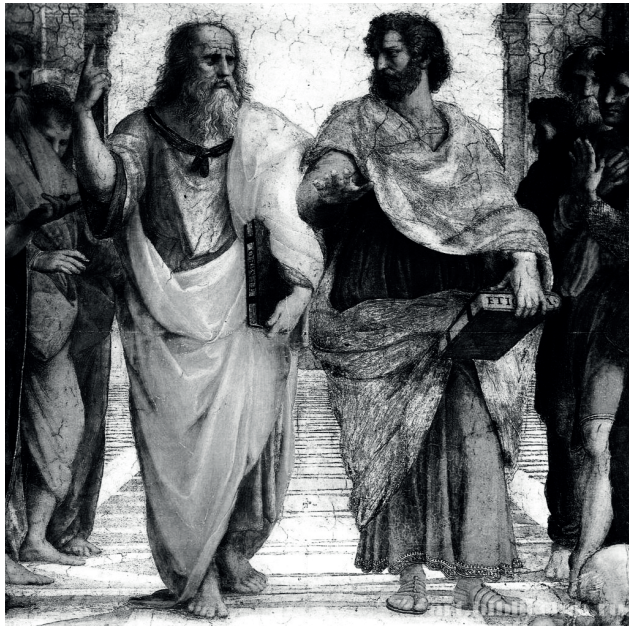




НАУКОВА ПОЛЕМІКА: КРИТИКА ТА АРГУМЕНТАЦІЯ

Серія
TOTALLOGY-XXI



Київ - 2024

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти НАН України

**НАУКОВА ПОЛЕМІКА:
КРИТИКА
ТА АРГУМЕНТАЦІЯ**

Серія «TOTALLOGY-XXI»

Київ
2024

УДК 167.7

*Затверджено до друку Вченою радою ЦГО НАН України
(протокол № 3 від 10 вересня 2024 р.)*

Рецензенти:

М.М. Кисельов, доктор філософських наук, професор

М.Ю. Савельєва, доктор філософських наук, професор

Н.В. Скотна, доктор філософських наук, професор

Наукова полеміка: критика та аргументація: Монографія / за авторською ред.; упорядник Т. Д. Суходуб. Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України, 2024. Серія «Totallogy-XXI». Київ: Четверта хвиля, 2024. 388 с.

ISBN 978-966-529-366-8

У центрі уваги авторів — аналіз полемічного дискурсу, його основних понять (дискусія, спір, диспут та ін.), ролі в історії філософії і науки, вирішенні актуальних проблем сучасної цивілізації, культури, науки, освіти. Культура критичного мислення та аргументації розглядається як підстава продуктивної діяльності сучасного науковця.

Для всіх, хто цікавиться питаннями філософії, науки, історії полемічного міркування.

В оформленні монографії використано: Рафаель Санті, фреска «Афінська школа», фрагмент «Платон і Аристотель» (1510-1511, Станція делла Сеньятура, Ватиканський палац)

ISBN 978-966-529-366-8

© Центр гуманітарної освіти

НАН України, 2024

© М. Ю. Савельєва, обкладинка, 2024

КУЛЬТУРА ПОЛЕМІЧНОГО МИСЛЕННЯ: АКТУАЛЬНІСТЬ ТРАДИЦІЇ

В с т у п

Єпоняття, крізь становлення та розвиток яких, набуття ними певного логічного та соціокультурного змісту, можна пояснити й становлення та розвиток форм людського пізнання — й не тільки пізнання, але, якщо оглянути цей процес у більш ширшому контексті, то й історію філософії, історію науки, історію логіки, методології, навіть психології людини. Отже, якщо узагальнено висловитись, то має йтись і про історію культури, передусім культури мислення, як вона формувалась і проявлялась від епохи до епохи.

Саме таким поняттям, відповідно — й феноменом мисленневої культури, є «полеміка» (від гр. *polemikos* — войовничий, ворожий; *polemon* — війна)¹. Як бачимо, первісний сенс цього слова формувався за межами власне пізнавальної діяльності, був винесений в площину не любові до Істини, а спраги перемоги за допомогою сили, можливо, що й поза знання справжніх сил людського буття. І все ж таки, хоча й пов'язане це давнє слово своїм походженням зі словами «ворожнеча», навіть «війна», головними «борцями» (зважте на гр. *agōnistikós* — здібний до боротьби) полемічного «виду» взаємовідносин між людьми стали передусім ті, хто був готовий набувати мудрість і мати передусім мужність мислення «на полі» здобуття істинного знання.

Образно кажучи, історично «Логос» (гр. *λογος* — розум-закон, універсальний принцип, раціональне «начало» облаштування світу-космосу; «розумне слово») поступово переважував в аспекті значущості для людського буття «полемос», хоча, звісно, й досі залишається «місце» і для останнього. Але саме «Логос» як «вимога» космічного порядку передусім підказував людині античного світу, як їй належить жити, аби не порушувати гармонії вселенського буття. Крім цього, в період VIII–VII ст. до н.е. починає формуватися особливий — полісний — соціальний простір, до того історично незнаний, у якому значуще місце у публічних взаємовідносинах між мешканцями давньогрецьких

міст-держав займатиме аргументоване слово, виголошене перед співгромадянами під час загальних зборів. Публічне слово мало доводити доцільність певної обстоюваної позиції та бути підтриманим городянами, а могло бути й підданим жорсткій критиці та спростованим, але, як би то не було, воно все більше стверджуватиме себе як спосіб вирішення громадських проблем, тим самим становитись своєрідним «інструментом» переконання людської спільноти.

Тобто, сам спосіб суспільного існування полісу — антична демократія — потребував від громадян особливого вміння — доводити доцільність своєї думки чи позиції стосовно вирішення певних загальних проблем, переконуючи в цьому й інших. Так історично вперше формувалась сприйнята спільнотою настанова на те, що полеміка, дискусійні діалоги у громадському бутті потрібні, що необхідно публічно обговорювати непрості питання спільного існування, адже вони зачіпають життя усіх і кожного.

Втім, орієнтація на полемічний дискурс у суспільному бутті до сих пір складає проблему. Така своєрідна критична думка сприймалася у подальшому соціокультурному процесі не суцільно позитивно. У полеміці вбачали й джерело ворожнечі, суцільних розколів, зайвих непорозумінь, виходячи з позиції, що не всі питання варто виносити на публічне обговорення, бо є й такі, з яких домовитися майже неможливо, отже й не слід сперечатися... В цьому відношенні давньогрецька політична культура була інакшою — полемічні роздуми були для неї суспільно природними.

Загалом сам полісний устрій потребував розвитку філософського знання, яке формувалось на засадах теоретичного мислення, діалектичної аргументації (тобто, переконання інших в необхідності прийняття певної позиції саме логічними доводами, філософськими аргументами), діалогу як форми філософствування, логіко-теоретичної обґрунтованості обстоюваних наукових положень тощо, що, безумовно, сприяло становленню культури полемічного мислення та одночасно поставало й завдання його наукового аналізу.

Звідси цілком закономірно, що вже в «класичну» добу давньогрецької культури (V–IV ст. до н.е.) передусім завдяки працям Аристотеля «Метафізика», «Топіка», «Про софістичні спростування» сформувалось таке наукове спрямування як логіка (хоча сам філософ користувався поняттями топіка, або діалектика, органон), зорієнтована насамперед на розуміння причинно-наслідкових зв'язків, протиріччя, форм і законів логічного мислення, діалектичних умовиводів, на аналіз доведень і спростувань, але при цьому філософ, що хотілось би підкреслити, наставляв й безпосередньо у мистецтві вести дискусії, характеризував особливості полемічного міркування, критики. Йшлося, зокрема, про необхідність при обговореннях точного визначення проблеми, яка ставиться, про чіткі завдання того, хто запитує, чи, навпаки, того, хто відповідає.

Розглядались Аристотелем й причини помилковості та умови достовірності доводів, хибні доводи, види силогізмів, у тому числі ознаки софістичних силогізмів та можливості їх спростування. Так, на думку мислителя, доводити та спростовувати певні положення доцільно через індукцію та силогізм, також на підставі звернень до аналогій. Як зауважувалось, важливим для учасників полемічного спору є вміння знаходити подібності та відмінності стосовно предмету суперечки, здатність розрізняти найменші відтінки при вживанні слів, враховувати їх багатозначність, розрізняти родо-видові відношення тощо. Для логічного ж заперечення варто доходити висновку, а з якої, власне, підстави таке заперечення можна здійснити; важливо також навчитися заперечувати й самому собі, заздалегідь продумувати можливу відповідь на той чи інший закид супротивника.

Зрозуміло, що ці Аристотелеві настанови не загубили своєї актуальності й досі. Не меншу значущість набула в означений історичний період і риторика (гр. *rhetorike*) – теорія красномовства чи вчення про ораторське мистецтво, про яке також міркував у своїй «Топіці» давньогрецький мудрець. Зауважимо, що опікуються проблематикою теорії риторики у контексті розвитку сучасного знання і нині². Не можна не вказати й на формування особливого різновиду «практичного мистецтва» –

еристики (від гр. *eris* — суперечка; *eristikos* — що сперечається)³, під якою розумілося не просто вміння вести спір, полемізувати, сперечатися, але й володіти практичним навиком обов'язково досягати «перемоги» — за будь-яких умов, без обмеження у виборі засобів та прийомів заради того, аби схилити суперників до потрібного результату, до сприйняття певної позиції чи належної поведінки, не опікуючись при цьому проблемами істини, добра чи справедливості. Недарма згодом еристика поділяється на діалектику і софістику, а у Аристотеля навіть зустрічається отождолення еристики з софістикою. Цікаво, що набагато пізніше, вже у XIX ст., А. Шопенгауер визначатиме еристику як «духовне фехтування», мета якого — обов'язково залишитися «правим».

Отже, поступово в поняттях «полемос», «агон» залишилися та змістовно ствердилися такі властивості як «боротьба», «змагання», «перемога», але принципово позначений ними стан «змагальності» здебільше почав характеризувати вже певні риси пізнавального процесу, який не може бути *неполемічним*, адже «полемічним» є саме наше людське буття, наш світ, який дає чимало підстав для міркувань — настільки ж полемічних...

В історії культури все більше стає прийнятною позиція, що складні, суперечливі, неоднозначно сприйняті «речі» краще обговорювати та через полемічний дискурс доходити до їх більш адекватного розуміння. Виробився цілий пласт термінів, які у той чи інший спосіб уточнювали та більш детально пояснювали смисли полемічного міркування, а також позначали й відповідні специфічні форми взаємовідносин між людьми. Звісно, що у наступні культурно-історичні епохи змінювались, набували дещо трансформованого змісту вироблені ще у давній традиції поняття, але, на наш погляд, тим доцільніше — з огляду на розуміння духовно-культурного історичного поступу людства — зберігати пам'ять про їх первісні значення, які закарбовувались все ж таки як основоположні.

Так, поняття діалектика (гр. *dialektikō*)⁴, з яким етимологічно пов'язане й поняття «діалог» (гр. *dialogos*), походить від гр. *dialogesthai* — вести бесіду, полемізувати; мистецтво вести бесіду, вступати в діалог, а, відповідно, «діалектиками» (гр. *dialektikos*) називали людей, які володіли діалектикою, тобто

вміли вести спір, розмову, дискусію, перемовини тощо. І тут слід підкреслити, що всі ці «засоби» характеризували не стільки форми спілкування, скільки в першу чергу процес пошуку, здобуття знання. Тобто, у такий спосіб зрозуміла діалектика – по суті, як наукова чи точніше сказати, враховуючи історичний час, як філософська дискусія – сприяла народженню думок, їх обміну, доведенню істинності тих чи інших ідей, що саме в діалектиці й цінувалось і Сократом і Платоном, і Аристотелем.

Безумовно, окремими теми – сенс сократівської діалектики з її запитально-відповідальним характером пошуку істини чи аристотелівське розуміння діалектики як науки про ймовірні думки; побудова діалектики як філософської теорії та методу діяльності, як пізнавальної, так і практичної, в добу «модерну» чи концепція «негативної діалектики» у ХХ ст.

Але ми торкаємося цих тем і окремих спрямувань задля одного – аби підкреслити, що культура полемічного мислення має глибоку історичну традицію, яка залишається актуальною, отже діяльною як чинник вирішення й нинішніх соціокультурних проблем людини у самих різних сферах сучасного буття – від наукової і до будь-якої іншої професійної або громадської сфер діяльності, від дії ЗМІ, повсякденного життя якоїсь спільноти і до родинних стосунків. В плані останніх чого вартує лише одна укорінена у буття сім'ї «суперечка», яку традиційно прийнято означати як «конфлікт» (я ж скажу – «діалог») батьків та дітей.

Отже, у цьому колі мають місце самі різні варіанти полемічного міркування і полемічних стосунків – дискусії (наукові і не тільки), диспути, спори, суперечки, критичні оцінки й оціночні судження, «гострі», емоційно насичені обговорення проблем тощо. Якщо ж звернути увагу на те, що, на наш погляд, полеміка передусім сприяє розвитку наукового знання тим, що учасники її не цураються крайніх варіантів критики, відступаючи від будь-якої догматичної прив'язаності до заздалегідь визначених, десь і «на віру» прийнятих положень, начебто безальтернативних, що полеміка робить «прозорими» певні оманливі судження, виявляє недоліки, помилки, різного роду безглуздості, недоречності у міркуваннях, однобічність позиції полеміста чи його

суб'єктивізм, то, ймовірно, з огляду на означене, саме полеміку можна розглядати як «родове» поняття для решти. До того ж ідеї, що виражаються у полемічній формі, захоплюють людину настільки міцно, навіть чуттєво, що це створює потужну мотивацію, особистісну зацікавленість учасників та свідків полеміки у подальших пошуках шляхів вирішення спірних проблем.

Хоча має місце і позиція, за якою полеміка розуміється як одна з форм діалогу, якщо розглянути останній як універсальне мовленнєве спілкування, процес обміну думками, поза чого не існує культура як така, у тому числі й культура науково-теоретичного міркування. Зрозуміло, що і такий підхід може бути прийнятним, бо є залежним від обраних підстав визначення родо-видових відношень між поняттями. До того ж слід мати на увазі, що в реальності немає ніяких «чистих» форм — ані понять, ані «предметів», що ними означаються. Можна лише на рівні визначень підкреслити певні відтінки (тобто властивості) дискусії, спору чи полеміки, розуміючи при цьому, що певні складові їх можуть переплітатися і що без зіткнення чи співставлення думок, ідей, положень у жодній з цих форм не обійтись.

Тим не менш, коли йдеться про дискусію (лат. *discussio* — дослідження, розгляд, розбір)⁵, то підкреслюється, як правило, що йдеться про обговорення певної спірної проблеми з метою її достовірного вирішення, отримання тим самим нового знання та досягнення згоди завдяки такій формі діалогу. Це обговорення може відбуватись будь-де: на конференції, у пресі чи в бесіді з колегами. Диспут (лат. *disputatio*, від *disputare* — міркувати, розбирати, сперечатися)⁶ є певним різновидом наукової дискусії, передбачає публічне обговорення у колі фахівців певної проблеми і, як правило, під час його мають місце виступи опонентів. По суті, диспут представляє собою публічний учений спір, дебаати, тобто сперечання, обмін думками після доповідей стосовно спірної проблеми, яку не можна вирішити якимось однозначним, лише у якійсь один спосіб.

Про те, наскільки така форма спілкування та пізнання була укорінена в науково-освітній традиції можна побачити на прикладі діяльності Києво-Могилянської академії. Йдеться, зо-

крема, про те, що у класі риторики студенти «...вчилися складати промови, у тому числі судові, і писати листи, різного роду красномовні твори, драми, брали участь у *диспутах*»; «професори писали драми, а студенти ставили спектаклі, і вистави ці були великим святом для всієї міської громади. Як, зрештою, і публічні *диспути*...» (виділено — Т. С.)⁷.

Коли ж на меті є виділення особливостей суперечки (спору), то в першу чергу підкреслюється, що мають місце протилежні погляди на проблему, що є предметом міркування, отже різність позицій сторін, які беруть участь у обговоренні, як правило, фіксують у тезі, яку слід перевірити на істинність, а для цього застосовують певні докази або аргументи, завдяки яким відбувається процес аргументації, який і зумовлює визнати тезу як істинне судження чи заперечити такий «статус» даного положення. Й донині питання типологізації суперечок (спорів), як і аргументації, складають наукову проблему, якою опікуються сучасні логіки. Доволі популярною залишається класифікація суперечок С.І. Поварніна («Мистецтво спору», 1923), за якою виділяють такі різновиди спору як зосереджений та безформний, простий та складний, письмовий та усний, але все ж таки основними є у цьому підході, по-перше, спір, націлений на встановлення істинності думки (тези), та спір «через доказ», коли висунута учасником суперечки теза не спростовується супротивником, або внаслідок спору встановлюється, що теза супротивника не виправдана ним.

Взагалі ж можна виділити чимало варіантів суперечок, але все ж таки головнішими з них є, на думку О.А. Івіна, два види — дискусія та полеміка⁸. До них науковець радить «виховувати смак», що сприятиме культивуванню різноманітних точок зору під час «демократичної, аргументованої, коректної суперечки», адже «у суперечці народжується істина...», — зауважує він, — «<...> ця стара ідея знову наповнюється глибоким змістом. У всі часи, коли пишно квітли догматизм та бюрократія, суперечка була відсутня, вона просто не була потрібна. Саме демократія вимагає дослуховуватися до протилежної думки, зважати на інші думки, а у випадку незгоди протиставляти вагомі, переконливі аргументи»⁹. При цьому О.А. Івін опікується як суто науково-теоре-

тичним аспектом проблеми, що торкається передусім культури мислення, підкреслюючи, зокрема, що «культура суперечки помітно занепала», так і етичним: «У полеміках та дискусіях все ще не вистачає глибини, вагомих доказів, терпимості до мислячого інакше, здатності вслуховуватися й приймати іншу, ніж власна, точка зору. Тим, хто звик задовольнятися рутинною однозначністю відповідей, нелегко змиритися з різномудством та визнати, що людина, яка говорить не те, щоб хотіли від неї почути, ще не обов'язково є поганою»¹⁰.

До сказаного хіба що можна додати, що за умов сучасної цивілізації, коли звично і повсюдно декларується спрямованість на традицію демократичного облаштування суспільств, феномени «полеміки», «дискусії», «суперечки» тощо, характерні передусім для пізнавальної діяльності, долають притаманні їм межі науки й дійсно виходять у простір публічного суспільно-політичного дискурсу. Відбувається, отже, своєрідне «повернення» до полемічних принципів полісної демократії. Нікого вже не дивують такі суспільні явища як внутрішньо-партійна полеміка чи міжпартійні дебати під час виборчих кампаній або публічні дискусії стосовно актуальних проблем суспільного життя, що відбуваються під час численних ток-шоу (talk show) у засобах масової інформації між політичними і громадськими діячами, журналістами, політологами, соціологами, експертами, активними громадянами тощо. В цій же низці популярних суспільних подій є вже усталеними у сучасне громадське буття й парламентські дискусії та полемічні діалоги між депутатами або дебати претендентів на високі державні посади, що відбуваються у присутності широкого загалу співгромадян чи, можливо, й невеличкого, наприклад, журналістського корпусу, але які все-одно за допомогою ЗМІ будуть широко (за необхідності, на увесь світ) розповсюджені. Щоправда, при впровадженні такого формату вкрай було б необхідно, аби акцент у складно створеному понятті, що позначає й складний публічний жанр, ставився би на перше слово — «ток-», а також зважувалось би на актуальність, проблемність обговорюваних питань та аргументацію (як логічну, науково-вивірену, отже нехибну, так й історичну, соціокультурну) стосовно шляхів їх розв'язання.

Тобто, всі ці означені «форми» публічних стосунків, що характеризують громадське життя сучасних суспільств, стають поступово нормою, набувши ознак своєрідних «інструментів» громадянського суспільства, які складають підстави для вибудовування аргументації, доводів стосовно доцільності, скажімо, дотримання певних ідеологем, політичних настанов, історичних традицій чи суспільних ідеалів тощо. Взятя до уваги, таким чином, форма полемічного діалогу, відкрита ще у давні часи, але, звісно, залишається практичне питання, а яким власне буде зміст такого роду дискурсу? Важливо було б при активному застосуванні полемічних форм заради гуманності та доцільності для громадського загалу зживання непродуктивних популістських «тез» та ретельне «вживання» у культурно-історичний досвід полемічних дискусій, передусім набутий у межах багатомісячного розвитку наукового та філософського знання.

Що ж до підстав розуміння, загальної теорії аргументації чи виведення, обґрунтування знань, взагалі щодо аргументативної проблематики як такої — від філософського знання і до сучасних наукових дискурсів, особливо актуалізованих стосовно комп'ютерних наук, — ці питання піднімають у якості нагальних сучасні науковці¹¹. Зокрема, йдеться про те, що «на сьогоднішній день формальна й неформальна логіки об'єднують свої зусилля в розробках аргументованої проблематики — як у напрямі побудови загальної теорії, так і в дослідженнях аргументацій в різних типах дискурсів»¹².

Зрозуміло, що поза аргументації (лат. *argumentation*) як певного мисленнєвого процесу доведення якоїсь позиції, наведення на її користь конкретних аргументів, щоб утвердити або спростувати ті чи інші думки, наукові положення, концептуальні підходи та ін., науково-пізнавальна діяльність як така неможлива. У якості наукової проблеми аргументування розроблялось передусім у межах логічного знання. Нині вже навіть навчальну літературу не уявити без частини, присвяченій доведенням, спростуванням, тобто логічній теорії аргументації. Звісно, що логіка як наукова дисципліна розвивається, отже міркування, що складають предмет логіки, залежно від появи нових її спрямувань,

таких, наприклад, як математична логіка, модальна, деонтична, логіка людської взаємодії тощо, буде змінювати логічний аналіз дискурсу (від лат. *discursus* – міркування, розмисли), отже і аргументацію як певний спосіб інтелектуальної діяльності стосовно логіки сучасного наукового пізнання, інтерсуб'єктивного змісту знання, епістемологічної проблеми незнання чи аналізу нормативності соціальних дій та ін. І це закономірно, адже, ще раз підкреслимо, логіка не застигла у своєму поступі.

При цьому хотілось би відзначити, що не гублять своєї актуальності й традиційні для науки логіки питання теорії аргументації (процедури чи логічні операції доведення, спростування, їх види, правила, аналіз логічних помилок, формулювань питань, проблем тощо). Адже поза такого аргументу як «логічний довід» (а саме цей сенс і має латинський термін «*argumentum*»), будь-який дискурс демонструє, по суті, відсутність послідовності у викладі певного змісту, породжує значну долю сумніву щодо істинності зроблених висновків тощо. Зрозуміло, що наука на будь-якому етапі свого розвитку, орієнтуючись на теорію як найдосконалішу форму наукового пізнання, потребує передусім знання логічних способів процесу аргументації¹³. Звідси, розвинення логічної теорії аргументації складає досі актуальне завдання. Логіка, культура логічного мислення дозволяє виділяти істотні зв'язки, пов'язані з сутністю будь-якого предмета, процесу, явища, що є, зрозуміло, важливим при науковому аналізі, але є значимим і на рівні буденного чи соціокультурного буття людини. Логічне знання вчить відділяти суттєві зв'язки від несуттєвих й ні в якому разі не робити з останніх загальні «проекти» чи власні «життєві» програми.

Втім, будучи складовою частиною будь-якого процесу доведення, аргумент як його підстава передбачає як логічний, так і власне науково-теоретичний виміри. Так, у якості аргументів можуть виступати факти, визначення, судження, вже доведені і перевірені на істинність положення, відкриті закони, аксіоми (прийняті у конкретних науках), а також джерела, що у певних дисциплінах, наприклад, у гуманітарних, складають інтерес та можуть служити підставами для доведення думки. Йдеться, зокрема, про архівні, літописні, археологічні матеріали, мемуарну,

історичну чи філософську літературу, архітектурні пам'ятники, пам'ятки народної культури, різного роду документи, листування та ін. Окрему ланку серед соціогуманітарних дисциплін складає філософія, у межах якої використовується у якості «доводів» категоріальна та символічна «мови» культури певної епохи, особливості світогляду, ментальність та стилістика мислення, міфопоетичні, художні, релігійні та інші образи, топологічна рефлексія та ін.

Стосовно аналізу змісту процесу аргументації, як він відбувався у філософській традиції та розгортається у сучасному науковому і філософському знанні та пізнанні, звернемо увагу на наступні дослідження.

Пріоритетними темами сучасного філософствування є розгляд концептів та теорій діалогу та дискурсу, завдяки яким власне і розгортається процес доведення певних позицій у міркуваннях сучасних філософів. З огляду на це, звернемо увагу на актуалізацію проблеми соціальної взаємодії, концептуальне розв'язання якої можливе на шляху побудови та аналізу існуючих логічних теорій діалогу та дискурсу. Так, виходячи з позиції про недостатність тлумачення діалогу лише як зв'язної послідовності повідомлень або мовних актів, В.В. Навроцький обґрунтовує положення, згідно з яким «...діалог та дискурс – це комунікативні феномени, що складаються з деяких сукупностей висловлювань, що породжують текст, і таких когнітивних компонентів, як знання, думки, цілі тощо»¹⁴. Слушним є і міркування стосовно логіко-когнітивної моделі дискурсу, зорієнтованої на «внутрішні» світи комунікантів, адже саме такий підхід може продуктивно спрацьовувати у дискурсі самих різних наук, які все більше враховують інтерсуб'єктивну компоненту знання.

Не можна не звернути увагу і на ідею науковця стосовно «необхідності моделювати динаміку дискурсу», передусім через те, що змінюється контекст «висловлювання пропозицій, який включає в себе мовця та слухачів разом з їхніми настановами та пресупозиціями, місце та час висловлювань»¹⁵. Обстоюється, отже, думка, що саме контекст дискурсу передусім детермінує результати інтерпретацій, а змінений контекст може «впливати на настанови учасників дискурсу», змінювати їхні твердження.

Звідси робиться висновок, що в цілому інтерпретація має бути «більш чутливою до змін контекстів».

Вихідне положення дослідження дискурсу у контексті проблеми аргументації Ю.А. Іщенко складає проблемна гносеологічна ситуація, пов'язана з порушенням при розумінні наукового дискурсу задекларованої у літературі єдності «лінгвістичних і екстралінгвістичних факторів» і тлумачення його лише у вимірі мовно-комунікативному. Звідси, на думку науковця, впливає негативне явище: «...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»¹⁶. В цьому відношенні не можна не погодитись з автором, який зафіксував небезпечну для розвитку сучасного наукового пізнання перешкоду. Його вихідна теза зайвий раз доводить безумовну важливість вже усталеного на сьогодні розуміння дискурсу передусім як мовленнєвої комунікації, як ланцюга мовних практик, що саме по собі є значущим феноменом у розумінні людини та її життєвого світу, але разом з тим й недостатнім через свою неповноту. До висловленого можна було б додати хіба що те, що людина як мисляча сутність та суб'єкт власної діяльності (причому, будь-якої) формується і проявляє себе у самих різноманітних дискурсивних «практиках» – від пізнання, системи взаємовідносин з іншими й до власних смисло-життєвих пошуків.

У подальшому обґрунтуванні доцільності більш ширшого за логічним змістом розуміння дискурсу автор активно звертається до історії філософії, яка слугує цілком виправданим, з огляду на поставлену проблему, способом аргументації. Так, звертається увага на такі аспекти історичного поступу філософії, яких неможливо позбутися і при сучасному тлумаченні специфіки філософських міркувань, які в цілому здебільше позначаються нині через поняття «дискурсу». Йдеться, наприклад, про тяжіння античної та середньовічної філософської думки до розуміння дискурсу у вимірі розсудкового пізнання, пов'язаного з чуттєвим досвідом людини та її тілесністю, що так чи інакше виказує єдність дискурсу і життя, співвідповід-

ність систем знання та ментальності. Стосовно «новочасної» філософії, у якій виникає «дискурс» як поняття (йдеться про Р. Декарта), виказується розуміння його саме як міркування, але такого, що є невід'ємним від «живого суб'єкта», який, у свою чергу, є «носієм» і «продуцентом» дискурсу. Як зауважує дослідник, «...discours тут рухається в площині досліду/досвіду життя, відповідно мовно його структуруючи та артикулюючи в описі та поясненні»¹⁷.

Отже, процес аргументації у сучасному дискурсі складає, безумовно, «комунікативний акт», який має ментально-когнітивний вимір, а також є пов'язаним з системою стосунків з іншими в аспекті переконання їх у певних думках чи цінностях тощо. Крім цього, в історії наукового пізнання, в логіко-гносеологічному сенсі, аргументація постає і як форма доведення, отже являє собою певну систему суджень, умовиводів, тим самим є способом організації знання. З іншого боку, будь-який дискурс — від буденно-практичної його форми й до теоретичної — має ознаку і вимір полемічного міркування. Полемічний дискурс підкреслює, що процес пізнання є суперечливим — саме тому полеміка й супроводжує поступальний розвиток наукового пізнання, є супутником продуктивного, творчого мислення вчених.

Певною мірою осмислити підставу полемічних розмислів дає памфлет Г.В.Ф. Гегеля «Хто мислить абстрактно?»¹⁸ Вже перша його «сцена», що описує ситуацію покараного злочинця, свідчить про різноманіття можливих позицій і оцінок з боку «порядної громади». Висловлюються священник, шановні дами, «знавець людських душ», «наївна бабця з богадільні», причому настільки по-різному вони міркують про одну й ту ж саму подію та її учасника як певну особу, що дійти до суті справи й адекватної оцінки того, що відбувалось та відбувається, не представляється можливим. За однією «логікою» сприйняття та мислення складалась одна життєва ситуація, за іншою — принципово протилежна.

Загалом же уважний читач відчуває пастку потрапити у лещата «абстрактного» мислення — однобічного, одновимірного сприйняття дійсності, поза усієї її складності, багатозначності та різноплановості. Гегель, начебто ненароком, підводить до думки

— аби розуміти будь-які соціокультурні «речі» повно, цілісно, аби розібратися у сутності обставин, у які потрапила конкретна людина, потрібно, зіставивши усі можливі позиції, все ж таки вибудувати певну систему знання, рухаючись від абстрактного до конкретного. З огляду на це, йдеться про філософію як конкретне знання, інша справа — що її «конкретність» є відмінною від природознавчого розуміння конкретності. По суті, філософом була поставлена значуща й до сих пір проблема — показати, як слід мислити в абстракціях, але не абстрактно, проблемно, а не догматично, тим самим, як навчитись розуміти світ реальним, а не ілюзорним, у всій його цілісності, повноті та при цьому й буттєвій багатомірності.

Історія сучасного наукового пізнання відзначилась у своєму поступі наступною, на наш погляд, кардинальною, тенденцією, що несла в собі виразний суперечливий зміст. Так, якщо на межі XIX – XX ст. панувала настанова на сцієнтизм і, відповідно, у крайньому його варіанті, мало місце сподівання саме й тільки на науку у вирішенні проблем людського життя (соціально-економічних, медичних, демографічних чи таких, що виникли внаслідок науково-технічного прогресу тощо), то доба, яка розпочалась десь з 60-х рр. XX-го ст. й міцно давалася взнаки аж до початку XXI ст., радше може бути охарактеризована «постмодерною» зневірою у науку та її можливості, принаймні стосовно визначення шляхів прогресивного розвитку суспільств та їх гуманного облаштування. Цивілізаційний поступ, таким чином, позначився відмовою від принципу наукоцентризму, під знаком якого розвивалася попередня епоха.

Зокрема, йшлося про закид науці як певній інституції та, відповідно, науковцям як спільноті у тому, що вони існують як замкнені самі на собі соціальні феномени, які, звісно, хоча й займаються продукуванням знання, але воно є відчуженим від суспільних та людських потреб. За цих обставин, як стверджувалось, й традиційна націленість науки на пошук істини є тільки маскуванням цього процесу, а насправді ж має місце лише абстрактне «колекціонування» певних теорій. Така новоявлена тенденція тлумачення смислів наукового поступу приводила до того, що під сумнів, в кінці кінців, була поставлена й епістемо-

логічна винятковість науки, її обґрунтованість та достовірність знань, вироблених нею.

Ця невтішна оцінка стану науки та наукового пізнання супроводжувалась, зокрема, сумнівами й щодо взагалі можливості істини, принаймні у межах існування універсального філософського та фундаментального наукового знання, яке було б у певному значенні незаперечним. В кінці кінців, такий скепсис створював ситуацію неприйняття універсальної цінності «просвітницького» розуміння «логосу» — як єдності розуму, істини, закону, відповідно — й орієнтації на ідеї суспільного договору, моралі обов'язку, на цінності рівності, справедливості тощо, що, звісно, не могло не підводити до нищівної критики принципу логоцентризму — традиційного для «класичної» філософії чи, як зазначалось мовою цієї течії, «проекту модерну».

На ґрунті такого спрямування міркувань з'являється нова філософська термінологія. У науковий оббіг вводиться, наприклад, поняття «ризوما» (Ж. Дельоз, Ф. Гуаттарі), якому належить позначити «схоплення» деякого спонтанного руху бажання, існування неупорядкованої множинності різноспрямованих шляхів розвитку, які є ірраціональними, та які, звісно, у логічний спосіб ніяк не визначити, відповідно, що й заздалегідь не передбачити, не прорахувати. Популярності набуває застосування методу деконструкції (Ж. Деріда), зокрема, стосовно універсальних філософських «теорій», які прагнуть дістатися істини, хоча, як слід зауважити, істина як певний гносеологічний ідеал, що діє у межах природничого знання, сприймається (що є характерним і для Д. Девідсона, Р. Рорті та ін.). Загалом же свідомість, вироблена на основі «модерних» учень, страждає, за думкою Ж. Деріда, на зайвий, невиправданий культурою, «логоцентризм», з яким пов'язана презумпція універсальної закономірності світобудови, а головне — відбувається «замикання мислення на себе самого», коли насправді існує лише «генеральна гра світу».

На думку М. Фуко, можна міркувати лише про одну «систему», бо тільки вона й існує. Ця єдина система — «влада — знання». Виходячи з даного положення, він розробляє свою «археологію знання», підкреслюючи його соціальність та мовленнєве підґрунтя: перший аспект, зокрема, приводить до виявлення так

званого «пригнобленого знання», яке може набувати «голос» та перетворюватися, на думку мислителя, на «політичні проекти»; другий аспект у розумінні знання направлений на обґрунтування позиції, що не досвід, а саме мова (як система, що за своєю суттю є нестабільно структурованою) лежить в основі творення знання, отже і розуміння істини, а також і реальності. Звісно, що за такої настанови знання як таке не набуватиме якогось загального змісту й сталого значення, а, скоріше, буде сприйматись через якісь часткові, ситуативні, отже й тимчасові, нестабільні виміри, що загалом не може не підводити до можливості релятивізації ідей, передусім універсального порядку, чи, інакше кажучи, гранднاراتивів (за терміном, уведеним Ж.-Ф. Ліотаром).

Йдеться, отже, про те, що «модерністські» надії на універсалізацію, раціоналізацію, систематизацію знання, на відкриття «всезагальних» законів як теоретичного підґрунтя поступального гуманно-прогресивного розвитку людства, за оцінкою діячів «постмодерну», не справдилися. Основою такого скептичного висновку передусім був, як вірно, на наш погляд, підмічається Р. Барським, «...радикальний сумнів щодо надійності основ, на які спираються претензії на наукові твердження...», звідси «постмодерність» оцінювалась ним як позиція, що давала їй прихильникам відчуття «...визволення від колишньої обмежувальної практики»¹⁹.

Недивно, звідси, що зацікавлення таким способом філософування було настільки значним, що протягом декількох десятиліть можна було спостерігати своєрідну полеміку «постмодерної» мисленнєвої культури з «модерною» і хоча вона не є цілком сторонньою й сьогодні, все ж таки даний полемічний дискурс добігає кінця. І «завершує» це інтелектуальне сперечання, на наш погляд, доволі влучно К. Норіс, коли підкреслює наслідки продемонстрованого у певний спосіб «постмодерного» ірраціоналізму, навіть антираціоналізму. На думку вченого, цей феномен витворює «недопечену суміш ідей, запозичених із останніх модних джерел або гасел, для того, щоб довести, ніби “істина” і “реальність” — це ідеї застарілі, що знання завжди і повсюди є функцією епістемологічної волі до влади і що історія — це не більш як фіктивний конструкт,

виліплений із різних “дискурсів”, які час від часу змагаються за верховенство»²⁰.

Щоправда, має місце й протилежна оцінка. Наведемо позицію В.С. Лук'янця, який вбачає одне з головних призначень «... філософії постмодерністів – *філософії нестабільності* – ... в усуненні будь-яких перешкод, котрі встають на шляхах формування *самоіронічної не-експансіоністської філософської свідомості*. Це призначення виходить з нових відношень між мовою та дискурсами, які виникають в ній і відповідно до яких будь-яка філософія повинна стати “*практичною*” філософією, тобто орієнтованою на дію. Лише той, хто не помічає цієї настанови *філософії нестабільності*, може переключено тлумачити її як “*політизуючу філософію*”, яка вульгарно змикається зі сферою політики, в той час, як вона своєю соціально спрямованою рефлексією прагне саме *не допустити* того, аби філософія непомітно для себе підпала під вплив будь-якої політичної ідеології і таким чином векторизувалася нею»²¹.

Але, якими б протилежними не були б оцінки, все ж таки філософія на кожному етапі свого розвитку торує новітні шляхи, незалежно від прийнятності їх якоюсь частиною сучасників чи негативного до них відношення. На наш погляд, мовленнєвий вимір філософського розуміння буття, що передусім зумовлює плюралізм як умонастрій, що утверджує безліч видів буття, його інтерпретацій, отже й форм знання, аж ніяк не усуває проблему теоретичного розуміння дійсності, орієнтованого на філософський універсалізм, універсальне, а не локальне, закономірне, а не випадкове.

Якщо ж підсумувати, то протиріччя «сцієнтизм – антисцієнтизм», так само як і «модерн – постмодерн», визначаються, на наш розсуд, одними й тими ж культурними парадигмами – раціоналізму та ірраціоналізму, які формувались від початку цивілізаційного розвитку людства, діяли і будуть діяти в його історії, отже і у певний спосіб визначати специфіку як окремих культурно-історичних епох, так і конкретних етапів історії пізнання, у яких переважала одна чи інша парадигма. Позбавитись таких діяльнісних орієнтацій неможливо, бо «раціональне» та «ірраціональне» є онтологічними людськими

вимірами, причому такими, що зумовлюють світогляд та ціннісне підґрунтя відношення людини до світу. Звідси випливає й обґрунтування недоцільності займати якусь одну, тобто однобічну, позицію, сприймати як цілковито правомірне одне чи інше, про що слушно пише В.Г. Скотний: «Під впливом раціоналізму сформувалася раціоналістична культура людства, яка протистоїть ірраціональній і культурі абсурду як їх масовому типу. Безумовно, як усяка світоглядна і методологічна течія вона може ставати перепоною для процесів пізнання, коли абсолютизується, догматизується і перетворюється у засіб заперечення, заборони інших світоглядів...»²²

Тим не менш, розходження між цими культурними парадигмами існує і воно істотне. Превалювання раціоналізму чи ірраціоналізму закладене передусім світоглядно-смісловим змістом, характерним для раціонального чи ірраціонального виміру буття, зважати на які (у певному співвідношенні означених «начал») здатна чи не здатна власне сама людина у своїй практичній та пізнавальній діяльності. Так, якщо раціональність означає налаштованість людини на сумірність, пропорційність, співвимірність мислення і буття, на міру розуміння світу, що їй протистоїть, та який радше усвідомлюється як світ проблем, які на цій підставі мають і можуть вирішуватися, то ірраціональність, навпаки, є показником несумірності мислення і буття, слугує варіантом «примирення» з неможливістю змінити світ на ґрунті культури раціонального мислення, адже світ людського буття є ірраціональним, таким, що здебільше являє собою стан абсурду і хаосу, який не піддається упорядкуванню.

Таким чином одна «парадигма» націлює на відкриття та усвідомлення певних закономірностей, що спрацьовують в бутті людини, та тим самим слугують чинниками доцільної з огляду на інтереси людей зміни світу; інша ж — народжує радше песимістичне світосприйняття, відчуття трагічності буття, адже універсальні знання не дають надії на будь-які істотні зміни соціального світу, у ліпшому випадку — лише демонструють певні спроби прояснити підстави його хаосоподібного існування, неможливого без таких протиріч, які безглуздо розв'язувати, адже доцільно людським інтересам їх не розв'язати. Отже, вибір між

надією на розум, який зможе знаходити перспективні шляхи гуманних змін, та безнадією, породженою, образно кажучи, його «сном», безумовно, що за самою людиною.

Раціональне та ірраціональне у людському бутті мають, звісно, й інші риси та виміри, які становлять предмет філософських дискусій та своєрідно й цікаво проявляються в духовній культурі та життєвому світі людини, наприклад, діями волі чи недієвістю «безволля», досвідом усвідомленої «мужності бути» чи проявами позасвідомості, свobodною фантазією особистості у творчій діяльності чи виразним моральнісним і безкомпромісним індивідуальним вибором власного життєвого шляху тощо. У даному ж міркуванні нам важливо було лише підкреслити особливості двох зазначених парадигм – раціоналізму та ірраціоналізму, які, зокрема, зумовлюють й певні передумови пізнавальної діяльності або міру раціонального та ірраціонального «начал» в діях людини та її специфічних «витворах» – від мистецьких, наукових й до суспільно-політичних, етичних, проявлених, наприклад, у певних історичних подіях чи особистісних вчинках.

З огляду на сказане, можливо, появи такого специфічного інтелектуального спрямування як «постмодерн» слід завдячувати хоча б тим, що він виявив себе, відбувся як своєрідний культурно-історичний «виклик», який важливо сприйняти, образно висловлюючись, як вчасно зроблене «щеплення» сучасній людині, аби попередити її, застерегти від тих руйнівних тенденцій розвитку сучасної цивілізації, які вже доволі відчутно позначаються на стані культури, звісно, що і науки.

Зрозуміло, що такого роду проблем чимало. Відзначу лише одну, на мій погляд, засадничу, пов'язану з формуванням та утвердженням віртуальної комп'ютерної «реальності» у якості чи не «єдиної» форми сучасної культури. Така тенденція безумовно радикально змінить сучасну людину як певний онтологічний тип, а це буде означати передусім її нездатність підтримувати природній для себе «життєвий світ», що живиться історичною пам'яттю, духовними традиціями, культурою, у тому числі й культурою філософської та наукової раціональності. Аби не зробити подібні проблемні культурно-цивілізаційні тенденції розвитку катастрофічно незворотними, наука має ска-

зати своє ваговате слово. Раціонально обґрунтоване знання за цих обставин, можливо, як ніколи, стає конче затребуваним.

Зважаючи ж на багатоманітність та багатовимірність сучасних духовно-культурно-цивілізаційних проблем, необхідність їх всебічного аналізу та систематизації підходів, що виявляться, стосовно їх вирішення, нинішній науковий дискурс не може дозволити собі бути неполемічним, таким, що уникатиме дискусій та пов'язаних з такого роду інтелектуальними суперечками аргументованих діалогів науковців-професіоналів. Саме під таким кутом зору мають трансформуватися (а тенденція така вже проглядається) як відомі «жанри» наукових міркувань – від статей і до монографій, дисертацій, так і такі традиційні заходи наукового життя, які створюють конкретні форми спілкування між науковцями у межах певних співтовариств – від «круглих столів», засідань міждисциплінарних науково-дослідних груп й до міжнародних конференцій. Звідси зрозуміло, що сучасна наука не може обійтись і без того, аби її установи, такі як науково-дослідні інститути, лабораторії, університети та інші вищі, у яких наукові дослідження – вагома складова їх діяльності, не були б «місцями» наукових дискусій, аргументованих діалогів, спорів і навіть сперечань, адже загалом саме це і може сприяти виробленню нестандартних підходів до вирішення складних проблем сучасності та «оновленню», за теперішніх обставин, престижу науки як «покликання і професії», якщо вжити термінологію однієї з праць М. Вебера.

Не є секретом, що взаємовідносини між наукою та суспільством, як правило, склалися непросто, та і в сучасному світі вони є далеко не ідилічними. Тим не менш, саме наука була і залишається тою реальною духовною силою, поза якої не буде гуманізованого просування у культурно-цивілізаційному поступі людства. Звісно, що на новому рівні свого розвитку характер науки змінюється, а ось завдання залишається незмінним – ріст наукових знань (якщо зважити на головну проблему наукового пізнання як її бачив К.-Р. Поппер). Від цього залежить авторитет науки та науковців.

Слід відзначити, що в обґрунтуванні актуальних завдань сучасної епістемології, тобто філософії наукового пізнання,

чималу роль зіграв постпозитивізм (інша назва — критичний раціоналізм, за К.-Р. Поппером), становлення якого почалось приблизно з 1950-х рр. Загалом розвиток цього напрямку можна охарактеризувати як суцільний стан дискусії — передусім дискусії навколо змісту і методів наукового пізнання, програм дослідження, визначення умов та теоретичних підстав діяльності наукових співтовариств, навіть дискусій навколо історії науки. Висунуто було немало ідей, цілком слухних і працюючих на теренах наукових досліджень й досі, але і таких, які протиставлялись одна одній і в деяких істотних аспектах принципово не співпадали. Не ставлячи перед собою завдання цілісного аналізу цього спрямування «філософії науки», лише підкреслимо різноманіття концептуальних підходів, що вибудовувались у його межах та актуалізували, наприклад, такі непересічні для наукового пізнання проблеми як підстави прогресу в науці, приросту знання, пошуку критеріїв відбору конкуруючих між собою наукових теорій або причин «повернення» у науковий дискурс колись спростованих ідей тощо.

У цьому контексті означимо лише один аспект, що демонструє розбіжності, що мали місце у середовищі філософів науки. Так, якщо К.-Р. Поппер вважав, що ріст наукового знання відбувається завдяки раціонально-критичній дискусії, яка, в кінці кінців, спонукає йти не традиційним шляхом наукового пізнання — від фактів до теорії (через те, що розуміння фактів залежить від теорії), а йти від висунутих гіпотез до певних висловлювань і це, власне, надає теорії гіпотетичний характер та створює ситуацію, за якої теорія демонструє себе такою, що піддається помилкам, отже може бути спростованою. Інакше кажучи, метод переходу від одиничних фактів до їх теоретичного узагальнення не спрацьовує в науковому пізнанні, тому що поступ науки відбувається не на основі індуктивного методу, а гіпотетико-дедуктивного. Тобто, на думку К.-Р. Поппера, теорія фальсифікується, навіть якщо їй суперечить лише один дослідний факт — це вже стає причиною її заміни на іншу. З цим не погоджується І. Лакатос, висуваючи методологію науково-дослідницьких програм. Взагалі, на його думку, вся історія науки демонструє історію конкуренції саме дослідних програм, причому, кожна з

програм містить декілька теорій. Тому, на думку Лакатоса, навіть коли нова теорія витискує попередню, то відбувається це не тоді, коли з'являється новий факт, який суперечить старій теорії, а тоді, коли нова теорія ґрунтується на більшій, ніж попередня, емпіричній основі. До того ж, як вважає науковець, при зміні теорій завжди зберігається певне стає теоретичне «ядро», що зберігає спадкоємність у науково-теоретичному пізнанні та здатність наукових прогнозів тощо.

Значущість цього напрямку загалом важко переоцінити, але нові соціокультурні обставини вимагають й нових підходів до розуміння завдань наукового пізнання та його смислів. Процес здобуття нових знань вимагає знов і знов формувати нові перспективні спрямування наукових досліджень, застосовувати нові методологічні підходи, що виходять, звісно, і з нових проблем. Зважаючи на це, варто відмітити деякі з тенденцій, які можна спостерігати у сучасному науково-дослідному дискурсі та підкреслити, що й розвиток сучасної «філософії науки» характеризується також станом дискусійності.

Передусім звернемо увагу на зрушення, які відбулись десь на межі 80–90-х рр. ХХ ст., викликавши нове сприйняття історії науки, нове розуміння сучасного її стану та особливостей наукового пізнання за новітніх умов. Під впливом обговорення означених тем сформувалась ідея «постнекласичної науки» як нового етапу розвитку наукового пізнання, відмінного від «класичного» та «некласичного». По суті, ставилась проблема зміни типу наукової раціональності. Нова ідея розпочинає активно розроблятися після публікації статті В.С. Стьопіна «Наукове пізнання та цінності техногенної цивілізації» (1989) та подальшого її обґрунтування у роботі «Теоретичне знання» (2000). Вихідною була позиція, що етап критичного перегляду модерних методологічних настанов вже пройдено. «Постнекласичний» тип наукової раціональності має розширити рефлексію стосовно діяльності людини, отже звернути увагу не тільки на відношення отриманих знань про об'єкт із засобами, операціями, що застосовувались при його дослідженні, але й на відношення суб'єкта пізнання із «ціннісно-цільовими структурами» людської діяльності, на зв'язок «внутрішньо-наукових цілей» з «позанауковими», «соці-

альними цінностями» та «соціальними цілями». Інакше кажучи, наука на цьому етапі розвитку бере до уваги передусім етичний, екологічний і навіть соціокультурний виміри буття людини. Відповідно, новий підхід переглядає усталені в науці методологічні настанови і визначає власне свої підстави пізнання, зважаючи передусім на ціннісний вимір людського буття, що має бути врахований, особливо при дослідженні складних об'єктів, які при цьому й еволюціонують.

Так виникає нова методологія – «постнекласична», яка загалом, безумовно, характеризує особливості наукового пізнання, але тут необхідно підкреслити й ту обставину, що в цей період філософія науки у своєму формуванні виходить вже не тільки власне з проблем наукового поступу, а бере до уваги й ті історичні виклики, що постали перед людиною у XX – XXI ст. Тобто, проблемність самого людського буття стала висхідним принципом у постановці питання про новий етап розвитку науки та пошук доцільної стосовно сучасних викликів методології, адже «вже не окремі індивіди, а усе людство підійшло до питання життя і смерті. А оскільки йдеться не про поодиноких суб'єктів, а про людський рід, проблема смислу буття трансформується у соціальну площину під іншим кутом зору: чи можна зберегти цивілізацію в умовах не тільки соціальної, а й природної мінливості, яка значно викликається діяльністю самого суспільства?»²³

Новий тип раціональності, відповідно, й методологія та новий образ науки, оформлюються у такий спосіб, що не претендують на якесь заперечення попередніх етапів наукового пізнання – навпаки, і «класична» і «некласична» наука зберігають свою самоцінність, як зберігають і свою затребуваність (зрозуміло, у певних ситуаціях пізнання), свої методологічні настанови, прийоми, засоби пізнання тощо. І в той же час «постнекласична» наукова раціональність посприяла тому, що поступово відбувається зміна у розумінні смислів наукового поступу, логіко-методологічних аргументів у пізнавальній діяльності, зміна у статусі гуманітарних та природничих наук, тлумаченні їх співвідношення та предмету тощо.

Осередком розробки проблем нової наукової раціональності стає Лабораторія постнекласичних методологій, організована

В.В. Кізімою при Центрі гуманітарної освіти Національної академії наук України (1993). Коло науковців цього неформального співтовариства, яке складали І.С. Добронравова, В.П. Загороднюк, І.В. Малиновська, В.А. Рижко, В.М. Свіріденко, Ю.Г. Тютюнник та ін., при всій їх «єдності» стосовно сприйняття установок «постнекласики», у своїх концептуальних підходах настільки різнилися, що через роки пригадуються доволі бурхливі обговорення доповідей на лабораторних засіданнях, причому дискусії виникали природньо, саме через головне покликання вченого — довести своє розуміння істини, аргументувати власну позицію у такий спосіб, аби вона була сприйнятою колегами. Сам же керівник Лабораторії, сповідуючи установку на «спів-участь», «спів-дію» у науковому середовищі, обґрунтовував «нову» методологію і «нову» раціональність необхідністю переорієнтації на врахування граничності людського буття, а разом з тим і на культивування в людині, особливо коли йдеться про вченого, «екзистенційної наповненості новизною, що проголошується»; особливість же «постнекласичного» етапу розвитку науки він бачив насамперед в тому, що відбувається «перехід до вивчення еволюціонізуючих об'єктів», який супроводжується необхідністю врахування «аксіологічного виміру так званих “людино-вимірних” систем (медико-біологічні, екологічні об'єкти, комплекси “людина — машина” та ін.»²⁴.

З часом терміни «постнекласика», «постнекласична наукова раціональність» замінюються на частіше вживаний — «новий раціоналізм», а ціннісне підґрунтя наукової діяльності здебільше розглядається в контексті етики науковця, зважання на відповідний кодекс його поведінки²⁵. Як підкреслюється у колективному доробку «Етика науки: виклики сучасності», форми «нового раціоналізму» пов'язані передусім з необхідністю «включення етико-аксіологічних сенсів в предметне поле наук про природу», з постановкою питання про те, що екологічна етика та біоетика мають бути «важливим компонентом ціннісно-духовних підвалин людської цивілізації»²⁶.

Ставиться питання і про необхідність дослідити «живе у світобудові», але, я би підкреслила це, — і як проблему вчених-природознавців і також як проблему гуманітаріїв, адже «...

таке фундаментальне поняття як “життя” й до сьогодні розглядається фрагментарно, принагідно в дослідженнях конкретних проблем, в першу чергу медико-біологічних, хоча воно має безпосередню дотичність до широкого предметного поля соціогуманітарії»²⁷. Виходячи, отже, з такого складного кола проблем, як зазначає М.М. Кисельов, на сучасному етапі наукового поступу «...постає питання про перетворення бінарних систем “екологія – етика”, “екологія – економіка”, “економіка – етика” в нову інтегровану систему “екологія – економіка – етика”, тобто з новою силою актуалізується питання про гармонізацію знань про закони природи, соціуму та моралі»²⁸.

Все це загалом актуалізує проблему розуміння феномену життя, що, в свою чергу, як ніколи раніше, повертає науковців до переосмислення ідеї В.І. Вернадського про ноосферу. Епіцентром дискусій, як зазначає М.М. Кисельов, є «концепція *переходу* біосфери до ноосфери», що, відповідно, проблематизує питання, а «що буде із “сферою живого” в результаті цього переходу» та нинішнього домінування у суспільному розвитку «технократичних інтенцій», чи не буде означати цей перехід «кінець біосфери й початок техносфери»?²⁹ Розв'язання цих, по суті, загально-цивілізаційних питань вчений бачить на шляху «збереження рівноваги в системі “людина – біосфера”», адже «саме ноосферний підхід допомагає усвідомити, що людина не є лише зовнішнім для біосфери чинником, що порушує природну гармонію. Застороги проти технократичної орієнтації, охорона природного довкілля, знову ж таки в інтересах людини, життя якої є неможливим без належних екологічних умов та збереження флори і фауни»³⁰.

Підкреслимо, що сучасна наука потребує розгляду свого ціннісного підґрунтя у самих різних аспектах. Так, зокрема, А.М. Єрмоленко опікується питанням, «...яким чином пов'язана з *принципом об'єктивності* ціннісно-нейтральна наука, що спирається на свої системні коди (істина/хиба) і водночас здатна враховувати моральну належність, кодами якої є добро/зло, добре/погане?»³¹ Спираючись на підходи Т.В. Адорно, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, а також вітчизняних науковців, таких як Т.В. Гардашук, Ф.М. Канак, М.М. Кисельов, В.С. Лук'янець та ін.,

робиться висновок, що «...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 поклато б край будь-якій науці), а опосередковано, а саме — як норми аргументованого досягнення порозуміння»³².

Отже, короткий огляд історії наукового пізнання та проблем науки, які були актуалізовані в останні десятиліття, знадобився, аби підкреслити, що ця змістовна тематика виступила у даному колективному дослідженні важливим тлом, на якому автори зацентрували свою увагу на особливостях полемічного міркування та конкретних проблемах сучасного наукового дискурсу, які потребують для свого вирішення дискусій.

Монографія складається з двох частин: у першій частині автори розглядають тему наукової полеміки в історичному, духовно-культурному та науково-теоретичному вимірах, у другій – тема полемічного дискурсу досліджується у сучасній гуманітаристиці, беручи до уваги актуальні філософські та соціокультурні проблеми сучасного світу, який глобалізується.

Такий підхід, на авторський розсуд, дозволив достатньо повно проаналізувати етико-аксіологічні, логічні, філософські способи аргументації, сучасні соціокультурні підстави діяльності науковців (як гуманітаріїв, так і спеціалістів природничого, інженерного тощо циклу наук), а також виявити та представити багатоманітність інтенцій наукових дискусій та полемічного дискурсу, характерних для сучасного етапу розвитку науки.

Г. Д. Суходуб

¹ Див.: Словник іншомовних слів / під ред. І.В. Льюхіна, Ф.М. Петрова. – К.: ДВПЛ УРСР, 1951. – С. 513.

² Див.: *Колотілова Н.А.* Логіка і риторика: ретроспектива взаємозв'язку. – К.: Центр учбової літератури, 2019. – 272 с.; *Rhétorique générale* par le groupe J. Dubois, F. Edeline, J.-M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Trinson. – Paris: Librairie Larousse, 1970. – 206 p.

³ Словник іншомовних слів. – Указ. вид. – С. 243.

⁴ Там само. — С. 206–207.

⁵ Там само. — С. 201.

⁶ Там само. — С. 203.

⁷ *Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи / Художнє оформлення О. Білецького. — К.: Майстерня Білецьких, 2007. — С. 55, 63.

⁸ Див.: *Івін О.А.* Логіка: Експериментальний навчальний посібник для факультативних курсів за вибором учнів старших класів загальноосвітніх шкіл, ліцеїв, гімназій. — К.: «АртЕк», 1996. — (Трансформація гуманітарної освіти в Україні). — С. 206–229.

⁹ Там само — С. 206.

¹⁰ Там само — С. 206, 207.

¹¹ Див.: *Даміт М.* Логічні основи метафізики / пер. з англ. В. Навроцького; наук. ред. А. Васильченка. — К.: IRIS, 2001. — 360 с.; *Комаха Л.Г.* Логічні засади аргументації у філософському знанні. — К.: Центр учбової літератури, 2015. — 360 с.; *Щербина О.Ю.* Логіка та юридична аргументація. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. — 303 с. та ін.

¹² *Комаха Л.Г., Колотилова Н.А.* Особливості розвитку логіки початку ХХ та ХХІ ст. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. — Вип. 2 (34). — К.: НАУ, 2021. — С. 14–19. — С. 18.

¹³ Див.: *Конверський А.Є.* Логіка традиційна та сучасна: підручник. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». — 2007. — С. 233–246.

¹⁴ *Навроцький В.В.* Логічні теорії діалогу і дискурсу: когнітивний підхід // Філософська думка. — 2001. — № 3. — С. 17–28. — С. 17.

¹⁵ Там само. — С. 23.

¹⁶ *Ищенко Ю.А.* Аргументація в науковому дискурсі // Філософські основи наукових досліджень. — К.: Інтерсервіс, 2019. — С. 186–195. — С. 186.

¹⁷ Там само. — С. 187.

¹⁸ *Hegel G.W.F.* Wer denkt abstrakt? // G.W.F. Hegel. Jenaer Schriften 1801–1807. Werke 2. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. — S. 575–581.

¹⁹ *Барський Р.* Постмодернізм // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч.Е. Вінквіста та В.Е. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. — С. 327–332. — С. 327.

²⁰ *Norris Ch.* Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1992. — P. 31. — Цит. за: *Барський Р.* — Указ. вид. — С. 331.

²¹ *Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: Монографія / *В.С. Лук'янець*; Благодійна організація «Центр практичної філософії»; Національна

академія наук України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. — К., 2000. — 304 с. — С. 285–286.

²² **Скотний В.Г.** Поняття «раціонального» та «ірраціонального» // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. — 2-ге видання, виправлене і доповнене. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. — С. 413–426. — С. 414.

²³ **Кізіма В.В.** Універсум як тотальність (становлення нового світогляду) // Світогляд і духовна творчість; [відп. ред. К.П. Шудря, Є.І. Андрос]. — К.: Наукова думка, 1993. — С. 127–133. — С. 127.

²⁴ **Кізіма В.В.** Статті для «Філософського енциклопедичного словника» // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 1999. — С. 521–529. — С. 521.

²⁵ Див., н-д: Етичний кодекс ученого України (затверджено Загальними зборами Національної академії наук України 15 квітня 2009 р.) // <http://www.nas.gov.ua/legaltexts/DocPublic/P-090415-2-0.pdf>.

²⁶ Етика науки: виклики сучасності: Монографія / **М.М. Кисельов**; [М.М. Кисельов, Т.В. Гардашук, С.І. Грабовський, Ю.А. Іщенко, К.Є. Зарубицький]. — Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2014. — 248 с. — С. 5.

²⁷ Феномен життя у сучасному філософському дискурсі: Монографія / **М.М. Кисельов**; [М.М. Кисельов, Т.В. Гардашук, Ю.А. Іщенко, С.І. Грабовський]. — Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2018. — 296 с. — С. 3.

²⁸ Етика науки: виклики сучасності / **М.М. Кисельов**. — Указ. вид. — С. 6.

²⁹ Див.: **Кисельов М.М.** Світоглядно-методологічна роль феномена «життя» у становленні новітніх тенденцій розвитку природничого та соціального наукового знання // Феномен життя у сучасному філософському дискурсі. — Указ. вид. — С. 9–78. — С. 60.

³⁰ Там само. — С. 61–62.

³¹ **Єрмоленко А.М.** Ціннісно-нормативне обґрунтування науки та моральна автономія суб'єкта // Філософська думка. — 2009. — № 4. — С. 30–49. — С. 30.

