця обставина послугувалась П. Фойєрабенду як основа для проголошення методологічного анархізму, заперечення методу як такого. У дійсності ж порушення норм і правил свідчать не стільки проти методу, скільки на користь методологічної свідомості, яка й забезпечує безперервну реконструкцію належного в пізнавальному процесі» [2, с.583-584].

С.Б.Кримський звернув увагу на роль філософських категорій в методологічній свідомості [2,с.574], підкресливши, що за змістом категорії є всезагальними, безконечними і в цьому плані створюють можливість долати «невичерпаність конкретного», бути представниками вічного в пізнанні»[там само]. Кримський при цьому посилається на Гегеля, який образно зазначив, що існує «невдоволеність загального», що сприяє актуалізації конечного[3,с.245].

Провідна думка Б.Г. Юдіна полягає в положенні про те, що методологія вивчає побудову, організацію, способи отримання і обґрунтування наукових знань [4,с.27]. Б.Г. Юдін уточнює ці міркування, цитуючи В.Г.Федотову: «методологія не накладає обмежень на аналіз форм діяльності суб'єкта – вона вивчає як експліковані, так і ті прояви активності суб'єкта, які пов'язані з його світоглядом, соціально-культурними умовами його діяльності, його ціннісними орієнтаціями [4,с.170].

За Б.Г.Юдіним доцільно виокремлювати «дві стратегії в підході до методології наукового пізнання: 1) самі фахівці аналізують структуру, обґрунтування, упорядкування

---

[2] Перепрошуємо,за надто велике цитування, яке, щоправда,має місце й стосовно поглядів Б.Г.Юдіна. Це робиться з метою передачі автентичності поданих думок.

вже існуючих знань, чи логічні механізмі породження знань, логічні зв'язки з попередніми знаннями; 2) дослідження формування передумов наукового пізнання, критична рефлексія над вихідними абстракціями, і те поле, яке представляє собою наука: як об'єкт вивчення, розглядуване тут не як заздалегідь задане, а як конструйоване і перебудоване в ході розмаїтих і різнонаправлених досліджень науки»[4, с.45].

Важливою є наступна позиційна думка автора: «Наукова діяльність може, а в багатьох випадках повинна розглядатися в двох вимірах – методологічному і соціологічному. Перше з них характеризує її означеність з боку об'єктів зовнішнього світу; друге – з боку соціокультурного контексту, який не тільки впливає на її існування, але й сам знаходиться під її дією. Але як соціологічний, так і методологічний аналіз науки має справу з однією і тією ж науковою діяльністю, котра орієнтована одночасно (хоча, звичайно, по – різному) і на об'єкти зовнішнього, фізичного світу, і на той світ суспільного життя, який тільки і забезпечує її відтворюваність і здійснення»[4,с.4]. У зв'язку з цим Б.Г.Юдін робить висновок: необхідно чітко усвідомлювати, що наукова діяльність характеризується «двоєдиною природою» (природою об'єктів наукового дослідження та світом соціального життя дослідника) [4,с.7]. Методологічна культура вченого відноситься до сфери гуманітарних знань, її концептами є гуманітарні цінності – істина, добро, краса, віра, надія, любов та інші.

Враховуючи цей важливий принциповий висновок, деталізуємо проблему методологічної культури вченого в наукових доробках інших сучасних дослідників, зокрема сучасного американського вченого Р.Флориди, його концепції креативної діяльності, яку він назвав «три Т», а саме: технологія, талант, толерантність.

3. Три «Т» економічного розвитку і проблеми культури наукової методології. У сучасного американського філософа Річарда Флориди є таке міркування: «Ключем до розуміння нової економіческої географії та її позитивного впливу на економічні показники є те, що я називаю трьома «Т» економічного розвитку: технологія, талант, толерантність [5, с. 218]. Власне зазначені – три «Т» хоча Р.Флоридою ідентифікуються з теренами «економічного розвитку», але вони мають більш широке поле – презентують онтологію наукової діяльності загалом. Тобто можна вважати, що діяльність вченого визначається окресленими Р.Флоридою трьома «Т» – технологією, талантом та толерантністю. Вони складають сутнісну прикмету професійної діяльності вченого і, відповідно, осердя методологічної культури вченого. Справді, якщо коротко виразити назване, то успішна наукова діяльність (і не тільки економічний розвиток) реалізується в рамках трьох «Т», їх зміст і функції презентують онтологію і методологію будь – якої діяльності, в тім колі і наукової. Розглянемо кожну з цих складових окремо.

Технологія. Звично термін «технологія» асоціюється з відповідними промисловим виробництвом, відповідним застосуванням знаряддєвих лаштунків – машин, з процесом їх функціонування. Але при цьому опускається номінальне значення «техне» («техніка») та «логос». «Техне» («техніка») в давньогрецькій мові вживалося в значенні «майстерність», «вправність», або ще можна це передавати словами «майстерність діяльності, досвідченість в діяльності». Останнє виражає думку, що вчений передусім у своїй діяльності має володіти технологією наукових досліджень. Ці прийоми ефективно можна опановувати тільки творчо, тобто водночас шукати нові, нестандартні в даній ситуації прийоми, переглядаючи існуючі здобутки і удосконалюючи їх.

Відтак наукова діяльність передусім характеризується технологією, якою керується (реалізує в науковому дослідженні) вчений. Він має бути компетентним в тих

технологіях за допомогою яких він може отримувати ті чи інші наукові результати. Досягнення компетентності, що дуже важливо, базується на трьох запитаннях: 1) як це відбувається?; 2) чому так відбувається?; 3) чи може бути інакше? Зрозуміло, ці три запитання одне друге доповнюють і є цілісністю, але у випадках труднощів розв'язання відповідних проблем мають ставитися дослідником в тій чи іншій послідовності. Водночас провідним в усіх випадках є запитання «як це відбувається?». Без цього запитання компетенція просто беззмістовна, вона відсутня. А це тільки означає, що технологія тоді відіграє роль ефективної дослідницької діяльності, коли суб'єкт діяльності пройшов відповідний вишкіл і постійно удосконалює свої раніше набуті знання.

Наукові технології характеризуються розмаїтістю відповідно до тих чи інших дисциплін, історії пізнання, культурних традицій. Тим не менше кожна сфера наукового пізнання, а їх можна класифікувати як науки про природу, соціогуманітарні науки та технічні науки, мають за тих чи інших історичних періодів розвитку науки і спільні прикмети. Скажімо для прикладу, за часів Давньої Греції, починаючи від Арістотеля, наукова технологія асоціювалася з функціонуванням логіки як вчення про правильне мислення. І це стосувалося усіх наукових розмірковувань про природу, соціогуманітарні процеси чи технічні процеси. Від часів Ньютона (і, навіть, раніше – Коперника і особливо Галілея) технологія наукового дослідження зводилася до спостереження, експериментом за допомогою «наукових лаштунків» (Ньютон), тобто приладів, інших знарядь, виготовлених для здійснення дослідження. Не вдаючись до подальшого наведення прикладів, які мали місце в історії науки, зазначимо, що нинішня ситуація стосовно технології наукового пізнання прикметна тим, що в основі цієї технології лежить, так звана, «розумна машина», або комп'ютер, мережа Інтернет. Ця технологія виокремлюється тим, що якщо за попередніх періодів «науковими лаштунками» виступали ті знаряддя, які доповнювали, посилювали фізичні органи людини при пізнавальному процесі (органи зору, відчуття тощо), то за сучасності «наукові лаштунки» посилюють передусім мисленнєві органи людини. Це створює нову інформаційну ситуацію в дослідницькій діяльності, істотно розширюють можливості інтелектуальної діяльності. Зокрема, це стосується комп'ютерного моделювання відповідних об'єктів пізнання, оцінки знань на істинність. Одним із істотних наслідків застосування інформаційних технологій є інтеграційні зрушення в технологіях усіх сфер наукового пізнання: природознавства, соціогуманітарних та технічних наук. Йдеться про те, що на сьогодні в усіх щойно названих наукових дисциплінах жодне дослідження не обходиться без застосування інформаційних технологій. Це навіть справедливо стосовно соціогуманітарних наук, не говорячи вже про природничі, математику та технічні науки. І то є потужний інтеграційний процес, бо власне, виконання тих чи інших дослідницьких процесів відбувається на однаковій технологічній основі.

Попри вище зазначене, ті позитивні зрушення в технологіях наукових досліджень наукових досліджень, доцільно прийняти до уваги, що вже створюється ситуація, яка ще не так давно була важко передбачувана. Йдеться про те, що «розумна машина» (комп'ютер) починає «витісняти» інтелектуальний процес, який є прикметою вченого (людини загалом). Метафорично це знайшло вираження наступною сентенцією Т.Коуена: «Комп'ютер стає центром, а людина – невже я осмілюся на подібну заяву? – стає аксесуаром, нехай і надто важливим, але аксесуаром» [6, с.222]. Зрозуміло, це звучить надто прикро, але така пересторога важлива. Особливо дана метафора все більше виражає може не настільки саме науково – дослідницький процес, скільки сферу навчання, де

учень «становиться аксесуаром комп'ютера». То вельми небезпечно, бо втрачається «інтелектуальний пошук» учня, який зрештою зводиться не просто до запам'ятовування (або введення в комп'ютер), а набуття розуміння того, що вивчається. А це може бути за умови опанування не тільки текстом, але й контекстом. Нарешті, треба відзначити, що у сучасних педагогів усе це викликає цілком справедливу занепокоєність. Про це свідчать роздуми двадцять п'ятого ректора Гарвардського університету Дерека Бока. Зокрема він аналізує технології навчання основані на Інтернеті і визначає, що «Інтернет далеко не у всьому може стати гідною заміною традиційним університетським методам навчання. В формуванні студента немалу роль грають чинники, що пов'язані з практикою безпосереднього спілкування, яку сумнівно щоб можна замінити спілкуванням віртуальним: важливі і випадкові зустрічі за обідом, і цікавий досвід спільних факультетних занять, і стихійні дискусії на семінарах, і щільні особисті відношення з друзями та іншими студентами» [7, с.110].

Звичайно, висловлене Д. Боком про навчання не має безпосереднього відношення до наукової творчості, але опосередковано воно істотно впливає на наукову творчість. Про це свідчить різне відношення молодшого і старшого поколінь сучасних вчених до схильності займатися дослідженнями прикладних чи фундаментальних наук. Д.Бок зауважує у зв'язку з цим наступне: «У світі академічної науки все ще задають тон вчені старшого покоління, що виросли і сформувалися в значно меншому меркантильному середовищі» [7, с. 220]. Ця ситуація звичайно турбує і спонукає до пошуків ефективнішого осмислення і реалізації технологій методологічної культури вченого.

Технологія наукового дослідження як необхідний елемент успішної діяльності вченого має доповнюватися, а може краще мовити, розгортатися, реалізуватися тією характеристикою суб'єкта діяльності (вченого), яку Р. Флорида позначив літерою «Т» – талантом.

Талант. Слово «талант» у давньогрецькій мові буквально означає «терези», а в сучасній мові його зміст здебільшого – це характеристика видатних природних здібностей, обдарованості – так його трактують словники. Точніше навіть треба сказати, що талант – це «воля» до праці. Тут слово «воля» треба тлумачити як свого часу зробив український філософ В.І.Шинкарук [8]. Він звернув увагу на те, що в українській мові слово «воля» вживається принаймні у двох значеннях: воля як здатність людини зосереджуватися, організовуватися на розв'язанні певних питань і воля як свобода, тобто відсутність гніту, залежностей від інших тощо [9]. Є й інші тлумачення слова «воля», але попри все, обидва значення слова «воля», про які щойно йшлося, взаємодоповнюють одне друге стосовно таланту людини, або її здібностей.

Питання здібностей людини загалом, і стосовно наукової діяльності не є простим, бо здібності – це водночас відповідні схильності людського організму до сприйняття оточуючого світу (чуттєво-образні чи абстрактно-функціональні тощо) та соціально – культурного середовища буття окремого індивіда, тобто його освіти, запитів суспільства на виконання окремих завдань, або навіть мода на ту чи іншу фахову діяльність. Стосовно окремої людини вплив зазначених чинників на прояви відповідних фахових здібностей просто не можна кодифікувати, але певна статистика цілком годиться для того, щоб мовити про поширеність відповідних фахових занять, їх актуальність. Для прикладу можна взяти історію доби європейського Відродження коли малярство стало, говорячи сучасною мовою, культурним трендом і виявленням здібностей, талантів у сфері творення шедеврів малярства. Цьому є свої причини соціально – культурного штибу, на них не

будемо зупинятися. Можна зазначити, що від останньої чверті (навіть дещо раніше) двадцятого сторіччя фаховим трендом стають здібності до праці в галузі інформатики, інформаційних технологій. Якщо так поставити запитання: що, хіба людей з такими здібностями раніше не було? Зрозуміло, що це наївне питання. Наявність його саме в тім, що феномен здібностей – це не тільки так звані вроджені схильності до певного сприйняття світу і відповідного виду діяльності. Це водночас є доповненням до соціокультурного майдану (майданчика або площі, чи теренів) на якому формується і розгортається діяльність індивіда. І саме у зазначений вище соціокультурний час створився такий «майданчик», який давав можливість реалізувати, вірніше, проявляти відповідні здібності. На них саме виник соціокультурний запит і тому бачимо, що фахова діяльність в галузі інформатики все більше стає популярною, затребуваною, професійною. Усе це можна екстраполювати і на наукову діяльність, професію, яку іменують вчений. Тобто здібності до неї, а також, як вже вживалася метафора «соціокультурний майданчик» тощо, проявляється однозначно. Тому відома постановка питання М.Вебера про наукову діяльність як професійне покликання має сенс, але необхідно взяти до уваги те, що, по – перше , наука існує як знання про природу (неживу і живу), суспільство, людину, а також десь від другої половини минулого сторіччя з'являються науки про пізнання, технології, сферу розмаїтих людських практик тощо. Та попри все, праця вченого виділяється серед усіх видів діяльності саме тим, що вона пов'язана з відкриттям нового, досі невідомого, на сьогодні немислимого. Звичайно, письменник, маляр також мають справу з досі невідомим, але вони його створюють, а вчені – відкривають те, що вже є, але було невідомим. Звідси треба погоджуватися з думкою, що наукове пізнання є відображенням, а не конструкцією, побудовою нового. І тим не менше саме вираження науковою відповідних феноменів дійсності, а також сама мова науки не можуть бути пояснені без оперування поняттям «конструкція». Це пов'язано з тим, що мова науки, як і мова будь - якого знання, це система символів, які не відображають об'єкти пізнання у звичному розумінні, а виражають, позначають прикмети об'єктів пізнання. Ця мова – абстрактні структури, здебільшого знаково – математичного штибу, що дає можливість застосовувати технічні лаштунки для вираження відповідних пізнавальних процесів, починаючи, скажімо, від рахівниці і до сучасних комп'ютерних технологій. Це саме і стало підставою говорити про те, що мовою науки є математика. Відомі теореми Гьоделя і Тарського усувають наївне тлумачення мови науки, але це не применшує, а можливо і підсилює, значення математики як елементу наукової мови. Останнє в свою чергу тільки означає, що сучасний вчений не може бути фахівцем без глибокого і всебічного використання різних математичних теорій та концепцій. Це стосується вчених природничих, технічних спеціальностей, але, що, прикметно, і не тільки. За сучасності гуманітарні спеціальності все більше долучаються в своїх дослідженнях до використання здобутків математичного мислення. Звичайно, це здійснюється у спосіб який можна назвати дотичним до математичної мови – а саме через використання комп'ютерної техніки для отримання, накопичення та використання відповідної інформації, а також сучасних можливостей підготовки, друку та поширення результатів наукових досліджень. Загалом же треба взяти до уваги думку Р. Флориди про те, що наука описує, а не приписує закони природи [5].

В методологічній культурі науковця за сучасності Інтернет все більше посідає особливе місце. Це добре передає відомий дослідник М. Кастельс. Він писав: «Свідома комунікація (людська мова) є тим, що утворює біологічну особливість людини – як виду.

Виходячи з того, що наша діяльність ґрунтується на комунікації, а Інтернет змінює шлях, яким ми спілкуємося, наше життя знаходиться під суттєвим впливом цієї нової комунікаційної технології. З іншого боку, різноманітно застосовуючи Інтернет, ми змінюємо і його. Із цієї взаємодії виникає нова соціо-технічна модель [10, с.5]. І далі автор зауважує: «Гнучкість Інтернету робить його особливо сприйнятливим до посилення суперечливих напрямків, які є в нашому світі. Не будучи не утопією, ні дистопією, Інтернет є втіленням нас самих – через специфічний шифр комунікації, який ми маємо розуміти якщо хочемо змінити нашу реальність» [10, с.5].

Відтак вочевидь, що з появою Інтернету, як технології, в науковій діяльності виникає нова пізнавальна ситуація, яка водночас розширює інформативне поле наукових досліджень, але як зазначає М.Кастельс, «ми на новій швидкості входимо в Інтернет-Галактику в стані поінформованого непорозуміння» [10,с.4]. Інакше, першочерговим постає питання розуміння як феномену пізнання. Кастельс вважав: «ключем до розуміння» є історичний та культурний підходи [10, с.7].

Як вчені природничих, технічних так і вчені гуманітарних спеціальностей або успішно розв'язувати питання пізнання нового, мають бути компетентними стосовно відповідних ідей (фактів, гіпотез, теорій) розглядуваних проблем, але також виходити з концептуальних засад, чи принципів, які складають основи інформаційних технологій. Зокрема, йдеться про принцип проектування, принцип програмного мислення.

С.Б.Кримський в книзі «Під сигнатурою Софії» при розгляді проблеми проектування як «архітектури штучних сфер» цитує наступне положення Гастона Башляра: «…Сучасна наука базується не проекті. У науковому мисленні міркування суб'єкта про об'єкт завжди набуває форму проекта»[11,с.36]. Щодо до цього треба зауважити наступне: поширеною є думка, що за допомогою проекту твориться новий об'єкт, нові технології тощо, відкривається нове. То є дещо спрощений погляд, погляд, який треба уточнити.

Справа в тім, що проект виступає не чим іншим як організаційною процедурою мисленнєвого процесу (або процесу діяльності) спрямованого на створення відповідного об'єкта. Або інакше, проект – це знаково -символічно представлена мета суб'єкта (творця проекту). Проект по відношенню до майбутнього об'єкту – це віртуальна, абстрактна структура, своєрідна модель. Його перевага (якщо так можна мовити) в тім, що він дає можливість розглядати (аналізувати) майбутнє, тобто прогнозувати можливі наслідки функціонування проектованого об'єкта. Навчальні практики підготовки «айтишників» обов'язкового вказують на те, що програмування в усіх випадках має передбачати майбутній результат програмування. Навіть якщо він недосконалий, то однаково згодом автор проекту може уточнити кінцевий результат, але початок повинен виходити з майбутнього результату [12].

Щойно зазначене з приводу програмування як необхідного елементу наукового пізнання прикметне в тому плані, що вчений, проектуючи майбутній результат, має осмислювати не тільки наявні прикмети об'єкта, але й наслідки (гносеологічні, соціальні, технологічні тощо) існування (функціонування) відповідного об'єкта пізнання. А це тільки означає, що з самого початку вчений має усвідомлювати свою відповідальність за те, що він здійснює в процесі пізнання. Людство вже навчене результатами пізнання в атомній фізиці, на сьогодні надто болючою є проблема біологічних досліджень, зокрема в сфері генетики. Сюди ж треба долучити пізнання в гуманітарній сфері. Йдеться про проектування соціальних об'єктів, тобто розробку соціальних теорій, скажімо,

капіталістичного суспільства та соціалістичного суспільства. Тому доцільно зауважити, що талант вченого – це здатність комплексно розв'язувати ті чи інші питання незалежно від галузі природничих, соціогуманітарних і технічних наук. Талант вченого в значній мірі залежить від збігу обставин соціально – культурного життя окремого індивіда і суспільства загалом. Тому зрозуміти творчість вченого не можна без врахування його біографії. Звичайно це окреме питання, але воно надто важливе.

Методологічна культура, як би це не звучало, має бути подібною (інтегрованою) для усіх наукових дисциплін. Усе очевидніше, що здібності до наукового пізнання (талант) є аналогічним в усіх трьох сферах розвитку науки. Щоб це збагнути, необхідно звернутися до третього «Т», тобто толерантності.

Толерантність. Латиною термін «толерантність» означає «терплячий». Здебільшого вживається як «терплячий до чужих думок» тощо. Але воно за змістом ширше, бо не тільки йдеться про «терпимість до чужих думок», але й загалом треба ставити питання про відношення не до «чужого», а до «іншого». «Інше» – це не обов'язково «чуже». Перше і друге необхідно враховувати. В сучасній українській філософській літературі це питання досить розлого виражено [13]. Щоправда, в цій праці авторка в основному розглядає проблему толерантності на теренах соціальності, але це має відношення і до когнітивних процесів. У сфері наукової діяльності «Чуже» мабуть загалом не доцільно виділяти. Якщо йдеться про наукові знання одного автора, які не збігаються зі знаннями іншого автора, то для науки вони «не чужі», а інші. Це, власне, і необхідно розглянути. Передовсім зазначимо, проблема толерантності в науковій діяльності має ряд аспектів: когнітивний аспект, культурно – ментальний, а також соціальний (або точніше можна сказати «соціально – класовий»). Коли вживається термін «клас», то йдеться про певну когорту, яка дотримується подібної позиції в науковій діяльності. Щоправда, в філософській літературі про названу тут когорту вчених, які дотримуються подібних наукових положень називають «парадигмальними» науковими положеннями (Т.Кун широко користувався цим терміном). Але це все стосується передусім когнітивного, а не соціального аспекту (і, навіть, культурно – ментального). Про це необхідно мовити окремо.

Когнітивна толерантність. В науковій діяльності когнітивна толерантність безсумнівно є провідною. Вона стосується тлумачення проблеми істини в науці – основного показника легітимації чи інших наукових положень. В класичній науці, де основним показником істинності вважалася очевидність, відповідність тих чи інших наукових положень (фактів) експериментальній перевірці, панувала думка про абсолютність істини, її однозначність «в усіх світах». Першим кроком, що вніс сумнів в дану ситуацію була теорія ймовірності, а остаточно ідея абсолютності істин науки була спростована теорією відносності, що пов'язується з ім'ям А.Ейнштейна. Але ж попри все в науці якщо немає «істини», то і під сумнів ставиться загалом статус науки і її результати, а це не зовсім так, бо відкриті наукою закони є ймовірними і працюють з певною похибкою, особливо якщо йдеться про техніку. Власне в новоєвропейській культурі ще до зазначених колізій з «абсолютною істиною» І. Кант висловив ідею плюралізму істин і вона стала популярною за часів творення некласичної науки у творчості К.Поппера та його учня П.Фойєрабенда. Останній був особливо радикальним у цьому питанні, бо сформулював тезу «В науці все дозволено» та набув статусу засновника напрямку в філософії «епістемологічного анархізму», до якого відносяться по різному. Сама позиція П.Фойєрабенда не є однозначною і скорше вона віддзеркалює соціальні

процеси його філософування, але і когнітивна ситуація некласичної науки була приводом до подібної епістемологічної позиції. Діалог, дискусія стають внутрішньою потребою розвитку науки. Цьому сприяє, чи навіть ліпше мовити, стимулює інформаційна ситуація в сучасній науці, її стрімке зростання. Заслуга останнього в тім, що переважна більшість питань людської діяльності в усіх сферах (соціально-економічній, політичній і побутовій тощо) здійснюється алгоритмізованими способами і тут «розумна машина» посідає провідне місце, бо вона неймовірно швидко «прораховує» ті операції, які «природна машина» – інтелект не так швидко їх здійснює, бо він долучає масу інших можливостей, а тому здійснює свої функції порівняно уповільнено. Окрім цього, і чи не є в сучасних умовах провідним, так звана «розумна машина» прикметна здатністю передавати інформацію практично в без кордонному світі (ефект Інтернету), а «природна машина» обмежена в цьому плані тільки, так званим, особистим чи текстуальним спілкуванням, тобто істотну роль відіграє простір зв'язку комунікантів. Водночас останнє має переваги у зв'язку з феноменом емоцій в усій їх палітрі (любов, ненависть, справедливість, естетична насолода, етичні, моральні норми, переживання за минуле, сучасне та майбутнє тощо). Це все збагачує комунікативний процес рівня «природної машини», але поступається можливостей оперативності (алгоритмічності), що має «розумна машина».

Звідси і виникає проблема пояснення та розуміння результатів наукового пізнання в одному і другому випадках. Але щоб розібратися в цьому треба долучитися до семантики названих слів. І тим не менше, пояснення в усіх випадках стосується відношення «опис – пояснення», тобто фіксації причино – наслідкових характеристик об'єкта пояснення, констатації відповідного об'єктивного статусу описуваного об'єкта (предмета). Щодо розуміння, то ситуація дещо інша. Звичайно, «опис – пояснення» необхідні для пояснення, а от їх для розуміння цього недостатньо. Розуміння ще включає позицію суб'єкта сприйняття «опису – пояснення» в когнітивне (пізнавальне) поле суб'єкта, який долучається до розглядуваної ситуації (пояснення – опису). В акті розуміння йдеться про місце «опису – поясненню» в царині компетенцій відповідного суб'єкта, наскільки, мовляв, «лягає» це знання в текст і контекст його мислення, тобто чим він вже володіє.

А тепер до щойно зазначеного необхідно зробити декілька зауважень. Перше. В літературі від Дільтея пов'язують проблему розуміння з герменевтикою як напрямком філософії. Більше того, феномен розуміння (і його тлумачення в герменевтиці) пов'язують з гуманітарним пізнанням: відоме «природу описують, а людину треба розуміти» – так Дільтей виразив розглядувану ситуацію. І це є класична думка.

Певні резони у цьому плані існують якщо зважати не тільки на складність природних та гуманітарних об'єктів. Водночас пізнання гуманітарних об'єктів пов'язане з суб'єктивними чинниками: зацікавленістю суб'єктів у відповідних даних науки про ці об'єкти. Тут, як мовиться, опису та пояснення вже недостатньо, потрібний феномен розуміння, про який вже йшлося. Але річ в тім, що і природні об'єкти, особливо стану атомів, генів, біо – нано – тощо не можна охарактеризувати без врахування властивостей суб'єкта пізнання, його сприйняття (осмислення світу). Власне у даному разі йдеться про те, що на зазначеному рівні пізнання (явищ мікросвіту) відбувається ніби зміна простору відношення пізнання об'єкта суб'єктом. Суть зміни в тім, що в класичній фізиці, біології пізнання (його зміст) рухається від об'єкта до суб'єкта, або говорять об'єкт відображається суб'єктом, тобто він є провідним. В ситуації мікросвіту пізнавальний

процес на перше місце висуває суб'єкта. Відбувається не просто відображення, а конструювання суб'єктом об'єкта. Але це треба уточнити.

Уточнення стосується наступного. Конструювання суб'єктом об'єкта не означає, що об'єкта до процедури конструювання не існує. Це тільки означає, що, по – перше, створюється нове знання про об'єкт і, по – друге, що в процесі конструювання як пізнання провідну роль відіграють створені людиною лаштунки (прилади, обладнання лабораторій тощо), а також концептуальне середовище, тобто пануючі парадигми пізнання, гіпотетичні очікування, можливі проекти тощо. Це і означає, що чим складніші об'єкти пізнання, то доступ до них можливий тільки завдяки досягнень суб'єкта, його інтелектуальних, інформаційних здібностей та компетенцій, або можна це виразити за допомогою, так званих, 3-х «Т» (Флорида): талант, технології, толерантність. Останнє треба виокремити, бо можуть бути різне тлумачення «терпимостей». Наразі йдеться про допустимість можливості різних трактовок, але кожна з них має бути відповідним чином обґрунтована, а не така що відкидається з порога чи визнається беззаперечно.

Аби досягти розуміння толерантності необхідно принаймні дотримуватися двох когнітивних процедур: звертатися до історії питання та за сьогодення (існуючих наразі наукових результатів) звертатися, образно кажучи, до «сусіда» по наукових дослідженнях, тобто звертатися до контексту сфери дослідження (аналогії). І насамкінець, долучатися до напрацювань в філософії. Що стосується перших двох методологічних ситуацій, то йдеться про методології конкретного предметного характеру, і це розв'язується в межах відповідної наукової дисципліни. Зупинимося на питаннях філософії як методології толерантного розв'язку когнітивних питань.

Загалом не бракує досить ретельних і глибоких досліджень ролі філософії в розумінні відповідних наукових здобутків (фактів, гіпотез, ідей теорій тощо). Необхідно зазначити, що розв'язання проблеми розуміння (на що безпосередньо не звертається увага) полягає в тім, що філософська мова це мова категорій, мова концепцій. Категорії складають засади людського мислення, це вперше виявив Арістотель, але він ще не вів мову про категорії як «екзистенціали» людського буття, бо зосереджував увагу на логічному аспекті свідомості в ракурсі людського мовлення. Але вже за європейського середньовіччя Н.Кузанський та інші розкрили роль категорій як концептів, а також реалій і номіналій [14]. Тут важливо зазначити, що поняття як реалії та номіналії виражають певні стани дійсності, але сама «дійсність» за тих часів була «Словом», зрозуміло, «Словом Божим», а не тим, що зараз називають дійсністю (матерією тощо). «Концептуалії» не задавалися раніше (у прийнятій термінології, не були «Словом»), а конструювалися суб'єктами пізнання, вони (якщо виходити з сучасного слововжитку) виступали вираженням відношення їхнього творця до об'єкта – «Слова». Відтак вони презентували смисли, значення, які, цілком очевидно, є доповненням до «Слова – дійсності», а тому були чимось «Іншим», ніж звичне «Слово – дійсність». Оскільки концепти є конструктами – твореннями суб'єктів пізнання, то вони у такий спосіб виражають, а може ліпше говорити, *пред*ставляють смисли, значення, тобто розуміння як вписування (чи долучення) суб'єкта пізнання в текст знання. Тобто, вже йдеться про позицію суб'єкта стосовно відповідного знання, повторимо, його розуміння (образно – включенням в його розум).

Щойно зазначене можна демонструвати створенням Р.Декартом концепту субстанція (приклад Дельоза і Гваттарі). Щоб пояснити акт наукового пізнання не відміну від середньовічного тлумачення пізнання як долучення до «Слова Божого», Р.Декарт

вводить концепт «субстанція», тобто «основа» і доповнює, що «основа» розкривається (має) атрибути (відповідні якісно визначені стани). У такий спосіб він не відкидає існуюче до його творчості розуміння світу як «Слова», а тільки його доповнює, робить доступним до «творення» світу людиною – вченим, але в формі знань (нового розуміння) і таким чином толерантно розв'язує цілком зрозумілий диспут між прибічниками теологічного розуміння «Світу» і розумінням «Світу» прибічниками науки. Водночас, у такий спосіб Декартів концепт «субстанція – атрибути» є прикладом шляху толерантного розв'язку складних (отже, і незрозумілих) ситуацій в науці за допомогою виходу за межі існуючих понять в нове поле розуміння, яке не є конфліктним, а толерантним. Цим полем і є поле філософії. Для демонстрації останнього можна звернутися до відомої ситуації стосовно відношення класичної і некласичної фізики. Велася гостра дискусія з приводу розуміння законів одного і другого фізичного знання. І в рамках співставлення одних і других положень класичної і некласичної фізики толерантності (терпимості) не можна було досягти. Розв'язок наступив тоді, коли Н.Бор сформулював концепт «доповнення», тобто що одна теорія «доповнює» другу і обидві правомірні у певному статусі. Але ж концепт «доповнення» це вже не термін фізики (однієї і другої), а термін філософії (в дужках зазначимо на кшталт Декартової субстанції). Відтак можна робити загальний висновок про те, що в кінцевому рахунку когнітивна толерантність скорше на все досягається при звернені до філософії.

Щоправда, на теренах самої філософії відбуваються постійні дискусії, постійно з'являються нові міркування і тому цілком слушно Гуссерль вважав кожного філософа дебютантом, а Ортега-і-Гассет – дисидентом. Можна до цього додати і відоме Н.Кузанського, що філософ – це ідіот, тобто завжди «інший» (переклад з латини). С.Б. Кримський власне стосовно філософування підтримував ідею, що філософування – це агон, тобто пошук чогось іншого.

Наведений набір дещо незвичайних висловлювань про філософію і її творців хоча дещо екзотичний, але він загалом передає нестандартний, неупереджений стан філософування. Тому цілком слушна позиція вже згадуваних французьких філософів Дельоза і Гваттарі, що оцінювати філософські ідеї, філософське знання не можна в концептах істини (як це можливо в науковому пізнанні), така оцінка можлива тільки в поняттях «цікаво», «незвично» та ін. Це не применшує пізнавальну роль філософії, скорше – навпаки, бо стимулює до розв'язку неординарних питань, ризиків в пізнанні, потребі пошуків нового і толерантного відношення до існуючого.

Культурно-ментальна толерантність. Методологічна культура вченого, окрім когнітивної складової, доповнюється, може навіть ліпше сказати, невід'ємна від культурно - ментальної складової і остання, як і перша, розгортається успішно у взаємодії. Водночас культурно-ментальна толерантність прикметна передусім особливостями функціонування культури та її усвідомлення – ментальності. І річ в тім, що йдеться про провідні цінності, норми морального та естетичного сприйняття буття, вірування, а також, що при розгляді особливостей культури не завжди враховуються географія буття людей і, звичайно, рівень економічних статків та способів їх створення та споживання. Вочевидь, що надто складна картина і її в усіх проявах не можна однозначно врахувати. І тим не менш, коли беремо культуру окремих етносів відповідного періоду їх життя, то можна говорити, що існує той чи інший характер відношень представників цієї культури – або толерантний, або однобічний, який освячує одні положення, а інші, як кажуть, з порога відкидає геть.

Шлях досягнення культурно – ментальної толерантності пролягає через усвідомлення плюралізму ментальностей. Усвідомлення наступає за умови реального географічного, соціального зіткнення різноманітностей, функціонування їх як цілісностей. Але при цьому цілісність (розмаїття у свою чергу має певні спільні і водночас неістотні відмінності. Цим для культури, як людського буття (способу буття людини як культури), є «триєдність» людини: тіла, духу та інтелекту (розуму).

В європейській цивілізації почала формуватися ідея триєдності людини у власному значенні цього слова за Нового часу, тобто коли європейці зіткнулися з культурою, ментальністю народів Азії, Африки, Латинської Америки. Процес був складний, жорстоке відношення до аборигенів було нормою, але поступово (декілька століть) завершилося визнанням можливостей полікультурного існування як норми людського буття. Зрештою на ментальному рівні стала усвідомлюватися невідворотність толерантності до Іншого. Це водночас відгукувалося у сприйнятті нових, ще не усталених наукових здобутків передусім в природознавстві, яке досліджувало неживу природу. Що ж стосується живої природи, наприклад, теорія видів Ч. Дарвіна навіть на сьогодні в деяких штатах США заборонена в навчальних закладах. Відомі ганебні типи поведінки політичних діячів в СРСР стосовно досліджень з генетики і кібернетики. Для більшої гостроти цього питання треба пригадати вже далекі в історії відкриття Коперніка, ситуацію з Галілеєм і, особливо, Дж.Бруно.

Відтак можна констатувати, що толерантність досягла перемоги в цілому в науках про природу. Що ж стосується науки про суспільство, то навіть у нинішньому XXI ст. це є проблемою, яка скорше за все залишається дошкульною. Зрозуміло, основна причина в тім, що наука про суспільство зачіпає інтереси соціальних груп, а вони існують як протилежності. Не секрет, що прірва між бідними та багатими зростає навіть у високорозвинених країнах, скажімо, для прикладу, у США. Це викликає справедливе занепокоєння. Водночас рівень матеріального статку в середньому навіть бідної частки населення значно вищий наприкінці XX ст. ніж у попередніх сторіччях. І тим не менше усе це створює тільки мізерні підстави для утвердження толерантності в соціальній сфері. А останнє відгукується на науці. Хоча це не тотожній процес, навіть не кардинальний.

Аби відбулися кардинальні зміни в толерантності стосовно науки мала б відбутися здавалося б на перший погляд неймовірна процедура – відокремлення науки від держави на зразок, як це відбулося у XVIII ст.. у Франції з відношенням релігії і держави. Звичайно, наміри чильників тодішньої французької революції були унезалежнити державу від влади церкви, але насправді результат – це те, що релігійна віра стала вільною, отримала свободу, бо держава завжди, за_означенням, є суб'єктом сили, насилля в різних формах і служінням відповідним верствам соціуму. Подібно до цього необхідно відокремити науку від держави. Аналогія з релігією цілком годиться, навіть достеменна, бо як і релігія, так і наука – це сфера ментального буття людини, яка базується на волі (свободі) людини до сповідування віри (тієї чи іншої) і сповідування знання (також_того чи іншого). І в першому, і другому випадках існує конфлікт, про що яскраво свідчить історія західної і східної цивілізацій, а також сучасності [6,7]. Звичайно, у зв'язку з висловленою ідеєю свободи науки треба враховувати можливі наслідки як негативного, так і позитивного характеру. Їх ретельно треба обмірковувати і навіть підраховувати. Та подальший розвиток науки як відповідної державної складової буде все далі на заваді розв'язання екологічних проблем і особливо проблем мирного розвитку суспільства сучасного майбутнього, бо левова частка розвитку науки скеровується державами на

створення нових і нових видів зброї, перетворення наукових досліджень в пошуки, як мовиться у такому випадку – боронь Боже, знищення людства – як феномену Землі (а може і космосу). Щоб запобігти цьому необхідно передусім розв'язувати питання кому має слугувати наука, чому і як вона може розв'язувати вже обговорювану ідею Р. Флориди трьох «Т», зокрема стан толерантності як необхідної складової успішного розвитку науки.

Історичним прикладом незалежності науки від держави може бути Академія Платона у Давній Греції. Але це образ, метафора, бо науковою установою Академію Платона важко назвати. Створення Академій як окремих установ мало місце вже за доби Відродження (Англія та інші країни). Їх також не можна називати взірцями наукової свободи. І тим не менше таке явище треба вітати. Адже за ним майбутнє.

Толерантність може реалізовуватися саме за умови існування пріоритету гуманістичних цілей людства, а не вузьких інтересів його окремих прошарків, навіть якщо вони володіють державними засобами дії на суспільство. Утвердження толерантності й буде сприяти інтенсивнішому розвитку науки, бо у такому разі реалізовуватиметься свобода творчого пошуку, зацікавленість в реалізації талантів дослідника і доступність до необхідних наукових технологій. В усіх трьох перелічених станах ефективність може бути за умови існування свободи творчості, або краще говорити, можливості реалізації волі наукового дослідника. Її наявність гарантує толерантність. Це в свою чергу буде сприяти розвитку гуманістичних начал держави. Усе зазначене взаємопов'язане.

Проблеми відношення науки академічної, університетської, останньої передусім, та державної влади активно аналізується в деяких працях сучасних зарубіжних дослідників, скажімо, Д.Бока [7], С. Колліні [15] та інших. Основне, що непокоїть авторів, це залежність науки (вищої освіти) в ринковому суспільстві від фінансування, як державою, так і приватним капіталом. У таких умовах «розвиток» науки зводиться тільки до отримання прибутку. Не випадково слово «розвиток» взяте в лапки, бо, і це резонно підкреслюють названі автори, насправді наука, «розвивається тільки у вузьких рамках (суто прикладних). І хоча це потрібно, але треба виходити не тільки з сьогоднішнього дня, а й перспективи, тобто необхідності розвитку фундаментальної науки. Фундаментальна наука не може бути алгоритмізована, насамперед передбачувана, вона має бути вільною, не обмежуваною державною владою та капіталом. Це питання надто складне, його треба доводити до гасла «науковці всіх країн, об'єднуйтесь», як це дотепно міркує С.Колліні коли занепокоївся проблемою надання в Англії більшої державної підтримки гуманітарним наукам, ніж природничим [15,с. 252] і сформулював «природознавці всіх країн, об'єднуйтесь». Зрозуміло, це гумор, але варто наголосити на свободі творчості як незалежності усіх наукових дисциплін від держави, її структур.

Конче необхідне настання відокремлення науки від держави, отримання ними обома волі (свободи) обумовлюються тим, що наукова спільнота у нинішньому віці досягає небачених досі широт і впливу на соціальні процеси загалом. Ця спільнота стає самостійним у соціальному плані – класом, що складає вже приблизно одну третю суспільства у розвинутих країнах. Прийнято зараз її називати креативним класом.

Проблеми креативного класу досить ретельно розглянуті Р.Флоридою та іншими сучасними американськими авторами. Щоправда, відношення креативного класу до державної влади залишилося осторонь. Тим не менше дослідження ці важливі і будемо подалі брати їх за основу. Р.Флорида зауважує, що сучасний соціум у США складається з трьох класів: креативного класу, робітничого класу і класу обслуговування. Р.Флорида

звертає також увагу на те, як К.Маркс і його послідовники переймалися питаннями класової структури суспільства. Одначе треба згадати, що вперше про це мова йде у Арістотеля, а К.Маркс своєрідно це потрактував.

За Р.Флоридою креативний клас включає суперкреативне ядро:

- професії в галузі програмування і математики;
- професії в галузі архітектури та інженерної справи;
- професії в галузі природничих та соціальних наук;
- професії в галузі освіти, професійної підготовки та бібліотечної справи;
- професії в галузі мистецтва, дизайну, розваг, спорту та засобів масової інформації.

Креативні професіонали:

- управлінські професії;
- професії в галузі бізнесу та фінансових операцій;
- професії в галузі охорони здоров'я – як лікарі та технічні фахівці;
- професії в галузі продажів та управління продажами [5, с. 365 - 366].

Наведений перелік структурних складових сучасного соціально явища – креативного класу є підставою для існування нового явища функціонування цього класу. Р.Флорида зауважує: «Креативну роботу не можна організувати за армійськими порядками, як рутинну роботу на заводі чи офісі старого типу. Оскільки більшість цієї роботи здійснюється всередині людської голови, ви справді не можете побачити, як вона відбувається, – а те, чого ви не бачите, ви не можете «тейлоризувати» [5,с.119]. Щоб деталізувати ситуацію стосовно особливостей праці представників креативного класу, автор звертається до цікавих міркувань Пітера Друкера, який зазначив, що «працівники галузі знань не реагують на фінансові ініціативи, накази та санкції так, як на них цілком очікувано реагують «сині комірці». Мені особливо подобаються його спостереження про те, що ключем до мотивації креативних людей є підхід, за якого їх вважають «де факто волонтерами», які прив'язані до компанії відданістю її цілям і завданням і які також очікують участь в адміністрації та управлінні компанією. Волонтери – писав він, – мають отримувати від своєї роботи більше задоволення тому, що вони «не отримують чека на зарплату». Відданість креативних працівників своїм компаніям також залежить від цих чинників, а їхня мотивація до роботи значною мірою походить із середини, а не зовні» [5, с.119-120].Прикметою креативної діяльності є так званий гнучкий графік роботи, який виражають представники цього класу сентенцією: «працюємо гнучкіше…і довше» [5, с.111]. Зрозуміло, що йдеться не про примхи окремих осіб цього класу, а про особливості природи інтелектуальної діяльності, діяльності зацікавленого її діяча, вираженням його свободи. Водночас діяльності колективної, вірніше діяльності у відповідному колективі, де, ще раз, повторимося, і може реалізовуватися успішна трійця методологічного характеру: технології наукового дослідження, талант (здібності) вченого, а також толерантність – необхідна відповідна соціальна підстава креативної праці.

Не претендуючи на кінцевий висновок про все, що мовилося, можна зазначити, що методологічна культура науковця надто складне ментальне і прагматичне явище, яке включає осмислення технологій наукової творчості, умов і засобів реалізації таланта науковця та толерантне відношення до наукового процесу і встановлення свободи креативної діяльності тобто незалежності науковця від будь-яких силових дій з боку соціальних чи ментальних феноменів. Вочевидь, що методологічна культура науковця – це поле філософської рефлексії над проблемами креативних пошуків.

В.І.Онопрієнко

Професія дослідника: виклики глобальної науки

Фронтально розгорнута глобалізація зробила потужний вплив на всі сфери сучасного суспільства, але в науці виявилася особливо радикально. У XXI столітті у провідних університетах і наукових центрах Європи і США склалася практика залучати до праці найбільш талановитих і перспективних дослідників зі всього світу. Всіляко заохочується висока мобільність: людина, що має досвід роботи в різних наукових центрах, країнах, містах цінується вище, ніж «домосід», оскільки вона демонструє високу адаптацію, дослідний її досвід різноманітний і широкий. Практика відбору на вакансії дослідників і викладачів провідних університетів показує: перемагають не «свої», а кращі. Це дійсно відкрита система в дії, що відповідає викликам глобалізації. Законодавчо заборонено робити наукову кар'єру лише в рідному університеті чи науковому центрі. Для оцінки досягнень молодих дослідників максимально використовуються стандарти міжнародної експертизи. Сучасні університети – це економічні корпорації: щоб вижити в конкурентному середовищі використовуються всі засоби, аж до брендів і досягнень професури.

Наука глобальна за визначенням, але до недавніх часів національні та регіональні тенденції і форми наукового розвитку домінували. Формування інформаційного суспільства та глобалізація визначають низку взаємопов'язаних процесів: інформація і знання стають важливим ресурсом і справжньою рушійною силою соціально-економічного, наукового і технологічного розвитку; формується ринок інформації і знання; стрімко зростає питома вага галузей, які забезпечують створення, передачу, обробку та використання інформації; розвинена інформаційна інфраструктура перетворюється в умову, що визначає національну і регіональну конкурентоспроможність; розвиток і активне впровадження в усі сфери діяльності нових інформаційно-комунікаційних технологій істотно змінюють моделі освіти, праці, суспільного життя і відпочинку. Інформаційний сектор економіки стає найбільш важливим і першим за кількістю зайнятих у ньому.

Не менш значуще формування єдиного світового інформаційного простору і поглиблення процесів інформаційної та економічної інтеграції країн і народів; створення ринку інформації і знань як чинників виробництва, доповнюють ринки природних ресурсів, праці і капіталу, і перехід інформаційних ресурсів суспільства в реальні ресурси соціально-економічного розвитку, а також підвищення рівня освіти за рахунок розширення можливостей систем інформаційного обміну на міжнародному, національному та регіональному рівнях і відповідно посилення ролі кваліфікації, професіоналізму і здібностей до творчості як найважливіших характеристик послуг праці[14].

Інформаційні технології є головним інструментом процесу глобалізації, причому інструмент і процес взаємоприскорюють один одного. В основі процесів глобалізації лежать досягнення новітніх інформаційних технологій, які, об'єднуючи весь світ комп'ютерними мережами, сприяють злиттю людства в єдину цілісність. У світі формується глобальна економіка, в якій домінує «глобальна тріада» Північної Америки, ЄС і Східної / Західної Азії. Тут розміщені головні продуктивні сили світу і «мегаринки»

світової глобальної економіки, в якій головну роль відіграють глобалізовані транснаціональні корпорації. Світова економіка не просто стає взаємозалежної - вона інтегрується в практично єдине ціле. Слід особливо відзначити, що в глобалізації найбільш зацікавлені провідні світові держави, в яких живе трохи більше десятої частки людства, але які володіють двома третинами світової економіки, міжнародної банківської системою, домінують на ринку капіталів {15]. Вони мають можливість втручання практично в будь-якій точці земної кулі, контролюють міжнародні комунікації, виробляють найбільш складні технологічні розробки, визначають процес науково-технічної освіти.

Глобалізація не призводить до вирівнювання економічного потенціалу різних країн, а навпаки, інтенсифікує поширення глобальної нерівності. При збереженні нинішніх тенденцій розрив в рівні життя в найбагатших і найбідніших країнах буде стрімко збільшуватися і стане непереборним. В даний час склалося уявлення навіть не про країни, що «вічно розвиваються», як ще десятиліття тому, а про «скінчені країни». В останніх вивезення капіталу в розвинені держави, від'їзд кваліфікованої частини населення настільки великі, що країна позбавляється внутрішніх джерел розвитку. Це призводить до двох наслідків. З одного боку, виникає «технологічна завіса», - країна не може ефективно засвоїти технологічні нововведення, навіть якщо їх вдається купити або вкрасти. З іншого боку, «скінченна країна» може володіти значними природними ресурсами, проте вона не може ними скористатися самостійно, і їх засвоєнням займаються транснаціональні корпорації, що призводить до ще більшої залежності [7,с.6].

Високі технології, покликані об'єднувати людство, на нинішньому етапі глобалізації багато в чому сприяють його розшарування, тому що багаті і бідні країни мають різні фінансові можливості. Крім звичайного поділу на розвинені країни виник, як вважають багато дослідників, ще більш глибокий розкол - на країни, які багато в чому вже базуються на інформаційно-інноваційній економіці, і країни, що навіть не думають про це.

Розвиток і широке використання інформаційно-комунікаційних технологій призвело до появи ще одного виміру бідності - так званої «інформаційної бідності»[10]. Це поняття відображає зростання соціальної диференціації населення за новим принципом - принципом можливостей для користування сучасними інформаційно-комунікаційних технологій, коли лише частина населення отримує доступ до нових технологій та інформаційних ресурсів і може реалізувати цю перевагу.

Серйозною проблемою, що підсилює глобальну нерівність і впливає на світогляд сучасної людини, є зміна характеру праці. З поширенням високих технологій характер трудової діяльності змінюється якісно. Досягнення новітніх технологій та посилення процесів глобалізації формують новий тип працівника, для якого важливо бути ініціативним, мобільним, вміти швидко переучуватися, володіти уявою і інтелектом, бути самодостатнім і відповідальним. Ринок праці поступово звільняється від некваліфікованої низькооплачуваної робочої сили, нездатною піднятися з «професійного дна». Характер трудової діяльності стає все більш непостійним. Заняття на все життя поступається місцем випадкової роботі, і люди, ще вчора вважали, що кар'єра їм гарантована, виявляють, що їх кваліфікація перетворилася раптом в марне заняття[12,с.10]. Так, сьогодні молодий американець, який має за спиною хоча б два роки коледжу, повинен бути готовий до того, що за час його трудової діяльності йому доведеться змінити робоче

місце, щонайменше, 11 раз, а базу своїх навичок і умінь, теж щонайменше, - три рази протягом сорока років трудової діяльності[14].

У міру розвитку суспільства, заснованого на високих технологіях, зростає ризик виключення з соціального життя багатьох верств населення. Перш за все, це малозабезпечені громадяни, які просто не можуть дозволити собі отримати якісну освіту, придбати нову цифрову техніку і працювати в комп'ютерних мережах. Разом з тим існує і така проблема, як небажання або невміння користуватися новими інформаційними і комунікаційними технологіями, які вимагають від споживача нових якостей - високого рівня абстрактного мислення, швидкості реакції, готовності до підвищення освіти.

Але справа не тільки в цих кардинальних соціальних змінах. Мова також повинна йти про перспективи високотехнологічних перетворень в економіці, проблеми яких так палко обговорюються у пострадянських країнах з надією вирішити таким способом багато гострих соціально-економічні проблеми. Можливо, це і гірко, але слід визнати, що ці держави після розвалу СРСР також виявилися в зоні країн, що "вічно розвиваються". Навіть Росія з її нафто- і газодоларами і з грандіозними проектами типу Сколково поки реально не просунулася до виходу з цієї зони. Як перевага пострадянських країн в порівнянні з країнами, які "вічно розвиваються", зазвичай називають наявність в них розвинених наукових систем. Чи можна вважати це настільки вже кардинальним перевагою, тому, що ці наукові системи являють собою осколки колишньої єдиної системи, до того ж неабияк одряхлілі і деформувавшиєся за чверть століття стагнації. До того ж у нинішній і подальшої глобальної системи економіки зовсім не наука, а знаходження країною реальної власної ніші в такого роду системі визначає інноваційні потенції держави.Потужний ривок Норвегії в глобальній економіці, де багато транснаціональних компаній розміщують свої капітали, в порівнянні з більш розвиненими в науковому відношенні Швецією і Данією, переконує в цьому.

В останні десятиліття на пострадянському просторі, як і в усьому світі, відбулися колосальні зміни в прогресі інформаційно-комунікаційних технологій. Проте позиція наших країн не вийшла з маргінальної зони "інформаційної бідності", і ми приречені на стратегію перманентної гонітви за лідерами, яких навряд чи вдасться наздогнати. До того ж жорсткі закони глобалізації штучно стримують навіть мінімальний приплив в елітну групу країн, вибудовуючи систему фільтрів і перешкод, які діють без збою. У цих умовах немає особливих надій, збудувавши власну ефективну інноваційну систему (що навряд чи можливо через колосальність коштів, які вона зажадає), на те, що високотехнологічна продукція буде продаватися за істинним її цінами. Швидше в глобальній економіці це будуть демпінгові ціни, якими в кращому випадку можна окупити витрати.

В таких умовах поширена риторика на теми тотального перетворення економіки наших країн на інноваційній основі утопічна за визначенням. Набагато більш ефективна стратегія пошуку країною вузьких ніш в глобальній економіці, в яких у співпраці з більш розвиненими державами можна знайти можливості для реалізації конкретних науково-технологічних інновацій.

З кінця 1990-х рр. у багатьох країнах світу спостерігалося зростання критичних зауважень і, як наслідок значне переосмислення системи підготовки аспірантів[14]. В аналізі підготовки аспірантів в Канаді[16]відзначається вплив глобалізації на контекст і зміст університетської освіти, передових наукових досліджень і підготовки аспірантів, оскільки глобалізація характеризується новим типом економіки, зростанням

транснаціональних корпорацій і можливостей мобільності, революцією в області комунікаційних технологій та інтенсивнішою конкурентоспроможністю. Стало ясно, що підготовка аспірантів більше не є прикладом безкорисливого прагнення до знання, а генерація нових знань стала важливим стратегічним ресурсом і значним фактором в економіці країни. Це призвело до того, що політики почали вивчати систему підготовки і навчання наукових кадрів і, як наслідок, університетам було доручено розробити національні стратегії щодо її поліпшення, а не залишати цей процес тільки в руках окремих професорів або факультетів університетів.

Іншим фактором, який вплинув на зміну політичного контексту, який спостерігається в Європі і в Північній Америці, є значне збільшення числа аспірантів (або «дослідників-початківців», як вони вважають за краще себе називати в Європі) і, як наслідок, зростання числа фахівців, які отримали ступінь PhD за останні 10-15 років. Таким чином, все більше число власників ступенів PhD змушені шукати роботу на ринку праці поза університетами і науково-дослідними інститутами. Для отримання такої роботи виявилося недостатньо освіти в рамках дисциплінарних меж і навичок[4,с.35-41].

У провідних університетах і наукових центрах Європи і США склалася практика, іноді закріплена законодавчо, залучати на роботу найталановитіших і перспективних дослідників з усього світу, особливо тих, хто вже має реальні і підтверджені досягнення в науці, і хто здатний до швидкої реалізації і творчим успіхам. Причому всіляко заохочується висока мобільність.

У Німеччині спочатку людина повинна закінчити університет. Після цього він повинен виконати програму PhD, тобто підготувати і захистити кандидатську дисертацію. Це займе три роки. У Британії на четвертому курсі виконується щось на зразок дипломної роботи. Після цього можна перейти на програму PhD. Як правило, спочатку записуються на загальну програму, і далі кожен повинен вирішити, чи зможе він виконати PhD, або краще обмежитися магістерським дипломом. Все оплачується організаціями шляхом грантів або персональних стипендій. Якщо не вийшло, то потрібно платити за все самому.

У США програма PhD займає п'ять років після отримання ступеня бакалавра. Перші два роки з них займає власне навчання, наступні три - наукове дослідження. Нарешті, дисертація завершена і захищена. Далі в науковій кар'єрі можуть бути два варіанти: або в дослідницькій лабораторії великої компанії, найчастіше це вже штатна робота і можливий службовий зростання всередині компанії; якщо ж молодий дослідник бажає продовжувати займатися фундаментальною наукою, то слід йти на постдокторські позицію в університет або дослідний центр. Як правило, це означає, що молодий дослідник йде працювати на проект, очолюваний вченим, який виграв грант під цей проект і повністю відповідає за нього, тому йому потрібні здібні, добре підготовлені виконавчі співробітники.

В останні роки саме постдоковская позиція виконує ключову роль в кар'єрі. Їх кількість в університетах, дослідницьких центрах значно зросла. На цій позиції можна багато чому навчитися і визначитися зі своїми амбіціями і претензіями щодо майбутньої кар'єри. Вакантні постдоковські позиції оголошуються в журналах і в мережі. Як правило, на одну оголошену постдоковську позицію подається від 30 до 50 заявок.

Принципово важливо, що проходити постдоковскую підготовку можна неодноразово, в різних країнах і університетах. Досвід показує, що після першого постдоковского терміну зазвичай потрібно попрацювати ще в якомусь іншому місці, на іншому проекті, зануритися в культуру нової групи, можливо і нової країни, принаймні

нового міста. Ви дізнаєтеся нові для себе методи, відомі в цьому місці роботи. Потім слід домагатися постійну дослідницьку або викладацьку позицію. Це далеко не завжди виходить відразу. Якщо не вдається з ходу виграти конкурс, треба спробувати отримати advanced fellowship («просунуту стипендію»), яка дається на п'ять років. Ця стипендія дасть зарплату Вам, зарплату на аспірантів, поїздки і т. і. Але все одно доведеться брати участь в конкурсі на академічну або іншу позицію, але на неї ви вийдете вже з іншим багажем. Отримання такої позиції відбувається в різних країнах по-різному.

У змістовній лекції[8] професора Imperial College в Великобританії Олексія Корнишева (Alexei Kornyshev) наочно показано, наскільки змінився спосіб самоствердження дослідника в професійному співтоваристві в глобалізуємому світі.

У ряді країн прийняті спеціальні закони, які стимулюють мобільність. Так, в Німеччині велику роль грає так званий «закон про неприпустимість домашнього працевлаштування», спеціально прийнятий для розширення мобільності в науці. Він означає, що дослідник не може будувати свою кар'єру в одному університеті або науковому центрі і в одній країні. Він повинен брати участь в конкурсах на наукові та викладацькі позиції в різних країнах. Чим довше він буде сидіти на своїй позиції, тим менше у нього буде шансів виграти новий конкурс. Все це сприяє надзвичайній рухливості дослідника, який вміє працювати в нових обставинах і новому оточенні.

Важливою функцією професорського корпусу просунутих університетів і дослідницьких центрів, поряд з науковою та викладацькою діяльністю і гонкою за отриманням нових грантів, стала експертиза і відбір кандидатів на штатні вакансії. Під кожну вакансію університет створює комісію, вона може включати експертів у цій галузі з інших університетів і факультетів. Головний предмет роботи комісії - з'ясувати наукові досягнення кандидатів. При цьому кандидат цілком може виявитися далеко не блискучим викладачем. Це ризик, на який університет йде свідомо, - головне наукові досягнення. На кожну вакансію приходить більше сотні заявок з усього світу. Кандидатури розглядаються комплексно. Спочатку дивляться, який університет закінчував кандидат (це повинен бути рейтинговий університет), де він робив PhD, кількість і значущість його публікацій, перевіряється, наскільки він конкретно підходить на цю вакансію, які у нього є премії, нагороди і т. і. На першому етапі експертизи не потрібні ніякі рекомендаційні листи. До вирішення приходять консенсусом або відкритим голосуванням.

У першому раунді конкурсу всі заявки проглядаються всіма членами комісії. Викреслюються ті, хто вочевидь не підходять. Залишається до 30 осіб, яких обговорюють більш детально, намагаючись скоротити список до 16 осіб. Для цих 16 у другому раунді створюється таблиця, де з балами перераховані всі їх досягнення. Їх ранжують і вибирають 8 кандидатів, яких потім запросять виступити з лекцією про свої дослідження і пройти інтерв'ю про свої наукові плани. У третьому раунді з тих, хто пройшов інтерв'ю і був визнаний «профпридатним», вибирається п'ять чоловік. Їх кандидатури висилаються зовнішнім рецензентам, як правило, дуже відомим людям в даній області в своїй країні і за кордоном. Потім обговорюється те, що написали ці знаменитості про кожного кандидата. Університет не хоче приймати рішення, яке виглядало б непереконливим для корифеїв в даній області. Якщо думки корифеїв розділилися, у комісії більше свободи прийняти власне рішення.