³² Там само. — С. 47.

**НАУКОВА ПОЛЕМІКА І ДИСКУСІЯ:
АНАЛІЗ ФЕНОМЕНІВ
У КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ,
ІСТОРІЇ НАУКИ ТА СУЧАСНОМУ
ВИМІРІ НАУКОВОГО ДИСКУРСУ**

ДЕОНТОЛОГІЯ НАУКОВОЇ ДИСКУСІЇ ТА ЇЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ

С. В. Таранов

Для розуміння основних настанов та правил ведення наукової дискусії ми маємо поглянути на спадщину інтелектуальної історії, бо в ній можна побачити, з однієї сторони, джерела змістів будь-якої полеміки, а з іншого боку — шляхи побудови вірно зорієнтованого мислення в діалозі.

1

Отже всю історію філософії, серед іншого, ми можемо розглядати в якості прикладу грандіозної дискусії крізь час та простір. Зокрема, як полілог з приводу мети мислення. І цей підхід може засвідчити нам про те, що практично всі значущі мислителі всіх часів намагалися створити образ справжнього людського існування, та водночас віднайти свій особливий шлях до втілення цього образу. І, як видається, цей ключ до інтелектуальної історії (і, ширше, до всієї культури людства) має фундаментальне значення для людини будь-коли та будь-де.

Бо ретельний аналіз історико-філософського процесу вчить нас, що дискусії з приводу пізнаваності всього сущого, щодо методів та способів його осягнення (це у випадку позитивного рішення стосовно можливості його пізнати), щодо образів прекрасного та піднесеного, щодо наповнень змістом понять добра і зла, щодо осмислення історії та перспектив людства, щодо кращого державного устрою та щодо іншого менш суттєвого, є нічим іншим як виразом глибинних дебатів про сенс індивідуального життя та про смисл існування людства, врешті решт суперечками-роздумами про онтологічні підмурки та горизонти людини, про її буття і Буття саме по собі.

Цей процес явним чином почався в Античності і не згасає до сьогодні, бо ще давньогрецькі філософи в своїх осяннях ви-

разили у начебто контрадикторних символах «води», «повітря», «вогню» та апейрона сенси та атрибути субстанції сушого, яка головним чином має бути основою життя людини, а також спільну думку про те, що вона, ця субстанція, «повна богів» і пронизує людську (божественну по своїй суті) душу, та розкрили фундаментальне значення пошуку непорушного у змінному. А далі платонівське вчення про Ейдос ейдосів та аристотелівський концепт Першодвигуна («мислення про мислення»), плотинівське вбачання суті Єдиного та екстазісу як шляху до останнього стали найяскравішими сходами цього шляху в Античності.

Згодом Середньовіччя відкрито маніфестувало зближення філософської та теологічної практик і тим самим чітко (але різнобарвно, дискусійно) орієнтувало людину на шляху осягнення та здобуття ознак буттєвої стійкості в обставинах тогочасної нетривалості та вічної нетривкості людського життя.

Найповчальнішим в цьому контексті може бути аналіз дискусій у новочасній філософії.

Прийнято вважати, що філософи Нового часу були зосереджені на розшуку кращих способів пізнання, які повинні бути фундаментом наукової діяльності. При цьому звично вказується на два боки розгортання дискусії з приводу цих способів-методів. Один з них представлений емпіриками, що спираються на досвідні дані, інший — раціоналістами, які знаходять своє опертя в структурах розуму (головним чином виражених в математичних формах) та ймовірно відображаючих структуру всесвіту.

Але суть всім відомих дискусій, як видається, полягає не тільки, і не стільки в цьому. Істориками філософії було помічено, що емпірики та раціоналісти дискутували в модусах дещо схожих змістовно на диспути середньовічних номіналістів та реалістів, які намагалися уявити природу божественних універсалій, а з тим осягнути Абсолютне Божественне Буття в цілому та наблизитися до Нього.

Тож може статися так, що дискусії емпіриків та раціоналістів теж торкалися цих питань, мали відношення до онтологічної і далі навіть до теолого-екзистенційної проблематики. І може бути, що сперечалися вони знову з приводу ознак Абсолютного Буття і способів апроксимації до них людини. Тож спробуємо

проаналізувати деякі моменти новочасної інтелектуальної історії в даному векторі.

Так, зачинатель емпіризму Френсіс Бекон у своїй праці «Новий Органон» прямо вказав, що людина в гріхопадінні втратила невинність та могутність. Засобами їх поновлення є релігія і наука. Саме задля цієї «могутності» в справі підкорення природи, всього світу Бекон запропонував скористатися «знаряддям» індуктивного методу. Бо мета історії суспільства — пізнання причин і прихованих сил, «поки все не стане для людини можливим». Індукція, слідування досвіду, а з ними і побудова досліду слугують людині в якості інструментарію для можливості становлення людської всеможливості, свободи й сили, уподібнених по своїй суті атрибутам Божественного.

Джон Лок намагався «наповнити» змістом положення емпіризму лише маніфестовані Френсісом Беконом. Розум у нього — *tabula rasa*, чиста дошка, «посудина» для вміщення ідей з відчуття та внутрішнього відчуття — рефлексії. Тому, заперечуючи думку про існування «вроджених ідей», що намагався захистити новонароджений новочасний пізнавальний раціоналізм, і які є ремінісценцією ейдосів та універсалій, він відмовився від природженої присутності в інтелекті й ідеї довершеної сутності, Бога. Водночас можна побачити, що ця ідея знову виникає з досвіду, бо відчуття оточуючого світу дають уявлення про нього як такого, що скерований «незвичайною мудрістю та силою». Тобто, такий концепт Божественного, з однієї сторони, є проявом вседосконалого в досконалому, з іншої ж — намаганням зрозуміти безкінечне в обмеженому світі. Ідея Божественного не задана апіорно, але отримується в досвіді та рефлексії останнього. І доказ Божого буття у Лока має ознаки космологічного доведення з елементами онтологічного. При цьому можна помітити, що у мислителя імпліцитно присутня напівдумка-напівнастрій у напрямку усвідомлення, що досвід — це не все, є щось інше, «за» ним.

Щось схоже хотів висловити й Девід Г'юм. Він, з одного боку, поверхово інтерпретував ідею Вищого Буття як «складену» зі збільшених, але отриманих знову таки досвідно, властивостей нашого розуму (добро, благість тощо), та відки-

дав дива. Але ж, з іншого боку, коли він критикував уявлення про причиново-наслідкові зв'язки і казав про справжність лише послідовності, та про те, що все звичне є лише звичкою, саме тоді ним була висловлена (теж неявно) думка про те, що існує інша, позачуттєва реальність, більш неосяжна і взагалі більш «більша», ніж та, що спостерігається. Іншими словами, за реальністю є Дійсність.

Трохи з іншими мотивами підходив до Абсолютного Буття Джордж Берклі. Довівши до кінцевого логічного висновку емпіричні інтенції, він зміг зауважити, що взагалі-то «бути — це бути у відчутті, сприйматись», *esse — percipi*. І, зауважимо, водночас існує той, хто сприймає, суб'єкт. Матерії у сприйнятті немає, але є сприйняття, і вони є десь — у тому самому дусі. Дух не є ідеєю (вони всі «вторинні», суб'єктивні), але він приймає ідеї, розмірковує з їх приводу, а ще бажає (хоча Берклі не раз звинувачували у пасивності його суб'єкту, якому доступний лише імпринтинг). Знання про інших духів не є безпосереднім, але опосередкованим ідеями, які лише «промовляють» про них. Так отримується і знання про Найвищий Дух. Окрім цього, Найвищий Дух є гарантом можливості сприйняття, його поновлення (як своєрідне джерело) та єдності відчуттів, по суті, цілісності свідомості. Зробимо крок далі й домоворимо думку Берклі. Вище Буття — гарант не тільки й не стільки пізнавальних можливостей людини, Найвищий Дух — гарант можливості суб'єкту, самої людини (в минулому, тепер і далі).

Скептицизм, що є вагомою складовою емпірично налаштованого мислення, парадоксально призводить до думки, що в принципову пізнаваність світу можна лише вірити. Окрім цього, той же критичний настрій мислення налаштовує емпіризм на пошук достовірності — спочатку шукається достовірна основа знання, і емпірія, хоча й дає назву цій течії, вочевидь не вповні відповідає критерію остаточної достовірності, і у емпіриків імпліцитно відчувається онтологічний голод, голод за Довершеним Буттям. Досвід стає важливим для засновків науки і він же виступає принциповим вказівником на свою обмеженість. Емпірики постійно «промовляються», що є щось за ним, за досвідом — і воно важливіше за нього.

До слова, Рене Декарт у своїй доктрині теж мав відчутну складову скептичного настрою. Водночас батько новочасного раціоналізму задіяв її по-іншому, ніж емпірики. Сумнів має для нього значення не висновку, а імпульсу для подальших міркувань. Його радикальний сумнів не тільки ставить під запитання діяльність розуму і його наслідки (суперечливі системи попередників), а й доходить до недовіри самим сприйняттям та відчуттям. Спираючись у сумнівному всьому на безсумнівний сумнів, аби не зупинитись на цьому назавжди, він для наступного кроку використовував онтологічний аргумент існування Бога Ансельма з Кентерберрі. Бо розмисли, які б сумнівні вони не були, доводять існування самого суб'єкта, ба більше відкривають цьому суб'єкту відчуття та думку про те, що він не є досконалим. Недосконалість як принцип логічно веде до питання про критерій досконалості. А, думаючи про досконалість, довершеність, за логікою самого поняття, маємо вважати цю досконалість існуючою (бо неіснуюче недосконале). Отримуючи досконалість в якості атрибутивної ознаки, довершена істота — Бог — не міг би бути брехуном та ошуканцем, натомість в добрій своїй прихильності він дає людині вірні способи для пізнання. А далі, слідуючи цим способом, головним чином правилам методу раціональних побудов, мисляча істота (тобто людина) приходить до розуміння існування двох субстанцій, протяжної та мислячої, матеріальної та духовної. І фініта — духовна субстанція в силу атрибутів субстанції незнищенна, а людина як її носій є незниклою, вічною сутністю. Ідея безсмертя підтверджується в силу визнання субстанційних ознак душі. Теологічний та (водночас) онтологічний мотив всієї праці Картезія виведений на Боже світло.

Спроба вирішити екзистенційно-теологічну проблему людської кінцевості засобами натуралістично збудованої метафізики здійснена й Готфрідом-Вільгельмом Ляйбніцем. Його субстанційний плуралізм (нескінченна кількість монад-субстанцій) підкреслював не тільки те, що монади — цілісні смисли свідомості, які не залежать від своїх частин, хоча ці частини теж можуть бути монадами, а й те, що центральною характеристикою монад є, наряду з цілісністю, духовність. Таким чином в цій доктрині людина знов отримує субстанційну стійкість, незнищенність,

а ще на додачу до Декарта, неповторну індивідуальність, що спрямована волею до більших ясності, чіткості, до активності та свідомості. І цьому не завадить навіть існування в світі зла, бо воно є лише атрибутом обмеженості створеного.

Ще один зі «стовпів» новочасної філософії Бенедикт Спіноза побудував гармонійну світову єдність, спираючись на субстанційний принцип «Бог або природа», де протяжність та мислення є лише атрибутами одного й того ж, причому з нескінченними модусами думок та речей, корелюючими між собою від самого їх початку. Своїм дивакуватим геометричним методом він створив все ж таки не математику всесвіту, а етику — вірний шлях людини. Його новостойчий світогляд начебто збазований на ідеях непохитності причиново-наслідкових зв'язків та панування необхідності (саме в цьому сенсі він заперечував дива та випадковість). Одначе головним у його спадку, як видається, є не декларована відмова від афектів, а знаходження прихистку в найбільшому афекті — *Amor Dei intellectualis*, що давав йому захист від стану тривоги в настрої радості. І хоча його «Богословсько-політичний трактат» начебто є свідченням бажання досягнути мети відділення філософії від богослов'я, під богослов'ям тут він розуміє нарацію, описову оповідь про дива та пророцтва, і насправді його мотиви по суті теологічні та онтологічні. Бо, зокрема, одним з смислових центрів його мислення є так звана «теорема буття», що каже «будь-яка річ, як це від неї залежить, намагається перебувати у власному існуванні». Будь-яка річ, а людина ще більше, рухаються в цьому всесвітньому законі збереження (свого) Буття.

А ще ж був великий Блез Паскаль, який замінив декартове визначення людини як мислячої речі на метафору «мислячої тростинки», тим самим вказуючи на трагедійну основу людського існування. А «я мислю, отже існую» свого великого сучасника у Паскаля звучить скоріш як «я страждаю, отже існую».

Тому-то для повноти бачення маємо розуміти дискусії емпіриків та раціоналістів не тільки як методологічні пошуки, але і в якості ремінісценції середньовічних розшуків ознак Абсолюту. Де емпірики (схожим чином з номіналістами) бачать позараціональні характеристики Справжньої Дійсності та складності

в її осягненні та досяганні, що потім стане основою розуміння всеможливості Цілком Іншого, а раціоналісти в концепті вічної духовної субстанції, що присутня в людському існуванні, дають підстави для сподівання на вкорінення у Безкінечність.

Таким чином, пильний аналіз першого етапу новочасної філософії вказує нам на її дискусійну природу, в якій присутні важливі мотиви досягнення буттєвої («божественної») могутності, а також збереження (спасіння) людства в його сутнісній причетності до духовної субстанції.

Велика німецька класика піднесла ці дискусійні пошуки на інший рівень. Так уся кантівська філософія була спрямована на збереження місця (в житті та в саморозумінні) для людської свободи та віри (бо існують два світи — природи та свободи), а з тим відкривала гарант буттєвої стійкості людини Божественну сутність не в явищах природи (Кант тут правовірний протестант, що не зачарований світом як католики), а в поклику морального здійснення людини, в житті з обов'язку, з «нібито так є», з «als ob». Згодом Фіхте у всезагальному чистому Я дав мету Я індивідуальному, вказує шлях злиття Я людини з Я Бога. Далі Гегель будував систему самопізнання Абсолюту, не забувши у «Феноменології духу» вказати на сутнісну для людини і почасти трагедійну роздвоєність, розірваність свідомості, в якій належне має боротися з наявним. Потім Маркс, переосмисливши біблійний наратив і тим створивши своєрідну квазі-релігію, тим не менш у своїй увазі до потреб (турбот, інтересів), діяльнісних характеристик людини (які по суті є рухом вивільнення), приходять до схожих з філософією існування висновків про скутість екзистенції, що навіть дозволило Тілліху називати Маркса «політичним екзистенціалістом», хоча, слід додати, погляд останнього доволі вузький, не всеохопний, бо нужденність людини вочевидь набагато ширша за її економічні (матеріальні) потреби.

Згодом нове мисленнєве явище — некласична філософія, а особливо філософія існування, чи не якнайповніше розкрила внутрішню інтенцію людини до Абсолютного Буття. Тут бачимо безліч рішень — від воління до буття «всесвітньої волі» Шопенгауера та концептів «Надлюдини» та «вічного повернення» у Ніцше до сартрівського фундаментального проєкту людини

та атрибутивного розуміння бунту проти безсенсовості у Каю. Всі ці побудови очевидним чином дискутують з приводу можливих форм здійснення фундаментальної інтенції екзистенції — руху від Ніщо до Буття, від обставин нужденності та скутості до недосяжної вповні та значущої абсолютно абсолютної буттєвої повноти.

Навіть неблизькі, на перший погляд, по-позитивістськи налаштовані мислителі десь глибоко в глибині своїх роздумів не позбавлені тих самих інтенцій. Це їх спонукає говорити про філософське виправдання релігійної віри в безсмертя душі (Вільям Джеймс), або про найсуттєвішу роль мовчання про головне (Людвіг Вітгенштайн).

Вітчизняна філософія теж, наскільки могла, не стояла осторонь цих міркувань. І незгасимим маяком на цьому шляху до Буття є Григорій Сковорода, що в своїх інтелектуальних, душевних та життєвих мандрах став для нащадків й вершиною, й вічним супутником, всім нам подорожнім, що розкрив сенс свободи для безкінечного саморозуміння.

Разом з тим сучасність демонструє нам небувалий сплеск нігілізму¹. Нігілізм — це відкидання цінностей, їх ієрархії, а отже й вершини цієї ієрархічної піраміди — уявлення про Буття. Такий стан, особливо тенденції деспотичного нігілізму, нігілізму правителів, може призвести наразі до недооцінки окремої та неповторної по своїй суті людини (владою), для пригноблення та насилля, і, врешті-решт, до самознищення людства.

Але водночас нещастя зараз як ніколи, в чорному світі агресії росії, розкриває своє значення, як імпульс до самоподолання. Життя в своєму глибинному зрізі трагедійне, а зараз нещасливе як ніколи, і цим висвітлюється не тільки крихкість існування, а й одночасно жага його безкінечності.

І цей час наполегливо спрямовує нас в бік звернення до історії духу, історії філософії, до спроб осмислення людської ситуації, до народжених в дискусіях шляхів виходу, до слова. До слова, яке «з-ловило» реальність, і схопило сенс дійсності.

А воно каже нам про людське існування як нерівне саме собі, несамототожне. Існування йде до меж і виступає за межі. Воно не тільки є можливістю можливого, а й можливістю неможливого.

Так воно долає свої відчуженість й злиденність. Існування людини, екзистенція, завжди має напрямок, і безперервні дискусії в історії філософії прямо та опосередковано вказують правильний напрямок — на вернення до Буття. І це Буття — безкінечність.

Вся історія, безсумнівно, відбувається головним чином в царині духу. Історія філософії — осердя цього процесу. Вона є й *Via Dolorosa*, стражденна дорога, й одночасно шлях сходження до Безмежжя, до Неба, де втрата і горе мають бути імпульсами безкінечно крокуючої екзистенції.

І видатні постаті історії духу в своїх метафізичних дискусіях намагаються подолати людські недосконалість, скрутність та кінцевість та відкрити можливості досягнення людиною атрибутів Абсолюту — повноти, цілісності та стійкості. Тим самим мислителі ніколи не минушого долучають нас до думки, що будь-яка дискусія (в тому колі і наукова) має спиратися на онтологічні підґрунтя збереження буття людства та відкриття нових горизонтів його здійснення.

А ще, окрім того, що ми побачили в історії філософії картини дебатів про долю Буття, серед вершин філософського генія ми можемо знайти прямі вказівки на реалізацію кращих *способів* дискутування.

2

Вірній організації (наукової) дискусії неабияку допомогу можуть надати певні орієнтири, що були закладені в якості основ немеркнучого вчення Сократа².

За допомогою певного узагальнення можна умовно виділити такі сократівські характеристики філософського спілкування — це діалектика, еротика, евдемонія, маєвтика, іронія. І всі вони, як видається, не втратили своєї ваги і дотепер, можуть бути плідно задіяні зараз для деонтології наукової дискусії, о-формлення останньої.

Діалектика, що набула у Сократа антропологічного характеру, за своєю суттю у нього є діалогом, побудовою знання в комунікативній формі. Ясна річ, ми маємо розуміти діалог не тільки як спілкування двох, а в якості можливості безмежного змістовного обговорення багатьма, іншими словами, полілог. Важливість

такої настанови для науки підкреслюється: настроєм відмови від монологу, від монологізму, а, отже, від догматизму; і, виходячи з цього, критично орієнтованим налаштуванням на розмисел, на розгляд та можливу корекцію, а, може статися, й на зміну точки зору. В діалозі повинна бути присутня інтерсуб'єктивна раціональна аргументація. А також умовою діалогу є онтологічна установка про те, що існує безліч різних, відмінних поглядів на буття, і їх суперечності можуть бути лише сварками слів, а не змістів. З цього випливає намагання зрозуміти погляди іншого. Цій настанові вбачати відмінності вчить, зокрема, і школа постмодернізму, але ж вона не бачить значущої мети спілкування. Мету знаходить і розкриває ерос.

Еротика у Сократа має сенс просякнутості мислення в діалозі любов'ю. По-перше, це любов до мети спілкування, до Блага. Благо розуміється як онтологічний феномен довершеного Буття. Отже, дискусія, і наукова в тому колі, що має своєю метою, націлена (любов'ю) на благо людства та окремої людини, вочевидь позбудеться багатьох беззмістовних ознак. Крім того, є і інший вираз любові — у доброзичливому та дружньому ставленні, *philia* до співрозмовника в намаганні допомогти йому на його власному шляху пізнання. До того ж, якщо дискусія, зокрема наукова, буде мати в якості орієнтиру розуміння того, що «опонент», співрозмовник має універсальні атрибути своєї неповторної одиничності, що він є такою саме людиною, як і ти, обтяженою скрутностями і обдарованою силою намагання їх подолати, то тоді розуміння цього факту, а головне — співчуття цьому факту, становищу, може дати імпульс незасмітненому загальнолюдському руху вперед, зокрема в пізнанні та в науковій розмові, руху, який скерований метою щастя.

Евдемонія, одним з перекладів якої є «щастя», у Сократа мала сенс вищого поклику, який проголошував йому божественний вісник — Даймоній. Тому тут евдемонія швидше — це повнота життя під керівництвом доброго духу³. «Чути» заклик кращого буття — вочевидь непогано і зараз.

Чути самому й цим допомагати зрозуміти мету життя іншому допомагає маевтика. Сократівський образ філософа — «повивальної бабці» — не втрачає актуальності за умови його

інтерпретації як співчутливого настрою («любові») до іншого, співрозмовника. Тоді цей настрій зможе втілитись у допомогу іншому, і не тільки «народити» знання, а й отримає значення онтологічної підтримки та участі в становленні іншого, його збуванні. Що водночас не позбавляє й від необхідності певного позитивного «дистанціювання» між співрозмовниками.

Дистанція породжена, зокрема, іронією. Іронія завжди «вища» за об'єкт. На це вочевидь вказує спільне її смислове коріння з рефлексією. Бо обидві трансцендують з наявного. Для Сократа іронія в ситуації проголошеного незнання та маніфестованої відмови в повчанні (начебто «лише допомогти іншому») серед іншого мала сенс все ж таки знання вірного шляху – у напрямку до Блага як такого та розуміння засобів досягнення цієї мети. Але не тільки і не стільки смисл іронії в умозоровому лукавстві. Іронія і тоді, і зараз – це критичне налаштування розуму. Критичне мислення бачить раціональні прогалини в думках іншого, скептично оцінює власні здобутки та з виваженою підозрою дивиться на самі раціональні пізнавальні якості людини. Цей критичний імпульс дає змогу долати недовершені стани. В поєднанні з підтримкою співрозмовника критицизм дає можливість постати дискусії як процесу побудови динамічної єдності. Єдності в меті та полі спілкування, а також онтологічної та антропологічної єдності духовного та тілесного, раціонального та життєвого, розсудкового та емоційного, свідомого та несвідомого.

Наукова дискусія разом з тим є й процесом взаємо-навчання, де вчитель і учень постійно міняються місцями. Водночас це спілкування є і герменевтичним актом, де відбувається пізнання іншого і більше того. Більше – бо кожен пізнавальний акт центрований на ідеї само-пізнання. Коли задається питання іншому і про інше, імпліцитно запитується про себе і про свою долю буття. І Сократ постає перед нами як своєрідний герменевтик. Бо поняття передрозуміння, передсуду, пов'язані з його іронією та ідеєю самопізнання, пізніше сформульовані в рамках герменевтичної теорії – це передусім установка свідомості людини на розуміння себе. А розуміння себе дає можливість взаєморозуміння в горизонті спільного об'єднуючого дискурсу. Герменевтика переростає свої межі, претендуючи на універсальність, в

тому колі даючи орієнтири науковому знанню як і спрямованому ідеєю саморозуміння та одночасно і як фундатору людського спілкування.

Виходячи з цього, Сократівські цінності дискусії в науці спрямовують її в напрямку відмови від догматизму та монологізму, в повазі до учасників діалогу, в критичному подоланні обмеженого, в інтересі до вищих цінностей — до щастя всіх та Блага.

Ми маємо розуміти, що наукова дискусія є атрибутом, невід'ємною частиною наукового пошуку. Вона виконує роль перевірки міркувань вченого думками інших учасників наукової спільноти. Переважно саме в ній розвивається критичне мислення у відношенні до іншого, а також до самого себе та навіть до людських здібностей взагалі. Дискусія дає змогу ясніше викристалізувати думки, системно їх організувати та аргументовано їх доводити. В ній помітними стають особливості позиції кожного вченого. Також в обговоренні один дискусант може доповнити, навіть «додумати» позицію іншого, а з тим і дати опоненту імпульс нового розсміслу. Ба більше — дискусія породжує і таке нове знання, що не було очікуваним на її початку.

Але для того, щоби дискусія, і наукова зокрема, не були діяльністю хаотичною та лише інтуїтивно збудованою, вона повинна мати для себе головні взірці та настанови — іншими словами власну деонтологію, що вкаже та розкаже, якою повинна б бути ця діяльність. В свою чергу, деонтологія (та етика) безумовно корелює з аксіологією і взірці за своєю суттю є цінностями (в нашому конкретному випадку наукового процесу). При цьому аксіологія може стати порожньою змістовно без укорінення в онтологічних сферах. Тому побачити і виокремити, схопити та охопити смисли, виявити мету та цілі, і найкращі способи їх досягнення, найрезультативніше може феноменологічний метод, що спрямований на духовні феномени та безпосередньо пов'язаний з онтологією.

Наука як діяльність спрямована до знання, яке відповідало б умовному критерію істинності, достовірності. Втім гносеологічних концепцій істини дуже багато, і всі вони є частковими по суті, навіть кореспондентська теорія істини, що веде свій родовід ще від міркувань Аристотеля, скоріш порівнює не знання з

об'єктом знання, а знання з іншим знанням. Саме цю думку знову підкреслив Ричард Рорті в метафорі свідомості як «дзеркала природи» і в намаганні відмовитись в пізнанні від цього дзеркала, від епістемологічної парадигми «окулярності».

Водночас існує онтологічний підхід до істини, де вона розуміється «буттєво», як те, що є, практично безвідносно до можливості гносеологічних її відображень та предметно «прив'язаних» методів. Істина — це «естина», те, що є, при цьому є більш повно, ніж просто існування та суще. Іншими словами, це — Буття, *Esse*.

Так от і науку в цілому і дискусію як її неабияк важливу складову веде феноменологічне устремління до Буття, буття людства і кожної людини. Саме ця інтенція до Буття, *Esse*, і звучить у слові «інтерес», *inter-est*, що є нескінченним процесом входження в Буття, *Inter-Esse*.

Тоді-то постає інша та велична мета дискусії, окрім зазначеного пізнавального руху до начебто адекватного знання. Онтологія вказує нам, що існує вищий зріз дійсності над реальністю, куди власне екзистує, спрямовуючи свій інтерес, людина — це Буття. До нього спрямовують два імперативи, прямують два шляхи. Буття людства, з одного боку, повинно бути збереженим, позбутися загрози бути знищеним, і, з іншої сторони, водночас має бути збудованим в можливо кращому його варіанті. Виходячи з цього (більшою мірою з другої вказівки-настрою), людина як особистість має збутись, сповнитись, стати. Але цьому заважають існуючі стани людських фрагментації, деперсоналізації, дезінтеграції, сепарації та відчуження.

Подолати ці стани може і має відношення любові. Ця теза не буде в нашому розгляді дискусії виглядати дивною, якщо ми знову нагадаємо, що засновник саме змістовної дискусії, діалогу як способу пізнання, Сократ (софісти не рахуються, бо їх праця вочевидь практично не змістовна) вважав, що, окрім діалектики, маевтики та іронії, діалог спрямовує *eros*. Ерос цей має подвійне значення, він, як ми вже розуміємо, й вказівка-інтенція до усвідомлення найвищого Блага, Блага як такого, мети діалогу (на що чітко вказав Платон в «Бенкеті») і інше — доброзичливе ставлення, *philia* до співрозмовника в намаганні допомогти йому на власному шляху пізнання. На вказаному напрямку розуміння

допоможе зміщення інтерпретації любові як еросу та філії в бік любові як *agape* та *caritas*. *Agape* і *caritas* — не тільки вищий стан любові, спрямований до повноти Абсолюту, а й жертвовно-співчутливий настрої до іншого, співрозмовника. І, як було вже сказано, якщо дискусія, зокрема наукова, буде мати в якості орієнтиру розуміння того, що «опонент», співрозмовник має універсальні атрибути своєї унікальної одиничності, що він є такою ж особистістю, з вантажем скрутностей і водночас з даром сили їх долати, розуміння, а головне — співчуття цьому стану, має надавати поштовх людському руху вперед, зокрема в пізнанні та в науковій розмові.

Тоді-то в розумінні цієї внутрішньої єдності долі можливі — *re-union*, воз'єднання та комунікація, що долають сепарацію від Буття як від світла — і тоді дискусія зможе «висвітлювати» питання. Дискусія так збудована може породжувати моменти просвітлення, правди і повноти часу, якісні «кайроси» чіткого розуміння, а не кількісні «хроноси» в'язкої буденності.

Доброзичливість, що походить з любові, аж ніяк не має затушовувати критичну настанову як основу дискусії. Але критицизм — не мета її, а засіб.

В дискусії кожен з дискутантів, як вже було сказано, більш чітко і структуровано, а з тим й аргументовано, засновує свою позицію. Тобто йде шляхом внутрішньої само-центрації. А згодом ця чітко збудована само-центрація відкриває горизонт само-трансцендування, виходу за власні межі до іншого, його думок. Дискутуючий в іншому знаходить себе більш «повного», більш повного буттєво.

Так відбувається актуалізація потенційного, само-актуалізація, само-здійснення, само-розкриття. Це є вивільненням від сталого — звичайних думок і традиційних систем, від само- і зовнішніх обмежень. Цей творчий порив, порив креації, протиставляє себе деструктивним началам та рабським інстинктам. А головне, науковий факт поступається своїм центральним значенням *науковому акту*, дії саме в дискусії.

Ці цінності, ідеали та цілі дискусії в науці спрямовують її в критичному подоланні даного, обмеженого, в інтересі до вищої цінності — Буття всіх, з безмежною повнотою, єдністю та стійкістю.

На нього, на Буття і вказує інтенція науки, і інтенційність наукової дискусії. З цієї точки зору і стає можливою оцінка: наукової діяльності в цілому, а також один одного співрозмовника, на додаток самої дискусії, і далі стану речей, що обговорюється. Шлях цей робить з науковця не функціональну одиницю, а вченого — особистість в товаристві особистостей.

В зверненні до іншого можливим стає самопізнання як приєднання до раніше незвіданого і доповнюючого, с-повнюючого себе. При цьому здійснюються прийняття іншого, а пам'ятаючи і застосовуючи ідею герменевтичного кола, і прийняття прийняття. Ти приймаєш інше та Іншого, щоби бути прийнятим ним. І це не просто проблема толерантності, терпимості і терпіння. Від лише стримуючого ворожості терпіння тут відбувається перехід, екстазіс у сферу саме прийняття та можливості бути також прийнятим, в царину прийняття прийняття.

Так наукова дискусія перестає бути лише розглядом чогось, якогось предмету, та його дослідженням, натомість поступово вона розгортається як прихильна *caritas* й *care*, турбота про себе, Іншого й Буття (всіх). *Philia* й *eros* призводять до містичного єднання в горизонті *telos*'у, мети існування, *ex-sistentia*, екзистенції.

Нове знання може народжуватись у світлі не однієї точки зору, однієї вісті, а багатьох вістей, «со-вісті». Совістливе ж ставлення до іншого вочевидь реорганізує дискусію зі сфери полеміки, по суті форми ворожнечі, саме у бік структури комунікації, єдності осмисленої діяльності.

Ця діяльність є виразом фундаментальної інтенції екзистенції — від форм скутості та обмеженості до виднокола повноти та цілості. Так дискусія зможе виразити суть екзистенції, яка є «розривом», діастазісом між Ніщо та Буттям і водночас нескінченним шляхом долання цього стану.

Фундаментальна інтенція (спрямування) полягає в тому, що людське існування як екзистенція (як *ex-sistere*) є виходом за межі даного наявного, обмеженого речовими ознаками та кінцевістю, скрутністю, перебування в бік повного, цілісного та стійкого образу життя. В найбільш загальному вигляді фундаментальну інтенцію екзистенції можна виразити у вигляді вказівки, вектору безкінечного руху від Ніщо до Буття.

І нагадаю, фундаментальна інтенція має два модуси реалізації, що можуть бути виражені двома імперативами будь-якої діяльності, втім насамперед важливими для наукової творчості. Схематично їх можна виразити в формі двох закликів збереження (буття) та покращення (буття).

Історія філософської думки дає безліч змістовних наповнень цих імперативів. Ідея збереження буття знаходить своє підґрунтя від платонових ремінісценцій міфу про минулий Золотий вік через віяло консервативних поглядів до більш сучасних імперативу відповідальності за буття Ганса Йонаса, принципу благоговіння перед життям Альберта Швейцера та концепції постлюдинного зооцентризму Розі Брайдотті.

Заклик покращення буття обґрунтовується від сократо-платонівської ідеї спрямування людини в напрямку блага через утопічні побудови до новітніх модифікацій принципу надії у Ернста Блоха, Габрієля Марселя та Юргена Мольтмана.

І неабияку роль у виникненні імперативу збереження буття відіграють екзистенціали *жаху* перед *ніщо*, що формує тривогу за наявне. Стосовно припису покращення буття змістовну роль демонструють екзистенціали *туги* за справжнім *буттям* та *надії* на повноту, цілісність та стійкість існування. Ці дві сторони руху виявляють екзистенціали *подолання* та *наміру*.

В найпростішому виразі сенс екзистенційного зрізу процесу наукової діяльності та наукової дискусії, зокрема, полягає в переборюванні людської смерті та розкритті безкінечної людської *свободи*.

Етика дискусії має будуватися на двох згаданих імперативах людської діяльності — на принципі збереження даного людині буття та на принципі надії на краще та створення цього кращого Буття. Для того, щоби не втратити те, що є, і для того, щоби не збудувати потворне майбутнє, схоже на антиутопічні картини, треба мати в якості стрижневого опертя ще й критичну настанову мислення та дії. Тому будь-яка дискусія, наукова дискусія зокрема, в намірах збереження та побудови ніколи не може відмовитися від критичного аналізу. Бо критичний аналіз, налаштований на людську буттєву стійкість, не дає вчиняти, навіть подумки, так, щоби ми зруйнували те, що маємо, або забороняє

будувати те, що навіть потенційно зашкодить розкриттю людських здатностей. Така критика є складовою вірно розгорнутого раціоналізму, бо буває раціоналізм і інший, який регламентує створення концентраційних таборів та знищення «непотрібних» зараз та «зайвих» в майбутньому людей. Натомість критичний раціоналізм з онтологічною метою, ясна річ, спирається на аргументоване прийняття позитивних чи на знову-таки на аргументоване відкидання будь-яких дійсних та навіть мисленневих негативних кроків у можливих змінах суспільства.

І дискусія як по-зов до іншого у відстоювання свого є одночасно нарадою про перспективу обох, врешті всіх. Істина знов демонструє конвенціональний свій бік, але домовленість тут не є довільною, вона відбувається в світлі онтологічних перспектив.

Врешті не слід забувати, і окремі дослідники нагадують нам про це (зокрема, Стів Фуллер та Джеймс Коллієр⁴), що вчені не тільки мають вести «внутрішньонаукову», інтерналістську дискусію, а й поширювати ідейну взаємодію вчених з усім суспільством, і це має особливе значення в часи не так великих відкриттів природознавства, як соціальних взаємодій та підвищення значення суспільних наук.

І ще одне. Етика дискусії веде нас до того, що свого часу викристалізувала протестантська думка, і, певним чином, розкрив для науки та суспільства Карл Поппер. Як пам'ятаємо⁵, він пропонує озброїтись в думках та соціальній дії саме критичною раціональною настановою, що дозволяє робити дрібні кроки мислення і суспільних змін. Обережність — головний припис такого підходу. Обережність з крихким даним та обережність з непередбачуваним майбутнім. Так Поппер демонструє те, чому вчить протестантизм — люди не боги, які «мають» повний образ майбутнього і сенс всієї історії зараз. Ми ж маємо немов би тримати постійно перед собою дзеркало само-критики, щоби не завищувати свої здібності, не ставати в своїй уяві богоподібними тут і зараз, не створювати оманливі картини вселенських перебудов світу, що кінець кінцем ведуть лише до безглуздя настанов тоталітарних ідеологій та кошмарів їх втілення, тоталітарних практик. Бо люди не боги...

Наукова дискусія, як і будь-який змістовний діалог, має бути спрямована на самопізнання. В діалозі воно відбувається як пізнання себе в іншому, в можливих виходах, що пропонують інші, виходах з тієї ж універсальної ситуації скрутності та неповноти людського існування.

Така герменевтика, що шукає в іншому способи на-буття людських повноти, цілісності та стійкості, збагачена етикою збереження буття та моралію кроків до кращого Буття, в поєднанні з аргументованою критикою та само-критикою «малого» (конкретних рішень) та «великого» (людина не всемогутня, треба бути обережними з вже існуючою могутністю), вочевидь може складати основу деонтології наукової дискусії.

¹ *Краус В.* Нігілізм сьогодні. Або Терпимість світової історії. — К.: Основи, 1994. — 124 с.

² *Xenophon.* *Memoirs of Socrates & The Symposium.* Penguin Books, 1970. — 288 p.; *Plato.* *Symposium and the Death of Socrates.* — Ware: Wordsworth Editions, 1997. — 212 p.

³ *Tillich P.* *Morality and Beyond.* — Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. — 96 p.

⁴ *Fuller S., Collier J. H.* *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge: a New Beginning for Science and Technology Studies.* — Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 2004. — 372 p.

⁵ *Popper K. R.* *The Logic of the Social Sciences // The Positivist Dispute in German Sociology.* — New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, Publishers, 1976. — pp. 87- 104.

ОБҐРУНТУВАННЯ ПРИЙНЯТТЯ РІШЕНЬ: ПРАВДОПОДІБНІ МІРКУВАННЯ І АРГУМЕНТАЦІЙНІ СИСТЕМИ

В. В. Навроцький

...Ми, які шукаємо ймовірне і не стверджуємо нічого іншого, крім його правдоподібності з нашого власного погляду, готові спростувати без упертості і приймати спростування, не гніваючись.

ЦИЦЕРОН

Тускуланські бесіди

Коли зміни, які викликає обрана дія, зачіпають інтереси інших людей, прийняття рішення стосовно її виконання потребує обґрунтування. Обґрунтування прийняття рішень здійснюється за допомоги практичних міркувань. Зауважимо, що в Україні перша ґрунтовна праця щодо вивчення практичних міркувань засобами логіки була написана А. Т. Ішмуратовим («Логічний аналіз практичних міркувань (формалізація психологічних понять)»). Одним з аспектів цієї багатопланової проблеми є моделювання прийняття рішень та їх обґрунтування за не повністю визначених обставин. Запит на таке моделювання виходить з різних галузей сучасного наукового знання і практики — права, політики, розробки експертних систем, систем підтримки рішень тощо.

Відповідно до завдання з'ясувати особливості обґрунтування прийняття рішень за умов неповної інформації про обставини їх прийняття у першому розділі окреслені деякі особливості практичних міркувань, що здійснюються для обґрунтування прийняття рішень в умовах невизначеності. У другому розділі розглянуте застосування логічної теорії аргументації до обґрунтування прийняття рішень, що здійснюється за таких умов.

Правдоподібні міркування

Люди постійно приймають рішення. Підстави для того, що людина планує зробити, вона виводить із своїх знань про світ. У свою чергу, варто підкреслити, що «база знань складається з аксіом — загальних знань про те, як влаштований світ — і речень сприйняття, отриманих із досвіду людини в конкретному світі»¹. Спочатку моделювання прийняття рішень спиралось на дослідження тільки дедуктивних міркувань і, відповідно, тільки дедуктивних виводів. Але потім стали враховувати, що зазвичай міркування, що обґрунтовують прийняття рішень, здійснюються за неповної інформації стосовно умов їх прийняття і тому є лише правдоподібними. Так, «...існують три види узагальнень: (1) універсальне (абсолютне) узагальнення, (2) узагальнення індуктивного (статистичного типу), і (3) презумптивне (потенційно скасовне) узагальнення ... недавні філософські погляди на пояснення, оскільки вони, як правило, базуються на дедуктивних і індуктивних моделях виводу, мали тенденцію не звертати уваги на залучення узагальнень ("закони" або "правила" або "загальні твердження"), які є потенційно скасовними»². Отже, і результатом є лише правдоподібне обґрунтування. Звичайний неідеальний індивід здатен обробити лише частину доступної інформації. Він навіть не здатен одночасно задіяти для цього всі власні когнітивні ресурси. З огляду на це, слід зауважити, що «когнітивні обмеження означають, що особи, які приймають рішення, ніколи не впевнені в тому, що певна дія принесе максимальну користь. Вони не можуть знати, за певних обставин, деякі з умов, за яких конкретна дія визначить її наслідки, деякі наслідки цих умов, деякі з подій, на які дія вплине у майбутньому, а також цінність дії та цінність деяких з її наслідків. Крім того, вони не можуть мати інформацію про всі можливі альтернативні дії і не можуть знати, чи завадять якісь інші обставини»³. Тобто, звичайний індивід усвідомлює цю обмеженість і свідомий того, що його висновок може бути анульований, коли надходить нова інформація, і йому доведеться відмовитись від обґрунтування свого рішення⁴. І все одно, він робить виводи на підставі такої інформації, приймає рішення і обґрунтовує їх.

Якщо індивід не хоче відмовлятися від своїх висновків, йому, перед тим, як зробити вивід, доведеться чекати, поки будуть сформульовані всі остаточно істинні засновки. І тоді його міркування, що обґрунтовує його рішення, буде дедуктивним. Але, виходячи з практичних причин, на певному етапі обґрунтування є раціональним припинити пошуки індивідом у принципі нескасованих засновків для своїх висновків і виходити із наявних припущень.

Першу теорію правдоподібності пов'язують із Карнеадом — головою третьої платонівської академії. Ця теорія показує, як можна міркувати за відсутності абсолютного критерію істинності. В ній прийнято, що істина і хиба мають ступені, що правдоподібність зважується, що твердження, зроблені на основі даних, є лише гіпотетичними⁵.

Правдоподібні міркування не є дедуктивними. Вони не гарантують збереження істини при переході від засновків до висновку, тобто не відповідають умові, що із істинних засновків завжди випливає істинний висновок. Через те, що істина їхніх засновків «не гарантує істину висновку»⁶, правдоподібні міркування не є абсолютно коректними. Їхні висновки можуть бути лише тимчасово обґрунтовані і, отже, саме обґрунтування не є остаточною.

Для пошуку відповіді на питання, як представити вихідні дані для здійснення правдоподібного міркування, звернемось до праць з формальної епістемології, в яких також досліджувалась процедура обґрунтування. У відповідності до її доксатичного підходу, обґрунтовуючи твердження, індивіди спираються не на істинність підстав, що висунуті на його підтримку, а на переконання стосовно того, що претендує на статус підстав. Індивіди не просто переконані у таких підставах і, як наслідок, у тих твердженнях, що обґрунтовуються, а переконані у них певною мірою або у певному ступені. Цей ступінь тим вище, чим важче змінити переконання⁷. Приписування ж ступенів спирається на Ляйбніцеві «ваги розуму»: «На відміну від моделі, що обраховує (класичної логіко-дедуктивної моделі), яка веде до визначених і строгих висновків (тобто визначеності), модель зважування,

представлена вагами розуму, не забезпечує абсолютну визначеність»⁸.

Ступені переконаності отримують, наприклад, із числової шкали, вибираючи з неї відповідне число за допомоги оцінки. Інформацію для обґрунтування переконань пропонують представляти, наприклад, «функцією із речень (або висловлювань) та дієвців у дійсні числа, які вказують на величину «ступенів переконання», які дієвець має у ці речення»⁹. Інший варіант — задати на множині висловлювань, що виражають переконання, відношення епістемічного укріплення (*epistemic entrenchment*). Чим вищим є ступінь укріпленості висловлювання, тим воно менш уражається і є більш обґрунтованим¹⁰.

Ступінь обґрунтованості засновку (відповідно, його вага в обґрунтуванні висновку) правдоподібного міркування є ступенем переконаності в ньому, який представляє його силу, з якою він підтримує висновок міркування. Оскільки засновкам правдоподібних міркувань приписуються немаксимальні ступені переконаності, тобто вони обґрунтовані лише частково, підтримка висновку міркування є меншою за максимальну.

Звісно, підставою обґрунтованості засновків є факти. Про факти говорять, що одні з них позбавляють інші їхньої сили як підстав для висновку або «змінюють їхню відносну вагу як підстав»¹¹. Тобто справа не просто в наявності або відсутності того чи іншого факту як підстави обґрунтованості засновку, а в тому, що «Деякі роди фактів... не просто мають місце або не мають місця, а мають місце у певному ступені. Якщо такі факти є конкретними підставами, зазвичай ваги цих підстав залежать від ступеня, у якому ці факти мають місце»¹².

І хоча висновки правдоподібних міркувань не мають тієї сили, яка надається висновкам тих міркувань, у яких застосовуються дедуктивні правила виводу, вони все ж таки вважаються обґрунтованими, хоча б у тому сенсі, що засновки обґрунтовані попередніми міркуваннями і правила виводу передають їхню обґрунтованість висновку. (У практичних міркуваннях застосовуються правила виводу двох типів — логічні і не логічні (специфічні). Специфіка останніх залежить від області застосування, наприклад, правові правила¹³). Але для того, щоб показати, що

висновок обґрунтований, треба показати, що таке передавання дійсно відбулось. Щоб це зробити, простого посилання на застосування правил виводу недостатньо, оскільки їх прикладання до засновків правдоподібних міркувань не веде із необхідністю до істини їхніх висновків. Потрібно мати якийсь критерій успішності передавання обґрунтованості засновків висновку. Від такого передавання і залежить те, чи зобов'язаний індивід вважати висновок прийнятним і застосовним у власних подальших міркуваннях. Для цього нам треба знати, на чому ґрунтується застосування правила виводу у правдоподібному міркуванні. Воно, наприклад, застосовне, якщо відсутні підстави проти його застосування або тоді, коли «підстави на користь застосування переважають підстави проти застосування»¹⁴.

Винятки застосуванню правил виводу у правдоподібних міркуваннях свідчать про те, що їхня сила не є абсолютною¹⁵. Звідси варто підкреслити, що «якщо є два правила, які конфліктують і які обидва застосовні у певному випадку, питання полягає у тому, якого правила стосується виняток... треба вирішити, яке з двох має перевагу над іншим»¹⁶. На відміну від сили правил виводу дедуктивної логіки, яка є однаковою для всіх правил в усіх застосуваннях, сила правил виводу, що застосовуються у правдоподібних міркуваннях, може змінюватись. Оскільки обґрунтованість висновку міркування залежить не тільки від обґрунтованості засновків, але й від сили правила виводу, застосуванням відповідного правила виводу ступені обґрунтованості засновків не просто передаються висновку, а передаються із силою, яку має це правило. Іншими словами, «...помилковість аргументу має бути розміщена не тільки в його засновках, але й в інференційних кроках від засновків до висновку»¹⁷.

Аргументаційні системи

Як тільки беремо до уваги, що можуть існувати винятки стосовно застосування правил виводу у відповідних практичних міркуваннях, стає зрозумілим, що аналіз ізольованих міркувань не надає достатньої інформації для встановлення підстав прийняття рішень. Маємо пояснити, як виникають такі винятки.

Підстави проти застосування правил виводу надають контраргументи¹. Тому для встановлення застосовності правил виводу і, отже, для встановлення передавання обґрунтованості у правдоподібних аргументах, треба розглядати взаємодію аргументів. Контраргументи можуть показати, що аргумент, висунутий на підтримку рішення, не забезпечує обґрунтування свого висновку. Його висновок не отримує статус обґрунтованого переконання і мета пропонента — змусити опонента прийняти запропоноване йому обґрунтування — стає недосяжною.

На запитання, пов'язані із встановленням того, за яких умов висновки правдоподібних аргументів вважаються обґрунтованими — на запитання про обґрунтованість засновків, про передавання їхньої обґрунтованості висновку, про умови прикладання правил виводу, запитання про те, що обумовлює силу правил виводу — можна отримати певну відповідь, якщо перейдемо від аналізу окремих аргументів до застосування аргументаційних систем, в яких враховується їхня структура, звісно, разом із застосуванням мір переконаності для оцінки складових правдоподібних аргументів.

Побудова аргументаційних систем означала новий етап у розвитку логіки — впровадження аргументаційного підходу. Його особливість полягає не в тому, що у міркування представляються аргументами, а в розробці формальних аргументаційних моделей чи систем аргументів, у яких до встановлення обґрунтування висновку аргументу долучається його взаємодія з іншими аргументами. Більш детально про те, чому для моделювання процедури обґрунтування прийняття рішень необхідно мати більш багату структуру, ніж структура, що складається із множини речень, що виражають переконання, і логічних відношень між такими реченнями, йдеться у праці Дж.Л. Поллок, А.С. Джиллис¹⁸. Зауважимо, що розробка формальних аргументаційних моделей чи систем аргументів має важливі наслідки для експлікації динамічного аспекту свідомості, бо ментальний

¹ Далі в тексті замість терміну «міркування» будемо вживати термін «аргумент». Аргумент будемо розглядати як формальне представлення міркування.

стан індивіда тепер буде репрезентуватись не просто множиною висловлювань, а системою аргументів¹⁹.

Отже, висновки аргументів приймаються або відкидаються не просто як результат застосування правил виводу, що зв'язують висновок із засновками, а як результат змагання аргументів. Прийняття висновку чи його відкидання, залежить не тільки від засновків аргументу та його правил виводу, але й від інших аргументів, які підтримують чи атакують його *засновки*, *правило виводу* і його *висновок*. Висновки міркувань вважаються обґрунтованими, коли витримують атаки інших аргументів.

Прикладом, аргументаційної системи, яка визначає обґрунтованість висновків правдоподібних аргументів, є аргументаційна семантика Дж. Поллока²⁰. Її основним семантичним правилом є правило обрахування числових ступенів обґрунтування висновків аргументів, виходячи із числових ступенів обґрунтування засновків. Його семантика — це «правила, які керують тим, у чому має бути переконаний індивід, що пізнає, виходячи із множини аргументів, що взаємодіють, деякі з яких уражають інші»²¹. «Ідея полягає у тому, що ступінь переконання, який дієвець повинен мати у висловлюваннях, визначається ступенем, у якому він обґрунтований щодо переконання у ньому»²².

А що впливає на таку обґрунтованість? Як відбирається інформація, яка представляється у засновках аргументу, що обґрунтовує прийняття рішення? Від чого залежить сила засновків і правил виводу аргументу? Зазвичай рішення «навантажені» цінностями — правовими, моральними, соціальними. Наприклад, під час зміни місця проживання такою цінністю може бути безпека. «Механізм» впливу цінностей на обґрунтування висновків аргументів, що висувуються на підтримку прийняття рішень виглядає таким чином. У висновку аргументу формулюється дія, яку передбачається виконати. У вказаному випадку — вибір місця проживання із потрібними властивостями. Аргумент, що обґрунтовує вибір якоїсь дії, має показати свою перевагу над аргументами, що обґрунтовують альтернативні дії. Коли цінності конфліктують, для того щоб зробити вибір, треба встановити переваги між ними. Зрештою, встановлення переваги одного аргументу над іншими аргументами, що обґрунтовують

альтернативні дії, і зводиться до встановлення переваг між цінностями. А вони, у свою чергу встановлюються оцінками, дуже часто — емоційними.

Онтологія позитивного та негативного оцінювання предметів і явищ, як ментальної здатності людини, описана у О. Соловйова²³. Оцінювання як епістемічна і практична когнітивна здатність детально проаналізована у Дж. Поллока²⁴, де показані, зокрема, її інференційний та емоційний аспекти: оцінки породжуються в індуктивний спосіб із ментальних станів, у яких перебуває індивід, станів, у яких йому подобаються чи не подобаються аспекти оточення — властивості об'єктів чи ситуації²⁵. У формальний спосіб емоційну оцінку можна представити функцією, аргументом якої є якась цінність, а її значенням — ступінь важливості цієї цінності для індивіда. Встановлення переваг між цінностями здійснюється порівнянням ступенів важливості, які приписуються оцінками.

Отже, обґрунтування прийняття рішень розглядалось як обґрунтування висновків аргументів, що здійснюються на їх підтримку. Через низку чинників — зокрема, через неповноту інформації про зовнішній світ і через суб'єктивне ставлення до неї — засновки аргументів, що обґрунтовують прийняття рішень, не є абсолютно істинними і правила виводу можуть мати силу, меншу за максимальну. Відповідно, ці структурні елементи аргументів підтримують висновки тільки у деякому ступені, меншому за максимально можливий. Засновки та висновок, аргументу, здійсненого за не повністю визначених умов, а також перехід від засновків до висновку, кваліфікують як ймовірні або правдоподібні. Чинником прийнятності висновків правдоподібних аргументів є обґрунтованість, а остання визначається в термінах ступенів переконаності. Сила правил виводу, обґрунтованість засновків та висновків представляються як результат змагання аргументів.

Переконання, як засновки аргументу, формуються, зокрема, під впливом цінностей. Для більш повного і детального представлення процедури обґрунтування прийняття рішення треба

з'ясувати також, у який спосіб цінності впливають на силу правил виводу і, отже, на передавання обґрунтованості від засновків до висновку. Це можна зробити, показавши, наприклад, той спосіб, у який цінності впливають на формування винятків застосуванню правил виводу, наприклад, правових. Це дасть змогу відповісти на запитання, чим визначається сила засновків і сила правил, «чим визначається, чи є засновки аргументу прийнятними і адекватно зв'язаними із висновком, щоб передати їхню прийнятність висновку»²⁶.

Але вже на цьому етапі експлікації процедури прийняття рішень можна впевнено сказати, що аргументаційні системи видаються ефективним інструментом аналізу ситуацій обґрунтування прийняття рішень, які характеризуються розбіжностями між опонентами, тих ситуацій, коли індивіди додержуються протилежних переконань і висновки їхніх міркувань можуть бути несумісними. Це особливо важливо, коли приймаються спільні рішення, які передбачають колективну інтенційність.

¹ *Russell S.J., Norvig P.* Artificial Intelligence. A Modern Approach. Third Edition. — New Jersey: Pearson, 2010. — P. 265.

² *Walton D.* Argumentation Methods for Artificial Intelligence in Law. — Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005. — P. 184, 185.

³ *Brandolini Silva Marzetti Dall'Aste.* Moral Good and Right Conduct // Fundamental Uncertainty. Rationality and Plausible Reasoning / Edited by Silva Marzetti Dall'Aste Brandolini and Roberto Scazzieri. — New York: Palgrave Macmillan, 2011. — P. 294–330. — P. 317.

⁴ *Pollock J.L.* Defeasible Reasoning // J. Adler, L. Rips (ed.) Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations. — New York, NY: Cambridge University Press, 2008. — P. 451–470. — P. 462–463.

⁵ *Walton D., Tindale C.W., Gordon T.F.* Applying Recent Argumentation Methods to Some Ancient Examples of Plausible Reasoning // Argumentation. — 2014. — V. 28 (1). — P. 85–119. — P. 97–99.

⁶ *Pollock J.L.* Defeasible Reasoning. — Указ. вид. — P. 453.

⁷ *Hansson S.O.* Ten Philosophical Problems in Belief Revision // Journal of Logic and Computation. — 2003. — V. 13. — № 1. — P. 37–49. — P. 39.

⁸ *Ausin T.* The quest for rationalism without dogmas in Leibniz and Toulmin // Arguing on the Toulmin Model, New Essays in Argument Analysis and Evaluation, (eds) David Hitchcock and Bart Verheij. — Dordrecht: Springer, 2006. — P. 261–272. — P. 267.

⁹ *Kyburg H.E.Jr.* Uncertainty Logics // Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming, Volume 3: Nonmonotonic Reasoning and Uncertain Reasoning, Edited by Dov M. Gabbay, C.J. Hogger, and J.A. Robinson, Clarendon Press: Oxford, 1994. — P. 397-439. — P. 401.

¹⁰ *Gärdenfors P., Makinson D.* Nonmonotonic Inference Based on Expectations // Artificial Intelligence. — 1994. — V. 44. — P. 197-245.

¹¹ *Hage J.* Studies in Legal Logic. — Dordrecht: Springer. Hage, 2005. — p. 49, посилання 32.

¹² Там само. — P. 104-105.

¹³ Там само. — P. 21.

¹⁴ Там само. — P. 89.

¹⁵ Там само. — P. 23, 92.

¹⁶ Там само. — P. 289.

¹⁷ *Modgil S., Prakken H.* Abstract Rule-Based Argumentation // IFCoLog Journal of Logics and their Applications, 2017. — V. 4. — № 8. — P. 2319-2406. — P. 2324.

¹⁸ Див.: *Pollock J.L., Gillies A.S.* Belief Revision and Epistemology // Synthese. — 2000. — V. 122. — P. 69-92. — P. 84, 90.

¹⁹ Там само. — P. 82, 86.

²⁰ *Pollock J.L.* Defeasible Reasoning // J. Adler, L. Rips (ed.); Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations. — New York, NY: Cambridge University Press, 2008. — P. 451-470.

²¹ *Pollock J.L.* A recursive semantics for defeasible reasoning. — URL: <http://www.horty.umiacs.io/courses/readings/pollock-2009-recursive-sem.pdf> Pollock. — 2009. — P. 1.

²² *Pollock J.L.* Thinking about Acting. Logical Foundations for Logical Decision Making. — New York: Oxford University Press, 2006. — P. 89.

²³ *Соловйов О.* ЧИ ВЖЕ ІСНУЄ ЗАГАЛЬНА ТЕОРІЯ МОЗКУ, або Яким чином феномен інформації пояснює Mind-Body Problem, свободу вибору та причинність-з-середини-себе // Філософська думка. — 2020. — № 6. — С. 58-77.

²⁴ *Pollock J.L.* Thinking about Acting. Logical Foundations for Logical Decision Making. — Указ. вид.

²⁵ Там само. — P. 34, 40.

²⁶ *Freeman J.B.* Argument Structure: Representation and Theory. — Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011. — P. 204.

СОФІСТИКА ЯК ТРЕНД СУЧАСНОГО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

В. В. Лімонченко

У інтелектуальному просторі нашого часу виразно спостерігається зростання уваги до софістики, і цей факт спонукає до продумування як феномену софістики, так і до роздумів щодо розуміння часу, у якому ми живемо і тих антропологічних характеристик, які цілеспрямовано культивуються. Отже, зміст містить декілька смислових блоків. По-перше, важливим бачиться не стільки історико-філософський огляд такої форми дискурсу, який отримав іменування софістики (хоча зрозуміло, що цього уникнути неможливо), скільки фіксація того куту зору, під яким софістичний дискурс став затребуваним, тобто виявлення того, що акцентують при зверненні до софістики, і того, що залишається у тіні, замовчується — і засади цього можуть бути різними: або це не вважається суттєвим, або бачиться дещо дискредитуючим, або просто не помічається. Отже, це передбачає деякий огляд літератури, у якій софістика стає предметом уваги. По-друге, суттєвим бачиться звернення до розгляду софістики у контексті сучасних підходів до освіти, що кореняться у вихідній мотивації домінуючих концепцій, але не завжди усвідомлених.

Софістика у світлі сучасної уваги

У звичній академічній і громадській думці софістика постає переважно в негативних обрисах: найчастіше ми вживаємо слова «софізм», «софістика» як лайливі, що, втім, відповідає ставленню до софістів у самій Греції, і закріпилася така думка серед філософів завдяки діалогам Платона і Аристотеля. Аргументація Платона і Аристотеля добре відома, звернемо увагу на феномен сучасної уваги до софістики.

Найбільш експліковано звернення (і відразу слід зазначити, що часто це звернення обертається поверненням) до софістики проглядається у книзі Барбари Кассен «Ефект софістики», і засади такого звернення вказані нею з самого початку. Перше, що зазначається, — це завдання не бути «реабілітацією» софістики, і тим не менше реабілітація відбувається і софістика вводиться у філософію як її ефект, а отже результат — бажаний чи ні, але наявний. Свій інтерес до софістики, яка в історії філософії має дуже сумнівну репутацію, на початку книги вона підкріплює посиланням на словник Андре Лаланда, сама назва якого показова — «Технічний і критичний словник філософії», її ставлення-оцінка до нього виявлені прикметником «безсмертний». У назві стоять два слова, які для сучасності (модерної і постмодерної) мають чаруючий зміст — назва прочитується так: усе, що можна знайти у трьохтисячолітній традиції філософії, піддається критичному розгляду і мова не про Кантівську критику ретельної аналітики, а про скептичний виклик тому, як розгортається філософська тематика, більше того, до такої критичності надається техніка здійснення. Софістика зіставлена з Сократом — оригінальності Сократа протиставлена «негативна оригінальність» тих, хто опускається «нижче прийнятих норм». Посилання на вихід на межі прийнятих норм подається синонімічним вільнодумству — яке транскрибується як прохід туди, де написано «Вхід заборонено»¹. За усієї привабливості вільнодумства, його транскрипція як дія всупереч прийнятому викликає сумнів: дія всупереч прийнятому беззмістовна у тому смислі, що не потребує осмислення того, чому протистоїть і здійснюється як формальне перевертання. Якщо послідовно рухатись за цією логікою, то таке формальне обертання підводить до спростування самого руху всупереч — якщо стає прийнятим рух всупереч, то рух всупереч прийнятому усуває рух всупереч і так можна рухатись по замкненому колу нескінченно.