Далі з решти кожен раз з достатньою працею обирається трійка лідерів - перше, друге і третє місця в списку, і їх імена подаються в міністерство науки і освіти на

затвердження. Міністерство ретельно розглядає кандидатури на предмет відсутності явної дискримінації. Наприклад, якщо на другому місці опиниться жінка-інвалід, міністерство спробує з'ясувати наскільки ж краще неї кандидат номер один. Воно також буде перевіряти коректність всіх етапів процедури, відсутність протекціонізму (вельми скрутного в цій конкурсній системі), і, звичайно, відсутність ознак «домашнього працевлаштування». Коли в результаті список затверджується, від деканату робиться пропозиція трьом кандидатам по черзі. Але буває так, що той, хто зайняв перше місце, одночасно брав участь і переміг в іншому конкурсі. Отже, пощастило другого. Таке трапляється досить часто. Далі обмовляється угода про умови, на яких кандидата беруть, вона пропонується кандидату в письмовому вигляді. Після того, як він теж в письмовому вигляді відповість згодою (а він замість цього має право використовувати лист для підвищення свого статусу за місцем роботи), університет надсилає кандидату попередній контракт, який затверджується в міністерстві і, далі, підписується двома сторонами. Звичайно, в різних країнах ці конкурсні системи розрізняються. У США, наприклад, молодий дослідник намагається отримати місце асистента професора. У хороший університет на одне місце може бути до тисячі заявок з усього світу, набагато більше, ніж в Європі. Тому спочатку відбирають кандидатів, які закінчили суперуніверситет, просто щоб мінімізувати число претендентів.

Як правило, людині, яка отримала посаду, дається випробувальний термін в 6 років. Ці роки він повинен мати багато грантів, рясно і активно друкувати свої статті в журналах вищої категорії (бажані статті в «Nature» і «Science»), він повинен створити власну лабораторію, його повинні любити студенти, які слухають його лекції, він повинен отримувати медалі і нагороди, мати запрошені доповіді на престижних конференціях, повинен інтенсивно взаємодіяти з іншими членами свого університету, бути привітним і контактним. Головне, звичайно, високі наукові досягнення. Якщо він відповідає всім вимогам, його беруть уже на постійну позицію в якості асоційованого професора. А далі, якщо він зробить щось принципово нове, то його переведуть в повні професора. Обидва етапи супроводжуються міжнародною експертизою.

У будь-якому випадку в умовах глобалізації необхідно безперервно отримувати нові гранти. Якщо їх мало, то факультет просто закривають, і це зовсім не рідкість навіть в найвідоміших університетах. Але якщо співробітники факультету процвітають, приносять багато грантів, друкуються в «Nature» і «Science», отримують міжнародні нагороди, і тим самим залучають нових сильних і амбітних студентів, то факультет, а разом з ним і університет, йде вгору, отримує високий рейтинг, відповідні нові вкладення від уряду. Все як в бізнесі: важко стояти на місці, Ви йдете або вгору, або вниз. Тому університет і намагається відібрати найяскравіших кандидатів. Це не розкіш, а питання виживання. У сучасному глобальному суспільстві такі конкурсні системи стали необхідністю в науці, і вони є, не дивлячись на громіздкість процедур, чеснішими, ніж будь-які протекціоністські системи.

У рейтингових західних університетах і наукових центрах помітно зросла частка молодих дослідників з країн Азії та Китаю. Це природно, оскільки зросла частка сукупного наукового продукту з цих країн і одночасно в провідних університетах світу навчаються до половини студентів з них.

Це дійсно відкрита система в дії, що відповідає викликам глобалізації: наука насправді не має меж. Якщо глобалізація диктує, щоб навіть працівник, який перебуває далеко від сфери науки і технологій, повинен міняти свою професію протягом життя

кілька разів, то як ця вимога не може бути застосована до сфери науки і технологій? Адже наука за визначенням глобальна, тому люди, які присвятили своє життя, повинні бути ультрамобільними. Перш за все це має бути адресовано молодим дослідникам.

Мобільність з терміна, що означає «витік умів», на наших очах перетворюється на домінанту науково-технологічного розвитку, вона має сенс постійно розширюватися. Мобільність наукових кадрів - одна з важливих характеристик наукового процесу, що сприяють трансферу знань і підвищенню якості наукових досліджень. Залежно від типу переміщення мобільність може бути міжнародної, коли дослідники циркулюють між різними країнами, внутрішньої (всередині країни, при переміщеннях усередині одного сектора науки, або між секторами). Циркуляція дослідників між організаціями науки (університетами) і компаніями є внутрішньою міжсекторальною мобільністю. Мобільність може бути також мультидисциплінарної, коли дослідник змінює напрямок досліджень.

Поняття мобільності пов'язують з концепціями людського і соціального капіталу. Чим вище людський капітал, тим якісніше інноваційна активність: краще освічені і більш досвідчені фахівці, що займаються дослідженнями і розробками, здатні генерувати більше інновацій. Відповідно, вчені, що не міняють місця роботи, гірше обізнані про нові знання у своїй області, ніж мобільні дослідники, які мають досвід роботи в різних типах організацій і секторах науки. Під науковим і технічним людським капіталом розуміється сукупність наукових, технічних і соціальних знань, умінь і ресурсів, які притаманні індивідууму. Це включає як основи людського капіталу (отримана освіта, додаткове навчання), так і сформовані соціальні зв'язки і включеність в мережі. Фахівці, що не міняють місця роботи, навряд чи будуть так само добре обізнані про появу нових знань у своїй галузі, як мобільні дослідники, що приходять в компанії і наукові організації з інших секторів науки: вони приносять з собою знання з минулих місць роботи, і це підвищує якість людського капіталу, прискорюючи інноваційний процес[6]. Соціальний капітал - наявність зв'язків, включеність в неформальні мережі - дозволяє вченим отримати доступ до кращих у своїх областях, що в підсумку підвищує якість людського капіталу кожного такого індивідуума. Такі вчені, переходячи на роботу в компанії, приносять з собою цінні зв'язки, що і веде до зростання рівня інноваційності компаній.

Феномен внутрішньої мобільності почав вивчатися зовсім недавно. Емпіричне вивчення характеру внутрішньої мобільності на матеріалах різних країн показало, що чим мобільнішим дослідники і фахівці, які виконують дослідження і розробки, тим вище у них публікаційна і патентна активність. Затвердилася думка, що внутрішня мобільність наукових кадрів - явище позитивне, оскільки вона стимулює трансфер знань. Цьому ж сприяє і мобільність між країнами, ефекти якої вивчені набагато більше, наслідком якої стає розвиток міжнародного наукового співробітництва. Ефекти мобільності не варто переоцінювати, оскільки інтенсивна мобільність може в ряді випадків бути не причиною, а наслідком високої продуктивності вченого, і тому підвищеного попиту на нього з боку роботодавців.

Одна з форм внутрішньої мобільності - міжсекторальна - сприяє зниження бар'єрів комерціалізації результатів досліджень і розробок. Це форма руху кадрів при переходах з університетів і наукових організацій в науково-дослідні підрозділи підприємств і навпаки. До неї також відносяться: робота аспірантів вузів або наукових організацій в компаніях, в тому числі малих інноваційних; викладання фахівців компаній в вузах; консалтинг професорів в компаніях; робота за сумісництвом, одночасно в компанії і наукової організації (або університеті). Напрямок наукової політики, спрямований на

стимулювання внутрішньої мобільності, мало вивчений з точки зору оцінки ефективності застосовуваних заходів. В цілому сфера науки залишається консервативною, циркуляція кадрів всередині науки дуже невисока.

У країнах з високою внутрішньою мобільністю, перш за все в США, внутрішня мобільність наукових кадрів є одним з ключових елементів механізмів інтеграції наукових результатів в інноваційні процеси в економіці. Види такої мобільності різноманітні. У дослідників в США сформувалася внутрішня установка на мобільність і розширення сфери своєї діяльності, оскільки це сприймається як свідчення високого рівня кваліфікації науковця. У Великий Британії основні форми внутрішньої мобільності - це спільні дослідницькі проекти з приватними компаніями, надання послуг, але не перехід на постійну роботу в інший сектор науки. При цьому держава розглядає стимулювання міжсекторальної внутрішньодержавні мобільності в числі найбільш важливих пріоритетів. У Франції інтенсивно розвиваються форми мережевої організації наукової діяльності, характерним є унікальний правовий механізм контрактної діяльності, який сприяє розвиткові внутрішньої мобільності кадрів в державному секторі науки, і особливо мобільності між університетами і великими науковими центрами.

Китай орієнтується на досвід інших країн, перш за все США. Зокрема, велика увага приділяється створенню умов для кооперації університетів і компаній в науковій та інноваційній діяльності. Для цієї мети була проведена масштабна реформа університетів, Академії наук, створювалися наукові парки і технопарки. Всі ці заходи мали на меті посилити прикладний характер досліджень в академічному секторі, що тягне за собою активізацію міжсекторальної мобільності наукових кадрів, але поки вона знаходиться на досить низькому рівні в порівнянні з країнами-лідерами інноваційного розвитку.

В Японії завдання підвищення якості наукових кадрів через внутрішню мобільність, а також тісна взаємодія науки і бізнесу набула актуальності лише в останні два десятиліття. Загальні цифри мобільності, в порівнянні з країнами Великої сімки, істотно нижчі. Це - наслідок дії системи «довічного найму» і відповідного менталітету на підприємствах Японії. Країна зі значною затримкою стала переймати досвід провідних країн Заходу щодо полегшення трансферу знань з науки в бізнес і назад, але розуміння значущості цієї тенденції прийшло, і включено фактори науково-технологічної політики.

На пострадянському просторі внутрішня мобільність вчених розвинена незначно, в дослідженнях кадрових проблем науки основна увага приділялася зовнішньої мобільності, еміграції та їх наслідкам. Державна політика спрямована в основному на запобігання відтоку кадрів (як з науки, так і з країни).

Для державних наукових організацій і університетів внутрішня мобільність призводить до економічних та інтелектуальних виграшів, сприяє притоку фінансування для проведення досліджень і розробок, стимулює обмін знаннями, ідеями, веде до зростання числа спільних публікацій. Для компаній переваги полягають у тому, що вони стають продуктивнішими, а їх інноваційна діяльність - ефективнішою. Інноваційність проявляється в можливості обміну знаннями, визначенні нових областей досліджень і розробок, патентування, доступу до досліджень і відкриттів, зроблених в університетах і наукових організаціях.

Особливість внутрішньої мобільності дослідників в Росії і Україні полягає в тому, що при вкрай низькому рівні міжсекторальних переміщень (вони набагато нижче, ніж навіть в Японії і Китаї), внутрішньосекторальна мобільність все ж таки розвинена. В першу чергу це стосується персоналу, який поєднує наукову роботу в НДІ з викладацькою

діяльністю у ВНЗ. Низька міжсекторальна мобільність пов'язана не тільки зі слабким попитом підприємницького сектора на дослідження і розробки, відсутністю зв'язків в інноваційній системі, а й традиціями найму, коли у ВНЗ перевага віддається випускникам, а в наукових організаціях фактично схвалюється довічна зайнятість на одному місці. Старіння кадрів науки неминуче веде до зниження їх кваліфікації і робить їх незатребуваними з боку підприємницького сектора. Головне ж у тому, що в Україні навіть ті деякі підприємства, які розглядаються як інноваційні, не мають дослідних підрозділів, тому немає сенсу переходити туди перспективним дослідникам. Звідси також випливає, що всі спроби розцінювати якісь зрушення на шляху до інноваційної економіки фактично неспроможні.

Якщо приймати той шлях, який проробляє молодий дослідник в Європі і США, то можна відразу сказати, що він абсолютно не реальний в пострадянській науці в усіх відношеннях. Неможливо уявити, щоб у нас, нехай на конкурсній основі (а реальні конкурси в наукових системах не проводяться вже десятки років), був прийнятий на роботу якийсь винятковий дослідник з чудовими досягненнями (у західних університетах та інститутах - це проблема виживання). Його поява у нас сколихне, поставить на голову всю організацію. Він нікому не потрібний, оскільки своєю появою порушує те, що є вже протягом багатьох років. Наші наукові системи виключно патерналістські, тому у нас такий перебільшений інтерес до виявлення так званих наукових шкіл, спроби їх знаходити навіть там, де їх близько немає. Будь-яка мобільність, пов'язана з переоцінкою цінностей, протипоказана такій системі. Фактично і всякі конкурси, так чи інакше, є протекціоністськими. Кар'єри у нас в науці можуть бути виключно адміністративними, в академіях наук переважають зовсім не дослідники, а директори. Причому навіть в умовах послідовних реформ щось змінити можна буде не швидко, а шляхом переходу від одного покоління до іншого, протягом десятків років.

Моя оцінка аспірантури як форми підготовки кадрів для науки і технологій не оптимістична: підготувати нове покоління дослідників таким способом навряд чи вдасться. Точно також і вся система грантової і стипендіальної підтримки молодих дослідників в наших країнах, як правило, не ефективна, швидше за все, це форма доплатити молодим, оскільки вони виявилися найбільш незахищеною соціальною групою в науці. Стипендії і гранти йдуть зовсім не на дослідження, а саме як соціальна доплата, до того ж вони «розмазуються» ще й на наукових керівників.

Все більше спростовується поширений стереотип про країни донори і реципієнти інтелектуальної міграції. Нині цей стереотип застарів: приймаючі держави отримують інтелектуальні ресурси, країни відтоку кадрів - діаспору як медіатора у світову науку. І ті, і інші знаходяться у виграші від мобільності, отримуючи найцінніший ресурс в інноваційних спільнотах - людський капітал. Поки пострадянські країни більше втрачають від міграції вчених, але в сучасних Китаї та Індії активно використовують інтелектуальну діаспору, зробивши ставку на мобільність і мережеву колаборації з діаспорою, інвестуючи величезні ресурси в науку і створюючи нову дослідницьку інфраструктуру досліджень та інноваційного бізнесу. Пострадянський же континент все більше занурюється в науковий провінціалізм.

Більшість цитованих статей, як правило, написано міжнародним колективом, що вказує на інтернаціоналізацію досліджень, але дослідний результат отриманий, як правило, в зарубіжних лабораторіях, а не у себе в країні. Саме так слід тлумачити публікації і цитування українських авторів, кількість яких зросла, але це ніяк не вплинуло

на науковий рейтинг України, який продовжує знижуватися. Бібліометричні інструменти не можуть приховати той факт, що пострадянські країни не мають сучасних, обладнаних за найвищими стандартами лабораторій, тому вони неконкурентноспроможні, і всякі твердження про входження до світового наукового співтовариства є метафорами.

Переконливий висновок аналітиків: «Мобільність вбудована в сучасну систему виробництва знання. Мобільні вчені мають велику продуктивність і наукову видимість, у них більше шансів включитися в міжнародні дослідницькі мережі і працювати в сильній інтернаціональній команді. У цьому сенсі мобільні вчені отримують переваги від переміщень в науково-освітні центри з високою академічною репутацією. Національна наука включається в світові дослідження тоді, коли вона конкурентоспроможна, коли є у своєму розпорядженні лабораторії, щоб проводити дослідження «на рівні», щоб залучати фахівців з-за кордону, а не тільки поставляти своїх вчених в закордонні інститути. Але однієї дослідницької інфраструктури недостатньо - повинна бути певним чином організоване середовище, щоб залучати таланти і давати їм можливість розгорнути себе. Мобільність є механізмом включення країни у світову науку за умови, що в ній є наука»[1,с. 27].

У трактуванні суспільства знань як соціальної системи далеко не все збігається з інформацією або навичками, необхідними для виконання тієї чи іншої соціальної ролі. Знання пов'язано з розумінням культурного матеріалу, організованого навколо сукупності загальних принципів і концепцій реальності, що розвиваються і засвоюються в межах системи освіти. Прикладні, целеорієнтірованной знання і вміння в сучасному суспільстві повинні бути інтегровані в більш загальну систему уявлень про світ, незалежних від локального контексту або ситуативних обставин. Знання і його практична реалізація можуть істотно відрізнятися. Ключовим моментом для розуміння факту збільшення соціальної ролі університетів є саме те, що знання апелює до універсальних принципів. Університети не завжди дають своїм випускникам достатній набір спеціалізованих навичок, але дають основи комплексного розуміння природи і суспільства, формують певні метапринципи, що базуються на універсальному космологічної базисі, де знання є «відмичкою» до широкої різноманітності соціальних структур. Сучасні університети не тільки забезпечують студентів необхідними знаннями, але підносять культурний і гуманістичний матеріал в універсалістських категоріях, даючи своїм випускникам основні орієнтири в суспільстві знання. У глобалізованому і індивидуалізованому суспільстві університетська освіта починає відігравати провідну роль як у виробництві знання, так і в нарощуванні людського потенціалу, які в забезпечують нову якість розвитку.

Процес навчання в університетах все більшою мірою переорієнтується на ініціативу та участь студента, який має можливість вибору цікавих йому навчальних курсів (наприклад, жоден з 229 курсів з історії, читаних в Гарвардському університеті, не є обов'язковим). Тим самим усувається надмірна регламентація, скорочується тиск на студента, який більшою мірою сприймає функцію дизайнера власної освіти. В університеті епохи суспільства знань центральна ідея навчання полягає в тому, що студент отримує можливість вибрати свій власний шлях до розуміння всіх основних аспектів соціальної і природної реальності, і це стає основним результатом університетської освіти. Ця власна траєкторія засвоєння знань надзвичайно важлива саме для тих, хто прагне стати професійним дослідником. Університети, їх людський потенціал (викладачі та студенти), освітня і наукова продукція, система оцінки знань, дипломування і присудження наукових ступенів стають тим стрижнем, навколо якого структурується суспільство.

Ще одна важлива тенденція в розвитку успішних університетів - перетворення їх в економічні корпорації, пов'язані з виробництвом і розповсюдженням товару особливого роду - знань. В результаті в ряді країн істотно зростає питома вага фінансування університетських досліджень промисловими корпораціями. Змінюється і стратифікація університетських викладачів. Лідерами в університетському співтоваристві стають ті з них, хто будь-якими способами (іноді зовсім невластивими колишнім академічним) мобілізують грантову підтримку з боку різних фондів і підприємницьких кіл, залучають маси студентів, постійно працюють над своїм персональним брендом на ринку, включаючи найпрестижніші премії і т.і. Нині в рамках університету успішним вважається той, хто не тільки може виробляти нові знання, але і володіє необхідними навичками їх реалізації на ринку. Професор Лондонського університету Рональд Барнетт стверджує, що категорія «дослідник» втратила свою чіткість. Виникають і нові ролі учнів (студентів, магістрів, аспірантів), які виступають в цих умовах в якості клієнтів корпорації, покупців на ринку освітніх послуг, пропонованих університетами: «У надскладному світі необхідні вчені зі сміливою самосвідомістю, ті, хто готовий співпрацювати з політиками і державними чиновниками, хто здатний вжитися в їх дискурси і говорити зрозумілою їм мовою. Тоді вчені почнуть жити в реальному повсякденному світі, вони стануть в ньому свого роду комутаторами»[3,с.48].

Зіставляючи ці новації науки і вищої школи в світі зі станом підготовки та атестації кадрів для науки і університетів в Україні, бачиш, що їх неможна порівнювати. Сформована система за два десятиліття перетворилася на щось своєрідне і самодостатнє, що підпорядкувала собі і науку, і вищу школу, хоча з самого початку передбачалося, що вона поступово буде сходити нанівець, передаючи свої функції науковому співтовариству.

У наші дні в умовах жорсткої регламентації всього процесу атестації захистити оригінальну роботу в принципі не можливо. Всі дисертації готуються за клішированими зразкам, крок вліво, крок вправо не допускаються. Це зручно для тих, хто фабрикує дисертації на продаж, але не для тих, хто намагається показати, на що він здатний як дослідник. В результаті дисертації настільки віддалені від науки, що можуть враховуватися тільки в бюрократизованої середовищі. Вони повністю ізольовані від реальної практики науки, в якій діють механізми самоорганізації.

На початку 1990-х років, зустрічаючись на міжнародних конгресах і симпозіумах за кордоном, часто доводилося чути запитання від колег, наприклад, з країн Прибалтики, а навіщо вам потрібен цей ВАК, адже простіше проводити атестацію через університети. Нам тоді здавалося, що такий орган потрібен для того, щоб запустити сам процес атестації, який потім буде передано самим дослідникам. Тому я сам разом з однодумцями брав участь при становленні системи атестації в незалежній Україні. Тоді дослідники ще могли протистояти бюрократії, але поступово бюрократія зміцнювалася і відвойовувала позиції у науки. Причому вона набула самостійного і визначального значення при становленні молодих дослідників. Замість того, щоб стабілізуватися і починати передавати свої повноваження науковому співтовариство, вона генерує все нові правила, змінює їх, посилює формальні труднощі при атестації. Були проігноровані і ті проблеми, які виникли при переході від єдиного СРСР до нових держав. Так, в Україні було 30 спеціальностей, за якими не існували спеціалізовані ради із захисту, українські вчені вимушено захищалися в Москві, Ленінграді, Новосибірську. Вочевидь, що не можна було відразу створити кваліфіковані професійні спільноти в цих областях. Проте в незалежній Україні такі спеціальності з'явилися, що неминуче вело до зниження якості робіт. Були

скасовані захисти на «стиках наук», які є особливо перспективними в сучасній науці: мова нині йде вже про міждисциплінарність, яка сплавляє різні теоретичні припущення, методології та практики. Це перш за все кооперація різних наукових галузей, циркуляція загальних понять для розуміння певного явища. Міждисциплінарність як термін і потужний рух в наукових дослідженнях - плід розвитку науки XX ст. Вона виступає як виправлення шкідливих наслідків надмірної спеціалізації наукових дисциплін. Міждисциплінарність часто-густо вживається також як синтез теоретичного знання і технологій, знання та вмінь, причому і ті й інші побудовані на певних когнітивних стратегіях, тобто епістемологічний контекст міждисциплінарних досліджень є невід'ємною їх компонентою. Нарешті, трансдисциплінарноість - це дослідницька стратегія, яка перетинає дисциплінарні кордони і розвиває цілісне бачення. Синтетичні устремління трансдисциплінарності полягають в тому, що завдяки їй встановлюється зв'язок між природничими, гуманітарними і соціальними науками, культурою в цілому, що дуже характерно для сучасної постнекласичної науки[13].

При атестації постійно не беруть до уваги, що дисертація - це кваліфікаційна робота, яка допускає дослідника до певного рівня досліджень. Набуло значного поширення уявлення про дисертацію як працю, що ніби вінчає шлях вченого. Звідси виник широко поширений штамп, що дисертації - це вершини наукової творчості, хоча це всього лише фіксація його кваліфікаційного рівня, допуск до його подальших досліджень. Звідси уявлення, що, захистивши дисертацію, ти забезпечуєш собі довічну ренту і робоче місце з привілеями. Почасти так воно і було, але в нинішній час так бути не може. Кожна робота має свою межу, і в науці тим більше потрібно постійно підтверджувати свою кваліфікацію, вступати в змагання, удосконалювати і змінювати свої кваліфікаційні можливості. Якщо не можеш це робити ефективно, треба міняти професію, це нині закон для багатьох професій, а для науки тим більше.

В аспірантурі країн з перехідною економікою нині багато випадкових людей, найчастіше надійшли в неї тому, що не змогли знайти гідну і цікаву роботу, або тих, хто розглядає аспірантуру як відстрочку від служби в армії, або інші «відстрочки» в житті і діяльності. Але є і здібні, талановиті аспіранти, які пішли в аспірантуру за внутрішньою потребою і хочуть залишитися в науці. Втратити їх для науки (нашої, ненашеї, неважливо) неприпустимо. Саме для них, для тих, хто зрозумів, що життя в застійних, безвихідних умовах не для них, є сенс пропонувати зробити вихід в постдокторантуру за кордоном. Звичайно, це зажадає від них хорошої підготовки за фахом і мовної адаптації, але до цього треба готуватися заздалегідь.

Постдокторантура - в країнах Західної Європи, Америки, в Австралії наукове дослідження, яке виконує дослідник, що недавно отримав докторський ступінь PhD (це відповідає ступеню кандидата наук в пострадянських країнах). Ступінь PhD є вищим вченим ступенем в більшості країн Західної Європи, Америки та Австралії, де не існує поняття кандидат наук і доктор наук окремо. Її, на відміну від пострадянських країн, отримують як результат наукової роботи протягом приблизно 5-6 років і публікації своїх досліджень в рейтингових журналах, участі в міжнародних конференціях. Постдокторантура робиться з метою підвищення кваліфікації вченого і розвитку проектів, що ведуться в науковій установі. В даний час в західних країнах практично важко влаштуватися на роботу в науковій установі, університеті або інноваційній фірмі, не пройшовши стадію постдокторантури і не підтвердивши при цьому своєї кваліфікації

публікаціями і проектами. Постдокторантура влаштовується при вищих навчальних закладах та наукових установах за їх рахунок (оформляється штатний робоче місце) або за рахунок фонду стипендій або гранту. Фінансові умови і терміни роботи (в середньому 2-3 роки) розрізняються в різних країнах. Надходять в постдокторантуру за конкурсом.

Постдокторантура дає ґрунтовну цільову підготовку до майбутньої дослідницької діяльності (не тільки в університеті, наукової лабораторії, а й в фірмах). Нині позиція постдока в зарубіжних університетах і наукових центрах перетворилася на ключову, число цих позицій істотно зросла в різних країнах. Ті, що закінчили постдокторантуру, отримують можливість брати участь в конкурсах на штатні місця роботи, але ці конкурси жорсткі і далеко не безпрограшні. Взагалі для діяльності в сучасному світі, тим більше діяльності дослідника, треба вміти вбудовуватися в конкурентне середовище, що, на жаль, у нас відсутнє. У разі невдачі в конкурсі отримати штатне місце, можна пройти постдокторантуру в іншій країні. Цей досвід буде зарахований при наступному конкурсі. Звичайно, на участь в конкурсах (в постдокторантуру або на штатне місце) діють вікові обмеження.У будь-якому випадку треба бути готовим і до невдач.

Вважаю, що постдоковская програма повинна продовжувати успішно закінчену аспірантуру в наших країнах, але здійснюватися за кордоном. Прикладів такого шляху до переднього краю науки вже чимало: випускники аспірантури наших університетів проходять різного роду стажування за кордоном на постдоковскіх позиціях. Вони починають свою наукову кар'єру в висококонкурентному середовищі в багатьох країнах, причому змінюють ці країни, набираючись необхідного досвіду. Цей період проб залишитися в науці міцно і назавжди обмежений - до 30-40 років, але ця межа достатня, щоб переконатися у своїй спроможності чи неспроможності в науці. При негативному результаті доведеться шукати собі інше заняття - так диктує глобалізація.

Постдокторантура за кордоном істотно доповнює нашу, все більше стающую невиразною, підготовку в аспірантурі. Тому треба брати ініціативу у власні руки і приймати участь в надходженні в постдокторантуру в зарубіжних університетах і наукових центрах. У будь-якому випадку існування у висококонкурентному середовищі збагатить молодого науковця, підготує до усвідомлення власної траєкторії в науці[11].

Наука сьогодні є частиною глобального ринку, в якому країни, які достатньо фінансують свою науку, є динамічними дослідними системами і виявляються безумовними лідерами світового розвитку, а країни, що не фінансують свою науку, неминуче фінансують чужу. Наші державні діячі вважають, що реформи повинні бути виключно без грошей на них, тільки шляхом відбирання того, що ще залишилося в науці (наприклад, актуальних площ академічниз установ). Реформи в науці - це перш за все створення сучасних міжнародних лабораторій, і без витрат з боку держави тут ніяк не обійтися. Якщо немає надії, щоб такі реформи стали реальністю, тоді треба продовжувати стагнувати і перетворюватися в глуху околицю науки.

Академічна кар'єра молодого дослідника прямо пов'язана з мобільністю, що девальвує і ставить під сумнів базове в радянській науці поняття наукової школи, але актуалізує поняття «мережевого капіталу». Саме «мережа» - головний модус «мобільної науки». «Перетікання умів» носить транснаціональний характер: дискурс «витоку мізків» поступається місцем «циркуляції» - частина «витеклих» повертається на свою батьківщину, причому «поворотна міграція» характерна не тільки для розвинених країн, а й для країн з економікою, що зростає.

Частина III

Філософські концепції і наукові теорії

В.П. Драпогуз, А. Шаповал

Філософія і гуманітарна картина світу

На різних етапах історії питання про природу і сутність світу вирішувалося по-різному. Найголовнішими концепціями про особливості і закономірності розвитку світу є міфологічна, релігійна, наукова і філософська.

З давніх-давен усвідомлення існування закономірностей у природі та можливостей її раціонального пізнання спонукало філософів до спроб описати наукову картину світу (НКС), розробити певну модель світобудови. Для цього вистачало наявних знань, що складають ядро означеної картини (образу) світу.

Історична роль кожної наукової картини світу – створювати певний ескіз, своєрідний гіпотетичний каркас дійсності, який накладає обмеження на характер можливих нових гіпотез для пояснення тих чи інших існуючих явищ. Подібно силовому полю, картина світу спрямовує рух думки на осмислення дійсності. А оскільки кожна картина світу (КС) опирається на попередні досягнення науки, будучи гранично широкою гіпотезою, екстраполяцією знань, то організовуючи дослідження в певному напрямку, вона сприяє здійсненню цілеспрямованої само перевірки ступеня істинності прийнятої моделі дійсності. В процесі перевірки одні деталі картини світу підтверджуються і переходять в ранг достовірних знань, інші не відповідають дійсності і відкидаються. Отримана картина за допомогою експериментальних фактів про властивості і закономірності об'єктивного світу домальовується, у деякій мірі, суб'єктом. У картині світу завжди реалізується об’єктивне і суб’єктивне бачення світу як кожної науки, так і кожного науковця. Тобто, у кожен історичний момент ця картина світу відображає об'єктивний світ, але тільки в тій мірі і з тією точністю, яка є на даний час у суспільстві на основі розвитку наук. Окрім цього картина світу забарвлюється кожною особистістю в свої “кольори”. Але пізніше із розширенням наукових знань про оточуюче середовище виникають протиріччя між існуючою картиною світу і отриманими відомостями, виникає необхідність зміни певної частини картини світу.

Термін картина світу ввели до наукового обігу фізики та філософії на початку XX століття. Цілісна картина світу – це мета, до якої прагне наука, що саме ця картина дає змогу об’єднати розмаїття явищ в єдину систему.

Відомий австрійський філософ Л. Вітгенштайн у своєму “Логіко-філософському трактаті” (1921) використовує “картина світу” на позначення певної моделі, картини фактів, що відтворює структуру дійсності в цілом чи структуру її окремих компонентів[7].

Поняття картини світу виражає специфіку відношення людини до світу, взаємодію людини зі світом, найважливіші умови її існування. Філософи визначають структуру, типи, функції, основні характеристики наукової картини. Структура наукової картини світу передбачає фундаментальні припущення й окремі теоретичні моделі, що постійно добудовуються. Окремі наукові моделі існують для збереження центрального ядра знань і фундаментальних гіпотез. У випадку зіткнення чинної картини світу з новими науковими фактами ці моделі можуть змінюватися або адаптуватися до них.

Наукова картина світу репрезентує раціональну модель пізнання світу, за

допомогою якої інтегруються и систематизуються конкретні знання, отримані у різних галузях наукового пошуку. Іншими словами, НСК формується шляхом з'єднання у процесі розвитку науки окремих явищ у ціле, що дає єдину картину Всесвіту й утворює універсальне наукове знання. Вона є результатом узгодженості цих знань й організації їх у нову цілісність, тобто в систему. З цим пов'язана така характеристика наукової картини світу, як системність. Окрім системності, виокремлюють інші ознаки наукової картини світу: змінюваність. зумовлену постійним розвитком науки, та універсальність, оскільки наукові знання об'єктивні.

Досліджуючи наукову картину світу, вчені виокремлюють різні її типи залежно від рівнів систематизації або від об'єкта пізнання. Оскільки існують різні рівні систематизації наукового знання, дослідники виділяють такі основні типи наукової картини світу: 1) загальнонаукову як узагальнювальне уявлення про Всесвіт, живу природу, суспільство й людину; 2) природничо-наукову й соціально-наукову, як уявлення про суспільство і природу, що узагальнює досягнення соціально-гуманітарних та природничих наук; 3) спеціально наукову – уявлення про предмети окремих наук. За основу іншої класифікації наукової картини світу обрано об'єкт пізнання (природу, техніку, суспільство, людину), й відповідно виокремлено її типи: природничо-наукову, технічно-наукову, суспільно-наукову, гуманітарно-наукову.

Наукова картина світу не лише поєднує й систематизує знання різних наукових галузей, вона виконує й інші функції. Наукова картина світу – це дослідницька програма, яка визначає стратегію наукового пізнання, а також забезпечує об'єктивацію наукових знань – їх віднесення до досліджуваного об'єкта. Наукова картина світу, будучи синтетичною формою теоретичного знання, репрезентована різними науковими дисциплінами в конкретний соціокультурний період їхнього розвитку. Її призначення – створювати образ, аксіологічно забарвлену теоретичну модель об'єктивної дійсності, що накладає, з одного боку, певні обмеження на можливості створення нових гіпотез, а, з іншого боку, допомагає розвивати предметну сферу науки.

Картина світу – це спосіб бачення світу як цілого, включаючи й людину в ньому. Необхідність розробки картини світу пов'язана з прагненням мати цілісне уявлення про світ, подолати наслідки диференціації філософії, науки і релігії. З цієї точки зору світ філософії, світ науки і світ релігії виступають відповідно як філософська, наукова і релігійна картини світу. **У** своїй єдності вони утворюють цілісну картину світу.

Отже, наукова картина світу є відображенням того, як світ побудований і як він змінюється і розвивається. Вона являється надзвичайно складним синтезом знань, цілісним образом світу, що постає завдяки досягненням різних наук (природничих, математичних, технічних, соціально-гуманітарних). У своїй сукупності їх фундаментальні положення дають уявлення про світ і є фундаментом побудови наукової картини світу.

Поняття «світ» уживається в багатьох значеннях. Це і Всесвіт, природа, космос, Галактики, метагалактики, Земля, світ тварин, світ рослин, підводний світ, внутрішній світ людини, макросвіт, мікросвіт, мегасвіт, духовний світ, матеріальний світ тощо. Наповнення світоглядної категорії «світ» конкретним змістом нерозривно пов'язане з процесом становлення людини, з розширенням її можливостей освоювати буття.

У формуванні наукової картини світу важливу роль відіграли і філософія, і релігія, і наука. Їх зв'язок проявляється у тому, що вони представляють собою прагнення людини усвідомити, що таке світ, яке місце в ньому займає сама людина. Філософський підхід до побудови картини світу характеризується принциповими особливостями. В ній, по-перше,

розглядається питання про природу і сутність світу і людини з точки зору розкриття граничних засад їхнього буття. По-друге, розглядається і питання про те, яка загальна структура світу (він – єдине ціле чи сукупність окремих, незмінних предметів, явищ, процесів) і в якому стані він знаходиться (у стані спокою чи в стані зміни руху, розвитку).

У розв'язанні означеної проблеми сформувалися дві концепції: матеріалізм і ідеалізм. Крім них існували ще дуалізм і плюралізм. Однак останні не отримали широкого визнання і поширення.

Взаємодія і протистояння матеріалізму і ідеалізму пронизує усю історію розвитку філософської думки. Питання про природу і сутність світу в історії філософської думки так і не знайшло єдиного, погодженого вирішення. Матеріалізм і ідеалізм і в сучасних умовах, в різних інтерпретаціях продовжують існувати, функціонувати. Якщо взяти діалектико-матеріалістичну філософію, то проблема природи і сутності світу розглядається в нерозривному зв'язку з проблемою природи і сутності людини. Розкриття соціально-діяльнісної сутності людини надало можливість осмислити світ не просто в якості об'єктивної дійсності (природи, космосу), а й у якості "дійсності людських сутнісних сил". Це означає, що світ за своєю сутністю є єдністю природної і соціальної дійсності, це система природних і соціальних умов, в яких і за допомогою яких людина здійснює свою життєдіяльність.

Уявлення про світ змінюються, його зміст збагачується, а межі все більше розширюються. Змінюються і уявлення про просторово-часові параметри світу. У цьому контексті у філософії актуальною є проблема використання граничних концептів і категорій (що відображають сутність світу), зокрема таких, як буття, суще, універсум, реальність, дійсність, картина світу, образ світу тощо.

Уникнути використання цих понять неможливо. Там де йдеться про вирішення означених філософських питань, існують розроблені й авторитетні традиції їх застосування, подібні до гайдеґерівського погляду на співвідношення буття і сущого. Але там, де метафізична сфера "накладається" на повсякденний досвід, ситуація видається нерідко заплутаною. Із чим ми маємо справу щодня - з реальністю, дійсністю, або картиною світу? Те,що позначається цими термінами. об'єктивне, суб'єктивне або інтерсуб'єктивне? Незмінне або варіативне? І від чого залежить ця незмінність / варіативність - від часу, культури, волі людини? [3].

Починаючи з відомої роботи Мартіна Гайдеґґера «Час картини світу» у лексикон філософії науки було введено уявлення про "картину світу". У постпозитивістський період, коли стало зрозуміло, що предметом аналізу мають бути не абстрактні висловлювання, а більші блоки знання, наукова картина світу почала розглядатися як необхідний елемент наукового знання як єдиної системи. У радянській філософії науки, зокрема, отримали розвиток уявлення про спеціальнонаукові (СНКС) й загальнонаукові картини світу (ЗНКС).

У 1970-90-ті роки - час найбільшого розквіту вчення про картину світу, – говорили найчастіше про "фізичну картину світу" або ж "хімічну", "біологічну" тощо картини світу.

Своєрідним підсумком у розробці проблеми картини *світу* як одного з фундаментальних питань філософії науки стали роботи В.Стьопіна "Теоретичне знання" [17] і "Цивілізація і культура" [18].

Загальнонаукова картина світу, що інтегрує різноманітні СНКС в одне ціле, є схемою або моделлю сущого, створеною в результаті наукового погляду на світ. Спираючись на сукупність світоглядних і методологічних установок, цей "погляд", з

одного боку, спрощує дійсність, а з іншого - робить її придатною для наукового вивчення.

Картину світу і власне світ не можна вважати тотожними - КС усе ж спрощує світ, формує його придатну для наукового освоєння модель, тому світ не є вичерпним. Значною мірою картина світу заміщає у свідомості людини сучасної епохи сам світ - ми схильні вірити в те, що універсум однорідний, закономірний і неосяжний. Коли В. Стьопін говорить про те, що "структура картини світу ... задається через систему так званих категорій культури (універсалій культури)" він має на увазі саме нашого сучасника.

На думку українського дослідника О. Білокобильського, на відміну від світогляду, КС являє собою отриману в результаті застосування наукового методу схематичну модель реальності (або фрагмента реальності) й легітимізує цей метод як основний спосіб взаємодії зі світом. ЗНКС закладає загальні уявлення про тип предметності й характер взаємодії речей, із яких світ "складається", а СНКС уточнює специфічні особливості цієї предметності завдяки конкретному науковому інструментарію [3].

КС цементує спосіб спів-буття людини й світу, робить звичними певні соціальні, прагматичні, гносеологічні стратегії, але не передбачає відповіді на питання про своє походження, "законність" (з точки зору логіки історичного розвитку способів спів-буття й у сенсі успішності). Наша культура "звикла" бачити світ як картину, ми не можемо за своїм бажанням обрати інший спосіб взаємодії з реальністю, але із цього не випливає. що він єдиний або навіть найкращий із можливих.

Термін "картина світу" був уведений в апарат філософії науки в процесі дискусії про природу наукового знання та критерії його розвитку, що розгорнулися після відомої книги Томаса Куна "Структура наукових революцій".В.Стьопін писав про те, що змушений був звернутися до проблеми основ науки (філософських основ науки і картини світу), розмірковуючи про передумови й онтологічний статус наукових теорій [17].

СНКС як "спеціальна картина світу в галузі науки узагальнює та інтегрує одержувані в цій науці емпіричні та теоретичні знання і стає матеріалом для формування ЗНКС. Остання включає ще й уявлення про суспільство й людину, її місце у світі, про особливості її пізнавальної діяльності.

ЗНКС не виводиться із СНКС, а диференціюється в них, уточнюючи й розширюючи коло наукових об'єктів, які її "населяють". У кожній з СНКС ми отримуємо своєрідний "зріз" з того універсуму існуючих об'єктів, сил, взаємодій, які допускаються й охоплюються загальною науковою картиною світу. Однак для того, щоб світ постав перед людиною як НКС, необхідно сформувати теоретичну позицію, з якої тільки й відкривається вид на універсум як на Всесвіт [5], що складається з нескінченної кількості космічних тіл", мікрочастинок, сил і взаємодій, у своєму розвитку підпорядковується певним законам і з цієї точки зору однорідний у просторі й часі; на людину як результат вільної і випадкової взаємодії тих самих частинок на основі тих самих законів; на суспільство як середовище спільного розвитку індивідів тощо [3].

Оскільки СНКС с підсистемами ЗНКС, отриманими за допомогою спеціальнонаукових методологій, ставити питання про походження й легітимність такої теоретичної позиції в їх межах безглуздо. На рівні ж ЗНКС відповідь може полягати в простій констатації того, що *наочна переконливість порядку світу й адекватної йому системи пізнавальних і адаптивних практик роблять її єдино можливим образом реальності.*

Суттєві зміни в сучасній НКС безпосередньо пов'язані з революційними змінами у розвитку науки сучасного типу, які розпочались у другій половині XX ст. Звернення до

НКС дозволяє виявити філософський смисл радикальних змін, що відбуваються у відношенні людини до світу. Визнання плюралістиності світу суміщується з синергетиними ідеями, що надають цілісність картини світу, яка набуває статус постнекласичної. Ця КС грунтується на основі принципів системності, детермінованого хаосу, функціонування та еволюції, що включає і самоорганізацію. Вона грунтується на принципово новому розумінні часу і детермінації як причинно обумовленого хаосу, а також через багатоманітні способи взаємозв'язку порядку і хаосу, що являє собою сучасний різновид раціонального і ірраціонального. Постнекласична КС включає в себе антропний принцип (його сутність пов'язана з відповіддю на питання: випадкова чи закономірна поява людини у Всесвіті), а також інформацію в якості універсальної характеристики світу. Серед означених вище типів наукових картин світу в останні роки дослідники виділяють також гуманітарну картину світу (ГКС), яку формує сукупність гуманітарних знань.

Основою гуманітарного знання є дослідження людини як суб'єкта і активного діяча, перетворювача світу і самої себе. Виконуючи гносеологічну функцію, гуманітарне знання "охоплює" соціальну реальність в її багатоманітних проявах. Суттєві зрушення в гуманітарній сфері пов'язані з появою нових текстів або з пошуком нових смислів. Текст, зокрема завдяки дослідженням М. М. Бахтіна, став сприйматися як особливого роду реальність, яка концентровано виражає дух тієї чи іншої особистості, дух певної історичної епохи [2].

Дедалі ширше потенціал гуманітарного знання (накопиченого не лише в науках про Дух, історію, людину, суспільство, а й у різного роду позанаукових гуманітарних практиках) використовується в розробці й реалізації політичних, економічних, соціальних та інших програм. На його основі розробляються гуманітарні технології як систематизація, співорганізація та упорядкування у просторі й часі компонентів цілеспрямованої колективної діяльності людей. Складовими гуманітарних технологій, як вважав П.Г.Щедровицький, постають передовсім нематеріальні елементи: різного типу знання, ідеї, схеми, конструкти. знакове середовище (реклама, продукти ЗМІ тощо), кваліфікації,людська психіка, довіра, відповідальність, авторитет, авторське право та інші [14]. У гуманітарних технологіях матеріальні (речові) характеристики є характеристиками продуктів і розглядаються як похідні, отримані в результаті гуманітарної діяльності.

У царині сучасної науки відбуваються й інші істотні зрушення. Відомий методолог науки В.М. Розін, аналізуючи проблему розрізнення різних типів наук та оцінки їх значення, зазначає, що сьогодні гуманітарне знання вже перестало розглядатися як "нижче чи недосконале" в порівнянні з природничо-науковим, відбувається зміна реального значення різних наук. Так, відносна частка природничих наук в загальному обсязі наук невпинно скорочується, а частка і значущість технічних, гуманітарних і соціальних наук постійно зростає. Зростає також значення нетрадиційних комплексних наукових дисциплін, таких, наприклад, як екологія, релігієзнавство чи синергетика [16, с.10].

Гуманітарне знання виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціального проектування майбутнього, взаємно узгоджуючи їх на рівні рефлексивного відношення до можливості конструктивного діалогу в часі. По суті, саме гуманітарій має виступати «перекладачем» смислів для носіїв протилежних поглядів на світ: віруючих різних конфесій, віруючих і атеїстів, представників різних етнічних груп тощо. Всі вони співіснують в його світосприйнятті як інша щодо нього, але не конкуруюча реальність. Окрему точку зору і

лінію поведінки індивіда гуманітарне знання здатне трансформувати в широке світосприйняття і творче буття в культурі людства. Однак сьогодні можна спостерігати процеси знецінення гуманітарного знання з боку суспільства і держави. Тривожним соціально-політичним симптомом виглядає відсутність гуманітарної експертизи при прийнятті найважливіших рішень на державному рівні [15].

В сучасній науці до кінця не усвідомлена сама сутність гуманітарного знання, тому так непросто відстоювати його статус в суспільстві. Називаються найбільш уразливі моменти сучасного гуманітарного знання: це переважно описова форма подачі результатів гуманітарного пізнання; "неявна" користь, некомерційна форма (обігу) руху в соціокультурному просторі": вияв результатів гуманітарного пізнання на внутрішньому (суб'єктивному), незримому плані і лише як наслідок – їх об'єктивне "виявлення" при прийнятті рішень, що мають соціокультурне, економічне, політичне значення [10].

У 2011 р. уряд Великобританії заявив, що припиняє державне фінансування гуманітарних дисциплін і вважає, що діяльність гуманітаріїв (наукова і викладацька) повинна фінансуватися із приватних джерел. Ця заява стала першим тривожним сигналом змін в освітній політиці і першим значимим (на державному рівні) ударом по гуманітаристиці. Згодом, у 2015р. Міністерство освіти Японії закликало японські університети відмовитися від викладання гуманітарних та соціальних наук і зосередитися на викладанні дисциплін, які «краще всього відповідають потребам суспільства». У вересні цього ж року понад два десятки університетів Японії заявили про закриття чи скорочення гуманітарних програм. Щоправда, Токійський і Кіотський університети рішуче відмовилися підкорятися міністерському декрету, чим власне і підтвердили свій статус найбільш престижних ВНЗ країни і водночас заявили свою претензію на те, щоб залишитись ними і в подальшому.

Деякі західні вчені (Террі Іглтон) називають ці серйозні зміни, що відбуваються у вищій освіті, "повільною смертю університету". Яким чином скорочення гуманітарних дисциплін призведе до "смерті університету" і чому оптимізація освіти під девізом: залишити тільки ті дисципліни, які "краще всього відповідають потребам суспільства", – це негожа ідея? Іглтон вважає, що вся проблема – у перетворенні університету у надприбуткову корпорацію. За такою концепцією найголовнішим показником стає прибутковість на затрачений капітал, що неминуче веде до скорочення програм з низькою рентабельністю. Крім Т.Іглтона, з цього приводу висловились також такі відомі інтелектуали, як Френсіс Фукуяма та Мітіо Каку. Кожний у тій чи іншій формі попереджає про те, що сучасний напрямок розвитку вищої освіти з орієнтацією на максимізацію прибутку і на перетворення освіти в інструмент підготовки вузько-профільних спеціалістів несе загрозу для традиційного розуміння ролі університету, де гуманітарні науки відіграють важливу роль.

Одним із сучасних напрямків розвитку гуманітарних наук є цифрова гуманітаристика (Digital humanities), яка за останнє десятиліття завоювала своє місце в гуманітарних міждисциплінарних комп'ютеризованих дослідженнях. Слід зазначити, що комп'ютеризація почалася в гуманітарних науках не сьогодні: за допомогою до комп'ютерної техніки дослідники-гуманітарії звернулися з появою великих обчислювальних машин. Цифрова епоха у гуманітарні науки прийшла після мікрокомп'ютерної революції, з розвитком обчислювальних потужностей і персоналізацією комп'ютерних систем, що дозволяли не тільки створювати складні віртуальні реконструкції, а й презентувати їх в електронному середовищі за допомогою

засобів Всесвітньої павутини. “Цифровий перехід” в гуманітарних науках вже відбувся. Фактично будь-яке гуманітарне дослідження сьогодні ґрунтується на спонтанній чи систематичній, вибірковій чи суцільній оцифровці документів і об'єктів історико-культурної спадщини. Оцифровка стала однією із важливих практик в діяльності вченого-гуманітарія.

Сучасні цифрові гуманітарні науки передбачають широку дослідницьку програму, яка включає питання, що цікавлять будь-якого гуманітарія, оскільки цифрові дослідницькі практики – це реальність будь-якого ученого. Головним питанням подальшого розвитку цифрової гуманітаристики стає можливість аналітичного використання цифрового потенціалу гуманітарних даних.

Розвиток гуманітарних наук, проникнення їх концептів і методів у соціальні і природничі науки примушують методологів-дослідників все частіше звертатись до категоріального базису гуманітарних наук. Сучасні наукові теорії включають цінності і цілісні суб’єкти в наукову картину світу. Однак навряд чи правомірно говорити про гуманітарну картину світу в тому ж розумінні, яке вкладається в поняття природничо-наукової картини світу, хоча б через те, що предмет гуманітарних наук не охоплює світ в цілому.Симетрія природничо-наукового і гуманітарії тут, очевидно, відсутня [10].

Термін “гуманітарна картина світу” (ГКС), якщо допустимо його використання стосовно до всього універсуму, має не стільки онтологічний чи методологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Тому, підкреслюючи людське відношення до світу на противагу об’єктивістському науковому “холодному” підходу, кажуть про “теплу картину світу” як систему, побудовану за концептом інтенціональності, про потребу ціннісно забарвити світ, наповнити його сенсом, зробити причетним людині і культурі.

Якщо є світ гуманітарних наук, логічно говорити про наукову картину саме цього світу. Тоді наукова картина гуманітарного світу, чи наукова гуманітарна картина світу, не являючись загальнонауковою, може виконувати відносно свого предмета ті ж функції, які виконує будь-яка окрема, спеціальна, наукова картина світу. Гуманітарна картина світу, поступаючись природничо-науковій картині в широті охоплення реальності, навряд чи поступиться їй в значущості [10].

У зв’язку цим виникає закономірне питання: чи можлива така гуманітарна картина світу не як метафорично-аксіологічна, а як дисциплінарна онтологія чи сукупність дисциплінарних онтологій?

Та частина гуманітарного знання, яка орієнтується на класичні канони науковості, має потребу в об'єктивістській, механічній, “холодній” картині. Друга частина, що орієнтована на специфіку гуманітаристики, на ціннісно-інтенціональну направленість, на особистісне, індивідуальне, неповторне, потребує суб'єктивістської, “теплої” картини світу. Ця двояка суперечлива картина світу може функціонувати тільки на засадах доповненості.Але зазначимо, то сфера пізнання і знання така, то емпіричні та теоретичні наукові раціонально-логічні знання становлять лише частину знань людства. Існують багатовікові пласти позанаукового знання – побутового, художньо-естетичного, морально-етичного, релігійного, філософського, які відіграють важливу роль у житті людини і суспільства. Ці галузі знань формують свої картини світу – побутову, міфологічну, релігійну, художню, морально-етичну, філософську (узагальнюючу, яка містить різні загальні світоглядні позиції).

Тоді можна стверджувати, що ГКС включає гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом.

Можна розглядати як рівновеликі та гранично загальні такі картини світу, як філософська і загальнонаукова. Але кожна з них аналізує масив існуючих знань у своєму "ключі". Так, загальнонаукова картина світу відображає світ крізь раціонально-науковий схематичний "образ" і відповідне концептуальне використання знань, передусім, у галузі науково-технічного прогресу. Філософська картина світу розкриває картину буття через загальний світогляд епох, класу, держави, певної культури. ГКС висвітлює світогляд крізь призму суб'єктивного ставлення до світу, шляхом розкриття принципів гармонійних гуманних відносин Людини і Світу і гармонії у самій людині.

Природничо-наукове знання формує природничо-наукову культуру людини. А гуманітарне, що включає і наукові, і позанаукові сфери, формує загальну гуманітарну культуру. Тому не тільки теоретично, але і практично дуже важливим постає питання формування цілісної ГКС, яка інтегрує знання з таких галузей: філософії (гуманітарний аспект), історії, культурології, етики, естетики, мистецтвознавства, релігієзнавства, соціології. У контексті зазначеного можна стверджувати, що в сучасних умовах, враховуючи кризовий стан усіх форм знання (не кажучи вже про апокаліптичні протиріччя, які роздирають сучасну світову спільноту), необхідні нові форми осягнення світу – знання, що з'єднали б його раціональні види, накопичені наукою, і ті його форми, які містяться в релігійно-філософській та релігійно-містичній літературі. З такого величезного обсягу знань слід виокремлювати тільки те, що працює на творення, а не на руйнування, на гармонію духовного і фізичного буття людини, на гармонію Людини зі Світом суспільства і природи. Тоді ми й отримуємо ГКС, в якій чітко простежуються базові цінності, що визначають орієнтири життя кожної особистості та соціуму загалом.

Таким чином, ГКС – це частина загальної (наукової, позанаукової, філософської) картини світу, яка відображає атрибутивність Гармонії у теорії і практиці буття людини та суспільства в оточуючому світі. У загальнонауковій картині світу гуманітарна частина репрезентована гуманітарно-науковою картиною світу. А позанаукова частина ГКС є інтеграцією гуманітарних аспектів із знань інших позанаукових картин світу (художньої, морально-етичної, релігійної тощо) [12].

ГКС будується, по-перше, на сутнісних духовно-моральних законах людини як особливої активної системи, що працює як система-трансформатор, альтруїстично відносно світу; по-друге, на основі гуманних законів у суспільстві; по-третє, ГКС розкриває атрибутивні духовно-моральні принципи, постулати й орієнтири існування людини. Отже, гуманітарна картина світу здатна розвивати, формувати саму людину, роблячи її духовно багатою і облагороджувати навколишній світ завдяки різнобічній діяльності такої людини [10].

Більш поглиблене дослідження означеної проблеми передбачає розгляд таких категорій, як "гуманність", "гуманізм", "гуманітарність", "цінності", "добро", "краса". Суттєвим ядром гуманітарних проблем має бути гуманність, оскільки саме вона є проявом всезагальних ознак гармонії у Світі людини і людських відносин. За відсутності цього ядра гуманітарність перетворюється у соціальний фантом, не дає відповідей на ключові питання буття людини і суспільства, а нерідко провокує конфлікти, якщо ядро гуманності замінюється на ядро антигуманності. Таким чином, у ГКС, яка грунтується на всезагальних філософських принципах світового розвитку і світової гармонії, має бути закладений принцип гуманності, людяності чи гуманітарної гуманності.

Нещодавно американські дослідники [20] опублікували доповідь “Гуманітарна картина світу 2015”, яка є першим кроком в оцінці стану гуманітарних наук у світі. На основі детального огляду літератури та інтерв’ю із вченими у цій доповіді розкривається значення гуманітарних наук, їх проблематика, а також зв'язок між гуманітарними науками і політикою. Ця праця дає змогу унаочнити позицію учених, їх оцінку стану гуманітарних наук і пріоритетні напрямки гуманітарних досліджень. Значний інтерес становить підбір і аналіз наукових розвідок вчених з таких регіонів, як Африка, Латинська Америка та Азія.

Гуманітарна картина світу, будучи наддцисциплінарною картиною світу, створює гармонійний фундамент відновлення колись розірваного знання, в результаті якого з’явились гуманітарне і негуманітарне знання.

В цьому процесі возз’єднання наук і знань про природу і людину на перше місце висувається цілісне системне розуміння людини як нерозривної єдності тілесного, духовного і соціального буття, осмислене на базі досягнень як сучасних наук, так і гуманітарних позанаукових галузей знань. Означена картина світу – це шлях до подолання наявної прірви між науковим і позанауковим знанням, між раціональними і позараціональними методами пізнання, оскільки лише в їх єдності й можливе цілісне знання людини про світ і саму себе.

М.М.Кисельов

Філософія екології: проблеми інституалізації

.Термін "екологія", введений у науковий обіг відомим німецьким природознавцем Е.Геккелем у 1866 р., став надзвичайно значимим, "ключовим" для нашого сучасника. Фактично він зробився своєріднім "маркером" нашої епохи, завдяки чому всесвітню історію нині розділяють на два періоди: доекологічний та постекологічний. Відповідаючи на запитання про "страхи XXI сторіччя" анкети "МН" "Рубіж віків" відомий білоруський вчений та державний діяч Станіслав Шушкевич зазначив: "Людству слід боятися у новому віці трьох речей: забруднення, перенаселення й особливо неосвіченості" [5, 13]. Серед проблем, від розв'язання яких залежить майбутнє людського роду, безумовно є екологічна. Можна зазначити, що в історії соціуму, попри всю її драматичність, не було ще проблеми настільки масштабної, багатоаспектної й складної для розв'язання. Вона є своєрідним вузлом, в якому переплітаються традиційні життєво важливі питання виробництва, економіки, науки, охорони здоров'я, раціонального природокористування, політики, національної й загальнолюдської безпеки. Екологічні проблеми все більше впливають на формування світоглядних орієнтацій і на специфіку сучасного «філософського процесу». **Екологія сьогодні є своєрідним інтегратором вітальних і духовних інтересів людини.**

Таке переплетення проблем, які й до сьогодні розглядаються як окремі й самодостатні, вимагає значної корекції в їх осмисленні, високого професіоналізму, максимально можливого розуміння їх складності й взаємовпливу. Вплив екологічних реалій на всі без винятку аспекти політичного, економічного, демографічного, соціогуманітарного та духовно-морального розвитку нині є настільки очевидним і масштабним, що нехтування ним є недалекоглядним і безвідповідальним.

Інтегративний характер та безпрецедентна складність екологічних проблем є далеко не очевидною. При першому наближенні, екологічні питання видаються простими й однозначними. До екологічного профілю абсолютно дотичним є сюжет із класичної

філософії, коли, на відміну від фаху швеця чи математика, видається, що в проблемах гносеології та людинознавства кожен може мати своє достатньо професійне уявлення. Хто лише не демонстрував своєї авторитетної думки стосовно охорони природи, раціонального природокористування й шляхів формування екологічної свідомості. В літературі (навіть науковій) та виступах офіційних осіб рефреном проходять словосполучення "погана екологія", "охорона екології", "боротьба з екологією", "загострення навколишнього середовища", які досить красномовно свідчать про рівень екологічної культури нашого сучасника. Громадська думка стосовно екологічних проблем постійно перебуває то в режимі "екологічного інфантилізму", або навпаки "екоістерії".

Екологічна проблематика в сучасному світі стає безперечно домінуючою. Без всіляких перебільшень йдеться про майбутнє людського роду. Проте в соціальній практиці (перш за все на наших теренах) усвідомлення цієї обставини відбувається надто повільно. Взагалі можна сказати, що загальнолюдська спільнота постійно запізнюється з усвідомленням важливості та сутності екологічних процесів і фактично йде вслід за подіями. Особливо насторожує низький рівень екологічної культури, як серед представників державного істеблішменту, так і в сфері масової свідомості.

Прогресуюче погіршення екологічної ситуації в світі та розвиток екологічних досліджень висувають настійну вимогу взаємної корекції науковості та "софійності", корекції, без якої ми назавжди будемо приречені на нарощування "природоперетворюючої" могутності, порушуючи при цьому передумови й підвалини своєї власної життєдіяльності, втрачаючи сенс власного існування. Тому людина в сучасному світобаченні все менше виступає в якості деміурга, котрий свідомо і послідовно перетворює біосферу в ноосферу. Більш того, "геологічний" вплив її на всі без виключення складові біосфери менш всього може бути оцінений як свідомий і розумний. Саме цим, очевидно, пояснюється переведення людини із статусу "царя природи" в "громадянина природи". В екологічному контексті це положення перетворюється з не зовсім зрозумілої сентенції в наповнену конкретним змістом, цілком доказову концепцію.

Розвиток екологічної обстановки на планеті робить пошуки шляхів подолання екологічної кризи головною проблемою цивілізації. Не буде перебільшенням сказати, що більшість змін у свідомості нашого сучасника, в сфері світогляду, ідеології, науково-методологічній та ін. відбулися під безпосереднім впливом екологічних ідей.

Умовно "світ екології" можна поділити на три специфічні сфери: екологію як фундаментальний й різноплановий напрямок наукового дослідження, екологію як громадський рух та екологію як навчальну дисципліну. Ці сфери, звичайно, тісно пов'язані між собою. Але кожній з них притаманне й специфічне. Їх еклектичне змішування (що нерідко трапляється) приводить до того, що сучасна екологія виглядає досить суперечливим комплексом дисциплін, підходів, принципів та світоглядних орієнтацій. Здобуткам на широкому предметному полі, окреслюваному екологією, водночас властиві невизначеність і своєрідна регламентованість, глобальність і локальність (факторіальність), умоглядність і акцентованість на широкому спектрі практичних питань, верхоглядство і грунтовність конкретно-екологічних розробок, професійність і відверте аматорство. Більш того, нині спостерігається масштабна профанація екологічного профілю, тотальна екологізація майже всього, що має відношення до теоретичної й практичної діяльності людини, завдяки чому екологія дійсно іноді трансформується із "слова-терміна" в "слово-ідол" (Ф.Гіренок). Слід погодитися з тим, що поняття "екологія",

"якщо не мати на увазі біоекологію, розплилося під впливом неконтрольованих привнесень в результаті непродуманого метафоричного вживання" [8, 153].