Дитяча зацікавленість забороненим містить більш змістовні засади, які Кассен експлікує посиланням на Гегеля, згадуючи його іменування софістів «вчителями Греції», але за цим слідує знамените прирівнювання софістів як вчителів до торговців і гетер: софісти торгують своєю мудрістю, культурою і вміннями,

як гетери торгують своїми чарами. Якщо розгортати цей вимір софістики, то він у чомусь протилежний вільнодумству, адже торгівля буде успішною за умови задоволення потреб покупців, і характеристика вільнодумства змінюється на догідливість. Вільнодумство як приваблива поверхня містить іншу мотивацію — стати впливовою людиною, що має владу і успіх, софістика є дискурсом, оволодіння яким ставить людину у привілейоване положення, навчає тому, як отримати успіх. Слово «успіх» знов вводить спокусливу амбівалентність — це і вміння створити атмосферу уваги до самого себе, зробити так, щоб тебе помітили і ти не розчинився у безликій сірій масі, але хвостик, який при цьому додається, достатньо непривабливий — досягти успіху у будь-якому разі, не озираючись на засоби цього. В установці на успіх присутній не помічений відразу контекст, на який вказує слов'янська коренева основа — успіти зробити те, що бачиться найважливішим.

Це орієнтує на осмислення цього найважливішого і виводить у вимір самопізнання — не стільки розуміння того, чим ти є, скільки осмислення призначення. Цим самим софістика отримує міцну привабливу основу, яка чітко вказана знаменитою тезою Протагора щодо центрального положення людини, яке знов-таки містить подвійне розгортання наслідків. Це і увага-повага до людини, що конститує гуманізм як ціннісну установку, але можлива форма такого центрального становища людини, яка постає самозакоханою гординою і небажанням приймати до уваги іншого.

Культивування вміння «схопити удачу за вихор» (кайрос) ставиться у центр софістичної освіти — і знов виникає подвійність смислу: якщо прислухатися до ідей Кассен щодо смислової зафарбованості кожної мови, внаслідок чого завжди наявний додатковий зміст, який зникає при перекладі іншими мовами, то для мови філософії (для філософського дискурсу) слово «софістичний» містить привхідний зміст якщо не шахрайства, то маніпуляції. Усунути цей непривабливий відтінок можливо іншою формою прикметника, яка не існує, але морфологічно можлива — софістська, що буде вказувати не на якісну характеристику, а на приналежність софістам.

Виникає закономірне питання — за рахунок якого вміння досягається перемога, якій навчають софісти? На якій zasadі це здійснюється? Кассен не ставить цього питання і навіть не акцентує вимір вчительства, при тому, що софісти в першу чергу іменуються вчителями, але відповідь її чітка і проглядається вона крізь протиставлення «онтологія-логологія» — встановлюючою, конститутивною щодо існування дією володіє логос, і логос береться у значенні вимовленого слова, що відрізає гераклітівський принцип слухати не проговорене, а те, що крізь нього проступає. Підкреслюється перформативна автономність мови, яка сама створює свій предмет синтаксисом своїх фраз. Показово, що аргументація здійснюється через посилення на приклади художньої літератури, на ґрунті якої перформативність очевидна і безсумнівна — і Одисей, і Гамлет, і Шалтай-Болтай отримують своє буття через промовленість. Промовили «Гамлет» — і він існує. Відповідь на поставлене запитання може бути такою — софісти беруться навчати перформативності мови, тобто вмінню говорити так, щоб промовлене встановлювалося як існуюче. Ефект софістики — це ефект світу: не дискурс являє те, що є зовні, але те, що зовні стає тим, що розкриває дискурс. Кассен констатує: «Онтологія йде від буття до висловлювання про буття, у гарній парменідівській гайдегерівській ортодоксії; логологія йде від висловлювання до буття і породжує буття як ефект висловлювання, як мовне виконання»². Мова є чинником влади над буттям.

Подібна роль мови підмічена у казках — знання імені надає владу над людиною, отже, щоб злі сили не оволоділи дитиною, справжнє ім'я приховується. У Ортегі-і-Гасета є образ: промовлене слово приводить річ — яка з'являється як песик на поклик. Є і більш авторитетний (правда не для всіх) приклад встановлюючої існування сили слова — Бог Біблії творить світ промовлянням «Хай буде!». Але численні приклади перформативності мови не усувають іронічно-сумної східної мудрості: «Скільки не говори "халва", солодко в роті не стане». Як філологічно орієнтований філософ Кассен центральним предметом уваги робить мову як таку і мову філософії, у якості її найзначнішого досягнення згадують «Словник неперекладностей», перекладений

багатьма мовами — і цей дивний парадокс виявляє те, що не вміщується у чисто людське слово, отже слово як логос містить те, що у греків отримало ім'я «буття». Як не викидай онтологію у двері — вона увійде через вікно. Слово як конститутивний акт встановлює буття промовленого, отже логологія обертається все одно онтологією.

За логікою перформативності мови, промовлене слово «софістика» викликало значну послідовність праць дуже різного характеру. По-перше, слід зазначити, що домінують не стільки праці історико-філологічного і історико-філософського характеру (хоча наявні і нові академічно орієнтовані дослідження), скільки практично орієнтовані дослідження, і у більшості проглядається полемічний запал викриття філософії. При цьому проговорюються зовсім не обґрунтовані тези, які встановлюють дещо як самоочевидне: «Софісти виявили, що в демократії кожен має право висловлюватися, але ми чуємо і приймаємо лише найкращу думку (так званий консенсус), тоді як філософи часто хочуть почути лише те, що вони говорять. Така позиція є парадоксальною, оскільки філософія (сократівський метод — діалог, запитання та відповіді) ніби створена для того, щоб слухати Іншого, його мову. К.-Р. Поппер переконливо показав, куди веде платонівська держава — вона стає тоталітарною»³.

Теза «філософи часто хочуть почути лише те, що вони говорять» провисає як довільне твердження і має той самий смисл, який вказує Гегель у есе «Хто мислить абстрактно?» — намір вколоти супротивника образливою фразою. Аргументація від соціально-політичних ідей є дуже розповсюдженою — софістика бачиться засобом для обґрунтування популістські поданих ліберальних ідей, викриття платонізму, отже вибір на користь софістично орієнтованої історії філософії пояснюється тим, що вона набагато ліберальніша, ніж традиційна філософія⁴. Дивним чином не помічається, що приймання тези Протагора щодо людини як міри усього і визнання людини об'єктом мови⁵ взаємно скасовують одна одну, більше того, визнання людини об'єктом мови робить її об'єктом маніпуляції, і людина безсила відрізнити брехню від правди, що і говориться: «Коли хтось висловлює неправду, то вона одразу стає реальністю»⁶, «фактично на ри-

торичному рівні немає критеріїв відрізнити правду від неправди»⁷. І далі йде посилання на Барбару Кассен: немає критеріїв, як розрізнити слова вчителя та Фюрера — але якщо на риторичному рівні для розрізнення вчителя і фюрера немає критеріїв, то це не означає, що таких критеріїв немає взагалі. Дане твердження щодо відсутності критеріїв на риторично-софістичному рівні як раз і засвідчує їх недостатність, потребуючи виходу за межі тієї реальності, яку встановлює мова сама по собі.

Теза «кожен має право висловлюватися» за своєї привабливості усуває голос істинного знання і освіченості — не випадково мова йде про «найкращу думку», а не істинну, оскільки «істина несе в собі елемент примусу»⁸, далі у автора слідує посилання на Ханну Арендт, яке у даному випадку не зовсім доречно, і я поясню чому, хоча це дещо побічне міркування. Арендт відома своєю аналітикою тоталітаризму, і аналітика його засад підводить до осмислення феномену масової людини, проблематика якої характерна для ХХ століття. При цьому важливі нюанси — маса і юрба постають синонімами у буденній мові, але існують смислові відтінки. Обидва феномени стосуються множинності людей, розкриваючи ж специфіку маси, Арендт вказує на те, що маса є результатом дезінтеграції, коли значна кількість людей перестають почуватися всередині будь-якої суспільної структури, отже перестають почуватися пов'язаними будь-якими загальними завданнями, мотиваціями, принципами, цінностями — маса не здатна до жодного об'єднання на основі спільних інтересів. І далі вона вказує, що масу дратує будь-яка складна суспільна диференціація і вона є нечутливою до аргументації, внаслідок чого не здатна відчувати відмінності⁹.

Спостереження щодо підозрілого ставлення до філософії засвідчують неприймання її саме на ґрунті нюансованого дискурсу, отже при тому, що софістика як історичний факт є гранично витонченим міркуванням, затребуваною сьогодні вона стає у ситуації, коли треба зробити ідею зняряддям маси, отже зробити її зрозумілою людині у її повсякденних клопотах і проблемах. Автор згадуваної вище статті у висновках проводить паралель між гайдегеровим розумінням Стародавньої Греції й алетей та сучасним феноменом «cancel culture» — і її симпатії не на боці «cancel

culture», і хоча для неї це питання не має прямого вирішення, якимось дивним чином проводиться паралель між установкою філософії (філією, схильністю) на істину, отже бажанням уникнути хибної гадки, і «cancel culture», яка визначається «як спосіб поведінки в суспільстві чи групі, особливо в соціальних мережах, у якому прийнято повністю відкидати та припиняти підтримувати когось через те, що він сказав або зробив щось образливе. Це метод, за допомогою якого людей можна викликати та виключати з основної культури; вони стають “скасованими”». Сучасний остракізм з’явився разом із соціальними мережами та породив дивну фігуру “вігіланте” — людину, яка діє поза правовою системою, щоб покарати злочинців»¹⁰. Любовне устремління до істини і мудрості викреслює хибний шлях як неприпустимий для себе, але бачити у цьому «cancel culture» дещо довільно.

При тому, що поняття політики як сфери боротьби за владу далеко не є єдиним сутнісним розумінням, можна спостерігати звернення до софістики саме у такому контексті — навіть якщо це влада над умами і світоглядними схильностями людей. Ксенія Зборовська присвячує софістам цілу серію матеріалів на інтернет-сайті (отже у вимірі публічності, хоча це досить своєрідна публічність) і вступні пояснення її звучать як рекламне загравання з читачем: «Думаю, більшість чула чи читала в підручниках фразу, що епоха софістів характеризується виникненням суб’єктивізму у гносеологічному просторі. Зазвичай на цьому “за здоров’я” закінчується і починається “за упокій”: які ж ці софісти продажні були, які ж софізми придумували неоковирні, і (апогей філософського автократичного екшену!) — який же прекрасний і мудрий Сократ з’явився на їхньому фоні, розігнавши (аки Ісус фарисеїв) цих запроданців з лона філософії. По саркастичному тону моєї оповіді легко вгадати ставлення авторки опусу до цих штампів пострадянського гуманітарного мислення. Ну що ж, спробуємо в межах циклу “Античність 2.0” розвіяти ці міфи»¹¹. Діють згадувані вище способи «аргументації» — заплямувати відмінну від власної позиції точку зору популістською тезою (негативне ставлення до софістів, яке характерне для античності іменоване «штампом пострадянського гуманітарного мислення» — що у свою чергу

також є штампом публічної сфери сьогодні), і розрекламувати пропонований продукт: «софісти виховували громадське суспільство й були набагато більшими демократами, ніж Платон», «позиціонували себе водночас як учителів політичних чеснот, як інтелектуалів (які продукували освіту, що в подальшому стане класичною), як нащадків та продовжувачів однієї з найбільш прославлених грецьких культурних традицій», «в лоні софістики виникло намагання зрозуміти людську природу в її всебічності»¹².

Я не ставлю завдання ані викриття і підозри щодо подібного жанру у лоні філософського дискурсу, ані завдання детальної аналітики – питання просвіти дійсно є дуже важливими і спроби повернення якщо не поваги, то інтересу до філософії можна тільки вітати, і виклад цікавий і професійний, але зовсім не випадково, що серед значної кількості філософських тем і персоналій вибрана саме софістика. Пошаною у сучасної людини володіють речі, які цікавили софістів: «Софісти намагались ствердити автономію мовлення по відношенню до онтологічної сфери, присвячували левову частину своїх розвідок аналізу мовлення; розвивали дискурс органічної політичної рефлексії, переважним об'єктом якої мають стати владні структури; виступали за критичне переосмислення теології та етики та, зрештою, саме вони спровокували та культивували нечуваний розквіт риторики, що супроводжував становлення як політичної, так і естетичної рефлексії»¹³. «Автономія мовлення по відношенню до онтологічної сфери» зовсім не розкрита у своїх наслідках («ефектах»), проте для людини, яка не включена у складне і нюансоване трактування цього питання, це звучить так – можна говорити все, що я хочу і не озиратись на те, чи узгоджене це з реальністю. Якщо за автономією мовлення для філософського дискурсу міститься складна проблема тотожності мислення і буття, то акцентування на мові і усунення онтологічного вектору легко перетворюються на безвідповідальне викривлення змісту. Але ж увага до мови передбачає обережне і обачливе відношення до промовленого. Винесення у заголовок іменування софістів «злободенними» має на меті вказівку на затребуваність того, чому вони навчають, але проговорений епітет містить част-

ку «зло», що привносить новий смисл, який є небажаним, але починає діяти.

Огляд значної кількості літератури, присвяченої феномену софістики у аспекті актуальності її для сьогодення, засвідчує увагу у двох напрямках — це відповідність софістично орієнтованої думки політичному дискурсу і ефективність освітніх практик софістики. Обидва напрями розгортаються проблематично. Затребувані сьогодні освітні практики софістів, але при цьому домінує вимір практичної результативності і установка на ефект перемоги, в той час як, на мій погляд, контекст перформативності мови вимагає поставити у центр уваги етичну відповідальність за промовлене слово, яке завжди є дещо більше, ніж воно саме і у цьому смислі воно має вимір буттєвості.

У наші дні достатньо розповсюджена думка, яка бачить витoki європейської системи освіти у освітніх практиках софістів як тих, хто акцентує вимір ефекту перемоги і успіху, але таке трактування упускає інший структурно-змістовий аспект — установку на істину, яка акцентована у Платона і на це звертає увагу А. Бадью, який підкреслює, що єдино можлива форма освіти — освіта істинами і це вимагає відділення філософії від софістики — свого вічного двійника: філософія всупереч софістиці визнає можливість істини — філософія є не виробництво істини, а дія, виходячи з істини, але сучасна софістика замінила ідею істини як засади ідеєю правила¹⁴. А. Бартлет, досліджуючи ідею освіти у Платона і Бадью, виносить принцип освіти істиною у назву книги¹⁵ і підкреслює важливу для Бадью тезу, що філософія має чітко відділити себе від софістики. Аналізуючи ситуацію Сократа у контексті діалогів Платона, він показує софістичний характер держави і вважає справою життя Платона повернення до істинного значення освіти, яка викривлена софістичним трактуванням, характерним для держави — навчання тому, як збільшити багатство, або навчання красномовству, щоб забезпечити гідне місце у житті поліса не гідні вважатися освітою. Це звичайне натаскування, дресура, необхідно поставити у центр те, що визначає освіту як установку на істину, що і робив Сократ¹⁶. Повернення від спотвореної форми освіти актуальне для сучасності настільки ж, як і у часи Сократа. Протистояння

Сократа як прихильника виховання істинами софістам заглиблюється до опозиції його самому соціальному порядку, що акцентовано Р. Грігом, який говорить про платонізм вільний від утопії¹⁷. Така постановка питання з'єднує освітній дискурс софістики з політичним виміром софістики.

Зв'язок політики і софістики, який досліджує А. Гоффі¹⁸, показує, що софізм є дискурсивною практикою, яка формує трансцендентний стан політики, але до цього підводить саме Парменід: «В силу розрізнення буття і небуття, а також в силу тотожності буття і мислення випливає, що потрібно лише щось сказати, щоб це було, так що незалежно від того, чи є те, що я говорю, правдивим чи хибним, воно існує, отже істинне й хибне стає нерозрізненим»¹⁹. Це гранично проблематизує опізнання істинного і хибного шляху. Наш час засвідчує вразливість епістемологічних установок людини — можливість виходу на дійсний порядок реальності все частіше відкидається, для нашого часу стає характерним поняття Post-Truth, напряду пов'язане з онтологічним ефектом мови.

Сучасність як час софістів: постправа чи істина?

У назву підрозділу винесено зіставлення постправди та істини, і доречно звернути увагу на ту соціальну реальність, яка потребувала цього протистояння. Шокуюче слово «постправа» (або постістина, що допускає слово Post-Truth) вже досить звичне: у 2016 році Оксфордський словник англійської мови назвав це слово словом року, наголошуючи на такій ситуації, коли об'єктивні факти є менш значущими при формуванні громадської думки, ніж звернення до емоцій та особистих переконань. У книзі Стіва Фуллера «Постправа: Знання як боротьба за владу»²⁰, що вийшла у 2018 році, вся історія філософії проглядається у світлі роботи цього поняття: при розгляді ігор влади та знання він повертається до Платона, підкреслює роль макіавелістської традиції класичної соціології та знаходить джерело нового слова у Парето: «З його точки зору, соціальний порядок є результатом взаємодії еліт двох типів, яких він називав, слідуючи в цьому за Макіавеллі, левами та лисицями. Обидва види торгують

постістиною. Леви розглядають загальноприйняте в статус-кво розуміння минулого як надійну основу майбутнього, тоді як лисиці вважають, що статус-кво підтримує порочне розуміння минулого, яке заважає досягненню кращого майбутнього²¹. Обидва види, торгуючи постістиною, звинувачують один одного в нелегітимності, посилаючись на хибність висловлювань опонента. Визначальна риса постістини у такому разі — сувора різниця між видимістю і реальністю, що ніколи повною мірою не усувається, тому найсильніша видимість видає себе за реальність. Таким чином, в основі таких установок вбачаються не емоції, а перформативність мови, отже мова про постправду привертає увагу до софістики, її амбівалентна оцінка вже згадувалась і зрозуміло, що справа не у реабілітації софістики, але в розумінні того, що відбувається з нами зараз, звідси і виникає характеристика сучасності як часу софістів.

Таке іменування сучасності зовсім не нове: французький історик античної філософії, автор перекладів та коментарів до Платона та Плотіна Люк Бріссон ще у 1980-ті роки прочитав курс лекцій, у якому при історичному викладі запропонував розширювальне трактування софістики, називаючи сучасне суспільство — суспільством софістичним, і зробив він це з негативними конотаціями. Згадувана раніше книга Барбари Кассен виходить у 1990-ті роки і у ній розгортається думка, що не тільки урівнює філософію і софістику (софістика розглядається не побічною гілкою магістральної течії європейської філософії, але рівноцінною стороною в історії думки, що має чимало переваг перед загальновизнаними видами рефлексії), але як ефект-результат філософії. Вона розглядає софістику у виявленні її специфічних розумових форм, тобто це зовсім не апологія, але з'ясування «справи» софістики, якщо використати знаменитий зворот Володимира Соловйова.

При розгляді того, що робили софісти, особливу увагу привертає особливе ставлення до знання. Їхньою справою стала пропаганда та поширення особливого людського продукту — продукту уявного, ментального. Тобто, вони змінили напрямок думки, що пізнає, від космоцентризму до соціологізму, і як наслідок, «почали пропонувати людям не прості знання, а саме

ті, які могли поставити їхнього володаря в особливу суспільну позицію – у позицію переваг у порівнянні з іншими членами суспільства в результаті оволодіння особливими засобами дії в межах суспільних відносин»²². Установка на знання, що ставить в привілейоване становище, зазвичай називається соціальною кон'юнктурою.

Саме в цьому моменті виникає специфічна проблемність, пов'язана з моєю професійною діяльністю – завдання, які ставляться перед освітою сьогодні, мають софістичний характер і варто розглянути нашу професійну діяльність, нейтралізуючи сформований зміст софістики як інтелектуального шахрайства. Але слід уточнити, що підкреслена нейтралізація не має на меті легітимації софістики як нормального дискурсу та визнання її способу дії єдиною можливим. У цьому контексті значуще виведення з тіні софістичного виміру сучасних підходів до освіти, що кореняться у вихідній мотивації домінуючих концепцій, але не завжди усвідомлених.

Перше, на що варто звернути увагу, це практично безперечна установка на навчання практично значимим умінням, що так виразно реалізовано софістами, які рішуче повернули знання у бік прагматизації і відкрили шлях до спеціальної розробки та культивування знання, до різноманітності як самого знання, так і соціальної діяльності, з'єднаної з ним і саме такі конотації працюють у наші дні: «у внутрішню характеристику знання, а не тільки до окреслення його функціональних моментів, входить соціальний компонент: можна виправдано стверджувати, що тільки те “перероджується” у знання, що відгукується на соціальну атмосферу. Тобто, знання висловлює не так необхідність буття, а скоріш необхідність соціально виявленої і засвоєної території останнього»²³. Соціальна обумовленість форм знання у ХХ столітті експлікована найрізноманітнішими дискурсами та її софістичний виток найчастіше не підкреслюється, ймовірно через аксіологічне вживання слова «софістика», але соціальна прагматика софістів затребувана багаторазово без згадки її, наприкінці ХХ – початку ХХІ століття демократичними процедурами встановлення істини проголошується завдання апології софістики як уміння «схопити випадок за вихор», що

точно зазначено Б. Кассен. М. Бердяєв наголошує на значущості життєвого процвітання, успіху, вигоди, інтересу для прагматично орієнтованого пізнання, і зазначає, що до істини це не має відношення. Не обов'язково вважати їх ознаками брехні, але те, що роль істини — не надання послуг і істина «навіть може бути руйнівною та згубною для влаштування справ у цьому світі»²⁴.

Отже, при прагматичній установці відбувається така зміна знання, яку, за Г. Флоровським, слід назвати псевдоморфозом: навчання прийомам перемоги, яка повинна була здобуватись завжди, вимагає вміння перемагати за будь-яких обставин, безвідносно до того, який реальний стан справ. «Тут — справжній внутрішній нерв, найбільчисте і вразливе місце всієї суті софістики: установка на ефект перетворювала таке знання на “допоміжний засіб діяльності”. Це був крок у напрямку до ідеологізації знання, до його приручення та приниження»²⁵. І як наслідок, усунення орієнтації на істину: у самій постановці питання про істину сучасний скептицизм вбачає філософський фундаменталізм — платонічну гіпертрофію універсальних понять, що називається логоцентризмом. Питання істини найчастіше супроводжується іронічними інтонаціями Платона: «Що є істина?»

Це характерно саме для таких ситуацій, коли на чільне місце ставиться соціальна кон'юнктура, яка академічно коректно називається актуальністю, але зовсім не випадковий такий синонім до цього слова як «злободенність». Але «зло дня» замасковано новим словом — пост-істина і усуває застаріле поняття істини. І зроблено це за Оруеллом, який зазначив специфічне завдання нової мови «звукити сферу думки» шляхом усунення зайвих слів, саме звучання яких може спонукати до роздумів²⁶. Оруелл діагностує ситуацію перейменування, що проводиться методами державного насильства, але в наші дні відбувається активне перейменування різних сфер суспільної діяльності засобами фінансово-економічної термінології, коли мірилом значущості людської діяльності стає ринок, введений як критерій.

При тому, що прийнято вважати Платона засновником ситуації, коли знання має бути поставлене на службу державі, його діалоги ґрунтовно викривають прийоми софістики: він зазначає, що софіста цікавить випадкове, істини він не шукає — йому важ-

лива власна думка і перемога, оскільки він прагне влади, тому його стиль — пихатість і енциклопедична порожнеча. Ця критика постає невимовною вголос вихідною мотивацією і формою сучасного дискурсу ЗМІ, що сумно замінили античний театр і агору.

Сьогодні освіта розуміється як сфера послуг, орієнтована на клієнта, і залежить від того, хто зрештою її придбає. Установка на наукову роботу при опорі на гранти вписується в цю ж логіку, і про реальність, а значить про істинність, не йдеться. Світ неklasичних форм культури не сприймає диктату істини і бачить у цьому утиск свободи, рецидив ненависного тоталітаризму. Демократія — в її популярній вульгарній версії — набула форми маргінального протесту проти знання: «Яка ж це демократія, коли мене змушують читати і зачувати всякі нудні, нецікаві, незрозумілі речі? Кому цікаво, хай колупається в різних науках — але не мають права змушувати, бо демократія — хочу вчусь, хочу ні!»

Ще більш переконливо для утилітаризму здорового глузду звучать принципи біологізованого розуміння пізнання, що черпає свою очевидність з характерного для нашого часу натуралістичного бачення людини: знати — вміти поводитися адекватним чином, отже «пізнання не має об'єктів, бо пізнання — це ефективна дія»²⁷. Реальність є нічим іншим, як узгодженим суспільним конструюванням, що замінює і об'єктивність, і реальність. Поняття аутопоезиса, що у своїй етимології спирається на втішні для людини характеристики — само-побудова — підкупує можливістю бути ідеологічним обґрунтуванням владного свавілля — і індивідуального, і, що набагато витонченіше, соціального: аутопоезна система «витає себе за волосся», створюючи власні компоненти, що звучить обнадійливо та відповідає індивідуалізму секулярної цивілізації. На цій підставі виникають всілякі варіанти акцентування уяви, найбільш виразно представлені в політиці та мистецтві, які зрештою спираються на свавілля реформатора чи революціонера, що не бажає бачити реальність.

Чітко працює принцип софістів на започаткування реальності за допомогою мови та перформативну автономність мови, на

породжуваний нею ефект світу — мова «сама створює свій предмет, створює його самим синтаксисом своїх фраз. Буття — і тут говорить радикально критичний по відношенню до онтології дух — не є щось, над чим піднімає завісу слово, а те, що створюється дискурсом»²⁸. Таким чином стає «можливим будувати перебіг міркування всупереч реальному стану справ», що є надзвичайно амбівалентним.

По-перше, у думки і знання наявна власна природа, яка не збігається з природою наочного перебігу подій, що стає основою людської свободи та творчості. По-друге, ця природа думки стверджує особливе становище людини як міри існуючого — минаючи деякі опосередковані ланки, можна стверджувати, що з цього впливає визнання сили як засновника істини та легітимації знання. За Фразімахом: справедливість — те, що встановлює найсильніший, звідси релятивізм софістів. І якщо релятивізм у сфері етики загалом не прийнятний: «відмінність між добром і злом стирається, ось що таке софістика», — цитує Ніцше Б. Кассен²⁹, то взаємообіг позицій сили та загальновизнаності в політиці навіть не вимагає обґрунтування: хто переміг, той і прав, він встановлює порядок реальності і відповідний йому статус того, що стає істиною, яка втрачає автономний статус і потрапляє в простір конвенції в найкращому разі, і у простір силового дискурсу найчастіше. За В. Соловйовим, софістика як безумовна самовпевненість людської особистості, що не має насправді ніякого змісту, але відчуває у собі силу й здатність опанувати будь-яким змістом — оскільки відсутній загальний й об'єктивний зміст, по відношенню до інших цей зміст буде зовнішньою силою і обернеться тиранією.

Софістичний дискурс як мова-деміург, який фабрикує світ, змушує його відбутися, — це точний опис простору такого знання, який надають ЗМІ та особливо простір соціальних мереж в інтернеті, що реалізують принцип софістики: співвідносити позиції з миттєвістю, що дає нам *kairos*, можливість і робити це за допомогою прийомів, хитрощів, махінацій, що дозволяють захопити успіх завдяки своїм умінням. Саме на це очікують і сподіваються отримати від освіти більшість агентів системи освіти.

Якщо раніше усвідомлювалася згубність залежності освіти від ідеологічних установок владних структур, то зараз вектор розвитку задається не академією і не зовсім державою, а ринком, бізнесом чи чимось подібним. Орієнтація ринку праці усуває антропологічний вимір освіти, що переживає насильницьку оптимізацію за Парето: якщо 20% зусиль дають 80% результату, треба організувати діяльність так, щоб не витратити інші 80% зусиль – гранично усунути гуманітарну складову, тобто у початковій школі прибрати цикли малювання та співу, з викладання літератури залишити мінімум у вигляді ідеологічного дресування з певних тем, звзвити до безглузлого огляду філософію, начисто усунувши логіку, етику та естетику. Хоча академічна критика такої оптимізації давно відома, але громадське очікування як гарантованого успіху тут і тепер гранично прагматизує освіту. І що суттєво – народжує атмосферу нервової збудженості, яка доходить до маніакального психозу на всіх рівнях. Ті, хто працює у сфері освіти, відчувають це на собі.

І лише таке розуміння знання, яке визнає за ним цілком автономну сферу існування, яке у понятійній сітці філософії називається істиною, породжує єдину надію: «знання ніколи не піддалося і, в результаті його природи, ніколи не буде піддане спробам замкнути його в клітину приватного, виключно суб'єктивного корисливого інтересу. Знання – явище міжіндивідуальне та міжсутнісне; це, власне, завжди зустріч, а зустріч без візаві неможлива»³⁰. У контексті цього розгляду підкреслю, що класична освіта організована так, що в ній домінує установка на знання, здобуття якого передбачає терпляче, вольове служіння істині, хоча в такій установці сучасні реформатори системи освіти бачать відрив від життя і, намагаючись усунути цю розбіжність, вводять установку на компетентність, і це не просто перейменування. На жаль, більшість міркувань на цю тему мають кон'юнктурно-ситуативний характер, але антропологічна аналітика цього варіанта реформування виглядає дуже сумною.

Прагматична утилітарність неухильно домінує в житті цивілізованої людини, при тому, що і світове мистецтво, і філософські орієнтовані інтелектуальні практики свідчать про вузькість і недалекоглядність установок близької користі та безпосередньої

ефективності. При розгляді змоглядності теорії та практичності життя їх апорійність зникає, як тільки в поле зору потрапляє мислення — як відомо, немає нічого практичнішого за хорошу теорію. Сьогодні цінується знання застосоване, і студенти дуже рано починають працювати, внаслідок чого швидко освоюють різні життєві стратегії. Важливість цього заперечувати не варто, хоча сприймати *всі* стратегії, які пропонує життя, досить проблемно — адже спочатку їх треба осмислити, тобто, співвіднести близькі та віддалені перспективи, а головне — усвідомити їхнє місце в цілості світу. Бажання швидкої та ефективної результативності загострює увагу до легко видимого та обчислюваного, нехтуючи тим, що готує результат. Коли у суспільстві домінує прагматична спрямованість, це різко змінює нормальний розвиток науки і як наслідок — агресивно-неосвічене втручання різного характеру ідеологій, характерних для суспільств, збуджених мріями про світле майбутнє. Світле майбутнє бачиться різним — європейським, комуністичним, національно-чистим, технократичним. Рух по лінії утилітарної мети неминуче набуває форми насильства і людину забирає потік злободенності, змушуючи стати тим, що вимагає владний час.

Можливість утримувати незлианність з ідеологічним мейнстрімом реалізується знаннями, названими відстороненими, якими, як відомо, насамперед займається філософія. Вони вкрай необхідні, оскільки культивують здатність відволіктися від автоматизму сформованих обставин — а це перша підстава творчості як центрального виміру «природи» людини, причому головний вимір творчості — це цілісність людського життя, яке вибудовується.

Так звані «відсторонені» знання, що не застосовуються прикладним технічним чином, стосуються самої людини і часто не набувають предметно-об'єктивної форми, залишаючись через це непомітними і непотрібними. Техніко-наукове оснащення перетворювальної діяльності супроводжується архаїчним редукованим мисленням про людину. Уміння грамотно мислити людину найчастіше відсутнє — вважається, що відповідь на це питання дають біологія та медицина, через що людина вкладається на прокрустове ложе натуралізму.

Прагматизм сучасних студентів — не наслідок продумування найбільш виправданих шляхів до істини, цей шлях вимушений, і цілком достовірно звучить теза, що орієнтований на успішність сучасний студент перебуває у ситуації психозу. Одне з важливих умінь, вирощуваних живописом, літературою, музикою, та й філософією — вміти виробити дистанцію по відношенню до нестримного споживання, набути здатність споглядання як включеності у світ не за допомогою переробки і поглинання його, але залученого до нього цілісною присутністю.

Утилітарний прагматизм як визначальний вектор сучасної освіти усуває найчудовіші речі, які можливі для людини і робить її маріонеткою соціуму, що конститує навіть найінтимніші сфери бажань та мрії. Часто помічається небезпека легкого маніпулювання такою людиною, що стає слухняною зброєю, але й не менш небезпечний її бунт — уражена власною нікчемністю людина живе за принципом «Світу провалитися, але щоб мені завжди чаю пити!». Зростаюча агресивність — свого роду протест проти утилітарності здорового глузду, який, оскільки він здоровий — знаходить можливість вислизнути і в неутилітарну розкіш насолоди, яку дарують філософія та мистецтво, і у безкорисливе волонтерство, що й залишає нам надію.

¹ *Cassin B.* L'effet sophistique. — Paris: Gallimard, 1995.

² *Cassin B.* Humboldt, Translation and the Dictionary of Untranslatables Forum for Modern Language Studies. — 2017. — № 53(1). — p. 79.

³ *Vidauskytė L.* Sophistry, Rhetoric and Politics. *Filosofija. Sociologija.* — 2022. — Т. 33. — Nr. 3. — p. 247.

⁴ Там само. — p. 251.

⁵ Там само. — p. 246, 247.

⁶ Там само. — p. 247.

⁷ Там само. — p. 249.

⁸ Там само. — p. 247.

⁹ *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. — Київ: Дух і Літера, 2001. — С. 354–390.

¹⁰ *Vidauskytė L.* Sophistry, Rhetoric and Politics. *Filosofija. Sociologija.* — 2022. — Т. 33. — Nr. 3. — p. 245.

¹¹ *Зборовська Ксенія.* Софісти: злободенні та людяні. — Частина 1 (Вступ). — URL:

<https://platoscave.com.ua/tpost/8ymvmk0hn1-sofsti-1-zlobodenn-talyudyau>.

¹² Там само.

¹³ Там само.

¹⁴ **Badiou Alain**. Manifesto for Philosophy, State University of New York Press, 1999, p. 141–145.

¹⁵ **Bartlett A.J.** Badiou and Plato: An Education by Truths. — Edinburgh University Press, 2011. —

¹⁶ Там само. — p. 1–28.

¹⁷ **Grigg Russell**. Badiou and Plato: An Education by Truths. — Notre Dame Philosophical Reviews, 2014, 12, 21. URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/badiou-and-plato-an-education-by-truths/>.

¹⁸ **Goffey Andrew**. If ontology, then politics. The sophist effect. Radical Philosophy. — May 2001. — URL: <https://www.radicalphilosophy.com/article/if-ontology-then-politics>.

¹⁹ Там само.

²⁰ **Fuller Steve**. Post-Truth. Knowledge as a Power Game. — London–New York: Anthem Press, 2018. — p. 1–8.

²¹ Там само.

²² **Петрушенко В.Л.** Софісти і Сократ: в смертельних обіймах чистої думки. — Львів: Львівська політехніка, 2001. — 32 с. — URL: <https://skaz.com.ua/filosofiya/1905/index.html>.

²³ Там само.

²⁴ **Berdiaev N.A.** The beginning and the end. — URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1941__038_1_eng.htm.

²⁵ **Петрушенко В.Л.** Софісти і Сократ: в смертельних обіймах чистої думки. — Указ. вид.

²⁶ **Орвел Дж.** 1984. — К.: Видавництво Жупанського, 2015. — С. 54.

²⁷ **Maturana H.R. & Varela F.J.** The tree of knowledge: the biological roots of human understanding. — Boston–New York: Shambhala, 1998. — p. 244–245.

²⁸ **Cassin B.** L'effet sophistique. — Указ. вид. — p. 8.

²⁹ Там само. — p. 10.

³⁰ **Петрушенко В.Л.** Софісти і Сократ: в смертельних обіймах чистої думки. — Указ. вид.

ДО ДИСКУРСНИХ УМОВ МОЖЛИВОСТІ ПОЛЕМІКИ

Ю. А. ІЩЕНКО

Важливим є відновлення античної риторики і грецької діалектики, мистецтва переконувати, вести дискусію і вміння розв'язувати складні проблеми

Х. ПЕРЕЛЬМАН

*Ніщо так не затінює істину,
як суперечка*

Р. ДЕКАРТ

ЕКСПОЗИЦІЯ ТЕМИ

Геноцидальна війна Росії проти України, яка розпочалася з широкомасштабного вторгнення під гаслами «демлітаризації», «денацифікації», «остаточного вирішення українського питання», обернулася небаченою — інформаційно та мілітарно-технологічно поглибленою — жорстокістю, тотальними вбивствами і насиллям нео-сталіністського путінського режиму проти мирного населення, викраденням дітей, руйнацією інфраструктури міст і сіл та нищенням рослинного і тваринного світу України. Ця нова хвиля нелюдськості в «земній ноосфері» винесла на поверхню міжнародного політичного і гуманітарного дискурсу як вічні питання цивілізаційно-культурного єднання/розбрату людства, так і конкретні питання екзистенційного буття людини. Відтак не лише міжнародні політичні та правові питання війни і миру, енергетичної, продовольчої, гуманітарної та ін. безпеки стали предметом широкого обговорення в політичних та дипломатичних колах, в ООН, ЮНЕСКО, ЄС, але й у нові на повний голос зазвучали буттєві питання сенсу життя

і смерті, розуміння живого і мертвого, співвідношення плоті і духу, а в загальнофілософській площині — коеволюції природи і культури, антропоцентризму, транс- і постгуманізму, співвідношення релігійного досвіду і наукового знання, міфу і філософії та ін. Все це реактуалізувало дискурс «антропологічної кризи», в якому акцентовано тепер вже не тільки традиційно соціально-філософській і політологічний вимір розмислів, на кшталт, цивілізаційних ризиків і загроз, скажімо, проблем споживацтва, феноменів ресентименту чи галопуючого цинізму у взаєминах людей. У пошуках відповіді на ці злободенні проблеми філософський і науковий дискурс наразі вимушений зосереджуватися на глибших шарах людської свідомості, зокрема на архетипах та символах «шизоїдального несвідомого» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі) сучасної людини, що немов слизькі медузи обліпили днище транснаціонального глобального Narrenschiff, навколо якого шаستاють привиди-кораблі у вигляді православного фашизму, китайського комунізму, ісламістського фундаменталізму. На жаль, «на компасі» цього інтернаціонального, мультикультурного й вельми жаданого світовими елітами, як й масовою свідомістю, трансатлантичного круїзного лайнера, на відміну від прагматичних і авантюрних Колумбових та Магелланових каравел, незмінно утримується курс «споживання — розвага», зворотнім боком якого постають різного роду інтелектуальні конструкти на кшталт поширеного нині в московії симулякру «нігілізм-апокаліпсис-терор», як оберненої форми імперської тріади «православие-самодержавие-народность».

Нині в суспільних дискурсах, як на національному, так й глобальному рівнях, складається тенденція, що її виразно позначив Карл Мангайм, звернувши увагу на приховані мотиви колективного несвідомого, відтак на роль психологічного підґрунтя життєвих імпульсів та значення конкретної життєвої ситуації у процесі формування стилів мислення, й суспільної свідомості в цілому¹. К. Мангайм, як пише О. Білий, зафіксував стрімке взаємопроникнення наукової раціональності і політичної дискусії, головна мета якої за допомоги дискурсного насильства підірвати засади соціального та інтелектуального існування опонента, його впевненості у собі і, зрештою, спростувати його

теоретичні або історичні погляди, здійснивши напад на весь «життєсвіт» супротивника та намагаючись духовно знищити його. Відкриття німецьким філософом соціально-психологічного аспекту ідеології, з одного боку, показує прагнення тих чи тих соціальних груп не помічати наявного, яке спроможне підважити їхню впевненість у пануванні, а з іншого — виявляє зв'язок утопічної, підкріпленої різного роду симулякрами, свідомості з налаштованістю пригнічених груп лише на знищення і *перетворення* суспільства. А така налаштованість залишає наявний соціум «у дужках», що зумовлено зацікавленістю репресованої, і, як правило, *ресентиментної*, свідомості лише у тих складниках наявного суспільства, які орієнтовані на його *заперечення* і не загрожують паралічем волі до дії². На протилежному кінці суспільних настроїв — консервативно-оберігаючих традицій соціуму — відтворюється релігійна свідомість з її ціннісною домінантою *спасіння*. Відповідно, в академічному середовищі все це може вести до політизації наукової свідомості, а в публічному плані призводять до підміни наукових дискусій суто ідеологічними розбірками (як це сталося в Радянському союзі з «дискусіями» з педагогіки, мовознавства, фізики та генетики), де активно використовуються «ідеологеми», вміло перемішуючись у дискурсі, по-перше, з науковими положеннями, по-друге, з метафорами та фольклором буденної мови. Відбувається підміна цінностей і норм наукового дискурсу прийнятими та узвичаєними — у коридорах та кабінетах наукових співтовариств — нормами спілкування та ведення дискусій.

Нині, втім, не метафорично і політично зідеологізоване, а належне раціонально-поняттєве осмислення історично минулого, як й сучасної гуманітарної ситуації, може слугувати надійним ґрунтом вже широко розгорнутих у світі світоглядно-цивілізаційних дискусій щодо подальшої долі людства, а особливо в світлі небезпек і ризиків розвитку штучного інтелекту, загрози ядерної війни, поширення інфекційних і психічних захворювань, докорінної зміни клімату. Таке раціональне осмислення як в науковій, політичній, моральнісній, правовій та ін. площинах, так й в публічному просторі розгортання громадської думки потребує, з одного боку, уточнення категорного апарату, а з ін-

шого — вироблення нової мови ведення дискусій. Насамперед на весь зріст постає проблема не тільки виявлення міри адекватності мови щодо мисленнєвого змісту, як це було раніше, але й деконструкції таких, здавалося б гуманістично добре верифікованих, і нині ключових, понять як «розум», «віра», «добро», «благо», «свобода», «рівність», «людяність», «геноцид», «етноцид», «екоцид», «ідентичність», «автентичність», «гуманізм», «гуманітарія», «гуманітарна картина світу», «антропологічна криза», «людський капітал», «людський потенціал» та ін.

В цій «деконструкції» все може підпорядковуватися риторичному аналізу. Але, якщо йти за Ж. Дерріда, то водночас треба ставити «питання-сумніви» відносно авторитетності даної риторики та її інструментів. Втім, чи достатньо цього нині? Адже така деконструкція має руйнувати прийняту в лінгвістиці опозицію «текст-контекст», бо ж «відкриває» не тільки текст, але й контекст, що вписаний в нескінченну множинність інших, більш широких, контекстів, відтак посутньо стирає «різницю» між текстом і контекстом, мовою і метамовою. При цьому виявляється характерна для нашого часу прикмета: в ці «відчинені двері» обговорення відразу починає «ломитися» цинічний дискурс, що нівелює контекстуальні відмінності слів і висловлювань, котрі вживаються, відтак, що особливо загрозливо для можливих і наявних дискусій, знецінює критику й аргументацію, робом внесення двозначності і невизначеності та сіє інтелектуальне збайдужіння, а етосно — веде до узвичаєння цінностей та норм, які мають ходу в просторі суспільного дискурсу та символізовані різного роду симулякрами, скажімо, типу «руського миру». Головне — виникає реальна небезпека, що критичні інтенції можуть опинитися в *єдиному логічному і аксіологічному просторі* з тими усними чи письмовими текстами, які критикуються. Постає питання: коли саме критика починає належати тому самому рівню, що й критикуєме? Відповідь, яку дає, скажімо, П. Слоттердаjk, полягає в тому, що це відбувається тоді, коли зникає дистанція між критикою і її адресатом. Складається деяка *аутокритичність*, яка, втім, не лише не враховує свої можливі і дійсні помилки, взагалі можливість помилятися і особистісні недоліки та обмеженість, але більше того — *інтер-*

претує їх як наслідки і причини обставин/ситуації або ж як продовження власних чеснот³.

Прихований (а то й явлений узвичаєною підозрою до всього суцього) **нігілізм**, *заперечуючи існування надчуттєвого*, або ж зводячи трансцендентне до іманентного, відтак й надчуттєве до чуттєвого, тут може інспірувати цинізм у формі апатії та індіферентизму до суспільного і громадянського, теоретично легітимуючи принцип аномії. Насправді за цим принципом стоїть Гегелева думка про самосвідомість як *тотожність дії з рефлексією*. Цією чудовою здатністю у Гегеля володіє Абсолютний дух, що об'єктивує себе спочатку в природі, а потім й історії культури, символізуючи цим себе в формах прояву «хитрості розуму». Цьому пафосному феноменологічному й просвітницькому проекту модерної самосвідомості (що філософські сягає коренів Декартової рефлексії, а в історії розвитку свідомості, як це намагався за допомоги діалектики показати Гегель, потребує визнання існування *інших* самосвідомостей, хоча й замулених в формах **взаємовизнання** «пана» та «раба», а присутньо керованими відносинами підкорення та панування), нині практично протистоїть формула, теоретично сформульована Лаканом як деконструкція максими Картезія: «Де мислю, там не існую, а там, де існую, не мислю». Це, на думку Д.Е. Гаспарян (праця «Соціальність як негативність»), можна схарактеризувати як *усвідомлення своєї позиції сучасним циніком*, чие існування постає як тавтологія: **він є тільки тим, що він є**.

Повертаючись до думки Ж. Дерріда, треба передусім відзначити те його положення, що в раціонально осмисленій «деконструкції» відбувається децентрація мислення в мовленні, яка здійснюється, і тут треба знову погодитися з мисленником, в основному в двох аспектах: *децентрування суб'єкта* і *децентрування дискурсу*, що має наслідком деієрархізацію і релятивізацію відношень в бінарних опозиціях «мова — мовлення», «означаєме — означаюче», «текст — контекст», «природне — культурне» та ін., тобто, веде до подолання жорсткої смислової однозначності тексту. Децентрація, розсіювання «твердих сенсів» постає у такий спосіб засобом демістифікації фантомів, які виробляються й інкорпуються в мову відповідними дискурсами. У практич-

ній дискурсній площині це потребує їхнього концептуального і операційного виведення на рівень гуманітарної експертизи та прийняття практичних політичних рішень. А це, своєю чергою, неможливе без відповідного обговорення і створення своєрідного дискурсу дискусії, в якій провідну роль відіграла б не риторика і нарація, а «сила кращого аргументу» (Ю. Габермас).

Чи може нині дискусія, як й полемічне обговорення, спір, зрештою, певна «деконструкція» як їхня суть, центруватися навколо опозиції понять «війна – мир»? Зробимо припущення, посилаючись на етимологію, що дискусія має виходити за межі такого центрування, не знімаючи, втім, цю вічну проблему людського існування. Синоніми війни – «агон» (звідси «агонія») і «полемос» («полеміка»). Обидва терміни означають «спір-ворожнечу», що утворює виток думки (думання, розмислу) як таких, адже в основі будь-якого думання (мислення) лежить принцип «розрізнення». Агон – простір боротьби і зіткнення сил, де змагаються і сперечаються мінімум дві особи, два Лиця – один та інший. Цікавими тут є саме етимологія, відтак й семантичне поле слова «війна», в якому простежується зв'язок зі способом здобування та споживання їжі, і куди входять такі значення, як «жадання», «устремління», «отримання», «перемагати», «їсти» і, навіть, «любити». Війна – це й «сварка» в різних сенсах, включаючи «лайку», «гризоту», «виття», що розриває єдність, поділяє світ на дві частини – божественно-первинний і людськи-вторинний, не кажучи вже про індоєвропейський пучок слів, в якому зв'язані «народ», «військо» і «похід»⁴.

Як показує історія, а тепер й наш досвід, війна призводить до трансформації семантичного поля звичайних понять життєвіту людини, а також переосмислення фундаментальних концептів політики, права, моралі, психології, філософії, освіти. Серед них передовсім такі поняття як добро, зло, справедливість, істина, свобода та ін. пов'язані з ними. Насамперед потребує переосмислення саме поняття війни. Нині, на мій погляд, в різних мережах глобальної комунікації поступово складається дискурсна формація, в якій концепт війни метафорічно тяжіє не до бога війни Ареса, а радше передається гераклітовим терміном «полемос». «Полемос» у Геракліта Темного – це «батько і основа» всього

дискурсу війни. Дискурс полеміки тут якраз і передає критичне ставлення і налаштовує на переосмислення узвичаєних значень й історично-закріплених понять, якими до цього користувались люди в своїх комунікаціях. В гуманітарній освіті сьогодення це обов'язково треба враховувати. Наша війна є війною за свободу і є продовженням боротьби за незалежність України і продовженням Революції гідності. Це утвердження і збереження нашої національно-культурної ідентичності в її відмінності від інших націй, етносів і культур. І, водночас, це утвердження української ідентичності в глобалізованому світі.

В дидактично-педагогічному і освітньому плані все це потребує від суб'єктів освіти і навчання — педагогів, вчителів, викладачів, школярів, студентів, аспірантів — оволодіння культурою діалогового та толерантного дискурсу, який націлений на тлумачення іншості та Іншого, не лише, як «чужого», ворожого, а й як такого, що має своєрідні риси самоцінності та гідності. Однак таке визнання іншості та Іншого має пройти через горнило критеріїв загально-людських цінностей, в цілому гуманності. Толерування «чужого», «не-свого» відтак виявляє *свої межі*, які задаються етичним обмеженням несумісності (конфронтації) «життєсвітів», концепцій та світоглядних картин світу.

Загальнофілософські передумови тлумачення

Насьогодні вже тривіальною є констатація, що будь-яка полеміка розгортається як дискурс і в дискурсному просторі. Відтак вона має певні дискурсні передумови і певні мовно-мовленнєві засоби та способи здійснення й легітимації своєї можливості в комунікації індивідів між собою. У з'ясуванні цього дискурсного чинника полеміки будемо виходити з того, що дискурс виступає як текст, що містить міркування, тобто текст, в якому фіксується певна «хода думки», звідси, комунікативний дискурс — це текст, що містить взаємозалежні міркування кількох суб'єктів⁵. Поглиблюючи це розуміння, М.В. Попович вказує, що дискурс — не сам по собі мовленнєвий акт, а *структура*, яка робить його логічним цілісним через *співвідношення з контекстом мовлення*. Тому дискурс — це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві

вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу «запит — відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію⁶.

Саму полеміку будемо розглядати як родове поняття щодо *діалогу* і *дискусії*, яке сягає своїми коренями античної філософії і античного просвітництва. Зазвичай, тут посилаються на Геракліта, котрий, як вже зазначалося, описує «Полюмос» як «царя і батька всього», здатного привести це «все» до народження і смерті, і який робить одних людей вільними, інших — рабами. Тут за образно-символічним, не позбавленим міфологічних тем, мисленням Геракліта стоїть не лише питання розуміння Космосу, який є *вогонь* (!), що «мірами спалахує і мірами згасає», але й усвідомлювані філософом труднощі передачі сенсів в поняттєвій формі, робом приведення до тотожного (єдиного) сенсу міфологічної полісемії слів в навчанні (чи повчанні) інших. (Гайдеггером ця особливість «полюмоса» Геракліта тлумачиться як принцип диференціації або «відділення» — *Auseinandersetzung*). Обставину педагогічної (навчальної, освітянської) спрямованості дискурсу Геракліта, на мій погляд, аж ніяк не слід ігнорувати, бо, як показує низка дослідників спадщини філософа, зокрема, Корнфорд, Кессіді, Розеншток-Хюссі, Геракліт як філософ саме «навчав мудрості», хоча в специфічній манері, і до того ж не будучи високої думки про людські якості.

Остання обставина наводить на думку, що «фрагменти» Геракліта дають можливість реконструювати й образ «Іншого» як він постає в розмислах давньогрецького філософа. Цей образ, що є прикметним, окреслюється у мислителя в контексті мислення *етосу*. Пригадаймо епізод (який, втім, у багатьох наступних філософів перетворився на справжній сюжет розвитку філософської думки), пов'язаний з запрошенням чужинців до вогнища філософа, де, однак, за його висловом, «також мешкають боги». Про це вперше згадує Аристотель в трактаті «Про частини тварин». Маємо в історії літератури й своєрідне обігравання цієї події у Франсуа Рабле в «Гаргантюа і Пантагрюелі». А набагато глибше тлумачення Гераклітового розуміння сутності «етосу» дає М. Гайдеггер в «Листах про гуманізм», де він показує, що словом «етос» іменується простір місцеперебування лю-

дини, її житло. Чи не звідси виростає й Гераклітова інвектива щодо своїх, щоправда анонімних, співрозмовців, яких він воліє настановити на шлях істинного мовлення, відповідно, вчинків: «Ось це от Мовлення (Логос) існуюче вічно люди не розуміють ... хоча всі (люди) зіштовхуються напряду з цим Мовленням (Логосом), вони схожі на незнаючих (його), даремно що або знають 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». 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».

Однак експліцитно — онтологічний і водночас мовномисленевий — образ Іншого як конститутивного моменту розгорнення діалогічного мислення виявлено лише в діалогах Платона. І це не просто Інший, нетотожний початковій собітотожності протагоніст розгорнення думки в мовленнєвій комунікації (не свій, софіст, чужинець), а «онтологічна різниця» — нерівність, яка рівняється іншою нерівністю. Звідси, теми: «нерівної рівності», «рівної нерівності», власне, теми Справедливості і Блага, навколо яких майже у всіх діалогах Платона кружляє думка Сократа, який втягує в їхнє полемічно-агональне обговорення своїх співрозмовників, примушуючи їх до суперечки.

О.Ф. Лосєв, прослідковуючи еволюцію характеру діалогу у Платона, приходять до висновку, що його діалоги часто-густо побудовані за принципом сценічного *агону* (боротьби) (робота «Історія античної естетики. Софісти. Сократ. Платон»). Цей агон може бути різним за напругою, в залежності від характеру суперництва учасників діалогу, то налаштованих дружньо, то таких, що дотримуються протилежних й навіть ворожих позицій. Такі суперники називалися *антагоністами*, тобто супротивниками в боротьбі. Необхідно зважати, що, так би мовити, «онтологічною», напівду *екзистенційною*, основою філософських діалогів було культивоване в Елладі суперництво, *змагальність*, починаючи з раннього віку. Дух суперництва просякав еллін-

ську педагогіку, який згодом історично нівелювався в богословсько-педагогічних трактатах. Лише, мабуть, починаючи з езуїтів, Макіавеллі, Декарта, Канта, Ніцше, честолюбство та владолюбство починають тлумачитися як могутнє зусилля ментального руху людини від варварства до культури. Щоправда, як зазначав Ніцше, для антиків метою виховання було *загальне Благо всіх*, не дивлячись на антагонізм «варварів» і «громадян» полісу та розвинуті інституції рабства.

Сучасні дослідження з філософської антропології і культурології підводять до думки, що одним з системоутворюючих чинників будь-якої культури (культур) є *спілкування*, що репрезентує своє кумулятивно-креативне вираження в діалозі і дискусіях. Втім, на сьогодні ми спостерігаємо своєрідний культурно-цивілізаційний «розлам», що знаходить своє відображення в різноманітних агональних, а простою мовою, пропагандистських дискурсах. Відтак чи можна вищеокреслену інтерпретацію історичного і соціокультурного контексту зародження і модерно-просвітницького розгорнення дискурсу полемосу, спрямованого на загальне Благо, безпосередньо й напряду співставити з сучасним контекстом онтології розгорнення полемічного дискурсу? Адже, приміром, З. Бауман (праця «Індивідуалізоване суспільство») називає сучасність «роз'єднаним часом» (роз'єднання стало найпривабливішою й широко практикуємою грою), а Д. Белл («Епоха роз'єднаності: роздуми про світ ХХІ століття»), перераховуючи екологічні та демографічні виклики, регіональний та міжнародний тероризм та ін. процеси, що відбуваються одночасно й амбівалентно, характеризує сучасну епоху як «епоху роз'єднання».

Посутньо, не дивлячись на сьогоднішні різноманітні жанрові в літературі «діалоги» і широко розгорнуті в публічному просторі, передусім в мережах Інтернету, екологічні, політичні, мистецькі, філософсько-світоглядні та ін. «дискусії», за відповідної рефлексії виникає скептично-болісне питання, а чи відповідають вони «духу істини», що відпочатку живив справді гуманістичний «полемос», починаючи з давніх греків? Іншими словами, які є умови можливості полемічного дискурсу нині?

Діалог і дискусія: точки перетину

Формування думки і волі за будь-якого стану суспільного життя окрім макроекономічних, геополітичних, екологічних та ін. факторів залежить від того, у який спосіб достатньо велика більшість громадян генерує, осмислює і виправдовує певні очікування. Легітимація цих очікувань здійснюється завше у публічному просторі, де відбувається їхня (ре)презентація та обговорення, відтак й неминуче зіткнення життєвих позицій, поглядів, думок, волінь, що веде до суспільного «полемосу» у формі чи-то дискусії, якщо переважає дух змагальності, чи-то діалогу, якщо поширені настрої згоди і злагоди. При цьому часто-густо ці дві дискурсні форми комунікації не мають чітко окреслених меж, та й не набувають у суспільно-політичному дискурсі якогось особливого значення, взаємодоповнюючи одне одного, втім й вміщуючи в собі структурні моменти до взаємодеконструкції. Здавалось би, за такої практики постановка питання про їхнє співіснування і функціонування носить, якщо не суто теоретичний характер, то відверто спекулятивний і схоластичний характер. Втім, «несподівано» на практиці, тобто у тій же самій практичній площині, така «схоластика» обертається на розмову про принципово світоглядні, ціннісно-нормативні речі: зміст діалогів і дискусій «раптом» виявляє своє культурно-цивілізаційне підґрунтя, і його вже не можна оминати, не трансформуючи розмову в філософську, теологічну, моральнісну, взагалі гуманістично-антропологічну площину. Й тут оголюється питання про засоби і способи мовлення, форми ведення суспільного дискурсу, його екзистенційні, правові і моральні межі, і наразі виринають проблеми, які, втім, вже неодноразово порушувались в історії різних культур, і які, зрештою, в комунікації набувають означень чи-то діалогу, чи-то «диспутації» як форм спілкування і розв'язання спорів між їхніми учасниками з приводу ідей, цінностей, норм, очікувань. Виникає феномен «публічного простору», що характеризує вже прості інтеракції, а в ньому, за висловом Ю. Габермаса, та «таємнича сила інтерсуб'єктивності», що здатна об'єднати різні перспективи бачення проблем і ситуацій («Між натуралізмом та релігією»).

В умовах сучасного громадянського суспільства публічність набуває особливого значення в інтеграції спільноти на демократичних засадах. Крихка солідарність громадян за соціальної різнорідності, яку посилює та обставина, що вони не можуть знати один одного особисто навіть при інтенсивному спілкуванні в соціальних мережах, може, між тим, встановлюватися і репродукуватися, але лише на ґрунті формування суспільної думки і загальної політичної волі, як вважає Ю. Габермас. Суспільний діалог і дискусії можуть в цих умовах запобігти формуванню авторитаризму (гранично, тоталітаризму), відкриваючи взаємодію громадян в публічному просторі. Відтак формуючи відкрите суспільство та у свій спосіб реалізуючи соціальний запит на справедливість, вони закладають політичні засади для довіри до соціальних інституцій. Характер діалогів і дискусій, які неминуче розгортаються в публічному просторі, незалежно від того, як він конституюється на рівні макро- чи мікроспільнот, визначаються багатьма факторами, а на особистісному рівні, передусім, світоглядом, відповідно, культурою думання і мовлення. В повсякденній практичній діяльності і — вужче — комунікативній взаємодії індивідів, ця обставина об'єктивується через когнітивні і ціннісно-нормативні чинники розгорнення дискурсів діалогу і дискусії.

В їхньому аналізі треба брати до уваги відмінність спілкування від комунікації — понять, що іноді вживаються як синоніми. І ця відмінність полягає вже в структурі. Структура комунікації *доцільна*, тут домінує *лінійність*, вірніше лінійна спрямованість мовлення, що перетворює його розгорнення в одноплановий процес, в *монолог*, тоді як структура спілкування — *об'ємна, діалогічна*. Можна казати, якщо комунікація постає як *інформаційний* зв'язок індивідів робом конвенційних знаків, то спілкування — як *взаємини особистостей* у намаганні позиціонування всієї сукупності своїх соціальних зв'язків, воно *мережеве*. За Х.-Г. Гадамером, діалог як форма спілкування потребує насамперед щоб *співрозмовці чули одне одного*, що й дозволяє перехід в перспективу, де б Інший прийшов до своєї думки⁷.

Зазвичай, *діалог* (грец. Διάλογος — «розмова») тлумачиться як певний тип спілкування у формі розмови між двома або

більше людьми за допомоги запитань та відповідей, що, тим не менш, забезпечує двосторонній обмін інформацією (комунікацію). Дискурсно діалог постає у вигляді актуального («живого») усного чи письмового тексту, адже дискурс є «текст занурений в життя» (Н. Арутюнова). Відтак вже лінгвістично діалогічний текст різниться від монологічного 1) з погляду структури, що лежить в основі мовленнєвої ситуації, 2) з погляду граматичних, риторичних, поетичних та логічних норм текстоутворення, що діють в мово-мовленні.

З іншого боку, відмінності в структурі діалогу і монологу визначаються поділом та *сповненням* (виконанням) ролей між учасниками мовленнєвого акту. В принципі монологічний текст — це усне чи письмове мовлення однієї особи (тут інший учасник мовленнєвого акту — адресат і реципієнт, уявляється чи мислиться в модусі потенційності, можливості, а не як дійсний). Монолог як мовлення утворює послідовно лінійний ланцюжок речень, який, втім, може перериватися його автором (суб'єктом) в залежності від мети та намірів мовця відповідно до неявних чи явних запитань, які а) знаходяться чи можуть знаходитися поза текстом чи б) артикулюються в тексті у вигляді «риторичних», утворюючи когнітивний та ціннісно-нормативний горизонт мовлення.