Люди, як правило, недостатньо адекватно уявлють характер і суть глобальних проблем, в тому числі й екологічої. Більшість реагує лише на окремі випадки. Іноді більшого громадського резонансу набуває випадок загибелі лебедя в міському сквері, ніж серйозне забруднення цілого регіону. В глобальному аспекті реальна загроза виглядає не такою вже й серйозною. Складається враження, що люди до можливості планетарної екологічної катастрофи вже адаптувалися й відносяться до цього як до пересічної академічної, або побутової проблеми, яка майже не стосується їх особисто та їх близьких. Крім того, як вважають психологи, небезпека колективна, "для всіх" сприймається не так вже й драматично. Екологічна ситуація надає шанс померти гуртом, позаяк в тіні саморобного апокаліпсиса простіше позбавитися жаху персональної смерті. "На миру і смерть красна". Пересічний землянин залишається, "делікатно" кажучи, екологічно некомпетентним і не підозрює, яка небезпека чатує на нього саме з цього боку. Якщо застосувати відоме міркування Ортеги-і-Гассета до цієї ситуації, то фахівець-еколог, що прагне звернути увагу світової громадськості на катастрофічний стан довкілля, уподібнюється блазневі, який з арени сповіщає публіку про реальну пожежу, а вона сприймає це як чергову репризу. "Іноді я починаю ненавидіти свою науку, - зазначає О.Яковлєв, - тому що вона надає мені знання, від яких спазми стискують горло" [6, 42].

До того ж екологічні проблеми мають яскраво виражену політико-ідеологічну компоненту, використовуються як ефективний мітинговий чинник, засіб впливу на широку громадську думку. Теоретичні й практичні ідеї сучасної екології досить органічно вписуються в програмні матеріали самих різноманітних політичних течій та їх ідеологічні стратегеми (від "екосоціалізму" до "екофашизму"). У фашистській Німеччині навіть існував проект перетворення території рейху в заповідник, а сільськогосподарське та промислове виробництво сконцентрувати на загарбаних землях [3, 84]. Відбувається "позеленіння" майже всіх громадських рухів у світі, внаслідок чого з'явились "поміркована" та "радикальна" екології, "глибинна" екологія, екопрагматизм, екомесіанство, концепції екологічної справедливості й органічного розвитку та ін.

Зрештою влада (не лише у нас, а у всьому світі) схильна до декларування важливості екологічних проблем, особливо в періоди передвиборних апеляцій до електорату, і, крім всього іншого, обмежена порівняно коротким терміном "від виборів до виборів". Тому її структури з очевидним небажанням виходять на планування та реалізацію довготермінових та фундаментальних екологічних міроприємств. За наших умов найбільш повно виявив себе зв'язок між традиційними сцієнтичними орієнтаціями, технократичними інтенціями та командно-адміністративною системою управління народно-господарською діяльністю. Керівник-технократ щиро думає, що найскладнішими природносоціальними системами можна управляти такими ж методами, як і технологічними процесами. Саме тут формується потяг до щвидких й простих, опертих на лінійно-технологічне мислення, рішень надзвичайно складних проблем. Вважається, наприклад, що ситуацію в економіці і у виробничому секторі можна змінити на краще, якщо, скажімо, відпустити ціни або збільшити податки. Досить важко засвоюється банальна на перший погляд істина, що для управління гранично складними явищами соціуму потрібна спеціальна підготовка і високий професіоналізм, що "керівний досвід", набутий в минулому є сумнівним аргументом для призначення на керівну посаду в умовах, що кардинально змінились.

В загальноекологічному аспекті все більш відчутними стають елементи містифікації. Що таке, скажімо, "екологічний потенціал території", "рівновага", "усталений розвиток", "гармонізація відношень людини й природи" або "ліквідація наслідків аварії на ЧАЕС"? В процесі пошуків шляхів виходу з екологічної кризи надії покладаються то на систему загальної екологічної освіти, то на жорстку систему правового та економічного регламентування, то на автоматизм ринкової економіки, то на "безвідходні", "замкнуті" технології. Взяті самі по собі, не в комплексі, вони не здатні розв'язати такі складні проблеми. Більш того, деякі з них - сподівання на екологічність ринкової економіки (та ще й з нашою специфікою) та на абсолютно безвідходні технології є не що інше, як міфологеми, здатні дезорієнтувати і громадську думку, і спеціалістів.

Надзвичайно насторожує та обставина, що фахівці вважають, що навіть сучасна наука ще не готова вирішувати проблеми такого рівня складності як екологічні. Трапилося так, що у своєму цивілізованому поступі людина почала "перетворювати" природу значно раніше, ніж прийшла до думки про необхідність її збереження. Сучасна екологічна ситуація поставила усіх нас перед парадоксальним фактом: зі всією очевидністю виявилося, що науково обгрунтоване управління природним комплексом (якщо воно є взагалі можливим) вимагає більш високого рівня знань, ніж цього вимагали традиційні програми по використанню сил та речовин природи у виробничих цілях. Тому й до сьогодні не подолані традиційні міфологеми щодо необмеженості природних ресурсів та можливостей саморегуляції біосфери, про можливість нічим не обмеженого ефективного управління природними комплексами, про те, що економіка може розвиватися лише на базі "дармових" ресурсів природи. До більш пізніх ілюзій належить думка, що хімічними засобами можна позбавитися небажаних представників флори та фауни (бур'яни, шкідники, патогенні мікроби та віруси тощо), не наносячи при цьому шкоди іншим, "корисним" представникам органічного світу, передусім самій людині. До цього варто додати уявлення про можливість абсолютно безвідходних технологій, про те, що електроенергія АЕС є самою дешевою та екологічно чистою. Внаслідок певної "аберації" свідомості енергію "мирного атому" ми тлумачимо як альтернативну "нетрадиційній" природній енергії сонця, вітру, термальних джерел та ін.

Безпрецедентний обшир предметного поля сучасної екології: від фізіолого-морфологічної та топографічної характеристик видів та екосистем до особливостей взаємодії людини з навколишнім середовищем та визначення міри адекватного відображення їх в усіх без виключення формах суспільної свідомості провокує претензії на монополію на екологічний профіль з боку представників традиційних наукових напрямків. "Всюдність" екологічних положень та імперативів, своєрідна мода на них викликають у спеціалістів (особливо біологів) підозру що екологія претендує на новий варіант "науки наук" і прагне асимілювати усі проблеми природознавчого та соціогуманітарного профілю.

В розпалі полеміки про предметні межі екологічної проблематики проявляється тенденція трактувати екологію як виключно біологічну дисципліну, у зв'язку з цим відчувається негативне відношення до "гносеологізації" екології та "з'ясування суто екологічних процесів та явищ засобами філософії". По-перше, в "позаприродничих наукових школах" ніхто не посягає на біологічний контекст екології. Навпаки, саме тут переконливо аргументується положення про підвищення статусу біології в сучасній системі наукового знання та про прогресивну роль "інверсії" біологічного матеріалу на рівень загальнонаукової та філософської рефлексії. Зокрема підкреслюється, що біологія

стає необхідним компонентом сучасного людинознавства, відіграє унікальну роль в поєднанні загальних закономірностей розвитку живого з законами життєдіяльності людського суспільства. По-друге, широкий методологічний, світоглядний і, загалом, соціокультурний резонанс від всього, що стосується екології, робить останню надзвичайно філософічною. **Саме філософсько-світоглядний рівень аналізу екологічної проблематики здатний звести роз'єднаний конкретно-екологічний матеріал в єдину систему, надати навчальним програмам з екології визначеності й концептуальності.** Загалом екологія стає важливим епістемологічним фактором сучасного наукового дослідження і необхідним компонентом становлення нової, екологічно орієнтованої системи освіти нашого сучасника.

Слід зауважити, що, незважаючи на значну розбіжність у визначенні предметного поля та яскраво виражений інтегративний характер, екологія має свої межі компетентності й зовсім не орієнтується на роль обсолютного асимілятора існуючих напрямків наукового дослідження. Висловлюються побоювання, що в екології проявляє себе тенденція трактувати соціогуманітарні проблеми засобами природознавства і, навпаки, "соціалізувати" природні явища й процеси. Подолання цієї некоректності вбачають в жорсткому обмеженні сфери компетентності екології, однозначному й остаточному розподіленні її між окремими екологічними напрямками. За зразок береться не що інше, як теоретична фізика, аби покінчити з плутаниною екологічних термінів та навести тут "суворий науковий порядок". Так І.Дедю закликає своїх колег-екологів "не риторично, а зі всією серйозністю та принциповістю ... ліквідувати відставання від наших сусідів-фізиків, аксіоматика яких є стрункою й вишуканою" [4, 6]. Робляться спроби "втиснути" екологію в межі виключно природознавства, або навіть тлумачити її як певний аспект соціології.

Реалізація означених та їм подібних рекомендацій по "удосконаленню" еклогічного профілю може привести його до втрати власної специфіки й очевидних переваг як комплексного наукового напрямку, де вельми продуктивно відбувається кооперація розрізнених й до сьогодні головних блоків науки - природознавства й суспільствознавства. "За останні десятиріччя, - пише Ю.Одум, - екологія стає все більше й більше цілісною дисципліною, що зв'язує природничі та гуманітарні науки. Зберігаючи свої міцні корені у біологічних науках, вона вже не може бути віднесеною цілком тільки до них. Екологія - точна наука в тому розумінні, що вона використовує концепції, методи та прилади математики, хімії, фізики та інших природничих наук. Але водночас вона є гуманітарною наукою, оскільки на структуру та функції екосистем дуже сильно впливає поведінка людини. Як інтегрована та природнича наука екологія з великим успіхом може бути застосована до практичної діяльності людини, оскільки для ситуацій, що складаються в реальному світі, майже завжди є властивими два аспекти: природничий та соціальний" [7, 9].

Саме оте "водночас" й спричиняє стільки незручностей класифікаторам науки. Постійний пошук оптимальних форм поєднання природничонаукового матеріалу та соціогуманітарного знання з його ідеологічними, світоглядними та аксіологічними компонентами робить екологію багатоаспектним й міждисциплінарним утворенням, яке майже неможливо "вписати" в прокрустове ложе системи традиційних дисциплінарних вимірів. Слід зауважити, що пошук цей здійснюється з великими труднощами. Ще не склалися критерії органічного поєднання (синтезу) цих головних наукових блоків. В результаті досить часто спроби загальнонаукового і навіть екологічного осмислення сенсу відношення "людина-природа" або хибують на вульгарноматеріалістичний натуралізм,

або проводяться в дусі вульгарного соціологізаторства. Ситуацію ускладнює також і семантична поліфонія й термінологічна нерозподіленість в царині методологічного аналізу. Навіть в серйозних дослідженнях відчувається суперечливість й непослідовність в тлумаченнях сенсу взаємовідносин людини й природи. Продовжується активна дискусія щодо того, чи людина є часткою (підсистемою) біосфери, чи навпаки. Дослідники часто-густо демонструють неспроможність подолати досить специфічні антиномії: захищати людину від "перетвореної" нею ж природи, чи природу від людини з її природоперетворюючою експансією, чекати "милостей" від природи, чи брати їх, не зупиняючись перед поверненням річок, щоб перетворити "пустелі в сади".

Екологічний матеріал не завжди органічно інкорпорується в проблематику сучасної філософської антропології. Так І.Л.Андрєєв цілком слушно зауважуючи про недопустимість "виривання" із цілісної природи людини, як найбільш активного й креативного її компонента й констатуючи, що новітня філософська антропологія має бути антитезою тотальному теоретичному придушенню "біологічного начала в людині, її примусової соціологізації", все ж вважає, що екологічна проблематика, попри всю її значимість, є вторинною по відношенню до проблеми людини та перспектив її виживання. Природознавство, незважаючи на зрушення й "революції", які відбулися тут за останній час, ігнорує проблеми людини, а соціальні науки оперують феноменом людини як якимось авітальним, не маючим нічого спільного з природою утворенням [1, 45].

Разом з тим широкий методологічний, світоглядний і, загалом, соціокультурний резонанс від всього, що стосується екології, робить її надзвичайно цікавим об'єктом **загальнонаукового і філософського аналізу.** У зв‘язку з цим у наукову сферу входить такий напрямок як філософія екології - галузь філософських досліджень, яка акцентує увагу на вплив екологічних проблем на методологію сучасного наукового пізнання та формування основних світоглядних орієнтацій нашого сучасника. Досить грунтовному переосмисленню піддаються традиційні уявлення про протиставлення "людина - природа." З цього приводу відбувається корінна переоцінка феномену діяльності, який традиційно тлумачився як специфічна форма активного ставлення людини до оточуючого світу, зміст якої складає цілеспрямована зміна й перетворення його для задоволення вітальних та індустріальних потреб соціуму. Вважається, що саме ця стратегема й зумовила драматичне протистояння людини й природи. Нині, у зв'язку з екологічними реаліями, постає питання: чи не переоцінює людина свої можливості? Особливо коли йдеться про "підкорення природи", більш того, про "поліпшення людської природи" або "виправлення генетичних дефектів" засобами генної інженерії. І чи може людина при всіх її можливостях претендувати на роль "самого Господа" (К. Лебах).

Сама ж екологія, в її сучасних загальнонаукових та філософських інтерпретаціях, значно виходить за межі теорії охорони довкілля і активно долучається до здійснення докорінних зрушень в таких фундаментальних сферах як методологія наукового пізнання та формування головних світоглядних орієнтирів нашого сучасника. Як слушно зазначає У. Бек, «екологічні проблеми – це не проблеми оточуючого середовища, а в своїй ґенезі та наслідках є цілком суспільними проблемами, проблемами людини, її історії, умов її життя, її відношення до світу і реальної дійсності, її економічних, культурних і політичних поглядів» [2, 99]. По суті, ідеї сучасної екології відіграють надзвичайно важливу роль у вирішенні низки кантівських проблем: що я можу знати, що я маю робити, на що я можу сподіватися, що є людина, і як потрібно діяти, аби бути нею.

Т.В. Гардашук, Н.М. Філяніна

Визначення та функції наукового мистецтва

Питання співвідношення гуманітарних і природничо-наукових знань посідають вагоме місце в порядку денному досліджень з філософії та методології науки. Причому в наші дні спостерігається помітний поворот у бік гуманітарних знань та гуманітаризації різних сфер людської діяльності. Особливо виразно ця тенденція окреслюється в освітній сфері, оскільки саме гуманітарні знання дозволяють осмислити глибинні засади людського буття, духовності й моралі, сформувати певну систему цінностей, на основі яких можна подолати комплексні (економічні, політичні, соціальні, екологічні, гуманітарні) кризи, з якими людство зіткнулося на початку XXI століття. Тому дослідники все частіше звертаються до теми розширення як методологічного інструментарію науково-природничого пізнання та застосування методів гуманітарних наук, так і до теми використання цього інструментарію під час обґрунтування освітніх концепцій, комунікації з суспільством про нові досягнення науки, техніки і технологій, про особливості впровадження їх у різні сфери суспільного життя і повсякденності, про очікування та можливі негативні наслідки й потенційні ризики. Раціональні підходи до пізнання законів функціонування природи мають бути доповнені осягненням прихованих у природі смислів та їх тлумаченням [1] заради глибшого розуміння як світу людини, так і світу, в якому вона живе.

Якщо у другій половині XX ст. ризики й небезпеки були наслідком стрімкого розвитку й повсюдного застосування широкого спектра хімічних сполук у промисловості та сільському господарстві, розвитку атомної енергетики («мирного атома»), використання генетично модифікованих організмів (ГМО) у фармакології та харчовій промисловості, то на початку XXI ст. все більшу увагу привертають питання, пов'язані з розробкою та застосуванням сполук, матеріалів і пристроїв, заснованих на так званих конвергентних технологіях, до яких відносять, насамперед, нано-, біо-, інформаційні та комунікативні технології, когнітивні науки, нейробіологію тощо.

Новітні досягнення науково-технічної і технологічної революції породжують нові небезпеки й ризики як для самої людини, так і для середовища її існування та інших живих істот. Полярними формами оцінок новітніх досягнень науково-технічного прогресу виступають, з одного боку, сцієнтизм і технологічних оптимізм, з іншого, – антисцієнтизм і технофобія, котрі виявляють себе, зокрема, у вимогах мораторію на певні напрями наукових досліджень і практичних впроваджень (ГМО, наноматеріали тощо).

Оскільки ні технофобія, ні технологічний оптимізм не дають нагальних відповідей на актуальні питання сучасності і не убезпечують людство від ймовірних ризиків, то найбільш прийнятним є шлях поглиблення знань людини про природу, про її залежність від природного світу, а також відповідна зміна ціннісно-світоглядних орієнтирів людини та суспільства, що відповідає засадам Нового Просвітництва, яке, зокрема, ставить за мету визначити межу людських знань і розуму, волі та відповідальності. Нове Просвітництво не може бути хибно редуковано до антисцієнетизму, заперечувати прогрес чи перебільшувати інтуїтивні романтичні уявлення про гармонію між людиною та природи. Відповідно, Нове Просвітництво поєднує в собі раціональність і скептицизм з вищими цінностями гуманістичної культури [18]. В реалізації цього завдання ключова роль

належить науці, освіті, просвіті, комунікації загалом. Від публічного сприйняття новітніх досягнень науки і технологій значною мірою залежить і подальший інноваційний розвиток суспільства та розв'язання багатьох практичних задач в царині медицини й охорони здоров'я, освіти, національної безпеки, збереження довкілля, підвищення добробуту населення загалом. З метою уникнення попередніх помилок запровадження досягнень новітніх технологій, зокрема враховуючи досвід негативного ставлення багатьох споживачів до продуктів, що містять ГМО, компанії, дослідницькі групи та університети приділяють все більше уваги освіті й просвітництву, залучаючи для цього якомога ширший інструментарій, у тому числі й мистецькі засоби.

Зі свого боку мистецтво також виявляє надзвичайну чутливість до новітніх досягнень науки і технологій, що виявляється, по-перше, в адаптації новітніх технічних і технологічних засобів і матеріалів (електронна мікроскопія, наночастинки, живі клітини, тканини, бактерії тощо) для втілення мистецьких ідей; по-друге, в осмисленні викликів сучасності мистецькими засобами. Взаємне зближення між наукою, технологіями та мистецтвом породжує феномен ***наукового мистецтва*** (Science art), репрезентованого гетерогенними, міждисциплінарними практиками, до яких, зокрема, належать Хай-Тех мистецтво (High-tech Art), інформаційне мистецтво (Information Art), нейромистецтво (NeuroArt), наномистецтво (NanoArt), біомистецтво (BioArt), яке своєю чергою охоплює бактеріальне мистецтва, трансгенне мистецтво (Transgenic Art) тощо. Між ними немає чітко визначених кордонів, а сфери взаємного перетину варіюють залежно він авторського задуму та змісту конкретного мистецького проекту. Це значною мірою утруднює аналіз наукового мистецтва та його складових. Наприклад, аналіз інформаційного мистецтва потребує ознайомлення з мистецькими роботами, пов'язаними з біологією (мікробіологія, генетики, поведінка рослин і тварин, тілесність, медицина); природознавством (фізика частинок, атомна енергія, геологія, фізика, хімія, астрономія, космологія тощо); математикою і алгоритмами (алгоритми і фрактали, генетичне мистецтво, штучне життя); кінетикою (концептуальна електроніка, звукоінсталяція, робототехніка); телекомунікації (телефонія, радіо, телепрезентація, Веб-арт); цифрові системи (інтерактивні медіа, віртуальна реальність, альтернативна сенсорика, штучний інтелект, мовлення, наукові візуалізація, інформаційні системи) [20].

В цій розвідці ми окресли деякі аспекти формування та функціонування наукового мистецтва на прикладі ***наномистецтва*** (NanoArt, або nanoart) та ***біомистецтва*** (BioArt, або bioart).

Наномистецтво. Становлення наномистецтва пов'язане із розвитком нанотехнологій і комерційною доступністю електронного мікроскопа з метою:

- **створити уявлення про нанорозмір і зробити «невидимий світ видимим», збільшивши його до розміру, що сприймається людським оком;**
- **«помістити» людей «всередину наносвіту», створивши уявлення про першооснови будови матерії; проекти реалізуються в формі інсталяцій, що імітують наноструктури, а глядачі мають можливість опинитися всередині сконструйованого наносвіту [18];**
- **розповісти про наносвіт та досягнення нанотехнологій для вирішення нагальних проблем (*storytelling*).**

Перша задача реалізується у формі ***створення наноскульптур*** шляхом маніпулювання з окремими атомами і молекулами з використанням хімічних реакцій і фізичних процесів або ***дослідження наноладшафтів***; ***візуалізації та фіксації зображень***, створених із застосуванням потужних мікроскопів, керованих за допомогою комп'ютерів; ***мистецької інтерпретації наукових зображень*** за допомогою різноманітних мистецьких прийомів і технік, щоб перетворити ці зображення в арт-об'єкти для демонстрації широкій аудиторії у прийнятній і привабливій формі з метою освіти й просвіти [7]. Крім того, як один із напрямів наномистецтва виділяють ***«малювання» наночастинками***: створення зображень за допомогою наночастинок.

Важливим етапом створення наноарт-об'єктів є візуалізація. В науці візуалізацію даних, або наукову візуалізацію, використовують для аргументації висновків наукових досліджень, їх об'єктивації та унаочнення. Хоча візуалізації наукових даних не передбачають їхню емоційну інтерпретацію і суб'єктивний підхід, сама процедура візуалізації цікава тим, що надає різні перспективи сприйняття одних і тих самих показників, а саме: хороші результати, несподівані погляди, відомі та невідомі аспекти, незвичні теми, пошук спільних проблем [9].

В процесі розвитку наукового також широко використовуються різноманітні методи візуалізації, яку описують за допомогою поняття «мистецька візуалізація» (artistic data visualization), яку як візуалізацію даних з метою створення мистецьких об'єктів, зазначаючи тавтологічність такого визначення [10]. Мистецька візуалізація також має спиратися на об'єктивні дані, а не на метафори чи суб'єктивне бачення. Під час визначення мистецької візуалізації автори мають уникати поняття «прекрасного», оскільки «красива» наукова візуалізація не є автоматично мистецькою, або візуалізація не завжди має бути красивою. Іншими словами, не всяка фотографія, зроблена за допомогою електронного мікроскопа є красивою, незалежно від того які там кольори, бо її не робили з мистецькою метою.

Мистецькі візуалізації стали можливими завдяки відповідному програмному забезпеченню. Самі ж наукові дані стають важливою частиною культурного дискурсу сучасності. Чимало мистецьких робіт, орієнтованих на дані, використовують складні техніки візуалізації, які розробляються в науковому середовищі, і, водночас, вони використовують ці техніки в дуже різноманітних стилях [10]. Таким чином, мистецькі візуалізації є частиною не лише наномистецтва, а й ***інформаційного, комп'ютерного чи дигітального мистецтва***.

Візуалізація та мистецька інтерпретація об'єктів нанорівня поєднує зображення, засноване на об'єктивних дослідженнях, та імпресіоністичну уяву. М.Руйвенкамп (Martin Ruivenkamp) та А.Рип (Arie Rip) для означення цієї процедури пропонують використовувати термін «уяво-зображення», або «imag(in)ing», який поєднує об'єктивні дані з уявленням про об'єкти, невидимі для людського ока [15.]. Візуалізація також є спробою поєднати «наукову коректність» з найкращими способами презентації досягнень нанонауки й нанотехнологій в наукових журналах, звітах чи доповідних записках для політиків, а також в засобах масової комунікації не лише для спеціалістів, а й для ширшої аудиторії. М.Руйвенкамп та А.Ріп доходять висновку, що наномистецтво слугує своєрідною «вітриною» нанонауки, а деякі образи нанотехнологій, такі як, наприклад, зображення нановоші (The Nanolouse), наношестерні (The Nanogear) та нано-зображення емблеми IBM, вже стали знаковими й упізнаваними для широкого загалу як репрезентанти

досягнень нанонауки й нанотехнологій, навіть якщо ці досягнення лише містять в собі обіцянки для кращого життя людства [15].

Таким чином, наномистецтво стає вагомим чинником взаємодії між науково-дослідними і мистецькими середовищами та суспільством загалом. Про це свідчить той факт, що з 1990-х було проведено чимало наномистецьких фестивалів, проектів і виставок по всьому світу. Для популяризації наномистецтва митець і вчений Кріс Орфеску [7; 8] заснував Академію Наномистецтва в рамках ***The NanoArt 21 Project***, який має на меті сприяти поширенню наномистецтва у світі як певну рефлексію над сучасним технологічним прогресом, а різновид цієї мистецької діяльності розглядається як привабливий та ефективний спосіб розповісти людям про нові технології XXI ст. Відповідно, наномитецтво спрямоване на підвищення обізнаності людей про нанотехнології та їхній вплив на різні аспекти нашого життя. Наномистецтво розглядають як можливість зазирнути у «неймовірно крихітний світ, який є видимим лише для невеликої кількості вчених». Зважаючи не те, що для пересічної людини світ нанотехнологій є таким же віддаленим і недосяжним, як і Місяць, діяльність Кріса Орфеску з популяризації наномистецтва та організації наномистецьких виставок розцінюється як спроба донести «красу наносвіту до тих, хто живе у макросвіті» [7].

Наномистецтво підтримується й розвивається багатьма університетами, дослідницькими лабораторіями, науково-дослідними організаціями та приватники компаніями, які зацікавлені в маркетинку свого обладнання та у виробництві нової продукції. Як правило, вони ініціюють і спонсорують більшість наномистецьких подій з метою залучення вчених і інженерів, котрі виявляють інтерес до мистецтва та естетики наноструктур [17].

Наномистецтво стало частиною навчальних планів і програм багатьох університетів Північної та Південної Америки, Австралії, Європи завдяки тісній співпраці між технологічними та мистецькими факультетами. Разом з тим, воно виходить за межі університетських і мистецьких середовищ, виконуючи функції популяризації нанонауки, новітніх технологій та можливостей, які вони надають людям і суспільству.

Важливу роль в інформуванні людей про нанотехнології належить театру та кінематографу, завдяки яким для різних цільових груп і на різних майданчиках драматизуються конфлікти, емоції та питання гуманізму, що виникають під час розробки та запровадження нанотехнологій в практику (London Tech Festival, London Centre for Nanotechnology, 2017). Наприклад, за допомогою театрального проекту «Нанолюдина» («The Nanoman project») звичайним людям (не експертам) пояснюють значення нанотехнологій для лікування онкологічних захворювань. При цьому поєднують науку (нанонауку і нанотехнології) та перформативне мистецтво, графічний дизайн, музику і театр, щоб пояснити концепцію таргетних ліків (target grads) та особливості застосування нанотехнологій для розробки й використання таких ліків [16].

Біомистецтво. Цей різновид наукового мистецтва охоплює різноманітні типи і форми діяльності, що суттєво ускладнює його аналіз. Чимало діячів, причетних до розвитку та інституалізації біомистецтва, намагаються визначити його, виходячи із власного досвіду й практики, через що важко досягти консенсусу щодо термінології, предмету, змісту та меж цієї діяльності [6].

Умовно можна виділити на два основних сегменти біомистецьких практик:

- **Мікробне мистецтво як частина біомистецтва, де вчені й митці використовують різноманітні таксони (бактерії, гриби, протісти) та різноманітні техніки для того, щоб показати певні якості бактеріальних культур чи їхніх колоній, створюючи зображення на агар-агаровому субстраті в чашці Петрі, через що цю практики також називають агаровим мистецтвом (agar art). По суті, субстрат відіграє роль полотна, на якому створюються зображення за допомогою різних бактеріальних культур. Проекти, об'єднані під парасолем «бактеріальне мистецтво», мають на меті привернути увагу широкого загалу до світу мікроорганізмів, змінивши ставлення людей до бактерій і невидимої частини живого загалом (як і у випадку з наномистецтвом);**
- **Біомистецтво як похідна нових та емерджентних наук і технологій (NESTs), а саме: ДНК-технології, нанобіотехнології, молекулярної та синтетичної біології, геноміки, ксенотрансплантології тощо. Діяльність в цьому сегменті біомистецтва спрямована на створення нових функцій живих систем шляхом модифікації біомолекул і клітин (трансгенне мистецтво, або transgenic art), створення штучних клітин (SynBio) та унікальних живих істот, які дістали назву «наукові химери» («scientific chimeras»).**

Розглянемо особливості обох сегментів на прикладі конкретних мистецьких проектів.

Мікробне мистецтво являє собою твори вчених і митців, які, застосовуючи різноманітні техніки під час роботи з бактеріями чи грибами, намагаються виявити властивості цих мікроорганізмів [14]. Зазвичай бактеріальні культури і колонії використовуються для створення певних зображень на агар-агаровій поверхні. Наприклад, осінній пейзаж «Ода осені», створений дослідницею з Cold Spring Harbor Labs, New York, American Society for Microbiology Марією Євгенією Індою (Maria Eugenia Inda); химерні візерунки Ішеля Бен-Якоба (Eshel Ben-Jacob, Tel Aviv University), які є колоніями мільйонів мікроорганізмів; біолюмінесцентні зображення, створені дослідниками і митцями Центру інженерії біоплівок та Школи мистецтв Університету Монтани (Center for Biofilm Engineering and the Montana State University School of Art); автопортрет професора Ніла Гамільтона (Dr. Niall Hamilton's self-portrait) тощо.

Згадані та подібні до них проекти мають на меті змінити суспільне ставлення до бактерій і наголосити на важливості суспільного розуміння мікробіології. Біомисткиня Анна Димітру слушно звертає увагу на те, як бізнес спекулює («грає») на страхах людей перед світом мікроорганізмів, які можуть нести загрозу захворювань, в цілях просування своє продукції (переважно миючі засоби та детергенти) «що вбиває всі мікроби». Натомість проект Анна Димітру звертає увагу на можливість й ефективність альтернативних методів контролю над бактеріями, що ґрунтується на взаємодії бактеріальних колоній [5], а також на важливості бактерій як компонента довкілля та адекватному їх стрийнятті. Також зазначимо, що зразки мікробного мистецтва

оцінюються візуально за тими ж критеріями, що й традиційні зображення: точність і реалістичність, колористика, гармонічність тощо.

Другий сегмент біомистецтва є безпосередньою похідною від NESTs, які оперують з генетичним матеріалом, живими тканинами, бактеріями й організмами, що використовуються для створення нових функцій живих систем. У цій царині на сьогодні працюють сотні митців по всьому світу в співпраці з науковцями, послуговуючись методами молекулярної біології, біотехнологій та нанобіотехнологій.

Один із засновників біомистецтва бразильсько-американських митець Едуардо Кац (Eduardo Kac) запропонував наприкінці 1990-х визначати біомистецтво як процес створення з живих клітин, тканин і організмів мистецьких творів, «що інтригують, а часом і шокують», або як процес створення «нових захопливих витворів мистецтва» [12]. Едуардо Кац запровадив термін «трансгенне мистецтво» («transgenic art») для опису мистецької діяльності, заснованої на технологіях генної інженерії, що дозволяють здійснювати перенесення синтетичних генів, або генів створених заради мистецтва («artist's gene»), у живі організми чи для перенесення природного генетичного матеріалу від одного виду до іншого з метою створення нових унікальних істот. Відповідно, біомистецтво розглядається як спроба, можливість і нагода втілювати людську фантазію про фантастичних, химерних істот не лише в людській уяві і зображати їх на папері чи іншими медійними засобами, а й, так би мовити, в «живій матерії» та демонструвати таких істот широкій глядацькій аудиторії. Як приклади «матеріалізації» людської фантазії можна назвати флуоресцентного кролика Альба («GFP Bunny») та «Едунію» («Edunia») Едуардо Каца або проект «Свинячі крила» («The Pig Wings Project») Орона Котса (Oron Catts) та Йоната Цурра (Ionat Zurr) створеного у співпраці з Гай Бен-Арі (Guy Ben-Ary).

Митці, що працюють у цьому сегменті біомистецтва, прагнуть продемонструвати знатність людини змінювати природу чи навіть покращувати її. У передмові до книги «Ознаки життя: біомистецтво та за його межами» («Sings of Life: Bio Art and Beyond»), виданій 2207 року, Едуардо Кац посилається на твір Хорхе Луїса Борхеса «Довідник з фантастичної зоології» («Manual de zoologı´a fanta´stic» або «Handbook of Fantastic Zoology»), вперше виданий у Мексиці 1957 року, де видатний аргентинський письменник стверджує, що людська фантазія може створювати «нескінченне розмаїття монстрів» та описувати їх в легендах і творах літератури, проте, хватити Бога, ці монстри, химери будуть мертвонародженими [12]. В природних умовах поява химер можлива як наслідок хромосомних аномалій, але вони нежиттєздатні. Проте, зазначає Едуардо Кац, починаючи 1980-ми роками живі химери (тобто істоти, що мають клітини інших істот) стали частиною нашої реальності завдяки досягненням в галузі генетики та інших наук про життя. Бернард Ендрю пропонує називати таких істот «науковими химерами» [3]. Деякі представники біомистецтва виношують амбітні плани щодо збільшення біорізноманіття, апелюючи до здатності людини перевершити природну еволюцію. Сам Едуардо Кас порівнює зусилля сучасних митців, котрі працюють з живим матеріалом з «роботою» природних еволюційних процесів: в мистецтві робота з біоматеріалом – це маніпулювання життям, а будь-яке маніпулювання з життям є частиною глобальної мережі, відомої як еволюція [12].

Принципова відмінність сучасного біомистецтва від попередніх форм взаємодії митця з природою, яка слугувала взірцем гармонії та краси, полягає у тому, що природа в самих своїх основах та жива матерія виступають не лише об’єктом мистецьких рефлексій, а й безпосереднім засобом творчості митця, який використовує мову інженерії,

молекулярної біології, нанобіотехнологій тощо. Зацікавленість художників і вчених цим видом мистецької практики, на думку Ю.А.Іщенка, носить більш глибинний, «можна сказати, антропологічний характер, і антропологічний в найбезпосереднішому прямому сенсі – в можливості показу, яким чином творіння рук людських дозволяє подивитися на творчі можливості самої людини», а не лише бажання відтворити закони життя за допомогою технологій, машин, комп'ютерів [2, 246].

Найпопулярнішим об'єктом біомистецтва став зелений флуоресцентний кролик Альба (GFP Bunny), створений згадуваним вище Едуардо Кацом у 2000 року. Суть цього проекту полягала в тому, що в ДНК кролика були включені фрагменти ДНК медузи, які контролюють флуоресценцію, внаслідок чого хутро кролика світилося зеленим кольором під час ультрафіолетового опромінення. Таким чином Едуардо Кац маніфестував можливість створення нових життєвих форм, наголошуючи одночасно на відповідальності митця за своє творіння. Поява флуоресцентного кролика набула широкого медійного резонансу, а сам проект був успішно комерціалізований завдяки численним тиражуванням зображення незвичайної тварини.

Не менш провокативними є й інші проекти Едуардо Каца, присвячені маніпулюванню з живим. Серед них можна згадати такі: «Восьмий день, трансгенний мистецький твір» («The Eighth Day, a Transgenic Artwork», 2001–2002 роки) та «Природна історія загадки» («Natural History of the Enigma», 2003– 2009 рр.) [13]. Перший з них, що був представлений в Інституті дослідження мистецтв Аризонського університету (Institute for Studies in the Arts, Arizona State University), є алюзією на біблейську легенду про сім днів творення світу та демонстрацією можливостей людини завдяки сучасній науці й технологіям продовжити цей процес поза законами еволюції та біблійних догматів. Арт-об'єктами «Восьмого дня» стали флуоресцентні рослини, амеби, риби та миші, тобто істоти, яких немає і не може бути в природі, але які цілком реально створити в лабораторних умовах.

Варто зауважити, що цей тренд інтерпретації біомистецтва розвивається в трансгуманістичному дискурсі і дебатів про посилення чи покращення природи і людини (nature/human enhancement), коли людина перебирає на себе роль Бога чи еволюції (новий креаціонізм). Разом з тим, чимало представників біомистецтва наголошують на «співпраці» з природою і турботі про неї та свої витвори.

Незважаючи не велике розмаїття проектів, об'єднаних під парасолем біомистецтва, спільним для них:

- **практикування з живим матеріалом, або практика in vivo, де саме життя слугує робочим матеріалом для реалізації мистецьких проектів;**
- **продукування «живих мистецьких витворів» і творення нової реальність, яка потребує визначення, аналізу та оцінки.**

Для ліпшого розуміння біомистецтва (і наукового мистецтва загалом) цей феномен слід розглядати в контексті еволюції мистецтва в XX ст., беручи до уваги всю динаміку взаємозв'язків його зв'язків з наукою і технологіями. Стефан Уілсон (Stephen Wilson) у передмові до криги «Інформаційне мистецтво: перетини мистецтва, науки і технологій» (2002) пропонує розглядати науку і технології в цілісному культурному контексті. Завдяки такому підходу можна побачити стале і суттєве зближення між ними і віднайти відповідь на питання, про те, що становить собою мистецтво у XXI ст. [20]. Стефан Уілсон також

наголошує, що дослідження конвергенції, взаємодії та взаємопроникнення мистецтва, науки і технологій допоможе зрозуміти радикальні зміни «кордонів» мистецтва протягом останнього століття, що значною мірою ускладнює досягнення консенсусу у визначенні мистецтва, природи естетичного досвіду, місця комунікації та експресії, критеріїв оцінки тощо. Разом з тим, незважаючи на зазначені труднощі, можна все ж таки виділити певні риси сучасного мистецтва: мистецтво цілеспрямовано твориться людьми, і тому містить інтелектуальний, символічний та чуттєвий компоненти [20].

Біомистецтво як частина загального процесу культурних змін XX ст. віддзеркалює ключові тенденції, які мали місце впродовж століть. Ці зміни вкорінені не лише в постійній конвергенції між наукою, технологіями і мистецтвом (як, наприклад, кінематограф, фотографія, медіа тощо), але й стосуються зміни культурної парадигми. Керол Беккер (Carol Becker) звертає увагу на суттєве зміщення артистичних пошуків та теоретичних рефлексій над ними. Так, протягом 1980-х – 1990-х років митці й філософи сфокусували увагу на темі «видобутку нюансів» певного історичного «Я», концептуалізованих в суспільстві, або пошуком відповіді на питання чим є «Я» [4]. Безпрецедентний розвиток науки і технологій та їхнє швидке проникнення в усі сфери суспільного життя має наслідком перенесення акценту на питання інкорпорування, включення інакшості, рекомбінації природного і штучного, поєднання фізичного й віртуального, і, зрештою, зняття відмінностей між мистецтвом і наукою [4].

Таке перенесення акценту можна проілюструвати на прикладі проекту Едуардо Каса «Природна історія загадки» («Natural History of the Enigma»), над яким автор працював від 2003 до 2008 року. Проект вперше експонувався з 17 квітня по 21 червня 2009 року в Музеї мистецтв Вейсмана (Weisman Art Museum) у Меніаполісі (США). Ідея проекту полягає в дослідженні спорідненості різних форм життя та роздумах митця над цим питанням. Осердям проекту серед інших робіт, що представляють рослино-тварин (plantimals), є екземпляр під назвою «Едунія» («Edunia»), що репрезентує нову форму життя.

«Едунія» – це рослина, створена за допомогою методів генної інженерії, яка має червоні прожилки на рожевих пелюстках квіток. Червоні прожилки інтерпретуються як експресія генів, виділених і секвестованих з клітин крові самого митця Едуарда Каца [13].

Приклад «Едунії» демонструє не лише можливості експериментування з генетичною сумісністю різних видів, а й новий тип самості, новий тип «Я», який частково є рослиною, а частково – людиною. Тому, на переконання Каца, турбота про нову рослину є й турботою про самого себе. Поява «Едунії» стала можливою завдяки найновітнішим методам генної та молекулярної біології. Власне, назва нової рослини «Едунія» («Edunia») створена з частин імені творця цієї рослини (***Ед-*** від Едуардо) і назви рослини (пет***-унія***). Сам мистець зауважує, що завжди пам'ятає, що ця рослина несе в собі його власні гени і є, водночас, новою формою життя, до якої слід ставитися не лише як до «Іншого», а й як до самого себе.

Деякі об'єкти біомистецтва можна розцінювати і як людську спробу зазирнути в майбутнє, змоделювати майбутнє та експериментувати з ідентичністю людини як такою. Отже, біомистецтво стимулює широкі дискусії на філософсько-світоглядні, етичні, соціально-правові та екологічні теми. «Новітній розвиток біології, – стверджує Ю.А. Іщенко, – змушує критично переосмислити бачення життя та припустимі межі маніпулювання ним з позицій, які людина визначає собі в цьому світі». Людина отримує безпрецедентні можливості втручання в біологічні процеси не лише у пізнавальних, а й у

меркантильних цілях. Саме тому, вважає Ю.А. Іщенко, настав час, «коли митцю необхідно звернути увагу на біотехнології, щоб за допомоги нових засобів зображення дослідити ймовірні моделі майбутнього» [2, 246–247].

Нові ризики маніпулювання з біоматеріалом, що їх надає, насамперед, сучасна синтетична біологія, пов'язують, насамперед, з можливістю перенесення «лабораторних» генів у природний генофонд, а також з непередбачуваними впливами на природні еволюційні процеси, які описуються за допомогою «green goo»-сценаріїв, в основі яких лежить застереження щодо можливості самоорганізації та самореплікації синтезованих біооб'єктів і втрати контролю над ними з боку людини. Причому ймовірність цих сценаріїв оцінюється фахівцями значно вище, ніж ймовірність так званих «grey goo»-сценаріїв, що втілюють алармістські застереження, пов'язані із поширенням нанотехнологій [11, 201]. Біомистецтво звертає увагу на ці можливості людини і пропонує замислитися над їхніми можливими наслідками.

Незважаючи на певні спроби філософського осмислення новітніх тенденцій в біологічній науці, біотехнологіях і біосмистецтві, а також докладання зусиль до регулювання цих форм діяльності на практиці, питання про межі перетворювальної діяльності людини та про її відповідальність залишаються відкритими. Очевидно, що сьогодні філософська антропологія, філософія науки та техніки, біоетика впритул підійшли до необхідності розв'язання питань нового, значно вищого рівня складності.

Висновки. Таким чином, мистецтво відіграє суттєву роль в осмисленні новітніх та емерджентних наук і технологій (NESTs) та поширенні знань про них у суспільстві. Відповідно наукове мистецтво і, закрема нано- та біомистецтво, виконують такі функції:

- **візуалізація наукових даних і дослідницького процесу;**
- **ілюстрація різних етапів наукових досліджень;**
- **інформування студентів та ширшої аудиторії про нано- і мікросвіт, нанонауку, нано- та нанобіотехнології тощо;**
- **популяризація знань про новітні напрями досліджень і технології;**
- **надання коментарів до дослідницьких програм і проектів, фундаментальних і прикладних аспектів новітніх технологій.**

В цьому, значною мірою, реалізується освітня й просвітницька функції наукового мистецтва (Science Art). Водночас роль мистецтва у взаємодії з сучасною наукою та технологіями не зводиться до коментаторської функції. Наукове мистецтво створює нову реальність, яка не є сферою суто наукового, чи суто естетичного й мистецтвознавчого дослідження, а отже потребує напрацювання нових методологічних підходів.

Частина ІУ

Етос та етика науки

Г. П. Ковадло

Моральна свідомість в контексті етосу науки

За висловом Сергія Кримського, «культура в принципі може розкривати весь спектр людського ставлення до світу й до самої себе, всі варіації раціонального та нераціонального» [9, с. 92], тому вона є не тільки «фоном», а й «лоном» перебігу самого пізнавального процесу, саме вона визначає цілісне осмислення дійсності в межах певної доби.

В цьому розумінні виявити, реконструювати сенс всієї мережі явищ людського світу, канон смислоутворень культури, а відтак долучитися до вищих смислів буття, освоїти соціальні та духовні цінності, мисленнєві та чуттєві форми діяльності, об'єктивовані в культурі, які не перебувають на поверхні повсякденних явищ, людина не може не підключаючи до цього процесу всі функції та аспекти своєї свідомості. Свідомість, як «більш високе – осмислене відображення зовнішнього світу», покликана відображати не просто сущий світопорядок. Об'єкт відображається в свідомості не тільки як наявний стан, як суще, він може відтворюватись і перетворюватись відповідно до того, що потрібно людині. Остання характеризується ідеальною репрезентативністю не тільки сущого як такого, а й належного буття, тим самим включає в себе ту величезну сферу цілепокладання та свободи, яка не є й не може бути предметом теоретичної діяльності.

Саме тому свідомість може конституюватися як у вигляді всезагального знання, яке покликане забезпечувати в житті людини врахування чинника об'єктивної необхідності (необхідність має бути відкрита в об'єкті пізнання), так і у вигляді цілей, ідеалів людини, її бажань, прагнень, нагальних турбот і потреб, буденних уявлень, почуттів тощо – аспектів людської свободи, які можуть бути орієнтирами в ставленні до дійсності, мотивами її перетворення, а отже можуть бути духовними детермінантами людських дій та вчинків (позаяк мотивація – через психіку здійснювана детермінація).

Не вдаючись в детальний аналіз відмінностей цих форм духовності, відзначимо, що знання, як головна результуюча власне теоретико-пізнавального відношення до світу з його постійним прагненням «звільнити свідомість від ставлення суб'єкта до його змісту й виокремити в чистому вигляді власне знання» [8,с.331], має всезагальне, безособове значення, всезагальність якого визначається наявним, фактично необхідним, оскільки науково-теоретичне пізнання кожної миті свого історичного існування будує свої теоретичні висновки переважно на базі вірогідного, відомого та сущого. Існуючий рівень науки тією чи іншою мірою зумовлений наявними обставинами, тим що є, а не тим, що має бути. Натомість інтереси, потреби, цілі, прагнення, оцінки, ідеали, почуття людини, так звані «життєво-практичні реакції людини» – головні складові практично-духовного освоєння світу, як аспекти людських уподобань та свободи, пов'язані не з необхідністю, а зі сферою об'єктивних можливостей, а отже – сферою майбутнього, з тією цариною, яка прихована від наявної дійсності, але з якою людина пов'язує реалізацію своїх вищих цілей та бажань. Межі потреб, цілей, ідеалів та дії щодо їх задоволення й здійснення в часовому відношенні визначаються не стільки теперішнім та сучасним, скільки майбутнім[6]. Без цих елементів людської свободи підійти до виявлення людської сутності світу, до його

осмислення (а смисл світу виникає тоді, коли світ, що розгортається сам по собі, покривається цілями та бажаннями людини), а отже до освоєння гранично широкого діапазону реальності, не обійтися.

Реальний діапазон охоплення свідомістю явищ дійсності може коливатися від гранично широкого до гранично малого. На одному полюсі такого діапазону – зверненість свідомості до індивідуально побутових аспектів життя обмежених особистим досвідом окремої людини, на іншому – її зверненість до всього навколишнього світу, сукупного досвіду людства, що свідчить про принципову можливість постійного виходу людини та її свідомості за межі індивідуального досвіду, безпосередньої життєдіяльності та долучатися до соціального цілого, до вищих цінностей та смислів людського буття, з чим пов'язана можливість збагачення її внутрішнього світу.

Суб'єкт, який виявляє смисловий план всієї мережі явищ людського світу, що «лежить за емпіричним життєвим оточенням» і є «істинним прототипом світу особистості» [5,с.63], тим самим виявляє прихований за поверхнею явищ сутнісний закон буття людини та світу в їх єдності, звертається не тільки до сучасного та теперішнього, але й до минулого та майбутнього. Він стає воістину «всезагальним» і «всюдисущим» суб'єктом. Отже він є суб'єктом не тільки пізнання, але й суб'єктом почуття, бажання та переживання, отримує незалежність від емпіричного перебігу речей, осмислюючи світ в різних часових інтервалах. Переживання та осмислення світу виявляється не простим індивідуально-психологічним актом, а соціокультурним механізмом долучення людини до соціуму, механізмом переведення об'єктивно-значущих смислів в життєві смисли особистості, в спонукальні механізми її індивідуальної діяльності.

Саме в процесі такої роботи – «історичного осмислення масштабів своєї життєдіяльності», людина тільки й може створювати уявлення про свою сутність, про свої потреби та інтереси, заздалегідь уявляти наслідки своїх дій, виробляти ідею належного буття. І саме в такий спосіб вона визначається у взаємодії як з навколишньою, емпіричною дійсністю, так і з дійсністю, що постає в її уяві, в відображенні, в сприйнятті – з дійсністю ідеальною, а значить, ще до того, як вона постане перед нею в матеріальній формі. Саме ця «дійсність ще не реалізована детермінує дії, за допомогою яких вона реалізується. Це обернення звичної залежності – центральний феномен свідомості. З ним безпосередньо пов'язана і свобода людини» [13,с.284], вся практично-духовна сфера освоєння світу.

Практично-духовні форми освоєння світу як аспекти людської свободи є такими концептами свідомості, за допомоги яких відбувається усвідомлення людиною світу в людинорозмірності і стає можливим його розуміння й оцінка.

На відміну від природного світу, осмислити який неможливо (сутність природних речей і явищ відкривається в аналізі виключно матеріальних процесів, адже природа сама по собі не містить ідеального), освоєння людського світу (де просування до сутності й до закономірності здійснюється через виявлення складної діалектичної взаємодії матеріального й ідеального, свободи та необхідності та через поєднання сучасного, минулого й майбутнього), набуває характеру його усвідомлення. Тут важливим є не стільки відображення світу в чуттєвій чи мисленнєвій формі, не стільки пояснення світу, скільки його оцінка та розуміння, виявлення його недостатності з точки зору людини, що породжує потребу зміни останнього відповідно до поставленої мети.

Якщо процедура «пояснення» явищ в їх різноманітних формах завжди є функцією наукового пізнання, то не всі різновиди розуміння, осмислення пов'язані з науково-

теоретичним освоєнням світу. Наявні розробки з проблем розуміння в пострадянській філософській літературі, в тому числі мисленнєвиків Київської філософської школи дають змогу розглядати розуміння в достатньо широкому значенні цього слова, а саме як діяльність, що включає не лише гуманітарне або наукове пізнання, а як універсальну пізнавальну процедуру, що причетна до будь-якої сфери людської діяльності та як процедуру осмислення дійсності крізь призму певних нормативно-ціннісних систем суспільної практики. Осмислення світу без ціннісно-нормативних схем, без концептів практично-духовного способу освоєння світу неможливе. За допомогою цих категорій, які є орієнтирами, мотивами відношення та ставлення до дійсності, формами духовного самовизначення, людина оцінює навколишній світ, виражає свою позицію стосовно світу, кваліфікує й оцінює стан речей дійсності. В них фіксується не стільки відповідність наших знань про дійсність самій дійсності, скільки відповідність наших оцінок дійсному стану речей. Сама оцінка речей світу, пов'язана з їх розумінням (безоціночного розуміння не існує, оцінка та розуміння, як зазначають дослідники, «є одночасними і становлять єдиний цілісний акт» [1,с.396]). Розуміння світу можливе не стільки в координатах «істина» – «хиба», скільки в координатах «добро» – «зло», «правда» – «неправда», «справедливість» – «несправедливість» тощо. В цьому контексті спроба оцінювати ефективність розуміння лише за допомогою характеристик: це «істинне» чи «хибне» істотно спрощує реальний стан речей.

Прагнення розв'язувати проблеми буття «мірками» науки, відзначає Сергій Кримський, веде до генерації оцінок на істину та хибу, що саме по собі не містило б нічого негативного, якби не вело до забуття всього спектра інших людських оцінок (добра та зла, правди та неправди тощо). Людське спілкування не зводиться до обміну комплексами стверджувальних чи заперечувальних висловлювань, воно не спрямоване виключно на повідомлення тієї чи іншої інформації, оскільки його призначення – це регулювання людських відносин, взаємне коригування людських дій та вчинків. Це стосується й наукового світовідношення. Сама мисленнєва діяльність людини та знання як результат такого світовідношення може також бути «реальною діяльнісною властивістю» людини, суть і призначення якої полягає в «безпосередньому регулюванні» та забезпеченні людської дії.

Якщо всі характеристики свідомості задаються єдністю матеріального та ідеального, що фіксується в людській діяльності (єдністю її речовинно-матеріальних та комунікативних характеристик), то при аналізі свідомості важливо виходити з її цілісності, позаяк відрив одного з її аспектів – матеріально-предметного від соціально-комунікативного в яких вона здійснюється, веде до збіднення наших уявлень і про саму свідомість. Матеріальне спілкування між людьми, утворюючи соціальне буття діяльності – її «безпосередньо всезагальний характер», є тією реальною всезагальністю, яка ідеально відтворюється в людській свідомості й не тільки в формі ідеалів, потреб тощо. «Суспільний зміст категоріальних форм людської життєдіяльності виявляється прихованим за речовинною самоочевидністю практики». Остання немовби «говорить» в свідомості виключно «матеріально-предметною мовою» [7,с.32].

Пізнавальна діяльність, яка історично виникає як ідеальне відтворення дійсних зв'язків та відносин об'єктивного світу, покликана відображати всезагальні аспекти практичного ставлення людини до світу і здійснюється в формі знання, яке зосереджує в собі всезагальний, абстрактний зміст свідомості. Вона детермінована вирішальною мірою матеріально-речовинними характеристиками людської діяльності і відображає її

всезагальний характер, її «матеріальне ядро» – те інваріантне, що зберігає чинність за будь-яких суспільних умов. Всі форми практично-духовного освоєння світу, на відміну від пізнавального освоєння, детерміновані вирішальною мірою суб'єкт-суб'єктними відносинами, саме тому вони й спроможні надавати свідомості характер безпосереднього регулятива людської життєдіяльності й бути можливою підставою буття людини в світі.

Звичайно, для вченого в будь-якій галузі знання головною цінністю було й залишається прагнення до об'єктивної істини. Але сучасний науково-технічний розвиток, який пов'язаний із впровадженням науково-теоретичного знання зумовлює, безперечно, ситуацію і його практичної реалізації, але не тільки. Він актуалізує наразі й таке важливе питання, як питання функціонування всезагального знання загалом: в суспільстві, культурі тощо.

Питання про теоретичну істинність знання, про загальну структуру його логічної організації тощо, безперечно важливі. Але за умов, коли все більше долається розрив між пізнанням та практикою, на перше місце виходять питання – як всезагальне знання, що несе в собі узагальнюючі результати людського досвіду й виражає міру проникнення в сутність речей, міру пізнання навколишнього світу, може набувати характеру «безпосередньої дійсності». Тобто порушуються питання про його культурно-історичне функціонування, про застосування знання та теорії в кожний історичний період і не тільки в плані технічного впровадження результатів природничих та технічних наук. Для природничих та технічних наук такий вихід у практику полягає в матеріалізації результатів дослідження, в організації суспільного виробництва. Разом з тим результати наукових досліджень втілюються і в організовані форми соціального життя, розвиток суб'єкта, вдосконалення особистості. В наш час зовсім не применшується матеріально-технічна функція науки, але на перший план виходить саме її соціокультурна функція, тобто орієнтація на людину. Порушуються питання про ситуацію застосування знання кожною конкретною особистістю. В системі культури та практики знання незалежно від того, наскільки воно істинне, набуває особливого статусу та особливого існування. Воно існує як знання усвідомлене, зрозуміле тією чи іншою групою або окремою людиною. Фактично мова йде про ситуацію функціювання всезагального знання в суспільному середовищі, про ситуацію його реалізації в багатоманітному внутрішньому світі людини. «Знання тим самим, – відзначають дослідники, – уявляється як існуюче в культурному світі, а цей його статус є чимось відмінним від знання, існуючого в науково-теоретичній формі, або від його практичного існування у вигляді вмінь та технологій» [12,с.133].

В системі культури знання існує як знання «зрозуміле», або «осмислене» середовищем, людиною. Розуміння, як осмислене функціонування знання, «культурне оволодіння знанням», «демонстрування думки в світі» в більшій мірі ніж решта аспектів пізнання, пов'язане з конкретно-історичними типами практики і відображає його культурно-історичні особливості. «Усвідомлення «практичності» знання та його відповідності культурним нормам, виокремлення істотних аспектів у предметі (судження про цей предмет, комунікація з цього приводу в певний історичний період часу тощо), в кожному окремому випадку має супроводжувати пізнавальний акт» [2,с.47].

В системі культури важливо концентрувати увагу не стільки на процесах відображення й пізнання, скільки на механізмах функціонування знання, на його інтеріоризації та екстеріоризації, на його засвоєнні, на механізмах переведення знання у внутрішню властивість особистості.

Знання, що вироблені людством, переплітаючись з емоційно забарвленим, особистісним ставленням, стають цінністю для людини, набуваючи певного особистісного сенсу. «Знання, – як каже Володимир Шинкарук, – що перетворилися на свідомість… уже не просто знання, а мисленнєві та чуттєві форми, в яких предмет бачать та оцінюють» [10,с.20], Тим самим знання суб'єктивуються, й не тільки у вигляді образа свого предмета, але й у вигляді суб'єктивної потенції дії.

Включаючись в самосвідомість людини, воно стає одним з багатоманітних проявів людської суб'єктивності, активно-творчого ставлення до світу, можливою підставою та детермінантою людського буття в світі. Тим самим воно починає відігравати важливу роль в самовизначенні, перетворюючись на засіб свідомої орієнтації людини в світі та форму світоглядної активності. Науково-теоретична діяльність, розглянута в такому вимірі вже не може бути синонімом самої тільки науковості, логічності, обґрунтованості чи синонімом «чистої», абстрактної, логіко-інтелектуальної діяльності. Це і форма духовності, феномен суб'єктивності, одна із сутнісних сил людини, яку остання намагається перевести в форму предметності. І якщо суб'єктивність людини проявляється в самій людині безпосередньо, як її життя та її практична діяльність, то розглянута в такому розрізі пізнавальна діяльність, рівно як і знання (результат цієї діяльності), проявляє себе в оціночних судженнях про суспільне життя й навколишній світ та як теоретичний орієнтир людської життєдіяльності й мотив реальної поведінки.

В цьому розумінні якщо оцінити та осмислити світ людського буття з позицій всезагального, об'єктивно-істинного, позитивістськи зорієнтованого знання неможливо, то з позицій усвідомленого знання, що стало елементом людської самосвідомості й перейшло на особистісний рівень, уявляється достеменно можливим. За допомогою такого знання (сповненого смислу та значимості), людина не стільки «пояснює» світ, скільки судить про світ, оцінює його, освоює тощо.

Щодо практично-духовного світовідношення, детермінованого вирішальною мірою суб'єкт-суб'єктними відносинами, які надають свідомості характер безпосереднього регулятива людської життєдіяльності, то можна сказати, що саме цей тип ставлення й відношення людини до світу власне й знаходить своє пояснення в комунікативних характеристиках, оскільки суспільні відносини є тією реальною всезагальністю, яка ідеально відтворюється в свідомості людини у вигляді норм, ідеалів, потреб, інтересів тощо. Саме такий тип ставлення людини до світу, який втілений в установках, регулятивах, принципах, нормах, смисложиттєвих цінностях, ідеалах суспільно-історичної практики і є власне практично-духовним способом освоєння світу.

Практично-духовне світовідношення як духовний еквівалент людської діяльності й, передусім, її комунікативних характеристик, за всієї неможливості виключити з неї пізнавальний аспект, покликане зовсім не відображати світ в чуттєвій чи будь-якій іншій формі, або якимось чином пояснювати його. Особливий характер цього відношення до світу (до якого, поряд з іншими формами свідомості, належить і моральна свідомість), визначає не рівень наповненості чи не наповненості його об'єктивно-істинним знанням. Адже це не просто знання, що чекає своєї черги. Дане світовідношення вирішальною мірою характеризується самосвідомістю. За допомогою категоріальних схем практично-духовної діяльності людина підходить до світу з метою його осмислення. Тут ставиться завдання оцінки й розуміння дійсності, того що практично та теоретично вже освоєно людиною, тобто завдання осмислення сучасного стану людської культури та цивілізації з точки зору історичної перспективи, смисложиттєвих цінностей та ідеалів. Ми судимо про

суще з точки зору майбутнього, належного буття, того, що становить прихований за поверхнею щоденних явищ сутнісний закон людського буття, тенденції та перспективи його історичного розвитку, що в остаточному підсумку може привести до розуміння недостатності існуючого стану речей дійсності.

Здатність судити про дійсний, фактичний стан речей в суспільстві з точки зору ідеалів (добра, справедливості, правди тощо), в різних формах практично-духовного освоєння світу, що рухаються в граничних гуманістично-світоглядних координатах «правда – кривда», «добро – зло», «прекрасне – потворне», з особливою силою з'являється в моральній свідомості, яка й може ставитися до дійсності оціночно-критично.

Моральна свідомість, сприймаючи світ крізь призму майбутнього, належного буття (адже «моральне регулювання безсиле щодо будь-чого сталого, а минуле може бути піддане дослідженню, аналізу, оцінці з метою виявлення досвіду для регулювання майбутніх процесів» [11,с.202]), висвітлює дійсність фундаментальними абрисами сутності та існування. Саме в націленості на майбутнє, яке мислиться як щось «більш істинне», «більш справедливе», оскільки передбачає вихід за наявне й суще, прихована здатність і самої моральної свідомості проникати в сутнісні визначення дійсності. В моралі смисл, цінність речей (те, що є добром, справедливістю тощо) стає детермінуючим чинником буття людини в світі, об'єктивних дій та вчинків.

В цій націленості моралі на світ майбутнього прихована здатність проникати в «позамежове» з точки зору існуючого стану речей. В цьому плані слушною є думка, підкреслювана багатьма дослідниками і, зокрема, О. Дробницьким, що мораль ніколи не може ні замикатися, ні зводитися «в своєму істотному змісті до підтримання наявного стану», пристосовуватися до зовнішніх обставин, вона здатна виходити за межі тих історичних умов, за яких формується, здатна реагувати на такі явища соціальної дійсності, які ще не стали об'єктом наукової свідомості. Концентруючи в собі певною мірою активну функцію відображення, характеризуючись наявністю винятково потужних аксіологічних моментів, певною ціннісно-орієнтаційною наповненістю, моральна свідомість здатна стимулювати і власне теоретичну свідомість, ставити перед нею завдання об'єктивного аналізу соціальних явищ.

Категоріальні структури моралі, і не тільки принципи та ідеали, але й інші концепти, що є певними модифікаціями моральної вимоги до людини, виражаючи в ідеальному своєму змісті механізми детермінації, способи моральної регуляції, що відрізняються між собою мірою спільності, конкретності тощо, виявляють ту особливість свого існування, що можуть торкатися не тільки особистісних колізій людського буття, але й колізій соціального розвитку. Будучи «всезагальною приналежністю індивіда», мораль виявляє себе і як «всезагальна приналежність людського буття», пронизує собою всі без винятку сфери людської життєдіяльності. Вона не просто потойбічний елемент людської життєдіяльності, а такий істотний її момент, практично-духовний еквівалент, який виражає міру реалізації в тому чи іншому її різновиді родової сутності людини. Об'єктом приписів та оцінок моралі можуть бути й «суспільний стан», й «соціальний організм», його сучасне та майбутнє.Саме цією обставиною можна пояснити застосування «моральних концептів» в прогресивних суспільних рухах минулого, так і в сучасності, що проявилось в застосуванні моральних концептів в прогресивно-перетворювальних программах народних «Рухів», «Фронтів» тощо за перебудову та розбудову в нашій країні.

Звертаючись до моральної оцінки нинішнього стану соціального організму, зазначимо, що сьогодні є дуже нагальною потреба в моральній оцінці його можливого, майбутнього стану. Адже неясність соціальних та економічних перспектив розвитку суспільства, неясність практично-духовних підвалин його просування вперед породжує в кожній людині почуття тривоги, своєрідну душевну «некомфортність», невпевненість в завтрашньому дні тощо. Та й щоб уникнути «експериментування» як економічного та соціального неодмінно потрібна «моральна експертиза» та своєрідна перевірка на «людяність» власне самих економічних й соціальних програм, що є недостатньо відрефлексованими з точки зору фундаментальних, загальнолюдських моральних цінностей та орієнтирів. Якщо ми дійсно бажаємо нашій країні духовного та економічного одужання, потрібно визначитися й стосовно духовних підвалин тієї суспільної будівлі, яку ми будуємо. Щоб розчистити грунт для подальшого просування, необхідно осмислити та переосмислити попередні цінності, критично поставитись до всього попереднього досвіду та й сьогоденного з тим, щоб знайти те головне, смисловартісне, за яке можна було б ухопитися та йти далі. Така рефлексія набуває наразі найневідкладнішого характеру й не тільки як завдання суто суспільне, але й як завдання особистісне, індивідуальне, що звернене до кожного, хто переживає період переосмислення світоглядних, практично-духовних орієнтирів своєї життєдіяльності, недостатньо відрефлексованих з точки зору таких вихідних, загальнолюдських цінностей, як добро, правда, справедливість тощо.

Зростання ролі моральних чинників і моральних регулятивів у всій життєдіяльності людини (як у її зовнішніх, так і внутрішніх проявах) на сучасному етапі розвитку суспільства пояснюється значною мірою особливостями самої моралі та моральної свідомості. Постаючи, з одного боку, як «берегиня культурної спадщини минулого», як фіксація вже досягнутого прогресу в соціальних відносинах та способом підтримання суспільного порядку, виконуючи тим самим нормативно-регуляційну функцію, мораль з іншого боку, як зауважує О.Г. Дробницький, відкриває завжди людині більш широку перспективу, іншу можливість, ще не реалізовану потенцію «дійсно людського буття».

Можна сказати, що особливості практично-духовного освоєння світу з особливою силою проявляються в моральній свідомості, категоріальні концепти якої є засобами та орієнтирами життєдіяльності, задають людині ціннісні масштаби ставлення або відношення до світу.

Категоріальні схеми практично-духовного освоєння світу людини постають перед нею засобами самовизначення, формами становлення людської суб'єктивності, духовними знаряддями творення особистого та суспільно-історичного буття, що значною мірою пояснюється детермінованістю останніх комунікативними характеристиками. Суспільні відносини ідеально репрезентовані в свідомості людини у вигляді цілей, ідеалів, інтересів, потреб, установок тощо інших людей. Ці регулятиви, принципи, смисложиттєві цінності та ідеали суспільно-історичної діяльності в практично-духовній свідомості можуть проявляти себе як внутрішні детермінанти. Соціальне в практично-духовних формах свідомості стає суб'єктивним за формою вираження. Це – внутрішні детермінанти, через них людина «удоцільнює» свою діяльність, свої дії, вчинки, самовизначається в світі соціального буття. Саме вони задають людській свідомості способи відношення до світу та масштаби ставлення до світу як з точки зору найближчих цілей, потреб, бажань, норм, так і з точки зору смисложиттєвих цінностей, ідеалів тощо. Отже забезпечують їй можливість бути реальною діяльнісною властивістю та реальним феноменом

життєдіяльності, включатися в перебіг подій та їх детермінацію (бути водночас причетною до світу ідеального буття та світу предметного буття).

Практично-духовна свідомість може бути регулятивом безпосередньої життєдіяльності, коли спосіб ставлення чи відношення до світу в ній задається з позицій норм, буденних уявлень, найближчих цілей – відносних орієнтирів людської життєдіяльності. Останні, в тому числі моральні норми, різноманітні алгоритми та стереотипи поведінки є необхідними й повноцінними формами духовності, без вироблення та засвоєння яких неможливе формування й становлення особистості та взагалі будь-яка успішна діяльність людини. Саме ці духовні конституенти становлять своєрідний базис усієї архітектоніки практично-духовного освоєння світу. Свідомість завжди має точно відображати наявну ситуацію та її реальні можливості, тобто, як відзначає О.І.Яценко, «обчислювати можливі варіанти поведінки й визначити її оптимальний варіант… Але цілі, вироблені свідомістю, яка виходить виключно з найближчих можливостей та наявних засобів, не виходять за межі певної ситуації, спрямовані на відтворення старих способів буття» [3,с.1]. Так і в нормах, як духовних регулятивах та орієнтирах людської життєдіяльності, людина не виходить за межі своєї безпосередньої життєдіяльності. Норми рідко стають предметом моральної оцінки, це типові, відносно усталені, масовидні форми поведінки, що формуються певним соціальним середовищем, приймаються ним та відтворюються наявними соціальними взаємовідносинами цього середовища.

Але практично-духовна свідомість і натомість моральна не обмежується цим рівнем функціонування. Вона не просто буденна свідомість, яка безпосередньо вбудована в реальний життєвий процес (визначається найближчими можливостями і не виходить за межі наявної ситуації), яка пов’язана з мінімальним набором повсякденних потреб, де виокремлюються найбільш усталені, стереотипні елементи, що співвідносяться з автоматизмом звичних дій закріплених в традиціях, звичаях, значеннях природної мови тощо. Звична схема дії перестає вимагати осмислення свого змісту. Людині достатньо впізнати певний звичаєвий, діяльнісний контекст, щоб почати діяти в ньому відповідно. Однак, людина в своїй життєдіяльності вимушена опиратися на цілу низку інших практичних і духовних орієнтирів, які не вміщують в собі повний набір чітко сформульованих правил, тому їх мало знати, але треба використовувати осмислено, виявляти закладені в них смисли та можливості. Така ситуація істотно відрізняється від тієї, коли людина опирається на наявні, однозначно сформульовані алгоритми дії. Звичайно, люди в своїй повсякденній практиці намагаються керуватися і керуються більш-менш перевіреними на практиці критеріями (до того ж чим вужчий та обмеженіший масштаб практики, тим вужчі й критерії, якими людина при цьому керується). Натомість метою та сенсом людських вчинків і людської діяльності є не тільки відтворення наявних або ж старих форм буття. Людська діяльність, маючи своєю метою перетворення наявного стану речей, завжди спрямована в майбутнє, передбачає творення майбутнього, яке ще не визначене наперед наявними обставинами, а завжди пов’язане з розв’язанням творчих завдань, з вибором можливостей подальшого розвитку. Тому цей процес людської діяльності, що свідчить про розширення сфери соціальної практики, вимагає й більш надійних та довгострокових орієнтирів, критеріїв, які не містять повного набору чітко сформульованих правил тощо. Людина не може орієнтуватися в дійсності, коли вона не виявляє закономірностей соціального буття (знання забезпечують в житті людини врахування чинника об’єктивної необхідності), але ще важливішим є той факт, що вона не

може орієнтуватися в світі, не передбачаючи цілей та динаміки майбутніх подій і змін. Вона тільки тоді в повному розумінні є людиною, коли намагається вийти за межі данності та емпіричності. Вона, можна сказати, «завершується», якщо нею «не оволодіває ідея»: не відсторонена й абстрактна філософська ідея, а ідея як пристрасть, як прагнення, як почуття.

На певному етапі своєї життєдіяльності людина вимушена звертатися й до більш широкого підгрунтя свого буття. Входячи в самосвідомий його етап, вона виробляє або засвоює засадничі принципи своєї життєвої орієнтації. Хоча багато хто зазвичай і не підноситься в своїх поглядах на життя до цього рівня. Але, як стверджує А. Швейцер, «для суспільства, як і для індивіда, життя без світогляду являє собою патологічне порушення вищого почуття орієнтування» [15,с.82]. Моральна свідомість за допомогою своїх категоріальних форм покликана задавати людині граничні масштаби відношення до світу через формування конечних цілей, вищих смисложиттєвих цінностей та ідеалів. Людина, безперечно, повинна мати ідею «істини», ідею «добра» та ідею «краси» [14,с.405], стверджує Д.М. Узнадзе, і все, що остання споглядає і робить, здійснюється нею крізь призму цих ідей. В своїй повсякденній поведінці вона намагається задовільнити не тільки ту потребу, яка є безпосередньою, але й вищу потребу, що пов'язана з цими ідеями. До того ж ці ідеї становлять єдність, міру буття людини в світі. Адже істина, що відірвана від добра та краси, це вже не істина, вона не дає людині змоги вийти за вузький горизонт емпіричного, наявного буття, не дає змоги побачити себе серед інших в цьому світі, критично поставитися до себе та оточення. Так само й добро та благо можуть перетворюватися на звичайнісінькі міщанські гаразди, а краса позбавлятись глибинної внутрішньої правди (яку вона безперечно несе), отже перетворюватись на «красивість» або на звичайнісіньку розвагу.

Людська свідомість потребує вироблення ідеалів, цих граничних форм освоєння світу та граничних детермінант людського буття, що концентрують в собі в найбільшій мірі особливості практично-духовного світовідношення. Ідеали дають змогу людській свідомості піднятися над наявними обставинами, над сущим буттям, можливість оцінювати світ та людину в цьому світі в гранично широких масштабах буття. Практично-духовна свідомість, що постійно продукує регулятиви й орієнтири безпосередньої життєдіяльності, разом з тим постійно виходить за межі наявної ситуації, осмислює, усвідомлює людську життєдіяльність в її історичних масштабах, отже продукує ідеали.

В найконцентрованішому вигляді ці особливості практично-духовної свідомості виражені в світоглядній та моральній свідомості, які схожі за своїми ціннісно-орієнтаційними функціями, за своєю інтенціональністю, спрямованістю назовні та на здійснення ідеала. Моральна свідомість, яка передбачає орієнтацію людини в світі в координатах добра та зла, має величезний світоглядний потенціал, вона не зводиться виключно до нормативного регулювання, до виконання приписів та норм. Зміст моралі як форми свідомості не може бути редукований до наявно-існуючих форм поведінки людей вже тому, що в ній репрезентовано не тільки наявно-суще, але й момент належного. Цей глибинний зв'язок моралі зі світом належного буття, що проглядається вже й на рівні норм, із ще більшою силою проявляється на рівні її принципів та ідеалів, які мають значно ширший обсяг, ніж практиковані зразки поведінки та норми.

Різні форми практично-духовного освоєння світу виявляють свою орієнтацію на регулювання безпосередньої життєдіяльності та все ж не варто зосереджувати увагу виключно на безпосередніх аспектах цих форм та їх вихідній комунікативності. Цілі,

принципи, ідеали в моральній свідомості, зокрема, виявляють свою постійну орієнтацію й прагнення до всезагальності. Як пізнання не може здійснюватися (при його націленості на всезагальне та об'єктивне) поза та незалежно від суб'єктивних моментів, чим проявляється його зв'язок з безпосередністю, так само й різноманітні форми практично-духовного відношення до світу виявляють свою зорієнтованість та прагнення до всезагальності й універсальності. Всезагальність це така властивість, яка проявляється в будь-якій формі людської діяльності, хоча підґрунтя цієї всезагальності може бути різним.

Загальнозначущість та універсальність практично-духовних форм свідомості, в тому числі моральних суджень, вимог тощо, є чимось принципово іншим, ніж всезагальність об'єктивно-істинного знання, що виникає в результаті пізнання об'єктивних природниих закономірностей або інших соціальних залежностей.

Універсальна форма вираження норм, принципів, ідеалів, понять тощо в моральній свідомості має той сенс, що вони обґрунтовуються з точки зору більш глибинних – історичних детермінант людського буття. Реальну основу тяжіння практично-духовних форм освоєння світу до всезагального, універсального та абсолютного складає гранично широка сфера буття, яка породжує їх до життя, вона охоплює собою як сферу сущого, так і сферу належного – остання не просто небуття, а особливий, потенційний ряд буття, існування якого зумовлене всім сукупним досвідом людства, тенденціями, результатами та сенсом людської суспільно-історичної практики. Саме цей сукупний досвід людського буття й виробляє кожен раз критерії, які за певних суспільних умов постають як абсолютні, граничні та обов'язкові для всіх. Об'єктивно безумовний, універсальний спосіб вираження моральних вимог, модифікаціями яких є принципи та ідеали, це форма вираження їх об'єктивної зумовленості та значущості. З одного боку, морально належне з ідеї перетворюється в дійсність, якщо воно набуває всезагальної та універсальної значущості. Моральні вимоги, принципи й ідеали, що включаються у внутрішній світ особистості, у структуру самосвідомості, мотиваційну сферу тощо, з необхідністю «утворюють той полюс абсолютного, загальнолюдського, стосовно якого особистість відраховує свою поведінку та спосіб думок як належне, обов'язок, справедливість, слушність тощо» [5,с.77]. А з іншого боку, – виконання ідеалів, принципів, інших вимог моральної свідомості, втілення їх в життя вимагає внутрішнього прийняття останніх самою особистістю, внутрішнього самовизначення відносно них. Щодо цього О. Дробницький відзначає, що «загальнообов'язкові вимоги в моралі переходять в іншу, особистісно-суб'єктивну форму вираження, де постають уже як специфічне завдання суб'єкта дії, за розв'язання якого він є відповідальним сам і яке він має особливим чином усвідомити, мотивувати для себе та обґрунтувати внутрішньо, суб'єктивно» [4,с.340].

Особливістю моральної свідомості є те, що звичний для природи та для сфери практичної цільової діяльності «причинно-наслідковий» погляд на світ в ній замінюється на незвичний «наслідково-причинний». В моралі, «людина не майбутнє виводить із сучасного, а на сучасне дивиться з точки зору майбутнього»(А.А. Гусейнов), тому саме ідеали та принципи, які мають ширший масштаб, ніж інші її складові задають моральній свідомості способи відношення до світу і саме вони є засобами осмислення, розуміння світу й засобами духовного самовизначення людини. Мораль вирішальною мірою характеризується самосвідомістю, позаяк починається власне з питань, які людина ставить насамперед собі. Вона вимагає від неї внутрішнього, духовного самовизначення стосовно своїх принципів і не звільняє від відповідальності за вибір мети та характер результатів.

На завершення маємо підкреслити: мораль, безперечно, це і сума вимог, що висуваються перед людиною, але й спосіб здійснення ідеала – свободно й вільно прийня того принципу. Найглибший моральний імпульс в цьому плані полягає як у виконанні правил поведінки, норм, так і в здійсненні ідеала – регулятивного принципа, «втілення» його в життя. І оскільки людина реалізує себе в цілях та ідеалах, то реалізація морального ідеала виражає міру реалізації сутності людини. Реалізуючи моральний ідеал, людина, можна сказати, виконує себе, об'єктивує себе в об'єктивному світі, що й забезпечує моралі можливість бути воістину буттєвим проявом людини, таким проявом ставлення людини до життєвої реальності, яке виражається у вчинках та діях людини. Вона – це форма духовності, спосіб духовного буття людини в світі, практично-духовний компонент її життя, за допомогою якого людина судить про світ, оцінює його, освоює в координатах добра та зла, правди, справедливості та здійснює дію – вчинок.

Н.Г. Середюк

Прикладна етика і етос науки: філософсько-соціологічні рефлексії

Виникнення сучасної індустріальної (постіндустріальної) цивілізації було зумовлено успіхами науки, перетворення її в основний фактор виробництва. У зв'язку з такою промисловою революцією наука посіла важливе місце в житті суспільства і стала причиною трансформації соціальної структури, політичних та економічних систем, культури в цілому.

Починаючи з другої половини XX століття в соціальній та економічній структурі індустріально розвинених країн відбулися глибинні зміни, пов'язані зі зростанням значення інформації в суспільстві, що дозолило багатьом вченим говорити про інформаційну революцію й інформаційне суспільство. Наприклад, **Елвін Тоффлер** (Alvin Toffler, р.н.1928) у роботі «Третя хвиля» (1980) [24] виділяє три хвилі у розвитку суспільства: аграрна при переході до землеробства, індустріальна під час промислової революції та інформаційна при переході до постіндустріального суспільства, заснованого на знанні. В інформаційному суспільстві більшість працюючих зайнято виробництвом, зберіганням, переробкою та реалізацією інформації, вищою формою якої є сертифіковане знання. Отже, в постіндустріальному суспільстві наукове знання стає самостійним елементом виробничих сил, а наука як галузь людської діяльності, спрямованої на вироблення і систематизацію об'єктивних знань, стає рушійною силою розвитку.

Проте наслідки Першої, а особливо Другої світової війни, через те що науку почали використовувати як інструмент для знищення людей у великих масштабах, поставили перед людством питання про можливості наукового пізнання та існування моральних обмежень, етичні засади наукової діяльності та особисту відповідальність вченого за результати свого труда, роль науки в суспільному житті та розвитку людства загалом.

Протягом всієї другої половини XX століття ці питання перебували в ракурсі підвищеної уваги провідних вчених свого часу – філософів, антропологів, соціологів, тощо. Проблема вирішення цих питань полягає в складності самого об'єкта дослідження, оскільки наука як соціальний феномен є одночасно складним поєднанням трьох сутностей, таких як: 1) система сертифікованого структурованого знання про світ, 2)

сфера діяльності специфічної професійної спільноти та 3) соціальний інститут [9]. Перше є предметом вивчення теорії пізнання, методології та філософії науки. Друге та третє – соціології науки [8, с.7]. З іншого боку, мораль й моральність є предметом дослідження такої філософської дисципліни як етика. При цьому в науці під етикою розуміють область знання, а під мораллю – те, що етика вивчає [5].

Наведена складність й багатовимірність об'єкта дослідження спонукає нас та обґрунтовує застосування міждисциплінарного підходу до вивчення моральних засад наукової діяльності з використанням наукового доробку філософії науки, етики, соціології науки, тощо. Як відомо, в науковій діяльності моральна регуляція здійснюється двома шляхами: через *професійну етику* вченого та через *етос науки*. Професійна етика визначається характером взаємовідносин між вченими. Такі відносини, як і загалом інтеграція вчених в наукову спільноту, формуються на підставі солідарного прийняття ними певного етосу науки. Останній включає в себе комплекс пізнавальних й моральних регулятивів наукової діяльності, в основі яких лежать відносини між наукою та суспільством [1].Тому етос науки є складовою інституційного розуміння науки[12,с. 560].

В той же час, розуміння практичного застосування моральних ідей та принципів нормативної етики в діяльності науковця надає *прикладна (практична) етика*, що вивчає практичні моральні проблеми, які виникають в конкретних ситуаціях морального вибору та мають вигляд моральної дилеми з двома більш-менш рівнозначними рішеннями.

В історії гуманітарних наук проблематика наукового етосу починає свій розвиток з 1940-50рр. в західній, американській соціології науки, а в українській філософській науці ця проблема отримала розвиток лише наприкінці 1970-х рр. радянського періоду [25, с. 123]. Проте, як наголошується в науково-аналітичному огляді ІНІСН, в радянській філософії професійна етика вченого в якості об'єкта дослідження починає вивчатися дещо пізніше – з початку 1980-х рр. [4, с.78].

Найбільш відома концепція етосу науки розроблена у 1940-60-ті роки американським соціологом, представником структурно-функціоналістської методології, – **Робертом Мертоном** (Robert King Merton, 1910-2003). Ця концепція була прийнята за основу спільнотою соціологів та філософів й у подальшому всебічно поширена і розвинута в роботах спеціалістів у галузі соціології та філософії науки. Свої ідеї він виклав у багатьох наукових роботах, але основну теоретичну будову концепції наукового етосу він надав у доповіді «Наука і демократична соціальна структура» (1942) та статті «Нормативна структура науки» (1942) [29, p. 267-278].

Р.Мертон, прагнучи визначити відмінність наукової діяльності від інших форм людської діяльності, розглядав науку як один з соціальних інститутів суспільства, метою якого є виробництво достовірного сертифікованого знання. Таке виробництво здійснюється вченими, які керуються сукупністю прийнятих в даній науковій спільноті норм. Найвищою цінністю науки є пошук істини, а найважливішою мотивацією діяльності вченого, за Мертоном, є інституційно підкріплене прагнення отримати професійне визнання колегами, які в силу власної компетенції, здатні оцінити вклад вченого у загальну суму знань.

Нормативна система науки, згідно Мертона, забезпечує узгоджене функціонування наукового співтовариства й ефективність наукових досліджень, визначає професійну діяльність вченого та у своїй сукупності формує певний науковий етос. Мертон інтерпретує етос науки як «афективно забарвлений комплекс цінностей і норм, що вважається обов'язковим для людини науки. Норми мають вираз у формі приписів,

заборон, переваг та дозволів. Вони легітимуються у термінах інституціональних цінностей. Ці імперативи, що передаються настановою й прикладом та підтримуються санкціями, у різному ступені інтерналізуються вченим, та тим самим формують його наукову совість або, якщо хтось надає перевагу цьому новомодному виразу, його суперего. Хоча етос науки не кодифіковано, його можна вивести з того морального консенсусу вчених, який знаходить вираз у звичайній науковій практиці, в незліченних творах наукового духу і в моральному обуренні, направленому на порушення цього етосу» [13, с.769].

У первинному варіанті своєї концептуалізації етосу науки, Мертон диференціює останній на чотири групи інституційних імперативів, які можна позначити, як чотири ціннісні принципи наукової діяльності. Ось вони:

C – communalism – комуналізм – це принцип спільності (загальнодоступності, відкритості) отриманих результатів наукових досліджень. Отримане дослідником знання має ставати загальним надбанням людства. З цього принципу випливає, що вчений повинен не тільки ділитися результатами власних досліджень із суспільством, але й виявляти активність у якнайшвидшому їх оприлюдненні. Цей принцип констатує вимогу публікації результатів наукової діяльності. Кількість і якість наукових публікацій є основним критерієм оцінки роботи вченого [28, p. 72.].

Дискусія щодо тлумачення даного терміну не вщухає й досі. Сам Мертон використовував термін «*communism*», проте в 1952 році, в розпал руху маккартизму в США, соціолог науки Бернард Барбер (Bernard Barber), аби виключити політичний акцент і звинувачення в ідеологічній заангажованості, запропонував використовувати термін «*communalism*» [26]. У свою чергу відомий російський соціолог Г. С. Батигін зазначає, що правильніше повернутися до мертонівського трактування – «*communism*», оскільки «Комунізм виник на початку XIX століття як рух за усуспільнення майна. В даному випадку, комунізм – рух за усуспільнення знання. Наука – єдиний регіон життя, де реалізований принцип комунізму…» [2]. У той же час О. З. Мирська вважає, що «... конкретний зміст, вкладений автором, більш адекватно слід перекласти терміном «*колективізм*» або «*комуналізм*» [15]. Ми все ж дотримуємося терміна «*communalism*», оскільки, по-перше, це дозволяє уникати ідеологічних відсилань до комунізму в нашій історико-культурній версії, і в той же час вказує на комуну, де, як відомо, всі ресурси були усуспільнені.

U – universalism – універсалізм – це принцип абстрагування знань від конкретної ситуації, у якій ці знання були отримані. Цей принцип заснований на переконанні, що природні явища ізоморфні і взаємопов'язані, а тому істинність тверджень відносно встановлених фактів не залежить від конкретних умов їх отримання та персональних характеристик дослідника таких як: вік, стать, раса, етнос, наукова репутація чи дослідницька школа, тощо. Завдяки відокремленню знання від конкретної ситуації підвищується цінність отримання «знання заради знання», що дозволяє вченому на кожному кроці не доводити практичну цінність своєї роботи. Наука, за Мертоном, взагалі має демократичний та інтернаціональний характер [28, с. 70].

Тут треба сказати, що при розробці власної концепції Мертон проаналізував нацистську теорію переваги арійської раси в тому числі в науці та радянську кампанію адміністративного переслідування вчених за відмінні від офіційних наукові погляди, так звану «лисенківщину», та дійшов висновку, що наука може нормально функціонувати лише у відкритому демократичному суспільстві [29, p. 273].

D – disinterestedness – безкорисливість (*незацікавленість*) – це принцип, який регламентує, що вчений має бути емоційно відстороненим від власного дослідницького проекту. На його дослідження не повинні мати вплив аніякі позанаукові інтереси: політичні, релігійні, ідеологічні, економічні, або особистого характеру. Вчений у своїй роботі не повинен шукати ніякої особистої вигоди – престижу, слави, фінансів чи іншого. Пошук істини – головний мотив наукової діяльності та цінність для вченого. Загалом, цей принцип забороняє всі інші «винагороди», крім компетентного відгуку й оцінки колег, професійного визнання [28, с. 73].

OS – organized skepticism – ***ориганізований скептицизм*** – це принцип відповідальності наукової спільноти та кожного науковця окремо за відкриту й публічну критичну оцінку якості наукових здобутків як власних досліджень, так і досліджень колег, попередників. З цього випливає, що науковець не може виправдовувати помилки у власній роботі, посилаючись на позичення відповідних даних (теоретичні положення, емпіричні дані, тощо) в іншого автора, оскільки з самого початку має бути скептично налаштованим стосовно чужої роботи [28, с. 75].

Концепція етосу науки Мертона отримала назву «CUDOS» відповідно до свого акроніму. При цьому, як пояснює Н. В. Дьоміна [6], такий акронім не є випадковим. Справа в тому, що на сленгу американських студентів слово «*cudo*» означає славу, загальне визнання, повагу і шану, а у множині – «*cudos*» – це похвала, нагорода, премія. Таким чином, CUDOS можна визначити як «структуру винагороди».

Надалі, під впливом наукової критики, Мертон доопрацював власну концепцію наукового етосу та у 1957 році в своєму першому президентському зверненні до Американської соціологічної асоціації визначив її динамічний характер як інституційно поновлюване прагнення вчених до авторитетного професійного визнанням власних здобутків, що одержується ними в обмін на першість, пріоритет наукового внеску. Найвищим втіленням такої інституціоналізованої мотивації вчених є феномен наукового епоніму – назви явища, об'єкта, поняття, структури, методу на честь дослідника, автора відкриття [29].

Також Мертон представив результати проведеного ним аналізу численних в історії науки спорів щодо пріоритету наукових відкриттів та вказав на основоположне значення професійного визнання здійсненого вченим внеску в науковий прогрес як законної винагороди за наукові досягнення. Відповідно до інтерпретації Мертона, таке професійне визнання являє собою сукупність професійних компетентних відгуків колег, які можуть варіюватися від простого посилання в роботі іншого вченого до нагородження Нобелівською премією [23].

В тому ж році в статті «Пріоритети в науковому відкритті: Глава з соціології науки» (1957) [31] Мертон аналізує дисфункції й парадокси наукових норм та додає до вказаних вище чотирьох ціннісних принципів наукової діяльності ще два:

O – originality – оригінальність – це принцип, який визначає прагнення вченого отримувати істотно нові результати дослідження, а не відтворювати наявні.

H – humility – смиренність (скромність) – це принцип інтелектуальної скромності, який навпаки обмежує прагнення до отримання оригінальних результатів й бажання засвідчити власну першість, та послаблює серед вчених конкуренцію.

Таким чином, акронім мертонівського етосу науки перетворюється на «CUDOS+OH».

Критика надмірного ідеалізму концепції Мертона призвела до того, що у 1958 році у спільній роботі з **Елінор Барбер** (Elinor Barber, 1924-1999) «Соціологічна амбівалентність» [30], він вводить поняття соціологічної амбівалентності (за аналогією з психологічною амбівалентністю), відповідно до якого рольова поведінка орієнтується на домінуючі норми та на допоміжні антинорми даної ролі. Таке динамічне чергуванні підролей пов'язаних з нормами та антинормами є соціальним механізмом вирішення протиріч, що виникають при виконанні функцій ролі та називається коливанням поведінки. Оскільки норми та антинорм не можуть спостерігатися одночасно, то це втрачається з виду і соціальні ролі аналізуються лише з точки зору їх основних властивостей [30, p. 18].

У статті 1963 року «Амбівалентність вчених» [27] Мертон застосував ідею соціологічної амбівалентності для аналізу поведінки вчених. На його думку, такий аналіз має включати пошук відповідей на три питання: Як потенційно суперечливі норми розвиваються в кожному соціальному інституті? Як конфліктуючі норми утворюють значиму амбівалентність в житті вчених в інституті науки? Як ця амбівалентність впливає на реальні відносини між науковцями? [27, p. 35].

Амбівалентність вченого полягає в тому, що у реальній повсякденній науковій роботі він постійно знаходиться в ситуації вибору між потенційно конфліктуючими імперативами поведінки, що йому приписується. Це задає напругу та створює реальні та потенційні суперечності. Наприклад, вчений має:

– якомога швидше оприлюднювати результати своїх наукових досліджень, але ретельно перевіряти їх достовірність і тому не поспішати з публікаціями;

– бути сприйнятливим та гнучким до нових ідей, але разом з тим не піддаватися тиску наукової моди;

– прагнути здобувати таке знання, яке отримає високу оцінку колег, але при цьому працювати, не звертаючи уваги на визнання своєї праці колегами;

– захищати свої нові ідеї та рішення, незалежно від того, наскільки велика опозиція, але разом з тим не підтримувати необачні й необґрунтовані висновки;

– бути ерудитом та докладати максимальних зусиль, щоб знати всі факти, що стосуються області його роботи, але широкий кругозір не повинен гальмують його творчість або обмежувати самостійність мислення;

– бути вкрай ретельним у формулюваннях та деталях, але не бути педантом, бо це шкодить змісту;

– не забувати, що будь-яке наукове відкриття робить честь нації, представником якої є дослідник, але завжди пам'ятати, що знання універсально;

– виховувати нове покоління вчених, але не дозволяти викладанню забирати енергію, призначену для власної наукової діяльності;

– молоді вчені повинні вчитися у видатного науковця, але залишатися самими собою, шукати власну дорогу в науці і не залишатися в тіні великих людей [27, p. 33-34].

Таким чином, вчений мусить виявляти певну релевантну гнучкість, адекватну науковому завданню, оскільки нормативно-ціннісна структура науки не є жорсткою. В той же час вона є необхідною складовою самоорганізації наукової спільноти, збереження клімату довіри й відтворення та розвитку науки. Як зазначає Виноградова Т.В., порушення норм наукового етосу загрожує науковцю виключенням з наукової спільноти – «деградація статусу», – що в сучасних умовах колективної наукової діяльності унеможливлює подальшу наукову роботу вченого [4, с. 29].

Феномен амбівалентності вченого Мертон докладно аналізує по відношенню до встановлення пріоритету в науковому відкритті. На його думку, інститут науки погано інтегрований, оскільки містить потенційно несумісні цінності, наприклад, такі як оригінальність та скромність. Перше – змушує вчених шукати визнання своєї роботи у колег, а друге – говорити про те, як насправді мало вони змогли зробити [27, p. 35-40].

На нашу думку, однією з причиною такої амбівалентності поведінки вченого є те, що його діяльність не може бути піддана жорсткій регламентації або зведена до однозначного шаблону, оскільки в такому випадку буде втрачено головний ресурс наукової діяльності – творчість.

Подальший розвиток концепція етосу науки Мертона отримала в роботах його колишнього студента – **Бернарда Барбера** (Bernard Barber, 1918-2006), який у 1952 році опублікував книгу «Наука і соціальний порядок» [26]. Барбер детально аналізує кореляції науки та ліберального суспільства та вважає, що наука не тільки залежна від суспільства, але й відповідна певним типам соціального устрою [26, p. 60]. Як приклад відхилення від загальноприйнятих у науці норм Барбер розглядає науку у державах з тоталітарним устроєм – нацистський Третій рейх та радянський СРСР.

На думку Барбера сучасне йому ліберальне суспільство характеризують такі норми: *раціоналізм* як критичне ставлення до всіх проявів людської діяльності в спробі звести їх до ще більш логічних, впорядкованих й узагальнених способів розуміння; *утилітаризм* як основний інтерес до реальних проявів світу й природи; *універсалізм* як секуляризована християнська ідея братерства всіх людей; *індивідуалізм* як пріоритет індивідуальної свідомості; *меліоризм* як віра в те, що активна раціональність та прогрес призведе до вдосконалення природного світу та зможе полегшити життя людей.

В той же час наукові норми Барбер трактує як *консенсус* більшості дослідників, науковців й моральних авторитетів [26, p. 62]. Тому наука не зводиться лише до технічно раціональних операцій; в повсякденній практиці вчених завжди, нехай навіть і неусвідомлено, присутні моральні цінності [26, p. 84-85]. Барбер вважає, що досліджувати наукові норми як особливі моральні чесноти вчених без їх кореляції з цінностями суспільства невірно, оскільки успіхи науки, іншими словами наукового етосу, заохочують людей до прихильності моральним цінностям у суспільстві загалом [26, p. 85].

Цінності роблять науку «моральною справою», вважає Барбер, і хоча етичні бар'єри у науці сприймаються як належне і не завжди є очевидними, але коли відбувається порушення моральних норм або здійснюється спроба нав'язати науковій спільноті нові цінності, моральність науки проявляє себе [26, p. 93-95].

Барбер виокремлює та розділяє наукові цінності на такі, які співпадають з цінностями ліберального суспільства та такі, які відмінні від них. До першої групи належать: віра в моральну чесноту раціональності; емоційна нейтральність; універсалізм; індивідуалізм як антиавторитаризм [26, p. 86-89]. До другої – комунальність та незацікавленість як безкорисливість [26, p. 90-93].

Іншим дослідником що здійснив спробу творчо переосмислити ідеї Мертона щодо наукового етосу є **Норман Сторер** (Norman W. Storer, 1929-2011). Сторер вважає, що у своїй роботі Мертон не вказав джерело наукових норм і не пояснив механізму їх відтворення. У своїх міркуваннях Сторер виходить з того, що творчість є природним спонуканням людини та найвищим благом у науковій діяльності. При цьому для відчуття завершеності творчого акту вченому необхідний компетентний відгук на результати (продукт) його праці. Зацікавленість вченого в професійному визнання фактично означає

його зацікавленість в отриманні сприятливого компетентного відгуку в офіційній формі. Оскільки знання існує окремо від його індивідуальних носіїв, то воно набуває універсальний характер й оцінюється відповідно до універсальних критеріїв. Таким чином, прихильність вченого до етосу науки може розглядатися як підтримка ним соціальної структури, завдяки якій він має можливість отримувати компетентний відгук на свою наукову творчість [23].

У роботі «Соціальна система науки» (1966) [32] Сторер намагається «визначити внутрішні характеристики науки як соціальної системи» [32, p.3]. Такий погляд на науку відрізняється від розгляду її як соціального інституту, професії або сфери діяльності певної соціальної групи.

При розгляді системи норм науки Сторер пояснює відносини між нормами за допомогою їх розподілу в двовимірній таблиці на чотири стовпці, а саме: спрямованість норм, сукупність наукового знання, взаємодія вчених, психологічний стан вченого. Відповідно в першому рядку йдуть: орієнтація, об'єктивність, організований скептицизм, емоційна нейтральність, а в другому – дія, генералізація, комунізм, незацікавленість [32, p. 80-81].

При цьому наукові норми важливі не тільки стратегічно – для розвитку науки, а й тактично – в вирішенні конкретних завдань в даний момент, оскільки деякі з них природним чином доповнюють прагнення до наукової творчості. Так, наприклад, організований скептицизм допомагає вченому подолати сумніви в результатах своїх досліджень, комунізм дозволяє розділити радість творчості з іншими, тощо [32, p. 84].

Сторер визначає науку як мережу людей, які займаються творчістю в обмін на визнання, а норми призначені для упорядкування цього процесу. При цьому, за Сторером, «Наука є унікальним інститутом, в якому творчість контролюється і, дійсно, існує в межах даної структури, а не інакше» [32, p. 37].

У роботі «Соціологія науки» (1973) [29], вперше надрукованому як вступ до збірника статей Мертона, Сторер коментує наукову критику концепції Мертона та робить низку зауважень. Наприклад, мертонівській моделі етосу науки зазвичай не відповідають пересічні або відносно непродуктивні вчені, які замало вкладають в наукове знання [29, p. xvii]. В той же час ступінь орієнтованості на норми наукового етосу Мертона залежить від наукової дисципліни, організаційної приналежності вченого та його ролі в науці [29, p. xviii-xix].

При цьому Сторер інтерпретує теоретичну проблему релевантності норм наукового етосу як проблему ідентифікації умов цієї релевантності – відповідності поведінки вчених нормам наукового етосу, відхилення від цих норм або діям по їх зміні. Він зазначає, що порушення норм кількома людьми не надто важливо, оскільки ми очікуємо й особисто зацікавлені в тому, аби більшість дотримувались неформально встановлених правил і це дозволяє нам взаємодіяти з ними на підставі довіри. «Велика частина переваг, які ми отримуємо через порушення норми виходить з того, що інші їм підкорюються, обман вигідний тільки тоді, коли більшість інших людей не обманюють» [32, p. 37]. Таким чином, у повсякденних («рутинних») наукових ситуаціях, що складаються в рамках усталеного дискурсу або парадигми, поведінка вченого координує з поведінкою його колег і більш ймовірно буде відповідати конвенціональним нормам, які забезпечують ефективні й легітимні правила взаємодії. При цьому дія в межах консенсусу з приводу норм і правил стає персонально винагороджуваною та зміцнює інституційні основи науки.

Однак при трансформації наукового дискурсу частіше відбувається порушення норм в тому числі й їх повне заперечення [29, p. xviii-xix].

Дослідницька програма Мертона з вивчення нормативної структури науки за час свого існування зазнала гострої критики щодо емпіричної верифікації своїх положень, та попри це отримала свою реінтерпретацію в роботах **Джона Займана** (John Michael Ziman, 1925-2005) – відомого вченого у галузі фізики твердого тіла, який з кінця 1970-х років досліджував проблеми соціології науки.

Джон Займан розглядав науку як складний і динамічний інституалізований процес, що дало йому змогу запропонувати альтернативну, так звану нео-мертонівську концепцію етосу науки (1994-2000). Займан вважав, що існує два типи наукових спільнот: традиційне академічне співтовариство, властиве класичній науці, і новий тип постакадемічної спільноти вчених, інтегрованих до владних й промислових структур, фінансових груп, тощо.

У 1994 році в роботі «Прикутий Прометей: Наука в динамічно стійкому стані» [33] Займан виклав концепцію етосу постакадемічної науки. За його версією етос науки включає наступні компоненти:

P – proprietary work –власна робота – науково-дослідна робота на результати якої поширюється конкретне право власності, патент;

L – lokal work – локальна робота – науково-дослідна робота, яка здійснюється для вирішення вузьких конкретних завдань;

A – authoritarian work – авторитарна робота – завдання дослідження, яке визначається начальством;

C – commissioned work – замовна робота – науково-дослідна робота, яка робиться на замовлення для досягнення практичних цілей;

E – expert work – експертна робота – науково-дослідна робота, яка реалізується обмеженим колом експертів.

Етос постакадемічної науки, згідно Займану, невипадково можна представити через акронім PLACE (від англ. *place* – місце), який характеризує вчених або наукову спільноту як закриту групу фахівців, які прагнуть отримати зі свого становища всі можливі прибутки матеріального й нематеріального характеру: фінансування дослідницьких проектів, соціальне й академічне визнання, легітимне право надавати суспільству експертні оцінки, тощо.

У своїй роботі Займан приходить до висновку: коли академічна наука змінюється постакадемічною, нормативна система CUDOS змінюється системою PLACE. При цьому перехід до постакадемічної науки, вважає Займан, характеризується наступними процесами: 1) фіскалізація науки, 2) приватизація науки, 3) комерціалізація науки, 4) бюрократизація науки, 5) зниження ексклюзивності й автономності наукової спільноти [3].

Ці дві системи норм – етос «класичної» науки Мертона та етос постакадемічної науки Займана – визначають відповідні способи розвитку кар'єри вченого: перший – індивідуальна кар'єра, мета якої професійне визнання колег, другий – кар'єра в організації, науковому колективі, мета якої більш висока посада в організаційній ієрархії. При цьому мова йде про сучасні науково-дослідні організації, що займаються науково-практичними дослідженнями та інноваційними розробками (Research and Development Organizations).

Досліджуючи проблему моральної регуляції наукової діяльності слід розглянути науковий доробок ще одного автора, який у 1940-60-ті роки також, як і Мертон, та

незалежно від нього [14, с. 30-58] вивчав проблеми науково-пізнавальної діяльності та солідарності наукової спільноти (термін «наукова спільнота ввів М.Полані).

Майкл Полані (Michael Polanyi, 1891-1976) – британський фізик, хімік і філософ, був представником наукового напрямку постпозитивизма і критикував основні принципи логічного позитивізму. Зокрема, Полани досліджував природу наукового знання й прагнув подолати усталене в філософії науки помилкове уявлення про деперсоніфіковане наукове знання, яке помилково ототожнювалося з об'єктивністю. Згідно Полані, абсолютна об'єктивність є помилковим ідеалом, оскільки будь-які умовиводи базуються на персональних судженнях.

У книзі «Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії» [17] (1958) Полані досліджував діючі особистісно-когнітивні механізми пізнавальної діяльності та надавав виняткову роль суб'єкту пізнання: « ... у кожному акті пізнання присутній пристрасний внесок особистості, яка пізнає, і ця добавка – не свідчення недосконалості, але конче необхідний елемент знання» [17]. Використовуючи відкриття гештальтпсихології, де гештальт як цілісний образ, форма або структура передбачає примат цілого над частинами, Полані писав: «Акт пізнання здійснюється через упорядкування низки предметів, що використовуються як інструменти або орієнтири, та оформлення їх в майстерний результат, теоретичний чи практичний. Можна сказати, що в цьому випадку наше усвідомлення цих предметів є «периферічним» стосовно головного «фокуса усвідомлення» тієї цілісності, якої ми досягаємо в результаті» [17].

У своїх міркуваннях Майкл Полані виходив з розгляду предметності людського сприйняття: будь-який об'єкт сприймається за допомогою сенсорних органів людини як предмет на фоні, де фоном виступає не лише зовнішні умови, а й внутрішні – інтелект, емоції, мотивація, досвід. Відповідно, в будь-якому акті людського пізнання завжди міститься цей «неявний» компонент знання. Такі «неявні» компоненти знання є «периферійними, інструментальними» по відношенню до «явних» компонентів, виражених в поняттях, та виконують функцію з'єднувачів між «логічними розривами» при вирішенні будь-якої задачі. Розмір таких логічних розривів визначається ступенем невизначеності даних в розв'язуваної задачі. В даному випадку «осяяння», згідно Полані, можна назвати епістеміологіческім стрибком, за допомогою якого долається логічна прогалина.

Таким чином Полані розділяє знання на явне (focal knowledge, в дослівному перекладі з англійської – «фокусне» або «центральне» знання) і неявне (tacit knowledge, в дослівному перекладі з англійської – «мовчазне» знання або «те, яке мається на увазі»). Явне знання – це центральне, усвідомлюване, здатне до кодифікації, експліцитне знання, яке знаходиться у фокусі пізнавального процесу, має безособистісний характер, може бути виражено вербально або сформульовано в поняттях, судженнях, теоріях, гіпотезах і передаватися опосередковано, без особистих зв'язків, стандартними й відтворюваними каналами інформації. Неявне знання – це периферійне, нераціоналізоване, неусвідомлюване (але не несвідоме), імпліцитне знання, яке не артикульовано в мові й не допускає повної екстеріорізації, має виключно особистісний характер та може бути отримано шляхом безпосереднього особистого досвіду або навчання з використанням остенсивних визначень, формується в діяльності та втілено в тілесних навичках, схемах сприйняття, практичній майстерності. Прикладами неявного знання можуть виступати вміння плавати, їздити на велосипеді, керувати автомобілем і т.і., де знання правил дії недостатньо для освоєння навику й необхідні безпосередні спостереження, особисті

тренування, в тому числі й під керівництвом інструктора. Характеризуючи емпіричність неявного знання, буде доречно згадати один з найбільш відомих афоризмів Майкла Полані: «Ми можемо знати більше, ніж здатні розповісти».

Таким чином, згідно з Полані, будь-яке знання, що набувається людиною, є особистісним в тому сенсі, що в ньому окрім явного компонента (напр. поняття, теорії) завжди присутній і неявний компонент (напр. навички, майстерність), залежний від індивідуальних характеристик суб'єкта. І, навпаки, формування неявного знання є результатом присвоєння особистістю знання явного. Однак, особистісне знання не можна вважати суб'єктивним, оскільки воно підпорядковане незалежним від нього вимогам, але й об'єктивним його назвати не можна, оскільки воно керується персональною пристрастю й інтересами.

Також Полані описує три області (варіанти) взаємовідносин між змістом мислення та мовними засобами презентації:

- область «невимовного», де неявний («мовчазний») компонент знання домінує і його адекватний артикульований вираз є ускладненим або неможливим; характеризує особистісні знання, засновані на переживаннях й життєві враженнях;
- область інформації, що адекватно передається засобами мови, та де неявний компонент знання збігається з текстом, носієм значення якого є;
- область «утрудненого розуміння», що характеризує неузгодженість між невербальним змістом мислення й мовними засобами презентації, та що не дозволяє концептуалізувати зміст думки; тут явний і неявний компоненти знання не перетинаються.

Таким чином, артикуляція завжди залишається неповною по відношенню до знання. Смисл наукових тверджень визначається неявним контекстом прихованого, периферичного, «мовчазного» знання, яке має інструментальний характер як «знання-навик», як *know how*, та є невіддільний від неартикульованного інструментального знання й особистої впевненості в істинності проголошуваного наукового судження.

У своїх міркуваннях Полані по-новому визначає роль феномена віри в пізнавальному процесі: «Віра була дискредитована настільки, що, крім обмеженого числа ситуацій, пов'язаних з сповіданням релігії, сучасна людина втратила здатність вірити, приймати з переконанням будь-які твердження. Феномен віри отримав статус суб'єктивного прояву, тобто став розглядатися як якась недосконалість, що не дозволяє знанню досягти всезагальності. Сьогодні ми знову повинні визнати, що віра є джерелом знання»[17]. Згідно вченому, сама поява й існування в науці різних аксіом, принципів, засноване на людській вірі в те, що світ є гармонійним цілим, що принципово пізнається наукой.

Концепція «особистісного знання» дозволила Полані розвинути антропологічну орієнтацію в своїй епістемології, яку можна звести до наступних положень:

1) розвитком науки займаються люди, що володіють професійним досвідом, майстерністю;

2) мистецтву науково-пізнавальної діяльності не можна навчитися по книгах, оскільки воно передбачає оволодіння неявними знаннями, якими можна оволодіти лише за допомогою особистих контактів дослідників, в безпосередньому спілкуванні вченого-початківця із майстром, та де спроба копіювання навичок майстра, наслідування його зразків діяльності, неминуче породжує власні навички, вміння, досвід;

3) люди, що займаються наукою, не можуть бути відокремлені від виробленого ними знання і замінені іншими людьми;

4) в науково-пізнавальної діяльності мають велике значення особисті мотиви, персональний вибір, інтелектуальна самовіддача, пристрасть до пошуку істини й особиста відповідальність, віра в науку та її цінність.

Таким чином, знання, що одержуються в процесі наукової діяльності, як і сам цей процес, не можуть бути деперсоніфіковані. Особистісне знання відображає не тільки дійсність, що пізнається, а й саму особистість, яка пізнає, з її індивідуальним дослідницьким досвідом, особистісно-когнітивними механізмами пізнавальної діяльності, інтересом до нового знання, персональним підходом до семантичного трактування й використання теоретичних термінів. Неявний компонент особистісного знання містить не тільки навички, але й інші особистісні характеристики вченого, такі як інтеріорізовану культуру поведінки та етику відносин, етичні регулятиви наукового пізнання, весь моральний досвід особистості.

У науковій діяльності культуру професійної поведінки регламентує *професійна етика*, яка, згідно з А.А.Гусейновим, «конкретизує загальні моральні вимоги стосовно своєрідності відповідної професії та займається головним чином нормами, правилами поведінки» [19]. Тому зміст професійної етики визначає, «по-перше, кодекси поведінки, які приписують певний тип моральних взаємовідносин між людьми що є оптимальними з точки зору виконання ними своєї професійної діяльності, по-друге, способи обґрунтування цих кодексів, соціально-філосовське тлумачення культурно-гуманістичного покликання даної професії» [22].

Як зазначає Т.Г.Аболіна «Професійна етика у сфері етичного пізнання є конкретизацією загальних етичних норм, яка викликана до життя не тільки специфікою відносин професійних колективів й суспільства в цілому, але й особливістю особистісних відносин у професійній діяльності. Наявність специфічних відносин між людьми в професійних групах формує особливість моральних норм, покликаних регулювати ці відносини. За всієї своєрідності цілей і завдань тієї чи іншої професії, які породжуються різними соціальними умовами, в них є і сталі елементи, що випливають із самої природи професійної діяльності» [18]. З іншого боку, оскільки «професії відрізняються не тільки за об'єктом і об'ємом трудових зусиль, але й за цілями впливу, розрізняють конкретні види професійної моралі і відповідно – професійної етики: етика політична, юридична, дипломатична, медична, педагогічна, театральна, етика менеджера, вченого, журналіста і т. і.» [18].

Таким чином професійну етику можна визначити як конкретизовану систему моральних норм, принципів, стандартів, правил поведінки фахівця в різних ситуаціях професійної діяльності. Зміст професійної етики є залежним від типу професії, який визначає відповідний характер праці й відносин: «людина-людина», «людина-суспільство», «людина-природа», «людина-техніка». Конвенціональні стандартизовані норми професійної етики, прийняті конкретною професійною спільнотою, можуть бути виражені у вигляді відповідного професійного етичного кодексу. Такі кодекси можуть бути прийняти державними, комерційними, або громадськими організаціями, та стосуватися як аспекту наукової або професійної діяльності, так і конкретної професії або науки загалом. Наприклад: «Етичний кодекс ученого України» (прийнятий загальними зборами Національної академії наук України, 15.04.2009 року, Київ) [7], «Кодекс професійної етики соціолога» (прийнятий П'ятим з'їздом Соціологічної асоціації України,

20.05.2004 року, Київ) [10], «Норми наукової етики» (прийняті Сенатом «Товариства Макса Планка для сприяння розвитку наук», 24.11.2000 року, Мюнхен) [16], Рекомендації ЮНЕСКО «Про статус науково-дослідних працівників» (прийнята Генеральною асамблеєю ЮНЕСКО 20.11.1974 року, Париж) [20].

Прикладна етика є особливим видом етики, який надає нове розуміння проблем моралі й нове розуміння самої етики. У той же час, в науковій літературі немає однозначного визначення прикладної етики. Існуючі інтерпретації можна розділити на два типи тлумачень: 1) сучасний етап розвитку етичної теорії та 2) застосування етичних понять до конкретних життєвих ситуацій (кейсів). Ми використовуємо перший варіант трактування, оскільки обсяг прикладної етики ширше, ніж сукупність проблемних полів її конкретних застосувань [21].

Виникнення прикладної етики пов'язано, з одного боку, із загальною логікою розвитку нормативної етики в XX столітті, в ході якого остання пройшла шлях від критики Дж. Е. Мура всіх традиційних напрямків етики (метафізичної, натуралістичної утилітаристської, емотівістской) до формування метаетікі, а потім – дескриптивної (емпіричної) етики, і, нарешті, – практичної, прикладної етики. З іншого боку, – пов'язано з розвитком в XX столітті інститутів прав людини і різних громадських рухів соціальної спрямованості.

Предметом досліджень прикладної етики є моральні проблеми, що мають вид моральних дилем. Моральна дилема – це ситуація складного вибору між двома протилежними варіантами поведінки або рішеннями, кожне з яких є правильним. В основі моральної дилеми знаходиться протиріччя між двома моральними нормами. Моральні дилеми не піддаються формальному аналізу та не мають простого й однозначного рішення, оскільки дотримання одного з правил з необхідністю вимагає порушення або невиконання іншого, або коли в рівній мірі правильними є діаметрально протилежні варіанти вибору. Різниця між моральною проблемою та моральною дилемою полягає в тому, що в ситуації моральної дилеми кожен з протилежних й взаємовиключних варіантів обов'язкової, належної дії може бути морально обґрунтований. Як зазначає Л. В. Коновалової [11], моральні дилеми можуть бути двох видів: 1) коли людина зобов'язана робити два протилежних вчинки, оскільки обидва вони правильні, та 2) коли людина одночасно і повнна, і не повинна здійснювати один й той же вчинок. При цьому слід розрізняти моральну дилему, яка зачіпає фундаментальні моральні цінності, та практичну дилему, пов'язану з труднощами прийняття рішення.

Висновок. Моральна регуляція наукової діяльності відбувається в конкретних ситуаціях складного морального вибору між досягненням наукових цілей, структурно обумовлених й конгруентних існуючому й усталеному етосу науки, та етичними, моральними умовами такого досягнення. Останні на підставі амбівалентності вченого мають всі ознаки моральної дилеми, яку й дозволяє вирішити інструментарій прикладної етики із залученням явного та неявного, практичного змісту особистісного знання.

Ольга Гомілко

Публічність і громадянська позиція науковця в сучасну епоху: освітні легітимації та цифрові виклики

«Освіта точно починається тоді, коли ми усвідомлюємо, що жива істота є живою. Принципове завдання освіти — придушувати "історичні інтереси", котрі тиснуть зусібіч, особливо коли це стосується належної дії, а не просто розуміння чогось»

(Ф. Ніцше).

Криза легітимації як сучасний виклик раціональності

Ослаблення ролі ідеології: реакція постмарксизму. Громадянська позиція та публічність сучасного науковця стає дієвою суспільною силою завдяки процесу, що його Ю.Габермас називає кризою легітимації пізнього капіталізму. Основна причина цієї кризи — послаблення позицій ідеології як ключового чинника легітимізації режиму панування у традиційному модерному суспільстві. Переважно йдеться про так звані країни загального добробуту, де ліберально-демократичні настанови ідеологічно дезавуюють проблему панування, заперечуючи його реальність. Вважають, що ліберальна демократія сприяє регенерації капіталізму, долаючи його соціальні суперечності. Наприклад, у країнах загального добробуту держава може забезпечити оплату медичних та інших соціальних потреб своїх громадян. А тому критика сучасного капіталізму з позицій класичного марксизму втрачає тут свою переконливість.

А проте все гучніше звучать і голоси, котрі намагаються далі провадити марксистську критику капіталістичного ладу. Важливим полем цієї критики стає сфера легітимації останнього. Адже у послабленні ідеологічного чинника легітимації капіталізму вбачають намагання капіталізму віднайти інші засоби збереження власного панування. Наприклад, одна з активних учасниць постмарксистськи налаштованої Люблянської школи Рената Салецл говорить про ідеологію вибору, котра, на її думку, є потужним інструментом збереження капіталістичного панування. Ідеологія вибору, експлуатуючи ідею вибору, змушує людей, замість удаватися до соціальної критики та боротьби за вдосконалення суспільства, постійно ухвалювати рішення з метою «стати самими собою». Тиск вибору на людей змушує їх забувати про значущість соціальної критики. Так відбувається консервація поточного соціального стану. Авторка у свій книзі «Тиранія вибору» стверджує, що «підтримка ідеології вибору постіндустріальним капіталізмом — це не випадковість, вона радше дає можливість увіковічити його панування» [5б с.13].

На її думку, останнім часом у розвинених країнах створюється ілюзія вічного теперішнього, для якого минуле та майбутнє не мають значення. Посилаючись на думку Луї Альтюссера, Р. Салецл говорить про те, що ми не помічаємо форм, за якими побудовано наше життя, тобто прихованих ідеологій. Для того, щоб їх зрозуміти, «мусимо позбутися завіси очевидності та даності» [Там само]. Саме у виявленні прихованих кодів очевидності Р. Салецл вбачає завдання науковця. Знання, що їх здобув науковець, мають стати рушієм критики капіталізму. Отже, мета знань —критика, спрямована на зміну нинішнього соціального ладу. А зосередження на самовдосконаленні індивіда, на думку

Салецл, увиразнює ідеологічну стратегію пізнього капіталізму, спрямовану на переключення уваги з соціально-економічних суперечностей на внутрішню дисгармонію людини. Дослідниця вважає, що «посилено працюючи над самовдосконаленням, ми втрачаємо енергію та здатність брати участь у будь-якій формі соціальних змін, натомість постійно відчуваємо тривогу, що ми так чи інакше зазнаємо поразки» [там само, с. 14–15]. А тому, замість оспівувати нав'язаний людям раціональний вибір, маємо зрозуміти механізми здійснення вибору на несвідомому рівні та вплив на нього суспільства. Тож ідея самовдосконалення стає лише способом заспокоїти людину та переспрямувати її увагу із соціальних проблем на індивідуальні [див. там само, с. 32].

Самовдосконалення людини як рушій свободи. Звернення в цьому дослідженні до постмарксистської позиції щодо публічного виміру знань зумовлено тим, що вона здобуває дедалі більше прихильників. Не заперечуючи важливості соціальної критики, усе ж варто зазначити, що в сучасних умовах її беніфіціаром виступає радше конкретний індивід, а не певна соціальна група (клас), як це традиційно тлумачиться в марксизмі. Боротьба за соціальні потреби в сучасну добу — це головним чином обстоювання соціальних прав. Нерідко боротьба за права перетворюється на масштабні суспільні рухи. Проте їхньою метою є не кардинальні соціальні перетворення, а розширення зони індивідуальної свободи окремої людини.