Діалогічний текст репрезентує певну множину зв'язаних запитаннями-відповідями ланцюжків речень, що утворюється в залежності від намірів і цілей чергуванням в послідовності висловлювань двох чи декількох учасників мовлення. В основі діалогу лежить когнітивна єдність вираження думок та їх сприйняття (реакції) на них, що знаходить відображення у його структурі. Отже, діалог чиниться з тематично (предметно) і сенсово взаємопов'язаних висловлень різних співрозмовників у формі запитань і відповідей. Відтак діалогічне спілкування являє собою не один якийсь вид мовленнєвої діяльності його учасників, а складається з різних мовлень (промовлянь) (наприклад, запитань, реплік, вигуків, не кажучи вже про послідовне пропозиційне мовлення). Разом з тим діалог практично постає у вигляді певної мовно-мовленнєвої єдності, тобто як певний єдиний мовленнєвий акт, що об'єднаний великою темою і стремить сенсової,

гранично-концептуальної цілісності, де говоріння і слухання постають як нерозривно пов'язані види мовленнєвої діяльності. Така концептуальна єдність, зрештою, задається *внутрішньою телеологічністю діалогу*, в якій домінує не доцільність, а *цілепокладання сенсів Словом*.

З боку мовця (автора, суб'єкта) ознаками діалогу є: намір і цілеспрямованість та дотримання правил ведення розмови. І в цьому плані діалог як форма позиціонування цінностей і норм в спілкуванні наближається до комунікації, а точніше постає як комунікативна мовленнєва дія.

Цілеспрямованість мовленнєвої дії в діалозі задається *цілепокладанням* — це явно артикульована чи прихована мета мовця, що об'єктивується у формі (за)питання. Для того, щоб досягнути своєї мети, кожний зі співрозмовників реалізує свій намір, спонукаючи партнера до певних мовленнєвих дій. Необхідною умовою діалогу є *правила* ведення розмови. В когнітивному і епістемному плані це: а) повідомлення мають подаватися певними кінцевими (визнаними, прийнятними) висловлюваннями; б) висловлювання мають відповідати темі (проблемі, предмету) розмови; в) співрозмовники належно мають прагнути робити мовлення зрозумілим, послідовним, аргументованим. Дані регулятиви визначають порядок дискурсу діалогу, як втім, і дискусії. На порядок дискурсу діалогу впливають не лише текстові особливості ведення діалогу, але й контекст з його ціннісно-нормативними і комунікативними чинниками. В структурному плані це рівною мірою стосується й дискусії.

У європейській культурній традиції, починаючи з античного просвітництва, склався такий порядок стадій розмови:

- встановлення контакту між співрозмовниками (зоровий, мовленнєвий, слуховий);
- початок розмови;
- розвиток теми;
- завершення розмови.

Діалог як мовленнєвий акт і водночас певна тематично об'єднана множина таких актів — це різновид прямої мови. Втім, концепт діалогу використовують й метафорично, й як прийом (метод) в культурології, історії, гуманітарії і, навіть природо-

знавстві, де часто-густо ототожнюють його з дискурсом, сутність якого вбачають саме в його діалогічній структурі. В якості такого дискурсу, власне, способу промовляння ідей, цінностей, положень точок зору та ін., він широко застосовується в літературі, в історії науки, мистецтва, культурології, структуруючи пряме мовлення певних протагоністів спілкування і міжкультурної комунікації. Відтак він постає у спосіб загального принципу мовленнєвої діяльності, відповідно до якого складовою частиною мовлення будь-якого суб'єкта є **присутність Іншого** як конститутивного начала будь-якого дискурсу.

У сучасній гуманітаристиці чільне місце посідає дискурсна⁸ теорія діалогу, на якій багато в чому базується понятійний апарат з досліджень діалогу. Втім, такі загальні терміни як «діалог», «діалогізм», «діалогічність», він вживає без термінологічної специфіки — просто як певні особливості мовлення. Набуттям ж цими термінами свого більш певного значення ми завдячуємо насамперед дослідженням, в яких обґрунтовуються положення філософії мови та розробляється методологія гуманітарного пізнання. Так термін «діалогізм» закріплюється в мовознавстві й літературознавстві зі заснуванням часопису «Dialogism», що видається в Шеффільді. Термін «діалогічний принцип» вводить Ц. Тодоров. Після його дослідження стали широко вживатися терміни «діалогічна філософія», «діалогічна теорія», «діалогічний аналіз», «діалогічний дискурс», «діалогічний метод», «діалогічна комунікація», «діалогічна культура» тощо. Пізніше дослідниками вводиться термін «діалогіка», протиставляючи діалогічний метод діалектичному.

Нині частина дослідників надають діалогу універсального значення як способу пізнання і людського існування, за допомоги якого людина досягає своє буття. У таких теоріях діалогу на передній план виводиться аналіз *влади дискурсу*, за допомоги якого намагаються поглибити розуміння існування множини перспектив і можливостей у взаємозв'язку («хронотопі») всього живого. Посутньо дослідники запроваджують лінгвістично-філософську методологію вивчення «при-роди» (народження, тобто при-сутності при народженні) діалогу. Діалогічні відносини мають специфічну природу і не можуть бути зведеними ні до

логічних (діалектичних), ні до лінгвістичних композиційно-синтаксичних. Вони можливі між завершеними висловлюваннями мовців (суб'єктів, протагоністів), які відрізняються один від одного, що й засвідчує мова. Там, де не існує слів, не існує мовлення, без мови не може бути й діалогічних відносин. Відтак останні не можуть існувати як деякі логічні структури (поняття, судження, висновки), не можуть існувати як об'єкти серед об'єктів. З іншого боку, самі діалогічні відносини передбачають мову, але вони не живуть в системі мови, отже вони неможливі між елементами мови.

В цілому наразі маємо два значення поняття діалогу: 1) як загальнолюдської реальності й умови формування свідомості людини та 2) як *події* спілкування між людьми. В обґрунтуванні першого значення виходять з тези про діалогічну природу людського життя. Жити — означає брати участь в діалозі: запитувати, слухати, відповідати, погоджуватися та ін. У цьому діалозі людина бере участь *все своє життя*: очима, губами, руками, душею, духом, всім тілом, вчинками. При цьому підкреслюється, що діалог не зводиться до спору, полеміки, боротьби, позаяк може набувати форм прийняття, згоди, навчання.

Цим визначається друге значення діалогу як *події* людського життя. Насамперед «діалогічні відносини» ширше ніж «репліки» (окремі слова, вислови, вигукі) реального діалогу. Два висловлювання, що можуть бути віддаленими одне від одного в часі і просторі вступають в діалогічні відносини, якщо мають загальну тему або ж точки зору на певний предмет. Тут відбувається дійсне, реальне чи символічне, *співвіднесення та переведення хронотопу тексту в живе усне чи письмове слово, яке завше міжіндивідуальне*, має відношення до сенсу, відтак діалогічне. Відбувається зустріч двох «авторів», двох суб'єктів, двох текстів, побачення яких у взаємній фізичній і сенсовій візії означає бачення іншого як «іншого світу» чи-то «чужої свідомості». Звідси вибудовується герменевтичний ланцюжок, в якому прояснюються сенси висловлювання (Слова): автор — розуміння — глибина розуміння — текст і контекст — діалог. Вводиться термін «безконечний діалог» у зв'язку з можливістю існування «інших сенсів». Він тлумачиться як «незавершений діалог», що розгор-

тається у «великому часі», в якому «ні один сенс не вмирає». Відтак уся культура з точки зору діалогічного Слова постає як один незавершений діалог, де «у кожного сенсу буде своє свято відродження». Справжній діалог можливий лише в культурному (сенсовому) горизонті покладання цілого, і злагода (згода) в перспективі цього покладання передбачає діалог.

Ось ця друга позиція, як думка про діалог як *подію спілкування* людей, на мій погляд, дає можливість виявити точки перетину цієї форми комунікативної дії у формі спілкування з іншою її формою — дискусією, до якої діалог як такий все ж не зводиться. Але якщо розвивати цю другу думку, що ґрунтується на першому тлумаченні діалогу як загальнолюдської реальності і умови формування свідомості, то діалог з необхідністю (онтологічно) набуває характеру «полемосу». «Полемосу» в Гераклітовому сенсі цього слова, що пізніше в історії мислення синонімічно передається термінами «словесного агону», «спору», «диспуту», «дискусії». З мого погляду, в цій події людського спілкування конкретизуються відповідно до контексту такі конститутивні поняття діалогу як «інше» (нетотожне усталеному, узвичасному, прийнятому, визнаному) (предмет, думка) та «Інший» (мовець, суб'єкт, людина). Якщо в діалозі вони постають в своїй певній тематичній і предметній (все)загальності, то в дискусії⁹ «інше» та «Інший» набувають *differentia specifica* відповідно до тематизації та проблематизації предмету розмови.

Вже в античності закладається й розуміння, що здійснення спілкування людини як розумної істоти неможливе без присутності Іншого. Два моменти — зосередження людської особистості, говорячи вже мовою модерної філософії, на «самості» та недоступність нам внутрішнього світу іншої людини породжують проблему відношення «Я — Інший». Про це пише ще Аристотель (хоча в його працях відсутня бінарна опозиція Я — Інший). Тут Інший потрібен людині, щоб краще пізнати себе. Майже всім філософам античності було зрозуміло, що осмислення людиною себе («пізнай себе») вимагає визначення позиції Іншого як протилежної сторони свого Я. Однак в чистому вигляді поняття Іншого з'являється в модерні часи, починаючи з Декарта і знаходить своє чітке концептуальне вираження в «Феномено-

логії духу» Гегеля як системоутворюючий чинник самосвідомості (утвердження самосвідомості можливе лише через визнання Іншого).

Якщо робити певні в дусі сучасної когнітивної лінгвістики теоретичні експлікації з історико-філософських прецедентів та рефлексій діалогічного мислення, то можна сформулювати наступну тезу: розгорнення діалогу як мовно-мовленнєвого процесу спілкування між людьми натрапляє на *когнітивні, ціннісно-нормативні та екзистенційні межі*, які дискурсивно визначаються мовцями, що зворотно визначаються в промовлянні самим дискурсом, який в процесі мовлення конститує диспозиції мовців і зумовлює їхню рефлексію вже в самій свідомості суб'єктів мовлення у вигляді їхніх світоглядних, етичних, естетичних, релігійних, філософських, наукових, політичних та ін., в цілому, ціннісних життєвих позицій. Відтак діалог з необхідністю набуває форми *конфронтації, суперечки*, або, як казали давні греки, *агону і полемосу*, а в модерній культурі і публічному суспільному просторі — характеру *дискусії і дебатів*. Розгорненню діалогу і переведенню його в стан раціональної дискусії заважають певні, виявлені ще Гераклітом Темним, екзистенційні стани людини як то страх, прагнення до влади, недовіра, зовнішні впливи, несприятливі умови комунікації та ін., що позначається на характері критичності та аргументованості висловлювань і, зрештою, заважає перетворенню діалогу на дискусію.

Взагалі, можна припустити, що *критичний аргументований дискурс дискусії* постає як формою діалогу, так і його чинником. Тому такі види діалогу, що виникають під примусом необхідності впорядкування його дискурсу в публічному просторі, як рівноправний, справедливий, раціонально структурований та ін., можна вважати своєрідними стадіями руху діалогу до конструктивних і раціональних, критичних і аргументованих дискусій. Наприклад, так званий «рівноправний діалог» виникає тоді, коли різні учасники діалогу розглядаються з точки зору «справедливості» (обґрунтованості) аргументів в площині їх змістовності, а не *владності (вищості)* позицій протагоністів, а «структурований діалог» ведеться тоді, коли акцент падає не стільки на Іншу позицію, а на дискурс мовців, що має вести до порозу-

міння, досягнення певного консенсусу, згоди, проміжної злагоди, узгодження перспектив ухвалення рішень. Дисципліновано організована форма структуризації дискурсу в діалозі, якої додержуються його учасники, дозволяє вирішувати складні проблеми на груповому рівні, причому діалог послідовно набуває тут вигляду дискусії з певного предмету або теми, позаяк відбувається сполучення, відтак й неминуча конфронтація («зіткнення») перспектив бачення, отже *конкордизм* віри, знань, переконань, відповідно способів та засобів аргументації. Вирішального значення тут набуває *налаштування* протагоністів діалогу на критику і пошук кращого аргументу у відстоюванні певних ідей і цінностей. А останнє передовсім залежить від сприйняття *іншості* та *Іншого*, в першому випадку, як *нетотожності* певних (особистісних) поглядів учасників діалогу і дискусії (пропозиційно поданих переконань, вірувань, знань) і, в другому – *неідентичності* протагоністів (акторів, суб'єктів) дискусії як (ре)презентантів певної культури і соціуму.

В цьому плані можна погодитися з загальноприйнятим розумінням поняття «дискусія», втім, зробивши певні корекції до його розуміння. Дискусія (від лат. *discussio* – «розгляд, дослідження») – обговорення спірного питання, проблеми; різновид спору, спрямованого на досягнення «істини» в широкому розумінні. Зрозуміло, що в залежності від форми і типу історично конституйованих дискурсів «істина» набуває різного ціннісно-нормативного вираження. Так у науковому дискурсі – це досягнення «достовірних знань», у правовій свідомості встановлення Справедливості, в етиці – Блага, в мистецтві та буденно-практичному дискурсі – Правди та ін. *Критика і аргументація* тут виступають рушійною силою розгорнення дискусії, що відрізняє її від інших видів полеміки та спору, втім зближує з діалогом, спрямованим однак не стільки на логічне доведення положень (тез, поглядів), скільки на *порозуміння* учасників. Обговорюючи спірну (дискусійну) проблему кожна зі сторін опонує думці співрозмовника, аргументуючи свою позицію. Дискусія завжди виходить в публічний простір, навіть коли ведеться у вузькому колі фахівців, не кажучи вже про відкритий публічний простір обговорення суспільних проблем в ЗМІ та Інтернеті.

У логіці і теорії аргументації розгляд дискусії абстрагується від соціально-культурного комунікативного і, наскільки це можливо, ціннісно-нормативного контексту та зосереджується на її логічному аргументативному апараті. Нині зазвичай відповідно до класифікації аргументації, яку запропонував ще Аристотель, розрізняють наступні види дискусії:

Аподиктична дискусія має на меті досягнення «істинних суджень», спираючись на логічні правила логічного виведення.

Еристична – стремить виявити приховані логічні можливості в аргументації, спрямованої на переконання опонента в своїй думці, що може, втім, призводити до спору заради спору.

Софістична дискусія (софістичний спір) містить намір перемогти в змаганні аргументів, тому використовує різного роду логічні труднощі і парадокси (пов'язані з етимологією слів, з існуванням паралельних думок, опіній), утворюючи в мовленні те, що називають *софізмами*, і що, зрештою, призводить до *маніпуляції* *смыслом* і введення співрозмовника в заблудження.

Діалектична дискусія претендує лише і лише на досягнення *правдоподібності*, тому включає в аргументування припущення *ймовірності*. Таке тлумачення дискусії сягає Аристотелевого розуміння науки як сфери необхідності, а відтак істинних суджень як аподиктичних. При цьому Аристотель знаходиться в парадигмі античного розуміння діалектики (давн.-грец. *διαλεκτική* – мистецтво спорити, роз-мірковувати): від *δίς* «через; роздільно» + *λέγω* «мовлю», «висловлюю»), а поряд зі строго *необхідним*, що є предметом аподиктичного доведення (див. вище) мислить область вірогідного, яке й є предметом «діалектичного доведення – це область непостійного, несталого, мінливого, акцідентального, а не субстанційного, тобто з логічного боку – предикативного, присудкового, а не підметового (сутнісного). Тому для Аристотеля діалектичне судження в аргументації – це сфера «докси» (опінії), а не істини, власне *епістеми* (науки). Але хоча діалектичне доведення вказує на сферу ймовірного (відтак, доксихного, мнимого знання), а не необхідного (аподиктичного), воно в своїй «неточності» не ілюзорне і має законне місце в доказі тези (йдеться про праці Аристотеля «Про софістичні спростування» та «Риторика»).

Аристотелева класифікація аргументації прокладає шлях до розуміння сутнісних рис сучасної наукової дискусії. Вкажемо на деякі з них. Передовсім наукова дискусія постає важливим *чинником наукового пошуку*, в якій *верифікуються і фальсифікуються* (К. Поппер) ідеї, положення, концепції тієї чи тієї наукової спільноти, що є носієм певної парадигми як загального бачення проблеми, а також реалізує певну науково-дослідницьку програму. Відтак вона є й чинником *перевірки* в усній чи письмовій комунікації (в тому колі, методом спроб і помилок наведення висловлювань, що фіксується у логіко-дискурсивний спосіб) *особистісних методологічних і світоглядних позицій науковців*, тобто наукова дискусія є перевіркою методів, норм і цінностей дослідження. Евристичність наукової дискусії полягає в тому, що тут насамперед актуалізується одна з мертонівських інституційних норм, а саме «організований скептицизм» – під кутом зору обґрунтованого/ аргументованого сумніву утверджуються, переглядаються чи уточнюються наукові судження. Внаслідок цього виникає пошук «кращого аргументу», отже можуть виникати нові способи обґрунтування, нові способи аргументації, уточнюватися *explanandum / explanans* процедур описання та пояснення. Наукова дискусія як реалізація і своєрідне продовження критичного мислення сама є дієвим засобом його розвитку: тут певні тези можуть доводитися до свого межового/граничного стану (включаючи приведення положень чи висловлювань «до абсурду»), відтак виявляти свої логічні, методологічні, ціннісно-нормативні межі і перетинати їх, переходячи зі стану необхідного аподиктичного знання в протилежний стан ймовірнісного, за Аристотелем, діалектичного мислення. Цим розчищається шлях до нової проблематизації в дослідженні предмету певної наукової дисципліни, до висунення неймовірних гіпотез та народження нових ідей.

Якщо однією з рис публічної дискусії може виступати *відсутність тези*, але обов'язковою є *наявність теми*, як об'єднуючого начала бесіди і обговорення, то до наукових дискусій висуваються інші вимоги, ніж до інших спорів, позаяк в науковій дискусії обов'язково формулюються і обґрунтовуються тези. Отже, наукова дискусія постає як дієвий метод дослідження, можна

казати, комунікативно-дискурсний інструмент пошуку істини, вивчення складної теми й вирішення теоретичної проблеми.

У своєму здійснені, тобто як *дійсність*, наукова дискусія, як і будь-яка полеміка, реалізує себе робом *мовленневої дії*. Розгляд дискусії як комунікативної і мовленневої дії, якщо йти за М.В. Поповичем, передбачає опис принаймні таких елементів:

1. Учасники дії (вона повинна мати принаймні двох учасників — суб'єкта (агента) і об'єкта, тобто адресата (адресатів).

2. Реальність, що протистоїть дії (такою реальністю є передовсім конкретний адресат (до реальності, яка промовляється або ж мислиться, ширше — тематизується в мовленні, може належати широке коло явищ — природне середовище, соціальні інституції, стан знань, переконань, намірів, здатностей адресата чи адресатів).

3. Можливість вільного вибору (дія не оцінюється, якщо суб'єкт дії не має можливості вибирати різні очікування наслідків — експектації).

4. Мотивація вибору (йдеться як про свідому мотивацію, яку агент здатен пояснити собі й іншим, так і про підсвідому і несвідому, неясну самому агентові).

5. Легітимація дії (її узаконення чи виправдання вищими прийнятими в певній групі нормами не лише шляхом посилення на правові норми, прийняті в спільноті, але й інші способи виправдання відповідно до інших прийнятих норм).

6. Заміри дії оцінюється інакше, ніж дія без заміру: замір, не реалізований у дії, можна оцінювати лише морально (це стосується добрих замірів зі злими наслідками і злих замірів з добрими наслідкам, додамо, — диспозицій Фауста і Мефістофеля і їхньому позиціонуванні в екзистенційній полеміці).

7. Експектації, або очікування можливого і майбутнього, що мають й агент й адресат (або сторонні спостерігачі).

8. Здійснення дії: дія задумана і спланована, але не здійснена, може бути оцінена як замір, зокрема злочинний.

9. Наслідки дії: дія, яка була здійснена, але не мала наслідків, не оцінюється як дія, а лише як замір.

Таке староукраїнське слово як *чин*, зазначає далі М.В. Попович, також стосується словесних дій або мовленневих актів, але

охоплює не просто говоріння або продукування усних текстів, а й такі акти мовлення, що їх можна розцінювати як вчинок¹⁰, що особливо важливо, на мій погляд, в аналізі ціннісного та екзистенційного позиціонування учасників полемосу, особливо в такій формі як дискусія.

Отже, встановити чіткі межі, які відрізняють діалог від дискусії, на мій погляд, можна лише умовно. Скорше можливо встановити точки їх перетину — протистояння та взаємодоповнення — і це можна зробити, коли ми переведемо питання на дискурсний рівень обговорення, тобто розглядаючи діалог і дискусію як певні типи дискурсу. В комунікативній дії ми, як зазначає Ю. Габермас¹¹, ведемо себе до певної міри наївно, тоді як в дискурсі — обмінюємося засновками суджень, доказами, щоб довести такі, що стали проблематичними домагання, як значимі. Дискурс дискусії (як, втім, і діалогу), має дозволяти реалізовувати у повному обсязі безпосередній тиск кращого аргументу. На мою думку, ядром протистояння і взаємодоповнення діалогу і дискусії постає, як вже зазначалося вище, відношення (ставлення) певного суб'єкта діалогу до Іншого його суб'єкта.

Статус і топос Іншого в дискусії

Поняття «Іншого» є одним з центральних в сучасній гуманітаристиці. Воно — багатозначне і по-різному тлумачиться в історії філософії та європейській культурі. У класичній європейській філософії з модерних часів утвердилося поняття Іншого як «іншого Я», «мого інобуття», «другого Я» (Р. Декарт, Л. Фойєрбах, Г.В.Ф. Гегель). У феноменології відношення до Іншого Е. Гуссерль називає апрезентацією — «аналогічною презентацією» (представленням за аналогією), коли ми можемо надавати реальності духовним вимірам Іншого лише на основі аналогії з власними самоспостереженнями. М. Гайдеггер потрактує Іншого як певного «усередненого Іншого». В діалогічних теоріях М.М. Бахтіна, М. Бубера, Х.-Г. Гадамера, до певної міри С.Л. Франка, і К. Ясперса Інший тотожний поняттю «Ти». П. Рікер розрізняє два «Інших»: «інший-ти» і «будь-який інший». Для Ж.-П. Сартра Інший означає заперечення мого Я, для Е. Левінаса — абсо-

лютну Іншість, Ж. Дельоза — можливість. Всі ці тлумачення тією чи тією мірою знаходять своє втілення в дискурсних аналізах діалогу і дискусії і сягають латинського кореня *alter*, що означає «другий з двох» і вказує на глибинний зв'язок між сприйняттям особою іншої особи і самої себе. В когнітивному аналізі дискурсу діалогу і дискусії в їхньому протистоянні та взаємодоповненні важливо враховувати й етимологію цього слова в українській мові. Українською мовою Інший означає також «другий», і походить від ст.-слов. «дроугъ» (дав.-грец. ἄλλος); пор.: ст.-слов. «дроугъ дроуга» (ἄλλήλους), рос. дру́гой, «второй», білор. другі, те саме, болг. други, сербохорв. дру́ги, словенск. drûg «другой», drûgi «второй», чешск. druhý «второй», druh druha «друг друга», польськ. drugi «второй», в.-луж. druhí, тобто мають відтінок «другорядності» по відношенню до «первинного» Я.

Висловлю припущення, що Інший на когнітивному рівні співвідношення дискурсів діалогу і дискусії виступає: 1) як учасник, 2) як спостерігач, 3) як свідок. В основу цієї градації тут покладена думка Ю. Габермаса щодо суб'єкта комунікативної дії, яка доповнена третьою його «іпостасю» як свідка. Звісно, це може викликати заперечення, позаяк «свідком» мовленнєвого акту, в силу самої присутності в ньому, суб'єкт виступає і в першому і в другому випадку. Але, з моєї візії, таку «іпостась» все ж треба ввести, поскільки одна справа бути інкорпорованим в дискурс комунікативної дії, а інша — усвідомлювати себе його учасником і спостерігачем, тобто *пригадувати* себе в цих діях активності і пасивності, відтак рефлектувати і оцінювати. І це вносить в дискурс темпоральний вимір, а в рефлексії дає можливість актуалізувати відоме ще з Платона правило — «пізнання (знання) — це пригадування» («взнавання»). В когнітивному плані, на мій погляд, це є вкрай важлива обставина, бо вводить у можливу теорію дискурсу полеміки розрізнення між сприйняттям і перцепцією, переживанням і афектом, рефлексією і концептом, як це пропонують Ф. Гваттарі і Ж. Дельоз. Зокрема, в аналізі дискурсів діалогу і дискусії це може відкрити нові виміри і можливості для осмислення зміни поглядів співрозмовників — будь-то переконання, вірування чи знання — коли вони переводяться в онтологічну площину, власне, екзистенційного

вибору та існування людини («Ви мене переконали, але як мені з цим бути?»)

В якості спостерігача Інший виступає в ролі своєрідного гносеологічного суб'єкта, що здійснює пізнання 1) з позицій особистісної присутності, безпосереднього досвіду переживання (феномен «особистісного знання» – М. Полані), 2) зовнішнього («віддаленого») спостерігача, який описує, як він знає (уявляє) це переживання внутрішнього досвіду.

Ув'язування цього відбувається в *cogito*, тобто, це – когнітивне ув'язування й утримування. І це утримування є «утримуванням самого *cogito*» (М.К. Мамардашвілі) в дискурсі, а надалі – через форму спілкування («діалогу») – утримування в дискусії, передовсім науковій. В науковій дискусії *утримування cogito в саморефлексії суб'єкта* дає можливість виявити суперечності (проблеми) самого осмислення на рівнях *описання, пояснення і розуміння*, в яких задіяно логічно-дискурсивний апарат і пропозиційне мислення. Водночас *cogito* відчиняє двері й до сфери *інтерсуб'єктивності*, відтак *поєднання логіки і феноменології* в осмисленні дискурсів (шляхи до якого в рамках когнітивної моделі дискурсу торував А.Т. Ішмуратов).

Взагалі, учасники комунікативного процесу постають як ті, хто дискурсні тексти виробляє (продуцент, адресант, відправник, автор, мовець, актор), й ті, хто їх споживає (реципієнт, отримувач, споживач, (цільова) аудиторія, читач, слухач). У випадку полеміки (дискусії, діалогу) такого жорсткого поділу немає, відбувається постійна зміна місцями промовців, взаємообертання топосів в залежності від статусів учасників. Сам же статус як ціннісно-нормативна диспозиція, що вбирає опозиції «знання-вміння» і «переконавання-розуміння» визначається дискурсивною практикою. Теоретики дискурс-аналізу показали до того ж подвійну природу суб'єкта промовляння. З одного боку, він завжди детермінований дискурсною практикою, а отже щодо дискурсу суб'єкт не може виступати як індивід, а лише як певний соціальний агент, який визначається через певний дискурсивний топос: дискурси завжди виступають способом суб'єктивізації індивіда, бо ж приписують позиції, які в них займають мовці як суб'єкти (Дж. Філіпс, Л. Йоргенсен). З іншого боку, суб'єкти

фрагментизовані: вони не позиціоновані одним єдиним мовно-мовленнєвим способом в одному поодинокому дискурсі, а постають мовцями, що вербалізовані (а практично мовленнєво й самі вербалізують) відповідно до багатоманітних сем мови, втілених в її концептах і тропях. Звідси й виникає подвійність суб'єкта мовлення, який може характеризуватися як детермінований (прикріпленим до дискурсивної практики, відтак й до мовних структур, які задають правила артикуляції), і одночасно фрагментизований (розщеплений, розсіяний). І ця подвійність зумовлює альтернативні інтерпретативні можливості, які *ізоморфні* двом – мовному (архетипічно і символічно несвідомому) і мовленнєвому (свідомо артикулюємому) – іпостасям існування відповідного дискурсу, що включає і водночас виштовхує його суб'єкта зі свого порядку розгорнення.

Очевидно, в можливій дискурсній теорії полемосу треба взяти до уваги й загальнокультурні історичні передумови самосмислення суб'єкта в дискурсі і, звісно, в полемічному дискурсі. Європейська концепція суб'єкта чину, в тому колі мовленнєвої дії, сягає, як подає це М.В. Попович, Римського права. Саме в його контексті з'являється уявлення про правову особистість. У цьому понятті реалізовано філософію свободи і відповідальності, що співвідносить смисл індивідуальної дії з принципами суспільного буття. При цьому М.В. Попович звертається до М. Мосса, і в такий спосіб інтерпретує його розмисел: «На відміну від психологічного Я, наявного у всі часи у людей всіх культур, на певній стадії розвитку з'являється поняття особи, латиною *persona*, що є в певному розумінні ідеальним абстрактним об'єктом. Особа – це наче двійник, дзеркальне відображення реальної особистості в системі суспільних відносин, ніби концентрований вираз ролі, яку ця особистість відіграє в суспільстві. Саме ця постать-роль є суб'єктом правових і моральнісних вчинків реальної людини. Корінний римлянин як персону мав усі права громадянина, у тому числі на маску (латиною *persona*, власне, і означає «маска»)¹². «Персона» як своєрідний «ідеальний об'єкт» відіграє важливу роль в легітимазії правових відносин, винесенні правових рішень, звинувачень-виправдань, в системі доказів правопорушень або їх відміні, взагалі в судовій риторичі і вине-

сені правових суджень в ході правових практичних і теоретичних дискусій. Вводячи абстракцію персони, пише М.В. Попович, римляни не лише заклали основи європейської правої системи, але й посприяли розвитку риторики як складової суспільного полемічного дискурсу та практичного чинника утвердження здатності судження в якості справедливого (відтак «істинного») доказу в інституалізованих структурах дискусій філософського, теологічного, етичного, естетичного та наукового ґтибу. Правова особа — «ідеальний елемент» глибинної семантики давньоримського соціуму спирався на спадщину грецьких філософських уявлень, передовсім відрефлексованих в «Риториці» Аристотеля.

Як це ми можемо співвіднести з концептом суб'єкта мовлення в можливій дискурсній теорії полемосу? Тяглість філософсько-правої рефлексії, безумовно, має місце, втім, чи не різнопланові можуть бути підстави поєднання раціональності правової і, скажімо, комунікативної, обґрунтованої Ю. Габермасом? Філософ зазначав, що для нього ніколи не було очевидним, що феномен самосвідомості має бути чимось початковим. Хіба ми не усвідомлюємо самих себе у погляді, який кидає на нас Інший? — запитував він. У поглядах Ти, другої особи, які розмовляють зі мною як з першою особою, я усвідомлюю себе не тільки як суб'єкта, що переживає взагалі, але водночас й як індивідуальне Я. Суб'єктивуючи погляди Іншого мають при цьому індивідуалізуючу силу.

Ціннісні і нормативні ідеалізації полягають тут у попередньому абстрагуванні від відхилень, індивідуальних відмінностей і перетинаючих контекстів. Тільки тоді, коли ці відхилення виходять за рамки діапазону визнання Іншого і толерантності справа доходить до перешкод в діалозі чи дискусії, або ці форми комунікації/ спілкування перериваються. Тут на перше місце виходить розуміння ідеалізації у Платоновому сенсі. Коли розходження між ідеалом і неповнотою реалізації мовлення постає дуже значним, діючи суб'єкти, поки вони зберігають перформативну налаштованість, мають певний імунітет проти емпіричних недосконалостей ведення діалогу чи дискусії. Визначальним моментом тут є взаємна нейтралізація відхилень

від заданого масштабу. Якщо комунікація і порозуміння взагалі можливі, то актори мають зайняти обґрунтовану позицію щодо норм проведення діалогу і дискусії та підпорядкованим критичі домаганням на значимість, вважає Ю. Габермас.

Щодо ідентичності самих суб'єктів, як вони саморепрезентуються в дискурсі діалогу і дискусії, то тут також треба враховувати:

- 1) Як вони уявляють одне одного.
- 2) Як вони бажають, щоб їх уявляли.
- 3) Якими вони онтологічно є в реальному просторі і часі.

У ціннісно-нормативному плані перетворення дискурсу діалогу на дискурс дискусії Інший може поставати, скажімо, як «свій мій», «свій другий» (друг), «свій наш», «не свій», «чужий», «чужий», «ворог». Ці ціннісно-нормативні модальності Іншого визначають характер, а краще сказати, перспективу бачення результатів діалогу і дискусії, відтак й стратегію їх розгортання через «вірну» світоглядну оптику. Ми завжди «пропускаємо» правду, справедливість, істину та ін. через своє ставлення до цих цінностей. І цілком справедливим є твердження, що політика завжди відображає це. Проте тут, як зазначає Н.В. Хамітов, є фатальна межа, за якою починається тоталітаризм і неототалітаризм, у яких правду, істину, справедливість та ін. використовують як зброю. Сутність цього – у запереченні права Іншого на його світоглядну оптику і прагнення маніпулювати ним, використовуючи усі методи трансформації переконань. Аж до найжорсткіших – психічного і фізичного насильства¹³.

В цьому плані в побудові дискурсу дискусії треба враховувати також, з одного боку, «мікрофізику» (М. Фуко) владних відносин, з іншого – роль «несвідомого» в мовно-мовленнєвій діяльності. У Жака Лакана, скажімо, вони поєднані, бо ж для нього місце панування Іншого – це сфера несвідомого. Дискурс Іншого представлений в неначе нав'язаних ззовні, але спонтанно і певною мірою випадково засвоєних загальноновизнаних формах мовленнєвої практики більшості, в способах вираження (артикуляції) нею Реального, що містить певна культура і мова. Причому Дискурс Іншого здійснюється через Я «цензурованих

поправок» автора висловлювань типу «я не те хотів сказати», «може треба сказати так» та ін.

Очевидно в майбутній дискурсній теорії дискусії в її зв'язку з діалогом слід буде врахувати й такі думки Ж. Лакана. По-перше, суб'єкт завжди розщеплений на себе і дискурс Іншого. Інший — зовсім не інший, а його задоволення — зовсім не задоволення. По-друге, суб'єкт народжується у завжди підготовлену символічну купіль, а саме — в мову. І саме як мова структуроване несвідоме. Виходячи з позицій структурної лінгвістики, він запозичує з неї поняття «означуюче», відкидаючи, втім, його референт — означуваного. Те, до чого відсилає одне означуюче, є лише означуюче іншого порядку, яке своєю чергою відсилає до наступного означуючого, яке може здаватися означуємим лише з наївності або ж з причини, куди веде його наше бажання чи-то фантазії. Система мови, в якому пункті ми б її не взяли, не стає перстом, який вказує на певну точку реальності. Мережа мови, взята як ціле, покриває всю реальність. Ми ніколи не можемо сказати, що вказано саме це, бо ж навіть якщо б це нам вдалося, ми ніколи не зможемо взнати, що саме на цьому столі є в якості предмету або де небудь в іншому місці. Більше того, символ від самого початку є «вбивцею речі» — і смерть ця увіковічується бажанням речі. З цієї позиції висловлювання «думка, яка проговорюється, є лжа» прочитується Лаканом буквально. Неможливо що-небудь мовити, щоб воно не було втягнуте в гру означуючого, яке у такий спосіб перетворюється на «порожні місця» мережі висловлювань, якими «вузлується» увесь її структурний простір [міркування Лакана на семінарі «Психози» взяті з Вікіпедії].

Важливими для дискурсної теорії дискусії є, на мій погляд, й міркування мислителя щодо співвідношення символічного, уявлюваного і реального. Символічне — це все, що відноситься до слова, яким може бути, звісно, не лише дещо написане або висловлене. Об'єкти символічного обміну, твердить він, це склянки, в які нічого не нальєш, це щити, надто важкі для битви, вінки, яким приречено засохнути, піки, які занурені в землю — все це наперед некорисне, або ж надлишкове. Реальне — це виворіт слова/образа, те, що не прописане і втрачене суб'єктом після народження його в мову. Реальне — недосяжне і на нього не можна

дивитись прямо як на Сонце, це щось зовнішнє, що виявляє супротив його поціленню в символічну мережу, і є розривом в цій мережі. Зустріч реального і символічного ніколи не відбувається, символічне відразу накидає свою сітку, відтак з'являється уявнюване, що надає вузликам сітки певні образи і сенси. І до реального відрізається шлях. На нього неможна навіть вказати пальцем, торкнутися, помислити, воно — фантазм. Утворюється ситуація нестачі, і це є головною формуючою подією психіки. Саме тут й починає «працювати» уява «як це зробити», відтак обґрунтувати, аргументувати. З'являється символічне — мовлення Іншого (спочатку батьків, братів, сусідів, що приходять на гостину) — в цілому соціуму, який складається з реальних Інших. Інший з маленької літери — це звичайний суб'єкт, інша людина. Але Великий Інший може бути присутнім при взаємодії з іншими. Мати, Батько, сестра, брат, чоловік, дружина чи хтось інший разом складають Іншого. Так само як і культура (традиція, виховання, комунізм, капіталізм, лібералізм і таке інше). Відносно бажання, то ключове питання тут — «що хоче від мене Інший? Відповідь на нього, це й те, що з цією відповіддю зроблено (витіснене, відкинуте, заміщене та ін.), — і це суть будь-якої суб'єктивності. Інший — об'єкт і причина бажання, він же надає динамічну послідовність бажанню, позаяк бажаним об'єкт робить не притаманні йому якості, а входження в полу уявнюваного. На цьому тлі виникають фантазми, одягнуті в символічну одягу об'єкта, належного реальному. Підсумовуючи цей огляд концепції Жака Лакана, очевидно можна казати, що всі ці його міркування є великою мірою дискусійними і наслідком структуралістського тлумачення людської психіки. Та все ж, на мою думку, вони глибоко евристичні, а тому є сенс в переосмисленні положень мислителя і покладання їх в основу дискурсної розробки природи дискусії.

У розкритті статусу та топосу Іншого в аргументативному дискурсі розгорнення дискусії важливо враховувати набутки теорії *перформативної суб'єктивності* Дж. Батлер, яка відштовхується від того, що сутність (ідентичність) суб'єкта — не дещо сталє й універсальне (чим ми «насправді» є), а перрформативна репрезентація, яка презентує собою те, що ми здійснюємо (вико-

нуємо) на даний момент часу. Аналізуючи механізми гендерної суб'єктивності, Дж. Батлер звертає увагу на те, що ідентичність суб'єкта формується через практики виключення і заперечення другорядних характеристик, які не кваліфікуються в якості «суб'єктних». Структура репрезентації гендерної суб'єктивності — це також владна конструкція, що будована на механізмах логічного виключення, який втім, корельований з механізмом політичної дискримінації. Звідси твердження, що ніякої відпочаткової додискурсної сутності не існує, і що всі типи ідентичностей виражаються виключно відношеннями влади. Відтак перформативність і плюралізація форм ідентичності все ж не говорить про вільний і недермінований вибір її форми, а, навпаки, вказує на неминуче її насильний вибір. В цьому моменті Дж. Батлер спирається на концепцію суб'єктивації М. Фуко, і критикує погляди Лакана за його тлумачення суб'єктивації як символічної дії, яка виростає з практик означування вільного в своєму виборі суб'єкта. Інакше кажучи, за Дж. Батлер, акт вибору суб'єктом позиції цінностей і норм вірувань і переконань — це *не рефлексивний вибір*: він залежить від дії ефектів влади — сил придушення і відповідно супротиву, їх стабільності і варіабільності, що формує в сучасній культурі на основі механізму виключення відповідний тип дискурсу. Втім, мислителька розвиває постфукіанський підхід до проблеми суб'єктивації — теорію психіки влади, в якій вона робить акцент на аспекті задіяння владою приватних, інтимних чуттєвих переживань суб'єкта (прихильності, розчаруванні, меланхолії та ін.), які є, на її думку, формою участі суб'єкта у власному підкоренні і підпорядкуванні. В цьому контексті Дж. Батлер критикує теорію влади М. Фуко, яка, на її погляд, не враховує інтимні, пасіонарні психологічні механізми примусу («Психіка влади: теорії суб'єкції»). Отже, наочно вимальовується поняття пасіонарної прихильності («passionate attachment»), яке як психологічний чинник глибоко семантично пов'язане з поняттям перформативної ідентичності. Ці поняття, на мій погляд, можуть відіграти важливу роль в обґрунтуванні дискурсної теорії полеміки.

П. Рікер вважав, що проблема Іншого вирішується в ситуації спілкування, а не епістемологічно. У відношенні до Іншого вста-

новлюється можливість самого себе. Я як можливість себе включає в себе різні варіації «можу», серед яких: «я можу говорити», «я можу діяти», «я можу рефлексувати», «я можу відповідати за себе». Діалог дозволяє встановити онтологічну рівність, взаємну відкритість, а дискусії, продовжуючи цю ситуацію, комунікації виявити гідність та справедливість. Але це, так би мовити, можливе, коли ми здатні «вловити внутрішнє буття в собі співрозмовника»¹⁴. У дискусії відбувається, говорячи словами П. Рікера, своєрідна зустріч між 1) деяким самототожним Я, 2) Іншим як Лицем та 3) Іншим в якості Третього. Ця зустріч розгортається як діалектичний процес.

До зустрічі з Іншим як носієм а) «таких само» тотожних (тут питання чи можуть бути вони абсолютно «тими самими», «тотожними»), б) подібних, схожих¹⁵, так і в) відмінних, гранично — інших поглядів¹⁶ в певній єдності вірувань, знань і переконань — існує екзистенційна передумова, яку також можна визначити, посилаючись на Рікера. Це — *обіцянка* і *зобов'язання* зустрічі, що передують зустрічі, однак не завжди сягають «бажання бути разом». Бо ж в цих ціннісно-нормативних настановах і диспозиціях свідомості спалахує водночас інтенція «турботи про себе»: 1) у власному самототожному собі позиціонуванні індивіда (збереження своєї ідентичності) в поглядах, переконаннях, віруваннях, відтак 2) турбота про межі (кордони) позиції (позиціонування) *пред-ставлення* (виставлення) себе в дискусії. Зворотньо, це позначається на феноменології сприйняття Іншого а) через міміку, жести, б) промовлянні до нього в моєму самосприйнятті Іншого як самого себе, і далі в) сприйнятті протилежно Іншого як Лиця, звернутого до мене. Звісно, феноменологія тут переплетена з герменевтикою — тлумаченням іншості й Іншого і відповідною самоінтерпретацією себе як учасника і мовця події спілкування в дискусії. На рівні певного порядку організації дискурсу в дискусії, це виливається у прагненні збереження своєї ідентичності у відстоюванні своїх поглядів і цінностей, відтак «турбота про себе» постає екзистенційною турботою (як «буття-попереду-себе-в-якості-буття-при» — М. Гайдеггер) про *межі виконання*, скажімо, філософського, теологічного, наукового чи то політичного дискурсу (що можна бачити, приміром, в діалозі

Платона «Софіст» як позиції Філософа, Політика, Софіста), як вони мовленнєво, відповідно, текстуально, постають й окреслюються в режимі *проповідування бажаного* (майбутнього) і *наративу існуючого* дійсного, що вбирає минуле і теперішнє. Екзистенційно це **переплетення феноменології, герменевтики і логіки в дискурсі** народжується з *визнанням* (не обов'язково поважним, тобто таким тим, що має вагу, значення, зрештою, повагою) Іншого, який починає дещо важити (значити) в свідомості акторів (актантів) дискурсу дискусії.

Тут виникає подвійна референція в сполученні (моїх, власних) домагань утвердження певних знань-вірувань-переконань (поглядів, точок зору) з критикою іншої позиції з подібними самототожними знаннями-віруваннями-переконаннями і водночас з самокритикою (утвердження через заперечення і заперечення заперечення, сказав би Гегель). Коріння її в способі *визнання*¹⁷ Іншого як значущого в публічному просторі значень і значимого для мене (у такий спосіб певним чином Означеного). Це визнання визначає спосіб відповіді на домагання, що впливає й на інтенцію визнання, відтак визначає відповідальність за відповідь. Відповідальність виявляється (виступає у формі) в аргументації («пошуку кращого аргументу» — Ю. Габермас), тобто підстав (ставлення) промовляння (артикуляції у мовленні). Відповідальність, іншими словами, породжує форму відповіді в режимі або *переконання*, де може задіюватися риторичний апарат у повному обсязі, або *доведення*, де покладаються на здатність логічного судження, на силу логіки. Проте і в тому і в тому випадку відбувається неначе відхід від себе, *очуження* у спосіб *узовнішнення* (*об'єктивації у мовленні*) тріади «знання — вірування — переконання» (в переплетенні з усвідомленням себе як *особи серед інших осіб* (феномен інтерсуб'єктивності), а не лише як особистості з власним Лицем — в першому випадку, і як суб'єкта судження, що містить, чи шукає певні предикати — у другому). Мета наблизити до Іншого та інше до себе, відтак й повернення до самого себе як самототожності й ідентичності (автентичного). П. Рікер з цього приводу говорить про конфігурацію і реконфігурацію дискурсу — роботу (зусилля, відтак волю) з перетворення *досвіду* (свідомості) під впливом дискурсу, що розгортається,

в нашому випадку, в дискусії. Мова тут, власне, є засобом для *гри присутності і відсутності*, бо ж де ще, як в не самій мові відбувається об'єднання реального і ідеального життя мовця, який позиціонує свої знання, переконання, вірування щодо Іншого і разом з Іншим. Здатність мови до рефігурації, згідно Рікєру, пропорційна його здатності до дистанціонування відтак, доповнимо ми, й до утворення диспозицій в момент промовляння і відстоювання (чинення себе) в полемосі. Завдяки рефігурації здійснюються робота з реконструювання світу протагоніста, який перероблює свої очікування. Цілком логічно, що на цьому шляху зустрічі, *зближення з Іншим у самототожному*, відбувається *визнання Іншого*, що узасаднює рефлексію щодо цінностей, норм, знань як основи самоідентифікування, граничними екзистенційними питаннями яких є питання життя і смерті.

На мій погляд, в розробці дискурсної моделі полеміки і дискусії завжди треба зважати на те, що у відношення (відповідно й ставленні) до Іншого закладений *конфліктний* вимір. На думку Сартра, Інший намагається зробити мене об'єктом¹⁸. Йдеться не лише про виявлену ще Кантом особливість пізнання Я, де саме Я в моїй свідомості постає об'єктом (бо ж об'єктивуюсь). Інший тут виявляється певною межею в тому сенсі, що вказує мені, де закінчується моє *право володіти*. Явлення Іншого з'являється вже у його погляді, за яким, втім, немає Лиця. Той, хто слідкує, контролює, переслідує, ненавидить, принижує — повсюди маємо погляд Іншого, який перетворює нас на *об'єкт чужого воління і пристрасті*. У такий спосіб Інший може перетворюватися на чужого, ворога. Ця думка знайшла своє підтвердження в концепції мікровлади М. Фуко. Зокрема, він твердить, що розвиток психіатричних практик лише *посилив різні форми контролю суспільства за Іншим*, і цей контекст також потрібно враховувати в дискурсній теорії дискусії («Історія безумства у класичну епоху»).

Е. Левінас, втім, наполягає на приматі *етичних категорій* в дослідженні Іншого¹⁹. Для нашої теми важливою є думка мислителя, що Інші люди цікавлять нас не як представники одного роду, а самі по собі. Мої взаємини з Іншим надають сенсу моїм відносинам з іншими людьми. В цьому плані можна говорити про подолання уявлення про Я як нормативно нейтральне. Ін-

ший допомагає суб'єкту усвідомити власну специфічність, і не розглядати себе як еталон норми.

Між тим, питання про те, чи можливе повне абстрагування від Я як мовця в дискурсі дискусії з метою наближення до Іншого залишається відкритим. Свого часу Ж. Дерріда писав, що абсолютна іншість Іншого є насправді не «абсолютною», а «відносною». І це, мабуть, важливо враховувати в сучасних дискусіях, насамперед, з неоколоніалізму, де з боку росіянців зберігається значний імперський відтінок антропологічного дискурсу, який описує взаємини Заходу і Сходу. Це особливо видно нині в контексті пограння всіх норм міжнародного прав і православної легітимації РПЦ війни РФ проти України, поглиблені процесів дегуманізації російського населення та відвертому геноциді українського народу. Тому таку «відносність» не можна й перебільшувати. І вона є дещо абстрактною, теоретичною, хоча може евристично послугувати в когнітивному плані аналізу дискурсу діалогу і дискусії. Між тим, практика колоніалізму, як ми знаємо з історії, показує, що Інший часто-густо постає абсолютно «чорною матерією», відтак обертається на чужого і ворожого. І про це свідчить політика як західного, так і російського колоніалізму, особливо останнього, який нищив національно-культурну ідентичність «окраєних» народів, руйнуючи їхню мову і культуру. В російському випадку це можна спостерігати й на прикладі сучасних спроб утворення євразійського простору, а ще небезпечніше – поширенні ідей «руського миру», який, за висловом головної культової особи РФ, закінчується там, де закінчується російська мова. В цьому плані, на мій погляд, на передній план історичного і політичного обговорення наслідків колоніалізму має виходити не діалог, а саме дискусія, яка в світоглядному плані виявляється набагато продуктивнішою, а в епістемологічному – набагато конструктивнішою. Адже вона переводить обговорення в критичний і аргументативний вимір історичної науки і сучасного політичного дискурсу, а не просто декларує наміри згоди, злагоди, перемир'я.

В цьому зв'язку звернемо увагу на деякі особливості висвітлення в ЗМІ війни путінського режиму проти України. Так зворот «через війну в Україні» вживають німецькі ЗМІ та полі-

тики. Втім, такий зворот, будучи начебто правильним, постає неадекватним — не об'єктивним, а *об'єктивістським*, відтак нейтральним, байдужим, позаяк нівелює, згладжує дискурс, який критично артикулює ставлення до війни, що ведеться проти України. Й він впливає не просто на сприйняття «інформації», а впливає на відповідь, а саме на аргументовану відповідь, тобто на підбір аргументів відповіді, зумовлюючи певний контекст — сугестивний й експресивний контекст розгорнення дискурсу полеміки, — власне, оцінку, що неявно міститься в промовлянні. Отже, витворюється своєрідна когнітивна настанова, твориться, конститууються певний когнітивний горизонт дискурсу дискусії, що зав'язані на певні очікування, цінності і норми, які чинять порядок розгорнення дискурсу дискусії. Це стає очевидно зрозумілим, коли вживається такий, на мою думку, точний і правильний зворот як «агресія росії проти України», або ж, скажімо, як раніше — «газовий шантаж».

Чи може знання, передовсім, наукове критичне й аргументоване знання, протистояти цій навалі вироблення подібних переконань, ба навіть вірувань? Чи можна це здолати за допомоги «діалогів»? Чи все ж дійсно має сенс проводити раціональні з залученням критики й аргументації наукові дискусії? І чому в такому випадку віддавати перевагу — науці чи релігії? Ю. Габермас переводить останнє питання в площину пошуку відповіді на сформульований ним виклик сучасності, а саме: у який спосіб ми можемо натуралізувати нашу (людську) духовність. Одним з «охоронців» людської духовності виступає релігія. І релігійні традиції, стверджує він, ще й на сьогодні забезпечують артикуляцію усвідомлення певної недостатності, певної неповноти буття. Вони зберігають відчуття до того, що дає «збій» життя, і оберігають від забуття ті виміри нашого суспільного і особистісного буття, в яких прогрес культурної і суспільної раціоналізації викликав непомірну руйнацію. Відтак вони можуть містити все ще «нерозкодовані семантичні потенціали», які перетворюючись на обґрунтоване мовлення і розкриваючи профанну істину, виявляють свою натхненну силу (додамо ми й в мові дискусій та гіперболізованих гуманітарія-ми та політиками діалогів).

Справді, ми практично використовуємо мову радше з комунікативною метою, ніж в когнітивному сенсі. Мова не є «дзеркалом світу», але відкриває доступ до нього, спрямовує наші погляди на світ, отже в неї вписане дещо подібне до «картини світу». Але «напередзнання», яке задається за допомоги мови, не дане раз і назавжди. В нашій розмові — діалозі, дискусії з іншими й Іншим — не виникало б нічого нового, якби світ не творився б в Слові. Слово в людській історії і духовній культурі часто-густо мислилося як-то Бог, а Бог — як Абсолют. Як *здається*, це пов'язане з тим, що ми як люди *волиємо* гранично виправдати наше існування, наші цінності, наше недосконале, мірою трагічне, мірою комічне, величне і разом з тим сповнене помилок і недобрих вчинків життя. Зрештою, можна погодитися з теологічно-екзистенційно обґрунтованою думкою С.В. Таранова (який розвиває Ю. Мольтмана) — «Бог попереду нас» (йдеться про працю «Має бути»), бо це, дійсно, вселяє надію і допомагає подолати страх, врятуватися. І ця думка набагато може бути підсиленою, коли ми згадаємо: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» [Від Івана 1:1]. Врешті-решт, і ці, великою мірою проблематичні, міркування не можуть не надихати на дискусію, на пошук граничних основ людського життя.

Як вже зазначалося на початку, своєрідна інформаційна і лексична гігієна передбачає здатність перетворювати власні переконання в рефлексивне і справедливе відношення до світоглядного плюралізму. І це виводить на поверхню комунікативної взаємодії цінності свободи, відповідальності і справедливості як регулятивів, що нормують у разі незгоди екзистенційні, правові та етичні межі можливих дискусійного і діалогічного дискурсів. З боку суб'єктів останніх, на особистісному рівні і в інтерсуб'єктивному плані актуалізуються вимоги критичного ставлення до переконань, відтак *вміння* ставити їх під сумнів, *рефлексувати* їх у співвідношенням з новою інформацією, що, зрештою, порушує давню проблему співвідношення віри і знання, правди та істини, а в прагматично комунікативному плані питання співвідношення когнітивних і ціннісно-нормативних чинників в дискурсі полеміки/дискусії.

Це особливо актуально і наочно виявляється у нинішній ситуації в цивілізаційному спорі демократії з тоталітаризмом і авторитаризмом. Х. Арендт вважала, що протистояти спокусам тоталітаризму може лише людина з *розвинутою силою (здатністю) судження*. Місце цієї здатності філософ визначила критеріями Сократової моралі. У межових ситуаціях, коли узвичаєні правила і норми постають ненадійним керівництвом до дій, людина вимушена робити моральнісний вибір на основі здатності судження, легітимуючи у такий спосіб принципи власного життя. Але Х. Арендт вбачала й обмеженість моралі Сократа, яка, на її думку, замикала людину в індивідуальній сфері. Тоді як людські якості сповна виявляються тільки в публічному просторі, де людина у взаємодії з іншими людьми облаштовує спільне буття за допомоги мови, мовлення і дії. *Влада обіцянки і влада прощення* також виводиться Х. Арендт з мережи людських взаємин, конституйованих словом і справами людей в єдиному, втім, закріпленому владою просторі публічного громадського співбуття їх діячів. Обидві здатності, пише дослідниця, залежать від множинності, присутності та діяльності інших, бо ніхто не може прощати собі, і ніхто не може пов'язуватися з обіцянкою собі. По-перше, в самій природі дії закладене постійне встановлення нових взаємозв'язків у мережі взаємин, і це вимагає прощення, розуміння, щоб уможливити продовження життя постійним звільнюванням людей від того, що вони зробили, не відаючи того, що роблять (отож, незворотність дії є підґрунтям диспозиції прощення). По-друге, людська нездатність покладатися на себе чи повністю вірити в себе (що є те саме), неможливість знання наслідків та покладання на майбутнє, актуалізує здатність обіцянки, яка полягає у володінні темним боком людських стосунків, і є єдиною альтернативою володінню, що засновується на пануванні Я і керуванні іншими (відтак непередбачуваність дії виступає засадою нашого обіцяння)²⁰. Отож, оголюється нерв людського співбуття з іншими людьми — теоретично наскільки це відповідає самій екзистенції свободи, та презумції Іншого як Лиця.

В історії філософії можна знайти певні мислительні прецеденти появи в дискурсі та відповідних текстах *Лиця Іншого* з

певною публічною домінантою, скажімо, когнітивним та ціннісно-нормативним горизонтом «полемосу» (дискусійності) дискурсу. Втім, це Лице може поставати перед нами (якщо ми, приміром, маємо справу з історико-філософським текстом) у сукупності його *логічних визначень*. Так, у діалозі Платона «Софіст» Сократ у відповідь на слова Феодора, який знайомив його з чужинцем як «другом послідовників Парменіда й Зенона», відтак як «істинного філософа», промовляє: «Чудово, мій друже. Насправді, як видно, розрізнявати цей рід (мається на увазі «софістів» — Ю. І.), так би мовити, легше, ніж рід богів, бо люди ці «обходять міста», причому іншим, по невігластву, ким тільки вони не здаються: не мнімі, але істинні філософи, які зверху дивляться на життя людей, вони одним уявляються нікчемними, іншим — втіленням гідності; при цьому їх уявляють то політиками, то софістами, а є й такі, які гадають про них ледь як не про божевільних. Тому я охоче розпитав би у нашого гостя, якщо це йому завгодно, ким вважали і як називали цих людей мешканці його міст» («Софіст»)²¹. Надалі з'ясовується, що суть Сократова питання полягає в тому, чи постають софіст, політик і філософ «одним й тим самим» чи розрізняються, відповідно до «назв кожного з них», як «окремішні роди».

У цьому діалозі Платона маємо дві теми. І якщо одна з них, а саме логіко-гносеологічна (питання дихотомії, діалектики, яких торкається й О.Ф. Лосев у своїй «Історії античної естетики»), стала поширеним предметом розгляду у зв'язку з логічним аналізом софізмів (і софістики як такої), то інша, котра щоправда лише намічена в «Софісті» на початку діалогу, ще й досі залишається в тіні. Мається на увазі тема Іншого як учасника (а також споглядача і свідка) діалогу, який перетворює діалог на дискусію, вносячи в його дискурс полемічні, агональні обертони. «Інший» тут постає спершу в лиці «Чужинця», а надалі змінюючи своє Лице то на лице Софіста, то Політика, то Філософа, хоча вони в діалозі не персоніфіковані, і виступають як певні назви — безособистісні імена певних родових сутностей, відтак абстракції. Втім, сам прецедент («казус») входження в діалог співрозмовника під іменем «Чужинець» засвідчує не просто, так би мовити, «онтологічну» підставу дискурсу бесіди, а виявляє

екзистенційне і разом з тим культурне підґрунтя спілкування її учасників, що наживо творять певну комунікативну спільноту та її відповідний дискурс. Ця екзистенційна і дискурсна особливість діалогу Платона (що, зрештою, можна прослідкувати й на прикладі інших його діалогів) також дає підстави для розгорнення міркувань з приводу статусу Іншого в дискурсі дискусії, на яку перетворюється діалог саме в залежності від диспозицій Іншого — екзистенційних, когнітивних та ціннісно-нормативних засад його мовлення.

Звісно, можна, скажімо, за допомоги пропусків (лакун) в тексті, перекручень, однобічного тлумачення довести і спростувати будь-що. Будь-яке категоричне, відірване від контексту, відтак й безґрунтовне узагальнення наразі може слугувати ознакою легкодумності. Накшталт, скажімо, таких: «За дві тисячі років християнство дуже мало просунуло людство вперед»; Або ж: «Посилання на молодість, ставити її в провину особистості — це не аргумент». Загальні поняття тут залишаються присутньо невідзначеними, а в логічному плані спостерігається втеча від посилки, або ж затуманювання її, внаслідок чого спроби переконання Іншого в своїй правоті і — ширше — в Істині наразі ведуть до підміни логіки риторикою.

Поетика, риторика та логіка в аргументативному дискурсі полеміки

Починаючи з «Риторики» Аристотеля мовцю, а як надалі позначатиметься в теорії риторики — «персоні» (лат. *persōna* — «маска, личина; особистість») — людська особа, особистість), згідно К.-Г. Юнґу, соціальна роль, яку індивід виконує відповідно до вимог оточуючих інших людей; публічне Лице людини) мовця надається великого значення, а в теоретичній риторичці з'являється поняття «етосу». Аристотель розуміє останній насамперед як моральнісну якість мовця, яка в різних сполученнях і кількостях (силі потужності) входить в систему переконання, доповнюючи логічне доведення (доказ) тих чи тих позицій (пропозицій).

Мовець в мовленні свідомо чи несвідомо відкриває (транспозитує) свої моральнісні диспозиції. Відтак відкривається простір

значень між «Персоною» і «Лицем» мовця, як воно сприймається уявою співрозмовників, і тим, що насправді в своїх мовленнєвих актах (ре)презентує вголос мовець. *В ідеалі* – відсторонюючись від самого себе, щоби зрозуміти іншу людину, розширюючи поле свого досвіду, «Лице» мовця як учасника полемосу більше індивідуалізується, тобто стає більше «одичним», долаючи символічно-рольову специфіку й особливості свого екзистенційного буття на шляху прагнення досягти універсальності, зрештою, досягти *розуміння Іншого як самого себе, але у відмінності від себе*. Чи можливо цього досягти *в реальності* в публічному просторі полеміки? Та чи не втрачається у такому випадку сама сутність полеміки, по-перше, як екзистенційного змагального принципу людського буття, а по-друге – чи не втрачається сенс самої полеміки (відтак й діалогу й дискусії), коли я втрачаю свою диспозицію в своєму позиціонуванні своїх поглядів, вірувань, знань, переконань щодо Іншого? На перешкоді такому відстороненню постають насамперед певні словесні форми («фігури») мовлення, що закорінені в самій його структурі, які породжуються одночасною трьохмірністю буття мови в синтаксичному, семантичному і прагматичному аспектах. З погляду лінгвістики і вивчення мовлення в різноманітних жанрах словесної творчості, як це складалося в рамках історичного розвитку філології, це виводить на проблему взаємозв'язку «поесису» і «логосу», або ж сучасною мовою – поетики, риторики і логіки. Отже, певною мірою відповідь на вищепоставлені питання, позаяк нас цікавить дискурсні можливості полеміки, можна знайти в площині співвідношення поетики-риторики-логіки, що просякає будь-яке мовлення, в тому колі й полемічне.