Наприклад, потужний громадянський рух на захист тварин, котрий, здавалося би, переймається проблемами природного світу, — це також боротьба за людську свободу. Адже захист прав тварин ґрунтується на ідеї, що тварини мають право на життя, а тому основне прагнення всіх живих істот — не страждати — слід брати до уваги однаковою мірою, про кого б не йшлося — про людей чи про тварин. Ось чому права тварин розглядають як органічну складову феномена «революції прав», котрий постав із настанови на викорінення дискримінації за ознаками раси (расизму), статі (сексизму), віку (ейджизму), виду (спеціецизму) тощо. Однак, на відміну від інших «революцій прав», боротьбу за права тварин ініціюють не ті, хто зазнає утиску, а ті, хто його здійснює, — тобто люди. Складається враження, що рух на захист тварин не має «корисного» наслідку для людей. Адже тварини не можуть нічого запропонувати людям у обмін на гуманне поводження з ними. Ось чому важливою умовою постання цього руху є розширення людської свободи на використання власного розуму, натхнення, емпатії, альтруїзму. Саме людський розум із притаманним йому співчуттям стає рушієм захисту прав тварин. А тому «корисний» ефект цього руху для людей — це посилення *їхньої* свободи. Адже в боротьбі за права тварин людина захищає власну гідність, котра дає їй повагу до себе за здатність творити добро. Ще донедавна українці скептично сприймали ідею про захист прав тварин, заявляючи, що коли страждають люди, турбота про тварин недоречна. Здебільшого феномен захисту прав тварин пов'язували із західним суспільством як таким, що вирішило базові проблеми людини. А проте активізація цього руху в Україні свідчить про те, що зміни у свідомості людини, зокрема її ставлення до тваринного світу, уможливлюють і вдосконалення всього суспільства. Бо кардинальне покращення життя людей навряд чи можливе, якщо інші живі істоти будуть страждати. Тож ліві заклики до соціальної критики суспільства не досягнуть своєї мети, якщо люди самі не зміняться й не зроблять свій вибір на користь співчуття та доброти до іншого, а цим іншим може бути не лише людина, але й тварина.

Вважаю, що в центрі публічної активності науковця в цифрову епоху має перебувати питання самовдосконалення людини. Усупереч Р.Салецл можна стверджувати,

що громадянську позицію сучасної людини визначає її свобода від власних «внутрішніх демонів». Без подолання агресивної природи людини навряд чи вдасться створити справедливе суспільство. Одним із ключових публічних завдань сучасного науковця стає переконати людей у необхідності самовдосконалення, що вможливить їхню толерантність і співчуття до інших. Як уже зазначалося, сучасна епоха посилює відповідальність людини та вимагає від неї значних раціональних умінь і навичок. Адже є велика ймовірність, що людині доведеться зіткнутися не з класовими ворогами, а із продуктом власної діяльності — штучним інтелектом та іншими новітніми технологіями, і тип взаємодії людини та машини стане вирішальним для подальшої долі суспільства.

На відміну від індустріального типу взаємодії, коли машина виконує людські функції, а людина виявляється лише додатком у цьому процесі, цифрова епоха робить обох учасників взаємодії незамінними. Людина та машина уможливлюють дії одне одного не як додатки, а як партнери у справі: без людського мислення, що передує механістичній дії, машинна функція стає непродуктивною. Реалізація ресурсів людського мислення передбачає актуалізацію не лише наукової раціональності, а й інших типів і форм раціональності. Ось чому публічним завданням сучасного науковця стає їх легітимація у публічному просторі. Розширити поле раціональності — це значить розширити зону людської свободи, а отже сприяти вдосконаленню людського життя.

Криза легітимації та засоби масової комунікації. Здійснення публічної місії сучасного науковця, з одного боку, посилено кризою легітимації, а з іншого — нею ускладнено. Скажімо, послаблення легітимаційних функцій ідеології сприяє зростанню ролі засобів масової комунікації, через які стає можливою й ідеологічно незаангажована комунікація науковця із суспільством. Утім, сучасний досвід роботи ЗМІ більше засмучує, ніж обнадіює. А присутність у роботі ЗМІ науковців радше виняток, ніж правило. Головна проблема сучасних ЗМІ — розповсюдження недостовірної інформації, котра через маніпулятивні технології набуває значного впливу на свідомість людей. Ускладнює ситуацію ще й те, що телебачення, радіо та преса у своєму прагненні комерційного успіху нерідко заохочують найпримітивніші смаки аудиторії. Тож засилля дезінформації та негативу стали передбачуваним наслідком такої політики. Папа Римський Франциск засудив ЗМІ за продукування дезінформації. На його думку, це може стати найгіршою шкодою, якої вони здатні завдати[7]. Папа Римський порівнює споживання суспільством фейкових новин зі схильністю до копрофагії, що означає поїдання власних або чужих екскрементів. Понтифік вважає, що ЗМІ показують людям лише частину правди, ігноруючи загальну картину, і таким чином спонукаючи аудиторію робити хибні висновки.

Утім, не лише сумнівний контент та низька активність науковців занижує їхню публічну вагу в медійному просторі. Недовіру до публічності інтелектуала також породжує феномен «популізації». Адже трапляється, що інтелектуал керується не лише громадянським покликанням — він заради фінансової вигоди або з честолюбства вдається до засобів масової інформації як майданчика для нарощування власної популярності. Тоді публічність інтелектуала зводиться до популізму. Розмитість цільової аудиторії більшості ЗМІ неминуче перетворює її на таку представницьку базу інтелектуала, перед котрою він не відчуває відповідальності. Невизначеність представницької бази інтелектуала у ЗМІ уможливлює представництво без відповідальності, а тому в медійному просторі здебільшого стикаємося з ток-шоу або самовираженням, а не з публічною діяльністю інтелектуала.

Криза легітимації та інтернет. Тож не дивно, що великі сподівання нині покладають на мережеве поле інтернету. Адже воно, на відміну від ЗМІ, не потребує легітимних процедур акредитації. Тому його сприймають як найбільш незалежний засіб висловлення думки, волі та прагнень людей, котрий найвиразніше втілює людську свободу. Сфера легітимації віртуальної комунікації у цифрову добу значно розширюється. Адже обмеження в інтернеті наразі можна вважати незначними. Їх переважно застосовують або авторитарні режими (ідеться про досвід країн, де інтернет проходить ідеологічні фільтри), або модератори у випадках, коли стикаються з граничними виявами насильства, агресії та дискримінації (ідеться про спроби контролю в соціальних мережах та інтернет-хостингах). Решта інтернет-простору[8] стає полем прояву людської свободи. Дієвість інтернету у сфері переконань уже не раз довела свою ефективність. Утім, із іншого боку, інтернет виявив потужний потенціал маніпуляції свідомістю людей та став основним джерелом фейкової інформації.

Тож схоже, що найнадійнішим засобом впливу на людей лишається *освіта*. А тому публічність науковця в сучасних умовах — це не так вихід за академічні стіни, як вироблення публічного виміру в їхніх межах. Ідеться про посилення публічного виміру освіти та науки як важливих чинників легітимації цінностей сучасної національної держави. Особливе значення у цьому процесі має сучасний університет. Для успішного розвитку держави важливо здійснювати демократичні легітимації, адже, попри продуктивність демократії як політичної форми управління державою, у цифрову добу демократія також зазнає серйозних трансформацій і виявляє схильність до ослаблення. Тож публічний аспект інтелектуального життя суспільства має бути зосереджено на збереженні демократії як прогресивної форми правління, що уможливлює розширення зони свободи для більшості людей.

Криза легітимації та сучасні українські реалії. У реаліях українського суспільства, де проблему панування обтяжено посттоталітарним і постколоніальним спадком, нинішню роль інтелектуалів у публічному просторі підважено зневільованістю цієї ролі в минулому. У радянському тоталітарному суспільстві інтелектуальний ресурс легітимації було підпорядковано ідеології. Відповідно, принцип автономії розуму в СРСР було зруйновано, а функцію її носія — інтелектуала — було підпорядковано ідеологічним завданням збереження тоталітарного панування. Щойно науковець наважувався виявити незалежну позицію — його таврували й жорстоко карали. Репресивний апарат тоталітаризму нищив ознаки будь-якого критичного мислення. Промовисто про зневажливе ставлення до науковця в радянські часи свідчить образ інтелігента в капелюсі та окулярах — відірваної від реального життя людини, котра викликає посміх і зневагу. Утім, образ недолугого в практичних справах розумника маємо ще в оповіді Платона про Фалеса, котрий, видивляючись на небо, упав у яму. Той, хто посмів мислити самостійно і став прообразом першого інтелектуала, наразився на сміх та образливі слова молодої служниці-фракіянки, бо, на її думку, таким чином Фалес продемонстрував свою недолугість. Однак античність знає й іншу оповідь про Фалеса. Наприклад, Арістотель у «Політиці» розповідає, як перший філософ за допомогою астрономічних знань зумів передбачити добрий врожай оливок, і це допомогло йому заробити багато грошей. Утім, Фалес це зробив не заради наживи, а для того, щоб спростувати звинувачення своїх сучасників — що, мовляв, від теоретичних знань немає користі в реальному житті. На жаль, відсутність в українському суспільстві позитивного образу інтелектуала досі

провокує недовіру до нього. Цю недовіру посилює постколоніальний синдром, коли здобутки української науки здебільшого приписують чи то Росії, чи то СРСР.

Сучасне українське суспільство також не виявляє особливої поваги до науковців. Здебільшого причину публічної маргінальності науковців вбачають у недбалості влади. Проте не влада, а корупція, плагіат і політична заангажованість нерідко псують *репутацію* українських науковців. І її відновлення — це не зовсім справа влади. Публічна репутація українських науковців залежить від них самих, а точніше — від їхньої спроможності бути незалежними інтелектуалами, котрі не бояться казати правду не лише про інших, але й про самих себе. Завдяки принциповій самокритиці українські науковці мають шанс стати сучасними інтелектуалами та повернути довіру й повагу своїх співгромадян. Головний майданчик, де можна це зробити, — український університет, котрий також украй потребує реабілітації та модернізації.

Демократичні легітимації як «одомашнення» «чорних лебедів»

Освітні легітимації та автономія університету. Можливість виходу науковця у сферу публічного залежить від міри збереженості принципу автономії університету, котрий гарантує незалежність його мислення. Утім, потужні атаки на раціональність спричиняють руйнацію цього принципу. Недовіра до науки стає загальним настроєм більшості. Про загрози такої недовіри попереджає серіал каналу NBO «Чорнобиль», котрий нещодавно вийшов на екран і за короткий час зумів стати, за версією IMDB, найпопулярнішим серіалом за всю історію — він випередив навіть культову «Гру престолів». На тлі розгортання подій однієї з найбільших промислових ядерних катастроф світу, яка сталася в Україні 1986 року, фільм демонструє, що трапляється з тими, хто не дослухається голосу науки та розуму. Тож заклик творців серіалу — люди, будьмо обережні, не нехтуймо раціональністю — отримав відгук, але чи його зрозуміли? Щоб публічний голос інтелектуала збудив думку в суспільстві, воно має визнати автономію університету як запоруку зміцнення розуму. Бо автономія розуму та принцип автономії університету — це споріднені сутності, котрі уможливлюють, з одного боку наукове дослідження, а з іншого — публічну активність науковця.

Про зв'язок автономії університету з його публічною місією свідчить історія його створення. Саме автономія середньовічного університету легітимує його як таку культурну інституцію, котра прагне незалежності від церкви, міста чи монарха з тим, аби уможливити їхній діалог. Як бачимо, публічна функція університету — важлива функція, закладена ще від його витоків. Бо ж тогочасна «гра престолів», завдяки появі університету, починає зважати на правила. Шаленство середньовічної жорстокості поступається витівкам політичного розуму, де демократія виявляється йому вправною помічницею. Адже завдяки демократії стає можливим діалог у пошуку консенсусу серед множинності думок і позицій. А процес вироблення та засвоєння знань в університеті неможливий без цього процесу. Тож не випадково, що саме середньовічний університет легітимізував цінність демократії у суспільстві. Цікаво, що й досі символи кривавої громадянської бійні середньовічної Англії — червону та білу троянди — все ще використовують в англійських університетах, але вже у мирних конотаціях, здебільшого у змагальних сферах – політиці та спорті. То ж навчити людей мирно співіснувати у змагальності на основі порозуміння й толерантності,, визначає публічну місію університету. На відміну від Академії Платона чи Ліцею Арістотеля, діяльність яких було значною мірою зумовлено кризою античного полісу, середньовічний університет виникає в умовах боротьби європейської цивілізації за виживання. Культурні досягнення останньої

були на грані знищення під тиском шаленства варварських народів. Створення у Європі одинадцятого століття перших університетів зуміло мобілізувати зусилля європейської цивілізації та здійснити йому опір. Це стало можливим завдяки перевідкриттю європейською цивілізацією сили людського розуму з метою приборкання шаленства природи останньої. Ось чому у Сорбонській декларації[9] стверджується, що культурні, соціальні та технічні виміри європейського континенту значною мірою були визначені його університетами, котрі і в наш час продовжують відігравати кардинальну роль у їх розвитку.

Ілюзія миру та загрози варварства. Нинішня ситуація також породжує загрози європейській культурі. Тільки, на відміну від часів раннього середньовіччя, сучасний західний світ тягне назад у варварство не голод та агресія, а достаток і спокій. Цифрова культура на тлі повоєнного миру створює ілюзію незворотного поступу цивілізації. Західний світ втрачає пильність і послаблює свій захист. Із жалем спостерігаємо, як важливі ціннісно-інституційні досягнення західного світу стрімко знецінюються. Брексіт у Великій Британії, президентські кампанії в США та Україні явно свідчать про це. Занепад європейської цивілізації із теоретичного припущення перетворюється на реальний факт. Вражає, що громадяни Великої Британії, країни, котра закладала підмурок демократії та сучасної єдності Європи, власноруч почали його руйнувати.

Низка фактів засвідчують недбале ставлення громадян до наявних інститутів і цінностей західного світу та змушують замислитися про причини такого цивілізаційного розвороту. Популярність та висока підтримка популістів і позасистемних політиків у тих країнах, чиї університети визначають світовий рівень, суперечить узвичаєному типу міркувань, до якого ми часто вдаємося, аналізуючи українські реалії. Адже джерелом багатьох проблем в Україні вважаємо відсутність політичної культури наших людей, брак розвинених соціальних інституцій, якісної освіти, демократичного досвіду — всього того, чим можуть пишатися і Британія, і США. Утім, нинішній досвід цих країн свідчить, що навіть високий рівень демократизації суспільства та освіти неспроможні протистояти тиску архаїки, котра призводить до ослаблення позицій людського розуму. Заклики до руйнування наявних владних інституцій, що лунають від деяких українських політиків, цілком вписуються в логіку варварства. Однак у своїх прагненнях вони не унікальні. На жаль, серйозною загрозою для західної культури є не так тероризм і біженці, як політичний популізм, що руйнує її підмурок — раціональну інституційність.

Чорні лебеді на демократичному небосхилі. Сучасний економіст Насім Талеб непередбачувані події в світі називає «чорними лебедями» [6]. Рух сучасної цивілізації в напрямі ослаблення європейських цінностей можна розглядати як появу таких «лебедів». Бо людство розгубилося перед їхніми викликами та виявилося неспроможним чинити опір. Ось чому Н. Талеб говорить про обмежену здатність сучасної науки та й узагалі раціонального мислення впоратись із «чорними лебедями». Він стверджує, що «нездатність передбачити аномалії означає нездатність передбачити хід історії, якщо врахувати хід аномалій у перебігу подій[6] Наші прогностичні помилки в політиці та економіці настільки великі, що, проглядаючи історію прогнозів, я щипаю себе, аби переконатися, що це не сон. Вражають не так масштаби помилок, як те, що ми їх навіть не усвідомлюємо» [6,с. 12].

Не бачити «чорних лебедів», на думку Н. Талеба, змушує «платонічна омана» мислення. Розвіяти її — важливе завдання сучасного інтелектуала. Привертаючи увагу до непередбачуваного та випадкового в житті людей, інтелектуал зобов'язаний навчити

людей усвідомлювати випадковості та не боятися їх. Цікаво, що «платонічну оману» мислення критикував іще Арістотель. Як і Н. Талеб, Арістотель закликає дослідників мати справу не з умоглядними конструкціями мислення, а з конкретними індивідами, котрі поєднують у собі й власний образ, і його субстанційний субстрат. Це означає, що множинні явища реального світу для Арістотеля цікавіші, ніж ідеї самі по собі. Лише через зв'язок із практикою можна їх пізнати.

У світлі дослідницької оптики, спрямованої на практику, університет постає не лише як гарант автономії розуму, але й як його провідник у житті. Тоді завданням університету стає не лише продукування, акумулювання та передання знань, але й забезпечення «дорожньої карти» їх практичної реалізації. Для цього університет має добре орієнтуватись у місцевому ландшафті. Зі зростанням кількості «чорних лебедів» робити це стає дедалі складніше, бо традиційні методи аналізу їх не «бачать». Очевидно, що йдеться про необхідність розширювати та врізноманітнювати сфери впливу розуму. Як наслідок, відбувається переосмислення тих явищ, котрі традиційно вважають протилежністю розуму, — наприклад, чуттєвої сфери, що має своє метафоричне вираження в понятті серця, — або світу інших живих істот чи машин. Утім, мова не про їх підпорядкування розуму, котре взасадничує традиційну модерну філософію. На відміну від останньої, сучасне мислення прагне не вивищити розум, протиставляючи його іншим сферам життя, а виявити його спорідненість із цими сферами. А тому можемо дійти висновку, що саме в умовах автономії університету стає можливим перетворення «чорних лебедів» на білих, тобто, коли непередбачуване та спонтанне стає усвідомленим та прогнозованим. То ж автономія університету не відгороджує науковця від практики життя, а навпаки — сприяє її насиченню розумом. Так, спостерігаємо як завдяки освітнім легітимаціям не лише маргінальних культурних чинників, але й не-людських факторів (як-то тварини й машини) змінено кордони практики життя.

Демократичні легітимації, які сучасний університет здатен здійснювати, уможливлює розширення меж раціональності за рахунок визнання тих типів знань, котрі традиційно виносили за її межі. Це розширення й урізноманітнення знань потребує процедур їх узгодження та прийняття консенсусу. У результаті цього розум і серце мають примиритися на раціональній підставі — сприяючи вдосконаленню людського життя. Очевидно, що цей процес підважує монополію того типу знань, котрий визначено модерною парадигмою науки. Поруч із науковим знанням мають здобути право на раціональне визнання інші типи знань, наприклад, повсякденно-практичні, особистісні, само-знання, локальні, неявні знання тощо. Тож перед науковцем постає завдання не лише виробляти наукові знання, але й здійснювати легітимацію тих знань, котрі не підпадають під категорію наукових. Важливо, щоб такі знання отримали легітимацію в публічному просторі від науковців, бо тим самим вони не протиставляються розуму, а, навпаки, посилюють власні позиції в культурі. Те, що саме в таких знаннях здебільшого ховаються «чорні лебеді» несподіваного, робить цю легітимацію особливо актуальною.

Доступ до знань як публічна цінність. Також до сфери публічної місії інтелектуалів слід віднести процес поліпшення рівня доступу до знань. Ідеться про те, що здобуття знань має стати потребою широкого кола людей упродовж їхнього життя. Вікові, соціальні, технічні та фізичні обмеження в доступі до знань треба долати не тільки впровадженням відповідного нормативного врегулювання, але й посиленням тих екзистенційно-мотиваційних чинників, що спонукають різних людей навчатися аби змінювати себе. Такі зміни стають необхідними для подолання різноманітних упереджень,

хибних уявлень, стереотипів, мисленнєвих кліше, звичок, уподобань, навичок тощо. І завдяки цим змінам люди набувають нових когнітивних здібностей.

Публічність інтелектуалів у контексті ідеї раціональної легітимації М. Вебера

Дослідження публічної позиції інтелектуалів у контексті освітніх легітимацій орієнтовано на ті методи аналізу, котрі враховують онтологічну подвійність феномена: його ейдетичну та предметну сфери. Перша передбачає умоглядно-конструктивістський досвід мислення, а друга актуалізує його практично-емпіричну складову. Ключові поняття дослідження — модерність, раціональність, легітимація — вжито тут у парадигмі методологічного потенціалу розуміючої соціології Макса Вебера. Теоретична перевага даної методології полягає в тому, що аналіз суспільства та його інститутів визначено способами взаємозв'язку соціальних *дій окремих індивідів.* Саме індивіди перебувають у центрі уваги теорії соціальної раціоналізації М. Вебера. Не випадково він визначає соціологію як науку про людський дух, котра розглядає соціальну дію й таким чином прагне підставово пояснити її — у її протіканні й у її впливах. Головну ідею соціології М. Вебер визначає як обґрунтування раціональної поведінки, що проявляється в усіх сферах людських взаємин. Нагадаю, що соціальна дія в розумінні М. Вебера — це така дія людини (незалежно від того, має вона зовнішній чи внутрішній характер), яка за передбачуваним діючою особою чи діючими особами *смислом* співвідноситься з дією інших людей або орієнтується на неї. Важливо, що ця дія передбачає не примітивне пристосування до обставин (що нерідко закидають прагматизму), а процес, зумовлений смислом. Ось чому принциповим для соціальної дії стає і зміст суб'єктивної мотивації суб'єкта, що діє, і орієнтація на минулу, теперішню або сподівану в майбутньому поведінку інших суб'єктів, що діють.

А тому, досліджуючи освітні легітимації, маємо прогнозувати викликану ними зміну смислу соціальної дії та її вплив на суспільство і його інституції. Ідеально-типові моделі дії індивіда, що їх запропонував М. Вебер, а саме цілераціональна (побудована на свідомому виборі й розрахунку), ціннісно-національна (пов'язана із плановою орієнтацією на переконання, обов'язок, віру), афективна (як реакція на несподівані, незвичайні вчинки) та традиційна (як система автоматичних реакцій на звичайні подразники, що становлять більшу частину повсякденної поведінки), дають змогу раціонально диверсифікувати практичну імплементацію демократичних легітимацій у суспільстві. «Розуміння» дії, за М. Вебером, базується на постулаті існування індивіда разом із іншими індивідами в системі координат конкретних цінностей, слугує основою соціальних взаємодій у життєвому світі. Він пише: «Як і в будь-якому процесі, у поведінці (Verhalten) людей ("зовнішній" або "внутрішній") можна спостерігати певні зв'язки й реґулярність. Однак лише людській поведінці властиві, принаймні повною мірою, такі зв'язки і така реґулярність, які можна зрозуміло пояснювати. Те "розуміння" поведінки людей, яке ми здобуваємо шляхом тлумачення, містить в собі специфічну досить різну за ступенем свого прояву якісну "очевидність"» [1,с. 104].

Таким чином, «розуміння» дії не лише прояснює останню, але й сприяє посиленню її раціональності. Адже тоді, коли ми розуміємо дії, ми спроможні на них правильно реагувати власними діями, навіть якщо самі по собі ці дії не є раціональними. Усвідомлення такої моделі дії потребує принципово іншої реакції на неї. Усталені модерним суспільством соціальні форми взаємодії тут виявляються неефективними. Раціональність як характеристика взаємодії людей (а не як властивість чи стратегія індивідуальної поведінки) в такій ситуації потребує корекції та розширення впливу. Утім,

треба зауважити, що раціональність, ототожнена з поясненням та розумінням, виражає смислову відкритість діючих осіб одна щодо одної. А тому для розуміючої соціології вона постає як рушій всесвітньо-історичного процесу.

Посилення раціональності передбачає легітимацію (процедури встановлення легітимності) тих цінностей і норм соціальної дії, які визнаються суспільством або більшістю його членів на підставі сукупних фактичних уявлень про них як бажаних. Раціональна легітимація ґрунтується на визнанні легальності встановлених порядків і правових передумов здійснення влади. Вона має свою «соціальну структуру» у формі раціонального та бюрократичного управління. Утім, поряд із раціональною легітимацією існує традиційна легітимація, котра ґрунтується на вірі у святість та недоторканність традицій і авторитетів, що склалися в цьому суспільстві. Вона також має певну «соціальну структуру» у формі станового, корпоративного чи кланового управління. Також має місце й харизматична легітимація, котра ґрунтується на основі визнання винятковості особистості чи пов'язаних із нею звичаїв та ладу. Харизматична легітимація має варіативну «соціальну структуру» (в залежності від ситуації).

Відповідно, завданням публічної діяльності інтелектуалів у контексті автономії університету постає освітня легітимація тих наявних типів легітимації, котрі сприяють закріпленню бажаних цінностей і норм соціальних дій. Тоді ідея М. Вебера про те, що основною тенденцією суспільного розвитку є його раціоналізація й інтелектуалізація, набуває значення легітимації легітимацій, тобто довіра або недовіра до певного типу легітимації має знайти своє обґрунтування в позиції інтелектуалів — цьому надається неабияке значення. Наприклад, надання автокефалії Православній церкві України стало не лише церковною справою. Країна спостерігала як українські науковці активно виходили в публічний простір, аби надати цій події раціонального обґрунтування. Поряд із релігійними діячами, наукові експерти здобували автокефалію ПЦУ не на Фанарі, а у свідомості громадян України. Тож нагороди, що їх українські релігієзнавці та філософи отримали від митрополита Епіфанія[10], символізують єдність зусиль науковців і церковників у творенні публічного визнання останньої, а не тотожність їхніх світоглядних чи ідейних позицій. Очевидно, що спільна позиція науковців і церковників у боротьбі за Томос посилює позиції розуму в справі віри, що сприяє актуалізації механізмів зростання питомої ваги цілераціональних дій у суспільстві.

Постає питання, чи науковець вповноважений здійснювати легітимації у публічній сфері. Адже М. Вебер вважає, що наділення функціями легітимацій залежить від владних повноважень. Але ж автономія університету означає незалежність від влади. Ось чому освітні легітимації здебільшого мають адвокативний, а не зобов'язувальний характер. Тож завданням освітніх легітимацій стає вироблення переконань у правильності того чи іншого ціннісного вибору. Обґрунтування того, що демократія — це правильно, потребує аргументів на підтримку цієї ціннісної програми. Публічне завдання інтелектуалів — забезпечити суспільство такими аргументами. Наприклад, попри задекларований країною європейський вибір, українці у своїй переважній більшості не поділяють ліберально-демократичних цінностей. Навпаки, 73 відсотки українських громадян схильні до лівої ідеології та авторитаризму. Такі несподівані дані показало опитування VoxUkraine[11]. Виявилося, що більшість українців вважають: не особиста свобода та ініціатива, а держава повинна мати сильний вплив і на економіку, і на свободу людей. Дослідження також показало, що схожої риторики дотримується переважна більшість українських політиків. Один із авторів цього опитування Тимофій Брік говорить про результат дослідження, що

шокує: як з'ясувалося, українці готові забороняти практично будь-що. Тож свобода таки не стала релігією українців. Саме тому популістські партії та ідеї отримують таку значну підтримку. Очевидно, що цей результат зумовлено також слабкою публічною активністю українських інтелектуалів у справі адвокасі й легітимації європейських цінностей.

Адвокасі-діяльність інтелектуалів має на меті раціонально та послідовно артикулювати європейські цінності, щоб поведінка українських громадян була легітимована цими нормами та цінностями, а не старими радянськими чи пострадянськими традиціями. Відповідно, освітні легітимації передбачають не лише виправдання цінностей і норм демократії, але й визначення шляхів їх перетворення на смисли соціальної дії. Отже, завданням університету стає також розробка індикаторів практичного втілення певних цінностей і норм у суспільстві.

Ідея реконструктивної легітимації Ю. Габермаса

Процес легітимації передбачає необхідність узгодження різних нормативно-ціннісних настанов, що потребує суспільного консенсусу та діалогу. Ефективним інструментом практичного втілення ідеї раціональної легітимації М. Вебера стає комунікативна теорія легітимації Юрґена Габермаса. На його думку, ідеально-типові моделі легітимації, котрі запропонував М. Вебер, можуть співіснувати, а не лише виражати ціннісну історичну ґенезу. Ось чому проблема легітимації полягає у виявленні її підставового ядра, котре уможливлює вироблення бажаної мотивації дій для цього політичного устрою.

Ю. Габермас говорить про емпіристське та нормативістське поняття легітимації. Утім, їх застосування, на думку Ю. Габермаса, стикається з двома проблемами: абстрагування від систематичного впливу підстав значущості (йдеться про емпіристське поняття) і вплив метафізичного контексту (ідеться про нормативістське поняття). Ю. Габермас пропонує третє поняття легітимації, яке він називає реконструктивним [3, с. 268]. Для дослідження освітніх легітимацій це поняття пасує найбільше. Адже реконструкція, як вважає Ю. Габермас, полягає насамперед у тому, «щоб знайти систему виправдання, яка дає змогу оцінювати дані легітимації як дійсні або недійсні в (системі) S. "Дійсне в S" має лише означати, що кожний, хто визначає S, отже, міф, космологію або політичну теорію, мусить також визнавати зазначені підстави чинності легітимації. Цей примус виражає консистентність взаємозв'язку, який випливає із внутрішніх відносин системи виправдання. Якщо ми доводимо реконструкцію до цієї межі, це означає, що ми проінтерпретували віру в легітимізацію й перетворили (цю віру) на її консистентність» [там само, с. 269]. Так Ю. Габермас визначає основне питання практичної філософії як «питання щодо процедур і передумов, за яких виправдання можуть мати силу, що досягає згоди» [там само]. Тож він вбачає завдання філософської етики та політичної теорії в тому, щоб «розкрити звичаєве ядро всезагальної свідомості й *реконструювати* його як нормативне поняття звичаєвого» [там само, с. 267] для того, аби виділити критерії та підстави цього ядра.

Ідея реконструктивної легітимації Ю. Габермаса для дослідження публічності інтелектуалів продуктивна з огляду на те, що вона увиразнює тенденцію посилення легітимаційних функцій університету в сучасну добу. Нагадаю, що легітимність Ю. Габермас визначає як «гідність визнання політичного порядку» [там само, с. 243]. Далі він наголошує, що легітимність є «спірним домаганням значущості, від якого (також) залежить (принаймні) фактичне визнання стабільності панівного порядку» [там само]. Тому, коли легітимність певного політичного порядку підважено, ми стикаємося з проблемами легітимації. Для сучасної української держави ліберально-демократичні

легітимації все ще залишаються проблемою. Адже попри те, що ліберальна демократія, здавалося б, запанувала в світі, «чорні лебеді» дедалі частіше затьмарюють її ключову перевагу — ідею свободи, і це відбувається не лише в Україні.

Ю. Габермас визначає демократичний устрій суспільства як «самоконтрольований навчальний процес» [там само, с. 250]. А тому «демократизація не може означати якусь апріорну преференцію для певного організаційного типу, наприклад, для організаційного типу так званої зрівняльної демократії» [там само]. На відміну від передмодерної держави, котра не має можливості вільно керувати механізмами суспільної інтеграції, модерна держава виділяє зі своєї сфери суверенного панування підсистему, що має виступити заміною (принаймні частково) системної інтеграції, яка здійснюється поверх цінностей і норм соціальної інтеграції. Як зазначає Ю. Габермас, останні підстави нині вже не легітимізують. Той, хто їх утверджує, потрапляє, на його думку, у середньовіччя. Адже «легітимувальну силу мають сьогодні лише правила й передумови комунікації, які дають змогу відрізняти досягнуту тільки серед вільних і рівних *угоду* або домовленість від контингентної або змушеної *згоди»* [там само, с. 252].

Ось чому для Ю. Габермаса нормативна сила фактичного не є химерою, а виступає індикатором того, «що багато норм здійснюється всупереч волі тих, хто їх дотримується. Перш ніж норми панування над масою населення буде безпідставно прийнято, потрібно було б цілком зруйнувати комунікативні структури, у яких формуються аж до сьогоднішнього дня мотиви наших дій» [там само]. Отже, на відміну до передмодерної держави, для котрої на першому місці стоять підстави легітимації, наприклад, релігійні догми, модерна держава фокусується на процедурах узгодження підстав і посилення їхньої нормативної сили. Те, що буржуазна держава, як вважає Ю. Габермас, не могла покладатися навіть на інтеграційну силу національної свідомості, а намагалась усунути закладені в економічній системі конфлікти, а тому шукала шляхи їх виключення — шляхом їх-таки включення у інституційну боротьбу за розподіл політичної влади, — і визначило успіх тієї форми сучасної держави, котру представляє народна демократія.

Вирізнення тематичної рубрикації легітимаційних шарів, що його здійснив Ю. Габермас [див.3,с.255], допомагає розгледіти унікальну роль інтелектуала в публічному дискурсі. Оскільки різні типи легітимацій можуть тривати в суспільстві досить довго, то важливим завданням самого суспільства стає унеможливити перетворення решти застарілих легітимацій на гальмо свободи. Особливо це стосується України, де процеси модернізації не відбулися вповні. Згадане вище опитування VoxUkraine, котре виявило значний пріоритет лівих та авторитарних поглядів серед українців, свідчить про значний вплив в українському суспільстві тих легітимаційних шарів, котрі суперечать європейському вибору країни.

Ю. Габермас виокремлює п’ять комплексів проблем легітимації, серед яких перші дві відображають конституювання нового рівня виправдання, а решта три — структури модерної держави. Першою рубрикою є *секуляризація*, котра знаменує відділення легітимації державної сили від релігії. У публічному просторі університету остання має бути присутньою лише як проблема дослідження та практика толерантності. Інакше вона перетворюється на фактор загрози автономії університету. Другою рубрикою є *право розуму*. Основним завданням останнього стає розробка процедурного типу легітимації. Далі Ю. Габермас говорить про *абстрактне право й капіталістичний рух товарів.* Тут ідеться про дискусію щодо 1) історичної ціни, котрої вимагають буржуазні ідеали, 2) прав людини, 3) меж раціональності, а також 3) наслідків «баналізації» Просвітництва.

Четвертою тематичною рубрикою легітимацій модерної держави, на думку Ю. Габермаса, є *суверенітет*. Перехід до народного суверенітету передбачає поєднання зовнішнього суверенітету з політичною демократією. Цей процес зумовлює те, що суверенна державна влада з'являється як вияв нового принципу легітимності й панування третього стану водночас, а також як вияв національної ідентичності. Завершує цей перелік рубрика *нації*. Питання національної ідентичності у феномені націоналізму виявляє не так тематику легітимації, як її конфлікти. Таким чином, процес освітніх легітимацій можна розглядати через призму цих рубрик, аби зрозуміти особливості конфліктів легітимацій у сучасній державі. А тому можемо говорити про те, що завдяки освітнім легітимаціям публічна активність інтелектуала виявляється ефективним інструментом випробувань (вироблення та виправдання) правил і передумов комунікації, котрі уможливлюють угоду вільних та рівних, а заразом і є засобом руйнування старих форм комунікації, що підставово живлять мотивацію авторитарної дії.

Висновки: Ральф Дарендорф про громадську відповідальність інтелектуалів

Важливим методологічним орієнтиром розгляду феномена публічності інтелектуала можна вважати основні ідеї, викладені в лекції відомого британсько-німецького соціолога Ральфа Дарендорфа, котру він прочитав у 1994 році в Колумбійському університеті на семінарі, присвяченому одному з найвпливовіших американських інтелектуалів XX століття Ліонелю Тріллінґу. Ця лекція має назву «Громадянська відповідальність інтелектуалів: проти нового страху перед Просвітництвом»[4]. Головне в ній — нагадування науковцям про їхню *відповідальність* перед суспільством. У контексті помітного впливу постмодерністської недовіри до метанаративів ця ідея набуває особливої актуальності. У наш час постправди, котрий можна розглядати як кульмінацію цієї недовіри, посилення відповідальності інтелектуалів перед суспільством украй важливе. Р. Дарендорф вважає, що ті суспільства, де інтелектуали мовчать, позбавлені майбутнього. На його думку, інтелектуали мають право підтримувати ту чи іншу позицію, але бути одностайними у схвалюванні однієї-єдиної вони не можуть. Зобов'язання інтелектуалів — публічно висловлювати наявні точки зору, таким чином легітимуючи їх у суспільстві. Р. Дарендорф нагадує про задекларований Просвітництвом договір між ідеями та практичними діями, котрий, на його думку, не втратив своєї актуальності як рушій свободи і в наш час. Переконати людей не володіти істиною, а усвідомлювати її як «одиничну», тобто таку, що має значення у певному контексті та потребує свого теоретичного і практичного обґрунтування, постає як принципове завдання сучасного інтелектуала.

Р.Дарендорф для осмислення громадської відповідальності інтелектуалів звертається до творчого спадку та життєвого досвіду низки мислителів, зокрема відомого британсько-німецького філософа та науковця Карла Поппера. Він, особливо в останній роки свого життя, глибоко переймався цією проблемою. Наприклад, у зв'язку з кубинською ракетною кризою захоплення К. Поппера радянським фізиком та дисидентом Андрієм Сахаровим враз перетворилося на жорстку критику. К. Поппер назвав А. Сахарова «воєнним злочинцем», звинувачуючи його у створенні радянської ядерної зброї, а також у тому, що він порадив тодішньому очільнику держави Хрущову розмістити ракети на Кубі, а у випадку необхідності застосувати їх проти США. Важливо, що це не були голослівні звинувачення. Ці факти визнав сам А. Сахаров. І хоча реакція з боку світової академічної спільноти на це зізнання була досить м'якою, сам К. Поппер дуже шкодував, що схвально

відгукувався про А. Сахарова, і вважав своїм громадським обов'язком задекларувати зміну в своєму ставленні.

Р.Дарендорф не обійшов увагою у своїй лекції й відому роботу Томаса Куна «Структура наукових революцій», котра кардинально змінила погляди на розвиток і зміну наукових теорій саме з огляду на їхню відкритість до ціннісно-світоглядних сфер життя. Визнаючи вагомий внесок теорії Т. Куна про зміну наукових парадигм, Р. Дарендорф вважає, що її ключове поняття «наукове товариство» було в подальшому вульгаризовано та стало підставою для відмежування науковців від громадського життя й посилення академічної закритості. Р. Дарендорф переконаний, що знання за своєю природою є загальнодоступними. А тому відповідальні перед суспільством науковці мають керуватися не лише логікою наукового аналізу, але й не меншою мірою етикою наукового дослідження та моральними наслідками пізнання. Саме вихід науки в площину моралі уможливлює, на думку Р. Дарендорфа, утримання науки у вимірі звичайного життя. Він називає *інтелектуалом* науковця, діяльність котрого виходить за межі науки у сферу суспільства. А тому інтелектуалом може бути будь-який науковець незалежно від того, чи він гуманітарій, чи природознавець.

Утім, проведення наукового дослідження потребує певної інституційної організації та місця, де його можна було б вільно здійснювати. *Автономія університету* постає як необхідна умова та принцип забезпечення не лише простору для наукової діяльності, але й необхідного для цього часу. Р. Дарендорф наголошує, що у випадку, коли реальний час втручається в академічний, наприклад, якщо науковці стикаються з фінансовими проблемами чи бюрократичними перепонами, то неминуче потерпає якість наукових досліджень. На жаль, інституційна організація наукової діяльності українського науковця нерідко обтяжена бюрократичними вимогами, що ігнорують затрати академічного часу на їх виконання. Вихід за академічні межі у сферу публічності також означає для науковця додаткові витрати часу.

Важливо з'ясувати, чию позицію науковець має декларувати у суспільстві. Чи це має були особиста позиція науковця? Чи наукової спільноти, до котрої він належить? Чи певна ідеологія? Адже для того, щоб діяльність інтелектуала набула «загальної значущості», вона має виражати певні суспільні інтереси. Р. Дарендорф вважає, що інтелектуал повинен виражати інтереси тих груп людей, котрі самі не спроможні або не бажають цього робити. Виконання такого завдання, на його думку, і є високим моральним обов'язком інтелектуала. Важливо, що його здійснення має відбуватися відповідно до певних правил і прозоро.

Звернення Р. Дарендорфа до робіт Ю. Габермаса зумовлено важливістю поняття «громадськість» для визначення представницької бази публічної сфери інтелектуала. Ю. Габермас для теоретичного відтворення суспільства використовує поняття «мова» та «дискурс», завдяки котрим у суспільстві задається певний спосіб комунікації. Комунікативна дія, за Ю. Габермасом, — це дія, орієнтована на розуміння дій окремих людей у реальному світі. Вона протиставляється стратегічним діям у системах, котрі спрямовані на здобуття успіху. Адже комунікативна дія має на меті досягти порозуміння та суспільного консенсусу, а не задовольнити особисті інтереси. Саме завдяки вільному дискурсу стає можливим вироблення в суспільстві нових норм. Очевидно, що роль інтелектуала в цьому процесі особливо значуща. Адже саме завдяки його публічній позиції стає можливим 1) розширення представницької бази учасників комунікативного дискурсу; 2) озвучення та раціональне пояснення їхніх позиції; 3) вироблення нових

суспільних норм; 4) досягнення суспільного консенсусу на підставі раціональної аргументації.

Формування національного суверенітету Ю. Габермас розуміє як раціональний процес, що передбачає творення громадянської волі, котра за межами цієї раціональної процедури мала б анархічний характер. Тож кінцевою метою здійснення комунікації в суспільстві є посилення національної держави, її інституцій та соціальної взаємодії. Таким чином, базою для представницької діяльності інтелектуалів, окрім 1) громадянського суспільства, є одночасно 2) сукупність наявних політичних спільнот, серед яких ключовою залишається *національна держава*, а також 3) уявна громадськість, тобто суспільно значуща активність пересічних громадян.

Питання про мотивацію публічної сфери діяльності науковця також неоднозначне. В античності питання про громадську діяльність філософа цікавить багатьох мислителів, зокрема Арістотеля. Він говорить про «умоглядне життя» вільної людини, позбавлене імпульсів користолюбства та пошуків власної вигоди. Аристотель вважає, що «умоглядне життя» — це найвища форма життя, котра дарує людині блаженство та щастя. Служіння загальному благу споріднює арістотелівського інтелектуала із ніцшеанською надлюдиною, котра також переймається не власними проблемами, а загальнолюдськими.

Важливим поняттям рушія публічної діяльності інтелектуала є поняття *покликання*, котре ґрунтовно розробляє Макс Вебер[2]. Це поняття уможливлює моральну цілісність людини, коли сходяться етика переконання та етика відповідальності. Тож *переконання* та *відповідальність* науковця є фундаментальними рушіями його публічної активності. Ось чому підготовка науковця має передбачати формування його етосу, де питання відповідальності є ключовим.

Важливо вказати, що, окрім етичної складової підготовки науковців як інтелектуалів, має бути представлено практику вироблення їхніх публічних навичок, як-то ведення дискусії, публічних виступів, аргументування й переконування широких верств. На жаль, заклади освіти в Україні, зокрема університети, недостатньо активно впроваджують таке навчання. Скажімо, брак практики у веденні дебатів, котрі ще починаючи зі школи є неодмінною складовою західної освіти, суттєво знижує публічний потенціал українського науковця. Тож одним із напрямів підготовки українських інтелектуалів можна вважати широке запровадження в освіті *інституту дебатів*. Очевидно, що роль у цьому процесі такої освітньої інституції, як університет, важко переоцінити. Університет, принаймні, міг би висунути ініціативу проведення таких дебатів на внутрішньоуніверситетському та міжуніверситетському рівнях. Очевидно, що аби вигравати дебати, треба багато чого навчитися й тим, хто в них бере участь, і тим, хто за ними спостерігає. Відповідно, освітні навчальні програми мають узяти до уваги потребу в розвитку публічної компетенції науковця й, зокрема, впроваджувати низку курсів — риторики, логіки, філософії тощо. Недавні президентські перегони в Україні продемонструвати жалюгідний рівень культури дебатів — і серед політиків, і серед українських громадян. Покращити політичну культуру українців — одне з важливих завдань сучасних українських інтелектуалів, котрі, з одного боку, здобудуть так довіру суспільства, а з іншого — самі відчуватимуть за нього більшу відповідальність

Частина У

Філософія як навчання критичному мисленню та свободі

Анатолій Єрмоленко

Практична філософія як чинник формування дискурсивного розуму науковця

Тематика сьогоднішньої практичної філософії доволі широка: від проблеми обґрунтування моральних належностей до прикладних аспектів їх застосування. Проте глобальні проблеми сучасності та пов'язані з ними суперечності цивілізаційного, соціального та релігійного вимірів, що призвели до загострення суспільних суперечностей, актуалізують проблематику практичної філософії як прикладної етики. Нові релігійні практики «постсекулярної доби», ескалація міжнародного тероризму, гібридні війни із застосуванням пропагандистсько-ідеологічних засобів цифрових технологій у «ситуації постправди» спонукають до прояснення смислів, посилення критики ідеології за допомогою дискурсивних практик як «нового просвітництва».

У зв'язку з цим варто зауважити принаймні дві головні тендеції розвитку філософії останньої третини XX – перших десятиріч XXI сторіччя: одна з них пов'язана з відродженням, чи «реабілітацією» практичної філософії, що започаткована однойменним двохтомником за редакцією Манфреда Риделя, після чого серед інших філософських дисциплін етика набуває першочергового значення; друга – це парадигмальна зміна в самій філософії, інспірована так званим герменевтично-лінґвістично-прагматично-семіотичним поворотом, результатом чого стала «трансформація філософії». Це перехід до комунікативної філософії [17], в якій етика дискурсу постає «першою філософією» [10, S.22]. До цієї тенденції належать франкфуртська та берлінська трансцендентальні прагматики, комунікативна філософія Юрґена Габермаса [5], прагматична філософія Норвезької школи тощо [20]. Отже, у конфіґурації сьогоднішньої практичної філософії неодмінними складниками мають бути концепти моралі й дискурсивних практик, зокрема й у вигляді етики дискурсу.

Своєю чергою і у вітчизняній філософії, починаючи з 70-х років, відбуваються відповідні процеси, започатковані у дослідженнях логіки наукового пізнання М.Поповичем [9], що перетворилося на стійку тенденцію в філософських дослідженнях, яка свідчить про те, що в київському колі філософів існувала й розвивається не тільки світоглядно-антропологічна традиція, що її розробляли на основі діалектичного методу під орудою В. Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [8, с. 474]. Нині тенденція застосування парадигми діалогу, мови, мовлення та комунікації дістала свого подальшого розвитку в Інституті філософії імені Г.С.Сковороди НАН України та в філософії України загалом.

Відповідно важливим є питання про обґрунтування морально-етичних належнистей, точніше, питання про граничне обґрунтування (Letztbegruendung). Адже не може бути етики «районного масштабу». Така етика містила б у собі підступні пастки й неабиякі небезпеки, згадаймо хоча б перетлумачення категоричного імперативу Канта за часів

нацизму, здійсненого Алфредом Розенберґом: «Чини так, щоб ти міг очікувати, що напрям твоєї волі збігатиметься з головним напрямом законодавства арійської раси», що стало результатом, як слушно зауважив сучасний німецький філософ Дитрих Бьолер, «німецької руйнації політично-етичного універсалізму» [14, S.193]. На цьому тлі позірне гасло «категоричний імператив Канта тільки для німців!» не виглядає цілковитою нісенітницею, чи перформативною суперечністю, бо, як показала Ганна Арендт на прикладі «Айхмана в Єрусалимі» це було пов'язано з підміною принципу універсалізації фактичністю інституційних форм нацистської Німеччини [2, с.170]. Такий собі невтішний результат феномену «банальності зла», що, на жаль, не стало тільки фактом історії, навпаки, актуалізується й сьогодні в радикальному націоналізмі як лівого, так і правого спрямувань, хай це буде ісламський фундаменталізм «ІДІЛ», духовные скрепы «Русского мира», ідеологія «AfD» (Альтернатива для Німеччини) та інших проявів екстремістської ідеології.

Сфера практичного пов'язана зі свободою, адже ще з античної філософії концепт *praxis* на відміну від *techne* та *poiesis* як раз і передбачав свободну дію людини, що й отримало подальшого розвитку у практичній філософії І. Канта. Проте у відповіді «одному рецензентові», який закинув Кантові, що той не запровадив нову моральність, а тільки нову формулу, Кант спонукає нас до постійного пошуку такої нової формули, яка відповідала б сучасній добі й тим пізнавальним засобам, які є в нашому розпорядженні. Зокрема до славнозвісного Кантового запитання: «що ***я*** повинен робити?» слід додати запитання: "що ***ми*** повинні робити ***разом***?" Саме відповідь на це запитання спонукає й до пошуку такої нової формули. І блаженнійший Любомир Гузар в останніх своїх проповідях закликав такаож не тільки «робити добро», а й «робити добро разом». Другий вимір цієї формули позначається тим, що Кант називав «фактом розуму», залишивши, щоправда, поза увагою обґрунтування цього «факту», проте розум сьогодні концептуалізується такими поняттями, як «дискурс», «арґументація», «консенсус» [21, S.215]. Своєю чергою і леґітимативною, чи обґрунтовувальною інстанцією категоричного імперативу має бути арґументативний дискурс комунікативної спільноти, а свідомість автономного суб'єкта як його інтеріоризація. Відповідно має бути трансформовано й категоричний імператив.

Такі трансформації ми знаходимо зокрема у берлінськиого трансцендентального прагматика Дитриха Бьолера, який так реформулює категоричний імператив: «Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації арґументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації арґумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої арґументативної спільноти)» [3, с.88].

Враховуючи кризу сучасної технологічної цивілізації, Ганс Йонас запропонував такий категоричний імператив: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі», чи, в неґативній редакції: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя», чи просто: «Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі». Узагальнює цю концепцію Йонас вимогою «людство має бути!» [7, с.27-28]. Проте з огляду на екологічні проблеми сучасності й відповідно до універсально-дискурсивного принципу я пропоную таке формулювання морально-екологічного категоричного імперативу: «*Чини лише згідно з максимою, відповідно до якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її всезагального застосування, будуть «прийнятними» для всього сущого, що*

немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер» [6,с.246]. Цей імператив я висуваю як *нову формулу* етичного, яка, по-перше, має відповідати сучасній ситуації в світі, ознакою якої є ґлобальна екологічна криза, по-друге, сформульована у відповідності до парадигмального повороту в філософії, пов'язаного з мовною прагматикою.

Моральні форми, засадничені життєсвітами, життєвими формами, габітусами, як безпосередні самоочевидності досвіду (зокрема й звичаєвого) відіграють і сьогодні неабияку роль. Проте тут може чатувати «етноцентрична хиба» (Ю.Габермас, Т.Ренч) як різновид «натуралістичної хиби» Дж.Мура. Своєю чергою, універсалістська етика, відірвана від цих безпосередньо-практичних форм, може призвести до «нормативістської хиби» (О.Гьофе), яка на противагу «натуралістичній хибі» полягає в «уявленні, що з нормативних положень можна вивести специфічні й навіть суто конкретні належності (Verbindlichkeiten)» [19,S.16]. Сюди належить і так звана «логіко-ідеалістична хиба» (Д.Бьолер), викликана прагненням звести комунікативні дії до логічних правил та діалогічних норм [13,S.216]. Адже моральні належності мають бути вкорінені в самоочевидностях життєвого світу, проте, не обмежуючись ним, досягаючи своєї універсальної значущості шляхом раціоналізації життєвих форм.

Отже, це славнозвісна проблема співвідношення моральності й звичаєвості, тематизація якої започаткована свого часу критикою Канта Геґелем і актуалізована сьогодні загостренням проблематики взаємодії етноетики і макроетики, як її сформулював Карл-Отто Апель у своїй доповіді для Київської конференції «Культура і етноетика» 1994 року. Ці сфери моральності не обов'язково мають суперечити одна одній, утворюючи певну взаємодоповнювальність, коли універсалістська макроетика, виростаючи із звичаєвості локальних життєвих форм, шляхом комунікативної раціоналізації життєсвіту, або габітусу, дістається «габітусу розуму». Важливим тут постає співвідношення фактичних морально-етичних належностей, засадичених традиційними доброчинностями життєсвіту, і універсалістських принципів, які мають контрфактичні засади. З огляду на глобальні проблеми сучасності варто шукати універсалістські виміри практичного, що позначаються такими поняттями, як «ґлобальний етос» (Ганс Кюнґ), «універсалістська макроетика спільної відповідальності» (К.-О.Апель, Ю.Габермас) тощо.

Тому в сучасному світі слід виходити з «примату моральних питань щодо питань етосу», з примату універсалістської макроетики щодо партикулярних – етнічної, національної, класової тощо – етик, а отже, і з примату морально-універсальних питань щодо питань ґлобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обґрунтована, і тільки у такий спосіб в змозі *зняти* (конвенційний) етос [23, S.35]. У цьому твердженні я спираюся на позицію Петера Ульриха, проте не цитую його дослівно, адже в твердженні Ульриха йдеться про *подолання* етоса. На противагу Ульриху я вживаю Геґелів термін «зняти» (aufheben), маючи на увазі, що конвенційний етос через раціональне обґрунтування не відкидається і не долається, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу. У такому тестуванні має діяти «нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*» [1,с.367], що в ідеалі має стати обов'язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання [там само]. Таким чином, формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика, засадничена локальним контекстом життєсвіту, недоконечно

мають суперечити одна одній, вони цілком можуть бути взаємодоповнювальними. Етика дискурсу постає тут етосом-етикою, набуваючи і соціально-онтологічного, і когнітивно-мовного вимірів, що й проявляється в прагматиці дискурсу.

Цей процес має здійснюватись на основі аргументативного дискурсу виявлення латентних перлокутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, викриття політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, зокрема введення в оману, поширення фейкової інформації тощо. Виникають також позанаукові та квазі наукові практики, які претендують на істинне знання, не маючи жодного стосунку до науки. Протидія таким практикам, обґрунтування засобами дискурсу норм і цінностей сучасного суспільного розвитку та відповідна леґітимація соціальних інституцій і є першочерговим завданням сучасної практичної філософії. Із цього випливає й потреба формування відповідних здатностей громадян, зокрема і формування дискурсивного розуму науковця.

У зв'язку з цим найважливішим є концепт дискурсу, що має давню традицію: від діалогів Сократа і аж до сьогоднішньої філософії інтерсуб'єктивності, комунікації та дискурсу, що постає як філософська парадигма. Ця парадигма проявляється і в дискурсивній етиці, складником якої є неосократичний діалог, і позначається такими поняттями, як діалог, інтеракція, комунікація, арґументація, консенсус тощо. Дискурс це не просто комунікація, спілкування чи діалог, дискурс передбачає раціональну арґументацію, а також рефлексію щодо того, яким чиним досягнено консенсусу щодо істинності тверджень та правильності норм соціальної взаємодії. Тобто дискурс – це арґументативний діалог. Дискурс конкретизується відповідними принципами-домаганями: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність [4,с.62], що умовжливлює дискурсивну когеретність наукового знання на основі процедури виявлення перформативної суперечності твердження самому собі у дискурсивно-прагматичний спосіб. Така еленктична практика, здійснювана на основі цих принципів-домагань, є умовою дискурсивної раціональності, граничного обгрунтування моральних належностей та їх застосування до конкретних практик, зокрема і практики наукового дослідження. У прагматиці дискурсу «знімається» давня суперечка «наук про дух» і «наук про прирду» та відповідне суперечність методології розуміння і методології пояснення.

Така дискурсивна когерентність є також і морально-етичною категорією, отже, умовою відповідальності, зокрема відповідальності науковця. Тут монологічна, особиста відповідальність «знімається» спільною відповідальністю. Спільна відповідальність уже не є технократичною монологічною відповідальністю окремого дослідника, або функціонера, так званого «відповідального працівника», вона не є й анонімною відповідальністю спільноти, як це було за часів націонал-соціалізму чи комунізму. Спільна відповідальність не заперечує особисту відповідальність і не суперечить їй. Навпаки, спільна відповідальність передбачає особисту відповідальність, доповнюючи її досягненням порозуміння між дієвцями на основі реґулятивної ідеї трансцендентального дискурсу, тобто дискурсу, відкритого для всіх, кого це стосується.

Дискурс є тією методологічною і леґітимативною інстанцією, що об'єднує філософію, соціально-гуманітарні та природничі науки. У дискурсі здійснюється формування практичного розуму науковця. Це означає, що науковець повинен мати не тільки здатність судження, а й здатність до дискурсу, тобто володіти відповідними комунікативними, мовленнєвими й арґументативними компетентностями. Ці компетентності передбачають здатність до того, щоб «шукати істину разом», тобто разом

із іншими дослідниками шляхом аргументації доходити консенсусу щодо істинності того чи того наукового твердження, отже, бути відповідальним і співвідповідальним за свої наукові дослідження, наслідки і побічні наслідки, які здогадно виникатимуть за результатами цих досліджень. Така здатність є й основою для формування здатності науковця і до громадського дискурсу, тобто його компетентності в обговоренні соціально-економічних та політичних процесів сучасного суспільства, критичного ставлення до тих подій, які відбуваються, досягнення порозуміння між іншими громадянами щодо того, які стратегії слід обирати, які реформи проводити, отже, бути разом із іншими громадянами суб'єктом деліберативної демократії, яка доповнює норми, процедури та інституції представницької демократії.

Чинники ґлобалізації, нові духовні практики, цифрові технології тощо великою мірою вплинули на практичну філософію, змініючи саме розуміння сфери практичного в умовах «глобального суспільства ризиків» (У.Бек). Свого часу Кант виокремлював технічно-практиче й морально-практичне, надаючи останньому леґітимативну функцію щодо наших дій. Проте загалом новоєвропейська філософія протягом свого розвитку дедалі більше редукує морально-практичне до технічно-практичного, що дістало свого прояву в активізмі модерного суспільства, який урешті-решт призвів до глобальної кризи. Таке становище вносить корективи в саме розуміння практичного, а також по-новому ставить проблему співвідношення теорії й практики. Важливим завдянням сучасної практичної філософії є подолання редукції практичного до цілераціональної дії, як вона концепіюється в новоєвропейській філософії, досягаючи своєї завершеної форми в принципі практики марксизму як «цілеспрямованої предмено-перетворювальної дії», поширюваної й на соціальну сферу.

Ця вимога підпорядкування інструментального розуму морально-етичному, точніше дискурс-етичному, постає вже як прикладна проблема. Вона стосується таких соціальних систем, як наука, техніка, економіка тощо. Саме ця проблема застосування викликає найбільшу складність, не тільки в комунікативній парадигмі, а й в інших напрямах моральної філософії та прикладної етики. Тому в філософських дискусіях останніх десятиліть особливе місце посідає обговорення питань практичної філософії як прикладної етики, тематичне поле дослідження якої спрямовано не так на разв'язання проблем обґрунтування моральних принципів, – хоча і ця проблематика лишається доволі актуальною і важливою й сьогодні, – як їх застосування до конкретних форм людського буття – економіки, політики, техніки, медицини і (що особливо важливо в контексті ґлобальної екологічної кризи), до проблем довкілля [12].

За приклад конкретного застосування такого дискурсивного підходу до наукових досліджень може правити розв'язання досить гострого сьогодні питання про можливість клонування людини та застосування біотехнологій задля поліпшення людської природи. Щобільше це стосується тих генних технологій, які ставлять на карту існування людського роду. В такій ситуації має спрацьовувати вимога розумового експерименту, висунена Г.Йонасом і розвинену Д.Бьолером: «у разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність» [16, S.34]. Це означає, що коли ті чи ті технологіії, техніки, дії ставлять на карту існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Бьолер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки уявленню це можна зробити через розумовий експеримент. З огляду на такий мисленнєвий експеримент Бьолер дає позитивну відповідь

на запитання «чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів», наводячи такі докази:

– технології, впровадження яких містить у собі ризики того, що ставиться на карту вся сукупність інтересів істот, які мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;

– преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять на карту людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже вони також морально безвідповідальні.

– оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, фактично це невідомо), що ембріони мають моральні права;

– оскільки не можна навести вагомі арґументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок із серйозністю ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже серйозно сприймати арґументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони не припустимі. Із цих доказів випливає: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його» [16, S.34]. Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип als ob, в основі якого своєю чергою лежить принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилатися на якусь зовнішню інстанцію.

І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою арґументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику, якщо вона справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді б це була гетерономна етика, яка не дає людині свободного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремий суб'єкт. Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституйована певними суспільними інституціями, які власне й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були б ворожими довкіллю, а отже й не завдавали йому шкоди. Така спільна відповідальність не суперечить індивідуальній відповідальності, а знімає, доповнюючи її. Це не анонімна відповідальність бюрократії, що як «машина» (М.Вебер), або «das Man» (Гайдеґер) перекладає відповідальність на знеособлені соціальні системи. Це ідентифікована відповідальність, де кожний разом з усіма іншими за певними процедурами відповідальний і за свої дії і за суспільне ціле.

Така відповідальність не обмежується етикою інституцій, до чого звертався А.Ґелен. Адже й самі інституції своєю чергою мають бути леґітимовані більш високою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, «внутрішню» етику, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо. Тому такою інстанцією має бути широкий громадський дискурс, здійснюваний за певними правилами, які своєю чергою леґітимуються вищою інстанцією, якою є ідеальний дискурс. Саме відкритий науковий дискурс може бути тією леґітимативною інстанцією, яка здатна обґрунтовувати і леґітимувати норми здійснення генно-технологічних проектів та експериментів, а також усі інші проекти експериментально-технологічної науки, техніки та технологій, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи. Горизонтом наукового дискурсу має бути широкий громадський дискурс, що як метаінституція

забезпечує «леґітимацію леґітимації», а також механізм контролю за виконанням ухвалених наукою норм.