У широкому значенні поетика (грец. *poietike* – майстерність творення) – розуміється як перетворення мовлення в поетичний твір (Р. Якобсон), в тексті якого творець стремить передати за допомоги сукупності прийомів, символів, образів та концептів своє світобачення через світовідчуття – емоції, переживання, пристрасті. Поетика тут сягає своїми коренями емотивного боку мовлення, відповідно певного способу чуттєво-емоційного «майстрування» дійсності в дискурсі. Взагалі, як пише Р. Якобсон, так звана емотивна, або ж експресивна, функція мовлення,

яка зосереджується на адресанті, має своєю метою пряме вираження ставлення мовця до того, про що він говорить. Вона пов'язана з бажанням справити враження наявності певних емоцій, справжніх або ж вигаданих. У кожному словесному (ви)творі (тексті), незалежно від літературного жанру (відтак дискурсу) ми знаходимо такий експресивний вимір розгортання мовлення, що й дає підставу говорити про поетику будь-яких текстів, включно з науковими.

Цей емотивно-експресивний вимір текстів, починаючи з «Поетики» Аристотеля (в якій трагедія, в силу катарсисного очищення пристрастей, постає найвищою формою словесної творчості), осмислюється під кутом зору *пафосу*, що постає своєрідним зачином (тому з нього й починається в Аристотеля аналіз трагічного дійства) розгортання сюжету. Звісно, поетика, розглянута передовсім як пафосний бік дискурсу, не може не бути присутня в драматургії полеміки, й таких її дискурсних формах як діалог й дискусія. Пафос мовлення, в якому знаходить вираження переживання пристрастей у формі емоцій, не тільки не пригнічує раціональну сферу, а навпаки може зміцнювати когнітивістику дискурсу полемосу. Коли ми вперше звертаємося до тексту «Риторики» Аристотеля, то будемо враженими, скільки місця в ньому займають міркування з приводу емоцій і пристрастей – страху, гніву, сорому, відваги, злоби, радощі, любові, ненависті, заздортя, жалоби, милосердя, співчуття, дружби – всього того, що супроводжує задоволення чи страждання. Відтак *Па́фос*, або *па́тос* (др.-греч. *πάθος* «почуття, емоція»), постає в Аристотеля й як *риторична категорія*, що відповідає стилю поведінки, манері або способу передавання відчуттів, які характеризуються емоційним піднесенням, натхненням. Важливо й те, що пафос в Аристотеля пов'язується з *етосом* та *логосом*.

Суть пафосу в дискурсі полеміки полягає в тому, що мовець намагається так побудувати мовлення, щоби зуміти викликати в опонентах почуття, які змогли б вплинути на їхню думку. Зворотньо виникає питання, чи має сам мовець володіти тими ж почуттями, які він намагається викликати? Якщо так, то чи має він демонструвати ці почуття опонентам? Як бути в цьому сенсі «щирим»? Класична риторика вчила бути щирим, але прихову-

вати пафос, не виставляти його нагору. Звідси, необхідно вчитися правильному розумінню і застосуванню вимог логосу, етосу і пафосу в розбудові дискурсу полеміки, власне, вчитися вмінню («компетенціям») контролювати розгорнення даного дискурсу у всіх цих вимірах. Сучасна риторика інтерпретує ці вимоги під кутом зору критеріїв істинності («логосу»), щирості («етосу») і релевантності мовної поведінки («пафосу»).

Навіть якщо в далекому минулому люди розмовляли віршами, то в наші дні ця звичка примітно втрачена, іронізував Хаїм Перельман, творець нової риторики («неориторики»)²², який вбачав головне її завдання в навчанні *говорити осмислено*. Взагалі, риторичний вимір будь-якого дискурсу, відтак й дискурсу полеміки, в принципі має справу 1) з процесом мислення, 2) процесом побудови тексту і 3) процесом його мовленнєвого розгорнення. Ще Аристотель, підкреслював, що головне в процесі звернення до риторики в мовленні не переконувати, а знаходити способи переконання. Мета риторики — з'ясувати і використовувати засоби і методи ефективного переконання. Відтак риторика — це своєрідна методологія переконання, яка користується логічними прийомами, і тому має **своюю** логіку доведення. Але це логічне доведення (або ж, краще казати, переконання за допомоги певних логічних силізмів /Логосу/) не є логічним доказом, а постає як мовленнєво-практичний комунікативний процес переконання робом доповнення «логіки» («логосу») мовленнєвими фігурами і формами, передовсім тропами мови (метафорами, метоніями, синекдохами, іронією). У такий спосіб риторика корегує дискурс переконання (дискусії) шляхом розумного обґрунтування іншої думки щодо протилежної думки Іншого.

Ми вже бачили вище з Аристотеля, що такою формою мислення, яка намагається утримати в когнітивному горизонті багатоманітність інших (протилежних) думок (припущень, гадок, опіній) виступає *діалектика*. В цьому плані він вже на початку своєї «Риторики» говорить, що *риторика — мистецтво, яке відповідає діалектиці*, позаяк й та й та стосуються таких предметів, знайомство з якими деяким чином вважається загальним надбанням всіх і кожного й у такий спосіб утворює ґрунт для пошу-

ку «правильної» думки. Внаслідок цього всі люди прилучені до обох мистецтв, позаяк їм всім трапляється розбирати і підтримувати певну думку, виправдовувати її чи звинувачувати її носіїв. В цих випадках хтось діє відповідно до своїх здатностей, хтось до розвинутих звичок. Діалектика, отже, апелює до мнимого, ймовірного в думках, риторика ж, утримуючи в полі зору насамперед Іншого як носія іншої, протилежної думки, також оголоє сферу ймовірних й часто-густо поширених невідрефлексованих гадок-думок (опіній).

Коли за засновки беруться положення, ґрунтовані як опінії (мнимо, отже, ймовірне знання), то в доведенні (аргументації) вибудовується еристичний силогізм²³, на що вказував Аристотель. Сучасні, як й античні, логіки доходять висновку, що є силогізми, які створюють видимість розмірковування, і шляхом різного роду паралогізмів ведуть до хибних висновків. Вже антична софістична практика, яка зосереджувалася на спростуванні, намагалася маскуватися під логічний силогізм. Між тим, софісти зафіксували й проблемні точки цієї форми висновування. Діалектичний силогізм, який Аристотель, розглядаючи в «Топіках», виходив — враховуючи розмаїття опіній — не лише з ймовірнісних посилок, але й узгоджував позицію мовця щодо позицій (диспозицій, поглядів) інших мовців (Іншого). Проте таке узгодження на практиці часто-густо відбувається інтуїтивно або ж на базі попереднього досвіду.

Хід думки в мовленнєвому акті як розгорненні дискурсу дискусії (це — в ідеалі, а практично так й треба її вибудовувати, моделюючи зміст висловлювань) має бути таким, як він представлений класичними розділами риторики: інвенція, диспозиція, елокуція, метогія, акція. Власне, це й відбувається, але в «згорненій» формі. Спробуємо проінтерпретувати дане припущення, спираючись на усталені в сучасній риториці розуміння (по трактування) цих розділів.

Інвенція, що передбачає мовцю систематично подавати власні знання з певного предмету, співставляючи їх зі знаннями іншого — опонуєчого — боку (відтак постановки питання про вибір аспекту обговорення й адресата чи-то аудиторії спілкування, бо ж лише за визнання позиції адресата (аудиторії) полеміка

набуває легітимності), одразу визначає *позицію* мовця (його статус і топос) в мовленні робом виявлення (означенні й об'єктивації) своєї *диспозиції*, в єдності когнітивних, логіко-дискурсивних й ціннісно-нормативних чинників розгорнення полемічного дискурсу. Отримавши від інвенції свій «предмет» обговорення диспозиція його концептуалізує, а в разі його поняттєвого визначення перетворює на об'єкт логічних і аналогічних процедур, які визначають, ділять і сполучають між собою такі визначення, свідченням чому можуть слугувати Платонові діалоги за участю Сократа. Диспозиція у такий спосіб визначає правила оперування поняттями, порушення яких веде до логічних помилок і софістичних зловживань. Вона немов би моделює порядок розташування понять в складі мовленнєвого цілого, гарантуючи логічний порядок та етос дискурсу полемосу в пошуках правдоподібних та істинних висловлювань.

Відразу ж виникає потреба в осмисленні способу (ре)презентації аргументованих у певний спосіб висловлювань, тому в класичній риториці, а для нас в мовленнєвому акті, порушується проблема *елокуції* (саме слово «елокуція» пов'язане з дієсловом «eloquof», що означає «я висловлюю», «я викладаю»), тобто вміння виразити певну думку чи-то міркування. Елокуція дає змогу мовцю використовувати різноманітні можливості фігурального вираження на доповнення до логічних засобів. У такий спосіб вона відкриває перед мовцями мовно-мовленнєвий простір *пара-логіки*: ті процедури, які заборонені в плані логіки, можуть мати місце і мовленнєво виражені «паралельно» їй. Відтак висловлювання, які вважаються помилковими з точки зору логіки, набувають в аргументованому мовленні нового сенсу, створюючи достатньо сильні когнітивні і логічні ефекти, розпалюючи цим вічно живий вогонь полемосу. У класичній риториці ці ефекти були каталогізовані у вигляді численних тропів (трансформації значень) і фігур (трансформації структур) живого мовлення. Використовуючи можливості природної мови елокуція розширює логічну практику мовлення. В античності вона осмислювалася в рамках вчення про стиль (манеру) мовлення (так закінчується, наприклад, «Риторика» Аристотеля), де чітко протиставлялися *ordo naturalis* і *ordo artificiaus*, тобто мовлення за «природними»

і мовлення за «штучними» правилами. Мовлення за «штучними законами» пов'язувалося з *присутністю мовця* в мовленні, тобто у вже вищевказаному сенсі — з етосом. Отже, в елокуції, з одного боку, те, навколо чого будується мовлення («предмет»), набуває свого остаточного перетворення в слово, яке починає жити в тексті промовляння як елемент вербального світу. Елокуція з цього погляду в мовленні мовця допомагає моделювати світ значень, апелюючи, говорячи сучасною мовою, до глибинної семантики, прихованої в його несвідомо засвоєній природній мові. З іншого боку, елокуція неначе відповідає за пластику мовлення, що включає *присутність* мовця в мовленні, яка маніфестує себе в постаті, жестах, міміці, голосі мовця — манері триматися і гарно виглядати. В цьому сенсі мовець, за Аристотелем, має «взнаватися» слухачами як людина «гідна» — в широкому значенні, і як людина, що мусить мовити так, *щоби гідно було його слухати* — у вузькому.

Якщо в класичній риторичі розділ *Memoria* слугував для вправління певної мнемотехніки, що дозволяє спиратися не лише на оперативну пам'ять та певні енциклопедичні знання, але й на особливі прийоми запам'ятовування, то в актуальному мовленнєвому розгорненні дискурсу полеміки навички запам'ятовування мають забезпечувати мовцю постійну доступність до свідоцтв та аргументів. Така доступність гарантує неперервність і цілісність аргументації в процесі обраного способу чи способів переконання (*persuasio*). Аристотель, як ми вже говорили, особливу увагу приділяв двом логічним засобам переконання — силогізму та ентимемі. У реальній мовленнєвій діяльності мовці рідко використовують «логічно чисті» умовиводи, здебільшого вони вдаються до ентимем. У класичній логіці і риторичі, як відомо, «ἐνθὺμῆσα» — «маю в душі, маю в голові») — скорочений риторичний силогізм (дедуктивне міркування, що складається з трьох висловлювань), в якому пропущено один із засновків або висновок. За Аристотелем, ентимема — один із найважливіших способів риторичного переконання. Вона впливає із чотирьох джерел: правдоподібності, прикладу, доказу, ознаки.

В актуальному розгорненні дискурсу полеміки, що відповідає розділу класичної риторики *Actio*, важливо в конкретній мов-

ленневій ситуації знати, на чому ми робимо акцент — на «чому» або ж на «кому». Ці акценти передбачають вироблення двох типів «стратегій переконання»: перша йде в напрямку предмета (референта), друга — в напрямку адресата (суб'єкта). Звідси, й такі типи аргументації як мистецтво підбору доречних підтверджень і як мистецтво ведення дискусії, що корелюється видами логічної й аналогічної аргументації.

«Аргументи» нині розуміються як судження, істинність яких вже встановлена або, по крайньому, мислиться безсумнівною. Аргументи використовуються для обґрунтування висунутої тези. В якості аргументів можуть виступати: раніше доведені положення; судження про удостоверені факти; визначення; аксіоми та ін. Положення, що обґрунтовується — це судження про тезу. Воно, як правило, показує позицію дослідника щодо висунутої тези (у простих випадках показує істинність або хибу тези).

Серед видів аргументації насамперед виділяють *виправдальне* і *засуджуюче* спрямування дискурсу (мовлення), що в Аристотелевій «Риторичі» відповідає «судовому мовленню», яке має справу з минулим часом. Виправдання полягає у наведенні в якості аргументів певних ціннісних міркувань — тверджень, до чого належить прагнути, що є переважним, ідеальним. Засудження вимагає такої побудови розгорнення дискурсу, коли в якості аргументів використовуються твердження, чого слід уникати, що є неприйнятним, сумнівним з моральної, правової, політичної, наукової точок зору. Вже в такого роду судженнях спостерігається *інтерпретація* положень, цінностей, норм, але в контексті висловлювань опонуючої протилежної сторони, власне тлумачення змісту висловлювань щодо певного предмету, відтак своїх і протилежних тез. Це органічно переростає в аргументативне *пояснення*. Останнє, як правило, намагається відтворити за допомоги аргументативних суджень причинно-наслідкові зв'язки, зокрема наслідком чого є та чи інша дія, подія, явище, добираючи докази істотності певних змін. Втім, в поясненні поряд з достовірними доказами, можуть бути використані й ще не доведені положення, які носять характер припущень або ж гіпотез. Це можливо тому, що пояснення не пов'язане з встановлен-

ням істинності або хибності тези, яка розглядається як даність і не ставиться під сумнів.

У полемічному змаганні дискурс не може обійтися без аргументів, які *підтверджують* чи *спростовують* певну тезу. Підтвердження, як правило, використовується в тих випадках, коли до аргументації залучають положення, істинність яких не безсумнівна. Підтвердження знадобляються для посилення певної тези в плані її істинності, що характерно передусім для наукової дискусії як форми полемічного дискурсу. Спростування або заперечення спрямоване на виправлення або ж послаблення полемічної тези, і є поширеним видом аргументації в мовленнєвій практиці, особливо коли відшукуються слабкі місця в аргументації і виникає необхідність в зміні вихідних диспозицій учасників полемосу.

Будь-яке судження, що претендує на істинність, потребує з'ясування основи, на ґрунті яких воно висловлюється як істинне. В публічному полемічному дискурсі, судження, істинність якого неочевидна для його учасників, потребує доведені і логічного доказу, приведення до певної *очевидності для всіх*. Цим полемічний дискурс відрізняється від суто наукового, де очевидність не виступає ґрунтовним критерієм істинності. Втім, *доказ* як логічна операція, що полягає у встановленні істинності певного судження робом його виведення з інших суджень, істинність яких вважається встановленою незалежно від здійснюваного доказу, й тут має місце, але він не робить міркування істинним, але тим не менш говорить, що воно є істинним в певному контексті. Спростування тут виступає особливою формою доказу, спрямованого на встановлення хибності або ж сумнівності деякого судження, зокрема шляхом виведення в міркуванні інших суджень, істинність яких вважається встановленою, але які несумісні з висунутою тезою та способом її обґрунтування. Для спростування не потребується, щоб засновки обов'язково були хибними, однак, якщо вони хоча б сумнівні, висновок визнається таким, що не має доказової сили. Але якщо опонент спростовує доказ тези, то це ще не означає, що теза хибна.

Отже, в аргументації, як ми вже вказували вище, необхідно розрізнявати «об'єктивний» (або точніше об'єктивований)

і «суб'єктивний» (суб'єктивований) плани доведення, і якщо перший спирається на логічний доказ і силогістику, то другий тяжіє до комплексу засобів мовленнєвих переконань, включає риторичні фігури, хоча не може обійтися без логічної дискурсії, відтак без ентимем, а в більш широкому плані — діалектики. В першому випадку на передній план аргументативного дискурсу полеміки виходять методи.

Дедуктивний метод в історії полемічної думки і логіки розглядався як такий, що відповідає за побудову правильних умовиводів взагалі. Тому формальну логіку часто-густо розуміють як теорію дедукції, тобто теорію, що передбачає розгорнення загальних суджень в менш загальні, які можна задіяти в аргументативному поясненні опонуючий стороні конкретних подій і явищ. Переваги дедуктивного методу вбачали в тому, що висуваючи напочатку полеміки загальну тезу, він задавав однозначне спрямування погляду на наступні кроки в аргументації шляхом конкретизації умовиводів, а в розгорненні полемічного дискурсу налаштувало адресантів (аудиторію) бачити «факти» очима мовця. Дедуктивний метод в розгорненні дискурсу аргументації в полеміці робить відкритою загальну стратегію такої комунікації: мовець відпочатку неначе ставить до відома опонентів «куди він хилить», точніше — «куди має намір схилити». Виростаючи на цьому ґрунті процедури «наведення» слухачів на певний аргументативний шлях як *індуктивний метод* узагальнення, звісно, діє невідривно від дедукції: в принципі дедуктивний й індуктивний методи у певний спосіб контролюють один одного в аргументації, відтак їх треба розглядати у взаємодоповненні. Щодо адресанта, то стосовно нього метод індукції є менш провакативним, ніж метод дедукції. Він, з боку опонента, виключає питання «На якій основі ви формулюєте цей умовивід?» або ж «Чи закономірне ваше судження?», бо ж необхідність (закономірність), яка формулюється індуктивно може підлягати критиці, тоді як «закономірність», яка сформульована дедуктивно зможе бути просто неприйнятною, не визнаною відпочатку.

Аналогічний метод (метод аналогії) може характеризуватися як окремий метод або ж як один з варіантів індукції, але у будь-якому випадку передбачає порівняння (співставлення) су-

джень про факти, явища, події тощо з метою перенесення добре відомих означень вивченого предмету на предмет малодосліджений або невивчений. Добре вивчений предмет при цьому розглядається як «зразок», або ж краще сказати «модель» (analogia перекладається з грецьк. як «схожість»). В судженнях про невідоме у такий спосіб моделюються ознаки відомого, але вони можуть кваліфікуватися лише як *правдоподібні*, а не достеменні, і тому такі судження можуть легко оспорюватися. Недарма існує прислів'я: «Будь-яке порівняння кульгає», так що вразливість методу аналогії є очевидною. Втім, в риторичному дискурсі як виміру полемічного, метод аналогії набув широкого втілення як один із засобів наочного описання і пояснення тез, які виносяться на диспутацію. Аналогія, як би сильно вона не кульгала, дає можливість швидше схопити те чи інше положення або ж тезу в повноті і цілісності її не зовсім прояснених сенсів. Проте аналогія, яка фіксує випадкові означення, саморуйнівна, більше того вона може вести до хибного спрямування полеміки. Водночас може бути полемічна користь навіть від таких порівнянь, позаяк вони прокуюють питання на кшталт: чи можна порівнювати, скажімо, об'єкт А з об'єктом В?

На ґрунті таких провокативних порівнянь та аналогій в мовленні з'являється такий троп як *алегорія*. Алегорія (від грец. Allegoria – інше висловлювання) – це перенесення властивостей та характеристик одного предмета чи явища на інший для кращого відображення образу. Таким чином утворюється *переносне значення*. Алегорія постає як утілення *двопланового зображення*, що ґрунтується на приховуванні реального під конкретними образами з відповідними асоціаціями та характерними ознаками приховуваного. Алегоричні образи в сучасному полемічному дискурсі переважно є втіленням абстрактних понять, які завжди можна розкрити аналітично. Значення алегорії, на відміну від багатозначного символу, однозначне і відділене від образу: зв'язок між значенням і образом встановлюється за подібністю. У риторичному дискурсі алегорія – технічний термін. А мовна форма алегорії розуміється в риторичці як риторичний троп. Як і всі тропи, він вимагає мисленнєвого стрибка від сказаного до того, що мається на увазі. Через семантичні фор-

ми *similitudo* (порівняння) і *contrarium* (контраст) вона пов'язана з метафорою, *exemplum* (прикладом), *aenigma* (загадкою), *proverbium* (прислів'ям), іронією, евфемізмом тощо. У риторичі вона може використовуватися в багатьох аспектах, наприклад, у похвальних промовах, для аргументації, для читання лекцій, для сатири, жартів тощо. У творі «*De Oratore[en]*» (з лат. — про ораторське мистецтво) Цицерон писав, що вона слугує для того, щоб прояснити предмет промови або приховати його, зробити її короткою і розважити слухачів. А Квінтіліан у книзі про красномовство «*De institutione oratoria*», виклав риторичну теорію алегорії.

У світлі цього аналізу поетичної, риторичної і логічної складових аргументативного дискурсу варто нагадати, що в полемічному дискурсі дискусія — це конфлікт ідей, а не людей. На відміну від спору (конфліктності та безкомпромісної боротьби думок), наукова дискусія тяжіє до компромісу, відтак підведення тез під загальну основу, уточнення термінології, узагальненню методик, формулюванню єдиної методології. Р. Якобсон у цьому зв'язку, зокрема, стверджував, що між науковими і політичними конференціями немає нічого спільного. Успіх політичного зібрання залежить від згоди між всіма його учасниками або, по крайньому, між більшістю з них. Що ж стосується наукової дискусії, то тут не використовують ні вето, ні голосування, а розбіжності, вочевидь, виявляються тут більш продуктивними, ніж спільна злагода. Розбіжності розкривають антиномії і точки найбільшої напруги в межах обговорюваного предмету й тим самим ведуть до нових досліджень.

Втім, ніщо так не затінює істину, як суперечка, зазначав Рене Декарт. Великою мірою це пов'язано з тим, як вибудовуються докази, що в полеміці здебільшого ґрунтовані ентимемами. У «Риторичі» Аристотель, окрім цього, звертав увагу на те, яку роль в доведенні може відігравати перебільшення чи применшення у висловлюваннях. Вони не є елементами (топами) ентимеми, а самі по собі є ентимемами для доказу: дещо є великим чи малим, добрим або поганим, справедливим або несправедливим тощо. Все це є предмети, яких торкаються силлогізми і ентимеми. І якщо кожний з предметів полеміки не становить топа ентимеми, то

перебільшення чи применшення також не мають цих властивостей. І ентимеми, які можна зруйнувати не є особливими ентимемами, бо ж очевидно, що *руйнує ентимему людина, яка щось довела, або яка робить певне заперечення*. Причому твердження і заперечення тут робляться одними й тими самими логічними засобами і за правилами будови силогізму. Супротивники у полеміці приводять ентимеми як доказ того, що *щось є, або його немає*, тобто проголошують певну думку, акцентуючи у такий спосіб те, чого ніби не враховує протилежна сторона мовлення. В цьому моменті Аристотель звертає увагу на спосіб побудови і виголошення промови, власне на *стиль*. Недостатньо, зауважує він, знати, що варто казати, але *необхідно мовити як треба, мовити як належить*. Це сприяє тому, щоб промова набула необхідного враження. При цьому поперед треба говорити, що є «за природою» першим, і відповідно до цього викладати тези, що виносяться на обговорення. Треба прагнути того, щоби мовлення було наповнене почуттями, але не спричинювало, на відміну від поетичного, зайвих страждань. Доброчесність стилю досягається ясністю аргументації і викладу. Стиль не має бути ні надто ницим, ні надто величним. А «холодність» стилю, за Аристотелем, викликана чотирма причинами: вживанням складних слів; незвичністю висловлювань; неналежним використанням епітетів; вживанням невідповідних метафор. Аристотель посутньо говорить про те, що згодом Стендаль виразив у такий спосіб «Стиль — це людина!». Все це підводить до проблеми толерантності і політкоректності в полеміці.

Толерантність і політкоректність в дискурсі полеміки

Нині значні труднощі в розгорненні дискусій та «діалогів» будь-якого ґатунку пов'язані не просто з різною, а просто таки з неймовірно зростаючою конфронтаційною, конфліктною, світоглядною, ціннісно-нормативною і когнітивною оптикою. Відтак виникає ціла купа проблем, викликана, *по-перше*, з визначенням екзистенційних, моральних і правових меж ведення дискусії або ж, якщо ми дотримуємося своєрідного гуманітарного ідеалізму, то діалогу. Зокрема, в ціннісно-нормативній площині ви-

являється, що така вартоц людських взаємин як толерантність з необхідністю натрапляє на свої межі. Будучи такою собі, за висловом Володимира Соловйова, «середньою цінністю», вона в залежності від життєвого контексту (предмету обговорення і оцінки), може набувати позитивного чи негативного характеру. Однак таке її «посереднє» тлумачення, на мою думку, все ж не скасовує її історичного значення, виробленого в трагічних подіях релігійних — і не лише — воєн. Продуктивним з цього погляду є розуміння цього культурного надбання західноєвропейської деонтології як «етичного обмеження» концептуально (К. Поппер) і світоглядно (Е.Ю. Соловйов) «несумісних світів». Це, власне, оголює екзистенційні межі «дару толерантності», тобто ментальної здатності толерувати почуття, думки, вчинки конкретних людей і соціальних груп, як й критично ставитися до соціальної і культурної, внутрішньої і зовнішньої, національної і «інтернаціональної» політики тих чи інших держав. Ці екзистенційні та етично-правові межі необхідно виявляються, відтак треба мати на увазі в дискусіях, й особливо «діалогах». Мова, мовлення, мовна поведінка задають при цьому параметри такої уваги і апеляції до даної «середньої вартоці».

По-друге, дискурси дискусії і діалогу, які неодмінно ведуться в публічному просторі, виявляють свій певний когнітивний горизонт. І якщо співрозмовники спрямовані на (по)розуміння, то в плані когнітивних, що неодмінно переростають в ціннісно-нормативні, перспектив (горизонтів), такі мовці мають *визнавати* одне одного і *навчатися* один у одного²⁴. Остання обставина набуває життєвого/смертєвого значення, позаяк цінності «полемосу» не мають зводитися до війни як «розподілу і обміну смертями». Тим паче, що вся індустрія війни, як і будь-яка індустрія, має в своєму арсеналі не лише складові «обміну» і «розподілу», але в своєму (політ)економічному ланцюгу, як це показав ще К. Маркс, неодмінно передбачають «виробництво» і що набагато жажливіше — «споживання» життя/смертей. І на легітимізацію цього споживання в глобальному споживацькому суспільстві, не дивлячись на те що мільйони й мільйони людей в світі в прямому — фізичному, природному — сенсі недоідають, з позиції захисту (на жаль, багатьма країнами), так званих, «національних

інтересів», спрямоване інформаційне забезпечення нинішніх «асиметричних воєн», пропагандистські намагаючись перетворити це на переконання і вірування величезної маси людей.

Критичний і толерантний дискурс

Етимологія слова критика (лат. *critica*, -orum) походить з дав.-гр. *κρίτιχή* «здібність розбирати; критика», пов'язаного з *κρίνω* «розділяю, розрізняю; вибираю, постановляю; роблю висновок; суджу; обвинувачую», *κρίσις* «рішення, присуд, судження», спорідненими з лат. *cerno* «розрізняю, пізнаю, вирішую, ухвалюю», праслов'янське *krājь*, *krōjiti*, 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.

Потрібно звернути 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.С. Аверинцев, 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, нерідко роблячи це в різкій формі. У справжній науковій полеміці цінним виявляється установка як на толерантність («етичне самообмеження»), так й на когнітивний конфлікт²⁵ — конфлікт поглядів, точок зору, знань (суперечку) поглядів. Однак й в такому когнітивному конфлікті неодмінно виявляється його екзистенційне (тобто, ціннісно-нормативне, передовсім в етосному вимірі) підґрунтя.

Конфлікт завжди виникає на основі протилежно спрямованих мотивів і суджень, які можна вважати необхідною умовою виникнення конфлікту. Він передбачає усвідомлення суперечностей й індивідуальну («суб'єктивну») реакцію на нього. Втім, така «реакція» як відтворення дії носія протилежного погляду (протидія) розпадається в дискурсі на «хто» говорить (аргументує) і «що» говориться (як аргументується). Зрештою, в процесі розгорнення дискурсу полеміки в когнітивному плані виявляється його граничне підґрунтя, зафіксоване ще софістами — протилежність між думкою, висловленою особистісно («я думаю», «я гадаю, «я вважаю»), що епістемологічно кваліфікується як «докса», «опінія», й думкою, яка феноменологічно претендує (інтенціонує свідомість, мислення) на «істину», а онтологічно вимагає (модус: примушує до визнання) істини.

Соціолог Р. Дарендорф вказує на три важливі обставини, що сприяють успішному врегулюванню конфліктів, які, на мою думку, сягають своїми коренями екзистенційних їх основ і, безумовно, поширюється на конфліктні ситуації в науковій полеміці:

1. *Наявність ціннісних передумов* (кожна сторона конфлікту повинна визнати наявність конфліктної ситуації, а за опонентом — право на існування; регулювання конфлікту неможливе, якщо одна зі сторін заявляє, що протилежна сторона не має право на існування або що її позиція позбавлена будь-яких підстав).

2. *Рівень організації сторін* (чим більше організованими є сторони, тим легше досягнути домовленості та виконання умов угоди; дифузний, розпливчастий характер інтересів, їх розпороченість унеможлиблює регулювання конфліктів).

3. *Сторони конфлікту повинні дотримуватись певних правил*, що дають змогу зберегти або підтримувати їхні відносини. Ці правила повинні забезпечувати рівні можливості для кожної зі сторін конфлікту, певний баланс у їхніх взаємовідносинах. Одним з таких «правил» є артикульована або ж неартикульована толерантність, що може набувати в дискурсі різних форм.

Толерантність, зокрема, може виявлятися як *тактовність* та *ввічливість*, хоча й не тотожна їм. А. Бергсон ще на початку ХХ ст. писав, що нова форма ввічливості полягає в манері виражати свої позиції, не відкидаючи позицій інших. Це передбачає

вироблення вміння не лише слухати, а й чути, намагання зрозуміти думку Іншого. Там, де ця інтенція наявна, розбіжності людей не стають непримиренними, тим паче не набувають форми деструктивних конфліктів. Така здатність бути ввічливим, поважаючи думку іншого, за А. Бергсоном, створюється самою людиною і виробляється лише у довгому зусиллі, як власне й сама людина. І поки що не існує кращого способу «згнуздати» в собі *нетерпимість, що сягає природних інстинктів*. Цей хід думки Бергсона розвивається в руслі глибокої історико-філософської традиції від Сократа, Платона, Аристотеля до Декарта і Канта, а також деяких сучасних філософів. Декартове практичне правило «перемагати скорше себе, ніж долю», тут слугує ціннісно-нормативною підставою розгорнення як дослідницького, так полемічного дискурсу, і воно виробляється довгими вправами, з постійним рефлексивним поверненням до початку міркувань та їхнього багаторазового повторення.

Нині треба зважати й на те, що ціннісно-нормативний вимір полеміки й дискусій може задаватися *образою*, тим паче в умовах квітучого в масовій свідомості *Ресентименту*. В цьому випадку в міксі зі заздрістю і ненавистю зіштовхуються одне з одним часто-густо узвичаєні в побуті загальні і водночас прості слова, що межують з лайкою. Зрештою, в такому «ворожо-полемосному» обміні словами ми нічого не досягаємо: ці слова, так би мовити, «промовляють» лише самі за себе. В дискусії ж важливі не порожньо-однозначні мовні «мислеобрази», які немов засушені різнобарвні метелики прикріплені до змертвілого паперу пам'яті чийхось каламутних жадань й образ, а саме — проблеми, в тому колі народжені в полеміці. Коли ж ці проблеми виявлені, то слід вже не стільки сперечатися, скільки створювати для їх обговорювання відповідні несуперечливі концепти. Концепт же, якщо розвивати думку Ф. Гваттарі та Ж. Дельоза, — це *по-дія*, а не сутність чи річ. Він є деяка очищена від буденних й узвичаєних конотацій *Подія* як «дещо щось» в певній — якоїсь може й примарної й уявлюваної — цілісності сприйняття (гештальту), неодмінно потрапляє в когнітивний горизонт сприйняття Іншого як сприйняття іншого Лиця — лица співбесідника, відтак — це

завше подія Лиця (за Е. Левінасом). Але якщо концепт — *подія*, причому така, що прагне своєї чистоти (тобто, поняттєвої форми мислення, яка не прагне утилітарної користі), то концепт об'єднує мовців одне з одним, робом залученості в дискурс Іншого як Лиця на ґрунті пошуку спільної мови в спільному мовленні. І цьому Лицю ми ставимо концептуальне запитання «Хто ти?». Можна казати, що в феноменологічному плані саме з цього моменту, коли Лице виходить за межі своєї самототожності (не ідентичності) у вимірі ототожнення Іншого зі самим собою (відтак й уникаючи інвективи іншого на кшталт «Сам такий») й починається долання меж ресентиментної свідомості, що може виступити умовою можливості, насправді лише поштовхом до агональної антагоністичної суперечки, але не до дійсного спору, полеміки, дискусії, діалогу. Адже полеміка в формі дискусії чи-то діалогу на когнітивному обрії свідомості промовців сягає екзистенційного питання «Хто я?», викликаного прагненням подивитися на себе «збоку», тобто побачити себе очима Іншого, очима Ти. Відтак тут виявляється та обставина, що справжня полеміка — це не лише спілкування людей з пошуку вирішення (реальних) проблем, але й народження гідності власного Я мовців, їхнє свобідне самовизначення в покладанні (промовлянні) своїх знань, вірувань, переконань, власне покладання своєї автентичності в постійній ідентифікації себе в мовленні і мисленні.

Коректність та моральність висловлювань завжди має бути в пріоритеті. Однак мова й риторика не має змінюватися лише б догодити «комусь» чи «чомусь» — це пряма загроза свободі слова й можливості адекватно сприймати дійсність та давати їй належну оцінку. Нині, коли говориться про «політичну коректність», то йдеться не лише про світогляд чи ідею, а про безпосередню комунікативну дію, в якій втілюється норма (намагання, а з боку певних політиків і політичних сил навіть вимога) утримуватися від певних висловлювань та табу на певні слова, які в минулому були цілком прийнятними. Прикметно те, що коли йдеться про політику термін «політична коректність» неодмінно вживається щоб запобігти критиці. Тому, з іншого боку, термін «політична коректність» часом використовують

саме в негативному значенні, щоб розкритикувати надмірну обережність у висловлюваннях.

«Політкоректність» — не синонім поняття «ввічливість», тим паче «толерантність». Це — мовленнева дія і, відповідно, певний спосіб поведінки. Особливістю політкоректності є виразна заповігливість, засуджуються не лише образливі мовні вирази, відтак вчинки, а все, що потенційно може бути образливим. У випадку оцінки мотивації вчинку чи слів, які можуть розглядатися, як образливі, обирається, як правило, максимально близький до зумисного вчинку варіант інтерпретації. Для політкоректності характерна гранична неконфліктність. Якщо виникає вибір між кількома варіантами інтерпретації того чи того явища, шукається найменш образливий, відкидаються навіть натяки жартами. Сучасна політкоректність виросла з руху за права меншин, де одні групи розглядаються як жертви, а інші як агресори. Значимим є те, що політкоректність застосовується майже виключно щодо дій «агресорів» відносно своїх «жертв».

Взагалі, політична коректність або політкоректність — певний стиль мовно-мовленневої дії, яка, втім, характеризує не етику, а своєрідну політику ввічливого відношення до суперечливих явищ з метою стримування деструктивних образ чи прихованих суперечок й націлює на регламентований стиль мовлення, термінологію та поведінку. Метою її є мінімізація образи, що виникає на ґрунті расових, релігійних, культурних, тощо ідей. Однак «стиль» політкоректності часто-густо використовується й для приховування образ, ненависті, озлобленості, того, що позначається в цілому як «ресентимент». Тому її аж ніяк не можна використовувати для означення толерантного ставлення до суперечливих явищ в суспільстві. В цьому плані, можна лише погодитися з думкою, що сам термін «політкоректність» набуває гострої полемічності.

Політкоректність виявляється не тільки в заміні слів зі однією конотацією на іншу. Мовна і мовленнева упередженість в освіті, науці та медіа має серйозні наслідки. Вона включає цілу систему прийнятних і не прийнятних тем й позицій і чинить тиск не лише через вживання тих чи інших слів, але й через припустимість звернення до тих чи тих тем. Формування публічного

простору полеміки з урахуванням політкоректності призводить до викривлення дійсності. Це сприяє виникненню вини за неполіткоректну лексику, яка часто-густо стремить означати (сказати «правду») явища такими, якими вони є в дійсності. Як наслідок такої «політкоректності» ми можемо отримати ситуацію, коли навіть явно злочинні дії «вразливих» груп не отримують належної оцінки через свідому позицію чи страх постати перед аудиторією неполіткоректними.

Політкоректність часто-густо спекулює на демократичних цінностях, передовсім свободи і рівності і, звичайно, це не може не позначатися на етосі суспільного дискурсу, в тому колі дискурсу дискусій та можливої полеміки взагалі. Однак, як зазначає Н. Больц, свобода і рівність виявляються в епоху демократії не однаковими речами. Ціна свободи відчутна відразу, ціна ж рівності робиться помітною поволі, хоча іноді відбувається навпаки, і блага рівності можна відчутти відразу. Тому не треба дивуватися, що прагнення до рівності настільки велике, а любов до свободи виявляється помірною. І в залежності від обставин ми офіруємо свободою в ім'я рівності — для багатьох, як помітив ще А. де Токвіль, виявляється кращим варварство, ніж аристократія. В цьому моменті на тлі такої свідомості виникає феномен покріпачення демократичного життя тиранією громадської думки, на що звертав увагу такий французький мисленник як Токвіль. Всі ці сюжети проявляться сьогодні, й уряди нічого так не бояться як самостійно мислячих людей. Н. Больц у зв'язку з цим наводить думку Ф. Ніцше, що велика людина — це та, яка не має страху перед «гадками» («опініями»). Це означає, резюмує німецький філософ, що суспільство масової демократії більше не знає великих людей, позаяк воно скріплене саме страхом перед думкою-гадкою інших. Можна казати, що громадська думка згнуждує мислення. Неоспориме право рівності приводить у сучасному світі до втрати авторитету, яка виявляється в дезорієнтації кожного. Тому «масовий демократ» постає нездатним до супротиву суспільній думці, хоча багато з громадян й заблуджується відносно думки більшості. І це хиба може лише посилюватися завдяки такій думці: якщо більшість блудить відносно більшості, тоді за такою «логікою» таке заблудження слід

покласти в основу розуміння динаміки старого, як демократія, страху, тобто виявитися відторгнутим більшістю. Ми віримо в те, у що вірять інші, тому що вони вірять в це. І той, у кого до цих пір була інша думка, може змінити її, не втративши лиця, якщо він і надалі залишиться анонімом. В іншому випадку він мусить мовчати. Зі страху перед ізоляцією особа має постійно відстежувати суспільну думку, яку можна висловити й не боятися опинитися в ізоляції. Втім, про що тут часто-густо промовляється демократично виражається думкою добре артикульованої меншості. Але у медіадемократіях наших днів люди покріпачені мовою, яка виступає як невід'ємна частина більшості. Тому можна припустити, що суспільна думка презентується завдяки не більшості, а ортодоксальності, що називають нині політкоректністю. В силу того, що з часом далі більше втомлюються мислити якимось відмінно, тобто по-іншому, більшість починає думати саме політкоректно. Сьогодні більшість людей можуть говорити і писати все, все що хочуть, позаяк вони й без того мислять одне й те саме (за: Н. Болъц. Міркування про нерівність. Анти-Руссо).

Ототожнення політкоректності з толерантністю походить від підміни останньої прийнятністю, терпимістю, терплячістю, що можуть супроводжувати толерантність як мовленнєву дію, але не покривають весь зміст цього поняття і не вичерпують її як інтенцію акту комунікації, особливо в полемічній ситуації. Толерантність має розумітися не в інфляційному нині публічному сенсі, який розмиває її ціннісно-нормативне значення, але як етичне самообмеження в комунікації індивідів, котрі розмовляють і спільно діють, взаємно приписуючи один одному різні заміри, мотиви, відтак явно чи неявно полемізують з приводу відмінних цінностей та норм. В сучасній рефлексивній парадигмі освіти, особливо науковців, одним з напрямів навчання є розвиток вмінь артикуляції відмінностей (в розумінні та тлумаченні проблем, норм, цінностей), які народжені у певному співтоваристві вчених різних галузей знання. Пошук аргументів на підтримку конкуруючих тверджень у ході обговорень та полеміки, сприяє доланню відокремленості на ґрунті по-розуміння. Сюди — етосно — входить й вироблення компромісу, досягнення консенсусу, що інтегративно виступає як пошук істинного, принаймні, об'єктивно-

го судження, а на комунікативному рівні передбачає не просто пошук кращого аргументу з метою доведення своєї точки зору, але й стриманості та меж визнання позиції (власне прояву толерантності) щодо аргументації Іншого учасника наукової дискусії. Толерантність тут виступає як *етичне обмеження* «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 науковій етиці, а глибинно — 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 екзистенційної легітимації. Це в цілому й формує загальний 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.

Етос та етика сучасної полеміки

Спостереження над перебігом сучасних дискусій, в широкому значенні — суспільної полеміки, в різних сферах людської діяльності, відповідно, комунікації, виявляють певні епіфеномени, які неодмінно їх супроводжують. В цілому ці епіфеномени можна звести до трьох констатацій, які неодноразово фіксували та описували як безпосередні їх учасники, так й аналітики.

1. В дискусіях часто-густо спостерігається персоналізація ідей (тих чи тих висловлюваних положень, поглядів, тверджень). Це виявляється в тому, що зміст того чи іншого твердження переноситься (проєцюється) на особистість того, хто його висловлює, навіть до повного ототожнення персони та ідеї. Відтак під час розгорнення дискурсу полеміки може відбуватися підміна «що» говориться (відповідно, змісту висловлювань), на «хто» гово-

рять, а це впливає на сприйняття повідомлень і на їхню оцінку. Так неприйняття ідеї, гіпотези, взагалі іншого твердження може обертатися (і обертається) невизнанням Іншого як Лиця або персони дискусії, що суперечить самій природі діалогу чи дискусії, позаяк вона відбувається лише за умови визнання його топосу (позиції) і статусу і диспозиції), онтологічно – його присутності тут і зараз (Гайдеггер сказав би – *Dasein*). З іншого боку, така підміна несе небезпеку для толерантності: толерування висловлювання, тобто визнання можливості і свободи висловлювання чогось (що висловлюється), може корегувати нетолерантне ставлення до Лиця «хто» мовить, яке, втім, виходить за емоційно-почуттєві межі симпатії/антипатії, і стосується визнання/невизнання Статусу Іншого як Лиця (наприклад, терориста, вбивці). Звідси, необхідно розводити полеміку з приводу ідей, і з приводу чинення (вчинків).

2. Часто-густо мовці в дискусії виносять категоричні оціночні судження за «логікою» (насправді, певною когністикою) «чорне – біле». Тоді в опонуванні висловлюванням Іншого в дискусії, маємо справу не з розмислами, міркуваннями (іншим дискурсом Іншого), а з «дефініціями», абстрагованих від живої людини (Лиця). Відбувається оперування готовими і незмінними «сутностями», або ж, образно, «цеглинами» дефініцій (вже готовими неділимими і твердими «каменюками» значень), які ми, як в Лего, намагаємося вербально, мовно-мовленнево скласти в певну картинку реальності, змішуючи його з символічним і уявлюваним. Водночас тут виявляється й суто екзистенційне піддрунтя, яке полягає в тому, що в суперечці нарастають глибинно семантичні шари суперництва, спрацьовує психо-соматика симпатії/антипатії, яка викидає на поверхню свідомості «метод порівняння» (насправді, заздрості), що перетворює суперечку (полемос) з публічного агону (боротьби) тверджень на персональний антагонізм (непримиренність) висловлювань, в якому протилежна сторона мусить бути публічно приниженою чи, навіть, знищеною. Все це підсилює суспільну й індивідуальну ресентиментну свідомість.

3. В атмосфері цієї ресентиментної свідомості виростає підозра, яка вербально мовно-мовленнево рядиться в одержі обману,

лукавства, брехні, виправдання яким, знову ж таки, знаходяться в лоні ресентиментної свідомості: «А ти хіба не такий?» Відбувається своєрідна інверсія і повернення до персоніфікації ідей, але не обернення до Лиця Іншого. При цьому насиллю і лжи віддаються так, як релігії (А. Камю), і особливо прикро, що відбувається це спершу в Слові.

У контексті цієї інвективи щодо сучасного характеру полеміки закономірно виникає питання: чи припустимо звертатися до емпіричного матеріалу для формулювання, підтвердження чи спростування, подібно до висунутих, абстрактних гіпотетичних узагальнень, та й ще філософського характеру? Це питання, ймовірно, з розряду таких як: «Чи можна встановити, що таке добро чи зло, описавши та класифікувавши всі відповіді на ці питання як певні оцінки добра та зла, що робилися в історії думки?» Або ж: «Чи можна встановити, істинне чи хибне певне твердження, описавши фактичні обставини народження істинного судження?» Як пише М.В. Попович, існують «реальні способи і оцінки безлічі фактів та варіантів їх пояснення, інколи через уперте слідування принципам, інколи, навпаки, підкорюючись спалаху інтуїції?»²⁶ Зрозуміло, якщо виходити з емпіричних засад, то досвід покаже нам, що реально сталося, але не покаже, що повинно бути, відтак норми пізнавальних і моральних практик не можуть бути обґрунтовані у *дескриптивно-історичний спосіб*. Тому на противагу цьому актуалізується Кантовий підхід, який націлює на те, що норми можна дослідити не через опис досвіду, а лише шляхом абстрактного аналізу перед-досвідних (апріорних) передумов пізнання. Сенс суцього, те, що відбувається, по-дій, визначається у такий спосіб зі співставленням з деяким покладаним нами «правилом», точніше сукупністю принципів, а не з історією й описанням того, що в ній відбувалося. Так власне й конститується *нормативний підхід* — підхід до реальності як сукупності можливостей, а не даностей, який вимагає постулювання певних вихідних (абсолютних) норм і цінностей. М.В. Попович, до речі, на цій підставі робить припущення, що дескриптивний і *доповнюваності* нормативний підходи можуть реалізуватися в пізнанні за *принципом*. Але будь-який, аналіз

нормативних структур культури, втім, неодмінно підводить до висновку, що культура має морально-етичну серцевину.

Що взагалі може означати обґрунтованість моральних норм? Звертаючись до історії філософії, можна узагальнено виділити позиції «когнітивістів» і «некогнітивістів». Некогнітивісти вважають, що в основі моралі лежать почуття, це так званий, «емотивізм». Когнітивісти ж приписують нормам пізнавальний статус і розуміють моральний акт не як почуття, а як судження. Намагаючись подолати цю «дилему» Ю. Габермас обґрунтовує проект комунікативної етики і розробляє теорію етики дискурсу, в рамках якої розуміє моральність як специфічну мовну гру, що виконує функцію зв'язку автономних індивідів на ґрунті інтерсуб'єктивних правил і норм. Мораль у такий спосіб виступає у нього засобом зняття конфліктів на рівні дії та дискурсу, і на відміну від насильствених форм визнання, набуває когнітивного змісту. На мою думку, хід розмислів німецького філософа, можна взяти за одну з основ обґрунтування дискурсної теорії полеміки.

Взагалі комунікація, за Ю. Габермасом, постає універсальною основою моральної єдності. Коли ми розмовляємо з іншими, то ми відпочатку й апріорі визнаємо їх як самих себе. Іншими словами, комунікація передбачає визнання один одного в своїй свободі і самовизначеності. Тому у комунікативній дії індивідуальні свободи виражаються в праві мати, висловлювати і захищати власні інтереси і погляди. Звідси будь-яка раціональна аргументація передбачає значимість універсальних етичних норм. Етика виступає умовою можливості розгорнення певної логіки суджень та умовиводів. Аргументи лише тоді набувають логічної значимості, коли передбачається певне співтовариство мисленників, здатних до інтерсуб'єктивного розуміння і формування консенсусу. Цьому спрямуванню думки відповідає чутливий до розрізень (відмінностей) універсалізм. Рівна повага до кожного (його визнання) поширюється не лише на собі подібних, але й на особистість Іншого або інших в їхній інакшості²⁷. У такий спосіб солідарна запораука за іншого «як одного з нас» співвідноситься зі весь час змінним і пливким «Ми» такого зростаючого в

комунікації й інтерсуб'єктивності індивідів співтовариства. Це — моральна спільність, втім, вона може консолідуватися й виключно негативно, наприклад, на ґрунті дискримінації і страждання, включати маргіналів (і всього того, що стає маргінальним у відносинах взаємного визнання) та дискурс з ними.

Пропонований, хоча й далеко не повний, огляд підходів до розуміння дискурсу, вичленення когнітивних і ціннісно-нормативних чинників та публічного простору його розгорнення, з одного боку, та водночас аналіз сучасного контексту підвищення ролі діалогу і дискусій в людській комунікації й особистому спілкуванні — з іншого, дає можливість окреслити умови можливості конституювання дискурсу полеміки, відтак й концептуальне поле можливої *теорії дискурсу дискусії*. Це є насьогодні, з мого погляду, важливою умовою підвищення не лише загальної культури ведення дискусій, що неодмінно включає когнітивний й моральнісний виміри, але й аргументативні можливості полемічного дискурсу в цілому. З цього погляду реактуалізація *античної риторики як мистецтва* і *античної діалектики як мистецтва логічного доведення аргументації* (Х. Перельман) дає можливість поєднати екзистенційний вимір дискурсу дискусії з логічно-дискурсивним, тобто дає змогу відповісти суб'єктам полеміки на екзистенційне питання: «Що буде зі мною, якщо ви мене переконаєте, і я зміню свої погляди?» Це не просто моральнісний вибір, а вибір екзистенційний, що може вести до зміни ідентичності. І він когнітивно і ціннісно-нормативно легітимує, подібно до питання життя/смерті, перехід індивідів як агентів дискурсу дискусії з площини простих *спостерігачів* в площину її живих *учасників*, зокрема, робом включення іншого («що?») й Іншого («Хто?») в орбіту людського співбуття. Г. Арендт зауважувала, що у світі не існує нічого, що не було б *формою того, що з'являється (додамо в мовленні)*, і саме явленість гарантує власну реальність. Втім, слід розрізнявати справжню явленість від фіктивної, перша стійка до критики (і підкреслимо) підтверджується в дискусії, а, будучи приведена у дію, тобто артикульована у мовленні, уточнює саму «об'єктивність» (Дж. Ваттімо). Дискусія, якщо керується нормами наукового пізнання, отже, конституює (закріплює у певний спосіб) об'єктивність, немов би виводячи її

на перехрестя мовленнєвих дій і мисленнєвих припущень. У такий спосіб знаходить свою легітимацію думка, що *об'єктивність дана як інтрасуб'єктивність*. Особливо це важливо для публічної, за Арндт, політичної сфери, де від погодження думок людей та соціальних груп залежить визнання інших цінностей та соціальних норм, що, звісно, є певним ідеальним когнітивним горизонтом власне їхнього життєвого *взаємовизнання*. І тут вирішального значення набуває чинення людини, власне *вчинок*, і його ціннісно-нормативний ґрунт — «мислення, що чинить».

Взагалі, за Г. Арндт, *вчинок* — це *інтерація*. Так вже для давніх римлян, зазначала вона, *вчинок* був синонімічним поняттям «бути серед людей» («*inter homines esse*»), власне, «жити», і навпаки «померти» означало «втрати зв'язок, перестати бути серед людей» («*inter homines esse desinere*»). Публічна, отже, політична активність відрізняється від інших її видів саме завдяки *вчинку*, і вона символізує народження, а не смерть. Енергія дії народжує і зберігає «політичну органіку», і завдяки *вчинку* карбуються спогади, які складаються в історію²⁸. Відтак людські якості найбільш повно виявляються в публічній сфері, де людина у взаємодії з іншими людьми розбудовує для себе й інших світ у мовленні.

¹ Білий О. Замах на ідентичність. Російська культура як екзистенційна загроза Україні // Філософська думка. — 2022. — № 4. — С. 147.

² Там само.

³ Слоттердайк П. Критика цинічного розуму. — К.: Тандем, 2002. — 544 с. — С. 89.

⁴ Докл. див.: Encyclopædia Britannica.

⁵ Ишмуратов А. Логико-когнитивный анализ онтологии дискурса // Рациональность и семиотика дискурса. — К.: Наукова думка, 1994. — 138 с. — С. 71.

⁶ Попович М. Бути людиною. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. — 223 с. — С. 53.

⁷ Гадамер Г.-Г. Истина та метод. Том 1.: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики [пер. з нім. О. Мокровольського]. — К.: Юніверс, 2000. — 464 с.

⁸ Часто-густо у вітчизняних дослідженнях та перекладах термін *discours* вживається переважно в значенні «дискурсивність», втім, за такого застосування втрачаються інші значення слова. У науковій літературі, не дивля-

чись на декларацію, що дискурс треба розуміти в єдності його лінгвістичних і екстралінгвістичних факторів, часто-густо аналізують його лише в полі мовно-комунікативного простору. Це призводить до того, що, по-перше, з рефлексії щезає зв'язок дискурсу з мисленням, який фіксує вже 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. З цього погляду слід розрізнявати «дискурс» і «дискурсивність». На мою думку, автентичніше перекладати і вживати термін *discours* як «дискурсний», підкреслюючи цим самим належність розгорнення думки до дискурсу як методологічного підходу соціально-гуманітарних й історичних наук, і не лише до них (докладніше див.: *Ищенко Ю.А.* До дискурсу досліду/досвіду життя // Філософсько-антропологічні студії'2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – Зб. наук. праць. – К.: Стило, 2013. – С.307-318).

⁹ Взагалі, в теорії діалогу нині побутують і досліджуються ще такі концепти (та дотичні до нього поняття) як: «наратив», «внутрішній діалог», «діалогічне «Я», «інтерсуб'єктивність», «метод бесіди», «перемовини», «розмова», «світська бесіда», «стихоміфія», «фасилітація». А в сучасних дослідженнях за різними критеріями розрізняють наступні різновиди дискусії: полеміка, диспут, дебати, спори, додаючи до них такі історично виниклі та закріплені внутрішні форми ведення дискусії як еристика та діалектика.

¹⁰ *Попович М.* Бути людиною. – Указ. вид. – С. 104-105.

¹¹ *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс // *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с. – С. 84-90.

¹² *Попович М.* Бути людиною. – Указ. вид. – С. 125.

¹³ Див.: *Хамітов Н.* Війна в Україні і новий гуманізм: Давид проти Голяфа // Освіта і суспільство. – 2022. – № 6-7. – С. 5.

¹⁴ *Рікер П.* Сам як Інший. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с. – С. 43.

¹⁵ У розв'язанні цього питання можна, окрім започаткованої Платоном, зокрема в триаді діалогів «Теетет», «Софіст», «Політик» онто-епістемо-логічної традиції аналізу опозиції буття/небуття, тотожного/відмінного, істинного/хибного, спробувати опертися на аналіз Мішеля Фуко категорії схожості, яка, на його думку, лежить у підґрунті епістеми Просвітництва: схожість має чотири основні фігури – підігнаність (*convenientia*), суперництво (*aemulatio*), аналогію і симпатію (див. роботи М. Фуко: «Слова та речі. Археологія гуманітарних наук»; «Археологія знання» // chtyvo.org.ua/authors/Foucault_Michel/Arkheolohiia_znannia/).

¹⁶ Розрізнення та аналіз цих логічних зрізів презентації поглядів в послідовності висловлювань мало б, на нашу думку, важливе значення для виявлення модусів будови логічної аргументації в її відмінності від риторичної.

¹⁷ Тут діє презумпція осмисленості: ми віримо, якщо хтось довго розмірковує, то в його міркуваннях є сенс, до якого ми й намагаємося дістатися. Це

накладається на іншу, онтологічну, сказати б, екзистенційну презумпцію – визнання. Зокрема, визнання може набувати й такої форми, коли якась кількість людей вдячна комусь за те, що він зміг сказати чи пояснити те, що вони відчували, але виразити не могли. В дискурсі полемосу, діалогу, дискусії це неодмінно може відбуватися, адже в їхньому мовленнєвому розгорненні з'являється щось інше... як Істина, Добро, Прекрасне, Справедливе, Благо, з'являється як те, що не обов'язково вимагає логічно-дискурсивного доказу, бо ж очевидне як Життя і Смерть.

¹⁸ *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. – К.: Вид.-во Соломії Павличко «Основи», 2001.

¹⁹ *Левінас Е.* Відповідальність за ближнього / Е. Левінас; пер. з фр. О. Білого та В. Вовк // Левінас Е., Касторіадіс К. Політика та етика. – К.: Український філософський фонд, 1999. – С. 24–28.

²⁰ *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.

²¹ Див.: *Платон.* Діалоги. – Х.: Фоліо, 2008. – 349 с.

²² Праці Х. Перельмана «Риторика і філософія», «Нова риторика: Трактат про аргументацію» показали, що риторику можна використовувати й в повсякденному мовленні – причому не для того, щоб мовити красиво, а для того, щоб мовити осмислено.

²³ У трактаті «Про софістичні спростування», присвяченому аналізу прийомів, логічних помилок і парадоксів софістів, Аристотель називав софістику удаваною, позірною мудрістю: «І ті, хто любить сперечатись, і софісти застосовують одні й ті самі докази, але не з однією і тією ж метою. І один й той же доказ буде софістичним і еристичним, але не для одного і того ж: еристичний – заради удаваної перемоги, софістичний – задля уявної мудрості».

²⁴ Докл. див.: *Гадамер Г.-Г.* Істина та метод. – Указ. вид.

²⁵ У даному випадку ми абстрагуємося від психологічного тлумачення когнітивних конфліктів. Згідно з ідеями когнітивної психології, людина прагне до несуперечності, узгодженості своєї внутрішньої системи уявлень, переконань, цінностей і відчуває дискомфорт в разі виникаючих неузгодженостей. Дана ситуація описується в психології теорією когнітивного дисонансу Л. Фестінгера. Відповідно до неї люди будуть прагнути до зменшення неприємного для них стану дискомфорту, пов'язаного з тим, що індивід одночасно має два «знання» (поняття, думки), психологічно суперечливих (не погоджених). Це і є когнітивний дисонанс. Зменшення когнітивного дисонансу можливо через зміну одного з суперечливих уявлень у спосіб, щоб вони відповідали одне одному.

²⁶ Див.: *Попович М.* Бути людиною. – Указ. вид. – С. 35.

²⁷ Див.: *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації // chtyvo.org.ua/authors/Habermas_Jurgen/Komunikativna_dia_i_dyskurs/.

²⁸ Див.: *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. – Указ. вид.

НАУКОВА БЕСІДА, РОЗМОВА: ІЗ ЗИСКОМ ПРО ЗВИЧАЄВЕ

(лінгвістичний, культурно-політичний
та історико-філософський контекст)

В. В. Овчаренко

Від часу Античності триває «бесіда» про звичаєве¹, яка та-кож про спроможність людини нормувати звичаєве із зиском² на підставі законів. Серед усього різнобарв'я законів, є норми/правила, які стосуються освіти та науки.

В «Законах»³ Платона⁴ бесіду таку ведуть три «чужинці»⁵; книга 7 – про нормування освіти та науки. Що це за бесіда? Чи досі вона варта уваги?

У передмові до книги 1 «Про обертання...»⁶ Н. Коперник⁷ посилається на «Закони» Платона (кн.7), і наводить звідти певні твердження. Наводить не як читач, тямущий на розмові уявній/удаваній, де за автора – Платон, а як учасник розмови (дійсної) про реформу календаря⁸.

Прикметно, що саме цей (культурний) аспект «Про обертання...» залишився, на думку автора цього дослідження, поза увагою й послідовників, й противників «філософії» «Про обертання...» і в XVI столітті (напередодні Нового часу), і в XVII (на «початку нового часу») ⁹, і у часі прийдешньому. І хоча сьогодні кораблі плывуть не лише в Океані¹⁰, а й у космосі¹¹, бачиться актуальною бесіда/розмова ота (в якій взяв участь Н. Коперник), насамперед, заради прояснення¹² її культурного тла.

Нащо знову починати говорити про те?

Бо запит на *humaniora* в (середині) країні (з боку представників науки)¹³, поміж країнами (з боку суспільних/громадських діячів, на підставі науки, наприклад, Римський клуб) не зникає ні на початку ХХ століття (після 1-ї світової війни) (К. Бурдах¹⁴), ні

в другій половині ХХ століття (після 2-ї світової війни) (А. Печчеї¹⁵); і принципово постає на початку ХХІ століття в Україні.

Із тим, (у світі теперішньому) є і залишається запит на бесіду/розмову наукову¹⁶ поміж «чужинцями»¹⁷ задля «жвавості та бадьорості держави і людини» (Платон¹⁸); у тому числі на підставі освіти та науки, нормованих законами. Таку бесіду/розмову й «повертає», на нашу думку, Н. Коперник.