При цьому не заперечується наукова раціональність. Понад це, остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю тільки й може бути забезпечена. Як зауважує Бьолер, «нова експериментальна якість та принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливлюється тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції – отже, трансформується в комунікативний практичний розум» [15, S.265].

Повага до арґументації надає можливість зняти антагонізм поміж знанням експертів, чи об'єктивною, «вільною від цінностей», наукою з її «забуттям буття» чи «забуттям життєвого світу», і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполягати на вульґарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування».

Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як арґументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування профанів, тобто всіх можливих учасників. Звісно, така відкритість не означає, що арґументи нефахівців мають ту саму вагу, що й арґументи фахівців, і що будь-хто «з вулиці» може арґументативно вирішувати проблеми «ядерної технології», медицини, архітектури тощо. Принцип відкритості означає, що нефахівці мають право вимагати незалежної експертизи того чи того проекту, залучаючи до її проведення інших (незаанґажованих) фахівців.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, доповнюється трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім, цінності життєвого світу (моральність) входять в контекст науки не безпосередньо (це поклало би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме – як норми арґументативного досягнення порозуміння. Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, та децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, – з другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» *опосередковано* набуває й ціннісного виміру.

Тому Ганс Йонас наполягає на тому, щоб в основу етики для технологічної цивілізації було покладено принцип «у разі сумніву віддавай перевагу неґативним прогнозам перед позитивними», в основі якого своєю чергою лежить принцип страху. Проте цей принцип дає можливість нам утриматися від тих дій, проектів, технологій, які містять у собі ризики та небезпеки, зокрема й екологічного характеру. Тобто він дає відповідь на запитання що *нам не слід робити,* на питання *що ми повинні робити* він не дає відповіді. Відповідь слід шукати в концепті спільного блага, на що спрямовано, як ми бачили, більшість сучасних інженерних кодексів.

Проте спільне благо є змістовим, субстанційним поняттям, яке також складно визначити, якщо немає відповідних інтерсуб'єктивних процедур такого визначення. А тому історія містить у собі безліч прикладів, коли концепт спільного блага був просто ідеологією, коли за спільним благом приховувалися партикулярні (приватні, класові,

етнічні, націоналістичні тощо) інтереси. Тим більше, оскільки спільне благо є емпіричним поняттям, то воно не може претендувати й на універсальну значущість.

Тому слід звернутися до формального принципу, який не задає змістових параметрів визначення спільного блага, а тільки вказує на ту процедуру, завдяки якій тільки й можна його визначити. За основу тут може правити принцип справедливості (Дж.Ролз, О.Гьофе, комунікативна теорія), який можна застосувати і щодо техніки, як це робить, скажімо Г. Гаштедт у праці «Просвітництво і техніка», висуваючи запитання про те, які «техніки за яких умов можуть зробити внесок у спільне благо в справедливому суспільстві?» [18, S.352].

Відповідаючи на це запитання, Г.Гаштедт наголошує, що «техніка є леґітимною тільки тоді, коли вона відповідає якомога всеосяжнішій системі рівних основних свобод для всіх» [18, S.252]. Хочу зауважити два моменти. По-перше, тут застосована вимога відповідності, конкретизована поняттям «узгодженості». Розвиток техніки має бути узгоджений з конституцією держави, суспільством і довкіллям. По-друге, застосовується принцип універсалізації («для всіх»). До «всіх» належать і майбутні покоління з їхнім правом на гідне добре життя, а отже й на сприятливе та дружнє довкілля. По-третє, принцип універсалізації дає можливість такої леґітимації розвитку техніки, яка здійснюється на основі логосу, що проявляється у відкритому, вільному від панування, дискурсі як реґулятивному принципі.

Варто зазначити також, що цей принцип має й інший складник, що зауважує необхідність громадського дискурсу у визначенні напряму розвитку техніки, а отже передбачає й певні процедури такого визначення. Отже він передбачає певний тип суспільного устрою, який пов'язаний з деліберативною демократією. Враховуючи й той факт, що він також обумовлює й відношення людей одне з одним і щодо їхнього відношення до довкілля, то ***принцип універсалізації*** щодо леґітимації розвитку техніки та інженерної творчості можна сформулювати у такому вигляді:

«Технічні проекти, технології, виробництва можуть бути морально виправдані тільки тоді, коли вони, а також наслідки та побічні наслідки, що здогадно випливатимуть із їх застосування, можуть бути без примусу прийняті всіма, кого це стосується, в процесі арґументації, в якому не залишатиметься поза увагою жодний раціональний арґумент» [6, с. 326].

На основі цього принципу можна сформулювати відповідний моральний імператив для техніко-технологічної діяльності: «*Чини так, щоб максима твоєї технічної дії, проекту, винаходу, технології та виробництва, які впроваджуватимуться у життя, а також наслідки та побічні наслідки, що здогадно випливатимуть із їх застосування, могли б бути без примусу прийняті всіма, кого це стосується, в процесі арґументації, в якому не залишався б поза увагою жодний раціональний аргумент»*[6, с.326].

Таким чином, можна зауважити, що й стосовно розитку техніки нормативний фундамент її лежить в арґументативному дискурсі, який є також і моральним принципом. Це рівень принципів та імперативів, який по суті відрізняється від етичних принципів та імперативів в інших сферах лише за сферою застосування (в даному випадку йдеться тільки про розвиток техніки та інженерну творчість). Цей рівень формальний, він визначає не матерію інженерно-технологічної творчості, а тільки процедуру інженерного дискурсу, переводячи таке визначення у площину відповідного дискурсу, який має бути відкритим для участі громадськості, всіх тих, кого це стосується. Причому до останніх належить і природа, інтереси якої представлені в дискурсі.

Із цього рівня випливає, що етичні принципи та імпертиви входять до «тканини» техніки, технології та інженерної творчості досить опосередковано, утворюючи баготорівневі відношення. Технічні інновації тільки тоді морально виправдані, коли вони узгоджені з чимось зовнішнім: конституцією держави, громадянським суспільством, відповідними дискурсивними практиками в ньому, де представляються інтереси окремих громадян, суспільства в цілом і довкілля. І оскільки сам техніко-технологічний дискурс постає як необмежений, то в ньому представлене не тільки довкілля людини, а й природа як така.

Глобалізаційні процеси сучасності на новий лад і досить гостро поставили проблему про співвідношення партикуляризму і універсалізму; екологічні проблеми актуалізували питання про розшиення горизонту морально-практичного, коли природа постає не тільки предмеом, а й певною леґіітимативною інстанцією щодо обґрунтування моральних належностей; проблеми економіки, пов'язані з ґлобалізованим капіталізмом, висунули також питання про співвідношення норми прибутку і норм моралі, що постало в розвитку практичної філософії як прикладної етики. Такі дисципліни, як соціальна етика, екологічна етика, етика господарства тощо, постали відносно новими сферами дослідження й новими практиками в сучасному суспільстві. Зокрема це проявляється в створенні економічної етики, чи етичної економії, як це було запропоновано Петером Козловські, проблематикою застосування до вирішення сучасних проблем, як вони розробляються представниками комунікативної філософії К.-О.Апелем, Д.Бьолером, Ю.Габермасом тощо. Відповідно назустріч одне одному прямують моральна філософія і економічна теорія, зокрема у Дж.Бьюкенена, А.Сена, К.Гомана та ін. [6, с.335-366]. Ці теми стали предметом дослідження і в останній праці К.-О.Апеля «Трансцендентальна рефлексія та історія» [11], а також в останньому числі журналу «Topologik» [22], присвяченому 95-річчю з дня народження Апеля – одного з найвидатніших філософів сучасності.

Відповідно потрібна зміна концепту виховання й навчання від монологічної до діалогічної парадигми, що зокрема конкретизується в переході від «освіти знання» до «освіти компетентностей», задекларованого й нашими високопосадовцями від освіти. Цей перехід потребує зміни й ролі філософської освіти, яка згідно з комунікативною парадигмою має формувати не так світогляд «гармонійно розвиненої людини» (хоча й це важливо), як, і насамперед, – комунікативну компетентність особистості, тобто здатність «публічно застосовувати свій розум», разом із відповідними компетентностями: мовленнєвою, арґументативно-дискурсивною, морально-етичною та професійною тощо.

Щобільше, цей розум тільки й формується в публічному просторі комунікативних практик, які утворюють і морально-етичний горизонт буття людини. Тим більше це потрібно за доби, коли, як на мене, певною мірою відбувається зворотній Веберовому «розчаклуванню світу« процес деінтелектуалізації світу, коли різні вірування та ідеології «за доби їх технічного відтворення», розтиражовані засобами масових комунікацій, дедалі більше супроводжуються «знеповнолітненням людини», утратою нею суверенності свого розуму. У соціальні мережі цифрових технологій вкидаються неперевірені факти, так звані фейки, на основі яких нашвидкоруч роблять висновки. Така ситуація «постправди» є живленням для «симулятивних демократій» (І.Блюдорн) та імітації громадянського суспільства.

Тому вкрай важливо розвивати саме дискурсивний розум комунікативних практик, формувати відповідні комунікативні компетентності, що й є важливим завданням сучасної

системи освіти, спрямованої на виховання зрілої особистості як компетентного фахівця і громадянина, який матиме здатність і мужність публічно обстоювати свою думку, тобто компетентно разом із іншими людьми брати участь у громадському дискурсі. Комунікативна філософія й дискурсивна етика є важливими складниками і чинниками цього процесу, утворюючи раціональну основу для спільної відповідальності філософії і філософської освіти. Таким чином, назустріч одне одному мають прямувати моральна філософія і моральна практика; обґрунтовані на засадах етики дискурсу норми й цінності мають дістатися повсякденної соціальної практики; філософські ідеї суспільства дискурсивного розуму мають бути втілені в інституціях суспільства як «габітусу розуму», невід'ємними складниками якого є наука і освіта.

Ю.Іщенко

Аргументація в науковому дискурсі

У науковій літературі, не дивлячись на декларацію, що дискурс треба розуміти в єдності лінгвістичних і екстралінгвістичних факторів[див.: напр.9,12], його часто-густо аналізують лише в полі мовно-комунікативного простору. Це призводить до того, що, по-перше, з рефлексії щезає *зв'язок дискурсу з мисленням*, який фіксує одне зі значень слова «discursus» (лат.) – «*міркування*», *«розмисел»*, а по-друге - втрачається зв'язок дискурсу *із суб'єктом власне мислення*, тобто значно звужується його когнітивний вимір.

Вже ***антична, космологічно-естетична філософія імені*** *(О.Лосєв) й, особливо,* ***середньовічна філософська думка*** з її підвищеною увагою до внутрішнього світу людини і ментальних станів її свідомості, - кожна, втім, у свій спосіб - підводять до розуміння дискурсу як розсудкового пізнання (яке співвіднесене з чуттєвим досвідом і людською тілесністю), що пов'язує знання з вираженням його в словесній формі: dianoia у Платона, logisticon – у неоплатонізмі, logicon – в патристиці, ratio и intellectus naturalis – в схоластиці [8,с.316]. Водночас за терміном «дискурс» закріплюється етимологічне значення як вираження рухомого і суперечливого погляду на сутності – «перебігання туди-сюди» (discurunt) як результату впливу чуттєвих вражень чи нових знань (Річард Сен-Вікторський, Бернард Клервоський), або ж «блукання» (discere) (середньовічна містика) [там само]. У цій етимології, на мій погляд, в такій спосіб виявляється своєрідна злютованість дискурсу і життя, хоча порядок першого, пов'язаний зі структурами мови/мовлення, виводить друге в інший простір і час здійснення, актуалізуючи можливості його зупинки, припинення, заперечення, відтак створюючи умови для його осмислення, організації та спрямування шляхом контролю і керування самими мовними, духовними і тілесними практиками. Екзегетика патристики і схоластики, практики проповіді, молитви, сповіді та духовної аскези – тому підтвердження, вони посприяли створенню знаннєвих систем та відповідних їм дискурсів – «текстів, занурних у життя» (Н.Арутюнова) - середньовічної філософії, релігії, науки, освіти та виховання.

Виникнення модерного поняття дискурсу, його самообгрунтування у відповідному типу аргументації. Ще у Декарта ми бачимо вживання терміну «дискурс» (discours) в сенсі міркування і разом з тим у зв'язку з живим суб'єктом як його продуцієнтом і носієм. У трактаті «Міркування про метод, щоб добре запроваджувати свій розум і шукати правду в науках» («DISCOURS DE LA METHODE POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON, ET

CHERCHER LA VERITE DANS LES SCIENCES») (1637р.) Декарт пише: «Щойно вік дозволив мені вийти з підпорядкування моїх наставників, я зовсім облишив книжкові заняття і вирішив шукати лише ту науку, яку міг здобути в собі самому, або ж у великій книзі світу, і використав рештки своєї молодості на те, щоб мандрувати… Проте, після того як я використав кілька років на таке вивчення книги світу і спробував набути деякий досвід, я дійшов рішення вивчити самого себе й використати всі сили розуму, щоб обрати шляхи, яким я маю слідувати. Це, здається, вдалося мені більшою мірою, ніж би я ніколи не полишав моєї батьківщини та моїх книг» [4, с.23, 24]. М.К.Мамардашвілі пише, що вислів «велика книга світу» тут слід розуміти як «велика книга світського життя», тобто «живого життя» світського спілкування, зустрічей, обміну думками, набуття досвіду життя [7,с.11]. Відтак, можна казати, що Р.Декарт шукає джерело своїх міркувань (дискурсу) в свого роду «експериментуванні» (мандрах) у просторі світу життя водночас не полишаючи свій пошук і «в собі самому». У такий спосіб не експліцитно й іншою, посутньо метафорично-образною, мовою фіксується зв'язок дискурсу з мисленням і суб'єктом мислення, що досліджує життя, заглиблюючись водночас в набутий досвід свого мандрування в ньому. Можна казати, що discours тут рухається в площині досліду/досвіду життя, відповідно *мовно* його структуруючи та артикулюючи в *описі* та *поясненні*.

У цих же «Міркуваннях про метод» Р.Декарт, згадуючи про свою життєву невпевненість після набуття знань в єзуїтському коледжі і відчуваючи гостру незадоволеність їхньою істинністю, пише, що він *вирішив* сумніватися у всьому, в чому тільки може. У такий спосіб виявляються життєві, так би мовити, екзистенційні підмурки його дискурсу про метод як пошуку основи першої, власне, своєї філософії. І передбачаючи, що на це потрібен якийсь час, Картезій приймає рішення поки що керуватися у своєму житті загальновизнаними правилами, що дозволить його розумові не звертати уваги на можливі *практичні наслідки* тих сумнівів. Відтак він позбавляється внутрішнього стану, що веде до порушення духовного спокою, необхідного для мислення і наукових дослідів. Тобто, він посутньо хоче по іншому організовувати попередній досвід свого життя, а саме методично впорядковути так, як це потрібно, на його погляд, для міркування, а краще казати, *с-мислення* простору свого життя і мислення про нього. Відбувається обертання дискурсу про метод на метод дискурсу, що має *виправдати сенс* його пошуків, міркувань, мислення як такого.

Б.Рассел зазначав, що «Декарт писав не як навчитель, а як винахідник і дослідник, що прагне розповісти про все, що він відкрив. Його стиль, легкий і непедантичний, адресований радше розумним світським людям, ніж учням. Крім того, це напрочуд вишуканий стиль…Його наступники і на континенті, і в Англії аж до Канта зберігали непрофесійність, притаманну Декартовим творам, а дехто навіть наслідував його літературний стиль» [11,с.46]. Втім, з погляду осмислення екзистенційних засад епістемології головне полягає в тому, що Декартів дискурс виражає як *досвід* життя, що набуває характеру самосповіді, в якій він самоусвідомлює свої спостереження світу і свого життя в ньому, так і *дослід* об'єктів фізичного (наприклад, функцій організму, властивостей світла) і духовного порядку (існування думки, пристрастей тощо).

Між тим, тут криється складна проблема, яку можна окреслити сентенцією М.Фуко з його «Порядку дискурсу»: «Мова йде про те, щоб обернути традиційну проблему. Не задавати більше питань про те, як свобода суб'єкта може занурюватись у товщу речей і надавати їй сенсу, як вона, ця свобода, може одушевляти зсередини правила мови і виявляти у такий спосіб ті наміри, які їй притаманні. Але, радше, запитувати: як, у

відповідності з якими умовами і в яких формах дещо таке, як суб'єкт, може з'являтися у порядку дискурсу? Яке місце він, цей суб'єкт, може займати в кожному типі дискурсу, і які функції. підпорядковуючись яким правилам, може він здійснюватись? Коротко кажучи, мовиться про те, щоб відняти у суб'єкта (або ж у його замісника) роль деякої первинної основи і проаналізувати його як деяку змінну і складну функцію дискурсу» [13, с.57]. Отже, ставиться проблема можливості дискурсивно-логічного обґрунтування суб'єкта дискурсу поза самим суб'єктом мислення та мовлення або, іншими словами, проблема відповідного типу аргументації в міркуваннях (мисленні) щодо нього самого, *які спрямовані, бо потребують, визнання іншими* як реципієнтами цього суб'єкта та його дискурсу.

Аргументація як наведення аргументів (argumentation – лат. наведення argumentum). Нині у міжнародному науковому співтоваристві визнано, що норми мовного тезаурусу, в тому колі наукового, історично закріплюються в різного роду загально-освітніх і фахових Енциклопедіях, Словниках, Довідниках. Більшість з них схиляються до того, що аргументацію можна визначити як спосіб міркування, який складається із доведення і спростування, в ході яких формується переконання в істинності чи хибності якогось положення. Доведенням і спростуванням широко користуються в різних науках і різноманітних галузях людської діяльності. Але лише у логіці розкривається природа доведення і спростування, описується їх структура, визначаються спеціальні правила.

Втім, сам процес аргументації відносять до комунікативних актів, пов'язуючи його з певною ментально-когнітивною сферою переконання Іншого в певних думках, істинах, віруваннях, нормах і цінностях. Але аргументація постає у такий спосіб й формою організації певного знання, тобто формою доведення в логіко-гносеологічному сенсі, де ідеалом (нормою) достеменності (істинності) виступає певний ланцюг суджень та умовиводів. На цю проблему чи не вперше натрапляють софісти, надалі над нею розмірковують Сократ, Платон, Аристотель, відділяючи, власне, риторичні прийоми аргументації від логічних, строго дефінітивних і поняттєвих. У такий спосіб формується *об'єктний стиль мислення*, що став прообразом античної науки - «епістеме» і класичного наукового мислення, яке вже на повну силу, як можна було побачити, виявляється у Декарта. Однак у будь-якому випадку наукова аргументація – це сфера раціонального мислення, і зароджується вона в античності, а саме в лоні античної філософії, яка намагалась відокремити себе від риторики, і в такому відокремлені формувала засоби логічної формалізації та аргументації.

Між відсутністю формалізованого підходу до регуляції мислення і мовлення та його наявністю - відмінність не кількісна, а якісна. Експлікація формальних правил передбачає розробку термінів, які роз'яснюються за допомоги *дефініцій*. Дефініювання фіксує для кожної сутності її тотожність з самою собою, через яку вона причетна до Єдиного. Поява потужного мисленнєвого «механізму» дефініювання означає розрив з традиційною і побутовою мово-мовленнєвою практикою і становить заслугу античного раціоналізму. У самих витоків давньогрецького раціоналізму – засліплююче відкриття рівня *всезагального*, рівня *універсалій*, писав С.Аверінцев[1,с.9]. Вже за догадками досократиків, які шукали єдину стихію в основі всього сущого, вгадується неухильна пізнавальна воля до вивлення за видимістю – сутності, за багатоманіттям – єдиного. Цей прорив, що відділив грецькій раціоналізм від міфологічної свідомості, зрештою, на багато століть уперед, визначив основну тенденцію філософського мислення.Загальне поняття –

невичерпно продуктивна пізнавальна знахідка і водночас деяка констатація, що визначає структуру самого буття. Будь-яке визначення і будь-яка наука має справу із загальним, зазначав Аристотель. Пізнаваємим є самим по собі загальне, часткове може бути описане і пізнане лише через загальне, як *окремий випадок цього загального.* Тому форми знання, які дала античність, ґрунтуються на Аристотелевій *логіці силогізму* [там само, с.10]. Вони як певні дедуктивні системи протистоять античній риторичній культурі та закладають основи наукового раціонального дискурсу.

Науковий дискурс як мислення (міркування) і комунікація. Науковий дискурс можна розуміти як предметне, послідовне, системне і обґрунтоване мислення, що опосередковане комунікативними актами, які розгортаються у мовно-мовленнєвому соціокультурному, інституційно-науковому та науково-дисциплінарному вимірах («діменсіях», розмежуваннях). Ці акти знаково-семантично символізовані і постають «ззовні» як трансляція інформації (знань) від суб'єкта до адресата (подія повідомлень), «зсередини» - як мовлення, відтак висловлювання, в яких пов'язані, втім, завжди перевершують одне одне (отже, й можуть переважати, потенціюючи семантично різні значення) «констативність», «експресивність» і «сугестивність» суджень (М.Попович). Акцент в науковому дискурсі, втім, падає на «констативність» висловлювань, логічно побудованих як modus ponens, чим власне й визначається його специфіка. Тематизація реальності в актах комунікації є породженням експектацій щодо неї, які з логічної точки зору є своєрідними «можливими світами». З когнітивної точки зору комунікація є обміном повідомлень про певний стан речей, або прирощування знання про певну реальність («світ»). Це може бути просто сукупністю повідомлень, а може бути складним пошуком істини. Істину й шукають в процесі організації наукового дискурсу як в процесі комунікації, так і особистісного, самістного мислення, що спирається на певні культурні, мовні, соціально-мережеві та інтелектуальні самоідентифікації.

На початку наведемо, так би мовити, хрестоматійні ознаки наукового дискурсу. Головна особливість наукового дискурсу, як вже відзначалось, є його «константивність», з якою пов'язані раціональність та рефлективність, в якості яких він передбачає осмисленість, доцільність, тематизацію «здивування» (запитання, постановку проблем, котрі обговорюють), використання певних засобів (методів) для обґрунтування певних тверджень, пошуку істини та ін. Науковий дискурс – це, за Поповичем (який розвиває міркування Серля) обговорення певних асертивів - констатації стану справ (процесів, явищ) в ілокутивних мовленнєвих актах (спроб вплинути на слухача/читача), і ці акти починаються, наприклад, зі слів «твердити», «заявляти», «повідомляти» [10, с.70]. При створені такого дискурсу через стверджувальне запитування відбувається тематизація реальності: що\хто це? як це? чому це? для чого це?

З погляду доцільної раціональності (М.Вебер) науковий дискурс постає особливою розумово-мовленнєвою діяльністю, що має логічно визначену структуру «мета - метод – результат». Мета визначає чітку спрямованість розумово-мовленнєвої діяльності суб'єктів, агентів чи протагоністів дискурсу, тобто те, заради чого вони ведуть дискурс - пошук істини, розв'язання дослідницьких проблем, досягнення консенсусу в їх обговоренні та аргументації.

Істотна особливість наукового дискурсу - інтенсіональні контексти. Взагалі, контекст дискурсу (лат. contextue - з'єднання, зв'язок) - ситуація (подія) конкретного міркування (розумово-мовленєвого акту), акту комунікації, коли суб'єкти з'ясовують смисл і предметне значення термінів, висловлювань, промов, текстів. Контекст наукового

дискурсу не лише визначає специфіку доказових міркувань, але й їх глибинний смисл та зв'язок із «життєсвітом» людини. Це визначає таку особливість розгорнення наукового дискурсу як його історичність, або ж його просторово-часовий вимір. Соціально-культурні чинники змінюються в часі та зумовлюють особливості ведення наукового дискурсу. Кожному виду наукового дискурсу - а в цілому вони розподілені відповідно до сучасного поділу наук на природничі, соціогуманітарні та технічні - притаманні такі головні властивості:

- загально- та спеціально наукова мова міркування ;
- предмет обговорення;
- методи аргументації;
- логіко-понятійний, операційний та категорний апарат суджень;
- науковий етос аргументації.

У комунікативному аспекті науковий дискурс постає монологом чи діалогом, у процесі яких шукають аподиктичні аргументи доведення та взаєморозуміння. Історично він розвивається у бік пошуку нових аргументативних способів та засобів обґрунтування експерименту, теорій та концепцій, як і смислових їх характеристик. Знаходження доказових і переконливих аргументів стає особливою проблемою в сучасному науковому дискурсі. Цю проблему досліджує «теорія аргументації». Вона почала формуватися ще в Давній Греції як складова частина логіки, риторики й еристики. Нині існують такі історично сформовані теорії аргументації: антична, середньовічна, сучасна (неориторика).

Знаходження доказових і переконливих аргументів і «теорія аргументації». Загалом, «теорія аргументації» в сучасному розумінні формується та розвивається на межі логіки, психології, семіотики, еристики, риторики, герменевтики, інформатики. Відповідно, до предмету дослідження цих наук вирізняють такі основні аспекти аргументації - інформаційний, психологічний, семіотичний, логічний, риторичний, теоретичний, концептуальний. Теорія аргументації розглядає засоби обґрунтування та раціонального доведення висловлювань за допомоги мовленнєвого впливу, виявляє види, функції, методи аргументації, розробляє та класифікує логічні засоби обґрунтування та риторичного переконання.

У дискурсному аспекті аргументація, як вже зазначалось, різновид комунікативної діяльності, специфіка якої полягає в наведені доведень (аргументів) з метою зміни позиції або переконань іншої сторони (окремого науковця або наукового співтовариства). Термін «аргументація» постає у двох значеннях: 1) як процес та 2) метод обґрунтування і переконання.

Аргументація як метод обґрунтування й переконання - це множина логічних, риторичних і психологічних прийомів впливу на певну спільноту з метою зміни позиції (поглядів, думок) і переконання її учасників. На перший план тут виходять цілеспрямованість та раціональність аргументів. Цілеспрямованість аргументації означає посилення або послаблення переконання конкретної особи чи групи людей, а раціональність - здатність вмотивовано сприймати або не сприймати наведені аргументи (доводи) як істинні або хибні. Всі ці елементи та частини теорії аргументації повною мірою входять й до розгортання сучасного наукового раціонального дискурсу.

Аргументація як логічний процес означає обґрунтування істинності або хибності тези; наведення логічних доводів для обґрунтування істинності або хибності певних тверджень (тези, антитези). Процес обґрунтування здійснюють за допомоги логічних

операцій доведення та спростування, а логічною формою побудови є умовивід - дедуктивний, індуктивний, умовивід за аналогією.

Взагалі, розгорнення раціонального дискурсу має труднощі, зумовлені наявністю в його полі відмінностей у сприйнятті та аналізу інформації. Здатність дивуватись зустрічається, на жаль, набагато рідше, ніж здатність судити, писав Ламартін. Втім, початок розгортання будь-якому дискурсу дає с***а***ме здивування – «німе запитування», яке потім обов'язково артикулюється мовленнєво. Для наукового дискурсу таке запитування означає обгрунтоване формулювання проблеми. З іншого боку, люди повідомляють цікаві свідчення тоді, коли їм суперечать, якось іронічно зауважив Б.Шоу. «Організований скептицизм» (Мертон) як одна з норм розгорнення наукового дискурсу цілком підтверджує цю іронію. Відтак на передній план виходить вміння ставити питання, легалізувати та легітимізувати свої відповіді, отже й у певний спосіб аргументувати, а в наукових спільнотах відповідно до критеріїв наукової раціональності їх обґрунтовувати. Наочно це виявляється в ситуації вільної наукової полеміки. Й тут виявляється ще одна важлива обставина вже особистісного характеру, точніше якість, що характеризує особистість вченого: не маючи навичок раціональної дискусії, учасники її відчувають непевність і навіть страх перед контраргументацією. Тому так важливо навчання науковців мистецтву аргументації.

Деякі проблеми навчання науковців мистецтву аргументації. Насамперед в цьому аспекті відкривається така значима складова «теорії аргументації» як стимулювання прагнення до самостійного мислення. Розвиток самостійного мислення виносить на поверхню сумнів, відтак сприяє появі критичного ставлення до інших суджень і суджень Іншої людини, гранично - опонента. Критичність обертається на самокритичність і веде або до поглиблення сумніву, можливо, аж до відчаю, або ж у випадку вдалого обґрунтування - логічного чи навіть риторичного - до *віри у дієвість добротної аргументації, яка зворотно посилює цю віру*.

Аргументативна «поведінка» (чинення) члена наукової спільноти відсилає до теми когнітивних навичок в теорії аргументації, а практично до вироблення у навчанні когнітивних диспозицій. Рефлексивна модель навчання сприяє не лише формуванню аргументативного критичного мислення, але й індивідуальності, автономності, а головне навчає компетенціям комунікативної поведінки науковця. Позаяк в рефлексивній парадигмі метою навчання є розвиток вмінь артикуляції відмінностей, які народжені у певному співтоваристві науковців, то розробка аргументів на підтримку конкуруючих тверджень у ході обговорень та полеміки, сприяє доланню відокремленості на ґрунті по-*розуміння*, вироблення компромісу, досягнення консенсусу, що інтегративно виступає як пошук істинного, принаймні об'єктивного судження, а на комунікативному рівні передбачає не просто пошук кращого аргументу з метою доведення своєї точки зору, але й стриманості та меж визнання (власне прояву толерантності) щодо аргументації Іншого учасника наукової дискусії. Толерантність тут виступає як *етичне обмеження* (Е.Соловйов) «концептуально несумісних світів» (К. Поппер). При цьому науковець має слідувати гарному аргументу (шукати його), інакше він не зможе бути учасником співтовариства дослідників. «Дотримання аргументу» відтак має відповідати не просто етиці, а етосу науковця, позаяк це становить живий нерв наукового дослідження спрямованого на досягнення та обґрунтування об'єктивного знання, отже відповідати «внутрішньому» власному переконанню дослідника чи теоретика, власне, *вірі науковця в існування істини*, яка у такий спосіб набуває певної сакралізації. (Сакральне,

священне, святе (лат. sacer) тут розуміється у сенсі, що позначає якість, володіння якою ставить річ (об'єкт, у даному випадку об'єкт мислення) у позицію виключної значимості, вищої цінності, що безумовно, поза всілякими доказами визнається). Це власне й формує когнітивний вимір навчання мистецтву аргументації, який включає як мислительну, так і дискурсивну, мовно-мовленнєву складову з її аксіологічним, ціннісно-нормативним каркасом та сугестивною і експресивною формою вираження. Її дієвість великою мірою формується під впливом культурно-освітнього контексту навчання науковому дискурсу.

Формування когнітивних навичок наукового дискурсу включає принаймні такі моменти: формування у науковців пошукової настанови на розширення сфери пізнання; оволодіння проблематикою; практичне оволодіння навичками та прийомами аргументації; вміння переходити від контексту буденно-практичного досвіду до контексту наукового досліду, що веде до вироблення, а з іншого боку - використання соціальних смислів, тобто до забезпечення продуктивної і репродуктивної когнітивної діяльності; продумування ситуації вибору аргументації, засобів і способів доведення; усвідомлення особистісної позиції - позиції дослідника і науковця, власне того, що досягнення достеменного знання включає зміну особистості, її ціннісно-нормативного дискурсу, відтак розвитку критичного мислення в свободі самовизначення та легітимації своїх знань та переконань.

Критичний і толерантний дискурс. Етимологія слова критика (лат. *critica, -orum*) походить з дав.-гр.*χριτιχή* «здібність розбирати; критика», пов'язаного з χρινω «розділяю, розрізнюю; вибираю, постановляю; роблю висновок; суджу; обвинувачую», χριμα «рішення, присуд, судження», спорідненими з лат. *cerno* «розрізняю, пізнаю, вирішую, ухвалюю», праслов'янське krajь, krojiti, українське *край*, *кроїти*. Завданнями критики є: виявлення суперечностей в розгорнення думки; виявлення логічних помилок у судженнях та їх аналіз; аналіз суджень та їхня оцінка з погляду відповідності нормам та критеріям наукового дискурсу; аналіз негативних оцінок; емпірична, теоретична та концептуальна перевірка – власне оцінка способів дослідження та аргументації; перевірка достовірності, справжності текстів, джерел: обговорення з метою доведення точки зору; загальна оцінка і самооцінка науковцем інтерпретованих ним текстів, поглядів, аргументів.

Кант у зрілий період своєї творчості, тобто написання своїх «Критик» розглядав дискурс критики як дискурс дослідження. «Що стосується прибічників наукового методу, то перед нами вибір: діяти *догматично* чи *скептично,* але вони у всіх випадках мають бути *систематичними*. Якщо я назву тут знаного Вольфа у якості представника першого методу і Давида Юма як представника другого методу, то цього буде достатньо для моєї теперішньої мети. Відкритим залишається лише *критичний* шлях. Якщо читач прихильно і терпеливо пройшов цей шлях у моєму товаристві, то він може тепер судити, чи неможна, якщо йому завгодно буде сприяти, перетворити цю стежку у стовбову дорогу і ще до кінця цього століття досягти того, чого не могли здійснити багато століть, а саме доставити повне задоволення людському розуму у питаннях, що завжди викликали жагу знання, але досі таких, які займали його невдало» [5, с. 498].

У зв'язку з цим звернемо увагу на дещо перебільшену роль діалогу як толерантного дискурсу, чим передусім грішить гуманітарія. Посилання на «діалогову» форму Платонових діалогів як літературного жанру, і на Сократа як їх персонажа, що вів навчання начебто у діалоговий спосіб не зовсім коректне. Як показав С.Аверінцев Сократ в них виступає як принципово монологічна людина, що вміло підводить своїх

учнів до потрібної («істинної») думки, насправді до певної міри маніпулюючи (хоча й з дидактичною метою) висловлюваннями своїх співрозмовників, не рідко роблячи це в різкій формі. У справжній науковій полеміці цінним виявляється установка не на толерантність, а саме на конфлікт (суперечку) поглядів, як показує в своєму дослідженні Р. Коллінз[6]. Ще Геракліт зауважував: «*Гомер помилявся кажучи: «Да згине ворожість як між богами, так і поміж людьми». Тому що, якби трапилось це, то згинуло й зникло би все».* «Полемос» Геракліта зовсім не був націлений на посилення розбрату між людьми., він плакав не від того, що ненавидів людей, а тому, що ненавидів їхні пороки. Відтак тут важливим був лише акцент на «ворожнечу» як принцип - «війна -батько всього» («полемос» *гр. – чол. р.*). Але за свідченням Іполита, Геракліт як й Емпедокл, вважав, що не лише ворожість, а й любов початок всього, що Бог – це розумний вогонь [див.: 14, с.180]. До того ж ми маємо брати до уваги, що для Геракліта Логос як Мова-мовлення – це Вогонь, який мірами спалахує, мірами згасає, отже сам принцип організації Космосу – Космосу як живого тіла, «фюзісу». Геракліт бідкається, що не всі розуміють його Логос - *Логос як Мовлення.* «Ось це от Мовлення (Логос) існуюче вічно люди не розуміють ...хоча всі (люди) зіштовхуються напряму з цим Мовленням (Логосом), вони схожі на незнаючих (його), даремно що взнають із досвіду (точно) такі слова і речі, які описую я, поділяючи (їх) відповідно до природи (= істинної реальності) і висловлюючи (їх) так, якими вони є. Що ж стосується окремих людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять наяву, подібно до того як цього не пам'ятають ті, хто спить» [там само, с.189]. В іншому фрагменті Геракліт уже вимагає: «Хто має намір говорити (= виказувати свій логос) з розумом, ті мають міцно спиратися на загальне для всіх, як громадяни полісу – на закон, і навіть ще цупкіше» [там само с.197].

«Чи дозволить моєму зору розвеселитися видовище доброчесності, поставленої на друге місце після пороку? Або ж, може бути, мені сміятись, дивлячись на речі справжньої війни, коли під приводом нанесених вам образ ви ганьбите себе вбивством, нещасні, перетворюючись з людей у диких звірів, коли музикою флейт ви розпалюєте в собі чужі Музам пристрасті, коли залізо, яке радше має використовуватись для плугів і землеробства, перетворюється на знаряддя вбивств і смерті, коли ви кощунне ображаєте божество…А втім, на що вам жадати кінця війни? Може цим ви розвієте мій сум? Як це? Наразі не ще з більшим старанням вирубують дерева на землі ваших співплеменників і розкрадаються їхні міста? Чи не твориться наруга над старістю, не крадуть дружин, не виривають з обіймів дітей, не руйнують шлюбні чертоги, не обертають у наложниць дів, не ожиночують хлопчиків, не заковують у залізні цепи вільних, не зносять храми богів, не розривають святилища героїв, не співають богам пеани за нечестиві справи і не приносять вдячні жертви за здійснене беззаконня? Ось чому я не сміюсь», - таке свідчення дається у начебто листі (Псевдо)Геракліта до Гермодора [там само,185]. Втім, це свідчення можна вважати великою мірою достовірним, хоча й не буквальним, і воно оголює моральнісний нерв зв'язку людського життєсвіту з дискурсом, у даному випадку філософським і гуманістичним.

Г.Башляр критикував ту точку зору, що існує деяка неперервність досвіду, причому як у світі тварин, так і в світі людей, отже й неперервність між звичайним буденно-практичним досвідом і науковим дослідом, а відтак й досвідом вченого як дослідника і його буденним досвідом життя [2,с.330). Так винахід Едісоном лампочки перериває знання, що були досягнуті на шляху безпосереднього досвіду. Тут існує істотний «епістемологічний розрив» в системі загальних знань, який зумовлений тим, що наука і сам «науковий дух»

можливий лише в культурі, яка твориться людиною: природна еволюція, зрештою, не є історією. Світ наукової думки – сугубо людський світ, і він перевершує природний світ як світ природи. Тому життєсвіт, що генерує сенси людського існування, в тому колі сенси війни і миру, ворожнечі і любові не може розглядатись як проста екстраполяція його цінностей в науковий дискурс. Наукова раціональність трансформує ці цінності і норми, створюючи специфічно *Науковий дух*,який конституює *трансцендентний* бік науки, її метафізику. Науковий дух змінює наш контакт з Всесвітом, створює за Г.Башляром, нові умови людського існування і стимулює постійне долання вже реалізованого знання. Тому такою цінною є *свідомість науковця власної присутності в культурі* і обов'язок підтримувати цю важко зберігаєму присутність та її ціннісну легітимацію як «наукового духу». Симптоматично, що ще Аристотель у творі «Про частини тварин» пише: «Розповідають, що якісь мандрівники, бажали зустрітись з Гераклітом, але коли підійшли до його помешкання, побачили, що він гріється біля печі, спинились у збентежені. Тоді він запросив їх сміло входити, «бо ж бо й тут є боги». Так і до вивчення кожної тварини слід приступати без збентеження, гадаючи, що у всьому є природне і прекрасне» [14,с.179].

Дане міркування Аристотеля можна розглядати як своєрідну вказівку на присутність «трансцендентного» виміру у пізнанні, з «етосною нормою» (тобто, пошуку істинного, достовірного знання) якого має рахуватись й наукове критичне дослідження. Ця норма вказує, по – перше, на те, що «в глибині людської душі є потяг до пізнання як *обов'язку*» [2, с.328], по-друге – сенсову, посутньо моральнісну, природу гносису, який, метафорично, вдаючись до мови Біблії, кажучи, втілився у реалізованій спокусі вкусити плоду з *Древа пізнання* (а не просто як порушення сакрального табу, що було абсолютно означене як Зло і внесло переживання цінності гріха в людську екзистенцію). Критична рефлексія наукового духу розвінчує тут гносис апокаліптики, знімаючи протиставлення *Древа життя* Древу пізнання у спосіб споглядання плодів останнього розумом. Так долається ієрархія цінностей науки з позицій зла, долається *індиферентизм* шляхом критичного – трансцендентального - осмислення ризику розділення минулого і майбутнього в житті людини. Кант ще в передмові до першого видання «Критики чистого розуму» писав: «…Даремно було б удавати *байдужість* до таких досліджень, предмет яких *не може бути байдужим* людській природі. Адже й так звані *індиферентисти*, як би вони не намагались зробити себе невпізнаними за допомоги перетворення вченої мови на загальнодоступну, як тільки починають мислити, неухильно повертаються до метафізичних положень, до яких вони на словах виражали таку глибоку зневагу. Однак вказана байдужість, що виникла в епоху розквіту всіх наук і торкнула якраз тих, чиїми пізнаннями, якщо вони були, найменш треба було б зневажати, становить собою явище, яке заслуговує на увагу і розмисли. Цілком очевидно, що ця байдужість є результат не легковажності, а зрілої *здатності судження* нашого століття, яке не має наміру більше обмежуватись мнимим знанням і вимагає від розуму, щоб він взявся за найважче зі своїх занять – за самопізнання і запровадив суд, який би підтвердив справедливу вимогу розуму, а з іншого боку, був у змозі усунути всі безпідставні домагання – не шляхом наказу, а спираючись на вічні і незмінні закони самого розуму. Такий суд є ніщо інше, як *критика* самого *чистого розуму*» [5,с. 8-9].

Американський «соціолог філософій» Рендал Коллінз [6], маючи на увазі цю внутрішню полемічність,зазначав, що конфлікти – життєвий сік інтелектуального світу, а ключова риса творчості полягає в тому, щоб визначати невирішену проблему та

переконати колег в значимості роботи над нею. При цьому для інтелектуалів типово створювати проблеми в той самий момент, коли вони її вирішують. В Індії питання про те, як обминути пута карми не існував до тих пір, поки буддисти не запропонували засоби позбавлення від них. Епікур зробив страх перед богами предметом роздумів в той момент, коли шукав шляхи позбавлення від таких страхів. Кант виявив загрозу наукам, коли оголосив коперніканську революцію, що долала цю загрозу.

Як можливі синтетичні судження апріорі? – таке постало питання як центральне перед Кантом в його критичній рефлексії. Вже в ході її розгортання в три критики розуму він висловив низку принципових міркувань щодо самого поняття судження, яке відбувається в публічній сфері і репрезентує ту справедливу і критичну практику, яка реалізує теперішнє судження як теоретичне і наукове. Кант будує своє розуміння судження навколо двох здатностей або ментальних операцій – *уяви* і *рефлексії* та одного критерію – *спільного відчуття (sensus communis*). Уява - це знання про відсутнє. Вона відтворює події у рефлексії над самим актом відтворення. Як на мене, то тут радше все ж говорити не про відтворення, а про *конституювання* (не оминаючи і навіть включаючи момент *відтворення*) в уяві і самою уявою подій. Тоді й дія рефлексії щодо актів конституювання реальності в уяві зводиться не просто до нового уявлення можливих конкретних точок зору на подію, а постає як знаходження (визначення) через операції *конструювання* в часі того місця (топосу), з якого у даному випадку ведеться спостереження розумом (умоспостереження) появи (висловлення) можливих диспозицій щодо конкретної теперішньої ситуації, і в такий спосіб встановлення рефлексивної (осмисленої) дистанції до умов можливих дискурсів. Це й є публічний простір «загального почуття» in actu, судження про котре досягається у взаємодії наявних, актуалізованих в дискурсі точок зору, або диспозицій, до яких рефлексуюче судження визначає (виробляє) свою дистанцію-позицію.

Втім, не можна скидати в аргументації й діалогу як певної моделі дискурсної поведінки, хоча, як на мене, це радше метафора, що задає простір (уявнюваний світ) для взаємодії певних дискурсів з метою знаходження порозуміння, а не пояснення сутності індивідуацій в комунікації. І тут виявляється його продуктивний зв'язок з іншою, мовлячи словами Канта, регулятивною ідеєю – толерантністю. Діалог не є просто толерантним відстоюванням своєї позиції з визнанням іншої – ціннісно і доказово відмінної. Він має бути націлений на можливу не примусову і ненасильницьку трансформацію іншого погляду з позиції фундаментальних ідеалів людського життя – свободи і прав людини.

Онопрієнко В.І., Онопрієнко М.В.

Методологічні і світоглядні ресурси історії та епістемології природознавства у підготовці сучасного дослідника

Безперервні реформи вищої освіти України протягом чверті століття нанеслі великі втрати змісту освіти та її спрямованності. Якість методологічної підготовки молодих дослідників в університетах України останніми роками значно погіршилася у зв'язку з реформами в системі вищої освіти, в результаті різкого скорочення викладання як фізико-

математичних, так і гуманітарних дисциплін, в тому числі філософії [1]. Це іде в розріз із світовими вимогами підготовки дослідників, які будуть діяти у конкурентному середовищі глобальної науки. Ці негативні тенденції вже глибоко вкоренілися у вітчизняній системі підготовки кадрів для науки і постійно розширюються.

Але зберіглися ще деякі острівки, в яких при підготовці молодих дослідників використовуються більш широкі програми, ніж ті, що пропонуються Центром педагогічних інновацій Центрального інституту післядипломної педагогічної освіти АПН України. Один з таких острівків має майже сорокарічну традицію підготовки фахівців для переднього краю науково-інноваційного фронту, і його випускники цінуються у світі. Зараз цей центр має назву Київський академічний університет. Він наслідує традиції київських кафедр НАН України Московського фізико-технічного інституту.

Донедавна схема підготовки в ньому була така. Приймаються за конкурсом випускники фізико-математичних шкіл України, 4 роки вони навчаються в Московському фізико-технічному інституті за стипендіями України, отримують якісну лабораторну підготовку на сучасній лабораторній базі, підвищенні знання іноземної мови, готуються як спеціалісти з молекулярної фізіології та біофізики, нанорозмірних технологій, металофізики, теоретичної кібернетики. Останні два роки отримують магістерську підготовку в інститутах НАН України за профілем.

Головною перевагою такої освіти було те, що за відомою у світі «системою Фізтеху», вони з першого курсу активно залучаються до науково-дослідної діяльності за конкретними проектами. До цього додаєтьтся також якісна лабораторна підготовка до 10 години на день в сучасних лабораторіх сучасного рівня, чого немає в Україні. Крізь цю систему пройшли десятки фахівців провідних інститутів Академії наук України, вони стали докторами наук, професорами, членами-кореспондентами академії, завідувачами лабораторіями та відділами. Такий шлях підготовки фахівців для переднього краю науки здійснювався майже 40 років, але останнім часом став давати збої: більшість, що прошла бакалаврську підготовку в Москві, не повертались в Україну. Алк це не лише проблема заробітчанства. У сучасному МФТІ працює безліч інноваційних фірм, в яких не тільки можна заробляти реальні гроші, але й пдвищувати свою кваліфікацію. А повертатися в Україну, повертатися у минувшу технологічну епоху. Це не для тих, хто навчився працювати на сучасному науковому рівні. Одними патріотичними закликами цю проблему не вирішити.

В Україні реалізується пілотний проект дослідницького університету нового типу – Київського академічного університету (КАУ, Kyiv Academic University) як державної наукової установи подвійного підпорядкування НАН України та МОН України.

Створення цього університету триває в межах реформування діяльності НАН України, зокрема посилення інтеграції вітчизняної академічної науки з освітньою сферою, та є практичним кроком у напрямі реалізації права, наданого Академії та її науковим установам (згідно з положеннями нової редакції Закону України «Про наукову і науково-технічну діяльність»), – щодо підготовки магістрів і докторів філософії. Ключовою особливістю КАУ є тісне поєднання освітнього процесу з сучасними науковими дослідженнями. При університеті створюватимуться також науково-навчальні структури (кафедри та центри досліджень) за новітніми науковими напрямами. Далекосяжна мета цього процесу – забезпечити в нашій державі розвиток суспільства й економіки, що базуються на знаннях і, отже, потребують підготовки відповідних спеціалістів із високим рівнем кваліфікації та творчого потенціалу.

КАУ НАН України та МОН України створюється шляхом реорганізації Фізико-технічного навчально-наукового центру (ФТННЦ) НАН України, який встиг позитивно зарекомендувати себе завдяки плідній багаторічній роботі з підготовки висококваліфікованих фахівців для потреб Академії та високотехнологічних галузей національної економіки. КАУ має стати справжнім дослідницьким університетом, навчальний процес у якому організовуватиметься із застосуванням так званої «системи Фізтеху», що передбачає активне індивідуальне залучення студентів на ранніх стадіях їхнього навчання до науково-дослідної й інноваційної діяльності. Це, по-перше, гарантуватиме високу конкурентоспроможність випускників університету на ринку праці, наукових і освітніх послуг, по-друге, посилить роботу з високоякісної підготовки докторів філософії в НАН України і, по-третє, сприятиме інтеграції України у світовий науково-освітній простір (зокрема, в Європейський дослідницький простір).

Цей університет було задумано як заклад, який, з одного боку, запозичуватиме найкращий зарубіжний досвід, а, з іншого боку, адаптуватиме його до українських реалій – зі збереженням найкращих національних надбань (ідеться насамперед про наукові традиції, наукові школи) і особливостей дослідницького процесу. Оскільки головним для будь-якої країни є людський ресурс, то на його пошук, відбір і належну підготовку й підтримку і буде спрямована діяльність КАУ.

Перші кроки нового університету доводять, що він на вірному шляху. Так у вересні 2017 року Президію Національної академії наук України відвідали представники Технопарку «Berlin Adlershof», які прибули на запрошення Київського академічного університету НАН України та МОН України», ініціатора формування в Академії інноваційної екосистеми та розвитку контактів академічних інститутів із представниками бізнес-середовища й реального сектору економіки, зокрема створення Інноваційного технологічного парку на базі КАУ. Гості з Німеччини відвідали Інституту металофізики імені Г.В. Курдюмова НАН України та деякі українські компаній і корпорацій, відбулися зустрічі з представниками «DTEK Академії» компанії ДТЕК, генеральним директором групи компаній «De Vision», представниками керівної компанії Інноваційного парку «UNIT.City». За ініціативою Інноваційного центру КАУ було організовано одноденний мініворкшоп «Технологічні парки як майбутнє сучасної економіки. Можливості та перепони» (у форматі круглого столу), учасниками якого стали представники малого й середнього бізнесу, київських наукових парків і технопарків, керівники офісів трансферу технологій, учені НАН України. Німеччина – інноваційний лідер Європи, її науково-технолоогнічна політика дуже гнучка, ефективна та гуманітарно орієнтована, у неї є в чому поучитися, в тому числі у використанні фахівців високого класу.

Київський академічний університет, фізичний факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченко, Інститут теоретичної фізики імені М.М. Боголюбова НАН України, Інститут металофізики імені Г.В. Курдюмова НАН України запропонували курс школи «Вступ до теорії надпровідності». Метою школи є розібратись зі стандартною теорією бозе-конденсації, надпровідності, та прийти до деяких сучасних наукових проблем пов'язаних із фізикою холодних газів, високо-температурною надпровідністю та топологічними надпровідниками. Школа розрахована на студентів знайомих із квантовою механікою та класичною електродинамікою.

Такі та інші ініціативи є важливими і заслуговуют уваги. Але є на шляху КАУ ризики і пастки, які теж треба враховувати.

Навіть у пілотному проекті є намагання закрутити всі гайкі, формалізовати всі процедури, але «Система Фізтеха» є принципово відкритою, такою, що постійно оновлюється, багатоваріантною, її неможна вкласти у прокрустове ложе адміністративних положень.

У 1995 році технічна фізико-математична спрямованість Фізтеху була замінена на статус державного університету. Тоді ж почалося серйозне вивчення комп'ютерних наук (Computer Science), англійської мови високого рівня і соціальних дисциплін - наук про державу і суспільство, причому з молодших курсів. Починається нова епоха у вищій освіті - період соціально-природничо-наукового освіти, ініціатором її стає Московський фізико-технічний інститут. При цьому без природничо-математичного фундаменту обійтися не можна, бо фізико-математичні науки вчать людину мислити, міркувати [2].

Найбільша цінність «системи Фізтеху» - базові кафедри. Частина з них за останні десять років зуміли не тільки успішно зберегти себе, а й вийшли на рівень сучасної науки і техніки, почавши співпрацювати з провідними науково-комерційними світовими центрами: з відділеннями компаній «Global One» і «Cisco Systems». Студенти при цьому отримують можливість професійно зформуватися в галузях новітніх технологій неакадемічних напрямів, практично навчитися непростому інноваційного бізнесу.

Нині «престижні» спеціальності (як правило, досить дефіцитні і добре оплачувані) відбирають кращих студентів, що можуть за півтора-два роки магістратури стати висококваліфікованими фахівцями в актуальних областях науки, техніки, управління, бізнесу. При цьому термін підготовки спеціальності скорочується з трьох-чотирьох років (класичної системи Фізтеху) до півтора-двох років (система Фізтеху XXI століття).

Передбачається, що майбутні державні діячі XXI століття повинні мати досколналу фізико-математичну освіту, що й повинно закласти природничо-науковий фундамент підходу до управління державою, а також знаходити порозуміння з науковою елітою та керівниками інноваційного бізнесу. Физтех готує і готуватиме кадри вищої кваліфікації з спеціально відібраної талановитої молоді, яка і буде в подальшому здійснювати розвиток держави і суспільства [3].

У МФТІ йдуть шляхом розвитку бізнес-інноваційних структур, які займаються принципово новими продуктами і одночасно дають роботу і навчають новим навичкам роботи з неакадемічних напрямків. Так, створений Центр високих технологій «ХімРар», що займається розробкою інноваційних препаратів, які мають стійку міжнародну репутацію. Базовий інститут Центру - Дослідницький інститут хімічного різноманіття, історія якого починається з 1991 року, сьогодні за своєю оснащеностью він не поступається аналогічним інститутам і підрозділам найбільших світових компаній фарми і біотеку. Центр встановив постійні ділові контакти з лідерами Великої Фарми.

Сама проблема створення нових ліків досить широка і постійно включає в себе медико-біологічні дослідження, методи біотехнології та багато іншого. Проводиться робота по створенню біофармкластера «Північний». Це - некомерційне партнерство Фізтеху і різноманітних біотехнологічних фірм, яких цікавить розвиток інновацій в галузі живих систем. Два роки тому відкрився Біобізнес-інкубатор. Будується біофармкорпус. Працюють два десятка лабораторій. Вони фінансуються з різних джерел, створені різними партнерами - іноземними і російськими, в тому числі академічними. Горизонт інноваційних стартапів - 3-5 років. За цей час у Фізтеху в області живих систем з'явиться наука світового рівня. Уже зараз пішли публікації в високорейтингових міжнародних наукових журналах, важливі досягнення успішно патентуються як в Росії, так і за

кордоном, всі ідеї захищені. Сотні випускників Фізтеху зможуть займатися наукою, причому не покидаючи рідного вузу. ІТ-парк - ще близько 2000 співробітників.

Одночасно корегуються навчальні плани студентів і магістрів. Нове покоління фізтехівців само вимагає викладати новітні знання, що можна застосовувати в сучасності. У нинішній обстановці є потреба і можливість, щоб навколо Фізтеху створити пояс корпоративних лабораторій різних інноваційних підприємств, потім він може розширитися до повноцінного технопарку[4].

В Україні поки немає таких перспектив. Навіть науковознавці, які протягом двох десятиліть наввипередки писали про ефективність інноваційної перебудови економіки, нині в період зближення з Європейським Союзом вже не згадують про інноваційний шлях економічного розвитку, а головну увагу приділяють тому, що Україна в економічному відношенні не становить ризиків і загроз Євросоюзу. Україна втратила перспективу для західних держав можливостей для інвестицій, вона - тільки великий ринок, без всякого трансферу технологій.

Звідси випливає, що поки наші випускники КАУ, якщо вони залишаться в системі НАН України, приречені на довгострокове перебування (більше 10 років) на посадах і зарплатах молодших наукових співробітників, що ніяк не узгоджується з їх амбіціями. Так само неможна кваліфікувати їх неповернення з Москви як відсутність патріотизму і ледь не як зраду батьківщині. Непробачно, витративши чималі кошти на їх підготовку за кордоном, не надавати їм роботу за їх можливостями і підготовкою у себе на батьківщині.

Слід враховувати реальні проблеми на шляху становлення в Україні Київського академічному університету. Але, як би то ні було, треба в складних реаліях розвивати цю важливу для нашої держави форму підготовки дослідників. Ці молоді дослідники пройшли крізь фільтр кращих випускників фізико-математичних шкіл України, деякі з них є переможцями олімпіад з фізико-математичних дисциплін, в тому числі міжнародних, ті, що вчилися по 4 роки в Москві, провели ці роки в сучасних лабораторіях, оволоділи технологіями лабораторної роботи. Хотілось би, щоб наша наука їх не втратила.

Їм викладається двосеместровий курс, який після трансформацій має назву «Історія, філософія, соціологія природознавства». В такій редакції він не читався в Україні. Цей курс є принципово інтегративним. Магістрам читають багато спеціальних курсів з новітніх проблем різних галузей природознавства, перш за все фізики. Щоб це не привело до кліповості свідомості, треба ув’язати це в деяку цілісність, систему.

В цьому курсі на сучасному рівні подаються знання з історії природознавства саме в методологічному розрізі, через поняття наукової картини світу в різних її формах, уявлень про класичну, некласичну, постнекласичну науку, про науку як різновиди пізнавальної діяльності (як мислення, засноване на застосуванні логіко-математичних засобів; як процедури критики та обгрунтування; як процеси еврістичного пошуку і формування гіпотез; як лабораторно-експериментальна практика; як конструювання моделей).

Актуально загострюються проблема структури наукових досліджень.

При розгляді емпіричних методів головна увага приділяється питанням: розрізнення опису та порівняння, використання різних шкал, типам і теоріям вимірювання, відмінностям спостереження від експеримента, етапам і класифікаціям експериментів, проблемам багатофакторного експерименту, узагальненням і обробці емпіричних даних, обгрунтуванню емпіричних закономірностей, процедурам формування

фактів, статистичній обробці даних, процедурам індукції, фальсіфікації, екстраполяції, гносеологічним функціям приладів.

Акцентується увага на відмінностях теоретичного рівня пізнання від емпіричного, на різниці між ідеальними та ідеалізованими об’єктами наук, на характеристиках абстрагування, ідеалізації, дедукції та формалізації, аксіоматичного і гіпотетико-дедуктивного методів, на етапах, типології і галузях застосування моделювання в сучасній науці, класифікації гипотез і проблемах їх перевірки і фальсифікації, на типології теорій і співвідношеннях гіпотез і теорій. Розглядаються структура науково-дослідних програм і приклади їх функціонування в історії науки.

Магістранти, з якими доводиться мати справу, - молоді люди з натренованими мізками. Для того, щоб їм відповідати доводиться напружуватися і знаходити нетривіальний матеріал. Перехід від преднауки до власне науки був пов'язаний з новим способом формування ідеальних об'єктів і їх зв'язків, що моделюють практику. У розвиненій науці вони черпаються не тільки безпосередньо з практики, але переважно створюються в якості абстракцій, на основі раніше створених ідеальних об'єктів. Побудовані з їх зв'язків моделі виступають в якості гіпотез, які потім, отримавши обгрунтування, перетворюються в теоретичні схеми досліджуваної предметної області. Так виникає особливий рух в сфері розвивається теоретичного знання, яке починає будувати моделі досліджуваної реальності як би зверху по відношенню до практики з їх подальшою прямої або непрямої практичної перевіркою.Завдяки новому методу побудови знань наука отримує можливість вивчити не тільки ті предметні зв'язки, які можуть зустрітися в сформованих стереотипах практики, а й дослідити зміни об'єктів, які в принципі могла б освоїти розвивається цивілізація.

Як правило, викликає інтерес уявлення про ідеальні і ідеалізовані об'єкти науки. Ідеальний об'єкт - уявний об'єкт, повністю позбавлений спотворюючих факторів (наприклад, ідеальна площину позбавлена кривизни, ідеальна мідь складається тільки з атомів міді та ін.). Ідеальний об'єкт відрізняється, з одного боку, від ідеї, що породжує його, а з іншого, - від ідеалізованого об'єкта, що заміщує його в експерименті. Спроби створити ідеальні об'єкти на практиці або виявити їх в реальному просторі-часі незмінно закінчувалися крахом, що змусило Платона помістити їх в надсвітовий простір, тобто за сферою, доступною емпіричної перевірки, а К. Поппера – в «третій світ», відмінний як від матеріального світу, так і від світу людської свідомості. Ідеальний об'єкт можна визначити як абстрактний і загальний об'єкт, зміст якого вичерпується однією з протилежностей, що утворюють реальний («змішаний») об'єкт. Оскільки ідеальний об'єкт породжується абсолютизацією - уявним усуненням з реальних об'єктів спотворюючого змісту, його називають абсолютним (наприклад, «абсолютно чорне тіло»).