Щоб праця його не зазнала забуття, не канула в Лету, спробуємо (серед усього того, «поверненого» Н. Коперником, але етапного/минушого) побачити, що варте/гідне згадки (щоб триматися того, визначати «широти» і «глибини») про неї (доробок Н. Коперника). Розглянемо декілька контекстів «Про обертання...» Н. Коперника: лінгвістичний, культурно-політичний та історико-філософський.

ЛІНГВІСТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Прикметність лінгвістичного контексту дослідження: він створює підґрунтя наступних контекстів, а також міркувань та припущень у підсумку. Таким чином лінгвістичний контекст складається з двох частин.

1. Перша частина стосується підґрунтя контекстів.

1.1. Лінгвістичне (мовне) підґрунтя культурно-політичного контексту.

Зміст культурно-політичного контексту значною мірою визначається латинським словом *discursus* у значенні бесіда, розмова. Коли вводиться у словооббіг латинське слово *discursus* як бесіда?

Довідкові видання¹⁹ спроможні надихнути на пошук. Проведений аналіз щодо застосування слова *discursus* як бесіда, розмова у «Кодексі Феодосія»²⁰, завершився неочікуваним результатом²¹. У глосарії середньовічної латини Дюканжа²² знаходимо слово *discursus* у значенні розмови/бесіди, балаканини; при цьому наводяться (на підтвердження) дві цитати. Одна цитата належить Імператору Карлу Великому (спочив у 814 р.)²³, друга – декану монастиря Св. Галла (спочив у 1220 р.)²⁴. Якщо в той час у такому значенні вживається слово *discursus*, тоді коли і яке спілкування

з боку представників влади світської і духовної можна вважати саме бесідою/розмовою, і що може свідчити про це (інакше, вказати на це)?

У якості бесіди/розмови між владою духовною та світською пропонується побачити обговорення питання про реформу церковного календаря²⁵, а до виданих Н. Коперником (1473–1543) 6-ти книжок «Про обертання...» (1543) поставитися як до «відповіді»²⁶ учасника «розмови»²⁷.

1.2. Лінгвістичне (мовне) підґрунтя історико-філософського контексту.

Зміст історико-філософського контексту визначається зверненням Н. Коперника до поглядів філософів Античності; підстави для розгляду того – тексти передмов: а) Передмови-посвяти папі Павлу III; б) передмови до книги 1.

Стосовно Передмови-посвяти (до 6 книжок «Про обертання...»).

Прикметність Ренесансу у тому, що стосується (як ми би сказали тепер) пізнавальної діяльності (і її різновидів – науки, освіти, навчання), була можливість доступу до першоджерел мовою оригіналу, з тим, відповідно, й спроможність ознайомлення із ними. Відомо, що Н. Коперник мав працю Птолемея (грецькою), а на підставі цитування Платона та інших (кого називає філософами), можна припустити, що читав і їх. Слова і фрази грецькою в тексті «Про обертання...», засвідчують, що мовою цією він володів, і (з огляду на наведені цитати грецькою) володів не він один.

Знаходячись у колі таких «співрозмовників»²⁸, цілком природним буде (з боку Н. Коперника) вдаватися до запозичення певних поглядів, на їх основі робити спостереження та розрахунки, розробляти необхідні засоби та способи. З тим, не триматися усталених поглядів (традиційних/панівних) як таких, які не для вдумливих математиків²⁹. Так з'явився сумнів стосовно доречності перекладу «*certa principia*» як «істинні начала»³⁰. Робота, яка була проведена, уможливила переклад «*certa principia*» як «певні погляди»³¹.

Стосовно Передмови до книги 1 «Про обертання...».

У передмові до книги 1 «Про обертання...» Н. Коперник вдається до цитування Платона («Закони», кн. 7). Принциповим

бачиться те, як звертаються учасники бесіди до афінянина (ὁ ξείνοϛ, gr.), а також як він звертається до своїх співрозмовників (по суті, спосіб один): чужинець/чужоземець (громадянин іншої держави, країни).

В іншому тексті Платона, також присвяченому розгляду державного устрою і порядку («Держава»), бесіду веде Сократ. І хоча Сократ – афінянин, прикметність тої розмови у тому, що для греків того часу Сократ – мудрець³².

Бачиться доцільним навести тут міркування іншого античного автора (часу Стародавнього Риму) Тита Лукреція Кара (I ст. до н.е.), культурний насамперед здобуток якого полягає у спробі сказати про «людину першу з греків», яка спромоглася «підняти голову» і погляд свій спрямувала на «небо» й навіть далі, і не залишилася пригніченою (такою, яка спроможна дивитися лише «під ноги»³³). Наводимо це з метою показати, що різниця поміж мудрецем та афінянином-чужинцем в подальшому не зберігається³⁴.

Н. Коперник розробляє свою «філософію»³⁵ на підставі поглядів філософів, і розраховує бути почутим, насамперед, «математиками»³⁶. З часом історико-науковий аспект «Про обертання...» стає домінуючим, і заступає інші (зокрема, культурно-політичний, історико-філософський), яким сьогодні варто надати першорядного значення.

2. Друга частина стосується мовного підґрунтя підсумку.

Життя Н. Коперника припадає на час, який у культурі отримав назву Ренесанс. Прикметною ознакою того періоду західноєвропейської культури було «повернення Античності». Тому доречним буде навести деякі відомості стосовно назви цього періоду та спроб його (цей період) визначити (описати).

Почнімо з того, що відомо про Ренесанс³⁷ (класичний період, ХІХ ст.):

– щодо назви: «...сучасне дослідження природи, як і вся нова історія, веде своє літочислення з тієї великої епохи, яку ми, німці, називаємо... Реформацією, французи – Ренесансом, а італійці – Чінквеченто і зміст якої не вичерпується жодною з цих назв»³⁸;

– щодо походження слова «Ренесанс» та його значення: «...це [слово], введене у науковий словообіг Німеччини Якобом

Буркхардтом, ... прийшло із Франції³⁹. Там те слово трактується як *la renovation des études de l'antiquité*⁴⁰;

– щодо думки «глибшої та далекогляднішої», ніж значення слова «Ренесанс»: «Ренесансу було властиво більше ніж попереднім епохам *la découverte du monde, la découverte de l'homme*⁴¹. Із тим маємо... ключове слово, яке з часом буде застосовуватися на позначення саме людської мети та здобутків/досягнень Ренесансу⁴², і яке майже усіма вважатиметься відкриттям Буркхардта, хоча він сам визнав, що оте запозичив»⁴³.

Наведене варто доповнити іще одним положенням (XX ст.), яке стосується вже не назви (походження слова, значення), а підходу (способу виміру, бачення) Ренесансу⁴⁴ (як певного періоду західноєвропейської культури): *une révolution culturelle*. І такий спосіб виміру/бачення варто також піддати аналізу на предмет і походження, і значення слова; в цій ситуації: ключового слова *révolution*.

Французьке слово *révolution* походить від латинського іменника *revolutio*⁴⁵, а слово *revolutio* — від дієслова *revolvere*⁴⁶. З огляду на матеріал для опрацювання, який не про соціальні трансформації, а про зміну поглядів («Про обертання...» Н. Коперника) маємо підстави для перекладу (вибору значення) цього дієслова як «(знову) повертатися».

Не варто залишити поза увагою іще декілька суттєвих моментів:

– той факт, що в прижиттєвому виданні «Про обертання...» Н. Коперника відсутня передмова до книги 1; в ній (в передмові до книги 1) Н. Коперник наводить думку Платона («Закони», кн.7) про те, що науки є окрасою держави, і є такими (серед іншого подібного) заради бадьорості (не млявості) держави як громадянського суспільства⁴⁷;

– в тексті Платона «Закони» три «чужинці» ведуть розмову із зиском про нормування науки та освіти як традиційних засобів та способів, сприятливих вдосконаленню держави та людини;

– іменники *cultura, ae f ma cultus, us m* утворюються від дієслова *colo, colui, cultum, colere*⁴⁸;

– якщо у якості синоніма слова *cultus* (у значенні заняття) обрати слово *ars* (у значенні заняття), можна отримати певну низку міркувань.

КУЛЬТУРНО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Яка потреба звертатися до подій XVI століття, пов'язаних із проведенням реформи календаря, та участі у тому Н. Коперника?

А за яких обставин увага прикута до подій культури? Коли тою чи іншою мірою це стосується життя, і життя не однієї окремої людини — цілих спільнот. І різниця лише у тому, стосується це комфорту, вишуканості життя, чи виживання.

Які підстави? Очевидно, що це — хода історії, та дотичний до того рівень освіти (пізнавальної діяльності в цілому). І важливим тут бачиться наступне: залишитися доробок Н. Коперника неабиякою культурною подією XVI-го століття чи постане здобутком культури (відношення до здобутку культури — дбайливе, бо із тим пов'язане поглиблення та поширення набутого).

Передмова-посвята та передмова до 1-ї книги «Про обертання...» Н. Коперника спроможні прояснити (до певної міри) культурний контекст тої «бесіди/розмови» на початку XVI століття поміж владою духовною та світською (разом із університетами). Провідна думка: а) спостереження за небесними світилами сприяють жвавості та бадьорості держави; б) людина спроможна представити (оті спостереження) числом, принаймні, має дбати про те і прагнути того; в) користь у тому є для Церкви⁴⁹.

Історичний контекст як затримки з боку Н. Коперника із виданням «Про обертання...»⁵⁰, так і подальших⁵¹ взаємин між Папами та світськими володарями визначається (значною мірою) виникненням та поширенням реформаційного руху⁵².

Папа Григорій XIII⁵³ проводить реформу календаря (1582) (тим встановлюється відповідність між астрономічним та церковним роком). У католицьких країнах Європи григоріанський календар запроваджується одразу; у протестантських введення триває понад 100 років⁵⁴.

Поставитися до «Про обертання...» Н. Коперника як до здобутку культури у часі теперішньому (в Україні, зокрема) — прогнозувати певні зрушення у діяльності філософській, у тому числі й історико-філософській⁵⁵. ...Як важливо при цьому зберегти «дух» перед «літерою». ...У Ренесансі вже доводилося із тим стикатися, «переживати» таке⁵⁶.

XVI ст. (початок). В цей час створюється підстава для розмови Церкви із університетами та світськими володарями. Ця підстава – реформа календаря. Однак така «бесіда» відбувається в умовах боротьби із «ерессю», бо саме так сприймається Церквою реформаційний рух.

1543 рік. Виходить друком «Про обертання...» Н. Коперника. Як можна побачити із Передмови до книги 1⁵⁷, «бесіда» Коперника із читачем про реформу календаря (про спостереження та розрахунки небесних світил) має за начала (вихідні умови) єдність діяльності політичної, пізнавальної та філософської⁵⁸.

Проте, для упорядників рукопису Н. Коперника та Святої Конгрегації Списку (заборонених книг)⁵⁹ ота єдність не розглядалася як вихідна умова розмови про реформу календаря, бо прижиттєве видання «Про обертання...» виходить без Передмови до книги 1⁶⁰, а на початку XVII століття (1616) «Про обертання...» Коперника внесено до Індексу заборонених книг⁶¹.

XIX ст. Папи позбуваються статусу світського володаря (завершення процесу секуляризації культури) (1860, 1870)⁶²; «Про обертання...» Н. Коперника вилучено зі Списку заборонених книг (1835)⁶³.

XX ст. «Бесіда» про доробок Н. Коперника (у науковому колі) отримує завузькі рамки історії науки, де Н. Коперник – перший серед знаних математиків перед І. Ньютоном (за думкою Д. Антисері та Дж. Реале з їх історико-філософського дослідження «Західна філософія від витоків донині. Від Відродження до Канта»).

Однак, занадто поверховим буде зауваження/спостереження на кшталт: «Нащо знову повертатися до (доробку) Н. Коперника? Час тепер такий: кораблі плывуть не лише в Океані, а й у космосі!

XXI ст. (Україна). На питання: «Чи є актуальною “бесіда” Н. Коперника у його 6-и книжках «Про обертання...», зокрема, історико-філософський контекст тої роботи?» – бачиться можливим і не менш важливим дати (позитивну) відповідь: «Так, є». Якою їй (такій «бесіді») бути, і про що саме?

...Після ініціації папою Левом X бесіди/розмови між правителями світськими і духовними, стався Аугсбургський (1555) та Ве-

стфальський (1648) мир як бесіда/розмова, відповідно, між католиками і протестантами Німеччини й можновладцями Європи. І то було не завершенням розпочатого у XVI столітті, а певним продовженням⁶⁴ (і, вочевидь, не випадковістю поодиноким).

Історико-філософський контекст

Як зазначено у підрозділі *Лінгвістичний контекст*, під час роботи із текстом, зважаючи на культурний контекст «Про обертання...» Н. Коперника, з'явився сумнів стосовно доречності перекладу «*certa principia*» як «істинні начала». Робота, яка була проведена, уможливила переклад «*certa principia*» як «певні погляди». Це дозволило покинути царину науки (історію науки у тому числі), і залучитися до теми «Філософія і культура».

Тема «Філософія і культура» має і традицію, і розвиток, і культуру (філософську), і перспективу в Україні. Значною мірою традиція визначається розробкою вітчизняної та німецької філософської думки (минулого та сьогодення), і ступінь розробки того зростає.

Як можна побачити із тексту доповіді В.І. Шинкарука⁶⁵, тлом становлення нової свідомості, початком нового філософського осмислення історичних реалій минулого і теперішнього (у 90-х роках XX-го століття) стали криза та розклад свідомості комуністичної (у 70-х роках XX-го століття), а гуманістичний чи, точніше, антропологічний поворот вітчизняних філософських досліджень кінця 60-х — початку 70-х років сприяв залученню проблеми «філософія і культура» до кола наукових інтересів на початку 70-х років. Праці, які виходять друком у 1977 році, закладають підґрунтя подальших досліджень «єдності природних та соціальних параметрів людської сутності». У такий спосіб накопичений світоглядно-методологічний потенціал набуває втілення в подальших філософських дослідженнях цієї проблеми.

Розробка нових підходів стосовно досліджень культури продовжується і в перші роки незалежності України, вона враховує (своїм чином) завдання відродження та розбудови української національної культури. І серед таких завдань — подолання методологічного універсалізму у розумінні культури та культурно-

го розвитку. Прагнення «рівноправно вписатися в європейський духовно-культурний контекст» висуває завдання зростання ступеня засвоєння і світової, і вітчизняної філософської думки.

З наведеного можна побачити, що: а) «початок» філософського осмислення історичних реалій знаменує наявність проблеми (кола проблем) та методу (методів); б) якими б «природними» чи «бажаними» не здавалися ідеї та ідеали попередніх епох, рішення щодо їх прийняття чи заперечення, щодо уваги до них чи їх відкидання вимагає дослідження (на підставі вирізнення проблем та вибору методів). До кроків (заходів) першорядних, належить, поза сумнівом, прояснення філософських аспектів поняття культура⁶⁶. Зупинимося на цьому докладніше.

1. Щодо схожості домінант розвитку філософії у Німеччині (певного історичного часу) та в українській національній культурі. «У окремих національних культур у певні епохи помітні домінанти, переважаючи ціннісні орієнтації чи на науку і через неї на філософію (як, наприклад, в Англії в XVII – XVIII ст.), чи на художнє освоєння світу і через нього на філософію (як це було в Німеччині XVIII – початку XIX ст., чи в Росії у середині XIX ст.). Останнє є показником і для української національної культури. «Нашу національну гордість може тішити і той факт, що як і стародавнім грекам, українському народові з часу його національного становлення властиве настінне тяжіння до філософських роздумів над глибинними світоглядними проблемами життя...»⁶⁷.

2. Щодо світоглядної свідомості людства (первісне суспільство). «Світоглядна свідомість людства ще у міфології первісного суспільства порушила питання про походження світу й самої людини, про смерть і безсмертя, про сенс людського буття, про владу випадковостей і долю, про приреченість і свободу та багато інших питань, які ... дістали назву філософських. Високий зміст античної філософії зумовлений саме перекладом на мову філософії... багатої на світоглядні проблеми давньогрецької міфології. Філософія формувалась на базі міфології як галузь і сфера теоретичного, умоглядного розв'язання тих світоглядних проблем, що їх поставила міфологічна свідомість»⁶⁸.

3. Щодо поняття культура як інтегруючого поняття. Філософи стародавньої Греції не вдаються до поняття «культура»

як «інтегруючого поняття культуротворчої діяльності людей». Вперше поняття культура пропонує М.Т. Цицерон для визначення філософії як культури ума. «Для нас важливою є думка, що культура, з одного боку, є діяльністю щодо перетворення природи на благо людини (землеробство), а з другого – засобом удосконалення духовних сил людини, її розуму (філософія)»⁶⁹. Діяльнісно-творчий аспект культури (у культурі Нового часу) найбільше розвинули Й.Г. Гердер і Г.В.Ф. Гегель, а в українській культурі того часу – Г.С. Сковорода.

4. Щодо принципу діяльності як методологічного принципу. Принцип діяльності є важливим методологічним принципом філософського осмислення проблем культури. «У методологічному плані принцип діяльності потребує альтернативного мислення, досягнення дійсності в її протилежних тенденціях, а реалізації цілей суспільної практики – через розробку альтернативних програм, проектів та ін.»⁷⁰.

5. Щодо свободи людини як соціально-культурної істоти. Свобода людини як соціально-культурної істоти, її опановування силами природи завжди має свої межі. Форми людської діяльності для освоєння людиною природи спроможні дати нову міру свободи, але нова свобода знову матиме свої межі. «Історичне становлення культури здійснювалось у процесі соціоантропогенезу, тобто виникнення людини, Homo sapiens. Культура творилась людиною і творила людину, бо в ній і через неї формувався “надприродний”, суто людській спосіб буття у світі. Людське буття принципово відрізняється від просто тваринного як природно-надприродне, самодетерміноване, свободне. І міра цієї свободи визначається мірою розвитку надприродного, культурного світу»⁷¹.

6. Щодо проблеми відродження духовних основ української національної культури. І в ситуації розбудови незалежної української держави (у 90-х роках), і під час виборювання незалежності України (тепер) існує проблема відродження духовних основ української національної культури. «Дехто вважає, що розв'язання цієї проблеми забезпечується повсюдним відновленням релігійності, створення національної церкви, духовного Собору для соборної України. Безперечно. Церква відіграла і

відіграє важливу роль у культивуванні духовності... Але церква, як, зрештою, і держава, є... слугою громадянського суспільства. Принципом останнього є свобода совісті. ... Засобом формування і розвитку духовності в інтересах соборної української державності є вся культура у всіх її формах і вимірах: і мистецтво, і наука, і філософія, і релігія, і моральна та правова свідомість, і свята та обряди, і загальнолюдське в них і національне — все, що формує мудрість, любов, віру, надію, справді людське в людині»⁷².

7. Щодо наявності у культурі минулого, сучасного і прийдешнього. Прикметним для культури є наявність (присутність) в ній сучасного, минулого і майбутнього. «Минуле в культурі і минулі культури осягаються лише через буття в сучасній культурі, через наявну в ній історичну пам'ять, традиції. Феномени минулих культур постають перед нами в соціокультурному просторі-часі...

...Сучасне пов'язує нас не лише із минулим — воно містить у собі прориви в майбутнє...

...справжнє відродження в культурі і самої культури можливе лише через її розвиток, збагачення, відкриття "нових" прийдешніх "світів". Це стосується і здійснення завдань щодо відродження Української культури»⁷³.

Разом із тим (з огляду на наведене вище) проводиться думка, що розробка діяльнісно-творчого аспекту поняття культура (у культурі Нового часу) не лише має вже набути як основу його подальшого опрацювання. Якщо є безпосередня вказівка на походження поняття (Цицерон, Стародавній Рим), «порожнин» між Новим часом та Античністю має ставати дедалі менше.

Спробуємо прояснити далі два питання: 1) які відомості про бесіду можна віднайти у філософському доробку Античності? 2) що з того заслуговує на увагу/збереження та поглиблення/розширення у часі теперішньому?

Щодо вибору авторів: Платон і Лукрецій. На «Закони» Платона маємо посилання у Н. Коперника⁷⁴. Вибір «Про природу речей» Лукреція — не випадковий, і має декілька причин. Насамперед, через переклад *certa principia* як «певні погляди», а по-друге, через те, що погляди Лукреція (як і Цицерона) — свід-

чення про Рим (його культуру, філософію, зокрема) часу республіки⁷⁵.

Отже, які відомості (визначальні, прикметні для того часу) про бесіду/розмову знаходимо в «Законах» Платона (кн.7)?

1. Це розмова поміж «чужинцями».
2. Стосовно нормування/впорядкування освіти і наук⁷⁶.
3. Із зиском⁷⁷.
4. Заради вдосконалення держави і людини⁷⁸.
5. Не без задоволення⁷⁹.
6. Вдаючись до визначення усього (про що йдеться під час розмови)⁸⁰.
7. Задля доведення та роз'яснення або засвоєння та наслідування⁸¹.
8. Через вільний плин бесіди/розмови⁸² як розгортання/розмотування (διεξελίσσω), щоб збагнути (αἰρέω), що має (δοκέω) бути доданим (δέω (II)).

Які відомості про бесіду/розмову можна віднайти у Лукреція?⁸³

1. За задумом автора, його праця («Про природу речей») (як ми би сказали тепер) – задля бесіди поміж громадянами (Риму); за визначенням Лукреція – задля насолоди через товариські взаємини⁸⁴.
2. Заради того, автор обирає роботу не просту⁸⁵.
3. Розробляє мову⁸⁶.
4. Щоб погляди (людини з греків) передати мовою прийнятною, у спосіб та засобами, хоча й запозиченими, але вже звичними⁸⁷.
5. Щоб сказати про «людину першу з греків»⁸⁸.
6. Яка «підняла голову» і «побачила» «небо» і навіть далі⁸⁹.
7. З огляду на те, що насолода від спілкування (якого так прагне автор) можлива у часі мирному, благає «рідних богів» посприяти тому⁹⁰.
8. І присвячує працю свою «матері нащадків троянців»⁹¹.

Отакі (побіжні) абриси мають за мету, передусім, виявити певну зразковість бесіди/розмови часу Античності; пропонується побачити два варіанти: бесіда/розмова поміж громадянами та між «чужинцями». Припустити існування іще (одного) – буде

доречним, а от оминати увагою — помилковим⁹². Лише вкажемо тут на такий варіант (бо він заслуговує на окреме висвітлення): бесіда/розмова мудреця (Сократа-мудреця).

Щодо другого питання: як поставитися у часі теперішньому до існування певної зразковості бесіди/розмови Античності?⁹³ Що тут (без перебільшення) впадає в око?

Таку зразковість вдалося виявити на підставі історій, історій про бесіду/розмову, оповіданих філософами. Такі відомості про звичаєве, надані філософами (у певний спосіб), заслуговують на увагу. Вони (такі відомості) зберігаються і передаються у культурі. У такий спосіб живиться пам'ять про спроможність людини нормувати звичаєве (у тому числі, освіту і науки) на підставі законів задля «жвавості/не млявості держави», щоб тим укладати обставини досягнення (упорядковувати) людиною досконалості.

* * *

У якості підсумку запропонуємо наступне:

1. В доповіді Римському клубу «Перегляд міжнародного порядку» Я. Тінбергена Ренесанс визначається як історично визначальна віха із чималою кількістю важливих наукових відкриттів; формування сучасних націй, а з часом й стрімкий розвиток капіталізму на теренах Західної Європи, уможливили виникнення саме тут осередку нової міжнародної системи⁹⁴. Проте, як можна побачити із викладеного вище (у контекстах цієї розвідки «Про обертання...» Н. Коперника), між появою важливих наукових відкриттів, а також входженням точного знання у життя та побут людини (від XVII ст.)⁹⁵, з одного боку, та формуванням націй і навальним зростанням капіталізму, з іншого, лінійна залежність не прослідковується. Принаймні (якщо наполягати на тому), варто визнати — вона (лінійна залежність) не очевидна, отже вимагає свого доведення.

2. Натомість, є підстави (зокрема, такими підставами є запропонований виклад матеріалу) стверджувати наявність лінійної залежності з огляду на основну частину цього тексту) між бесідою/розмовою про звичаєве⁹⁶, звичаєвим (наявністю його) та науками як *artes ingenuae*⁹⁷.

3. Від другої половини ХХ століття між темпами зрушень у тому, що стосується технічного та матеріального, і змінами (відповідними) у культурі, спостерігається відсутність (наче прірва) узгодженості/відповідності, яка вражає і викликає серйозне занепокоєння; про це (у свій спосіб) скаже А. Печчеї, і зауважить, що питання освіти, політичні питання та т. п., а також заходи з метою покращення цієї ситуації, значною мірою будуть визначатися саме тим, що тут зможе зробити людина (зменшити чи поглибити прірву, яка сталася)⁹⁸. Такі питання залишаються актуальними й досі. Проте, щоб справді побачити те (й пізнати, за Платоном), маємо або довести, що так і є, або спростувати.

4. Серед засобів та способів такого доведення/спростування (їх розгляд виходить за межі цього дослідження) є чимало «від Античності»⁹⁹.

5. Висвітлення культурного тла «Про обертання...» Н. Коперника мало за мету — показати значущість культурного потенціалу (Античності, насамперед) для розвитку пізнання та «нормування звичаєвого» (значною мірою). Завдяки тому (такому потенціалу та його застосуванню) є підстави стверджувати, що Н. Копернику вдалося взяти участь у «бесіді» про реформу календаря, а також подбати (принаймні, зробити те, що було можливо), щоб його «філософія» залишилася «математикам»¹⁰⁰.

¹ Стосовно до звичаю у значенні — уклад суспільного життя нації, народу; культура, побут див.: Словник української мови: [в 11 т.]. Т. 3 / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О.О. Потебні; редкол.: І.К. Білодід (голова) [та ін.]. — К., 1972. — С. 476.

² Якщо йдеться про звичаєве у значенні — добрий результат, користь від кого-, чого-небудь, див.: там само. — С. 568.

³ 12 книжок.

⁴ V-IV ст. до н. е.

⁵ Мається на увазі те, що вони — не громадяни однієї держави (οἱ ξένοι).

⁶ «Про обертання небесних сфер» (1543 р.), 6 книжок.

⁷ Див.: Коперник Ніколай // Філософський енциклопедичний словник / Національна академія наук України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди; [В.І. Шинкарук (голова редколегії)]. — Київ: Абрис, 2002. — 742 с. — С. 302.

⁸ Реформа календаря була проведена папою Григорієм XIII (1582 р.).

⁹ Див.: Вибрані наукові праці академіка В.І. Вернадського. Праці з історії, філософії та організації науки. — Т. 8. — К., 2012. — С. 209.

¹⁰ Це метафора, а мова про Великі географічні відкриття (Notre Dame de Paris, Florence: «Des bateaux sont partis déjà sur l'océan...»).

¹¹ Метафора, мова про штучні небесні тіла та космічні польоти.

¹² Після вилучення «Про обертання...» Н. Коперника з Кодексу заборонених книжок (XIX ст.), у часі теперішньому (XXI ст.), коли склалися умови для ознайомлення із текстом видання 1543 року та рукописом.

¹³ Див.: *Burdach K.* Reformation, Renaissance, Humanismus: zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst. — G. Paetel, 1926. — 207 s.: *Обчаренко В.В.* До дефініції «відродження» К. Бурдаха // Наукові і освітянські методології та практики. — Вип.4. — К.: ЦГО НАНУ, 2011. — С. 132-143.

¹⁴ *Burdach K.* Reformation, Renaissance, Humanismus... — Указ. вид.

¹⁵ *Peccei A.* The Human Quality. — Pergamon Press, 1977 — 214 p.

¹⁶ У «часі новому» (В.І. Вернадський).

¹⁷ Як у Платона в «Законах», тобто поміж громадянами не однієї держави.

¹⁸ Наводимо цю думку, як провідну 12-и книжок («Закони»).

¹⁹ Див.: URL: <https://vue.gov.ua/Дискурс>; URL: <https://esu.com.ua/article-24374>; Дискурс // Філософський енциклопедичний словник. — Указ. вид. — С.156-157 та ін.

²⁰ URL: <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/public.htm>.

²¹ У тексті знайдено 7 слів із коренем *discur-* (іменник — 3, форми дієслова — 4), лексичне значення яких не відповідає значенню бесіда, розмова.

²² URL: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/discursus>.

²³ Цитата Карла Великого, наведена у Словнику Дюканжа, прикликала спомин про каролінгське відродження.

²⁴ Пошук відомостей про автора другої цитати несподівано збагатив інформацією про політичне суперництво між монастирями за право мати статус самостійного суверена Священної Римської імперії; абати монастиря Св. Галла у XIII столітті беруть гору у такому протистоянні, а монастир отримує відповідне визнання.

²⁵ V Латеранський собор (1512-1517), папа Лев X (нар. 1475, папа 1513-1521).

²⁶ Відповіді Н. Коперника, якому довелося штудіювати науки в університетах Кракова, Болоньї, Падуї, а в університеті Феррари — отримати вчений ступінь.

²⁷ *Copernicus.* De revolutionibus orbium coelestium. Libri VI. Casa editrice Chiantore, Torino. — 1943. — Esemplare N 126. PRAEFATIO AVTORIS.

²⁸ У контексті доробку Е. Гарена. Див.: *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e Documenti. — Sansoni Ed., 1979. — 509 p. — Series: Coll. Biblioteca di Grandi Saggi.

²⁹ Лат.: ingeniosi atque docti Mathematici, lat.

³⁰ **Коперник Н.** О вращениях небесных сфер. — М.: Наука, Серия «Классики науки», 1964. — С. 13.

³¹ Йдеться про: certus, principia. Див.: URL: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>.

³² ...σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐρηπίδης, ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος. Див.: **Звонська Л.** Давньогрецька мова. Підручник для філософів. — К., 2011. — 674 с.

³³ TITI LVCRETI CARI DE RERVVM NATVRA LIBER PRIMVS, 62–77. — Див.: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D62>.

³⁴ Чому? Може тому, що Лукрецій такі відомості наводить задля бесіди/розмови поміж громадянами (у «колі земель»), а не чужинцями (з «Ойкумени»)?

³⁵ Як сам про те пише: haec philosophia in primis exigit, lat.

³⁶ Прикметність того часу: чимало тих, хто розумівся на науках, було й серед можновладців.

³⁷ Перелік неповний, але достатній, щоб побачити ситуацію.

³⁸ **Марк К., Енгельс Ф.** Вибрані твори. В 9 тт. Т. 5. — К., 1990. — С. 356.

³⁹ Див.: **Burdach K.** Reformation, Renaissance, Humanismus... — Указ. вид.

⁴⁰ Запропонуємо наступний переклад: заміна одних знань/занять на інші в античний спосіб (тобто античністю як «зряддям»). Див.: **Michelet J.** Histoire de France. — Tome VII. Au seizième siècle. Renaissance. — Paris, 1855. — Р. I.

⁴¹ Йдеться про «відкриття світу, відкриття людини». Див.: там само. — Р. II.

⁴² Інакше, таке звичне для нас тепер: «від людини».

⁴³ **Burdach K.** Reformation, Renaissance, Humanismus... — Указ. вид.

⁴⁴ Франкомовне енциклопедичне видання узагальнює міркування італійського дослідника Е. Гарена щодо Ренесансу як революційні зміни у культурі (культурна революція); див.: «Renaissance» // Encyclopaedia Universalis [Corpus]. — Paris: Editeur a Paris, 1996. — V. 19. — Р. 780.

⁴⁵ URL: [https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volution_\(homonymie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volution_(homonymie)).

⁴⁶ re-volvo, volvi, volūtum, ere, lat. Див.: Латинсько-український, українсько-латинський словник / Л.П. Скорина, О.А. Скорина. — К.: Обереги, 2004. — 448 с. — (Abecedarium).

⁴⁷ У передмові до книги 1 «Про обертання...» Н. Коперник наводить/переказує думку Платона з книги 7 «Законів». — Див.: NICOLAUS COPERNICUS GESAMTAUSGABE. Band I. DE REVOLUTIONIBUS. Faksimile des Manuskriptes. VERLAG DR. H.A. GERSTENBERG ·HILDESHEIM, 1974. — Р. 78–79. — URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D809>.

⁴⁸ Див.: Латинсько-український, українсько-латинський словник / Л.П. Скорина, О.А. Скорина. — К.: Обереги, 2004. — 448 с. — (Abecedarium).

⁴⁹ NICOLAUS COPERNICUS GESAMTAUSGABE ...; ecclesiasticae conducere aliquid. — Див.: Copernicus. De revolutionibus... PRAEFATIO AVTORIS.

⁵⁰ До чотирьох термінів по 9 років.

⁵¹ Після «95 тез» (31 жовтня 1517 року) доктора богослов'я (1512), авгу- стинського монаха (1505) Мартіна Лютера (1483–1546).

⁵² Реформаційний період (1517–1648) — важливий момент релігійної, політичної, культурної і соціальної історії Західної Європи. — Див.: URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Реформація).

⁵³ Григорій XIII (нар.1502, папа 1572–1585).

⁵⁴ Менше ніж за 30 років до того нововведення папи (напередодні Нового часу) підписано мирну угоду про припинення воєн між католиками і протестантами в Німеччині (Аугсбурзький релігійний мир, 1555); на початку Нового часу підписано мирний договір всесвітньо-історичного значення — Вестфальський мир (1648); у рамках даної розвідки Аугсбурзький і Вестфальський мир згадуються як події культурного гатунку: перша — через «розмову» поміж світськими володарями в Німеччині, друга — «розмову» поміж можновладцями Європи.

⁵⁵ На підставі нового (в Україні на початку 90-х років) ставлення філософії до свого предмету: предмет філософії даний їй не через науку (опосередковано), а через усю культуру; і культуру осмислюють саме як «людське буття». — Див.: *Шинкарук Володимир*. Філософія і культура // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 9–10. — С. 222–223.

⁵⁶ Наголос на цьому робився автором у виступі (Круглий стіл 20 червня 2023 року, ЦГО НАН України); також див.: *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. — Указ. вид.

⁵⁷ NICOLAUS COPERNICUS GESAMTAUSGABE... — Указ. вид.

⁵⁸ Цю тезу можна поставити під сумнів, проте, на думку автора, нема підстав для її заперечення.

⁵⁹ Орган, спеціально призначений для виявлення забороненої літератури, внесення доповнень до списку та т. п.

⁶⁰ *Copernicus*. De revolutionibus... — Указ. вид.

⁶¹ Підготовка Декрету 1616 року та поправки до тексту «Про обертання...» Н. Коперника набули прояснення у зв'язку із висвітленням «справи Галілея». — Див.: *Fantoli A.* Galileo. In defense of Copernicus's teachings and the dignity of the Holy Church. — Series: Studi Galileiani. МіС. — 1999. — 424 р. Йдеться про те, що у 1616 році «Про обертання...» Н. Коперника було включено до Індексу заборонених книг (з попередження Г. Галілею: «утриматися від викладання та поширення цього учення»).

⁶² URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Секуляризація).

⁶³ URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Індекс).

⁶⁴ З огляду на зібрання (Вестфальський мир) світських володарів, є підстави казати про початок.

⁶⁵ *Шинкарук Володимир*. Філософія і культура... — Указ. вид. — С. 220-235.

⁶⁶ *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 8-61.

⁶⁷ Там само. — С. 46.

⁶⁸ Там само. — С. 28.

⁶⁹ Там само. — С. 12-13.

⁷⁰ Там само. — С. 54-55.

⁷¹ Там само. — С. 8.

⁷² Там само. — С. 41-42.

⁷³ Там само. — С. 59.

⁷⁴ Див. розд. «Лінгвістичний контекст».

⁷⁵ І це важливо, бо там, де Платон вживає *поліτεια* або *полις* (у значенні *поліτεια*) (gr.), Н. Коперник — *rea publica*, lat.

⁷⁶ Для прикладу: 809 ξ , δ; 817 ε, 818 α; 822 ξδ; 824 α; див., відповідно: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D809> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D817> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D818> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D822> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D824>.

⁷⁷ Для прикладу: 813 α ; 819 δ; див., відповідно: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D813> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D819>.

⁷⁸ Для прикладу: 788 б, ξ ; 790 β; 807 δ; див., відповідно: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D788> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D790> ; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D807>.

⁷⁹ Для прикладу: 813 α ; 815 α; див., відповідно: виноска 110; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D815>.

⁸⁰ Для прикладу: 818 δ;

⁸¹ 821 δ, ε; див.: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D821>.

⁸² 805β; див.: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165%3Abook%3D7%3Apage%3D805>.

⁸³ *Titus Lucretius Carus*, «De rerum natura», lat.

⁸⁴ 140-145; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D136>.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ 136-139; див.: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D136>.

⁸⁷ 117-118; див.: URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D102>.

⁸⁸ 66; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D62>.

⁸⁹ 66-79; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D62>.

⁹⁰ 31-43; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D1>.

⁹¹ 1-9; URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0130%3Abook%3D1%3Acard%3D1>.

⁹² У загальному контексті «Про обертання...» Н. Коперника, на підставі «Держави» Платона (кн.7).

⁹³ Три варіанти, на підставі текстів філософів.

⁹⁴ Див.: *Овчаренко В.В.* Ідентифікація «відродження» у контексті глобальних проблем (на матеріалі доповіді Римському клубу «Перегляд міжнародного порядку») // *Філософія, культура, світосприйняття*. — К. 1998. — С. 9-22.

⁹⁵ Як «початку нового часу» (В.І. Вернадський).

⁹⁶ Про нормування звичаєвого заради «жвавості та бадьорості держави та людини» (Платон).

⁹⁷ Включаючи і філософію, а з тим й «певні погляди» філософів Античності, і «філософію» Н. Коперника як підґрунтя бесіди/розмови наукової про реформу календаря.

⁹⁸ Див.: *Peccei A.* *The Human Quality*. — Указ. вид.; *Петрова В.В.* *Ландшафт і «глобальна імперія людини»* // *Ландшафтогенез-2000*. Філософія і географія. Проблеми постнекласичних методологій. — К., 1996. — С. 24-25.

⁹⁹ У фразі «...не “дітей-греків” згадка про мовний зворот К. Маркса — «нормальними дітьми були греки». — Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* *Вибрані твори*. В 9 т. — Т. 4. — К., 1989. — С. 129.

¹⁰⁰ Залишився текст як пам'ятка культури.

ДИСКУСІЯ ЯК ФОРМА КОМУНІКАЦІЇ (ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ)

С. В. Приходько

Дискусія є однією з найдавніших та найбільш ефективних форм комунікації, яка дозволяє обмінюватися думками, аналізувати різні точки зору та знаходити спільні рішення. З давніх часів до сучасності дискусія залишається незмінним інструментом для обговорення важливих питань у різних сферах життя. Вона є особливо ефективним засобом наукового пошуку у моменти виникнення кризових та особливо складних проблемних ситуацій у науці. Її ефективність пояснюється тим, що вона дозволяє підійти до вирішення проблеми з різних позицій, максимально використати науковий потенціал багатьох вчених, залучити більшу кількість вихідних даних, уникнути абсолютизації та обмеженості точок зору.

В дискусії виявляється колективний характер творчої пізнавальної діяльності, вона виступає засобом продуктивного спілкування, комунікації членів будь-якої спільноти, в тому числі й наукової. Без продуктивного спілкування неможливі різнобічність дослідження, критична оцінка отриманих результатів, всебічна перевірка та розвиток наукових гіпотез та теорій. Жоден учений неспроможний успішно працювати, якщо він не обмінюється думками з іншими дослідниками, не вступає з ними в дискусії, суперечки, полеміку тощо.

Дискусія як форма комунікації має глибокі історичні корені та продовжує відігравати важливу роль у сучасному світі. Отже, розглянемо еволюцію дискусії як форми комунікації, її історичний розвиток, виникнення традиційних аспектів розуміння дискусії та сучасні підходи до дискусійного дискурсу.

У часи Стародавньої Греції дискусія була основним методом філософського пошуку істини, де головна увага приділялась

принципу аргументованості. Наприклад, відомо, що Сократ використовував діалектичний метод, який включав серію запитань та відповідей для виявлення протиріч у мисленні співрозмовника. Цей метод допомагав учасникам дискусії розвивати свої аргументи та знаходити істину. Діалоги Платона, учня Сократа, є яскравим прикладом такого підходу. Платон у своїх діалогах демонстрував, як через логічно побудовану аргументацію можна досягти глибшого розуміння складних філософських питань. Аристотель, інший видатний грецький філософ, систематизував правила логіки та риторики, що стали основою для сучасної структури побудови аргументів у дискусіях.

Отже, діалектична розмова у ті часи розглядалася як спосіб пошуку та виявлення істини за допомогою уточнення понять та визначень, правильної постановки питань та ведення дискусії.

У середньовічних університетах домінував схоластичний метод дискусії як засіб вивчення теології та філософії. У формі диспутів обговорювалися складні питання, де дотримуючись логічних правил, висувалися аргументи та контраргументи. Це сприяло розвитку навичок аргументованості та критичного мислення. Згодом схоластичний метод дискусії був поширений на сферу наукових досліджень. Будь-який науковий та філософський твір мав спиратися на ідеї християнської ідеології та підтверджувати її. Подібне втручання ідеології в наукове та філософське пізнання світу ми можемо надалі зустріти в будь-якому сучасному суспільстві, де вплив ідеології стає тотальним.

У часи Відродження та Ренесансу, коли відродився інтерес до античної культури, важливої ролі в дискусіях набула взаємоповага. Принцип взаємоповаги виник як необхідна умова конструктивної дискусії, який дозволяв зберігати конструктивний характер обговорень, таким чином уникаючи конфліктів. Гуманісти, такі як Еразм Роттердамський та Томас Мор, використовували дискусію для просування своїх ідей та критики суспільних норм. Вони наголошували на важливості толерантності та поваги до різних поглядів, що сприяло більш відкритому та вільному обміну ідеями, а також й відродженню дискусійних практик.

Принцип відкритості, що передбачає готовність до перегляду власної точки зору у разі переконливих аргументів опонента, розвинувся у період наукової революції та Нового часу. Науковці, такі як Галілео Галілей та Ісаак Ньютон, постійно перевіряли свої гіпотези та відкриття через експерименти та дискусії з колегами. Відкритість стала важливим принципом наукового методу, що передбачає публікацію результатів досліджень та їхню критику з боку наукової спільноти. Це дозволило забезпечити об'єктивність та надійність наукових знань.

Принцип об'єктивності, орієнтований на пошук істини, а не на особисту перемогу, сформувався у добу Просвітництва. Філософи цієї епохи, такі як Іммануїл Кант та Джон Локк, наголошували на важливості раціонального мислення та об'єктивного підходу до обговорення проблем. Вони вважали, що тільки через неупереджену дискусію можна досягти справжнього знання. У цей період також з'явилися наукові товариства, такі як Королівське товариство в Лондоні, де вчені обговорювали свої відкриття та теорії, дотримуючись принципів об'єктивності та наукової етики.

Отже, під впливом історичних, культурних та інтелектуальних факторів сформувалися основні аспекти та форми дискусії, а саме:

Традиційні аспекти дискусії. Основні принципи:

- аргументованість: учасники повинні обґрунтовувати свої позиції логічними аргументами;
- взаємоповага: незважаючи на різні погляди, важливо зберігати повагу до співрозмовника;
- об'єктивність: орієнтація на пошук істини, а не на особисту перемогу;
- відкритість: готовність до перегляду власної точки зору у разі переконливих аргументів опонента.

Форми традиційної дискусії:

- діалоги: обмін думками між двома особами або невеликою групою;
- диспути: формалізовані обговорення з регламентом та чіткими правилами;
- дебати: публічні обговорення, де учасники змагаються в аргументації своїх позицій.

Виходячи з вищевикладеного, дискусія як форма комунікації має глибокі історичні корені. У сучасному світі вона продовжує відігравати важливу роль, але сучасні підходи до дискусії суттєво відрізняються від традиційних завдяки розвитку технологій, глобалізації та змін у соціальних та культурних практиках.

Індустріальна революція та розвиток комунікацій, поява газет, журналів та телеграфу зробила інформацію більш доступною та сприяла швидкому обміну думками. Це стало передумовою для формування сучасних підходів до дискусії.

Сучасні технології істотно змінили формат та динаміку дискусій. Поява інтернету, соціальні мережі, форуми та платформи для відеоконференцій створили нові можливості для комунікації. Так, інтернет став революційним інструментом для дискусій. Соціальні мережі, такі як Facebook, Twitter та Instagram, дозволяють мільйонам людей обмінюватися думками в режимі реального часу. Це створило нові можливості для участі у дискусіях, незалежно від географічного розташування їх учасників. Соціальні мережі дозволяють користувачам створювати та підтримувати віртуальні спільноти за інтересами, де обговорюються різні теми, від політики до культури.

Інтернет-форуми та блоги стали популярними платформами для обговорення спеціалізованих тем. Вони забезпечують простір для довготривалих дискусій, де учасники можуть детально викладати свої аргументи та взаємодіяти з іншими користувачами. Форуми дозволяють створювати тематичні підрозділи, де користувачі можуть обговорювати конкретні питання.

З появою таких платформ, як Zoom, Microsoft Teams та Google Meet, дискусії отримали новий вимір. Відеоконференції дозволяють проводити обговорення в режимі реального часу з учасниками з різних частин світу. Вебінари стали популярними для освітніх та професійних дискусій. Вони дозволяють фахівцям ділитися знаннями та досвідом з широкою аудиторією, забезпечуючи інтерактивну взаємодію через запитання та відповіді.

Під впливом вищенаведених технологічних інновацій, глобалізації та соціальних змін виникли сучасні підходи до дискусії, які мають свої особливості, такі як:

інтерактивність:

– сучасні платформи для дискусій забезпечують високу інтерактивність, дозволяючи учасникам швидко реагувати на аргументи співрозмовників; це сприяє більш динамічним та ефективним обговоренням та надає миттєвий доступ до аргументів та контраргументів;

доступність:

– завдяки Інтернету та сучасним технологіям, участь у дискусіях стала доступною для більшої кількості людей; з'явилася можливість брати участь у дискусії з будь-якої точки світу, що дозволяє залучати до обговорень різноманітні точки зору та досвід;

різноманітність форматів:

– сучасні підходи до дискусії включають різноманітні формати, такі як онлайн-форуми, соціальні мережі, відеоконференції та вебінари, що дозволяє учасникам обирати найбільш зручний для них формат для обговорення та залучати учасників з різних культурних та соціальних середовищ.

Отже, незважаючи на виклики, сучасні технології відкривають нові можливості для ефективної комунікації та збагачують традиційні підходи до дискусії. Сучасні дискусійні практики сприяють збагаченню знань та розумінню глобальних проблем. Від античних діалогів до онлайн-дискусій, дискусія дозволяє знаходити істину, обмінюватися знаннями та розвивати критичне мислення. Від античних філософів до сучасних науковців, ці принципи залишаються основою конструктивної дискусії, сприяючи розвитку науки, отриманню нових знань та інтелектуальному зростанню.

Підсумовуючи, також слід відзначити, що незважаючи на зміни у формах та методах дискусії, традиційні аспекти у розумінні дискусійного дискурсу продовжують відігравати ключову роль у забезпеченні ефективного обміну думками та пошуку істини. Збереження принципів аргументованості, взаємоповаги та об'єктивності є найважливішим важелем, який сприяє тому, щоби дискусія залишалася інструментом конструктивного обміну думками та пошуку спільних рішень.

ДИСКУСІЯ В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПОЛІФОНІЯ ВИЯВІВ

Н. В. Хамітов

*Кажуть, що істина лежить
між двома протилежними думками.
Невірно! Між ними лежить проблема.
Йоганн Вольфганг ГЕТЕ*

Перед тим, як ставити питання про дискусію в академічній філософії і поліфонію виявів такої дискусії, слід усвідомити, що таке академічна філософія і якою може бути поліфонія її виявів в культурі.

Чим академічна філософія відрізняється від філософії як такої? Якщо в тоталітарному й авторитарному суспільствах академічна філософія з необхідністю стає служницею ідеології й інтересів партії влади, то яка її роль в демократичному суспільстві? Видається, що відповіді на ці питання можливі лише тоді, коли ми прояснимо, до чого ближча академічна філософія — до науки чи до мистецтва? В даному розділі буде обстоюватися ідея, що академічна філософія є *одночасно і наукою, і мистецтвом*. Саме це дозволяє їй бути не просто інтерпретацією досягнень видатних мислителів минулого, а й творчістю, яка відповідає на виклики сьогодення й духовно розв'язує актуальні й вічні суперечності буття людини і світу. Ця ідея, яка, на мою думку, задає нові можливості для усвідомлення концепту «академічна філософія», буде розвиватися на основі методологічного інструментарію метаантропології¹ й метаантропологічного потенціалізму², що вже довела свою теоретичну й практичну плідність у низці публікацій³.

В середовищі сучасної академічної філософії подеколи можна зустріти думку, що вона є передусім витлумаченням *визнаних ідей*, тих ідей, які пройшли випробування часом, а *творення ідей*

є мало не надмірним для неї, воно є важливим, але знаходиться за межами академізму філософії. Дозволю собі не погодитися з цим. І почну з пошуку відповідей на питання щодо природи академізму.

Якщо ми припустимо, що академізм — це здатність не «вигадувати велосипед» у тій чи іншій сфері творчої діяльності, а навпаки, «перехід від повноти пізнання і творення відомого до пізнання і творення невідомого», «гранична вимогливість до себе у пізнанні і творчості»⁴, то з необхідністю постає питання про адекватні й аутентичні форми виявлення академізму в культурі. Те, що академізм здатний виявляти себе у науковій формі для всіх очевидно. Та не менш очевидним є його виявлення у художній формі, формі мистецтва. І мова не лише про те, що «принаймні, у західній культурі постійно звучать такі словосполучення як академічний живопис, академічна музика, академічний театр»⁵, а поруч з Академіями наук є й Академії мистецтв, які подеколи поєднуються. Ми говоримо зараз про те, що сама наука як понятійне мислення потребує єднання з образним мисленням, яке актуалізує креативність вченого, виступає її каталізатором й попереднім щаблем.

Йдеться, наприклад, про *образно-метафоричний ескіз наукової ідеї*, на основі якого виростає її власна теоретична концептуалізація, зумовлена емпіричними дослідженнями, низкою гіпотез, які вони породжують, й понятійним апаратом, що виникає при доведенні гіпотез. Саме завдяки поєднанню теоретичного й художнього академізм — *«це справжнє граничне буття пізнання і творчості. Це аргументованість і строгість пізнавально-творчої діяльності за умови опертя на традицію у ній»*⁶. Звісно, опертя на традицію є надзвичайно важливим, це відрізняє академізм від дилетантизму й псевдоакадемізму. Але, з іншого боку, академізм не може перетворюватися на прославлення, копіювання чи компіляцію (не кажучи вже про плагіат!) попередніх (або зарубіжних) досягнень, це пізнання й творення нового, ще незнаного в науці, мистецтві і ще ширше — в культурі. Без цього маємо *ритуальний академізм*, який є смертю академізму *реального*. Цікаво, що у просторі ритуального академізму маємо виражену турботу про академічну добродішність, але вона знаходиться за його межами.

В цьому контексті важливою є проблема академічних процедур. Без таких процедур академічне життя неможливе. Мова йде, наприклад, про усталені процедури проведення Вчених рад, конференцій, методологічних семінарів тощо. Однак академічні процедури не повинні перетворюватися на академічні ритуали, в яких засинає живий дух творчості. Справжній академізм є виразом не волі до влади, а волі до пізнання й творчості і волі до співтворчості.

Академізм — це рух від пізнання і засвоєння відомого до пізнання невідомого, а на цій основі — до фундаментальних інноваційних здобутків, які дозволяють вирішити актуальні проблеми країни й людства. Звідси можливе інтегральне визначення академізму: «пізнання й творення невідомого при максимальному вивченні попереднього досвіду»⁷. Коректне інноваційне освоєння невідомого й недослідженого вимагає такої риси академізму як *концептуальність* — чіткості, виваженості, послідовності й добросовісності у пізнанні і творчості, що робить принципово неможливим плагіат.

Академізм у такому розумінні потребує *академічної спільноти*, яка здатна до вільної співтворчої самоорганізації і, водночас, здатна взаємодіяти з державою і громадянським суспільством в цілому. При цьому академічна спільнота завжди є плуральною, по суті, це динамічна цілісність *академічних спільнот*, які інституціалізуються у Академії, товариства, асоціації, творчі спілки, школи — як наукові, так і художні.

Різні академічні спільноти з інституціями, що їх представляють, об'єднуються і взаємодіють завдяки спільному академічному етосу — системі традицій, принципів, критеріїв, норм і правил, які дозволяють здійснювати плідну комунікацію спільнот та визнавати їх авторитетність. Це зумовлює ще одну рису справжнього академізму — толерантність автора до інших авторів в спільноті. Більше того, ця толерантність виходить за межі лише своєї спільноти, поєднуючись при цьому з вимогливістю до себе та інших.

Справжній академізм завжди є запереченням снобізму. Ще більшою мірою він є запереченням сектантства. Це робить інно-

ваційність такого академізму відкритою й гуманістичною інноваційністю. Відкрита й гуманістична інноваційність академізму значною мірою і зумовлюється тим, що він здатний виявлятися не лише у категоріально-понятійній, а й у образній формі. Проте проблема академізму в культурі значно глибша. Адже мистецтво — не просто прелюдія до науки.

У сфері знань про людину — в гуманітаристиці — художньо-образне бачення й осмислення людини є способом проникнення в ті її глибини, які є недоступними для теоретичного мислення. Буття людини за певною межею не може стати об'єктом вивчення за допомогою понять і категорій.

Це межа, за якою починається існування суб'єкту, більше того, вільної особистості. Свого часу це було блискуче показано представниками філософії екзистенціалізму і персоналізму, які всією своєю творчістю довели можливість і дійсність образного осмислення глибин людини, які виходять за межі тілесності — тих глибин, які породжують неповторну свободу і любов кожного з нас. Мова йде передусім про таких всесвітньо відомих філософів-есеїстів та філософів-письменників ХХ століття як М. Бердяєв, М. Бубер, Е. Муньє, А. Камю, Ж.-П. Сартр, М. Унамуно, які не лише концептуалізували необхідність образного осягнення людини, що виводить за межі об'єктивності Іншого, а й застосували його в своїй творчості. Проте у ХХ столітті відбувається подальше усвідомлення і розвиток того, що завжди було у філософії. У ХІХ столітті маємо подібні підходи у Ф. Шлегеля та Ф.В.Й. Шеллінга, для яких найбільш глибоке осягнення не лише людини, а й Абсолюту та істини можливе в образно-художніх формах, що не тільки простіше розкривають креативність особистості, а й зумовлюють живу цілісність результатів пізнання й творчості.

При цьому нам слід визнати, що подібне розуміння пошуку істини виникає значно раніше — у творчості таких мислителів як Платон, Лукрецій Кар, Августин Блаженний, М. Монтень, проте його самоусвідомлення відбувається в ХІХ і ХХ століттях та продовжується сьогодні. Ці смислові акценти маємо у засновника української класичної філософії Г. Сковороди, який, ставля-

чи питання символічного, а не буквального осягнення Святого Письма, реалізує передусім образно-метафоричний, сердечний, людяний спосіб пізнання.

Сказане дозволяє нам «визнати плюральність академізму в культурі»⁸ передусім в гуманітарних його виявах. Однак образність й метафоричність, як умова не лише креативності й цілісності пізнання людини і світу, а й гуманістичності цього пізнання, пронизує всі виміри академізму.

Звернемося безпосередньо до проблеми наукового й мистецького в академічній філософії. Але передусім дамо визначення академічної філософії. На перший погляд, академічна філософія – це філософія, яка розвивається в академічних структурах – дослідницьких інститутах і університетах.

Проте це лише формальне визначення, яке показує, що є інституційно необхідним для набуття академізму у філософії. Змістовно академічна філософія – це філософія, яка духовно розв'язує актуальні й вічні суперечності буття людини, культури, суспільства і робить це, компетентно спираючись на досвід історії філософії та її сучасні надбаня у плюральності шкіл та напрямів. Саме тому академічна філософія здатна дати адекватну й системну світоглядну відповідь на сучасні виклики людини й суспільству – за кожним викликом криється та чи інша суперечність, взаємодія протилежностей, між якими й формується виклик.

Опертя на досвід філософії у часі і просторі означає, що ми засвоюємо її як феномен культури, це потребує осмислення досвіду культури у часі і просторі. Пізнання й відтворення такого досвіду можливе лише в університетах, а його продовження – передусім в відділеннях, інститутах, центрах Академій, університетів, наукових товариств й асоціацій. При цьому це є необхідна, але недостатня умова існування і розвитку по-справжньому академічної філософії. Необхідне те саме розв'язання актуальних та вічних суперечностей буття людини та її світу, яке зумовлює світоглядну відповідь на сучасні виклики. Напевно, серед інших суперечностей академічна філософія здатна усвідомлювати й розв'язувати основну суперечність своєї епохи, стаючи, за висловом Г.В.Ф. Гегеля, «епохою, схопленою думкою».

Але як можливе духовне розв'язання академічною філософією актуальних та вічних суперечностей буття людини та її світу? Це питання розпадається на два: 1) Що таке духовне розв'язання суперечності філософією по своїй суті? 2) В яких формах можливе духовне розв'язання суперечностей?

Відповідаючи на перше питання, слід зазначити, що це концептуальне розв'язання суперечностей, яке є морально та ціннісно наповненим, а не нейтральним. Більше того, справжнє духовне розв'язання суперечностей означає поєднання концептуального й гуманістичного. Іншими словами, духовне є тим концептуальним, що має гуманістичну спрямованість.

В яких виявах можливе духовне розв'язання актуальних та вічних суперечностей буття людини та її світу? Можна припустити, що таке розв'язання відбувається як в теоретичній, так і в есеїстичній і в художній формах. В результаті маємо теоретичну філософію, філософську есеїстику й філософське мистецтво⁹.

Теоретична філософія — це філософія, яка відповідає на виклики та духовно розв'язує суперечності у формі *понять* і *категорій*.

Есеїстична філософія виявляє себе у формі *сміслообразів* — образів, насичених сенсом, таких, що виражають і переживання, і ідеї автора.

Філософське мистецтво — це філософія *персоналістично наповнених образів* — образів героїв, які вступають у світоглядні діалоги, переживають й осмислюють події, роблять вчинки. Отже, ми можемо говорити про теоретичний, есеїстичний і художній способи проявлення філософії в культурі. Надзвичайно важливо усвідомити, що всі ці три форми філософії складають єдність, їх автори та аудиторія постійно вступають у комунікацію. В цій взаємодії і виникає реальна присутність філософії в культурі і в людському житті.

При цьому академічна філософія в указаних трьох виявах буде характерна тим, що її автори в галузях теорії, есеїстики й мистецтва будуть компетентними щодо попередніх традицій, концептуально виваженими й толерантними до творців минулого й сучасності, гуманістичними по відношенню до свого народу й будь-яких народів світу.

Варто зазначити, 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»¹⁰, це значною мірою стосується філософської антропології та філософії культури¹¹.

В цьому плані показові міркування Е. Кассірера щодо філософської антропології (він називає її «антропологічною філософією»). Мислитель зазначає, що в ній, на відміну від інших галузей філософії, не можна побачити «безперервного розвитку ідей»¹². На його думку, «в історії логіки, метафізики та філософії природи ми також знаходимо гострі суперечності. Ця історія може бути описана в гегелівських термінах як діалектичний процес, в якому за кожним тезисом іде антитезис, — і все ж тут існує внутрішня сталість, ясний логічний порядок... Антропологічна філософія має зовсім іншу природу. У прагненні зрозуміти її реальну значущість ми повинні вдатися не до епічно описової, а до драматичної манери оповіді... Історія антропологічної філософії сповнена найглибших людських пристрастей... Ця історія стосується не тільки теоретичних проблем... Тут вся людська доля в напруженому очікуванні останнього суду...»¹³.

Для нас тут важливо усвідомити не лише те, що Е. Кассіер пропонує філософській антропології «драматичну манеру оповіді», яка потребує образів і метафор, а й те, що для нього «логіка, метафізика та філософія природи» в усвідомленні їх розвитку та предмету потребують не просто аналітичної або *емпірично-описової* манери пізнання й оповіді, а саме «*епічно описової*». Теоретичне у філософії для Е. Кассірера поєднується з епічним, а епос завжди потребує образного мислення.

Така позиція видається слушною для всього філософського знання, яке претендує на академізм. Однак найбільшою мірою «це стосується галузей філософського знання, в яких постають не лише методологічні, а й *світоглядні* питання. Це ті питання, що зумовлюють життєву позицію і віру людини, на основі яких вже й стає можливим застосування методології як *інструмента*. В цьому значущість і вічна актуальність філософії для науки і всіх інших форм культури»¹⁴.

Важливо розуміти, що набуваючи поліфонічний досвід духовного розв'язання актуальних та вічних суперечностей буття людини і світу, філософія стає *концептуальним самоусвідомленням* такого досвіду. Це усвідомлення досвіду осягнення світу у концептах взагалі й філософських концептах, зокрема.

Проте, що таке концепт? Концепт — це вузловий елемент когнітивності й креативності людини, який дозволяє вхоплювати й розв'язувати суперечності й вирішувати проблеми — як теоретичні, так і практичні.

На відміну від понять, концепти не вхоплюються дефініціями й потребують контексту для творення й прояснення. Вони є універсальними мисленневими конструкціями, які передують як поняттю, так і художньому образу. В концептах мислення й переживання синкретично поєднані, на відміну від екзистенціалів, в яких переживання домінує, а також понять, де маємо приамат мислення.

Концепт близький до «задуму» та «ідеї», проте відмінний і від них, адже в ньому маємо потенцію вбудовування в певні структури, в яких є *необхідний* зв'язок елементів між собою. Даний зв'язок, виходячи на рівень цілісності, стає концепцією. Така цілісність охоплюється автором концепції не лише раціонально-дискурсивно, а й інтуїтивно, екзистенціально й контекстуально.

Тут простежується відмінність концепції від теорії — вона є не лише її передумовою, попереднім ескізом, це спосіб *оживлення теорії*, спосіб її практичного втілення, а тому її якісна своєрідність.

В цьому контексті цікавою є думка В. Рижка, який відштовхуючись від дихотомії «дедуктивні теорії — теорії-концепції», запропонованої П. Йолоном¹⁵, зазначає, що на відміну від дедуктивних теорій, в концепціях «висхідні принципи складають сенсове “поле”, а не їх зміст»¹⁶.

В філософських концептах маємо єднання мислення й переживання, тому вони здатні піднятися над обмеженістю як понять, так і художніх образів. Це можливо в есеїстичних філософських текстах, де концепти виявляються, так би мовити, в «чистому вигляді», однак філософські концепти можуть вияскравлюватися

в науковій філософії й філософському мистецтві. Тут важливо зрозуміти, що вони не просто доповнюють поняття й категорії першого і образи другого, вони якісно змінюють їх, роблячи більш цілісними, а тому ближчими до реалії буття людини в минулому, сучасному й майбутньому; це і є глибинне завдання філософських концепцій і одночасно, критерій їх зрілості. В цьому плані можна погодитися з Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, що філософія має справу саме з концептами¹⁷, проте концепти й концептуальність як здатність продукувати концепти, є належністю будь-якої по-справжньому мислячої людини. Усвідомлюючи це, філософія не лише ініціює власну концептуальність у різних проявах, а й осягає *різноманіття еволюції концептів в культурі*. В цьому плані філософія, звісно, є не лише наукою, а й мистецтвом, *мистецтвом концептуальності*.

Концептуальність є основою будь-якого мислення людини, яке розв'язує проблеми, а тому наповнюється креативністю. Зрозуміло, що концептуальність — найважливіша риса академізму. Зараз нам важливо усвідомити, що *академічна філософія в поліфонії проявів актуалізує й гуманізує концептуальність інших форм академізму в культурі, а також самої культури в найширшому розумінні*. Це потрібно враховувати в науково-дослідницькій і творчій діяльності — і не тільки філософів, більше того, у системі вищої освіти, яка розвиває особистість від бакалавра й магістра до доктора філософії. В умовах системних цивілізаційних трансформацій сказане особливо стосується сучасної України, в тому числі і її Національної академії наук й університетської системи.

Концептуальність не обов'язково вибудовує цілісну картину світу, то ж ще раз підкреслю, що в академічній науковій філософії маємо саме *світоглядну* концептуальність. «Дана концептуальність в науковій філософії повинна бути обґрунтована методологічно — органічним обранням інструментарію мислення, який дозволяє вирішувати проблеми, формуючи світоглядні конструкції. Це потребує й простору діалогу, в якому розвиваються, модернізуються й визнаються методології та їх світоглядні наслідки»¹⁸. Дуже важливо констатувати, що в сучасній академічній науковій філософії в Україні, яка долає рецидиви свого існування в якості служниці ідеології, практика академіч-

ного діалогу все більше поширюється. Показовими тут є слова В. Рижка: «Ера монологу закінчилася. Ера діалогу наступила. Якщо монолог — це віщування, це проголошення однозначних міркувань без будь-яких ознак роздвоєння, то діалог — це міркування над альтернативами, це відголосся тих, що ставлять запитання і виходять з поліфонії цього відголосся, а сумніви та вагання в діалозі — це вираження альтернатив та зазначеної поліфонії»¹⁹.

В академічному філософському діалозі ми отримуємо не лише можливість почути Іншого, ми більш повно розгортаємо власні потенції, бачимо і чуємо себе як Іншого. У такому діалозі ми не обмінюємося монологами, в процесі чого Інший постає як об'єкт інтелектуального й владно-вольового впливу, а піднімаємося над маніпуляцією у комунікації, зацікавлено відкриваючись Іншому. Перехід від обміну монологами, коли ми старанно й «толерантно» вислуховуємо Іншого, але не чуємо його, думаючи лише про переваги своєї методології та світоглядної позиції, до справжнього Діалогу відбувається непросто. Для цього, за словами відомого французького філософа Жюльбера Дюрана, «потрібно піддати перегляду наші сектантські визначення істини»²⁰.

Осягаючи плідність чи неплодність дискусії в академічній науці, й зокрема, в академічній науковій філософії, слід усвідомити, що академічний діалог — це вільний обмін концепціями з метою їх розвитку; при цьому концепції є методологічно аргументованими, спираються на попередній класичний й новітній досвід і висловлюються з безумовною повагою до співрозмовника та його *світогляду* — за виключенням ситуації заперечення ним права Іншого на свою методологію і світогляд. Таким чином, академічний діалог є толерантним обміном концепціями з метою їх розвитку з обов'язковим посиланням на методологію й здобутки попередників.

Для осмислення природи академічного діалогу слід розуміти, що діалог не зводиться до обміну монологами. Так, діалог є обмін монологами, але не кожен обмін монологами є діалогом. Діалог є такий обмін монологами, коли співрозмовники чують один одного, а не лише себе. Чим більш творчим і філософським є діалог, тим більше в ньому виникає запитань, які не екзамене-

нують, а розвивають співрозмовника, передусім того, хто задає питання. Вихід на запитання собі та Іншому в процесі діалогу означає, що співрозмовники розуміють межі власних знань, компетенції, досвіду, креативності й спрямовані на спільний пошук істини й вирішення проблем, а не на маніпуляцію Іншим й посилення влади над ним.

При цьому академічний діалог, на відміну від звичайного діалогу, означає не просто вільний й співтворчий обмін точками зору з повагою до співрозмовника. У суб'єкта академічного діалогу точка зору розвивається до рівня концепції. Головне в академічному діалозі — взаємодія не з підкореним і завідомо некомпетентним Іншим або з собою в масці Іншого, а зі справжнім Іншим. Істинний вчений не прагне підкорити собі Іншого й зробити абсолютним послідовником, а пропонує свій варіант бачення стилю і способу пошуку істини, сприймаючи співрозмовника партнером і відчуваючи радість, що можлива інша позиція, при зустрічі з якою власна позиція стає глибшою й продуктивнішою.

Вже з першого курсу академічно добросчесний викладач повинен заохочувати студентів до діалогу, в якому вони будуть не просто висловлювати анонімні істини з підручників («як відомо в науці»), а цитувати різних авторів, обов'язково висловлюючи своє ставлення до їх ідей і висновків. На цьому етапі важливо становлення критичного мислення, яке при цьому спирається на знання й не стає мисленням критикана, який заперечує все попереднє лише тому, що воно «несучасне», «архаїчне» тощо.

На другому етапі зрілості академічного діалогу викладача і студентів, який орієнтовно починається з останнього року бакалаврата і продовжується в магістратурі, необхідно робити акцент не лише на знанні ідей авторів і їх критичному осмисленні, а й на аналізі методологічних підходів цих авторів. Це етап, на якому відбувається становлення креативного мислення, більше того, академічного креативного мислення, в якому нові ідеї підкріплюються, аргументуються й структуруються за допомогою методології авторського підходу. Під методологією авторського підходу можна розуміти евристичний ключ, який являє собою систему визнаних й апробованих проблем методів і методологій. В методології авторського підходу як системі завжди є ви-

ражений когнітивний й креативний стрижень, навколо якого формуються інші методи і підходи; як правило, це новітня методологія, яка вже добре показала себе у вирішенні актуальних наукових проблем і завдань.

Надалі маємо академічний діалог наукового керівника й аспіранта, в якому керівник вже спілкується з аспірантом як колегою. Академічно доброчесний науковий керівник не лише слідкує за вчасним написанням тез і статей, на основі яких формуються розділи дисертації, а й передає реальний науковий досвід по використанню *методології* для створення аргументованої новизни. Академічно доброчесний аспірант відкритий цьому досвіду і в будь-якому разі повинен спробувати використати методологію, яка, на думку наукового керівника, є продуктивною для вирішення проблеми дослідження. Якщо ця методологія буде здаватися аспіранту недостатньо продуктивною, він має повне право використати інші методологічні підходи, але йому навряд чи слід ігнорувати методологічні рекомендації наукового керівника, який використовує методологію, і вона стає для нього евристичним інструментом новизни в статтях і книгах.

Наступним етапом академічного діалогу маємо взаємодію наукового консультанта і докторанта, яка ще більшою мірою стає взаємодією колег. Академічно доброчесний науковий консультант, який є вже доктор наук, а може й академік, передає докторанту науковий досвід творення власної методології на основі вже існуючих методологічних підходів. Тоді як академічно доброчесний докторант уважно осмислює цей досвід і формує власний оригінальний методологічний підхід, що є важливим критерієм новизни дисертації на здобуття наукового ступеня доктора наук. В такій дисертації маємо перехід від методологічного підходу автора, який повинен бути присутнім вже на рівні академічно доброчесної бакалаврської і магістерської роботи, до авторського методологічного підходу, що характеризує вже зрілого вченого. Саме авторська методологія доктора наук дозволяє йому актуалізувати науковий напрям і вже на цій основі формувати наукову школу — спільноту, яка складається зі старшої і молодшої генерації, розвиваючи методологію в нових дослідженнях.

Толерантний, неформальний й, одночасно, концептуальний академічний діалог між особистостями, напрямками і школами – умова продуктивності дискусій в науці. Дискусія як взаємодія опонентів, що мають різні підходи щодо проблеми, стає академічно недоброчесною, якщо це лише обмін монологами з метою домінувати над співрозмовником або помститися йому. Ресентимент в наукових дискусіях є неприпустимим, він повинен викриватися й видалятися не просто як щось позанаукове, а антинаукове.

Дискусія в академічній науковій філософії не повинна ставати зведенням рахунків, це сумний і потворний вияв академічної недоброчесності, який укорінений у тоталітарних часах, коли одна частина академічної філософської спільноти вважала себе абсолютно «ідеологічно правильною» і прагнула просто знищувати опонентів. Дана «ідеологічна правильність» ототожнювалась зі «справжньою науковістю» і «об'єктивністю», які використовувались як інструменти недопущення справжньої дискусії – вона просто зводилася до звинувачень опонента в кращому випадку у некомпетентності (ненауковості), а в гіршому – у ворожості. При цьому ідеологічна непримиримість у ставленні до опонентів часто-густо була лише прикриттям боротьби за звання, посади й ресурси. Атавізми подібної ідеологізованості можна долати, лише сприяючи свободі й креативності думки, які поєднані не тільки з її критичністю, а й з толерантністю до позиції опонента.

Справжня продуктивна дискусія в науковій академічній філософії – загострений полемікою діалог з метою пошуку істини й креативної взаємодії опонентів.

Осягнувши проблему академічного діалогу як умову продуктивності дискусій у науковому просторі академічної філософії, слід усвідомити, що ці дискусії є *теоретичними*. Останнім часом в українській науковій академічній філософії багато говориться про практичний поворот. Цілком погоджуюсь, що це є вельми актуальним. Важливо усвідомлювати, що практичний поворот в академічній науковій філософії означає не лише її наповнення новим змістом (скажімо, вихід до екзистенціально-антропологічної, етичної, екологічної проблематики тощо), а й доповнення

іншими формами виявлення в культурі. Важливо усвідомити, що ми говоримо не просто про *науково-популярну* академічну літературу, а про есеїстику, публіцистику й філософське мистецтво. По-справжньому *академічна наукова* філософія відкрита в діалозі цим формам духовного освоєння людини і світу, що актуалізує її креативні потенції і робить *власне академічною*.

Осмислюючи роль цих форм прояву академічної філософії, ми повинні визнати, що «люди мають потребу не лише в понятійно-логічному усвідомленні, а й в образно-інтуїтивному, метафорично-чуттєвому схопленні проблем і переживанні їх розв'язання»²¹.

Але перед тим, як ми розглянемо указані форми, нам слід зрозуміти, чому вони не так поширені в сучасній українській академічній філософії. Саме тоді ми усвідомимо перспективи їх розвитку.

Тоталітарні й авторитарні режими (класичним прикладом еволюції яких був СРСР й УРСР в його складі), прагнуть зробити акцент на «науковій» академічній філософії, адже таку філософію простіше контролювати, чітко визначивши перелік базових понять і категорій, їх дефініції, а також перелік «єдино правильних» й «по-справжньому наукових» авторів та їх текстів. Важливо зазначити, що в таких вітчизняних академічних структурах як Інститут філософії часів СРСР був *прихований інтелектуальний супротив* цьому, однак загальна тенденція була іншою.

«Наукова» філософія за умов авторитаризму й тоталітаризму набуває практичності лише обертаючись на ідеологію партії влади; в своїх «теоретичних» формах вона коментує й вихваляє цю ідеологію. Подібна пседонауковість ховається за маскою об'єктивізму, однак даний об'єктивізм є лише ідеологізмом. Тут маємо виражений есенціальний підхід у філософії, згідно з яким можна виділити сутність, яка повністю зумовлює існування людини (наприклад, суспільні відносини чи соціальну форму руху матерії, чи інваріантну біосоціальну основу людини тощо). Марксизм-ленінізм як «наукова» філософія та ідеологія «був вираженим есенціалізмом, який визначав «єдино правильну» для всіх сутність»²². Натомість, згідно з екзистенціальною парадигмою, кожна особистість в кожен момент свого вільного існуван-

ня творить свою сутність, «від вибору проєкту життя залежать наші сутнісні можливості та їх реалізація»²³.

Цікаво, що рух від есенціалізму до екзистенціалізму у ХІХ й ХХ століттях знаменувався і «зміною філософської мови — вона все більше ставала образною й метафоричною»²⁴. Тут передусім слід згадати творчість відомих екзистенціальних філософів минулого століття Ж.-П. Сартра, А. Камю, М. Унамуно, Х. Ортеги-і-Гассета. Для них органічним стає передусім *есеїстичний спосіб викладу*, який є філософією свободи, вільною авторською філософською концептуалізацією. Цей спосіб викладу продовжує традиції, які були розпочаті Ф. Ніцше, С. К'єркегором, А. Бергсоном. Звернемося до цього питання більш докладно, аналізуючи зв'язок філософської есеїстики й філософської публіцистики. Усвідомивши це, нам залишається окреслити значущість есеїстики й публіцистики в структурі академічної філософії, а надалі ми зможемо прояснити специфіку дискусій в них.

Філософська есеїстика — це філософування у смислообразах, тих формах, в яких раціональне й чуттєве органічно поєднуються. Тому ми можемо припустити, що в есеїстиці філософська концептуалізація буття людини і світу є найбільш вільною. Ця концептуалізація не обмежена необхідністю строгих дефініцій та структур і має багатовимірність смислів й сюжетів. В есеїстиці маємо універсальне поривання філософії до свободи, до вільної взаємодії з Іншим без його об'єктивації. Це добре характеризують слова Ж. Дюрана: «Хіба справжній гуманізм не має брати до уваги все, що універсально подобається людям без участі роботи поняття, тим паче те, що люди універсально цінують без залучення строгого розуму?»²⁵.

Визначальною рисою сучасної української академічної філософії є збалансоване поєднання есенціального та екзистенціального підходів до осмислення людини та світу, в цьому полягає «визначальна риса Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком В. Шинкаруком, яка продовжує персоналістичний підхід вітчизняної філософії від Г. Сковороди до М. Бердяєва»²⁶.

Це зумовило не лише гуманістичний і екзистенціальний поворот в сучасній українській академічній філософії, а й *поворот*

есеїстичній. Він був відкритий на початку 90-х років минулого століття есеїстичною статтею В. Шинкарука «Віра, надія, любов»²⁷, що продовжила гуманістичну спрямованість його попередніх теоретичних досліджень. В сучасній українській філософії (передусім філософській антропології) «з'явилася жива людина — чоловічої або жіночої статі, здатна не лише мислити, а й страждати, сподіватися, вірити, співчувати і любити»²⁸. Натхненний цією роботою В.І. Шинкарука, автор даного доробку написав філософське есе «Філософія самотності»²⁹, що, в свою чергу, стало *концептуальною основою* теоретичного дослідження «Самотність у людському бутті»³⁰, в ньому була розроблена методологія метаантропології як філософії буденного, граничного й метаграничного буття людини, яка отримала подальше концептуальне обґрунтування у книзі «Філософська антропологія: актуальні проблеми»³¹. На основі метаантропології ми разом з академіком НАН України С. Пирожковим створили більш практично орієнтовану методологію метаантропологічного потенціалізму³², яка виявилася евристично плідною для написання щорічних Національних доповідей НАНУ, починаючи з 2016 року³³. Дана методологія була використана і при розробленні концепції книги «Історія філософії: проблема людини» у співавторстві з С. Криловою та Л. Гармаш³⁴; ця книга, водночас, поєднує риси філософського теоретичного дослідження й філософського есе, що дозволяє більш глибоко розкрити проблематику.

На мою думку, тут прояснюється прикметна ознака академічної філософської есеїстики — вона є відкритою науковою академічній філософії, більше того, здатна органічно переходити в неї, підживлюючи новими концептуальними рішеннями. При цьому академічна філософська есеїстика здатна переходити ще в одну форму філософування — *філософську публіцистику*.

Протягом ХХ століття, століття розвитку як демократії, так і тоталітаризму, філософська есеїстика все більше поєднувалася з філософською публіцистикою, яку можна визначити «як діалогову філософську есеїстику»³⁵. Якщо філософська есеїстика — це загострено-екзистенціальне переживання й осмислення автором свого місця й присутності у світі, навіть коли автор пробує писати не про себе, «щоденник авторської душі і духу, де в ролі

Іншого виступає сам філософ»³⁶, то філософська публіцистика — це відкритість проблематиці, яка хвилює інших. І в цьому, насправді, є велика проблема. Звертаючись до читача під тиском авторитарного чи тоталітарного режиму, філософський публіцист може перероджуватися в ідеолога. Однак таке переродження не закладене в самій природі філософської публіцистики. Філософська публіцистика стоїть на сторожі не лише свободи слова, а свободи думки, вона налаштовує на діалог з Іншим, а не на вплив на нього.

Академічна філософська публіцистика, як і відповідна есеїстика, відкрита філософській науці, вона здатна генерувати сенси й контексти, розгортаючи досягнення філософської науки. Однак у філософській публіцистиці є *власна креативність* — «філософська публіцистика не лише популяризує теоретичні досягнення, а й ініціює їх, висуваючи нові ідеї в образно-метафоричних виявах, а надалі актуалізує можливості для їх практичного втілення»³⁷.

Слід констатувати, що філософська публіцистика «ставить важливі світоглядні проблеми у актуальному суспільному контексті»³⁸ і визнати приклади її реального впливу на гуманізацію й консолідацію країн, утвердження їх суб'єктності³⁹ у творчості Д. Ная⁴⁰, Д. Фріда⁴¹, Ю.Н Харарі⁴², Д. Шерра⁴³. При цьому не слід забувати й вітчизняних авторів, які зробили гідний внесок у розвиток сучасної філософської публіцистики. Це вже згаданий академік В. Шинкарук, який має не лише філософсько-теоретичні й есеїстичні, а й філософсько-публіцистичні твори; в цій царині працювали й працюють автори України та української діаспори у світі В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичко, В. Горбулін, Л. Губерський, Ю. Іщенко, В. Кремень, С. Кримський, О. Кульчицький, А. Конверський, І. Мірчук, Л. Левчук, В. Малахов, Л. Сохань, В. Табачковський, М. Попович, М. Шлемкевич, творчість яких вводить філософську публіцистику в простір наукового й освітнього академічного дискурсу у якості «філософії людиноцентризму» (В. Кремень)⁴⁴ та персоналізму в його специфічних для України виявах⁴⁵. Серед молодшої генерації вітчизняних філософів можна виділити Л. Гармаш, В. Жулая,

О. Забужко, С. Крилову, Т. Лютого та інших колег, які долають посттоталітарні стереотипи щодо академізму.

Важливо відрізнити філософську публіцистику від *публічної філософії*, яка є популярним викладом положень теоретичної філософії для широкої аудиторії і при цьому далеко не завжди *власних* положень. Це, наприклад, публічні лекції з історії філософії, викладені популярно й цікаво (в аудиторії, в Інтернеті, на радіо, телебаченні тощо). Приймаючи необхідність й важливість такого вияву філософського дискурсу й «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»⁴⁶. Порівняно з публічною філософією філософська публіцистика має іншу *концептуальну якість* — передусім завдяки актуальності проблем і відкритості. Іншому в діалозі. Можу свідчити про це завдяки багаторічному досвіду ведення власних філософсько-публіцистичних радіо- і телепрограм.

Всі указані вище українські автори проявили себе саме у філософській публіцистиці, більше того, вони поєднують її з есеїстикою та теоретичною філософією, роблячи свою філософську публіцистику по-справжньому академічною. Можна навіть стверджувати, що вони розвивають *філософське мистецтво у широкому сенсі слова* — як мистецтво академічного філософування, в якому теоретичне продуктивно й синергійно переплітається з есеїстичним та публіцистичним, не розчиняючись в них, а концептуально підсилюючись ними і знаходячи завдяки їм вихід у практику життя особистості й суспільства. При цьому саме філософська есеїстика не дає філософській теорії і філософській публіцистиці переходити в звужено-ідеологічні форми, в яких знищується академізм і справжні вільні дискусії. Разом із тим, вони стають достатньо розімкнутими і креативними, щоб актуалізувати, висловлюючись мовою українських дослідників В. Смолія і О. Яся, суспільні ідеали та «уявні проєкції» майбутнього⁴⁷ й

посилити консолідаційні процеси у суспільстві, долаючи конфронтацію, що є принципово важливим для сучасної України⁴⁸.

Дискусії в філософській есеїстиці і публіцистиці є більш вільними, ніж в академічній науковій філософії, вони не потребують чіткого окреслення методологічної позиції, але вони так само потребують справжньої діалоговості, а не обміну монологами. Можна припустити, що в філософській есеїстиці і публіцистиці співтворчість в результаті дискусії може відбуватися швидше, ніж в теоретичній академічній філософії, в якій великий час іде не просто на узгодження світоглядних позицій, а й методологічних підходів й аналізу аргументації.

* * *

Звернемося тепер до концепту «філософське мистецтво» не лише у широкому, а й у строгому сенсі слова, а також з'ясуємо той феномен, який визначається даним концептом. На цій основі ми зможемо прояснити специфіку дискусій у культурному просторі філософського мистецтва.

Філософське мистецтво у строгому сенсі — це філософія *персоналістично наповнених образів* — образів героїв, які не лише вступають у світоглядні діалоги, а й переживають й осмислюють події, роблять вчинки. Тепер ми можемо доповнити цю думку. Філософське мистецтво у строгому сенсі — це філософія *концептуальних героїв*, які розвиваються від світоглядних діалогів до вчинків і подій. Можна сказати ще лаконічніше: філософське мистецтво у строгому сенсі — це філософія героїв-концептів. Або ще глибше — це *філософії* героїв-концептів. Адже подібні герої не просто відображають світогляд автора у його концептуальному розвитку, що ми маємо у науковій академічній філософії, есеїстиці чи публіцистиці, вони мають власну свободу мислення і дії, вступаючи із автором у діалог, подеколи й полемізуючи з ним.

Філософське мистецтво того чи іншого автора набуває академізм, відкриваючись теоретичній філософії, філософській есеїстиці чи філософській публіцистиці і поєднуючись з ними. Мова йде не лише про твори інших авторів, так і про власні твори. З одного боку, можемо говорити, наприклад, про взаємодію

І.В. Гете і Г.В.Ф. Гегеля. А з іншого боку, згадаймо, що О. Хакслі, Д. Оруелл, А. Камю були не лише блискучими есеїстами і публіцистами, а й романістами, а Ж.-П. Сартр поєднав іпостасі теоретика, есеїста й філософського письменника. В цих особистостях академічна філософія набуває свого високого неформального звучання, осягаючи й породжуючи дух свого часу й розв'язуючи його суперечності.

Філософське мистецтво в своїх літературних формах тяжіє до притчі, казки, новели й роману. При цьому можлива не лише філософська проза, а й поезія. В епоху екранної культури можна виділити й філософський кінематограф, телебачення⁴⁹, а також театр і, навіть, живопис та скульптуру.

Проте саме філософська проза може вважатися найбільш адекватною для виявлення героїв-концептів особливо, якщо ставиться проблема людини, головна проблема філософської антропології. Дійсно, «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»⁵⁰.

В цьому контексті цікавою є ідея Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі, яку вони виражають терміном «концептуальний персонаж». Для цих мислителів це передусім персонаж діалогу, який викладає концепти, «в самому елементарному випадку... симпатичний, представляє думку автора, тоді як інші, більш-менш антипатичні, відсилають до інших філософій, викладаючи їх концепти і тим самим препаруючи їх для критики або змін, яким збирається піддати їх автор»⁵¹.

Більш глибокі концептуальні персонажі філософа не просто стають його голосом, вони «беруть участь у творчості його концептів. А тому, навіть будучи “антипатичними”, вони повністю належать накресленому даним філософом плану та створеним ним концептам; вони позначають собою властиві цьому плану небезпеки, невірні сприйняття, погані почуття чи навіть негативні рухи, і вони самі одушевляють особливі концепти»⁵².

Отже, для Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі концептуальний персонаж — це не просто представник філософа, «скоріш навіть навпаки, філософ надає лише тілесну оболонку для свого головного концептуального персонажа та всіх інших, які служать вищими заступниками, істинними суб'єктами його філософії»⁵³.

В цьому плані ім'я самого філософа — «просто псевдонім його персонажів»⁵⁴. Важливо, що «концептуальний персонаж не має нічого спільного з абстрактним уособленням, символом чи алегорією, оскільки він живе... Доля філософа — ставати своїм концептуальним персонажем або персонажами, у той час як і самі ці персонажі стають іншими, ніж в історії, міфології чи повсякденному побуті»⁵⁵.

Цікавим є зауваження Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, що в творах Ніцше Діоніс «так само неміфічний, як Сократ у Платона неісторичний»⁵⁶. І це не можна вважати мінусом філософського мистецтва, це, скоріше його перевага: відбувається споріднення філософа зі своїм персонажем як Іншим, яке дивовижно поглиблює концепти філософа, піднімаючи їх над сьогоденням. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі так підсумовують включення Ніцше й Платоном Діоніса і Сократа персонажами в свої тексти: «Діоніс стає філософом, тоді як сам Ніцше стає Діонісом. Це почалося ще в Платона: змусивши Сократа стати філософом, він сам став Сократом»⁵⁷.

Осмислюючи підхід Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, хочеться додати, що концептуальні персонажі за певною межею здатні ставати саме героями філософсько-художнього твору, в результаті і читач, і автор отримує не лише інсайт, а й катарсис, поєднання яких можна вважати основоположним критерієм філософського мистецтва.

Таке поєднання ми зустрічаємо в філософському мистецтві засновника української класичної філософії Григорія Сковороди — в його світоглядних діалогах, байках, віршах. Це дозволило йому глибоко, пронизливо і навіть героїчно в духовному смислі слова досягнути три світи, які утворюють реальність: 1) Людину або Мікрокосм; 2) Всесвіт або Макрокосм; 3) Символічний світ або Біблію⁵⁸. Таке доведення концептуального до героїчного, більше того, до святого, маємо і в творчості Тараса

Шевченка, який тому «є не лише видатним поетом і яскравим художником, а й філософом»⁵⁹, філософом художнього слова та живопису. Поєднання концептуального з героїчним й святим маємо і у філософському мистецтві Миколи Гоголя, якому, як і Г. Сковороді й Т. Шевченку, вдалося виразити особливу цілісність душевності й духовності української людини в її трагічному протистоянні зі світом, найкращих пориваннях і до часу прихованих можливостях.

Прикметною рисою дискусій у філософському мистецтві є те, що вони здебільшого відбуваються не безпосередньо в комунікації філософських письменників, а в спілкуванні їх інтерпретаторів – і теоретиків, і есеїстів, і публіцистів. Можна сказати, що в культурному просторі філософського мистецтва в дискусіях беруть участь *твори* філософів художнього слова, їх *концептуальні персонажі* й *концептуальні герої*, але здійснюють це передусім представники філософської науки, есеїстики і публіцистики.

* * *

Роблячи висновок, можна припустити, що **глибина, сила й продуктивність академічної філософії – у органічному поєднанні її теоретичних, есеїстичних, публіцистичних й художньо-концептуальних виявів в культурі.** Відповідно потрібне й **органічне поєднання в культурному просторі дискусій у цих виявах, які з необхідністю доповнюють одна одну.** Таке поєднання сприяє свободі й креативності мислення і дії. Природність цього процесу характерна для відкритих демократичних суспільств, в авторитарних і тоталітарних режимах він відбувається через силу, всупереч, долаючи однозначно задані «згори» можливості і вектори.

Займаючись багато років філософською антропологією, автор даного тексту прагнув знайти поєднання філософської науки, есеїстики, публіцистики і мистецтва (передусім новелістики й романістики), усвідомлюючи, наскільки важливою є така поліфонія для філософії людини. На мою думку, в цій царині винятково значущою для України XXI століття є академічна філософська есеїстика, яка не відкидає системність теоретичної

філософії, а задає їй *нову якість*⁶⁰, особливо пробуджуючи свободу думки та її концептуальність. Свого часу я навіть запропонував окремий жанр «філософсько-антропологічне есе», в якому осмислення природи людини та її колізій пропущено через унікальність авторського досвіду та переживання світу. Це знайшло відображення в назві і змісті окремої книги⁶¹.

Поліфонія проявив академічної філософії в культурі і поліфонія дискусій в них має значення не лише для філософської антропології і навіть не лише для філософії. Дана поліфонія «здатна актуалізувати концептуальну інноваційну думку в академічній спільноті, в тому числі – в Національній академії наук України, сприяти гуманістичній консолідації цієї спільноти й суспільства в цілому, що є вкрай важливим для розвитку цивілізаційної суб'єктності нашої країни та пошуку адекватних відповідей на сучасні гібридні виклики і загрози в умовах війни й повоєнного відновлення»⁶².

На даному шляху можливі (й необхідні) широкі суспільні дискусії і академічна філософська спільнота повинна надавати їм продуктивні смислові вектори. Але для цього даній спільноті слід мати певний авторитет у суспільстві. Для цього вона повинна бути академічно добросчесною для суспільства, в тому числі в своїх дискусіях, в яких, як ми побачили вище, справжній діалог долає відсторонений чи ворожий обмін монологами⁶³.

Зрозуміло, що зміст суспільних дискусій в сучасній Україні зумовлює фундаментальна проблема збереження і розвитку нашої країни в умовах війни та миру⁶⁴. Одними з ключових можуть бути дискусії щодо стратегій розвитку гуманітарної сфери України.

Дискусії щодо розвитку гуманітарної сфери в Україні – це передусім дискусії представників двох головних стратегій такого розвитку та їх втілення в політиці і практиці життя. Дані стратегії умовно можемо назвати *державницько-соціальною* і *ліберальною*. На мою думку, вони з необхідністю вступають у суперечність, адже відображають суперечність *есенціальної* й *екзистенціальної* парадигм розуміння людини, зв'язку її сутності та існування. Державницько-соціальна стратегія розвитку гуманітарної сфе-

ри укорінена в есенціальній парадигмі, а ліберальна — в екзистенціальній.

Державницько-соціальна стратегія означає, що «розвиток гуманітарної сфери спрямовується передусім державою, яка бере на себе обов'язок забезпечувати людині і самореалізацію, і безпеку, лише частково делегуючи дані функції громадянському суспільству»⁶⁵. Ліберальна стратегія означає, що кожна людина створює навколо себе власну гуманітарну сферу, розвиток якої не суперечить законам і не шкодить іншим, вона передбачає, що саме особистості, які вступають у стосунки, формують і розвивають гуманітарні сфери спільнот.

Для України як посттоталітарної країни актуальним є рух від державницько-соціальної парадигми розвитку гуманітарної сфери, яка корелює з авторитаризмом і тоталітаризмом, до ліберальної, що зазвичай асоціюється з демократією. При цьому ми повинні розуміти, що рафінований лібералізм як парадигма і стратегія розвитку гуманітарної сфери в умовах сучасної України може призвести до занепаду цієї сфери, більше того, до занурення у хаос — враховуючи ситуацію війни й складності повоєнного відновлення. Це зумовлює сьогодні акцент на державницько-соціальній стратегії. Однак навіть по завершенню повоєнного відновлення така стратегія не може буде відкинута і повністю замінена ліберальною. Дослідження «всієї української історії, української ментальності і культури показує, що для українця особистісна реалізація завжди відбувалася в контексті взаємодією зі спільнотою»⁶⁶. Тому ми можемо припустити реальність гармонійного розв'язання суперечності між державницько-соціальною і ліберальною стратегіями розвитку гуманітарної сфери України, знаходження балансу між ними. Вважаю, що академічна філософія нашої країни саме в плюральності її виявів, продовжуючи гуманістичну й персоналістичну традицію Григорія Сковороди, здатна виступити ініціатором і модератором дискусій щодо розв'язання суперечності між цими стратегіями і гармонізації взаємодії їх суб'єктів не лише в Україні а й за її межами. Це сприятиме оновленню практик людяності в гуманітарних сферах країн сучасного турбулентного світу, який

потребує нового гуманізму⁶⁷ задля збереження і розвитку демократії у протистоянні з неототалітаризмом.

¹ *Хамітов Н.* Философия: бытие, человек, мир. 4-е издание, исправленное и дополненное. — К.: КНТ, 2017. — 268 с.; *Хамітов Н.В.* Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. — К.: КНТ, 2023. — 405 с.

² *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. — К.: Наукова думка. — 255 с.

³ Див.: *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України. — 2016. — № 6. — С. 45-52; *Хамітов Н.В.* Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. 2-е видання, виправлене і доповнене. — К.: КНТ, 2017. — 370 с.; *Khamitov N., Krylova S.* Metaanthropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. Jinju, — 2011. — P. 30-31; *Khamitov N.* Self-realization of personalitty as a goal of a civilizational project of Ukraine // Особистість, Стаття, Сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії (підхід філософської антропології як метаантропології: зб. наук. праць. — Київ: Інтерсервіс, 2017. — С. 7-27; *Хамітов Н.В., Жулай В.Д., Крилова С.А.* Соціокультурні складові цивілізаційного поступу України: толерантність, діалог, партнерство // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. — № 4 (90). — 2018. — С. 240-256; *Хамітов Н.В.* Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки // Філософські основи наукових досліджень — Київ: Інтерсервіс, 2019. С. 203-209; *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України. — 2016. — № 6. — С. 45-52; *Андрущенко В., Хамітов Н.* Філософська освіта і наука як каталізатор цивілізаційного проекту України // Вища освіта України. — № 2. — 2017. — С. 5-17; *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Чи є Україна цивілізаційним суб'єктом історії та сучасності? // Вісник НАН України. — 2020. — № 7. — С. 3-15; *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Національна стійкість заради незалежності і розвитку України // Освіта і суспільство. — 2021. — № 7-8 (40-41). — С. 6-7; *Пирожков С.І., Божок Є.В., Хамітов Н.В.* Національна стійкість (резильєнтність) країни: стратегія і тактика випередження гібридних загроз // Вісник НАН України. — 2021. — № 8. — С. 84-72.

⁴ *Хамітов Н.В.* Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки. — Указ. вид. — С. 208.

⁵ Там само.

⁶ Там само.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

⁹ **Хамітов Н.** Філософія: буття, человек, мир. — Указ. вид.; **Хамітов Н.В.** Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. — Указ. вид.; **Хамітов Н.В.** Искусство как разрешение противоречий жизни. Издание 4-е исправленное и дополненное. — К.: КНТ. — 2020. — 223 с.

¹⁰ **Хамітов Н.В.** Академічна філософська публіцистика... — Указ. вид. — С. 208.

¹¹ Там само. — 209.

¹² **Кассирер Э.** Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. — [Ел. ресурс]. — Режим доступу: <https://studfile.net/preview/6024425/page:8/>.

¹³ Там само.

¹⁴ **Хамітов Н.В.** Філософська антропологія: актуальні проблеми. — Указ. вид. — С. 7.

¹⁵ **Йолон П.Ф.** Наукова теорія та її особливості в гуманітарних науках // *Логіка і гуманітарні науки.* — К., 1971.

¹⁶ **Рижко В.А.** Неоконцептологія. Монографія. — К.: Логос, 2016. — 604 с. — С. 173.

¹⁷ **Дельоз Ж., Гваттари Ф.** Що таке філософія? — Львів: Астролябія, 2015. — С. 31.

¹⁸ **Хамітов Н.В.** Академічна філософія як наука і мистецтво // *Вісник НАН України.* — 2022. — № 4. — С. 59-73. — С. 65.

¹⁹ **Рижко В.А.** Неоконцептологія. — Указ. вид. — С. 123.

²⁰ **Дюран Ж.** Антропологічні структури уявного. — К.: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2021. — 656 с. — С. 511.

²¹ **Хамітов Н.В.** Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // *Вісник НАН України.* — 2021. — № 5. — С. 81-94. — С. 91.

²² Там само. — С. 85.

²³ **Пирожков С.І., Хамітов Н.В.** Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. — Указ. вид. — С. 226.

²⁴ **Хамітов Н.В.** Академічна філософська публіцистика... — Указ. вид. — С. 208.

²⁵ **Дюран Ж.** Антропологічні структури уявного. — Указ. вид. — С. 511.

²⁶ **Хамітов Н.В.** Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. — Указ. вид. — С. 85.

²⁷ **Шинкарук В.** Віра, Надія, Любов // *Віче.* — 1994. — № 3. — С. 145-150.

²⁸ **Хамітов Н.В.** Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. — Указ. вид. — С. 85.

²⁹ **Хамітов Н.** Філософія одиночства. — К.: Наукова думка, 1995. — 171 с.

³⁰ **Хамітов Н.В.** Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. — Указ. вид.

- ³¹ *Хамітов Н.В.* Філософська антропологія: актуальні проблеми. — Указ. вид.
- ³² *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. — Указ. вид. — С. 19–56.
- ³³ Див.: Україна: шлях до консолідації суспільства: національна доповідь / Ред. кол.: С.І. Пирожков, Ю.П. Богуцький, Е.М. Лібанова, О.М. Майборода та ін. / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. — К.: НАН України, 2017. — 336 с.; Українське суспільство: міграційний вимір: національна доповідь / Інститут демографії та соціальних досліджень ім. М. В. Птухи НАН України. — К., 2018. — 396 с.; Євроатлантичний вектор України: національна доповідь / ред. кол.: С.І. Пирожков, І.О. Кресіна, А.І. Кудряченко, Ю.С. Шемшученко та ін. / Інститут держави і права імені В.М. Корецького НАН України. — Київ: Національна академія наук України. — 2019. — 328 с.; Україна як цивілізаційний суб'єкт історії та сучасності: національна доповідь / ред. кол.: С.І. Пирожков, В.А. Смолій, Г.В. Боряк, Я.В. Верменич, С.С. Дембіцький, О.М. Майборода, С.В. Стоєцький, Н.В. Хамітов, Л.Д. Якубова, О.В. Ясь / Інститут історії України НАН України. — Київ: Ніка-Центр, 2020. — 356 с.
- ³⁴ *Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С.* Історія філософії: проблема людини та її меж. 2-е видання, перероблене та доповнене. — К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. — 296 с.
- ³⁵ *Хамітов Н.В.* Академічна філософська публіцистика... — Указ. вид. — С. 208.
- ³⁶ Там само. — С. 207.
- ³⁷ Там само.
- ³⁸ *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. — Указ. вид. — С. 218.
- ³⁹ Там само. — 220–221.
- ⁴⁰ *Nye J.* Soft Power: The Means to Success in World Politics. — New York: Public Affairs Group, 2004. — 208 p.
- ⁴¹ *Фрід Д.* Сполучені Штати та Центральна Європа в Американському Столітті. — Варшава, 2019. — 178 с.
- ⁴² *Харарі Ю.Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. — Харків: КСД. — 2018.
- ⁴³ *Шерр Д.* Жесткая дипломатия и мягкое принуждение: российское влияние за рубежом / Королевский институт международных отношений Chatham House, Центр Разумкова. — К.: Заповіт, 2013. — 152 с.
- ⁴⁴ *Кремень В.Г.* Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. — К.: Педагогічна думка, 2009. — 520 с.
- ⁴⁵ *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен-Львів, 1995. — 164 с.; *Табачковський В.* Український персоналізм Володими-

ра Шинкарука / В. Табачковський // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — Т. 3. Ч. І. — С. 5–55.

⁴⁶ *Хамітов Н.В.* Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки // Філософські основи наукових досліджень — Київ: Інтерсервіс, 2019. — С. 203–209. — С. 209; *Хамітов Н.В., Крилова С.А.* Філософська публіцистика як мужність відкритися Іншому: актуальність для сучасної освіти і науки // Вища освіта в Україні. — № 1. — 2019. — С. 12–21.

⁴⁷ *Смолій В., Ясь О.* Суспільні ідеали та уявні проєкції українського майбутнього у репрезентації «діючих» генерацій інтелектуалів ХХ – початку ХХІ ст. / За ред. В. Смолія; упорядн. бібліограф. імен. і предмет. покажчиків С. Блашук. — Київ: НАН України, Ін-т історії України, 2019. — 302 с.

⁴⁸ *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Україна: від штучної та реальної конфронтації до консолідації // Дзеркало тижня. — № 28 (324). — 22 липня 2017. — С. 4.

⁴⁹ *Світла В.* Кіно і телебачення: арт-терапія душі, зачарованої екраном. Вступ до екранної метаантропології. — К.: КНТ, 2019. — 358 с.

⁵⁰ *Хамітов Н.В.* Академічна філософська публіцистика як світоглядна відкритість освіти і науки. — Указ. вид. — С. 208.

⁵¹ *Дельоз Ж., Гваттари Ф.* Що таке філософія? — Указ. вид. — С. 31.

⁵² Там само.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само. — С. 31–32.

⁵⁶ Там само. — С. 32.

⁵⁷ Там само.

⁵⁸ *Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С.* Історія філософії: проблема людини та її меж. — Указ. вид. — С. 182.

⁵⁹ *Хамітов Н.В.* Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // Вісник НАН України. — 2021. — № 5. — С. 81–94. — С. 87.

⁶⁰ *Хамітов Н., Крилова С.* Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. — К.: КНТ, 2018. — 200 с. — С. 171.

⁶¹ *Хамітов Н.В.* Философско-антропологические эссе. — К.: КНТ, 2018. — 284 с.

⁶² *Хамітов Н.В.* Академічна філософія як наука і мистецтво. — Указ. вид. — С. 70.

⁶³ *Хамітов Н.* Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти // Філософія освіти. — № 29 (2). — 2023. — С. 27–47.

⁶⁴ Збереження і розвиток України в умовах війни та миру: національна доповідь / ред. кол. С.І. Пирожков, Н.В. Хамітов, Є.І. Головаха, С.С. Дембі-

цький, Е.М. Лібанова, О.В. Скрипнюк, С.В. Стоєцький / Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. — Київ, 2024. — 220 с.

⁶⁵ *Хамітов Н.В.* Філософське мистецтво Григорія Сковороди і дискусії щодо розвитку гуманітарної сфери України // Вісник НАН України. — № 6. — 2023. — С. 84–99. — С. 86.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ *Khamitov N.* The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of 21st century. — Sofia: Kibea, 2023. — 124 p.v

**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ,
ЕТИКО-АКСІОЛОГІЧНИЙ
ТА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
ВИМІРИ ПОЛЕМІЧНОГО
НАУКОВОГО ДИСКУРСУ:
АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ
СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

СПЕЦИФІКА СУЧАСНОГО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Н. Г. Середюк

За останні 20–30 років соціально-етичний вимір усіх аспектів людської реальності значно посилив свій вплив у надзвичайно динамічній і багатовимірній культурі постмодерну. Серед загальновизнаних факторів, які сприяли цьому процесові, особливе місце займає універсальна значимість, ціннісна непересічність цілого комплексу соціально-етичних заборон, приписів, норм, категорій, принципів. Існує різне тлумачення їх змісту, є наявною значна кількість відносних і неоднозначних аспектів, що постають у світлі конкретних ситуацій. Разом з тим завжди залишається прийнятна для більшості людей, абстрактно сформульована максима, яка в цьому вигляді практично ні у кого не викликає заперечення. Мораль у всезагальній формі має широке розповсюдження в соціокультурному просторі, є об'єктом філософського осмислення. Ідея спільних коренів моральності і релігійності в глибинах людської суб'єктивності, духовних витоків внутрішнього світу також значно представлена як у класичній, так і в некласичній філософії. Водночас, така безумовна спільність не може бути некритично розповсюджена на соціально-організаційну форму втілення цих духовно-онтологічних засад людського існування в інститути релігії, права, конвенціональної моралі. Саме в просторі багатоманітних дискурсів проявляють себе різні, часто несумісні позиції.

В історії філософської думки, універсальність моральних феноменів (загальних принципів, вимог, мотивів, рішень) пов'язувалася з єдністю людства, обумовленого чи то природними, чи Богом даними моральнісними початками. Концепції, що обґрунтовували етичний універсалізм, не завжди апелювали лише до розповсюдженості моральних норм. Набагато важливішою була непов'язаність нормативних суджень з конкретними особами і

ситуаціями. Найбільш повна модель етичної універсалізації, що характеризує специфіку моральних суджень, є такою: «я передбачаю, що будь-який інший на моєму місці щодо даної людини, або в даній ситуації вчинив би так само, як я, і щодо мене в даній ситуації вчинили би так само». Саме форма універсальності, всезагальності (згідно з першим принципом категоричного імперативу) надає, на думку І. Канта, правилу характер закону. Труднощі, які виникають при використанні принципу універсалізації в конкретних ситуаціях пов'язані з тим, що формалізована належність не в змозі розв'язати суперечності не тільки зовнішнього характеру (сутички між різними волями), а й внутрішнього характеру (неспівпадіння різних мотивів, бажань, уподобань людини).

У межах проекту Модерну завжди відводилося важливе місце базовим цивілізаційним принципам. У сучасному суспільстві всезагальні етичні принципи почали виконувати більш дієву практично-регуляторну функцію завдяки дедалі більшій участі в цьому процесі соціальних інститутів. Загального розповсюдження набула думка, що в інформаційному суспільстві зростає роль етичної регуляції поведінки. Водночас, є невирішеною ціла низка проблем, пов'язаних з теоретичним розумінням, розробкою змісту принципів та їх практичним, прикладним використанням. Пошуки правильності самої по собі, незалежної прямо від наслідків, здійснюється на основі актуалізації в теоретичній етиці дихотомії «універсальне-партикулярне». На думку Ф. Даллар, недостатньо морально, а, по суті справи, навряд чи взагалі морально — «повсюди проголошувати універсальні цінності, не прагнучі одночасно надавати людям можливості, права, владу в їх конкретних і багатоманітних місцевих умовах і ситуаціях» (йдеться про статтю «Глобальна етика: подолання дихотомії “універсалізм”, “партикуляризм”»). Моральні норми і теорії можуть бути універсальними, з великою мірою абсолютного змісту, але моральна практика є дуже різною, особливо з точки зору глобальної справедливості. Утвердження моралі вимагає, насамперед, чіткої стратегії і значних дій, спрямованих на забезпечення свободи і можливості керувати власним життям для бідних, поневолених і підкорених. Не можна не погодитися з тим,

що «культивування людяності — це ... двофокусне і моральне, і політичне завдання» (Ф. Даллмар).

Проте серед філософів, які досліджують універсалізацію моральної свідомості в ХХ ст. (Ч. Стівенсон, Р. Гейр, О.Г. Дробницький, Р.Г. Апрусян та ін.), переважає позиція, яка надає їй великого значення, визнає її суттєвою властивістю моральних суджень (поряд з прескриптивністю та імперативністю). Разом з тим О.Г. Дробницький наголошував, що як формальний критерій даний принцип слугує лише для розрізнення моральних суджень від неморальних. Змістовності принцип всезагальності набуває в контексті розвинених форм моральної свідомості, що передбачають активну, суб'єктну, продуктивну діяльність особистості при формулюванні приписів і оцінок поведінки людей в добу Модерну. На його думку, така форма сприйняття історичної дійсності визначила те, що моральна свідомість першою продемонструвала здатність при осмисленні конкретних форм персонального і суспільного буття давати їм точну оцінку на засадах моральнісного досвіду.

У сучасних умовах діяльність людей в тих життєво важливих аспектах, які визначаються рівнем розвитку науки і техніки, стає системно організованою, єдиною в масштабі всього людства. Але в тій частині, в якій діяльність людей залежить від ціннісного вибору, культурної ідентичності, людство залишається різноманітним, розділеним, розколотим. Як вихід із цієї суперечності пропонується декілька конкуруючих сценаріїв: один — орієнтований на домінуючу цінність однієї — західноєвропейської — культури, другий — пропонує рівноправний діалог усіх культур; третій — орієнтований на творчий синтез та злиття культур в майбутньому, в результаті чого повинно народитися щось одне і цілком нове. Всі ці підходи мають те загальне, що явно або неявно спираються на ідею абсолютної моралі. На думку А.А. Гусейнова, моральні мотиви не перебувають в одній площині з прагматичними мотивами (мотивами розсудливості), що виникають із природних потреб індивідуума, його соціального становища, життєвих обставин тощо. Вони — за ними, над ними, є мотивами другого рівня, свого роду надмотивами. Мораль як абсолютна цінність не може вказати, що потрібно робити (про це

кажуть інші форми людського знання і практики — медицина, соціологія, механіка, дієтологія та ін.), але вона може сказати про те, що за жодних умов робити не можна. Вона набуває дійсність, і не тільки внутрішню, духовну, а також зовнішню, об'єктивну дійсність у негативних (заборонних) діях. Філософ у статті «Цінності та цілі: як можливий моральний вчинок?» відзначає, що негативна дія не тотожна відсутності вчинку, бездіяльності: вона являє собою: а) активне блокування індивідуумом свого вчинку із числа тих, які йому хочеться зробити і для здійснення яких у нього маються достатньо прагматичні умови; б) таке блокування дій здійснюється з тієї єдиної причини, що вона є морально неприпустимою. Особливо важливо розрізняти заборонну дію від порочної бездії, коли індивід не робить те, що за його ж прийнятими моральними критеріями повинен був зробити. Не робити того, що повинно робитися і не робити те, що не повинно робитися — принципово різні недіяння. В першому випадку ми не вчиняємо дій через свою розбещеність, в іншому випадку — не здійснюємо розбещених дій.

Негативна дія може бути категоричною, безумовною з тієї причини, що йдеться про дію в тому пункті переходу мотиву в рішення, який цілком підвладний свідомій волі людини. Дж. Мур у статті «Природа моральної філософії» звертає увагу на те, що, коли мова йде про моральні обов'язки, потрібно розрізняти правила, які відносяться до дій, від правил, які відносяться до думок, відчуттів, бажань. Перші він назвав правилами обов'язку, другі — ідеальними правилами. Таку різницю необхідно враховувати з тієї причини, що дії перебувають під нашим контролем значно більшою мірою, ніж наші бажання.

Отже, нормативна мораль у своїх абсолютних домаганнях набуває практичної дійсності через заборони й заборонені (негативні) вчинки. Цей висновок підтверджується не тільки логічним міркуванням. Він має також високий ступінь історичної достовірності. Заборони були і залишаються основною і самою дійсною формою категоричних моральних домагань, що реально практикувалися в історії. Ілюстрацією і доведенням цього може служити Декалог, що є основою морального життя країн, які сповідують іудаїзм, християнство, іслам. Тому, на думку А.А.

Гусейнова, ідея абсолютної моралі являє собою ідеальну точку відліку, яка: а) задається індивідом самому собі для моральної кваліфікації власне поведінки і існує в модальності умовного способу; б) набуває дійсності через категоричні заборони і відповідні їм негативні дії; в) спотворюється, трансформується в свою протилежність у випадках публічної апеляції до неї. При такому уточненні знімаються заперечення проти ідей абсолютної моралі, які були висловлені в ході її історичної і теоретичної критики, і вона набуває цілком сучасний вигляд, стає працездатною ідеєю.

Правильне розуміння ідеї абсолютної моралі не тільки не заперечує культурно-конфесіональний і політичний плюралізм, воно є їх необхідною передумовою.

Саме відділення в культурі Модерну моралі від наукового знання і від релігії породжує складні ситуації як осмислення моралі, так і її практичного застосування. Теоретичний спадок І. Канта створює можливість для досить різних аргументів, адже у нього світ знання і світ віри не перетинаються, а кожний виконує свою функцію. Але в людській свідомості і культурі є присутніми обидва світи, інакше культура буде неповноцінною. У людей різні ціннісні орієнтації. Світська духовність має таке саме право на існування, як і релігійна. І. Кант апелює до індивідуального моральнісного досвіду як основи всезагального морального досвіду, а сучасна комунікативна етика є протилежним, але не взаємовиключаючим підходом, бо і перше, і друге здійснюється на єдиній трансцендентній основі. Тому проблема вічних абсолютних цінностей залишається постійно присутнім горизонтом у просторі прагматично та праксеологічно орієнтованої соціальної етики. Саме ця обставина обумовлює важливість поняття «духовно-етичні цінності», яке враховує фактично паритетне співіснування релігійної та світської духовності та їх спільну трансцендентну основу, яка створює «феноменологічний досвід» (М. Шелер) і суттєво впливає на регуляцію поведінки за допомогою творчого етичного мислення, ціннісного за своєю природою.

Водночас, не можна ототожнювати універсалізм моральних принципів як у культурному, так і в теоретичному смислі та

їх абсолютність. Абсолютні правила не мають винятків. З цього приводу Н. Фоушин зазначає, що тільки для прихильника пацифізму та ненасильства заповідь «Не вбий» є абсолютною. Для більшості людей виключення допускаються як мінімум у вигляді вимушеного захисту. В різних культурно-історичних типах і на різних стадіях універсалізм більшою або в меншою мірою ґрунтується на екзистенційній та персоналістській енергії нормотворчості. В інтерсуб'єктивному просторі вона втілюється в харизматичних особистостях, які стають зразками-ідеалами суспільної моралі. Проте, справжню життєву енергію нормативні цінності набувають в ефективних соціальних інститутах та моральнісній поведінці дедалі більшої кількості громадян держави. Для доби глобалізації врахування і плідне використання обох факторів стало обов'язковою потребою соціального функціонування, від якого, власне, залежить доля людства.

В умовах постіндустріального суспільства всі попередні історичні форми універсальної етики у міру дедалі більшого руху до загальнолюдського розуміння ціннісно-нормативних максимумів набувають рис глобальної, планетарної етики. Хоч цей процес є далеким від завершення, все-таки інтенсивні розвідки такої перспективи, як у позитивному, так і в негативному ключі, уже здійснюються. Сучасний процес глобалізації є за формою тією об'єктивно-життєвою основою, яка відповідає споконвічним прагненням до загальнолюдської єдності. Універсальна мораль є в цьому розумінні випереджуючим час духовним творенням ідеалу, цілковите практичне втілення якого було не на часі, але створювало хоч в ідеальній формі норми, що були правдою людського життя, всупереч пануючій неправді. Це прагнення до глобальної етики в прихованій формі завжди було присутнім у традиційних релігіях і філософських ученнях.

Практична філософія і в наші дні не відмовляється від нормативних переконань, присвячених в основному проблемі справедливості і вимогам моралі в контексті загальноколективного існування. Персоналістські виміри існування, зосереджені на «я» ідентичності, власному житті кожної людини, можуть бути правильними або неправильними, але ігнорувати соціальний вимір буття людини можуть лише теоретично, в реальному житті

вони неподільні. Водночас, моральні регулятори є ефективними в тому випадку, якщо вони закорінені в етичному саморозумінні, що поєднує граничні обрії власного життя з зацікавленістю в справедливості. Деонтологія загалом зорієнтована на пояснення і застосування моральних норм, але на питання, чого ми власне маємо бути моральнісними, практично не відповідає. Якщо «спільне благо» перестає бути безпосередньо індивідуально-ціннісним, то теорії справедливості віддаляються як від етики, так і від моралі в бік політично-правового консенсусу.

У межах будь-якої соціокультурної життєвої форми суб'єкти комунікації завжди орієнтуються на нормативну значимість аргументів, необхідних їм для досягнення взаєморозуміння. Дискусія з приводу моральних проблем, на думку Ю. Габермаса, є самодостатньою «рефлексивною формою дії, орієнтованою на досягнення взаєморозуміння»¹. Людина з певних причин може відмовлятися від дискусії такого рівня, але вона в будь-якому випадку залишається суб'єктом повсякденної комунікативної практики, а тому є суб'єктом моральності, навіть, якщо вона відмовляється від співучасті у творенні морального дискурсу, і самими обставинами життєздійснення, починаючи від найпростіших, змушена визначатись, і або приймати щось свідомо, або не приймати. Дія, орієнтована на взаєморозуміння шляхом комунікації, сама по собі імпліцитно несе певний нормативний зміст, бо позитивна налаштованість на іншу людину є визначальною. Комунікативна дія виконує важливу посередницьку функцію в процесах збереження культурної традиції, соціальної інтеграції і соціалізації. На відміну від неї стратегічна дія, що є орієнтованою на успіх, може ненадовго бути самодостатньою. Проте, на думку Ю. Габермаса, переважання такої дії «означало б рух до монадичної ізолюваності стратегічної дії або ж до шизофренії і самогубства. Якщо її практикувати протягом тривалого часу, то вона стає саморуїнливою силою»². Трансцендентально-прагматична стратегія передбачає дискурсивне підкріплення претензій на нормативну значимість. Процедура практичного дискурсу спрямована, насамперед, на перевірку дієвості норм. Зміст цих дискурсів формується поза нормами, в безпосередніх процесах життєвого світу. Конкретна вихідна ситуація, яка має

елементи наявного порушення згоди у питаннях, що стосуються певних норм, стає темою дискурсу. Безумовно необхідно, щоб зміст тих обставин, які призвели до потреби обговорення і досягнення консенсусу, оброблявся в ході дискурсу, уточнювався, відсікалися несуттєві точки зору. В цій процедурі свідоме використання принципу універсалізації може піддаватися критиці як надто формалізоване. Водночас, позитивна оцінка культурних цінностей як «добра» є недостатньо переконливою з точки зору їх інтерсуб'єктивної значимості, всезагальності. Втілити їх у норми, які сприяють всезагальному інтересу, можна на основі деонтологічної раціональності, властивої нормам належності, що є неможливим, якщо перевага надається лише ціннісним пріоритетам. Водночас, шлях до адекватного повноцінного втілення цих норм у життя є досить складним, навіть якщо існує визнання їх універсальності. Нормативна освіченість є надзвичайно важливою в сучасній демократичній державі, про що свідчить непроста історія сучасних конституційних держав, які докладали значні зусилля для досягнення нормативної культури суспільства.

Слабкі сторони етики дискурсу, які полягають, насамперед, у формалізованому оформленні досягнутого консенсусу і неможливості деталізованого врахування всіх нюансів емпіричної практики, відступають, якщо ми цілком розуміємо переваги універсальної етики над конвенціональною, моралі як ідеалу над природною моральністю в ході культурного розвитку. З точки зору учасника моральної дискусії існує певна дистанція щодо життєвого світу, цей світ виступає як визначальна сфера моральності. В ході дискурсу предметом обговорення стає підвищення нормативної регуляції в суспільстві, проблематизується усталене поле традиційного і звичного в поведінці людей і все це знаходить виправдання, виходячи із етичних принципів. У практиці повсякденності нормативність, досягнута на основі дискурсу, є відмінною від ціннісних, безпосередніх орієнтацій, інтегрованих у той чи інший стиль життя. Сучасна «нова нормативність» є підпорядкованою умовам строго обґрунтованого морального виправдання.

Як уже відзначалось, у зародку етичний універсалізм є наявним у природній моральності, формується в лоні традиції, але повноти досягає поєднавшись з історичною свідомістю. В сучасному світі найвищим рівнем можна вважати універсалізм, у межах якого усвідомлена необхідність його співіснування з культурами, які цього рівня ще не досягли. У країнах, яким бракує ментальності, для свідомого оволодіння найновітнішими технологіями надзвичайно важливим є поширення універсалістської моралі. За умов секуляризованої культури та кризи традиційних морально-етичних систем ідея обґрунтування морально-належного за допомогою розуму, а також раціонального контролю практично-технічної сфери з боку морально-практичної, уможливило легітимацію моральних норм. Можливість і необхідність ціннісної переорієнтації, як в індивідуальній, так і в інституціональній площинах знайшли втілення в процесах становлення і розвитку прикладної етики, що стає вагомим чинником «нової нормативності» в сучасному світі. Таке нормативне знання поєднується з емпіричним, об'єднує прескриптивний та дескриптивний підходи в соціальній етиці.

Аргументи на користь раціональної абстрактної моралі і на противагу традиційній моралі розробляє Ф.А. Хайек. Він вважає, що розвиток моралі як системи абстрактних норм, що регулюють поведінку людей, обумовлений її особливим місцем між розумом та інстинктами, разом з тим наполягаючи на розрізненні «моралі» в її раціональній формі і «природної моралі», що носить інстинктивний характер. «Природна мораль» побудована на цілях, що ведуть до корисних результатів у мікросоціальних групах (об'єднаннях, що були переважаючою формою соціальної організації далекого минулого). Така мораль має опору в інстинктивних механізмах солідарності та альтруїзму, що виникають щодо членів групи, а також природної агресивності до чужого. Схожу поєднаність Е. Фромм небезпідставно порівнював з «теплом стійла». «Моральні традиції» домінують за умов більш складних і значно численніших форм соціального устрою. Ця мораль вимагає культивування протягом значного часу суспільної звички і особливих механізмів її передачі. В

кінцевому результату, на його думку, формується «розширений порядок людського співробітництва». Така форма взаємодії індивідів, при якій вони можуть обслуговувати життєво важливі потреби один одного, не спираючись на тісні особисті зв'язки родинності і спільного життя. Правила «розширеного порядку» носять всезагальний і абстрактний характер, і мають форму заборон і приписів. В умовах капіталістичної системи особливо важливими стають норми чесності, дотримання угод, гарантія власності, впорядкування обміну, конкуренції й отримання прибутку, а також виключення безпосереднього насильства і сваволі, що підривають основи соціального життєвого ладу. Нормативна система «розширеного порядку», як вважає Ф.А. Хайек³ відповідає необхідності підтримувати ринок як механізм самоорганізації. Історично «розширений порядок» виріс із постійного зниження значення малих общин і союзів при появі торгівлі, коли нормальне життя групи почало залежати від купця, що найчастіше був «іншим», чужим.