Ідеальні об'єкти існують поза сферою, доступною експериментальній перевірці. Тому вони повністю відповідають волі дослідника. У фізиці Арістотеля, наприклад, рух тіла, позбавленого опору середовища, миттєво набуває нескінченно велику швидкість.

Оперування з ідеальними об'єктами захищало зароджується теорію, що зароджувалася, від передчасного випробування фактами, це було умовою самої можливості зародження чистої науки. Можливість перетворення цієї умоглядної науки в експериментальну стала реальністю тільки в XVII столітті, коли чиста теорія настільки зміцніла, що відмовилася від витлумачень світу ідеальних об'єктів і вийшла у відкритий світ ідеалізованих об'єктів.

Ідеалізований об'єкт - це реальний об'єкт, лише умовно, в межах розв'язуваної задачі витлумачений як ідеальний. Наприклад, лише у вузьких межах експерименту Галілей розглядав механічний рух як повністю позбавлений тертя. Якщо ідеальний об'єкт виконує всі бажання дослідника, то поведінка ідеалізованого об'єкта відповідає їм тільки в тому випадку, коли вони самі відповідають законам природи. Саме в переході від дослідження ідеального об'єкта до дослідження ідеалізованих об'єктів суть революції, доведеної Галілеєм.

У сучасній науці ідеальні об'єкти виконують дві функції. По-перше, вони служать еталонами для оцінки реальних емпіричних об'єктів; по-друге вони продовжують залишатися надметою практичної діяльності. Наприклад, спроби на основі сучасних високих технологій створити абсолютно чисті речовини, ідеальні за формою кристали і т. і. - це ні що інше, як спроби створити ідеальні, платоновскі суті в реальному просторі-часі.

Лев Ландау казав: «Може бути найбільшим тріумфом людського генія є те, що людина може зрозуміти речі, які вона вже не в силах уявити». Ці слова точно характеризують специфіку сучасної, глобалізованої науки.

Увагу сучасних студентів, магістрантів і аспірантів привертає найбільш вдала колективна праця, яка узагальнює досвід філософії науки пострадянських часів [5]. Вона дуже корисна саме просунутим молодим дослідникам для оволодіння сучасним інструментальним матеріалом.

Не менш актуальні і викликають інтерес питання соціології науки: інтерналістська і екстерналістська моделі розвитку наукового знання, концептуальний каркас мертонівської соціології науки, поняття наукової спільноти, типи комунікацій в науці, проблема свободи наукових досліджень і соціальної відповідальності науковця, наукової політики і стратегії наукової спільноти у відносинах із суспільними рухами, рольової структури наукових досліджень, співвілношення науки і бізнесу і т.і.

Соціологія науки має досить міцну традицію, представлену ідеями К.Маркса, Е. Дюркгейма,М.Вебера, К.Маннгейма. У 50-60-х рр. XX століття в роботах американського соціолога Р. Мертона була запропонована соціологічна модель науки, яка зіграла істотну роль в орієнтації сучасних досліджень в цій області.

Р. Мертон досліджував вплив на зростання сучасної науки економічних, технічних і військових чинників. Але головною областю його досліджень був аналіз ціннісно-нормативних структур, які визначають поведінку людини науки і які Мертон позначив як «науковий етос» (характер, звичай, характер). Ця ціннісно-нормативна структура, згідно Мертону, стійко відтворюється в історичному розвитку науки і забезпечує її існування. На її основі формується система конкретних переваг, заборон, санкцій і заохочень. Система інституціональних цінностей і норм стимулює науковий пошук, орієнтує на відкриття нового. Відкриття заохочується визнанням колег (званнями, нагородами і т.д.). Такого роду заохочення цінуються в науці більше ніж грошова винагорода. Оскільки відкриття є головною цінністю, значне місце в наукових спільнотах займають пріоритетні суперечки. Вони, згідно Мертону, також регулюються науковим етосом. Невиконання сукупності цих норм породжує відхиляється, девіантну поведінку вчених (плагіат, шельмування конкурентів і т.п.).

Соціологія науки центрує увагу на функціонуванні та розвитку науки як соціального інституту. У сферу її проблематики потрапляють, насамперед, комунікації дослідників, організація спільнот, поведінку вчених і їх різні ролі в суспільстві, відносини між різними спільнотами, вплив на науку економічних, політичних факторів і т.п.

У другій половині XX століття в філософії і соціології науки позначилися два альтернативних підходи до дослідження історичного розвитку науки. У першому розвиток науки пояснювалося з самого себе - тут акцент робився на утриманні наукового пізнання, історії наукових ідей, розвитку концептуального апарату науки. Цей підхід отримав назву інтерналізм. Другий підхід орієнтувався на аналіз впливу на науку соціальних факторів. Він отримав назву екстерналізм. Кожен з цих підходів мав певні модифікації, представлені «сильної» і «ослабленою» версіями. У будь-якому випадку для зростання наукового знання вирішальними служать процедури його соціального конструювання в діяльності вчених в лабораторіях, ланцюжки їх рішень і обговорень, комунікації дослідників, які здійснюють вибір тієї чи іншої концепції. Актуальним завданням є розроблення таких концепцій розвитку науки, які інтегрували б позитивні елементи, що містяться як в інтерналістскіх, так і в екстерналістского підходах.

Суть нормативних вимог полягає в тому, що вчений не повинен догматично слідувати прийнятим в науці нормативам, йому слід проявляти певну гнучкість, узгоджуючи свою поведінку з реальною ситуацією. «Амбівалентність вченого» може бути пояснена також тією обставиною, що його діяльність не піддається жорсткого регламентування або однозначного шаблоном.

Американський фахівець в області філософії і історії науки Т.Кун у своїй широко відомій праці «Структура наукових революцій» показав, що існує тісний взаємозв'язок між соціальною організацією вчених (основним компонентом якої виступає наукове співтовариство) і характером науково-дослідницької діяльності, детерминируемой певної парадигмою, якої він відводить центральне місце в своїй концепції.Парадигма («дисциплінарна матриця») включає в свій зміст: теоретичні закони і принципи; певні філософські допущення про природу досліджуваних об'єктів; деякі ціннісні припущення про структуру і логіці теоретичного мислення - точність, Предсказательная, логічна простота; найсуттєвіший, на думку Куна, компонент парадигми - це «зразки» або моделі вирішення наукових головоломок (проблем і завдань), які формуються на основі попередніх досягнень в даній дисципліні. Парадигма - це те, що об'єднує членів наукового співтовариства. І, навпаки, наукове співтовариство складається з людей, які визнають парадигму. Прикладами парадигм в природничих науках можуть служити механіка І. Ньютона, вчення Ч.Дарвіна, генетична теорія Г.Менделя та ін., Які пережили періоди бурхливих революційних потрясінь і в даний час істотно трансформувалися.

У трактуванні Т.Куна, наукова спільнота - це група вчених даної спеціальності, які беруть певну парадигму як общеразделяемой цінності. Ці дослідники отримали подібне утворення і професійні навички, засвоїли одну і ту ж навчальну літературу, витягли з неї одні і ті ж уроки, засвоїли одні й ті ж способи і зразки вирішення наукових головоломок. Іншими словами, вони пройшли однаковий процес науково-професійної соціалізації, що і привело їх до засвоєння певної парадигми в якості єдино правильної, істинної. Найпростіші критерії ідентифікації вченого з якимось співтовариством, на думку Куна, - це членство в професійних співтовариствах і читання наукових журналів.

Парадигми не вічні, що проводяться в її руслі дослідження можуть стикатися з фактами, які не отримують тут пояснення, і такого роду аномальність в науці можуть накопичуватися, в кінцевому рахунку приводячи до висування вченими нових ідей і принципів дослідження. Число прихильників нової парадигми починає збільшуватися, що в результаті веде до «наукової революції» - повалення старої парадигми і встановлення нової, яка, на думку Куна, формує зовсім інший погляд на світ. В період революційної

зміни в науці «міняються правила гри»: пишуться інші підручники, формуються інші дослідницькі зразки, що готують професійну соціалізацію вчених відповідно до нової парадигмою.

Наукове співтовариство стратифіковано, складається з ієрархічно упорядкованих соціальних груп (страт), що розрізняються між собою за такими критеріями, як влада, рівень матеріальних благ, освіту, престиж професії та ін. Всі члени наукового співтовариства зайняті реалізацією фундаментальної мети - виробництва достовірного знання, при цьому внесок кожного конкретного вченого в розвиток науки може мати відчутні відмінності від вкладу його колеги по науковому цеху. Тут ми стикаємося з надзвичайно непростим завданням, яка і на сьогоднішній день не має строго однозначного рішення, що вважати внеском в розвиток наукового знання і які повинні бути критерії його правильної оцінки.

Н.В.Хамітов

Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки

Академічна освіта і наука не можуть існувати у замкненому просторі, особливо за умов демократії. Вони потребують публічності. Більше того, вони потребують *публіцистичності* – тієї публічності, яка стає містком між інтелектуальною спільнотою і суспільством без крайнощів снобізму і популізму. Ми можемо тут говорити про *філософську публіцистику*, зокрема в освіті і науці, в якій сутнісні здобутки різних академічних дискурсів поєднуються у зрозумілі для всього суспільства смисли і, одночасно, можливі евристичні прориви, які потім будуть розвинуті у теоретичному вимірі конкретних дисциплін. Напевно можна говорити про специфічну *академічну* філософську публіцистику, завдяки якій здійснюється світоглядна відкритість освіти і науки і яка має певний рівень гуманістичності, свободи і критичності. Під світоглядною відкритістю можна розуміти відкритість смислів, цінностей і способів діяльності будь-якої спільноти, її здатність вступати у діалог з усім суспільством стосовно ключових питань власного існування. Розвиток світоглядної відкритості конституює філософську публіцистику взагалі і академічну філософську публіцистику зокрема.

Очевидно припустити, що найбільшою мірою філософська публіцистика проявляється в гуманітарному (соціогуманітарному) академічному знанні. Можна сказати, що вона виростає з гуманітарного знання. В свою чергу, завдяки філософській публіцистиці гуманітарна освіта і наука набувають такої суспільної відкритості, що стають *власне гуманітаристикою* – сферою практичного поширення знань і практик людяності.

Але може філософська публіцистика стосується не науки і освіти взагалі і не гуманітарної освіти і науки зокрема, а *лише філософської освіти і науки*? Чи не зводимо ми академізм і гуманітаристику до філософії? І у конкретному випадку гуманітарної освіти і науки може слід говорити про *гуманітарну публіцистику*?

Відповідь на це питання передусім потребує усвідомлення того, що *гуманітарна публіцистика* значною мірою є синонімом публіцистики *як такої*. Справжня публіцистика завжди людиновимірна й людиноцентрична, так само як справжня наука й освіта [1; 2; 4], а тому гуманітарна за своєю природою. Проте цієї гуманітарності недостатньо для

вирішення тих питань, що стоять перед сучасною освітою і наукою, в тому числі гуманітарною. Потрібна філософська публіцистика, яка тисячоліттями (у культурі Заходу як мінімум від Сократа) культивувала й накопичувала креативні й несподівані рухи думки у рішенні проблемних питань буття людини. Отже, філософська публіцистика є поглибленням просто публіцистики до усвідомлення вічних питань і вічних суперечностей людського буття. І якщо це усвідомлення виражається таким чином, що входить в актуальний контекст свого народу і його країни у будь-які епохи, консолідуючи на цивілізаційні звершення, в тому числі в освітній і науковій сферах, маємо особливу академічну якість філософської публіцистики.

* * *

Звернемося до філософської публіцистики в широкому сенсі слова. Слід констатувати її консолідуючий характер в сучасних кризових суспільствах, до яких належить і Україна. І це не просто консолідація соціуму заради інтересів тієї чи іншої владної групи, це гуманістична консолідація, консолідація задля людини, її прав, свобод, гідності [6]. Дійсно, «на відміну від журналістики чи просто публіцистики, які заради рейтингу свідомо чи підсвідомо деконсолідують суспільство, «граючи» на конфліктах та скандалах й маніпулюючи свідомістю, філософська публіцистика ставить екзистенціально-психологічні та світоглядні питання, що глибинно хвилюють людину – питання самотності, відчуження, свободи, гідності, справжньої справедливості та її імітацій, а тому дійсно об'єднує людей навколо гуманістичних цінностей» [12, с. 377].

Сьогодні надзвичайно важливо усвідомити, що філософська публіцистика – це не просто доступне подання історії філософії або сучасного стану напрямків теоретичної філософії. Філософська публіцистика – це сфера духовної творчості, в якій вічні світоглядні проблеми постають у актуальному суспільному контексті. «Постановка, розв'язання й відкрите дискусійне обговорення цих проблем – це і є реально працюючий у демократичному суспільстві механізм консолідації» [12, с. 377].

Філософська публіцистика в своїй глибині завжди є гуманістичною, вона стоїть на сторожі свободи думки, пробуджує її критичність, захищає від маніпуляцій. «Філософська публіцистика відрізняється від просто публіцистики і, тим більше, від політичної публіцистики не лише глибиною, а й щирістю подачі, налаштованістю на актуалізацію особистості, а не на маніпуляцію нею, на звільнення думки і дії» [12, с. 377]. Філософська публіцистика – це така смислова відкритість Іншому, яка породжує «красу стосунків» із ним [5].

Як відрізнити публіцистику від філософської публіцистики в реальному суспільному процесі? Публіцистика притягується до «злоби дня», як магніт. Але вона може посилювати цю злобу, а може звільняти від неї. Саме тоді вона стає філософською публіцистикою. Якщо публіцистика на злобу дня лише посилює злобу дня, то її точно не можна назвати філософською публіцистикою. Напевно, краще взагалі обійтися без такої публіцистики.

Філософська публіцистика потребує граничного зусилля духу, вона не дається авторові раз і назавжди. Цікаво, що в історії філософської думки можемо знайти авторів, які були справжніми філософськими публіцистами, але й у певних життєвих обставинах втрачали здатність бути ними. Так, Д.Дідро був філософським письменником і філософським публіцистом, який піднімався над злобою дня. Але час від часу перетворювався в просто публіциста, що розчинявся в «злобі дня». А такий автор як Е.

Фромм все своє творче життя утримувався на гребні хвилі філософської публіцистики і саме в цьому жанрі написав найбільш відомі книги [9; 10]. Дані книги можна вважати академічними в глибинному, а не інституційному сенсі слова.

Беру на себе сміливість заявити, що у вітчизняному академізмі є автори, які зробили гідний внесок у розвиток сучасної української філософської публіцистики і яких маю за честь вважати своїми вчителями. Це, передусім, академік В.Шинкарук, який залишив в своїй творчій спадщині не лише теоретичні, а й філософсько-публіцистичні твори. В цьому річищі креативно працювали і продовжують працювати В.Андрущенко, В. Кремень, С.Кримський, Л.Левчук, В.Малахов, Л.Сохань, В.Табачковський, М.Попович. Їх творчість вводить філософську публіцистику в простір академічного дискурсу, що робить його діалогічним й світоглядно відкритим як всередині, так зовні.

Цікаво відзначити, що в умовах зростання інформаційного тиску на людину та поширення соціальних мереж в Інтернеті філософська публіцистика (так само як і політична публіцистика) стає все більш лаконічною, більше того, – афористичною [18]. Це не може не впливати й на академічну філософську публіцистику.

* * *

Спробуємо усвідомити, чим філософська публіцистика в усіх її проявах відрізняється від есеїстики та від власне філософської есеїстики? Передусім осмислимо відмінність публіцистики і журналістики. Журналістика – це відображення суспільно значущих подій, публіцистика – їх осмислення, «*авторський аналіз* цих подій» [12, с. 378].

Філософська ж публіцистика – це авторський аналіз причин суспільно важливих подій і осмислення їх наслідків на основі певної світоглядної позиції. Подібне визначення дозволяє усвідомити, чому філософська публіцистика може переживати епохи.

При цьому філософська есеїстика теж здатна переживати епохи. Але що таке есеїстика? Очевидно припустити, що це «загострена присутність автора в тексті, де все обертається навколо його Я, що обумовлює акцент не на поняттях, а на образах, метафорах» [12,с.378]. Центрованість філософської есеїстики навколо авторського Я, її *просякнутість авторською суб'єктивністю* дозволяє нам осмислити цю есеїстику як антонім публіцистики. Дійсно, публіцистика по своїй суті виходить за межі авторського Я, а в есеїстиці будь-яка проблема «стає вторинною по відношенню до представленості в ньому авторського Я» [12,с.378]. Тому ми придаємо в есеїстиці таке велике значення стилю, який «є мелодика і ритміка присутності автора в тексті» [12, с.378]. Акцент на стилі і авторській присутності споріднює есеїстику і поезію.

Однак порівняння не просто публіцистики та есеїстики, а власне *філософської* публіцистики й *філософської* есеїстики дозволяє подивитися на проблему дещо інакше. На відміну від просто есеїстики, філософська есеїстика – це рівновага акцентів на проблемі і авторській присутності у тексті. Очевидно, що філософська есеїстика і філософська публіцистика досить близькі. У чому ж відмінність?

На перший погляд, філософську публіцистику відрізняє від філософської есеїстки виражена суспільна значущість проблеми, що осмислюється. Проте це не є головним і сутнісним. Адже «філософська есеїстика неминуче виходить за межі снобізму і авторського нарцисизму хоча б тому, що вона філософська» [12,с.379]. Принципова відмінність полягає в іншому: філософська есеїстика є монолог, філософська публіцистика завжди діалогічна.

Очевидно припустити, що філософська публіцистика визріває, виростає й розгортається з філософської есеїстики, поступово наповнюючись діалоговою відкритістю – осмисленою відкритістю Іншому. Автор філософської публіцистики – це есеїст, який має мужність відкритися Іншому, вступити з ним у діалог навколо спільної проблеми. Можна сказати, що в есеїстиці автор пізнає себе, починає любити в собі творчу особистість і ділиться цим з читачем або слухачем. Він перебуває в бутті щирої відкритості себе у тексті. В філософській же публіцистиці автор включає в свій дискурс Іншого, починає шукати розв'язання *спільної* проблеми разом із ним. При цьому він не лише егоцентрично шукає істину разом із Іншим, а здатний любити Іншого і цінувати співтворчість з ним, що породжує здатність до консенсусу, а не лише до компромісу. Таким чином, філософську публіцистику можна визначити як «*діалогову філософську есеїстику»* [12, с. 379].

Класикою філософської есеїстики є твори Ф.Ніцше, в них маємо загострену монологічність і поетичну вишуканість. Натомість великий філософський публіцист античності Сократ увійшов в історію філософії саме як ведучий діалогів, а великий філософський теоретик Гегель у своєму філософсько-публіцистичному творі «Хто мислить абстрактно?» доволі дотепно моделює діалоги персонажів і полемізує з окресленими образами опонентів.

В сучасній освіті і науці велику значущість мають філософські есе з нової й незвичної проблематики. Вони образно-метафорично «схоплюють» проблеми і стають основою для майбутніх теоретичних проривів. Філософська есеїстика є однаково важливою як для освіти, так і для науки, передусім в їх гуманітарних виявах. Однак не менш значущим є перехід від філософської есеїстики до публіцистики, яка здатна поєднати академічну сферу з життям, що її оточує, зробити її насправді практичною.

Більше того, володіння філософською публіцистикою – невід'ємна складова культури доктора філософії у будь-якій галузі знання.

Бути людиною у творчому середовищі завжди означає *бути автором*. Але стаючи автором, завжди треба залишатися людиною. Для того, щоб це відбулося, треба виявляти і мужність, і мудрість.

Але що це означає: будучи автором, залишатися людиною? Передусім – можливість виходити за межі лише професійної спільноти і творити те, що потрібне не лише спільноті, а й *всьому суспільству*. Це така відкритість Іншому, яка і створює філософію у надрах будь-якої професії і будь-якого життя, філософію, яка завжди є публічною. Філософія – це те *надзвичайно елітарне* явище, яке є при цьому *надзвичайно публічним*.

Ще за три роки до Революції Гідності автор цього дослідження у своїй телепрограмі «Свобода думки» міркував з академіком Мирославом Поповичем, який був гостем програми, на тему природи гідності. Як часто буває, найцікавіше прозвучало за межами ефіру. І Мирослав Володимирович сказав дуже важливу фразу: «Найскладніше – гідно викласти філософську думку нефілософам». Думаю, це один з вимірів гідності філософа як автора і людини – бути філософським публіцистом, звільнившись від снобізму говорити й писати лише у спільноті і для спільноти.

У М.Поповича була одна прикметна особливість: він умів про складне говорити просто, легко й іронічно. Напевно, це і є сутнісне визначення філософської публіцистики, якою майстерно володів Мирослав Володимирович, – і в телевізійних програмах, і в газетних статтях, і у публічних виступах. Проте за цією простотою і легкістю криється

величезна робота духу: потрібно мати велику мужність, щоб відкритися Іншому за межами професійної спільноти.

Важливим є усвідомлення того, в чому відмінність філософської публіцистики від теорії – і в освітніх, і в наукових її вимірах: як пізнання вже пізнаного (освіта) й пізнання ще не пізнаного (наука)? На перший погляд, відмінність лише у тому, що публіцистика є спрощений вираз теорії; вона популяризує теорію ясною мовою.

Однак відмінність є складнішою. Публіцистика інколи ставить ті проблеми людського буття, які *вислизають від уваги й можливостей теоретика*. У публіцистиці маємо метафори поруч з поняттями, загострену полемічну спрямованість й екзистенціальну пронизливість. В результаті проблемність людського буття стає дуже випуклою, виразною. Так само випуклими й виразними стають спроби подолати цю проблемність в тексті.

Як ми побачили вище, значно складніше відрізнити філософську публіцистику від есеїстики. Адже в філософській есеїстиці теж є метафори і екзистенціальна пронизливість стилю. Пошук відмінності потребує особливої напруги і ясності розуму. Якщо філософське есе – це щоденник авторської душі і духу, де в ролі Іншого виступає сам філософ, то філософська публіцистика, по-перше, бере проблеми, що є актуальними для всього суспільства, а, по-друге, звертається до нового Іншого, *відмінного від себе*. В результаті філософська публіцистика виходить за межі авторського монологу, це діалог з читачем, слухачем й глядачем, який зачаровує і, одночасно, звільняє думку. В цьому її високий гуманізм. Можна сказати, що справжня філософська публіцистика – ступінь зрілості філософської есеїстки, яка виводить за межі життєвого світу автора у Світ з великої літери.

Проте завжди є небезпека вийти з есеїстки не у філософську публіцистику, а у просто публіцистику, знизивши і навіть втративши горіння філософського духу. Саме тому автору слід робити подвійне зусилля – залишаючись есеїстом, наповнювати свою творчість проблематикою, яка по-справжньому потрібна суспільству, здатна зацікавити Іншого й подолати проблеми спільного буття з ним.

Це й потребує особливої мужності. Мужності відкритості Іншому. Проте цей Інший знаходиться поза межами не лише монологу автора, а й, як було сказано, за *межами професійної спільноти.*

Філософська публіцистика – це філософія не лише для «професійних» філософів. Або інакше – це значною мірою *філософія для нефілософів*. Це подолання професійного снобізму і особлива відкритість, які можуть викликати проблеми у спілкуванні з колегами. Проте саме через філософську публіцистику і, також, есеїстку філософія відкривається суспільству. В своїй публіцистичній виявленості філософія відкривається зрілим і самореалізованим людям різних професій у їх вільному потязі, а не лише студентам, які *змушені* вивчати філософію – передусім в теоретичних і, на жаль, не завжди живих виявах. Отже, публіцистична відкритість філософії є мовою її справжнього, а не формального входження в освіту, науку, взагалі в культуру.

Отже, в філософській публіцистиці є така важлива ознака як *креативність*; філософська публіцистика не лише популяризує теоретичні досягнення, а й ініціює їх, висуваючи нові їдеї в образно-метафоричних виявах [14], а надалі актуалізує можливості для їх практичного втілення.

Тут важливо зрозуміти, о питання про необхідність і можливість філософської публіцистики є вторинним стосовно питання про можливість і необхідність

філософського мистецтва – філософствування в образах і метафорах, а не в поняттях і категоріях [15]. Для Шеллінга, на відміну від Гегеля, вищий і органічний для людини спосіб осягнення Абсолюту – мистецтво, а не наука. Ця лінія продовжується в екзистенціалізмі і персоналізмі – Людину як мікрокосм потрібно осягати в есе і романі, не об'єктивуючи. Ця здатність філософської публіцистики осягати людину без обернення її на досліджуваний об'єкт, яка споріднює її з філософським мистецтвом, є одним з вимірів її гуманізму.

Все сказане актуалізує важливе запитання: філософська публіцистика знаходиться в межах академізму чи за його межами? Для відповіді звернемося до суті академізму.

Академізм – це здатність не «вигадувати велосипед» у тій чи іншій сфері творчої діяльності. Це гранична вимогливість до себе у пізнанні і творчості. Можна сказати, що академізм – це *справжнє граничне буття пізнання і творчості.* Це аргументованість і строгість пізнавально-творчої діяльності за умови опертя на традицію у ній.

Академізм – це перехід від повноти пізнання і творення відомого до пізнання і творення невідомого. Або інакше: академізм є здатність вийти до пізнання й творення невідомого при максимальному вивченні попереднього досвіду.

Виникає закономірне питання: чи лише в теоретичних формах можливий академізм? Очевидно, що ні. Принаймні, у західній культурі уперто звучать такі словосполучення як академічний живопис, академічна музика, академічний театр. Мова і приховане за нею буття в культурі натякають на те, що академізм можливий не лише у категоріально-понятійній, а й у образній формі.

Очевидним буде визнати плюральність академізму в культурі. Більше того, настав час припустити не лише можливість, а й необхідність і дійсність академічної філософської публіцистики. Ми можемо припустити, що одним із завдань філософського академізму є продукування такої публіцистики. Проте як можливий академізм *взагалі* не лише в теоретичній, а й у образно-художній формі? Якщо філософія є сферою людського буття в культурі, то позитивна відповідь очевидна. Часи, коли слідом за Гегелем ми припускали виняткову теоретичність філософії, залишилися в минулому. Тим більше, що ми повинні констатувати, що сам Гегель використовує образно-метафоричні когнітивні конструкції навіть в «Науці логіки», і має цілком публіцистичні твори («Хто мислить абстрактно?»)

Інша справа, що академізм різних галузей філософії буде вимагати різних форм прояву і різних акцентів. Так, скажімо, академізм у філософії науки буде переважно теоретичним, тоді як у царині етики, естетики він з необхідністю буде наповнюватися метафоричністю й образністю.

Це ж значною мірою стосується такої галузі гуманітаристики як філософської антропологія, яка досліджує людську природу, її колізії та межі, здатність особистості в своєму неповторному тілесному, душевному й духовному існуванні впливати на цю природу та навіть змінювати її. До речі, рух від есенціалізму до екзистенціалізму у XIX й XX столітті знаменувався і зміною філософської мови – вона все більше ставала образною й метафоричною. Згадаймо творчі надбання Ж.П.Сартра й А.Камю.

Зрозуміло, що проблема людини не може бути осягнена суто теоретичними засобами, це осягнення потребує образності – і не лише есеїстки та публіцистики, а й філософського мистецтва – передусім філософської романістики. І.В.Гете, Г.Гессе, Ф.Кафка є не меншими філософськими антропологами ніж Л. Фойєрбах, М. Шелер чи Г.Плеснер.

До речі, у роботах Л.Фойєрбаха маємо виражений есеїстичний і публіцистичний присмак, а в творчості М.Шелера маємо поступове посилення есеїстичних і публіцистичних тенденцій; остання робота засновника філософської антропології у XX столітті – «Філософський світогляд» [19] – це, по суті, філософське есе, більше того, філософсько-публіцистичний твір. На цій основі я свого часу запропонував поняття «філософсько-антропологічне есе» як вираз особливого жанру філософської думки, що знайшло відображення у назві відповідної книги [14].

Отже, якщо академізм в культурі має плюральні прояви, то у значній мірі це стосується передусім філософської антропології, яка задає методологічні й світоглядні вектори в сучасній гуманітаристиці.

Доволі важливо відрізнити філософську публіцистику від публічної філософії, про яку так багато говорять останнім часом. Публічна філософія – це філософія, яка знайшла можливість свого поширення й відкритого звучання у суспільстві. Це, наприклад, публічні лекції з історії античної філософії, викладені популярно й цікаво (в аудиторії, в Інтернеті, на радіо, телебаченні тощо). Не заперечуючи необхідності й важливості такого вияву філософії, визнаючи волю до практичності (у високому розумінні слова) його авторів, слід сказати, що для справжньої відкритості філософії публічності недостатньо. Адже в філософській публічності, яка займається інформуванням і просвітою часто-густо недостає діалогу, критичної й зацікавленої відповіді слухача. Вона, по суті, постає *спрощеним* теоретичним монологом.

Філософська публіцистика – це *інша якість* філософського дискурсу завдяки актуальності проблем і діалоговій відкритості будь-якій мислячій людині в сучасності незалежно від її освіти та спеціальності. Про це свідчить багаторічний досвід авторів цієї статті у веденні філософсько-публіцистичної радіопрограми «Філософські діалоги», телепрограм «Свобода думки», «Мистецтво життя», «Нічні роздуми», «Про вічне». Про це свідчить і досвід створеної авторами статті вперше в Україні магістерської програми «Філософська публіцистика, філософське мистецтво і арт-терапія» в Національному педагогічному університеті імені М. Драгоманова.

Філософська публіцистика, як і філософська есеїстка, робить і суспільство, і людину вільнішими. Саме тому значення філософської публіцистики важко переоцінити. А враховуючи глибину цивілізаційних трансформацій в сучасному українському суспільстві, в тому числі в українській освіті і науці, все більше актуалізується академічна філософська публіцистика. І тут потрібно набувати досвід не лише майстерності, а й мужності володіння цим жанром; і цей досвід слід досліджувати й поглиблювати.

В.Багинський

Освіта: дуалізм теорій і практик

У кожній педагогіці є два ключових питання: чому навчати і як учити. Питання про те, *хто буде вчити*, зазвичай не артикулюється. Сучасна освіта (або система освіти) переживає, на думку одних, «кризу», з погляду інших – революцію. Слово «революція», можливо, частково описує перетворення в дитячій початковій освіті в Скандинавських країнах. Щоправда, треба підкреслити, коли в нас з ентузіазмом рекламують, наприклад, фінську шкільну реформу, часто не встигають нагадати: підготовка до даної реформи тривала сорок-п'ятдесят років, і основним її суб'єктом були «нові» вчителі.

Визначник «криза» стосовно освіти найточніше працює під час аналізу вищої освіти. Логіка виявлення-діагнозу «кризового стану» розгортається з «запитів суспільства». «Запити суспільства» заявляють про себе у вимозі компетентних, кваліфікованих, творчих, комунікабельних, «командних» фахівців. Інновації, говорить «запит суспільства», це передовий рубіж розвитку. Далі «запит суспільства» пояснює: стара система освіти не стимулює творчого розвитку учнів, студентів, аспірантів; стара система освіти вчить старому і вчить по-старому; до того ж вона відірвана від реальності; стара система освіти побудована так, що учень у ній є «накопичувачем знань» (пасивним приймачем), а «вчитель» – це «гуру», наставник у житті, «авторитет» вищого рівня. Стара система освіти відтворює авторитаризм, додає «запит суспільства», нагадуючи при цьому про систему освіти СРСР, у якому авторитаризм був віссю і духом усієї соціальної системи загалом.

Старій системі освіти прийшов кінець, радикально доповнюють критичні тези апологети «загальної комп'ютеризації». Їхні аргументи: існує вільний доступ до будь-якого виду інформації, отже, «кабінетне» навчання віджило своє, перетворилося на атавізм; у будь-якій точці земної кулі потенційний учень може слухати (бачити) невичерпну кількість файлів лекційних курсів; врешті-решт, дистанційне навчання – уже факт педагогічної практики, і тільки за ним – твердять революціонери інформаційного суспільства – переможне майбутнє.

«Революція» і «криза» сплелися у сфері освіти і, подібно до сіамських близнюків, існують нерозривно; при цьому дана характеристика освіти має вигляд виважено розумної, збалансованої й обґрунтованої. Але ж тут постає таке невипадкове питання: чи є даний факт феноменом виключно сучасної історії? Можливо, «революція і криза» – це нормальне, не нове явище історії педагогіки й освітніх теорій та практик? Припускаю, що ствердна відповідь на це запитання можлива, якщо – як мінімум – «зняти» руйнівну кальку зі слова «революція», а слову «криза» не надавати трагічних конотацій.

Система освіти – один із найбільш консервативних інститутів суспільства. Як відомо, ще якихось сто з чимось років тому освіта була переважно сімейною, тобто вчителями здебільшого були бабусі (дідусі за статусом не мали вчителювати). Отже, бабусі «несли знання» своїм онукам, а онуки отримували знання з рук покоління, яке стояло від них на два кроки нижче. «Консерватизм» «бабусиних знань» – не що інше, як норма; інших знань у «сімейній традиції освіти» не існує. Батьки всередині традиційної, сімейної системи освіти виступали як умовні «революціонери»: інакше не могло й бути, адже «бабусі» передавали дітям досвід учорашнього дня, тоді як «батьки-революціонери» хотіли б бачити своїх чад на рівні сучасності. До речі, *засилля жінок у освіті* – факт, що перманентно критикується, – також є наслідком традиції – «колиски» освіти за правилами «бабусь». «Криза» освіти, у якій «бабусі» відіграють провідну роль, іманентна самій «системі» даної освіти (крім, зрозуміло, випадку племінного способу життя). «Революційним» виявилося створення й поширення шкіл; такий самий «революційний» вигляд має й «обов'язкова початкова», а потім «обов'язкова середня» освіта.

Інша річ (не практична – теоретична) – ідеї в галузі освіти й педагогіки. Скільки «революційності» в ідеях Януша Корчака: рівноправ’я дітей і вчителів, шкільний парламент, шкільне законодавство та шкільні суди! А ідея Джона Дьюї, – який стверджував, що процес освіти школою та вузом не вичерпується, а триває все життя, – стала «революційною» тільки сьогодні, коли в актуальній педагогіці дискурс про «безперервну освіту протягом усього життя» став нормою. (?) Зауважимо, «став нормою»

у «розвинутих європейських країнах»; у нашій мові побутує стереотип «здобути освіту» (або «дати освіту»), що вказує на фіналізм освітнього «акту»; грубіше (на практиці!) це звучить так: «отримати диплом» (часто не має значення, за якою спеціальністю) і «зручно влаштуватися».

Школа (а слідом за нею – інститути та університети) взяла на себе функцію освіти «підростаючого покоління». Це був, безсумнівно, поворот у історії освіти. Поворот цей став можливий всередині утворених держав або імперій (кому як пощастило!). Відомо, що школа, взявши на себе функцію освіти, тут же додала до цієї функції й іншу – виховну. Виховання ж, як знову-таки добре відомо, досі розуміють як «дисциплінування». Шкільна парта (винайдена в Росії) – ідеальний інструмент виховання дисципліни і слухняності («встати!» – «сісти!»). Учитель в «ідеально правильній школі» виконує (негласні) функції наглядача. Покарання, різки – ці атрибути царських шкіл були актуальними ще позавчора. Мені достеменно відомо, як у київських ПТУ в 80–90 роки «майстри» (читай «наглядачі») змушували учнів переносити залізні цурки з одного вугла території ПТУ до іншого з метою «виховання»: гора цурок на території ПТУ була призначена лише для цього. Такі «казуси» виховання можна вважати свідченням «кризи системи освіти» чи зовсім іншої категорії? (Тому, мабуть, найрадикальніші критики старої системи шкільної освіти називали її «в'язницею»).

Навіть якщо припустити, що стара, радянська, система освіти пішла в безповоротне минуле, все одно інваріантна проблема шкільної освіти залишається: як співвідноситься навчання (отримання знань) і виховання? Багатьом це запитання (і відповідь на нього) здається тривіальним (навіть більше, радянський досвід твердо і впевнено свідчить: «віддати в школу» є тотожним «здихатися, щоб голова не боліла ні про освіту, ні про виховання чада»). У професійному середовищі педагогів ця проблема артикулюється неголосно й епізодично, тоді як сучасне Міністерство освіти анітрохи не сумнівається в успішному виховному впливі на учнів з боку «сучасної школи». Наскільки мені відомо, тільки в Ізраїлі відверто заявлено про чіткий поділ: сім'я виховує, школа вчить. (Не сумнівайтеся, що найсильніша, нерозривна зв'язка «навчання = виховання» суворо реалізується в мусульманських країнах і Китаї).

Ця – «тривіальна» – проблема недавно зазвучала у зв'язку з недостатністю, «пробуксовкою» шкільної реформи, чиї апологети запевняють, що вона як проект чудова. «Неуспішною» вона є з іншої причини: до школи заходять – з родин – невиховані діти! Якщо завгодно, спостерігаємо парадоксальну ситуацію: батьки віддають своїх чад до школи, для того щоб там їх виховували, а школа, виявляється, чекає від батьків вихованих учнів.

«Хто винен??!» – залементує справедливий голос. Йому відповідає теоретик педагогічних наук: «Треба впроваджувати педагогіку співробітництва...» І ми погодимося із шановним теоретиком. Запитавши: «Коли ж накажете впроваджувати педагогіку співробітництва?» Тиша. Тому що теоретик педагогіки вже переключився на заповнення звітів про свої труди за поточний тиждень.

Не будемо йому заважати. А згадаємо, що історії педагогіки співробітництва вже виповнилося півстоліття! У більшості (педагогічно «розвинутих») країн Європи педагогіка співробітництва стала альфою практичного досвіду. *Практичного досвіду*! Повсякденням. Повітрям педагогічної практики. (У якій те «тривіальне» питання про зв'язок «навчання – виховання» вирішується «руками», тобто реальною співучастю батьків у житті школи. Коли мені двадцять п'ять років тому голландці розповідали, як

вони (як батьки) раз на тиждень (за графіком!) їдуть на велосипедах у школу поливати й обробляти (з дітьми!) шкільну теплицю (з якої свіжі овочі йдуть на шкільний обідній стіл), я тихо радів за них, будучи переконаним, що ми ще, стривайте, перевершимо їх у наших педагогічних практиках!)

Резюмую цю частину роздумів. Теоретичне питання про співвідношення виховання та навчання існує й має повне право на існування. Упевнений, що на психологічному дослідному полі знайдуться аргументи, які покажуть нюанси відмінностей, за якими можна проводити демаркацію між «навчанням» і «вихованням». Однак на практиці подібна демаркація має дуже умовний вигляд: діти й виховуються, і навчаються в сім'ях; так само і школа «автоматично», спонтанно виховує (своїм середовищем, атмосферою, комунікаціями тощо) і навчає, «дає знання». Дві «системи», що існують, у нашому випадку, переважно паралельно. Педагогіка співробітництва (якщо розуміти це словосполучення ширше, ніж це робили педагоги-новатори – С. Соловейчик, Ш.Амонашвілі, В. Шаталов та ін. у пізньому СРСР) – про те, як ці «системи» взаємодіють. «Педагогіка співробітництва» – це теорія. Як вона може стати практикою? Чи знайдуться шкільні вчителі, які зможуть пояснити батькам невідкладну потребу в такій співпраці, і надихнути, «запалити» їхню волю? І чи знайдуться такі батьки, які запропонують учителям практику співпраці, і спільні *волі* вчителів та батьків почнуть творити повсякденні чудеса – «педагогічний, освітній процес», у якому діти почуватимуться щасливими? Чи можлива така – педагогічна – солідарність? Солідарність – між двома гранично зацікавленими сторонами? Дане питання відсилає вже до досвіду власне солідарності – до соціальних практик солідарності в нашому суспільстві – у їх історичному вимірі і в сучасній наявності. (Тема *солідарності* є тут не нашою темою, але емпіричний факт - мінімальний досвід соціальної солідарності – підкреслимо на абрисі тексту).

А що є підґрунтям солідарності молодих (і не тільки!) учених? Не шукайте каверзи в цьому запитанні. Відповідь проста: підґрунтям солідарності є пошук істини! Якщо цю тезу транспонувати в романтичну тональність, то вона звучатиме так: «служіння істині» – підстава для солідарності в науковому співтоваристві. Наявність лапок принципова. Адже ми сприймаємо метафоричний відтінок цих тез. Це перше.

Друге ж є конкретнішим: нам відома історія постмодернізму, зокрема в тій його рубрикації, де від історії та теорії істини не залишилося каменя на камені. «Істина», знаємо ми з постмодерністської критики, це релікт історії науки; вона разом із наративами канула в Лету; і найстрашніше: «істина» була каналом і засобом влади й панування. Зробимо неможливе: повернемо окуляр рефлексії на самі ці критичні («вбивчі») тези. Чи є вони істинними? Якщо ми й утримаємося від позитивної відповіді на це запитання, то все одно слід визнати, що наведені висловлювання є прийнятними. «Прийнятні висловлювання» – антипод неприйнятних, або неправдивих, висловлювань. Отже, критика постмодернізмом «Істини» здійснюється у межах та за нормами прийнятних (правдивих) суджень.

Інакше кажучи, критичні судження є мотивованим «пошуком істини»; істина, таким чином, як цінність і апріорний регулятор, мотиватор мислення, нікуди не зникала. Ясна річ, виходячи з досвіду критики, ми дізналися багато нового: істину не знаходять, подібно до того, як натрапляють на скарб; «істини» можуть використовувати з прикладною метою – інструменталізувати їх і навіть спрощувати до невпізнанності, перетворивши їх на ідеологічні кліше; врешті-решт ми знаємо, що істини не «гуляють там,

де хочуть», а існують у головах учених – у їхніх спільнотах. Тепер ми можемо зняти лапки, і ствердно сказати: підставою для солідарності наукового співтовариства є пошук істини.

«Істина» є невидимим, інтуїтивним, імпліцитним, апріорним критерієм прийнятних висловлювань. (Історично першим у науці верифікатором істини була формальна логіка.) Жодна людина, яка претендує на висловлювання в колі наукового співтовариства, не «претендує» на неприйнятні висловлювання, тобто такі висловлювання, які є свідомо неправдивими. (Брехня варта осуду у буденному житті будь-якої культури; істинні висловлювання – прерогатива культури наукової спільноти, головним регулятором якої є категоричний імператив на істинне висловлення). Навіть так звані божевільні ідеї виникають як прагнення нового прориву до «нових істин» тих, хто заперечує старі «істини» як помилкові. Проте у «божевільних ідеях» дуже наочно маніфестується інший бік наукової діяльності: вони є переважно суто альтруїстичними, і з'являються «заради» і «в ім'я» блага всіх людей. (Нікола Тесла – один із найяскравіших авторів божевільних ідей; мені зовсім недавно пощастило спілкуватися з одним із його «послідовників», який багато років поспіль прагне винайти «безпаливний двигун». І в Україні подібних (незрівнянних!) аматорів сотні й сотні... «Енергія з чистого повітря – усім безкоштовно!» Надихає?)

Категоричний імператив на істинне публічне висловлювання, підкріплений прагненням блага для «всіх». Чим не короткий «маніфест» – основа солідарності вченої спільноти? У теорії так, він можливий. На практиці інші тенденції, що описуються словами «конкуренція», «боротьба», «секретність», «ексклюзивність», «корпоративність» та ін. Якщо уявити в ролі законодавця науки якийсь космополітичний Розум, то, без сумніву, для нього весь інститут наукової діяльності буде гармонійно злагодженим планетарним «організмом», що функціонує на благо всіх людей. Однак у реальності наукова сфера, теоретичні (у поточному часі – підкріплені етичними вимогами) положення-твердження перебувають ще в більшому дуальному відношенні з практичними втіленнями, ніж у сфері освіти.

Чи станемо ми виправдовувати зазначений дуалізм метафізичними засобами і таким чином підтверджувати його «правомірність»? Згідно з метафізичною позицією прийдемо до висновку: теоретичні побудови, докази та уложення розуму приречені перебувати в паралельній площині відносно практичних, «земних», «грішних» справ. Можна запропонувати й інший шлях: продукувати й застосовувати критерії істинності до кожної зі сфер окремо: до теорій – свої «критерії істинності», до практик – свої. Увесь історичний досвід пошуку та обґрунтування критеріїв істинності в такому випадку може залишатися в актуальному наборі засобів, а саме: «робочими» будуть теорія кореспонденції, родоначальником якої є Аристотель (істина – відповідність наших уявлень самій дійсності); теорія необхідної очевидності (Декарт – Гуссерль: істинне – безсумнівне, те, що мислю певним чином і не можу інакше); теорія когеренції (Моріц Шлік: істина – відповідність одних частин знань іншим); конвенціональна теорія (Леруа, Пуанкаре: істина – результат угоди); прагматична теорія (Пірс, Джеймс, Рорті: істинне – корисне, зручне, те саме, що у сфері моралі називають «благом»).

«Пошук істини», «служіння істині» – вербальні вислови, які «запрошують» до продовження їхнього ряду у відомому виразі «любові до істини». Ця остання в ряду (але не остання за значущістю) є тотожною споконвічному визначенню філософії як *любові до мудрості*. Загальновизнано, що найвищу мудрість мав Сократ із його максимою «я знаю,

що нічого не знаю, а багато хто не знає й цього». Інша форма давньогрецької мудрості носила ім'я «фронезис». Навряд чи хтось заперечить той факт, що майстром фронезису був Аристотель. На відміну від мудрості Сократа, для якого світ був постійно відкритим безперервними запитаннями, Аристотелів фронезис – це «одномоментне» оптимальне (мудре) рішення проблеми ось-тут-і-зараз; це рішення, яке виникає тільки раз, і тому досвід такого рішення передати неможливо. При фронезисі необхідна концентрація уваги (волі) на даному конкретному вузлі проблем; Сократ же міг цілодобово стояти, поглинутий обмірковуванням однієї думки. (Яка концентрація волі необхідна для такої уваги!) Чи потрібно підкреслювати той факт, що для розвитку інтелектуального потенціалу вченого корисні ці обидві форми мудрості – кожна окремо або у їх синтезі….

Ідеальна педагогічна модель могла б мати такий вигляд: ідеальний учитель – ідеально підготовлений учень = ідеальний результат їхньої взаємної творчої діяльності у вигляді кваліфікованого, творчого, комунікабельного фахівця, який має критичний розум і щодня вдосконалює свої компетенції. Однак реальність така, що говорити про ідеальних учителя та учня можна лише в окремих випадках. Траєкторія руху сучасної педагогіки, судячи з усього, пропонує таку стратегію: учень може й повинен ставати власним учителем з моменту усвідомлення даного «я-можу», розвиваючи всі свої самоосвітянські ресурси.

Обгрунтування критеріїв істини належить до щабля так званої високої теорії – рефлексії над інтелектуальним процесом самим по собі, чи у регістрі втілення ідей та гіпотез. Навряд чи знайдеться людина, яка присвячує себе науковій діяльності, і при цьому відверто намагається висловити хибні ідеї; припущення, що «імярек» свідомо помиляється в своїх публічних міркуваннях, виглядає вкрай безглуздим. Одначе, я би волів загострити питання можливості «свідомої хиби», звернувши увагу на устелену практику епігонства. Якщо «імярек» повторює від свого імені результати досліджень інших вчених, то, питається, можливо но віднести його особисті переконання до «істинних»? Якщо «істина» не належить до самого суб`єкту висловлювання, а належить Іншому, то – питається – ким є висловлювач не своєї «істини»? Зрозуміло, що гнучкий цинічний розум відповість на це запитання впевнено і без сумнівів: «Ми – усі є епігонами чиїх-то думок…». Задовольнить чи ні ця відповідь у проекції міркувань що до дискурсу про істину? Припускаю заперечну відповідь. Тому, що дискурс що до істини неможливий без відсилання по питання: Хто промовляє? Суб`єкт висловлювання – говорячи метафорично – це та вертикаль, на якої тримається різноманіття дискурсів про істину. Історії тих чи інших наук – це історії перш за все персоналій, а ні анонімних мозаїчників середньовічних храмів…

Епігонство в гуманітарній сфері радянської (і все ніяк не завершеної «пострадянської») доби мало майже офіційний статус: якщо існує єдино для усіх «істинне першоджерело», то, звісно, кожний стає епігоном якоюсь мірою; максимальною спробою відсторонитися від офіційного статусу «епігона» була майстерність інтерпретації, - того ж самого «єдиного істинного першоджерела». В масовій інституції «ковальні гуманітарних кадрів», перш за все – в аспірантському навчанні – епігонство культивувалося у вигляді настанов на «успішну дисертаційну роботу»: «Ні висовуватися». Як би це не було смішно, але максима «ні висовуватися» набувала вирішального сили «методологічного принципу дослідження». Російською мовою цей принцип має ще біль звучний однозначний рекомендаційний вимір: «Не подставляйся!». На практиці це означало написання робіт, в яких затиралися, нівелювалися всі «гострі кути», - що б «не стирчали незрозумілі

питання», - для того, щоб – не дай боже! – не виникли непередбачені запитання при «проходженні роботи»…. Не заслуговує ця практика, що відійшла майже у забуття, на довгу увагу; критична теза у зв`язку з нею наступна: запитання «Хто такий є автором висловлювання?» ставало зайвим – перед лицем «колективного носія істини», який до того ж був невидимим, і для якого персональний вимір того ж самого і наукового буття не відповідав вимогам «історичного прогресу».

Має чи ні та «давня» практика тяглість у сьогодення? – Гостре й болюче питання. Судячи з того факту, що левина доля публікацій так чи інакше пов`язані з посиланням на західних авторів…, відповідь прийме мінорний вигляд. Коли сьогодні педагогічні реформатори закликають до формування «критичного і творчого розуму», вони можуть нагадувати подібні заклики (епігонство?), що лунали більш ніж тридцять й більш років потому. Тому що «критичний и творчий розум» починається з наявності сміливого, мужнього суб`єкту висловлювання, котрий не зорієнтований а ні на статус, престиж, кар`єрний спринт, гарні відношення з керівниками (які «супроводжують пошукача») то що, - а тільки но – орієнтується на свої дослідницькі інтереси та персональні вимоги, які – мов чисте повітря – існують в історії наукових зусиль: висловлювати правду від свого персонального імені. Зрозуміло, що «правда» що до наукового дискурсу тотожна «істині».

Тим самим, мова йде про моральність, етос, норми поведінки, всередині яких висловлювання правди – апріорна умова, прийнята (інкорпорована) кожним як незаперечна аксіома. Науково інституалізований дискурс як спілкування свободних науковців починається з афірмативу істини всупереч профанним уявленням, забобонам, стереотипам то що, і раз почавшись, стає розгорнутою та триваючою історією вдосконалення критичних засобів та саморефлексії…. «Паресіаст» («паресія» - етімологія - вільна мова, модальність висловлювання істини) - людина, яка висловлює «всю правду», («каже все»), - таким, незвичним для слуху, майже дражливим, словом Мішель Фуко визначив максимальну ступінь етосу в практиках дискурсу що до істини. Роздуми Фуко що до практик істин опубліковано під промовистою обкладинкою книги «Мужність істини»: це – курс лекцій в Колеж де Франс в 1983 – 1984 навчальному році. Дивовижна (в порівнянні с усталеними педагогічними практиками) річ: професор «звітує» студентам про свою роботу на протязі останнього року (це і є змістом лекцій), одночасно турбуючись з приводу «недосконалої організації педагогічного процесу», а саме: йому вкрай потрібні «спеціальні семінари», на яких він би мав змогу із зацікавленими (тільки з ними!) студентами обговорювати ті проблеми, що його надихають. Іншими словами: Мішелю Фуко потрібні Інші, - ті, хто в змозі в публічному діалозі продовжити розмову в регістрі «паресіаста» - людини, яка говорить «всю правду». (Підкреслимо в дужках: «говорити всю правду» означає не казати «аби що, - що може випадковим чином потрапити до голови», а навпаки: говорити тільки ту всю правду, котра стосується конкретного дискурсу що до істини, і більш того, ця «вся правда» перш за все стосується правди о тих, хто промовляє и є актуальним дієвцем діалогу. Тим самим питання «Хто говорить?» - стає віссю, навколо якої курсує діалог. Не випадково, що говорити «всю правду» в такому регістрі – потребує мужності, сміливості, й несе в собі відповідні ризики, - казати співбесіднику «всю правду» про нього – це ризик втратити того самого співбесідника…)

«Паресіаство» - за Фуко – це один із режимів висловлювання істини, її практики. Звісно, що такий максимальний модус висловлювання істини співпадає з

визначенням філософії, що закарбувалося в лаконічній фразі Фуко: «Західна філософія – різновид практики правдивої мови». Якщо філософія є прабатьківщиною науки загалом, то і самій науці можливо дати відповідну дефініцію: наука – різновид практики правдивої мови. Тоді стає само собою зрозумілим, що пересіастичний принцип «говорити всю правду», має «сродність» з науковим етосом: наука – практика правдивої мови за умови відповіді на питання «Хто говорить?».

Поряд с науковим модусом («режимом») висловлювання істини знаходиться «педагогічних модус висловлювання істини». (Моя майже калька з вищеназваних формулювань). Не торкаючись тут педагогічних досягнень, скажу, мабуть, банальну річ: «Педагогічний модус…» має часто-густо ту ваду, що «передає готове знання» у вигляді «вершків» - «істин», без відповідної історії «боротьби за істину» та творчих біографій фундаторів наукових «поворотів» то що. До того ж – сучасний «плинний світ» - кожного дня нагадує про «застарілість вчорашнього знання». Із сучасної «педагогічної пастки» (Неефективність передачі «застарілих знань») бачать вихід у формуванні таких навичок, засвоєння яких дасть мотивацію до саморозвитку людиною своїх творчих (критичних, «командних» то що) здібностей. Мабуть, такий філософський навик, як мужність «говорити всю правду» може увійти до «реєстру» обов`язкових педагогічних практик; при умові – знов-таки – наявності тих Вчителів, які володіють практикою «говорити всю правду». Вочевидь, можна віднести вищесказане до різновиду утопічної думки, пригадавши при цьому той факт, що сам етос філософування був и є орієнтований на невидиме та неможливе с точки зору «повсякденних уявлень про світ».

Завершуючи роздуми, що були «ініційовані» книгою Мішеля Фуко, треба згадати ще два «режими» висловлювання істини, які обговорював Фуко: «режим мудрості» та «режим пророка». Що до першого, то він – сподіваюсь – знаходить своє осмислення досвідом кожної людини особисто; «режим пророкування», як здається, найбільш цікаво виглядає на сцені політикума: якщо актор промовляє від «імені» народу (етносу, нації то що), то він тим самим не стверджує себе особисто в якості «носія істини», а виступає посередником – «голосом» якоїсь субстанції, яка сама по собі не має голосу – за визначенням, тому як вона сконструйована в межах конкретного культурного поля. Зрозуміло, що «режим пророкування» (як і маніпулятивна риторика) є антиподом науковому модусу висловлювання істини.

Нові виклики науки філософській освіті науковців (замість післямови)

В Україні за умов нових історичних викликів, необхідності негайного економічного і соціального реформування, подальшого зміцнення державності, формування громадянського і знаннєвого суспільства, як ніколи зростає роль наукового і науково-експертного знання в прийнятті раціональних політичних та управлінських рішень. Між тим, в суспільстві спостерігається подальше падіння престижу науки та наукового знання, невизнання цінності інтелектуальних професій і, як наслідок, невизначеність соціального статусу науковця, відтак різке зниження його кваліфікаційного рівня. І хоча наука в Україні, не дивлячись на все це, залишається зорганізованою у колі дії величезної кількості чинників сучасного цивілізаційного

процесу з його глобалістськими і водночас національно-культурними трендами, ця ситуація визначальною мірою викликана специфічно українськими реаліями. Достатньо назвати такі, вже давно набувши присмаку тривіальності, чинники як вкрай незадовільне фінансування науки, руйнівний стан лабораторно-експериментальної бази і технічного забезпечення досліджень, міграція наукових кадрів, розрив поколінь вчених, відсутність конкретних програм інноваційного розвитку економіки на основі наукових фундаментальних і прикладних досліджень, незацікавленість бізнесу у використанні науки та постійне декларування керівництвом держави необхідності використання наукового потенціалу для реформування країни, яке за відсутності продуманої наукової політики перетворює дії влади в цьому напрямі на симулякр. Все це зумовлює актуальність завдання концептуального осмислення філософського знання як підстави з'ясування філософських основ наукових досліджень, ефективність яких в цьому контексті великою мірою визначається ступенем підготовки креативного, соціально і національно-культурно ангажованого вченого, відтак формування його особистості, якій притаманне критичне і творче мислення, а тому й навчання його певним науковим компетенціям – вмінням застосовувати знання на основі оволодіння методологією наукового пізнання, системного та аргументативного мислення, когнітивних вмінь, відповідальності, толерантності, додержання етичного кодексу вченого.

Знання за нинішніх умов далі більше перетворюється на символічний капітал, але у *своїх витоках та за кінцевою метою пізнання зберігає екзистенційно-антропологічне підгрунття*. Не дивлячись на розмаїття філософських вчень, шкіл, напрямів в історії філософії можна чітко накреслити теоретичну лінію її розвитку на підставах розуміння її як форми всезагального і раціонального знання. Філософія тут виступає своєрідним дискурсом, який історично, культурно, концептуально, зрештою, як форма аргументативного та особистісного знання, легітимізує раціональне пізнання світу, постає і як діалогова форма і як форма теоретичного знання. Епістемологічно відштовхуючись від запитування про світ, людину, буття і небуття, відтак трагедії неповноти незнання, сумніву, відчаю вона в цій іпостасі крізь зміни парадигм пізнання, картин світу, зрештою веде до **розуміння пізнання, в тому колі й наукового, як трансцендування сенсів.**

Виходячи з антропологічних вимірів науки, що вдається розкрити лише в контексті генези, становлення та розвитку філософії як форми знання, свідомості і комунікації в певному соціуму та культурі (відтак, специфічного дискурсу як мислемовомовлення) проектувати, планувати й організовувати філософську освіту й філософське навчання науковця (вишкіл за допомоги курсів лекцій, методології і дидактики практичних занять (семінарів), самостійної роботи над літературою, співбесід, колоквіумів та ін.) у такий спосіб, щоб розкривати:

- внутрішню спорідненість філософії (метафізики) і науки як форм теоретичного мислення світу;
- категорне і поняттєве мислення як в їхній злютованості (первинній тотожності) так і подальшій логічній, історичній та культурній діференціації та відмінності;
- природу концептуального мислення (осмислення) на основі ідей і концептів;
- сутність пізнавального відношення до світу- об'єктно-предметного в науці і суб'єкт-об'єктного в філософії (гносеології), що виходить з презумпції пізнаваності світу, досягнення істини як ідеалу пізнання;
- сутність діалогічного мислення і комунікації суб'єтів пізнання, що ґрунтується на внутрішній (анторопологічно-екзистенційній) запитальної структурі (діалогічна

структура «запитання –відповідь», логічна суб'єкт-предикатна структура судження, висловлювання);

- особливості критичного та аргументативного мислення;
- наукову мову як прояв глибинної семантики, що впливає на онтологію, картину світу та стиль мислення, відтак парадигматику (образ) знання (просвітницький, романтичний, ліберальний, консервативний) в культурі;
- етос, що формує образ філософа і науковця як дослідників і мислителів;
- нагальні проблеми етики науки.

Світ в сучасній науковій картині постає не як годинниковий механізм (механіцизм), і не як величезний ансамбль елементарних частинок, пізнання яких підпорядковане принципу невизначеності (Гайзенберг) (фізікалізм), і не як Організм (натуралізм), а радше як Ноосфера (Шарден, Вернадський), і -ближче до знань ком'ютерсайнс – величезна машина Тьюрінга.

Як, за такої парадигматики мислення, навчання філософії може допомогти освіті науковця? Як розкриття проблем онтології, гносеології, феноменології, філософської антропології і культури, соціальної філософії і філософії історії, логіки і герменевтики, і – ширше - історії філософії може формувати розуміння, знання, вміння, критичне мислення і етос науковця? Один з історико-філософських прикладів ефективності філософської освіти дає нам звернення до філософії Платона, в якій Сократ показує можливості ефективно навчати критично міркувати за допомоги запитань. Діалоговою формою навчання зараз мало кого можна здивувати, втім за всієї поширеності, радше, втім, здебільше декларативної і зовнішньо (тестово) організованої, ніж посутньо дискусійно-диспутивно структурованої, ця форма навчання випускає головне - навчання логічному, а не риторичному, пропагандистському, розрахованому на широкий загал, мистецтву аргументації, відтак, в цілому, аргументативному дискурсу. Як навчати науковому аргументативному дискурсу? Пошуки відповіді на це запитання оголювало, так би мовити, всю «нервову систему» дослідження та визначало його методологію.

З іншого боку, об'єктний спосіб мислення, конститутивний науці, сягаючи своїм корінням античної episteme, середньовічної doctrina і новочасової techne, нині перетворив науку на особливий, ґрунтований доцільною раціональністю, тип виробництва (навіть, індустрію) знань, що включає багатоманітні об'єднання вчених, в тому колі й величезні дослідницькі колективи корпорацій (наприклад, Майкрософт) із цілеспрямованим фінансуванням і експертизою дослідницьких програм, які мають соціальну підтримку, спеціальну промислово-технічну базу, спрямовану на науковий пошук, розгалужену систему розподілу праці та підготовки наукових кадрів. Втім, якщо раніш домінуюча роль науки у системі цінностей була пов'язана лише з її техніко-технологічною проекцією, то тепер місце науки в Антропосфері, визначаються й соціальними цінностями, які фундуються мораллю, мистецтвом, релігійним і філософським осягненням світу. *Таке поєднання стремить до нового, вбираючи класичне і некласичне наукове мислення, типу раціональності, що поєднує знання з цінностями та культурними нормами життя.* Це становило **перший комплекс дослідження проблем** освіти науковця, пов'язаний з долученням до історії науки та філософії, до історії природознавства та гуманітаристики, зрештою, і головне – знань історії та філософії конкретних наукових дисциплін, в галузі яких спеціалізується майбутній фахівець.

Другий комплекс досліджуваних проблем стосувалось включення в освіту науковця питань епістемологічного та методологічного штибу. Йдеться як про класичні

проблеми теорії пізнання та науки, так і сучасні. Нині індустрія знань епохи High-tech і High-hume стрімко формує «гомосферу» – «життя, що мислить» на грані пертину homo – nonhomo. Традиційна система виробництва знання епохи модерну вже не здатна ефективно взаємодіяти і використовувати весь когнітивний потенціал NBICS-технологій, обробляти величезні потоки даних Big Data. Інтеграція структур Big Data у вироблення цілісного наукового світогляду, розвиток
медіатехнологій, інжинірингу призводять до виникнення меганауки. У такий спосіб весь базис науки, її структурний апарат збагачується когнітивними медіатехнологіями, формується медіакогнітивна інфраструктура – сукупність інструментів та сервісів, галузей та структур, що інтегровані з когнітивними медіаінструментами. Відтак і навчання науковому дискурсу переміщується в праксеологічну площину – актуалізується *завдання не так набуття повного масиву знань, як навчання мислити концептами і концепціями, власне концептуально.* В цьому контексті відбувається й трансформація класичного тлумачення освіти як прищеплення знань та вироблення вмінь: *акцент падає на розуміння,* що актуалізує проблеми філософської освіти в ракурсі оволодіння концептами та концепціями, відтак принципами феноменології та герменевтики, структурного аналізу та еволюційної епістемології, дискурсного аналізу та синергетики, когнітивістики та компаративістики, положеннями комунікативної філософії, етики дискурсу та етосу науки – все це, власне, можна описати концептом «навчання сучасному науковому дискурсу».

Третій комплекс проблем, які досліджувались, пов'язаний із традиційною проблемою розвитку здібностей і вмінь майбутнього науковця, те що нині описується як формування компетентностей. Характеризуючи сучасні тенденції освітянської політики зазвичай виділяють функціоналізм та прагматизм в якості головних критеріїв результативності (ефективності) процесу набуття знання. Ця установка начебто відповідає «духові часу», втім, така орієнтація підготовки фахівця, м'яко кажучи, забуває про виховання особистості («персони») вченого, без якої неможлива справжня творчість, відтак і критичне мислення та креатив у вирішенні конкретних дослідницьких і техніко-технологічних проблем. Забувається й те, що лише осмислена життєва позиція, у цей спосіб виховання громадянина, є, як доводить класична освітянська парадигма, запорукою від некритичного поширення соціально небезпечних знань, на яких спекулюють сучасні окультизм та магія.

Взагалі, маємо сьогодні конкуренцію двох освітянських моделей – технократичної, орієнтованої ідеологією вузького професіоналізму (відповідно до якої осмислюється й проблема компетенції та компетентностей) й гуманітарної, яка не виключає набуття компетентностей на базі сучасної філософії та методології науки, втім, орієнтованої й особистісно. Очевидно, що лише виважена державна освітянська політика їх розумного поєднання сформує систему гнучкого реагування на зміни кон'юнктури ринку зайнятості. Відтак, було окреслено **четвертий блок** проблем, співвідносеного з етикою та етосом вченого. Перетворення наукового пізнання у форму виробництва створює новий різновид етосу наукового співтовариства, який радикально відрізняється від класичного його опису, даного свого часу Р. Мертоном. У традиційній академічній науці власником знання виступає індивідуальний вчений, чому, зрештою, відповідає норма його особистісної відповідальності. Але нині, скажімо у біотехнологічних чи інформаційних компаніях, виникає корпоративна власність на отримане знання. Простір особистісної відповідальності різко звужується на тлі ідеї колективної (корпоративної)

відповідальності перед суспільством. Нерв проблеми -виникнення нового типу морального суб'єкта - «вчений-бізнесмен», із відповідним/невідповідним належно/неналежним подвійним етосом. Безумовно, це має бути відображеним у програмах з філософської освіти науковця. Як і та обставина, як впливає індустрія наукових знань в епоху Hightech і High-hume технологій на моральне саморозуміння людини, в світлі якого можна, зокрема, й дати гідну відповідь на нігілістично-апокаліптичну утопію трансгуманізму.

Література

Вступ

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
2. Введение в историю и философию науки. - М.: Академический Проект, 2007. - С. 22-23.
3.Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. – 2009. – № 1. - С. 11–16.
4. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. - М.: Логос, 2001. – С. 8. – 162 с.
5. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола»). // Вопросы философии. – 2012. – № 9. – С. 3–45.
6. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. - К.: Вид. дім Києво-Могилянська академія, 2008. – С. 111. -- 397 с.
7. Лекторский В.А. Философия как понимание и трансформирование // Вопросы философии. – 2009. – № 1 - С. 17–24.
8. Оноприенко В.И. Вызовы глобальной науки: наука как призвание и профессия в XX1 веке // Наукові & овітянські методології та прикики. Випуск 8-9. – К.: Інтерсервіс. - -2017. – С. 35-60.
9. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. – 408 с.
10. Размышления в связи с выходом новой книги В.М.Межуева // Вопросы философии. – 2012. - № 2. – С. 104-112.
11.Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. // Вопросы философии. – 2003. – № 3. - С. 30 – 41.
12. Філософська думка. – 2013. - №5.
13. Філософська думка. – 2017. - №6.
14. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
15. Эко Умберто. Имя розы. – СПб.: Symposium, 2006. – 640 с.

Частина I

Розділ I

1. Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.;
2. Аристотель. Категории. – Соч в 4-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1978 – 687с.
3. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – 310 с. – С. 206-266.

4. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа,1976. – 543 с.
5. Визгин В.П. Генезис и структура квалитатизма Аристотеля. – М.:Наука, 1982. – 429 с . С. 156-157
6. Виндельбанд В. История философии. – Киев: Ника–Центр, 1997. – 560 с.
7. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых наученных программ. – М.: Наука, 1980. – 567 с.
8. Зубов В.П. Аристотель. М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 366с.
9. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.Шичалина, 1997. – 335 с.
10. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
11. Платон - Соч. в 3- х т. – Т. 3. Ч. I. М.: Мысль, 1971. -610с.
12. Петров М. К. Философские проблемы науки о науке. Предмет социологии науки. М., 2006.-256с.
13. Попович М.В. Бути людиною. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
14. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
15. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. I. Античность. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 336 с.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
17. Фуко М. Археология знания. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
18. Хайдеггер М. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и битие , М.: Республика, 1993. - 447 с.
19. История всемирной литературы в 9-ти тт. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – 584 с.
20. Hadot P. Études de philosophie ancienne.- Paris: Les Belles Lettres, 1998.- 272 p.

Розділ II

1.У підготовці розділу використані матеріали публікацій автора: "О необходимости дополнения смысла рациональности концептами онтологического разума и веры как синтезирующими формами мышления." // Наукові і освітянські методології та практики. Вип. 6-7. – Київ: ЦГО НАН України. – 2013-2014. – с. 228-238; Теологічний екзистенціалізм. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.; Місце трансцендування в стратегіях освіти. // Наукові і освітянські методології та практики. Вип. 8-9. – Київ: ЦГО НАН України. – 2016-2017. – с. 66-68; Екзистенційна герменевтика історії. // Всеукраїнський круглий стіл "Читання пам’яті Івана Бойченка – 2017. Людина. Історія. Господарство", 27 жовт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Знання України, 2017. – С. 23-26; Фундаментальний протестантський принцип. // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – Вип. 34. – Київ 2017. – с. 180-185; Місце методу кореляції в освіті вченого. // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – Вип. 35. – Київ 2018. – с. 52-58.
2.Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. // История философии. – М., 2008. Вып. 13 – с.118.
3.Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М., 2008
4.Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.

Розділ III

1. Белозеров А. Б. Современная философская интерпретация рациональности // Экономические и социально-гуманитарные исследования. - 2015, № 2 (6), С. 27-34.
2. Горбунова Л. та інш. Трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки і освіти // Філософія освіти: наук. часопис. - 2011. - № 1-2 (10) / Ін-т вищої освіти НАПН України. К.: Вид-во НПУ ім. М. Драгоманова, 2011. С. 97-141.
3. Даниелян Н. В. Научная рациональность: Монография. – М.: Изд-во МГОУ, 2010. – 198 с.
4. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. т. 1. М.: Мысль, 1989. – 654с.
5. Добронравова И. С. Идеалы и типы рациональности // Постнеокласика: философия, наука, культура: Колективная монография. Ред. Л. П. Киященко, В. С. Степин. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. 296-314.
6. Зотов А. Ф. Научная рациональность: история, современность, перспективы // Вопросы философии, 2011, №5 С. 5-17.
7. Казанский А. Б. Феномен Геи Джеймса Лавлока [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.evol.nw.ru/labs/lab38/kasansky/fenomen.htm.
8. Кант И. Критика чистого разума: Пер. с нем. М. Наука, 1999. – 655с.
9. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т., т.1 - М.: Мысль, 1982. – 636с.
10. Лекторский В. А. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии, 2012 №5, С. 26-34.
11. Мальбранш Н. Разыскания истины. Пер. с фр. СПб.: Наука, 1999 – 651с.
12. Мамардашвили М. К. Класический и некласический идеалы рациональности - СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. – 288с.
13. Спиноза Б. Этика. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. – 336с.
14. Степин В. С. Теоретическое знание, – М.: «Прогресс-Традиция», 2000. – 744с.
15. Степин В. Типология научной рациональности и синергетика // Філософія освіти, 2017, №1 (20), С. 6-16.
16. Степин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии, 2012, №5 С. 26-34.
17. Степин В. С. Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М.: Институт философии РАН, 1994. – 274с.
18. Ханстантинов В. О. Філософія науки. Курс лекцій, – Миколаїв, МНАУ, 2017. – 188с.

Розділ IV

1. Астрофизика, кванты и теория относительности. – М., 1982.
2. Крымский С.Б., Кузнецов В.И. Мировоззренческие категории в современном естествознании. – Киев, 1974.
3. Малкей М., Гилберт Дж. Открывая ящик Пандоры. – М., 1987.
4. Проблема человека в западной философии – М., 1988.
5. Проблемы методологии постнеклассической науки. – М., 1992.
6. Світ - Філософський енциклопедичний словник. - Київ, Абрис, 2002.
7. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – №10. С. 3–10.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.,1993.
9. Язык и наука конца 20 века. – М., 1995.
10. Elkana Y. Of cunning reason // Trans. N/Y. Sci. Ser.2. 1980. – vol.39.
11. Knorr-Cetina K. Scientific communities or transepistemic arenas of research? // Soc. Stud. Sci. 1982. – vol. 12. – n.2.

12. Lautor B., Woolgar S. Laboratory life: The social construction of scientific facts. – Beverly Hills, L., 1979.

Частина II

Розділ I

1.Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

2.G. Lindemann, H.-P. Krüger. Vorwort zum Eröffnungsband // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

3.H.-P. Krüger. Die Fraglichkeit mensclicher Lebewesen // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

4.H.-P. Krüger. Ausdrucksphänomen und Diskurs // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

5.J. Fischer. Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gelen) // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

6.H.-P. Krüger. Ausdrucksphänomen und Diskurs // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von H.-P. Krüger und G.Lindeman, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.

7.Див., напр. «Пост-лингвистический поворот и задачи гуманитаристики в современную эпоху. Интервью с Хансом Ульрихом Гумбрехтом»// http://fly-uni.org/stati/post-lingvisticheskij-povorot-v-filosofii-i-zadachi-gumanitaristiki-v-sovremennuyu-epoxu/

8.Markus Gabriel. Existenz, realistisch gedacht// https://www.frias.uni-freiburg.de/downloads/veranstaltungen/draftpaper-markus-gabriel

9. Сергей Дацюк. Что такое реальность? //Горизонты конструктивизма. Киев – 2010. http://www.uis.kiev.ua/xyz/hc/hc-book.htm

Розділ II

1.Вільчинська С. Морфологія знаннєвої традиції про людину в філософії України // Університетська кафедра № 6/2017. — К.: КНЕУ, 2017. — С. 117-128.

2.Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — (335 с.) — С. 101.

3.Дерида Ж. Письмо та відмінність // Пер. з фр. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи“, 2004. — (602 с.) — С. 567.

4.Кісь Р. Сенс сенсотворення. Впровадження до нової філософії смислу. — Львів: “Афіша“, 2013. — (389 с.) — С. 25.

5.Петров В. Наш час, як він є // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — (С. 810-824) — С. 824.

6.Петров В. Сучасні духові течії Европи // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — (С. 862-867) — С. 866-867.

Розділ III

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия. – М., с. 707 – 708.
2. Бернс Р. Развитие Я – концепции и воспитание. – М., 1986. – с. 422.
3. Гуменюк О.Я. – концепція у плині соціального довкілля // Психологія і суспільство. – 2004. - № 2. – с. 125 – 143.
4. Фурман А. Психологія Я – концепції. – учеб. Пособие. – Львов. – 2000, 2006. – 360 с.
5. Пасько І.Т., В.О. Сабадуха. Я – концепція політика та державного службовця в умовах необхідності трансформації без особистісної парадигми буття людини в особистісну // Практична філософія. – 2010. № 2., с. 97 – 107.
6. Філософія науки, техніки, архітектури. – К. – 2018. – с. 149 – 166.
7. Рижко В.А. Неоконцептологія. – К., - 2016 . – 604 с.
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 1998. – 260 с.

Розділ IV

1. Словник іншомовних слів. – К., 1974.
2. Кримський Сергій. Під сигнатурою Софії. – Видав. Дім «Києво – Могилянська академія». – 2008. – 718 с.
3. Гегель. Лекции по истории философии /Гегель Г.В.Ф. Собр. Соч. – т. 10. - - М. – Соцєкгиз. – 1932. – с. 245.
4. Юдин Б.Г. Методологический анализ как направление изучения науки. – М. – 1986. – 261 с.
5. Флорида Річард. Homo creativus. Як новий клас завойовує світ. – К. – «Наш формат». – 2018. – 431 с.
6. Коуен Тайлер. Среднего более не дано. Как выйти из эпохи великой стагнации. – М. – 2015. – 318 с.
7. Бок Дерек. Университеты в условиях рынка. Коммерциалиализация высшего образования. – М. – 2012. – 223 с.
8. Шинкарук В.І. Науково – технічна революція – переворот у продуктивних силах суспільства //Філософсько – соціологічні проблеми сучасної науково – технічної революції. – К. – 1976. – с. 13 – 74.
9. Попович Мирослав. Філософія свободи. – Харків. «Філіо». – 2018. – 524 с.
10. Кастельс Манцель. Інтернет – Галактика. – К., 2007, 290 с.
11. Башляр Г. Новый рационализм. – М. – 1987.
12. Страуструп Б. Программирование: принципы и практика использования. С ++, испр. изд. – М., 2013. – 720 с.
13. Ковадло Г. Толерантність як творча процедура досягнення порозуміння в конфліктному світі // Єрмоленко А., Малахов В., Попович М., Ковадло Г. Діалог як шлях до порозуміння. – К., - 2017, с. 112 – 149.
14. Рижко В.А. Неоконцептологія. – К., 2016, 604 с.
15. Колини Стефан. Зачем нужны университеты? – М., 2016, 264 с.

Розділ V

1.Ащеулова Н. А., Душина С. А. Мобильная наука в глобальном мире / Ред. В.М. Ломовицкая. — СПб.: Нестор-История, 2014. - 224 с.- С. 27.

2.Ахромеева Т.С., Малинецкий Г.Г., Посошков С.А. Современная экономика. Взгляд с позиций компьютерного моделирования и системного анализа // Безопасность Евразии. - 2002. - № 2 (8). - С. 84.

3.Барнетт Р. Осмысление университета // Alma mater. - 2008. - № 6. - С. 46-56. – С. 48.

4.Маркусова В.А., Аллахвердян А.Г. Факторы, влияющие на подготовку нового поколения высококвалифицированных научных кадров в Европе и США: сравнительный анализ // Научно-техническая информация. Сер. 1. Организация и методика информационной работы. 2013. - № 5. - С. 35-41.
5.Мартин Т.П., Шуман Х. Западня глобализации: атака на процветание и демократию. - М, 2001. - С. 137.
6.Межсекторальная мобильность научных кадров / Отв. ред. И.Г. Дежина; авт. кол.: И.Г. Дежина, И.В.Кириченко, К.С. Костюкова, И.С. Онищенко, Е.М. Черноуцан, Н.В. Шелюбская. – М.: ИМЭМО РАН, 2015. – 127 с. (Серия «Библиотека Ин-та мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова»).
7.Мельянцев В. Информационная революция - феномен «новой экономики» // Мировая экономика и международные отношения. - 2001. - № 2. - С. 6.
8.Наука, образование и академическая карьера в континентальной Европе, Британии и США: сравнительный анализ // «Полит.ру». - 15 мая 2007.
9.Оноприенко В. Образ науки в меняющемся обществе. – Saarbrücken (Deutschland): Lambert Academic Publishing, 2015. – 180 с.
10.Оноприенко В.И. "Информационная бедность" как фактор научно-инновационной политики // Материалы міжнародного симпозіуму "Інноваційна політика та законодавство в Європейському Союзі та Україні: формування, досвід, напрямки наближення". Київ, 2-3 червня 2011 р. – К.: Фенікс, 2011. – С. 67-69.
11.Оноприенко В. Аспирантура. Тернии и риски становления исследователя. - Saarbrücken (Deutschland): Lambert Academic Publishing, 2016. – 119 с.
12.Сеннетт Р. Коррозия характера. - Новосибирск-М., 2004. - С. 10.
13.Трансдисциплинарность в философии и науке: Подходы. Проблемы. Перспективы / Под редакцией В. Бажанова, Р.В. Шольца. – М.: Изд. дом «Навигатор», 2015. – 564 с.
14.Doctoral Studies and Qualifications in Europe and the Union States. Status and Prospects / Ed. J. Sadlak. Bucharest: UNESCO-CEPES
15.Frank D.J., Meyer J. University expansion and the knowledge society // Theory & Society. - Dordrecht, 2007. - Vol. 36. - № 4. - P. 287-311. – P. 303. [1] Doctoral Studies and Qualifications in Europe and the Union States. Status and Prospects / Ed. J. Sadlak. Bucharest: UNESCO-CEPES, 2004.
16.Williams G. Doctoral education in Canada, 1900-2005. Paper presented at the international conference Forces and Forms of Change in Doctoral Education Internationally, organized by CIRGE. University of Washington (unpublished), 2005

Частина III

Розділ I

1. Афанасьев А. И. Как возможна гуманитарная научная картина мира // Альманах современной науки и образования. 2013. №7(74). С. 15 –17.

2. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук. собр. соч.; в 7 т. Т.3. М. : Наука, 1996. С. 122 – 133.

3. Білокобильський О. Картина світу як частина соціальної реальності // Схід, 2017, №2, С. 77– 82.

4. Бряник Н. В. Философський смысл картины мира неклассической науки // Вопросы философии, 2013 №1 С. 93-104.

5. Вансовский С. В. Современная естественно-научная картина мира. – Екатеренбург. Изд-во Гуманитарного ун-та, 2005. – 680с.

6. Вашкевич В. М. Складові сучасної наукової картини світу // Гілея, 2018, вип.112. С. 163-169.

7. Вітгенштайн Л. Tractatus Logiko-Philosophicus. Філософськи дослідження. – К.: 1995. – 85с. – Режим доступу: htpp://philsci. uuiv.kiev.ua/biblio/ vitgen.html.

8. Гайдеггер М. Время картины мира. пер. с нем А. В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2008. С. 259-301.

9. Губерський Л. В., Бойченко І. В., Зелінський М. Ю. та ін. Гуманітарне знання в сучасному філософському просторі // Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть: монографія; за заг. ред. А. Є. Конверського. К. : Київ. ун-т, 2007. С. 56-70.

10. Зелінський М. Ю., Драпогуз В. П. Гуманітарна картина світу в духовному бутті людини // Вісник КНТЕУ, 2017, №2, С. 30-41.

11. Клягин Н. В. Современная научная картина мира.– М.: Логос, 2007. – 264с.

12. Кудрявцева О. А. Гуманитарная картина мира в системе современного знания (философсько-методологический аспект) : дис. на соискание ученой степени канд. наук. Барнаул, 2004. – 153с.

13. Лукьянец В. С., Соболь О. Н. Гуманитарная революция // Практична філософія, 2004. №3. С. 61-77.

14. Путеводитель по основным понятиям и схемам методологии Организации, Руководства и Управления: хрестоматия по работам Г. П. Щедровского. М.: Дело, 2004. – 208с.

15. Рижко В. А. Гуманітарна експертиза: круглий стіл. Ч.1// Філософська думка. 2004. №6. С. 134-156.

16. Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 248с.

17. Степин В. Теоретическое знание. Структура, теоретическая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744с.

18. Степин В. Цивилизация и культура. – СПб, СПб ГУП, 2011. – 408с.

19. Філон М. І., Кримець О. М. Наукова картина світу у філософському й лінгвістичному вимірах // Термінологічний вісник, 2013, вип. 2(1), С. 50-55.

20. Holm P., Jarrick A., Scott D. Humanities World Report 2015 N. Y. – L.: Palgrave Macmillan. 2016. 225p.

Розділ II

1. Андреев И.Л. Осторожно с "часами" истории! Методологические проблемы цивилизационного процесса //Вопросы философии. - 1998. - N 9.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. - М.: Прогресс - Традиция, 2000.
3. Винер Д.Р. Экологическая идеология без мифов //Вопросы философии. - 1995. - N 5.
4. Дедю И.И. "Экологический энциклопедический словарь. - Кишинев, 1990.
5. Див.: Столичные новости. - 1998. - N 49.
6. Когда развеялся туман. - М., 1990.
7.Одум Ю. Экология в 2-т. - М., 1986. - Т. 1.
8. Рац М.В. Экология Природы или экология человека?
/ Общественные науки и современность. - 1999. - N 3.

Розділ III

1.Блюменберг Г. Світ як книга / Г. Блюменберг, пер. з нім., передмова, коментарі В. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2005. – 544 с.

2.Іщенко Ю.А. Біогносис: подвійний топос життя. – К., 2010. – 300 с.

3. Andrieu B. Embodying the Chimera: Biotechnology and Subjectivity // Signs of Life Bio Art and Beyond. Eduardo Kac (Ed.). – [Електрон.ресурс] Режим доступу: https://www.digitalartarchive.at/fileadmin/user_upload/Virtualart/PDF/360_Signs_of_Life_-_Bio_Art_and_Beyond.PDF

4.Becker C. GFP Bunny // Art Journal (2000). – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://www.ekac.org/cbecker.html
5.Bioart and Bacteria - The Artwork of Anna Dumitriu. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://annadumitriu.tumblr.com/CommunicatingBacteria
6.Boland, H. Art from Synthetic Biology. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://westminsterresearch.wmin.ac.uk/12742/1/Howard_BOLAND.pdf
7.Cris Orfescu, NANOART 21 Project, 2004; Academy of Nanoart: NanoArt Programs, Educational NanoArt Events, NanoArt Online Galleries. – [Електрон. ресурс] – Режим доступу: http://nanoart.org/
8.Cris Orfescu. NanoArt – NANOdesign – Photography. – [Електрон. ресурс] – Режим доступу: www.crisorfescu.com
9.Data visualization design and the art of depicting reality. – [Електрон. ресурс] – Режим доступу: https://www.moma.org/explore/inside_out/2015/12/10/data-visualization-design-and-the-art-of-depicting-reality/
10.Fernanda B. Viégas and Martin Wattenberg. Artistic Data Visualization: Beyond Visual Analytics. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: https://www.ninalp.com/ART/Papers/artistic-infovis.pdf
11.Grunwald A. Responsible Nanobionechnology: Philosophy and Ethics. – Singapore: Pan Stanford Publishing, 2012. – 383 p.
12.Kac E. Introduction. Art that Looks You in the Eye: Hybrids, Clones, Mutants, Synthetics, and Transgenics // Signs of Life Bio Art and Beyond. Eduardo Kac (Ed.). – [Ел..ресурс] Режим доступу:https://www.digitalartarchive.at/fileadmin/user_upload/Virtualart/PDF/360_Signs_of_Life_-_Bio_Art_and_Beyond.PDF
13.Kac E. Natural History of the Enigma. Assessed 14 September 2016. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http:// www.ekac.org/nat.hist.enig.html
14.Microbial Art. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://www.microbialart.com/
15.Ruivenkamp M., Rip A. Entanglement of Imaging and Imagining of Nanotechnology // Nanoethics. – 2011. -- Vol 5. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11569-011-0122-2
16.Steinmetz Nicole. Enter the Nanoman. – [Електрон. ресурс] – Режим доступу: http://www.nature.com/nnano/journal/v12/n9/full/nnano.2017.186.html?WT.feed_name=subjects_nanomedicine&foxtrotcallback=true
17.The UCLA Art|Sci Center. – [Ел..ресурс] Режим доступу: http://artsci.ucla.edu/about
18.Toward a New Enlightenment. Philosophy of Paul Kurtz / Ed. with introduction by by Vern L.Bullough and Timothy J.Madigan. – New York: Routledge, 1994. – 401 p.
19.Victoria Vesna & Jim Gimzewski: Blue Morph. – [Електрон.ресурс] Режим доступу: http://www.harvestworks.org/victoria-vesna-jim-gimzewski-blue-morph/https://www.moma.org/explore/inside_out/2015/12/10/data-visualization-design-and-the-art-of-depicting-reality/
20.Wilson S. Information Arts: Intersections of Art, Science, and Technology (2002). [Ел.ресурс]Реж.дост:https://monoskop.org/images/3/33/WilsonStephen_Information_Arts_Intersections_of_Art_Science_and_Technology.pdf

Частина IV

Розділ I

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 396.
2. Быстрицкий Е.К. Научное познание и проблема понимания. – К., 1986. – С. 47.
3. Диалектика и этика / Под ред. Ж.М. Абдильдина, Л.М. Архангельского. – Алма-Ата, 1963. – С. 1.
4. Дробницкий О.Г. Понятие морали .- :М.: 1974. – с.
5. Иванов В.П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности… – С. 77.
6. Искусство в мире духовной культуры. – К., 1985.
7. Категориальные структуры познания и практики / Отв. ред. В.Г. Табачковский. – К., 1986. – С. 32.
8. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. – М., 1973. – С. 331.
9. Крымский С.Б. Типы и принципы рациональности // Рациональность в науке и культуре. – К., 1989. – С. 92.
10. Научное мировоззрение и социалистическая культура… – С. 20.
11. Нравственный выбор. – М., 1978. – С. 202
12. Парахонский Б.А. Рациональность в духовно-интеллектуальной деятельности // Рациональность в науке и культуре. – К., 1989. – С. 133.
13. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание... – С. 284.
14. Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. – М., 1966. – С. 405.
15. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – С. 82.

Розділ II

1. Бандурина, И. Л. Этос науки и этика учёного [Текст] / И. Л. Бандурина // Высшее образование в России.— 2010.— № 5.— С. 161-164.
2. Батыгин Г. С. Организация научного знания : стенограмма лекции, прочитанной в Кубанском госуниверситете [Электронный ресурс] / Г. С. Батыгин.— Электрон. дан.— Режим доступа : \WWW/ URL : http://tfolio.ru/vk/docs/b18f38cdb1cf75046b0176fd252.docx
3. Перов В. Ю. Доклад : «Этос науки и эрозия доверия : от «академического» к «постакадемическому» этосу науки?» Круглый стол «Этос науки и эрозия доверия» [Электронный ресурс] / В. Ю. Перов.— Электрон. дан.— Лженаука в современном мире медиасфера, школа, высшее образование. Лекториум.— Режим доступа : \WWW/ URL : https://www.lektorium.tv/conference/26399
4. Виноградова Т. В. Этические проблемы творчества учёного : Научно-аналитический обзор [Текст] / Т. В. Виноградова Т. В.— М. : ИНИОН, 1993.— 48 с.
5. Гусейнов А. А. Этика [Текст] / А. А. Гусейнов // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. — ISBN 978-5-244-01115-9.
6. Демина Н. В. Концепция этоса науки : Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм [Текст] / Н. В. Демина // Социологический Журнал.— 2005.— №4.— С. 5-47.
7. Етичний кодекс ученого України. Постанова Національної академії наук України № 2 від 15.04.2009 р. [Електроний ресурс].— Електрон. дан.— Національна академія наук України.— Режим доступу : \WWW/ URL : http://www.nas.gov.ua/legaltexts/DocPublic/P-090415-2-0.pdf

8. Киященко Л. П. Введение : Наука в эпоху перемен (тема этоса) [Текст] / Л. П. Киященко // Философия науки.— Вып. 11 : Этос науки на рубеже веков.— М., 2005.— 341 с.— С. 5-10.
9. Киященко Л. П., Мирская Е. З. Этос науки в эпоху перемен : философия, социология, этика [Текст] / Л. П. Киященко, Е. З. Мирская / Этос науки / РАН. Ин-т философии; Ин-т истории естествознания и техники. Отв. ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская.— М. : Academia, 2008.— 544 с. (Коллективная монография: философия и социология науки).— ISBN 978-5-87444-280-4
10. Кодекс професійної етики соціолога [Електроний ресурс].— Електрон. дан.— Офіційний сайт САУ — Кодекс соціолога.— Режим доступу : \WWW/ URL : http://www.sau.kiev.ua/codex.html
11. Коновалова Л. В. Прикладная этика (по материалам западной литературы) [Текст] / Л. В. Коновалова.— Выпуск 1 : Биоэтика и экоэтика.— М., 1998.— 216 с.
12. Кохановский В.П., Лешкевич Т.Б., Матяш Т.П., Фатхи Т.Б. Основы философии науки [Текст] / В. П. Кохановский и др.— Ростов н/Д. : Феникс, 2004.— 608 с.
13. Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура [Текст] / Р. К. Мертон.— М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006.— 873 с.
14. Миронова Н. Б. Этика научного сообщества : курс лекций [Текст] / Н. Б. Миронова.— М. : МИФИ, 1994.— 104 с.
15. Мирская Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки [Текст] / Е. З. Мирская // Философия науки.— Вып. 11 : Этос науки на рубеже веков.— М. : ИФ РАН, 2005.— С. 11-27.
16. Нормы научной этики (приняты Сенатом Общества Макса Планка 24 ноября 2000 г.) [Электронный ресурс] / пер. В.Тереховой.— Электрон. дан.— Режим доступу : \WWW/ URL : http://www.sbras.ru/HBC/2002/n04-05/f17.html
17. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии [Текст] / М. Полани.— М. : «Прогресс», 1985.— 344 с.— (Серия : Для научных библиотек)
18. Прикладна етика : навч. посіб. [Текст] / Т. Г. Аболіна, В. Г. Нападиста, О. Д. Рихліцька та ін.— К. : Центр учбової літератури, 2012.— 392 с.
19. Прикладная этика [Текст] // Этика : энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова.— М. : Гардарики, 2002.— С. 389.
20. Рекомендация ЮНЕСКО «О статусе научно-исследовательских работников» [Электронный ресурс].— Электрон. дан.— Рекомендация о статусе научно-исследовательских работников. Рекомендации. Организация Объединенных Наций (ООН). 20.11.74. Предпринимательское право.— Режим доступу : \WWW/ URL : http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow_DocumID_33160.html
21. Руда Н. Співвідношення понять професійної та прикладної етики [Текст] / Н. Руда // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.— Серія 7 Релігієзнавство, культурологія, філософія.— № 12 (25).— Київ : ВПЦ «Київський університет», 2007.— С. 200-207.
22. Словарь по этике [Текст] / Ред. А. А. Гусейнов и И. С. Кон.— М. : Политиздат, 1989.— С. 279.
23. Сторер Н. У. Социология науки [Текст] / Н. У. Сторер / Американская социология : перспективы, проблемы, методы / пер.: В. В. Воронин, Е. В. Зиньковский ; ред. Г. В. Осипов.— М. : Прогресс, 1972.— 392 с.— Пер. изд. : American Sociology : Perspectives, Problems, Methods / Ed. T. Parsons.— New York ; London, 1968.

24. Тоффлер Э. Третья волна [Текст] / Элвин Тоффлер.— Москва : АСТ, 2010.— 784 с.— ISBN 978-5-403-02493-8.
25. Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. Проблемы и дискуссии [Текст] / И. Т. Фролов, Б. Г. Юдин.— М. : Политиздат, 1986.— С. 111-168.
26. Barber B. Science and the social order [Text] / B. Barber / With a foreword by R. K. Merton.— Glencoe, Illinois : The Free Press Publ., 1952.— P. 60-100.
27. Merton R. K. The ambivalence of scientists [Text] / R. K. Merton // Sociological ambivalence and other essays.— New York : The Free Press, 1976.— P. 32-55.
28. Merton R. K. The Institutional Imperatives of Science [Text] / R. K. Merton // Sociology of Science / Ed. B.Barnes.— L. : Penguin Books, 1972.— P. 65–79.
29. Merton R. K. The sociology of science : Theoretical and empirical investigations [Text] / Robert K. Merton / Ed. and with an intro. by N.W. Storer.— Chicago and London : The University of Chicago Press, 1973.— 605 p.
30. Merton R. K., Barber E. Sociological ambivalence [Text] / R. K. Merton, E. Barber // Sociological ambivalence and other essays.— New York : The Free Press, 1976.— P. 3-31.
31. Merton, R. K. Priorities in Scientific Discovery : A Chapter in the Sociology of Science [Text] / R. K. Merton // American Sociological Review.— Vol. 22, No. 6; December, 1957.— P. 635-659.
32. Storer N. W. The social system of science [Text] / N. W. Storer.— New York : Holt, Rinehart and Winston, 1966.
33. Ziman J. Prometheus Bound : Science in a Dynamic Steady State [Text] / J. Ziman.— Cambridge : Cambr. Univ. Press, 1994.

Розділ III

1. Вебер М. Соціологія. Загально-історичні аналізи. Політика / Пер. з німецької О. Погорілого. Київ : Основи, 1998. 534 с.
2. Вебер М. Покликання до політики. Режим доступу: http://litopys.org.ua/weber/wbs08.htm
3. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму / Пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і Літера, 2014. 320 с.
4. Дарендорф Р. Гражданская ответственность интеллектуалов: против нового страха перед просвещением. Режим доступу: http://www.polisportal.ru/index.php?page_id=51&id=121
5. Салецл Р. Тирания выбора / Пер. с английского Н. Г. Суполкиной. Киев : ПВНЗ МІГП, 2018. 174 с.
6. Талеб Н. Чорний лебідь. Про (не)ймовірне у реальному житті / Пер. з англ. М. Климчука. Київ : Наш Формат, 2017. 392 с.
7. Див.: https://www.pravda.com.ua/news/2016/12/8/7129200/
8. Тут ідеться про відкритий простір інтернету. Тим часом існує й так званий *The Dark Net, і*з яким пов'язують нелегальну діяльність у мережі. Про темну мережу інтернету див. у Jamie Bartlett. *The Dark Net*. *Inside the digital underworld*. Melville House, Brooklyn, London, 2015.
9. Див. http://euroosvita.net/prog/data/attach/1037/SORBONNE_DECLARATION.pdf
10. Див.https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/mytropolyt-epifanij-vidznachyv-ukrayinskyh-religiyeznavtsiv-i-filosofiv/
11. Див. https://tyzhden.ua/News/230990

Частина V

Розділ I

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – Київ: Лібра, 1999.
2. Арендт Х. Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі.. Пер.з англ.А.Котенко. – К.:Дух і літера, 2013.
3. Бьолер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Переклад з нім. О.Вєдрова, О.Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка) // Філософська думка. – 2007 – № 2.
4. Бьолер Д.. Відповідальність за майбутнє з ґлобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: Стилос, 2014.
5. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – Київ: Лібра, 1999.
6. Єрмоленко А.. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К.:Лібра, 2010.
7. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації (Переклад А.Єрмоленка, В.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001.
8. Лісовий В.. Спогади. Поезії. – К.: Смолоскип, 2014.
9. Попович М.В. Философские вопросы семантики. – К.: Наукова думка, 1975.
10. Apel K.-O. Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag) // Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
11. Apel K.-O. Transzendentale Reflexion und Geschichte. – Berlin: Suhrkamp, 2017.
12. Bayertz K. (Hg.). Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991; Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre Theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Julian Nida-Rümelin (Hrsg.). – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.
13. Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
14. Böhler D. Die deutsche Zerstöhrung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-) modernen – Relativismus und Dezisionismus. // Zerstöhrung des moralischen Selbstbewustseins: Schance oder Gefärdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
15. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft.Im Diskurs mit Hans Jonas. – München: Beck, 1994.
16. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M.Sapper, V.Weichsel (Hg). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
17. Böhler D. Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise. – München: Verlag Karl Alber, 2014.
18. Hastedt H. Aufklärung und Technik. – Frankfurt a.M.: Suhkamp, 1991.
19. Höffe O. Sittlich-politische Diskurse: philosophischen Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
20. Filosofia transcendentalpragmatica – Transzendentalpragmatische Philosophie – Scritti in onore Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. A cura di Michele Borrelli e Matthias Kettner. – Cosenza: Pellegrini Editore, 2007.
21. Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. – Freiburg, München, 1985..

22. Topologik, numero speciale / Sondernummer. Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero/ Leben und Denken.Volume 1. – 2019. – № 24.
23. Ulrich P. Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – Bern, Stuttgart, Wien:Verlag Paul Haupt, 1997.

Розділ II

1. Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма – М: Наука. - 1991. – 256 с. - С. 3-26.
2. Башляр Г. Научное призвание и душа человека// Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
3. Декарт Р. Правила для руководства ума. М.: Соцэкгиз, 1936.-175 с.
4. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшуковувати істину в науках. – К.: Тандем, 2001. – 104 с.
5 . Кант И. Критика чистого разума -М.: Мысль, 1994 - 608с.
6. Коллинз Р.Социология философий.–Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. -618с.
7. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.:Прогресс, 1993.-352 с.
8. Можейко М.А.,о.Сергий Лепин Дискурс // Всемирная энциклопедия: Философия / Глав.науч. ред. и сост. А.А.Грицанов - М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор.- 2001 – 1312 с. - С.316- 319.
9. Неретина С.С.Тропы и концепты.- М.: Ин-т филос РАН. - 1999. - 278 с.
10 Попович М. М.В. Раціональність і виміри людського буття– К.:Сфера.-1997.– 290 с.
11. Рассел Б. Історія західної філософії. –К.: Основи, 1995. – 759 с.
12. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: «Academia –Центр», «Медиум», 1995. – 414 с.
13. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет.– М.: Касталь. – 1996. – 448 с.
14. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.I – М. : Наука, 1989.-576с.

Розділ III

1. Кисельов М.М. Наука і освіта в Україні: тенденції реформування // Наукові і освітянські методології та практики. – Київ, Інтерсервіс, 2017. – С. 60-65.
2. Карлов Н.В., Кудрявцев Н.Н. Много званных, но мало избранных. Препринт. М.: МФТИ, 2000. № 5.
3. Шомполов И.Г., Проценко И.Г. МФТИ — вуз нового типа — социально-естественно-научный университет // За науку. Газета МФТИ. Вып. №36 (1618). 28.11. 2002.
4. Физтех в перспективе // Троицкий вариант. 2018. № 7 (25).
5. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. - М.: Изд-во «Канон+», Реабилитация», 2009. – 1248 с.

Розділ IV

1. Андрущенко В. Освіта в контексті духовної еволюції цивілізації // Вища освіта України, № 2, 2018. – С. 5 – 12.
2. Андрущенко В., Хамітов Н. Філософська освіта і наука як каталізатор цивілізаційного проекту України // Вища освіта України, № 2, 2017. – С. 5 – 17.
3. Камю А. Творчество и свобода. – М.: Радуга, 1990. – 608 с.
4. *Кремень* В *Г. Філософія людиноцентризму* в *стратегіях освітнього простору*. – К.: Педагогічна думка. – 2009. – 520 с.
5. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
6. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Україна: від штучної та реальної конфронтації до консолідації // Дзеркало тижня, № 28 (324), 22 липня 2017. – С. 4.
7. Сохань Л.В. Искусство жизнетворчества. Предназначение. Жизнетворчество. Судьба. – К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2010. – 576 с.
8. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – 4-е издание, дополненное и переработанное. − К.: КНТ, 2017. – 472 с.
9. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу / Э. Фромм // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 13–108.
10. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 109–178.
11. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.
12. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 394 с.
13. Хамітов Н. Воля до наукової новизни як умова неможливості плагіату // Вища освіта України. – № 2. – 2018. – С. 13-19.
14. Хамитов Н.В. Философско-антропологические эссе. – К.: КНТ, 2018. – 284 с.
15. Хамитов Н.В. Искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: КНТ, 2018. – 223 с.
16. Хамітов Н., Крилова С. Філософська освіта та наука в Україні: відповіді на нові виклики глобалізації XXI століття // Європейські педагогічні студії. – Вип. № 5-6. – 2015. – С. 95–111.
17. Хамітов Н., Крилова **С.** Філософський словник. Людина і світ. – 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 394 с.
18. Хамитов Н. Афоризмы свободы. Тайна гениальности. – К.: Афтар. – 2010. – 269 с.
19. Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.
20. Khamitov N., Krylova S. Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. – Jinju, 2011. – P. 30–31.

Summary

The emergence of science as a phenomenon of European culture indicates its genetic connection to philosophical discourse. Forms of thought were comprehensive reflecting the categorical structures of language and thinking. Ancient science is focused mainly on explaining the overall picture of the world, but not on the study of individual phenomena. Therefore, it was aimed at the cognition of the main reasons of things. Ancient episteme as the highest form of knowledge is more a philosophy than the actual science in the modern sense.

The self-criticism of the mind, laid down by medieval scholastic thinkers, did not prevent the creation of a true rational system. The organization of modern scientific knowledge also has its origins in this era. Disputes and dissertations, degrees, and universities are the vivid examples of science and pedagogies. These acquisitions of systematic knowledge, critical thinking, organization of science, and the main scientific programs of the Middle Ages are- to "know the world" (Thomas Aquinas), to "know yourself" (Augustine Aurelius) and to "change the world and yourself" (Martin Luther) need new forms of their understanding in context of modern scientific research.

Since the dawn of the modern era, science has become the dominant form of the knowledge organization of and contains the universal justification for the validity of the latter. It serves the mission of a background of for all the of experiences. The effect of scientific rationality extends far beyond the limits of science itself and encompasses everything that is happening in society and its system of values, ethos, social relations, all the major institutions of social life.

The book explores contemporary scientific discourse in its anthropological and humanistic dimensions. An attempt which offers a certain anthropological view of the world as a whole, based on its modern post-nonclassical vision is made. In this regard, we consider the anthropological turn in modern post-classical science, in particular, in the realms of knowledge, representing both the natural sciences and the humanities, namely cosmology and linguistics.

Lately, the natural sciences have undergone important changes in their own internal structure due to the growing content of them in the human "way of life". They are increasingly becoming "the science of the spirit." Therefore, the natural sciences are more compelled to facing the problem: how to reconcile the objective explanations with the meaningful understanding. Therefore, the personality of the a scientist pushes himself to the philosophical step in the face of new challenges of life sciences and the world around, in fact, to the philosophical and anthropological reflection of the newest "natural-philosophical" picture of the world.

From this point of view, the opinion of anthropological project of science of a new type, expressed in the monograph, deserves a special attention. It is the orientation to wholeness, to the synthesis of ancient, medieval thought with humanitarian and natural sciences. At the same time, it is skepticism about the possibility of a final "picture" of the person, orientation to the study of special issues (more practical than general theoretical). This thought dominates the Ukrainian philosophical anthropology.

Concerning to the problems of teaching scientific professional activity in the book we distinguishes three positions: 1) learn, therefore live; 2) teaching a scientist at the angle of realization of three components known in pedagogy: to know, be able, to have skills, 3) to teach

a scientist - to create a symbolic virtual intellectual capital. In this regard, it is appropriate to analyze the challenges of the global science of the researcher's profession and to consider the methodological and philosophical resources of the history and epistemology of natural science in the preparation of the modern researcher.

Appropriate in this aspect is the justification of the concept of "humanitarian picture of the world" - its use in relation to the entire universe is not so much ontological or methodological, but rather metaphorically-meaningful sense. Therefore, the problem of the institutionalization of the philosophy of ecology is actualized, and the role of the arts in the comprehension of the newest Emergent Sciences and Technologies (NESTs) is growing. The educational and educational functions of the so-called scientific art (Science Art) are gradually being formed and implemented. Developing such approaches leads to the problems of ethos and ethics of science. Therefore, it is not accidental in the monograph to consider the moral consciousness in the context of the ethos of science. On the other hand, the moral regulation of scientific activity occurs in specific situations of the complex moral choice between the achievement of scientific goals, structurally conditioned and congruent with the existing and established ethos of science, and the ethical, moral conditions of such achievement.

A special section is devoted to the study of the public activity of modern intellectuals in the context of the crisis of legitimating and the technological revolution. The publicity of a scientist in today's context is not so much an exit out of for the academic walls, but rather the a public survey within them. It is about strengthening the public survey of education and science as important factors in legitimizing the values of the modern nation-state. The modern university is of particular in this process.

In this context, philosophy and philosophers have a special role to play. It is a discursive responsibility of philosophy and philosophical education in the paradigm of communication. The necessity of developing a discursive mind of communicative practices and competencies is noted, which is an important task of the modern education system aimed at educating a mature personality as a specialist and a citizen. It is emphasized that only a competent and responsible person is able to publicly defend their beliefs and have the courage to participate in public discourse with other people. Communicative philosophy and discursive ethics are an important factor in the formation of such a personality, and this includes the shared responsibility and calling of modern philosophy and philosophical education. Therefore, the monograph addresses the problem of the role of philosophy in the formation of critical thinking and teaching the art of theoretical substantiation and argumentation, both within scientific communities and in public discussions. Thus the role of Academic Philosophical Journalism emerges, which manifests not only the ideological openness of education and science, but is also non-humanistic, since it protects freedom of thought, awakens its criticality and protects it from manipulation.

Finally, the joint collective work of the Center for Humanitarian Education of the NAS of Ukraine and the Institute of Philosophy of Grigory Skovoroda of NASU poses a more painful problem, namely, the discrepancy between theory and practice in the philosophical education of a scientist, who, after all, is practically educated. There is no evidence that education is now in a state of "crisis" and "revolution" - the crisis is associated with the devaluation of inertial education practices, and "revolution" presents itself in two tendencies: critique of inertial experience and the reorientation of educational practices from the practice of "ready" knowledge »to motivate self-development and self-education.

Філософія - свідома мислительна робота з всезагальним і універсальним. Вона формує критичне мислення, theoria як підготовку до розумного раціонального впорядкування реальності, вчить діалектиці пізнання як логіки висловлювань про світ на ґрунті загальних понять – ідей, форм, категорій, мистецтву аргументації як неодмінної умови послідовного, предметного, обґрунтованого мислення, що є чинниками об'єктного наукового мислення. Все це передбачає наявність вільної людини. Виникнення науки як феномену власне європейської культури вказує на її генетичний зв'язок з філософським дискурсом, в лоні якого вироблялись форми мислення, що піддавали рефлексії категорні структури мови і мислення. Антична наука спрямована переважно на з'ясування загальної картини світу, а не на вивчення окремих явищ, експериментного дослідження. Відтак вона була спрямована на пізнання основних причин, сутності сущого. Антична episteme як вища форма знання є більше філософія ніж власне наука в сучасному розумінні з її предметом і методом.

У монографії показується, що самокритичність розуму, закладена середньовічними мислителями-схоластами, не завадила створювати справжні *раціональної системи*, які певним чином є взірцями цілісної структурності і донині. Організація сучасного наукового знання теж має витоки в цій добі. Монастирська культура створила систему відбору та підготовки молодих вчених. Диспути та дисертації, вчені ступені та й самі університети – яскраві й плідні способи улаштування науки і педагогіки. Ці надбання системності знання та критичного мислення, організації науки та віри в раціональність всесвіту, і головне наукові програми Середньовіччя – «пізнавати світ» (Тома Аквінський), «пізнавати себе» (Августин Аврелій) та «змінювати світ та себе» (Мартін Лютер) не тільки не втрачають ваги, але й потребують нових форм їх осмислення в контексті сучасних наукових пошуків та шляху людини до себе.

З початку модерної епохи наука становить домінуючу форму організації пізнання і містить універсальне обґрунтування чинності останнього. Вона виконує роль своєрідної пресупозиції всієї сукупності культурних практик, і як така задає важливі характеристики у всіх сферах людської життєдіяльності. Ефект наукової раціональності простягається далеко за межі власне науки і охоплює все, що відбувається в суспільстві: систему цінностей, етос, соціальні відносини, всі найважливіші інститути суспільного життя. Саме становлення модерного суспільства відбувалося у вигляді здійснення науково орієнтованої програми соціальних перетворень.

У книзі досліджується сучасний науковий дискурс в його антропологічних і гуманістичних вимірах, робиться спроба запропонувати певний антропологічний погляд на світ в цілому, спираючись на сучасне постнекласичне його бачення. В цьому плані тут розглянуто антропологічний поворот у сучасній постнекласичній науці, зокрема, у царинах знання, які репрезентують як природознавство, так і гуманітарну сферу, а саме космологію та лінгвістику.

Останнім часом навіть природничі науки зазнають суттєвих змін у своїй власній внутрішній будові саме через те, що зростає їх змістовна складова в людському «образі життя», а отже і їхня участь у інтерсуб'єктивній активності – вони все зростаючою мірою стають «науками про дух». Відтак «природничі науки» далі більше змушені визнавати проблему: як узгодити свою концептно-пояснювальну діяльність у *scientific community* з заглибленими в особистісно центровані феноменологічну та герменевтичну перспективи буття людини, відповідно, як узгодити об'єктні пояснення з смисложиттєвим *розумінням*. Персона вченого ніби залишаючись у замкненому циклі людського світовідношення, сама

змушує себе до філософського кроку перед лицем нових викликів наук про життя і навколишній світ, власне, до філософсько-антропологічної рефлексії новітньої «натурфілософської» картини світу та образу людини.

З цього погляду заслуговує на увагу висловлена в монографії думка про антропологічний проект науки нового типу. Це - спрямованість до цілості («співпідпорядкованість осібного цілому», «скомплікована складність»), до синтези античної, середньовічної думки з гуманітарною та природознавчою. Водночас, це й скепсис щодо можливості остаточної «картини» людини, орієнтація на вивчення спеціальних питань (більш практичних, ніж загальнотеоретичних) - вона домінує в українській філософській антропології.

У розгляді проблем навчання науковій професійній діяльності в книзі виділяються три достатньо евристичні позиції: 1) *навчаюся, отже живу»* (це провідне просвітницьке гасло сьогодення);2) *навчання науковця (чому і як навчатися)* під кутом реалізації відомих в педагогіці трьох складових: знати, вміти, мати навички;3) *навчання науковця – творення символічного віртуального інтелектуального капіталу*. В цьому плані доречним постає аналіз викликів глобальної науки професії дослідника та розгляд методологічних і світоглядних ресурсів історії і епістемології природознавства в підготовці наукоця.

Доречним виявляється в цьому аспекті й обґрунтування концепту «гуманітарна картина світу» (ГКС) - його використання стосовно всього універсуму має не стільки онтологічний чи методологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Підкреслюючи людське відношення до світу на противагу об’єктивістському науковому «холодному» підходу, можна говорити про «теплу картину світу», що відображує потребу ціннісного наповнення світу сенсом і зробити його причетним людині. Відтак актуалізується й проблема інституалізації філософії екології - саме філософсько-світоглядний аналіз екологічної проблематики здатний звести роз'єднаний конкретно-екологічний матеріал в єдину систему, отже й надати навчальним програмам з екології визначеності й концептуальності. В цих умовах зростає й роль мистецтва в осмисленні новітніх емерджентних наук і технологій (NESTs). Поступово формуються і реалізуються освітня й просвітницька функції, так званого, наукового мистецтва (Science Art), що створює нову реальність, яка вже не є сферою суто наукового, чи суто естетичного й мистецтвознавчого дослідження, а потребує напрацювання нових методологічних підходів.

Вироблення таких підходів виводить на проблеми етосу та етика науки. Тому не випадковим в монографії постає розгляд моральної свідомості в контексті етосу науки. Мораль вирішальною мірою характеризується самосвідомістю, позаяк починається власне з питань, які людина ставить насамперед собі. Вона вимагає від неї внутрішнього, духовного самовизначення стосовно своїх принципів і не звільняє від відповідальності за вибір мети та характер результатів, що має непересічне значення для етики вченого З іншого боку, моральна регуляція наукової діяльності відбувається в конкретних ситуаціях складного морального вибору між досягненням наукових цілей, структурно обумовлених й конгруентних існуючому й усталеному етосу науки, та етичними, моральними умовами такого досягнення. Останні на підставі амбівалентності вченого мають всі ознаки моральної дилеми, яку й дозволяє вирішити інструментарій прикладної етики із залученням явного та неявного, практичного змісту особистісного знання.

Спеціальний розділ присвячено дослідженню публічної активності сучасного інтелектуала в контексті кризи легітимації та технологічної революції. Стверджується, що публічна активність науковця в цифрову епоху має зосередитися на питанні

самовдосконалення людини. Сучасна епоха посилює відповідальність людини та вимагає від неї складних раціональних умінь і навичок. Адже є велика ймовірність, що людині доведеться зіткнутися не з класовими ворогами, а з продуктом власної діяльності - штучним інтелектом та іншими новітніми технологіями. Реалізація ресурсів людського мислення передбачає актуалізацію не лише наукової раціональності, але й інших типів і форм раціональності. Ось чому публічним завданням сучасного науковця стає їх легітимація в публічному просторі. Розширити поле раціональності - означає розширити зону людської свободи, а відповідно - сприяти вдосконаленню людського життя. Публічність науковця в сучасних умовах - це не так вихід за академічні стіни, як вироблення публічного виміру в їхніх межах. Ідеться про посилення публічного виміру освіти та науки як важливих чинників легітимації цінностей сучасної національної держави. Особливе значення в цьому процесі має сучасний університет.

В цьому контексті особлива роль належить філософії і філософам. Йдеться про дискурсивну відповідальність філософії та філософської освіти в парадигмі комунікації. Зауважена необхідність розвитку дискурсивного розуму комунікативних практик і компетентностей, що є важливим завданням сучасної системи освіти, спрямованої на виховання зрілої особистості як фахівця і громадянина. Наголошено, що тільки компетентна і відповідальна особистість здатна публічно обстоювати свої переконання і мати мужність разом із іншими людьми брати участь у громадському дискурсі. Комунікативна філософія та дискурсивна етика є важливим чинником формування такої особистості, у цьому й полягає спільна відповідальність і покликання сучасної філософії та філософської освіти.

Відтак в монографії порушується проблеми ролі філософії у формуванні критичного мислення та навчання мистецтву теоретичного обґрунтування і аргументації як всередині наукових спільнот, так і в публічних дискусіях. Аргументація як метод обґрунтування й переконання - це множина логічних, риторичних і психологічних прийомів впливу на певну спільноту з метою зміни позиції (поглядів, думок) і переконання її учасників. На перший план тут виходять цілеспрямованість та раціональність аргументів. Втім, аргументація, що пов'язана з критичним і толерантним дискурсом, виходить за межі суто логіко-дискурсивного обґрунтування, і виводить в широке публічне поле комунікації. І тут на весь зріст постає роль Академічної філософської публіцистики, що маніфестує не лише світоглядну відкритість освіти і науки, але й посутньо є гуманістичною, позаяк стоїть на сторожі свободи думки, пробуджує її критичність і захищає від маніпуляцій.

Насамкінець, у спільному колективному доробку Центру гуманітарної освіти НАН України та Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАНУ ставиться болючіша проблема, з чого, власне, й починається в книзі виклад результатів дослідження, а саме - розбіжність між теорією і практикою у філософській освіті науковця, що, зрештою, сягає своїм корінням освітянської практики в цілому. Посутньо констатується, що нині освіта одночасно знаходиться у стані «кризи» та «революції»,- криза пов`язується з девальвацією тяглих, інерційних, організаційних практик освіти, а «революційність» презентує себе в двох тенденціях: критиці інерційного досвіду та переорієнтації освітянських практик від практик надання «готового знання» до інкорпорування навичок, а з ними – мотивації до саморозвитку та самоосвіти.

Автори

В.Багинський ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник***

С.В.Вільчинська ***Центр гуманітарної освіти НАН України, кандидат філософських наук, доцент***

В.П.Драпогуз ***Центр гуманітарної освіти НАН України, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, вчений секретар Центру***

Т.В.Гардашук ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник***

О.Є.Гомілко ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор***

В.П.Загороднюк ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор***

А.М. Єрмоленко ***член-кореспондент НАН України, директор Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України***

Ю.А.Іщенко ***Центр гуманітарної освіти НАН України, доктор філософських наук, доцент, завідувач відділом "Наукові і освітянські методології та практики"***

М.М.Кисельов ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор***

Г.П.Ковадло ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, заступник директора Інституту***

Є.В.Кривець ***Центр гуманітарної освіти НАН України, кандидат філософських наук, доцент***

В.І.Онопрієнко ***ДУ Центр досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України, доктор філософських наук, професор***

М.В. Онопрієнко ***ДУ Центр досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України кандидат філософськх наук***

В.А.Рижко директор ***Центру гуманітарної освіти НАН України, доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України***

Н.Г.Середюк ***Центр гуманітарної освіти НАН України, кандидат філософських наук, доцент***

С.В.Таранов ***Центр гуманітарної освіти НАН України, доктор філософських наук, доцент, завідувач Кафедри філософії науки і культурології Центру***

А.І.Трубенко ***Центр гуманітарної освіти НАН України, кандидат філософських наук, доцент***

Г.І.Шалашенко ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, старший наковий співробітник***

Н.В.Хамітов ***Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор***

В.Філяніна ***Національний фармацевтичний університет МОЗ України, доктор філософських наук, професор***

А. Шаповал ***Центр гуманітарної освіти НАН України, науковий співробітник***

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Філософські основи наукових досліджень

Вступ, частина ІІІ, розд.2 – М.М.Кисельов.
Частина І, розд.1, частина У, розд.2, післямова – Ю.А.Іщенко
Частина І: розд.2 –С.В.Таранов; розд. 3 – В.П.Драпогуз, Є.В.Кривець, А.І. Трубенко; розд.4 – В.П.Загороднюк.
Частина ІІ: розд. 1- Г.І.Шалашенко; розд. 2 - С.В.Вільчинська; розд. 3, 4 – В.А.Рижко; розд 5 - В.І.Онопрієнко.
Частина ІІІ: розд.1- В.П.Драпогуз, А.Шаповал; розд. 3- Т.В.Гардашук, В Філяніна.
Частина ІУ: розд. 1 – Г.П.Ковадло; розд.2 – Н.Г.Середюк; розд. 3 - О.Є. Гомілко.
Частина У: розд. 1- А.М.Єрмоленко; розд.3 - В.І.Онопрієнко, М.В.Онопрієнко; розд. 4 - Н.В.Хамітов; розд. 5 – В.Багинський.

Тексти подаються в авторській редакції

Відповідальний редактор і упорядник Ю.А.Іщенко

Редакція - Центр гуманітарної освіти НАН України
01001, м.Київ. вул.Трьохсвятительська 4
Тел.(044) 278-30-13
E-mail philosophia@ukr.net

Підписано до друку 20.12.2019 р.
Формат 60х84/16. Друк офсетний.
Гарнітура TimesNewRoman. Умов. друк. арк.: 13.4
Наклад прим.: 300. Замовлення № 2701/20

Видавець: ТОВ «НВП «Інтерсервіс»,
м. Київ, вул. Бориспільська, 9,
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07.2009 р.

Виготовлювач: СПД Андрієвська Л.В.
м. Київ, вул. Бориспільська, 9,
Свідоцтво: серія В03 № 919546 від 19.09.2004 р.