Система нормативно врегульованої гостинності виникла в умовах обміну товарами і не мала аналогу в примітивних спільнотах. Нормативний захист індивідуалізованої власності створює умови особистісної свободи, бо долає примітивні колективістські форми власності в умовах переважання споживацької вартості товару над обмінною. На думку Ф.А. Хайека, позитивний характер взаємодії цих еволюційно різних форм моралі може бути за умов, якщо інстинктивна ворожнеча пригнічується, а солідарність і альтруїзм зберігає свій вплив тільки в соціальному «мікросвіті». Частіше, на його думку, відбувається «підрив» моралі «розширеного порядку» інстинктом. Агресивність знищує можливість обміну й співробітництва, а альтруїзм відволікає нас від професійної діяльності та робить людей жертвою упереджених думок про важливість тих чи інших проблем. Разом з тим сам «розширений порядок» виконує більш ефективно завдання безпосереднього альтруїзму («альтруїзму цілей») через реалізацію «альтруїзму правил». Виконуючи правила, ми даємо можливість працювати безособовій, але точній «системі визначення переваг різноманітних варіантів використання ре-

сурсів». Тільки ринок, на переконання автора, здатен «показати індивіду, яким чином він може внести найбільший внесок у загальний котел». Заради максимізації спільного блага Ф.А. Хайек підтримує позицію Д. Г'юма і Б. Мандевілля щодо необхідності обмеження інстинктивних поривів творення добра без чітких уявлень і прорахунків реальної можливості їх здійснення без руйнації економічної системи. Збереження «розширеного порядку» виступає як природна моральнісна межа, що раціонально осмислена і стоїть на заваді утопічному моральному реформуванню суспільства, адже його руйнація «в ім'я етичного ... вдосконалення світу» призведе до загибелі і збідніння мільярдів людей. Конструювання соціальної практики на основі інстинктивних імпульсів (альтруїзм, солідарність, потреба в рівному розподілі) неправомірно видаються за результат раціонального аналізу найкращих правил людського співжиття, а мораль мікросвіту безпідставно переноситься на суспільну макросистему⁴.

Через діяльність соціальних інститутів мораль має примусову силу щодо індивідуальних та колективних суб'єктів життєдіяльності. Інституційна роль всезагальної норми виконується в тому випадку, коли співпадає «культурний габітус» (П. Бурдьє) та соціальне поле етичних уявлень (С. Московичі). Необхідність запровадження поняття «етичний габітус», яке фіксує соціальну ситуацію, коли об'єктивно існує можливе сприйняття етичного принципу як безпосередньо наділеного смислом і цінністю. Разом з тим треба враховувати, що етичні диспозиції, освіченість, компетентність є не явними, але дуже важливими передумовами довіри до такого інституту, включення його до соціального функціонування.

Водночас, питання про безпосередню значимість духовно-етичних цінностей за межами есенціалістського мислення, позачасової універсальності, трансісторичної норми та її трансцендентальних джерел тісно пов'язане зі специфічним типом досвіду, який, на думку П. Бурдьє, є інститутом, що виник в ході історичної інновації. Тому для етичної теорії є важливим урахування реальних факторів, які обумовлюють абсолютний і відносний зміст моралі, адже не може викликати заперечення

те, що два індивіди, наділені різними габітусами, будуть по-різному сприймати одну й ту ж ситуацію, виносити різні ціннісні судження.

В. Гьосле також вважає, що для виконання етикою своєї не лише духовно-орієнтуючої функції, а й нормативно-регулятивної, необхідно суттєве зміцнення її раціональної складової. Він поділяє думку, за якою легітимація етичних норм у секуляризованій культурі вже не може спиратися на традиційний етос і релігію, а потребує теоретичного обґрунтування принципів та наголошує на зміні функцій практичної філософії. На його думку, в царині практичної філософії співвідношення ціннісної раціональності і цілераціональності пов'язане з відносно самостійними онтологічними сферами буття людини в світі і відповідними до них фундаментальними пізнавально-теоретичними операціями, завдяки яким досягаються ці різні сфери. У площині ціннісної раціональності об'єктивним підґрунтям принципів є обов'язки людини щодо природи, її обов'язки щодо самої себе та її обов'язки щодо інших розумних істот; у площині цілераціональності — технічна дія у вузькому розумінні та стратегічна дія. Небезпечною для людського ціннісного світу цілераціональність стає лише за умов її абсолютизації, коли повністю відкидають нормативні питання та їх регулятивний потенціал. Як відзначає В. Гьосле, «...з поняття стратегічної раціональності аж ніяк не випливає тотальна інструменталізація людьми одне одного»⁵.

Основна аргументація В. Гьосле ґрунтується на тому, що стратегічні практики є справді джерелом конфліктів, орієнтація на загально визнані і навіть групові та індивідуальні інтереси створює значні перешкоди для комунікації. Але саме такий тип дій власне й становить моральну проблему, роз'єднаність їх з етичними принципами не означає, що вони обов'язково суперечать цим принципам цілком. На його думку, в інтелектуальних колах широко розповсюджене уявлення, що вивільнення цілераціональності від ціннісної раціональності призводить до небезпечних побічних наслідків розвитку техніки. Водночас, ці проблеми не можуть розв'язуватись поза межами нормативного запитання «Що є правильним?». Без переорієнтації деяких усталених

ціннісних уявлень не можна досягти і практичних змін, які потрібні, аби техніка справді слугувала людині, а не приносила її в жертву власному розвитку. Відокремлення ідеї істини від ідеї блага відбулося внаслідок відокремлення науки від філософії як цілісного погляду на світ, що, в свою чергу, є не останнім фактором ненормальності розвитку техніки. На необхідність подолання цього негуманного розвитку техніки спрямовані зусилля з інституалізації знання, яке є не суто спеціальним, емпіричним, а нормативним і ціннісним. Без нормативного стандарту з його раціональною аргументацією і обґрунтуванням неможливо встановлювати нормативні орієнтації людської діяльності.

Активізація в другій половині ХХ ст. досліджень, спрямованих на дискурс як фрагмент усної або писемної мови, що обумовлює соціальну, епістемологічну та риторичну практику групи, є проявом зростання ролі дискурсу в сучасних процесах нормативної регуляції поведінки людей. Етичний дискурс є найбільш важливою складовою легітимації соціальної практики, засобом конституювання її. Кожна ситуація, що фіксується і підтримується звичаєм, визначає певний вид організації публіки, можливості форматування групи.

З одного боку, дискурс формується та обмежується суспільною структурою в найширшому значенні цього слова і на всіх рівнях: класовими та іншими соціальними відносинами на соціальному рівні, відносинами, специфічними для конкретних інституцій, таких, як право та освіта, системами класифікації, різними нормами й умовностями як дискурсивної, так і недискурсивної природи. Дискурс сприяє укладанню всіх тих вимірів суспільних структур, які формують його, та норм, умовностей, відносин, інституцій, що лежать поза ними. Як зазначає Н. Фейрклоу, «дискурс — це практика не лише репрезентації світу, а й означення світу, укладання та конституювання світу у значенні»⁶.

У своєму аналізі того, як дискурс визначає різні виміри соціальної структури, Н. Фейрклоу визнає своїм джерелом М. Фуко⁷, який характеризує дискурс як практику, що систематично формує об'єкти, про які вона говорить. Як уже зазначалося, найбільш загальне розуміння дискурсу — це просто мова в процесі її застосування. Проте майже всі сучасні теоретики дискурсу

ускладнюють цю просту концепцію. Так, С. Мілс⁸ додає прагматичний вимір, наголошує на тому, що «дискурси — це не просто сукупності висловлювань, або тверджень, вони складаються з висловлювань, які мають значення, силу та вплив у суспільному контексті». Вона вважає, що твердженнями є ті висловлювання, які мають якусь інституційну силу, а тому можуть бути співвіднесені з певною формою авторитету.

Дискурс є втіленням певного культурного контексту, ситуативного контексту, вербального контексту, він має певну форму зв'язаності та єдності. Морально-етичний дискурс включає об'єкти, варті того, щоб про них говорити, і він включає в практику соціальних інституцій, встановлює ієрархії всередині інституцій та регулює все цінне для певних інституцій.

Аналіз дискурсивних практик є важливим для осмислення сучасної форми моральної свідомості, яка розвивається через активні комунікації, живе і трансформується в просторі прямого і опосередкованого спілкування з використанням комунікаційних каналів (преса, телебачення, інтернет). Такий дискурс, як вид мовної комунікації, є орієнтованим на обговорення й обґрунтування будь-яких значимих аспектів дій, думок і висловлювань його учасників. На думку Ю. Габермаса, звичайне спілкування проходить звичним чином, а його значимі аспекти «наївно передбачаються» учасниками. На відміну від нього процедура дискурсу вимагає, щоб всі мотиви дій його учасників були анульовані, окрім готовності до спільного досягнення взаєморозуміння. Отже, організований дискурс дозволяє зробити явними цінності, норми і правила соціального життя. Разом з тим відповідні мовні акти саме й слугують для того, щоб розрізнити суще від належного, сутності від явищ, буття від видимості і отримати в результаті справжній консенсус учасників комунікації. Проблема полягає в тому, що справжній консенсус може бути досягнутим лише компетентними учасниками дискурсу і їх компетентність є також предметом обговорення. Вихід із цього кола Ю. Габермас вбачає в допущенні в процесі дискурсу «ідеальної мовної ситуації», при якій немає не тільки зовнішнього примусу на процес комунікації, а й внутрішнього, породженого її власними структурами. Оскільки така форма мовної комуніка-

ції є не суто теоретичним винаходом, а ґрунтується на базі значного досвіду громадянського публічного дискурсу в Європі, то йдеться про його вдосконалення, вибір найбільш ефективних, підтверджених на практиці процедур. Якщо недостатність рівня компетентності учасників дискурсу з конкретних питань зазвичай не викликає сумнівів, то ще донедавна морально-рефлексивна компетентність людей апіорі вважалася завжди наявною⁹. В умовах багатьох «моралей» (М. Шелер), браку єдиних для спільноти граничних засад моральності, організовані дискурсивні обговорення морально-етичних проблем, на відміну від стихійної і часто непродуктивної їх форми, стають об'єктивною потребою як механізм відтворення ціннісної структури і зняття напруги на різних рівнях сучасного плюралістичного суспільства.

Ще більшої орієнтації на практику при аналізі дискурсів притримувався М. Фуко. На відміну від знання – логосу він орієнтувався на *phronesis* як тип знання, спрямований на конкретну ситуацію. Для Фуко *phaxis* і свобода походять не із універсалій та теорій. На противагу Ю. Габермасу він вважав, що спротив і боротьба, на відміну від консенсусу, є надійною основою практики свободи. На думку М. Фуко, така боротьба є центральною для громадянського суспільства як всередині, тобто у відносинах між різними групами громадянського суспільства – групами різної статі чи етнічної приналежності, так і у відносинах громадянського суспільства з урядом чи бізнесом, де боротьба проти домінування може бути названа засадничою для громадянського суспільства.

Серед проблематики основних сучасних публічних соціально-етичних дискурсів найбільш вагомо представленими та обговорюваними є соціальна справедливість та соціальна відповідальність. У сучасному світі – на початку ХХІ ст. – демократичний капіталізм є, за загальною думкою соціологів, політологів, економістів, найбільш перспективною моделлю політичної та економічної організації, яка визначається Ф. Фукуямою як «ліберальний режим всезагальної рівності», у встановленні якого «боротьба за людську гідність досягає своєї кульмінації» такого суспільства, що пов'язано з необхідністю подолання постійних соціальних проблем, розв'язання яких не має простих

рецептів¹⁰. Крім того, надії на створення найбільш «правильної» економічної теорії зникли через фінансову кризу 2008 р., яка ще далека від завершення. Утримання, відтворення і трансляція цінностей життєво необхідних такої формі життя — завдання не тільки урядів, макросоціальних, а деколи й утопічних проєктів, але насамперед всього громадянського суспільства, яке спирається на людські звички, традиції. Над сім'єю як первинною ланкою виникнення моральнісного досвіду надбудовуються різні інститути громадянського суспільства, які включають не тільки добровільні асоціації, клуби, спілки, освітні та благодійні установи, а й економічні підприємства, церкви, ЗМІ.

Зростаюча в сучасному світі уніфікація державних інститутів загострює ставлення людей до своїх культурних особливостей, важливості збереження нормативної своєрідності та готовності нести певні, в тому числі й економічні втрати. На думку Ф. Фукуями, проблеми «глобальної конкуренції, як політичної так й економічної, все частіше будуть формулюватись саме в термінах культури». Фундаментальна потреба в соціальному визнанні у вигляді гідності й честі перемістилася до сфери професійного самоствердження і набагато більше впливає на успішність економічного життя, ніж дехто вважає. Етичні навички й моральні зобов'язання, виховані традицією, в достатньо самоцільному варіанті породжують різні форми солідарності в сфері бізнесу. В сучасній науці це дістало назву «соціального капіталу» в якості здібності людей до асоціації заради спільних цілей, до виникнення органічної спільнотності на основі норм і цінностей, що поділяються людьми, як у господарчому житті, так і в інших соціальних сферах. Соціальний капітал у формі реальної солідарності, моральної єдності може зменшуватися під впливом поганої державної політики, але тільки зусиллями суспільної самоорганізації може поповнюватися. Політичні інститути лише опосередковано можуть створювати деякі передумови для такої активності, але прямо створювати її не можуть. Для осмислення моральної культури в модусі відповідальності, яка відповідала б сучасним реаліям, плідним було б не протиставляти її «досучасним» моральнісним навичкам, а розглядати їх у формі взаємодоповнення і взаємопідтримки.

Форма належності соціальної відповідальності може сприйматися особистістю як внутрішньо важлива і значима за змістом, якщо цей зміст є творчим синтезом логіки гідності, честі, обов'язку і справедливості не тільки на рівні ментальності, навичок, поведінкових практик, а і в діяльності базових соціальних інститутів, реальних політичних, правових, державних установ. Сучасною моделлю самовідповідального суспільства є основана на принципах справедливості відповідальна демократія. В наш час особливо активно відбувається перехід справедливості із особистої чесноти традиційної моралі в універсальний етичний принцип, який стає суспільним обов'язком.

Справедливість як колективна морально-оціночна діяльність і соціальна практика має онтологічну, духовну основу. Про наявність глибинно-духовної потреби в «зрівнюючій» справедливості свідчить її постійна важливість, як основи ціннісно-ідеального розуміння спільнотності. Цим вона підтверджує своє право на втілення життєвої правди, яка виходить за межі колективного досвіду співжиття будь-якої конкретної спільноти, і стає основою проблемності в пошуках визначень справедливості. Водночас, принцип «розподільчої» справедливості в царині економіки дійсно набуває етичного звучання лише як процедурна, інституційно підкріплена модель соціальної солідарності. Певна рівність людей в розподілі при забезпеченні елементарних потреб уже існувала на зорі людства і новий, сучасний дискурс справедливості вибудовується на засадах поєднання етики, права і політики. Деонтологічна проблематика суспільного буття сфокусована на справедливості, як на фундаментальній умові колективного життя. Починаючи з «теорії справедливості» Дж. Роулза, «дискурсу справедливості» у зв'язку з ідеєю консенсусу в соціальній філософії Ю. Габермаса, пошуку нового дискурсу справедливості, який завершився теорією політичної антропології О. Гьоффе, розробкою цієї проблеми в працях К.-О. Апеля, Г. Йонаса, П. Рікера, А. Макінтайра та ін.

Відродження традиції такого ціннісного дискурсу відбулось у формі широких міжнародних дискусій між різними представниками гуманітарного знання з використанням теорій ігор та теорій рішень, що призвело до виходу за межі традиційного мо-

ралізування. Ригористична форма морального обов'язку перетворюється у чисту умовність при зростаючому етичному релятивізмі. Нездатність оціночних категорій «добро» і «зло» стати практичними, направляючими орієнтирами суспільної моральної свідомості проявилася в наш час з усією силою. Ціннісний універсум, що вибудовувався на основі категорії совісті як граничній інстанції, втратив свої безсумнівно засадничі критерії в процесі виникнення та розвитку психоаналізу.

Врятувати соціальну мораль від перемоги відносності над універсальним і абсолютним началами могла б тільки така цінність, яка б об'єктивно відповідала духу сучасної епохи з її процесами масовізації та глобалізації. Повернення до моральної проблематики справедливості з урахуванням вимоги універсалізації може бути дійсним, якщо формулюються суто моральні нормативні структури на зразок принципів справедливості Дж. Роулза. П. Рікер цінність справедливості вважає відповідною тому політичному рівню організації суспільства, яке конституює політику як інститут. Живий, моральнісний аспект надає нормативним узагальненням конкретної моралі статус регулятивної впливовості. Бажання жити разом, властиве певній історичній спільноті, стає основою легітимності політичних інститутів, ставить перед ними завдання, спрямовані на закріплення цього бажання у вигляді стабільного соціального світу, здатного до саморозвитку.

Розгляд проміжного місця ідеї справедливості між «добрим» і «злим» П. Рікер поглибив твердженням, що тільки така діалектика дозволяє ідеї справедливості виконувати регулятивну роль стосовно соціальної практики¹¹.

Власне моральнісний сенс «доброго» позначається О. Гюффе у вигляді дистрибутивного розуміння загального блага: «добрим» є те, що є таким для кожної людини. Моральнісна обов'язковість у цьому випадку позбавляється зовнішньої примусової сили. Хоч у царині соціальної моралі така логіка не є основним аргументом, вимагання справедливості повертає конкретну соціальну мораль до її витоків у вигляді реальної соціальної вини одних груп чи окремих людей щодо інших. Попри те, що висока особистісна моральність не належить до пріоритетів сучасного суспільства, почуття справедливості ніколи не пориває з нею, бо,

як відзначав Ф. Ніцше, висока, ясна, так само глибока, як і по-блажлива об'єктивність справедливого ока є прикладом довершеності і найвищої майстерності на землі.

Ті сумніви в універсальності справедливості, які особливо характерні для теоретиків комунітаризму, мають сенс і найбільш яскраво відбиті в питанні А. Макінтайра — «Чия справедливість?», що стало назвою його праці. Використання філософсько-антропологічних засад, апеляція до людства, як до певної морально справедливої спільності, знову піднімає втілення ідеї на такий рівень абстрактності, при якому нормативно-регулюючий, деонтологічний аспект стає не більш ніж умовністю.

У духовно-культурному вимірі універсальність справедливості як рівності залишалася в сфері бажань, доки реальні інтереси і права майбутніх поколінь не стали складовою політичних стратегій. А морально-ідеальне проголошення справедливості, як рівності, настільки девальвоване лицемірством та ідеологічними зловживаннями плакатного типу, що навіть на рівні масової свідомості викликає щонайменше скепсис. Водночас, трагічний досвід ХХ сторіччя свідчить про те, що брак моральнісної форми справедливості на рівні індивідуального суб'єкту життєдіяльності призводять до девальвації інституціональної справедливості в очах громадян, що, в свою чергу, сприяє їх нездатності стати на перешкоді сваволі та несправедливості державної влади. Без такого підґрунтя неможливо ліквідувати всі прояви «неправової держави», оскільки не можуть нормально функціонувати такі складні системи, як суд, політика та засоби масової інформації. Цілком виправдано Дж. Ролз вважає, що «справедливість є найпершою чеснотою соціальних інститутів так само, як істина для теорії пізнання»¹². Без підтримки з боку моральнісної справедливості будь-який державно-правовий порядок правомірно розглядатиметься як примус і насильство. Ще Августин Блаженний писав: «Держава без справедливості — що ж це, як не великі банди розбійників». Впливовість теорії справедливості Дж. Ролза визначається тим, що домінуючі у західному світі утилітаризм та імморалізм втратили свої позиції на фоні активізації неоконсерватизму. Моральні основи динамічного суспільства, вибудованого на демократичних підвалинах, не могли вже ґрунтувати-

ся ні на авторитарній формі морального ідеалу, ні на надмірно релятивістській формі морального впливу. В його теорії справедливості розглядається як важливий чинник постійно присутньої в історії громадянської непокори, аналізуються три ступені розвитку почуття справедливості та її пов'язаність з благом. До основних суспільних благ він відносить право і свободу, шанси й владу, прибутки та добробут, самоповагу. Значний резонанс, який викликала ця теорія, та її надзвичайна авторитетність і на сьогодні не можуть бути випадковими. Адже до переліку благ закладаються справді основоположні онтологічні ціннісні орієнтації, скореговані на конкретну культурно-історичну реальність. Добробут, влада і свобода є основними усвідомленими проблемами людського життя наприкінці ХХ ст., оптимальне розв'язання яких означало б досягнення найбільш позитивного реального підґрунтя для духовно-етичного самопочуття, бо в кінцевому результаті відбувалося б гармонійне поєднання на практиці і в царині духу життєвого, загального і вищого благ. Найбільші перешкоди для реалізації такого грандіозного проєкту виникають внаслідок недосконалості права, відсутності шансів, незадовільності прибутками, що в свою чергу спричиняє неможливість самоповаги. Саме з огляду на те, що розробка засадничих принципів справедливості, на думку Дж. Ролза, здійснюється як свідомо мета, що виключає у вихідних позиціях природну або ж соціальну випадковість, може бути досягнута справедливості як чесність.

Два базові принципи справедливості сформульовані Дж. Ролзом у такий спосіб:

- кожен має рівні права та цілком задовільну систему однакових основних свобод, яка є однаково можливою для всіх;
- соціальні та економічні нерівності мусять розподілятися так, щоб бути якнайкориснішими для найменш забезпечених членів суспільства; бути пов'язаними зі становищем та посадами, доступними для всіх за умов чесної рівності можливостей¹³.

Такі принципи цілком відповідають засадам соціально орієнтованої держави, з демократичною системою організації і відповідною економікою. В контексті сучасних економічних проблем найбільші сумніви викликає дійсна справедливість первісного

придбання майна, якщо йдеться про природу, адже, як слушно зауважує О. Гьоффе, «...більш прийнятним було б вважати природу власністю всього людства і той, хто на ній працює, є лише другим, а не першим її власником. Тобто все людство (включаючи і майбутні покоління) має загальне, колективне право на Землю»¹⁴.

Саме апеляції до вищої універсальної справедливості створюють особливість, зрозумілу кожній людині, і яка існує в просторі не знання, а віри. Без урахування такого аспекту і теорія суспільного договору, і розуміння справедливості збіднюється і потрапляють у пастку абстрактних антиномій. П. Рікер з цього приводу зазначає, що коли «справедливе підпорядковується доброму, справедливе має бути розкрите», коли ж «справедливе породжується процедурними засобами, справедливе має бути сконструйоване», що означає, що воно «не дане наперед», а передбачається, що воно є «результатом обговорення за умов абсолютної справедливості»¹⁵.

Поняття «соціальна справедливість» у всіх своїх аспектах, а саме:

1) соціальних проблем: безробіття, брак підтримки при хворобі та старості, неможливість здобути освіту тощо;

2) корегуючої справедливості, яка впливає із несправедливих соціальних стосунків минулого (аборигени, раби, поневолені народи та ін.)

охоплює досить конкретний зміст.

Як правило, коли говорять про соціальну справедливість, то мають на увазі не прагнення соціального миру, солідарності, чи братської допомоги. Здійснення такої справедливості залежить від того, якими є реальні економічні успіхи і наскільки цілі соціальної політики враховують обов'язкову необхідність здійснення такої справедливості.

Досить новою соціальною проблемою є захист навколишнього середовища. Наприклад, справедливо споживати корисні копалини та енергоносії так, щоб це не загрожувало майбутнім поколінням. Справедливі відносини між поколіннями стосуються не лише суто екологічних, а й соціальних та фінансово-політичних проблем. Справедливість у цих відносинах передбачає

інвестиційну частину, спрямовану в майбутнє — розвиток системи освіти, як інвестицію в майбутні покоління, планування міст та ландшафтів, що також стосується і майбутніх поколінь.

¹ Див.: *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс — дві форми повсякденної комунікації. — chtyvo.org.ua/authors/Habermas_Jurgen/Komunikatyvna_dia_i_dyskurs/.

² Там само.

³ Див.: *Науек F.A.* Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy. — Routledge, 2012. — 584 p.

⁴ *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс... — Указ. вид.

⁵ *Гьосле В.* Практична філософія у сучасному світі / Пер. з нім., примітки та післямова А. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2003. — 248 с. — С. 80.

⁶ Див.: Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред., пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. — 503 с. — С. 126–128.

⁷ Там само. — С. 127.

⁸ Там само. — С. 128.

⁹ *Хабермас Ю.* — Указ. вид. — С. 318.

¹⁰ Див.: *Фукуяма Ф.* Політичний порядок і політичний занепад. Від промислової революції до глобалізації демократії. — К.: Наш формат, 2019. — 608 с.

¹¹ *Рікер П.* Право і справедливість / Пер. з франц. О. Сирцова, В. Каденко. — К.: Дух і літера, 2002. — 216 с.

¹² *Ролз Дж.* Теорія справедливості / Пер. з англ. О. Мокровольський. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — 822 с. — С. 230.

¹³ Там само. — С. 231–232.

¹⁴ *Гьоффе О.* Справедливість і субсидіарність: виступи в Україні. — К.: Альтерпрес, 2004. — 144 с. — С. 25.

¹⁵ Див.: *Рікер П.* Право і справедливість / Пер. із франц. — К.: Дух і літера, 2002. — 216 с.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ В НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

Г. М. Клешня

Питання, пов'язані з екологією та екологічною свідомістю, набувають значної актуальності, про що свідчить постійно зростаюча кількість звернень до них як у науковому, так і у публіцистичному дискурсі. Як відомо, екологічна свідомість являє собою частину суспільної свідомості, яка відображає погляди та уявлення людей на взаємодію людини і природи. Проблема формування екологічної свідомості та екологічної культури особливо гостро заявила про себе в ХХ сторіччі, коли світова спільнота стала чітко усвідомлювати негативні наслідки людської діяльності, що призвели до глобальної екологічної кризи.

Вивчення екологічної свідомості відбувається в межах різних наук: філософії, історії, географії, психології, культурології, соціології, екології, етнекології тощо. Однак поряд із певними досягненнями в дослідженні екологічної свідомості все ж зберігається чимало спірних і невирішених питань. Так, у теорії екологічної свідомості немає чіткого визначення самої категорії «екологічна свідомість». Невизначеність цієї категорії підтверджується тим, що в більшості видань енциклопедичного характеру визначення поняттю «екологічна свідомість» не дається. Це зовсім не означає, що теоретичні передумови дослідження повністю відсутні. У сучасній науковій літературі екологічна свідомість або отожднюється з екологічним знанням, або розглядається з позиції утилітарно-економічного підходу, або вивчається у зв'язку з духовно-ціннісним і психічним світом людини, або робиться спроба оцінити екологічну свідомість із погляду перспективи виживання цивілізації.

Аналіз становлення і формування системних уявлень про екологічну свідомість свідчить, що проблема актуалізується су-

часною екологічною ситуацією і потребує нового погляду на її осмислення. Треба зазначити, що півсторіччя тому в науковому лексиконі та в повсякденному мовленні вживали слова «екологічна мудрість», «екологічне мислення», «природоохоронне мислення», «екологічна свідомість», «екологізована свідомість», які невдовзі інтегрували в поняття «екологічна свідомість». Уперше це поняття було використано академічною спільнотою наприкінці 60-х – на початку 70-х років.

Сама етимологія досліджуваного терміну (οἶκος – оточення; λόγος – слово, вчення) вказує на те, що екологічна свідомість перебуває в межах наукового знання. У багатьох роботах екологічну свідомість визначають як сукупність ідей, уявлень, переконань, стереотипів та інших духовних утворень, що відображають і регулюють взаємовідносини людини з навколишнім середовищем. Іноді під екологічною свідомістю розуміли один із проявів свідомості людини, орієнтований на її життєвий простір, що спрямовує її діяльність на збереження цього простору в стані екологічної стабільності, поліпшення екологічної обстановки. Водночас автори, як правило, не визначали сутності, відмінних рис і структури виокремлених проявів свідомості.

Екологічна свідомість у найширшому розумінні цього слова представляє сферу суспільної та індивідуальної свідомості, пов'язану з відображенням природи як частини буття. Доволі поширеним є визначення екологічної свідомості в руслі теорії відображення, але не індивідуального, а соціального. Підкреслюється тільки те, що екологічна свідомість є «пізнавально-ціннісною формою соціального відображення взаємодії людини (суспільства) і природи, представленою у вигляді ідеальних або реальних потреб та інтересів, що має активність, а також діяльнісний загальний характер» (В.П. Беркут). На наш погляд, такий підхід позбавляє екологічну свідомість особистісного рівня, так як у цьому доволі типовому визначенні свідомість редуковано до потреб та інтересів, що є характерним для багатьох сучасних соціально-філософських праць. Незважаючи на розмаїття підходів до визначення та вивчення екологічної свідомості, їх об'єднує спільність методологічної позиції, що лежить в основі різних досліджень екологічної свідомості та реалізує основні позиції

гносеологічної парадигми під час визначення психічних процесів і явищ як об'єкта і предмета дослідження. Відмінною рисою цієї парадигми є те, що свідомість (екологічна в тому числі) експлікується як об'єкт дослідження як вища форма розвитку психіки, тобто як продукт психічного розвитку людини у взаємодії з навколишнім природним і соціальним середовищем. Унаслідок чого екологічна свідомість як об'єкт діагностики від самого початку подається в застиглій формі, як певна психологічна даність. І тоді, залежно від авторських уподобань, предметом вивчення та діагностики екологічної свідомості виступають ті чи інші функції свідомості (регуляторна, рефлексивна, продуктивна), або її компоненти, чи співвідношення усвідомлюваного і неусвідомлюваного тощо. Сюди ж можна віднести дослідження свідомості, вихідною точкою для яких є постулювання її предметного змісту: політична свідомість, громадянська свідомість, етнічна свідомість, екологічна свідомість, релігійна свідомість тощо.

В узагальненому вигляді такий підхід до проблеми свідомості вельми чітко представлений у визначенні свідомості, даному ще півстоліття тому: «Отже, свідомість — це вища, притаманна лише людині і пов'язана з мовленням функція мозку, яка полягає в узагальненому, оцінювальному та цілеспрямованому відображенні й конструктивно-творчому перетворенні дійсності, у попередній уявній побудові дій та передбаченні їхніх результатів, у розумному регулюванні та самоконтролюванні поведінки людини» (О.Г. Спіркін). Методологічною передумовою такого підходу до проблеми свідомості виступає відношення «суб'єкт — об'єкт», трансформоване в психології у відношення «суб'єкт свідомості — об'єкт свідомості». Принциповою особливістю цього відношення як вихідної передумови побудованих на ньому підходів до вивчення свідомості є споконвічна заданість його компонентів і протиставлення їх один одному, що ми називаємо суб'єкт-об'єктною логікою міркувань. Унаслідок чого такий підхід і позначається як гносеологічна парадигма дослідження свідомості.

Тематика екологічного порядку денного, з огляду на його специфіку, є надзвичайно широкою. Не дивно, що останніми рока-

ми в академічному і публіцистичному середовищі стали часто використовувати термін «екологічний дискурс». На сьогодні не існує єдиної думки як щодо визначення поняття «дискурс», так і щодо його типології. Цей факт пояснюється тим, що типологію дискурсу, як будь-яку іншу класифікацію, можна будувати на різних засадах. Оскільки дискурс містить лінгвістичні та екстралінгвістичні компоненти, виявляється і функціонує в комунікації, а спілкування завжди відбувається в певному соціальному просторі, для дискурсивного аналізу характерним є розгляд не дискурсу взагалі, а конкретного дискурсу. Під останнім мається на увазі щось, що говорить на загальну задану тему в певний проміжок часу. Дискурсу притаманні певні властивості, або складові: адресат, адресант, мета, часові рамки, соціальний контекст. Обов'язковими у виокремленні типу дискурсу є валентності «що», «як» і «про що», оскільки саме вони слугують об'єктом лінгвістичного дослідження (підхід А.І. Варшавської). Через параметри «учасники», «тема», «спосіб» характеризує дискурс М. Гелідей¹. Отже, під дискурсом розуміють сферу соціальної взаємодії, в якій учасники оперують мовою як основним інструментом співпраці. Учасники дискурсу розглядаються разом з усіма статусними та рольовими завданнями, соціально значущими відносинами, до яких вони залучені. Спосіб дискурсу є власне функція, що виконується через уживання мови для досягнення тієї чи іншої мети, формально-змістова організація тексту, канал його репрезентації (усний чи письмовий), його комунікативна мета (спонукання, переконання, пояснення...). Оскільки об'єктом або темою дискурсу може бути будь-яка царина людської діяльності, цей перелік має відкритий характер.

Розмірковуючи про типи дискурсу в рамках будь-якої національно-культурної спільноти, підкреслюється, зокрема, що сюди належать «модифікації останнього», певним чином «адаптовані» відповідно до тієї сфери, в якій він функціонує (В.В. Красних). Можна навіть сказати, що різновидів дискурсу налічується стільки, скільки існує видів діяльності людини, оскільки кожний вид діяльності породжує свій власний вид дискурсу з притаманною йому лексикою та стилістикою. Отже, ми вважаємо за можливе виокремити за параметром «тема» екологічний дискурс, до

якого віднесемо тексти різних функціональних стилів і жанрів, від монографій до творів популярної та художньої літератури, як вираження в мові екологічних тем і проблем. Це зв'язний, усний або письмовий, текст, зумовлений ситуацією спілкування на екологічні теми.

Ключовим концептом і темою екологічного дискурсу є природа і стан довкілля. Варто зазначити, що питання формування екологічної свідомості у науковому дискурсі виникає на певному етапі розвитку власне екологічного дискурсу.

З перших кроків свого розвитку людина нерозривно пов'язана з природою. Вона завжди перебувала в тісній залежності від світу живої природи, її ресурсів, і була змушена повсякденно зважати на особливості середовища існування та способу життя звірів, риб, птахів. З плином часу саме уявлення стародавньої людини про навколишнє середовище послужили джерелом накопичення екологічних знань. Хоча як самостійна наука екологія оформилася лише у ХХ сторіччі, факти, що становлять її зміст, з давніх часів привертала увагу людини. Уже в найдавніших із відомих нам письмових джерел не тільки згадуються різні назви тварин і рослин, а й повідомляються деякі відомості про їхній спосіб життя.

Стикаючись із первинним пізнанням природи, люди були змушені враховувати значення середовища існування для життя організмів. У первісно-общинну епоху, на ранніх стадіях розвитку релігії, переважала неозора безліч племінних язичницьких вірувань і культів, відкритих взаємовпливу, а тому дифузних, поверхнево мінливих, стихійних. Їхнім спільним джерелом був загальний культ Богині-Матері (в тих чи інших варіаціях: Мати-Земля, Мати-Природа, Мати-Породителька всього суцього). В основі культу Богині-Матері лежить обожнювання природи, і первісна релігія здебільшого зводиться до поклоніння природним силам. Обожнювання природи, характерне для первісної пори, виявлялося в безлічі відокремлених вірувань, культів та обрядів.

Уявлення про навколишній світ змінювалося у свідомості людини протягом століть. В епоху Середньовіччя зі зміною релігії з політеїзму, для якого характерна ієрархія богів, розвиваються

монотеїстичні уявлення, і встановлюється монотеїзм. Природа уявляється створеною Богом, як і сама людина. Поступово в післяфеодальний час із XVI ст. міфолого-релігійна картина світу з розвитком досвідного знання та раціоналізму починає поступатися місцем природничонауковій картині світу, в якій не дива й віра в надприродне, а закон і логос визначають основну тональність загального світосприйняття, гносеологічних, онтологічних та антропологічних характеристик «світобудови». Великі географічні відкриття епохи Відродження послужили поштовхом для розвитку біології. Учені та мандрівники не тільки описували будову рослин, а й інформували про залежність рослин від умов зростання або обробітку. Опис тварин супроводжувався відомостями про їхню поведінку, звички, місця проживання. Свого часу Е. Геккель відносив екологію до біологічних наук і наук про природу, яких цікавить життя біологічних організмів.

Як самостійна наука екологія сформувалася до початку XX ст. До цього часу екологічний дискурс розвивався переважно всередині біологічної науки. У загальному розумінні екологія — це наука, що вивчає взаємовідносини організмів і їхніх угруповань із навколишнім середовищем існування (зокрема різноманіття їхніх взаємозв'язків з іншими організмами та угрупованнями). У другій половині XX ст. відбувається своєрідна «екологізація» сучасної науки, «екологічний поворот» і широке поширення екологічної проблематики в інших науках, відроджуються рухи з охорони довкілля та виникають нові соціальні рухи, що пов'язано з усвідомленням величезної ролі екологічних знань, з розумінням того, що діяльність людини часто не просто завдає шкоди навколишньому середовищу, а й, впливаючи на нього негативно та змінюючи умови життя людей, загрожує самому існуванню людства.

Дослідження сучасного екологічного дискурсу здійснюється в кількох аспектах, що різняться залежно від ракурсу, під яким вивчають основну екологічну проблему:

— з культурно-історичної позиції розглядаються умови безперервності та зміни історичної інтерпретації екологічних зв'язків;

- із природничонаукового погляду постає питання про закономірності у відносинах між живими істотами й навколишнім середовищем;
- із філософської позиції досліджують особливості екологічного мислення;
- із естетичної позиції вивчають особливості екологічного мислення;
- із соціополітичної позиції – питання про умови розвитку нової соціальної поведінки на основі екологічних знань;
- з етичної позиції в практичних дискурсах вивчаються нормативні умови індивідуального й колективного спілкування;
- з етичної точки зору в практичних діях;
- з етичного погляду в практичних дискурсах вивчають нормативність індивідуального та колективного спілкування з екосистемами, що оточують людину.

Термін «екологічний» позначає основну проблему екологічного дискурсу: у рамках дискурсу розглядають питання про стосунки між живими організмами та світом, що їх оточує.

У ХХ сторіччі екологічний дискурс стає об'єктом дослідження еколінгвістики, що об'єднує екологію та лінгвістику. Еколінгвістика виокремлюється як один із сучасних наукових напрямів у царині мовознавства, що сформувався на стику соціального (співвідношення соціальних і мовних структур у процесі розвитку мислення на різних щаблях етногенезу), психологічного (проблеми мовленнєвого впливу) та філософського (прояв у мові гранично загальних властивостей і закономірностей розвитку суспільства і пізнання) напрямів у лінгвістиці. Як новий науковий напрям у вивченні мовної сфери проживання людини і суспільства еколінгвістика формується на виявленні законів, принципів і правил, спільних як для екології, так і для розвитку мови, і досліджує роль мови в можливому розв'язанні проблем довкілля.

На сьогодні в еколінгвістиці виокремлено два напрями: «екологічна лінгвістика», яка «відштовхується» від екології та метафорично переносить на мову та мовознавство екологічні терміни (саме поняття екології, оточення, екосистеми), принципи й

методи дослідження; «мовна екологія», що розглядає вираження в мові екологічних тем, спираючись на мовознавство та його методи. Мови і тексти аналізуються з точки зору їхньої «екологічності», досліджується роль мови в описі актуальних проблем навколишнього світу. До цього напряму належить вивчення зв'язку між мовою та питаннями екології, відображення в мові проблем взаємодії людини з природою, світом, що її оточує. Об'єктом дослідження мовної екології є екологічний дискурс. Тому цей напрям еколінгвістичних досліджень було б точніше і правомірніше назвати вивченням екологічного дискурсу. За широкого підходу до відбору джерел для дослідження екологічної комунікації використовуються не лише тексти, створені власне екологами, а й інші тексти, присвячені різним екологічним проблемам.

З погляду функціонально-стильової диференціації слід розмежувати такі різновиди екологічного дискурсу:

1) науковий дискурс, до якого належать тексти, створені екологами (наукові статті, дослідження тощо);

2) медійний дискурс, до якого належать тексти, створені екологами (наукові статті, дослідження тощо);

3) медійний дискурс, що присвячений різним екологічним проблемам;

2) медійний дискурс (публіцистичний, мас-інформаційний, мас-медіальний, мас-медійний/медійний, у межах якого досліджують переважно тексти, створені журналістами та розповсюджені за посередництвом преси, телебачення, радіо, інтернету;

3) релігійно-проповідницький дискурс — сукупність усних і письмових текстів, що становлять релігійне спілкування;

4) художній дискурс, представлений творами художньої літератури.

Як і будь-який інший, екологічний дискурс має польову будову. У центрі перебувають ті жанри, що сприяють основному призначенню дискурсу, тож ядро екологічного дискурсу становитиме науковий дискурс як такий, що найповніше відповідає цілям, цінностям і соціальним функціям дискурсу, а також має найбільшу кількість зв'язків із текстами інших різновидів даного дискурсу.

Ключовим концептом і темою екологічного дискурсу є природа та захист довкілля. Для аналізу будь-якого дискурсу принципове значення мають комунікативні інтенції, тобто цілі та наміри адресата. Під інтенцією зазвичай розуміють загальну настанову, спрямованість дискурсу на реалізацію певного результату, наприклад, інформування або переконання реципієнтів у чомусь, припис або спонування до дій тощо. Встановлено, що мета адресанта (прагматична інтенція) пов'язана з його мотивацією, яка, своєю чергою, ситуативно зумовлена, тобто виникає в конкретній ситуації спілкування, у широкому соціальному контексті як результат попередньої оцінки цього контексту адресантом.

Досягнення перелічених вище цілей здійснюється за допомогою відповідних комунікативних стратегій. До глобальних цілей екологічного дискурсу традиційно відносять наступні цілі:

- дослідницьку — дослідження актуальних суспільних питань і проблем, пов'язаних з екологією та забрудненням довкілля;
- агітаційно-інформаційну — вплив на громадську думку через поширення інформації на захист природи як природного місця існування;
- регулятивну — регулювання поведінки людей у суспільстві через закріплення норм взаємодії з навколишнім середовищем (законів, постанов тощо);
- активізуючу — переконання реципієнтів у необхідності зміни поведінки та підвищення їхнього екологічного рівня інтенсивностей;
- комунікативну — підвищення їхнього рівня екологічної свідомості.

Поняття комунікативної інтенції тісно пов'язане з поняттям комунікативної стратегії, яке міцно увійшло до наукового апарату сучасної функціонально орієнтованої лінгвістики.

Відомо, що вибір стратегії дискурсу залежить від намірів адресата. Проаналізувавши різні типи текстів екологічного дискурсу, ми дійшли висновку, що до генеральних комунікативних стратегій екологічного дискурсу слід зарахувати дві — стратегію дискредитації дій, які завдають шкоди природі та довкіллю, і стратегію популяризації дій, спрямованих на дбайливе ставлен-

ня до природи та довкілля. Комунікативні стратегії складаються своєю чергою з комунікативних тактик.

Науковий і науково-популярний екологічний дискурс, що має на меті здобуття нових знань у царині екології та привернення уваги реципієнтів до проблем довкілля, реалізує дві означені вище стратегії за допомогою таких комунікативних тактик:

1) дискредитування дій, що завдають шкоди природі та довкіллю.

– тактика критичної оцінки сьогоденного стану довкілля. Критично оцінюється зміна людиною довкілля відповідно до своїх потреб за допомогою техніки, що призводить до порушення екологічної рівноваги в природі, забруднення довкілля тощо.

– тактика підтвердження конкретних фактів або виявлення конкретних винуватців забруднення довкілля. У якості конкретних фактів заповідання шкоди навколишньому середовищу наводяться конкретні цифри – вирубування 13 мільйонів гектарів лісу щороку, що призводить до збільшення парникового ефекту в усьому світі, а також техногенні катастрофи, що сталися з вини людини, забруднення землі, повітря і продуктів харчування хімікатами.

– тактика апеляції до думки провідних учених або розуму реципієнтів. Згадується так звана «гіпотеза Геї» (запропонована в 1970-х рр. британським екологом Джеймсом Лавлоком теорія про Землю як суперорганізм, який унаслідок саморегуляції здатний підтримувати основні параметри середовища на постійному рівні), ідеї фундаментальної екології, науковий напрям дослідження наслідків зміни клімату.

– тактика критики безвідповідального ставлення до природи. Описується процес потепління клімату, який з початку минулого сторіччя постійно прискорюється, особливо в північній півкулі, прогнозується також потепління клімату, що призводить до збільшення рівня моря. Критика безвідповідальної поведінки людини, яка змінює та руйнує екосистеми, не замислюючись про наслідки та ризики для неї самої (маються на увазі зміна клімату, збільшення або навпаки зменшення опадів, урагани, повені).

– тактика порівняння. Описується процес потепління клімату, який з початку минулого сторіччя постійно прискорюється, особливо в північній півкулі, прогнозується також потепління клімату, що призводить до збільшення рівня моря.

– тактика прогнозування можливих ризиків і небезпек для життя людей. Наводиться факт, що за останні 100 років сталося 3000 природних і техногенних катастроф, а також робиться прогноз, що в найближчому майбутньому очікується збільшення кількості природних катастроф і розмірів заподіяної ними шкоди внаслідок зміни клімату і збільшення темпів урбанізації.

2) популяризація дій, спрямованих на дбайливе ставлення до природи та довкілля:

– тактика раціональної аргументації на користь захисту довкілля. У цьому випадку відбувається звернення до цінностей – чисте повітря як необхідна основа для життя людини – і застосовується доказ від протилежного – забруднення повітря і потепління клімату тісно пов'язані, отже, заходи з підтримання чистоти повітря позитивно впливають на клімат і здоров'я людей.

– тактика порівняння. Порівняно з минулими десятиліттями в Німеччині вдалося досягти зменшення забруднення повітря завдяки запровадженню гранично допустимих показників забруднення повітря та зменшенню викиду забруднювальних речовин в атмосферу в галузі промисловості, у транспортній сфері та в побуті.

– тактика пропаганди відновлення рівноваги та гармонії людини і природи. Констатується, що сучасні західні люди епохи індустріалізації перестали відчувати себе частиною природи і зробили людину «мірою всіх речей». Стверджується, що тільки рівновага всіх екосистем у природі може гарантувати довготривалу стабільність.

– тактика формування позитивного ставлення до природи та закріплення норм «екологічно безпечної» та «екологічно грамотної» поведінки.

Закріплення норм «екологічно безпечної» поведінки для підприємств відбувається у виробничих нормах і стратегії підпри-

емств, «екологічно грамотної» поведінки для громадян — за допомогою екологічної свідомості, яка включає екологічні знання, переживання, дії та орієнтації (цінності).

Окремої уваги у формуванні екологічної свідомості потребує еколого-юридичний дискурс, метою якого є регулювання поведінки людей у суспільстві за допомогою закріплення норм взаємодії з навколишнім середовищем, реалізує таку особливу тактику — несення юридичної відповідальності людини за шкоду природі. За незаконне забруднення водойм або завдання шкоди якості води в Німеччині передбачено позбавлення волі строком до 5 років або грошове стягнення. Караною є і спроба забруднення. Політичний екологічний дискурс, що має на меті вплив на думку та поведінку реципієнтів шляхом поширення необхідної інформації для досягнення сформульованих раніше стратегій, використовує також особливу тактику — тактику пошуку нової парадигми розвитку суспільства, яка б забезпечувала баланс між розв'язанням соціальних, економічних та екологічних проблем.

У філософській, природничо-науковій літературі також існують спроби класифікувати екологічну свідомість. Як істотну ознаку в тих чи інших класифікаціях беруть різні підстави: якість суб'єкта (носія екологічної свідомості), структурних елементів, що становлять інтегральну категорію «екологічна свідомість» суб'єкта (носія екологічної свідомості), структурні елементи, що становлять інтегральну категорію «екологічна свідомість», кількість суб'єктів, що володіють екологічною свідомістю. Виходячи з першої підстави, розрізняють: повсякденну екологічну свідомість (обивательську), яка регулює поведінку, ставлення, оцінку людини в повсякденному житті (не викидати сміття в недозволеному місці, оцінка екологічних проблем, чистота міста, будинку, якість питної води, продуктів харчування тощо); професійну — екологічна свідомість людей, які за родом своєї діяльності мають змогу впливати на екологічну ситуацію довкілля.

За кількістю суб'єктів, що володіють екологічною свідомістю, розрізняють індивідуальну і масову. Масова екологічна свідомість спирається на традиції, містить поради, повчання, настанови, які нерідко, як крихти народної мудрості, переходять

із покоління в покоління разом з прислів'ями та приказками. Вони стають постійною частиною екологічної свідомості мас, що й формує відповідні ціннісні та вольові установки. Традиції, як стабілізуючий механізм соціоприродної взаємодії, сприяють формуванню екологічної парадигми суспільної свідомості, завдяки чому стає можливим організація відповідної екологічно орієнтованої творчої діяльності людини.

Сформовані традиції підтверджують наявність етнокультурних норм спілкування людини і природи. У масовій свідомості переплетені наукові погляди та повсякденні уявлення, міфологізовані судження та хибні уявлення, політизовані настанови та примітивні орієнтації. Її невід'ємною складовою є парадоксальність, що посилюється в умовах загальної кризи соціокультурного життя. Як особлива форма суперечностей, що породжують взаємовиключні установки й орієнтації, парадокси значно знижують ступінь зрілості екологічної свідомості мас. Осмислення природи як системи з обмеженими адаптивними можливостями націлює людину на здійснення заходів раціонального природокористування і стимулює формування наукових екологічних поглядів і уявлень.

Регулятивна функція екологічної свідомості включає до свого арсеналу механізми регулювання людської діяльності — від нормативно-стимулювальних, таких як норми, заборони, традиції, обряди, звичаї, до ціннісно-орієнтаційних (цілі, цінності, ідеали). Відповідно до двох основних специфічних напрямів регулятивної функції можна виокремити дві підфункції: нормативну та ціннісно-орієнтаційну. Звідси, головною функцією екологічної свідомості багато авторів вважають регуляцію поведінки.

Стратегічна функція екологічної свідомості має соціальний характер, вона зводиться до оптимізації взаємовідносин у системі «людина — природа — суспільство», що, своєю чергою, потребує нової екологічної ідеології та переорієнтації людського світогляду.

Визначення екологічної свідомості є надзвичайно важливим аспектом при дослідженні екологічної проблематики, окрім того не менш важливим є й виокремлення її основних типів,

адже саме відповідно до них будуються різноманітні концепції, котрі дозволяють безпосередньо розробити методи вивчення особливостей екологічної свідомості.

На сьогодні виокремлюють три типи екологічної свідомості, котрі пов'язані з перевагами тієї чи іншої частини середовища — людини, природи чи їх взаємодії:

1. Антропоцентрична екосвідомість (людина визнається найбільшою цінністю, а природа — лише її власність, котра повністю їй підпорядкована, відбувається повне ігнорування прав природи в процесі задоволення людських потреб);

2. Природоцентрична екосвідомість (найбільшою цінністю є природа, людство ж повинно бути цілком і повністю їй підпорядкованим, в основі повинно лежати самообмеження та самопожертвування на благо природи);

3. Екоцентрична екосвідомість (гармонійний взаємозв'язок, взаємодія та взаєморозвиток людини та природи).

Частина науковців виокремлюють ще й архаїчний тип екологічної свідомості, котрий сформувався в часи, коли ще не існувало протиставлення світу людини та світу природи, тому відповідно людина не ставилася до природи як об'єкта своїх потреб та цілей. Існують й інші типології екологічної свідомості, проте більшість з них зводяться саме до вище описаної тріади «людина — природа — гармонія».

Варто згадати й іншу класифікацію екологічної свідомості, котра базується на принципі логічного квадрата. На основі ціннісно-практичного відношення носіїв екологічної свідомості та в залежності від ступеня об'єктивно правильних уявлень та поглядів на стан екологічних проблем виділяють чотири типи екологічної свідомості (за В.Н. Васильєвою, М.А. Торгунаковою):

1. Особи з позитивно-активним ставленням до природи, котрі наділені об'єктивно вірними знаннями та уявленнями й активно беруть участь у раціоналізації взаємодії суспільства та природи.

2. Особи з негативно-активним ставленням до навколишнього середовища, ті, котрі вважають екологічну безпеку надуманою (або перебільшеною) і своєю діяльністю завдають шкоди природі.

3. Особи з позитивно-пасивним ставленням до природи, поінформовані про екологічні ризики, але нічого не роблять для їх усунення, ті, хто вважає, що від їх участі нічого не залежить.

4. Особи з негативно-пасивним ставленням до природного середовища, це ті, хто зазвичай недостатньо проінформований про екологічні ризики, але й не має безпосереднього стосунку до погіршення якості довкілля.

Як нову парадигму розвитку політики та науковці з різних країн на Конференції ООН з довкілля та розвитку в Ріо-де-Жанейро в 1992 р. висунули так звану концепцію сталого розвитку, під якою розуміють розвиток, який відповідає потребам сьогодення і водночас не наражає на небезпеку можливості майбутніх поколінь. В основі концепції лежить розуміння, що соціальна відповідальність, економічна ефективність і захист довкілля становлять єдине ціле.

Знищення традиційних інститутів і відповідного життєвого укладу призвело до соціальної дезорганізації та зростання протестних настроїв, зокрема, в середовищі корінних жителів. Така обставина стимулювала пошук інших можливих моделей інтеграції індіанських етносів у латиноамериканське суспільство, що пізніше виразилися в так званій концепції етнорозвитку (1970-ті роки ХХ ст.), згідно з якою автохтонне населення регіону володіє всіма необхідними ресурсами для власного розвитку. Ця позиція дістала логічне продовження в рамках «Теорії четвертого світу», запропонованої американським антропологом Бернардом Нітшманом, пізніше оформившись у «теорію природних середовищ»². У контексті цієї теорії звернення до екологічного дискурсу виражалось в апеляції до проблеми збереження і примноження як біо-, так і культурного різноманіття. На думку Нітшмана, впродовж історії географічна експансія держав сформувала два діаметрально протилежні один одному типи природного середовища. Так, для першого типу – середовища держави – характерні висока щільність населення з моделлю економіки, що призводить до біологічного виснаження ландшафту. Другий же тип є середовищем корінних етносів, культура і господарство яких адаптовані до природних умов їхнього проживання.

Подібний нюанс сприяє збереженню як біорізноманіття, так і здорового ландшафту. Надалі в теоретичних напрацюваннях і відсиланнях до екологічного дискурсу неодноразово наголошувалося на необхідності продовження дискусії з питань розвитку геолокальних спільнот. Актуальність екологічного порядку денного, що супроводжувалася підвищеною увагою до нагромаджених проблем, стимулювала (на межі ХХ – ХХІ ст.) пошук відповідних інструментів.

За деякими даними, споживча цивілізація, дотримуючись активних темпів розвитку, зможе проіснувати не більше 60-80 років, із чого випливає песимістичний висновок про те, що світове співтовариство дійде до побудови глобального «цивілізованого суспільства» якраз на той час, коли споживати буде вже нічого. Якщо нинішня лінія розвитку людського суспільства збережеться протягом кількох десятиліть, у найближчому майбутньому на світ чекає глобальна екологічна катастрофа.

При цьому багато вчених і філософів пов'язують екологічну проблему зі специфікою світорозуміння людей. Екологічна криза, на їхню думку, відображає кризу системи цінностей і світогляду сучасного людства. На думку відомого індійського мислителя та письменника Рабіндраната Тагора, ставлення західної техногенної цивілізації до природи пов'язане з боротьбою та конфліктом, використанням та підпорядкуванням природи за допомогою науки і техніки. У результаті відбувається відрив людини від природи, віддалення її від своїх витоків, конфлікт із природним началом усередині самої себе і внутрішня духовна спустошеність. Боротьба з природою і з самим собою призводить до конфліктів і війн, утворенням «бездушних» держав з їхнім культом науки, техніки і багатства. Для прикладу, в Індії та інших країнах Сходу, зазначає мислитель, панує зовсім «інша установка стосовно природи: пошуки єдності, гармонія з нею, реалізація людини за допомогою природи і природи за допомогою людини».

Особливої уваги в цьому зв'язку заслуговує буддійська культура, прихильниками якої є, за різними оцінками, від 325 до 500 млн. осіб. Багато сучасних учених, філософів і футурологів дедалі частіше звертаються до ідей буддизму, буддійської філосо-

фії в пошуках відповідей на багато нагальних питань сучасної цивілізації. Так, відомий американський культуролог і антрополог Л. Вайт вихід із глобальної екологічної кризи бачив не в удосконаленні науки і техніки, а в переосмисленні західних релігійних цінностей. При цьому Л. Вайт високо оцінював екологічний потенціал буддизму, особливо в його дзенському варіанті. Водночас він висловлював сумнів у здатності цієї релігії прижитися на західному ґрунті, тому пропонував переосмислити християнство в дусі ідеї рівності всіх «божих створінь», висунутої св. Франциском Ассизьким.

Аналогічних поглядів на проблему взаємозв'язку релігії та екології дотримувалися англійський історик А.Д. Тойнбі та американський філософ Т. Роззак. Філософ К.І. Шилін навіть називає буддизм «глобальною екоософією майбутнього». Якщо порівняти рекомендовані вченими параметри ідеальної моделі розвитку світової цивілізації у XXI сторіччі з основними соціокультурними і соціально-економічними характеристиками буддійської цивілізації, то виявиться, що багато хто з цих орієнтирів та ідеалів уже давно були втілені в життя на буддійському Сході. Таким чином, буддистські екологоорієнтовані цінності являють собою специфічну альтернативу західному «суспільству споживання» і отримують активну підтримку в сучасному інтелектуальному співтоваристві.

Фундаментальним принципом буддистської теорії пізнання є ідея про помилковість гносеологічного дуалізму, взаємозумовленість і єдність суб'єкта та об'єкта, а отже, і єдність людини та природи. Ця ідея несе в собі значний екологічний потенціал і узгоджується із сучасною персоналістичною екологією. Згідно з цим напрямом, зміна взаємовідносин між суспільством і природою має починатися зі зміни розуміння феномена нашого «я», його структури. Традиційний суб'єктно-об'єктний дуалізм, дихотомію «я» і навколишньої природи тут заміщають ідеєю про те, що «я» є певним полем, яке перебуває в постійному поглибленні, розширенні та злитті з усім навколишнім світом. Немає сумнівів, що на принципи персоналістичної екології вплинули східні релігійно-філософські вчення.

У буддизмі людина не протиставлена природі, а є лише вищим щаблем розвитку живих істот, усе життя яких, як і перехід від одного «розряду» до іншого, зумовлене дією спільного для всіх принципу відповідальності (карми). Відмінністю людини від інших істот є її здатність досягти вищого стану духу, який характеризується звільненням від «карми». Етичні норми та цінності буддизму не обмежуються лише світом людей, а включають у систему моральної поведінки ставлення до всього живого. Безвідповідальне, аморальне ставлення до тварин, згідно з буддизмом, мало своїм результатом неминуче страждання в теперішньому або майбутньому переродженнях.

У буддійській філософії питання етики взагалі тісно пов'язані з екологічною проблематикою. Згідно з ученням про карму, одним із результатів негативних вчинків є екологічно неблагополучний стан місцевості, де народилася людина. Буддизм стверджує, що навколишнє середовище руйнується насамперед унаслідок негативних діянь людей. Людина, порушуючи десять основних заповідей буддизму, завдає шкоди не тільки своїй душі, а й природі, водночас позбавляючи себе джерела проживання. Тільки суворе дотримання моральних принципів може гарантувати збереження природи і забезпечити успішне ведення господарської діяльності. Екологічний імператив буддизму проявився на практиці вже в період його ранньої історії. Так, у своїх знаменитих едиктах індійський цар Ашока, крім проповіді праведності буддизму, підкреслював необхідність піклуватися про природу, особливо про живих істот. Він наказав, зокрема, вирити біля доріг колодязі і насадити дерева «для задоволення тварин і людей».

Отже, буддизм як екофільна релігія має значний потенціал для формування екологічної свідомості та виховання екологічної культури. Екологічні ідеї та принципи буддизму цілком можуть бути затребувані для формування моделі нового сталого розвитку. Філософський аналіз цінностей і норм буддійської культури може стати концептуальною компонентою розроблення екологоорієнтованої моделі розвитку сучасної цивілізації.

Самі філософи визначають екологічну філософію як комплекс соціально-філософських досліджень спільних дій природи

і суспільства. У сучасному пізнанні саме філософія може об'єднати різноманітні підходи до екологічної проблеми, все різноманіття її граней і підстав. Екологічна філософія здійснює таке узагальнення, розв'язуючи при цьому традиційну для філософського розуміння екологічної обстановки задачу загальнометодологічних принципів дослідження і розв'язання названої проблеми.

Для класичної філософії незмінними протягом усього її розвитку є проблеми взаємодії людини, суспільства і природи. Їхнє єднання вбачалося в духовному осягненні людиною самої себе і природи, а також у духовній діяльності, спрямованій на її перетворення. Екологічна філософія приділяє особливу увагу питанню зміни середовища проживання людини, вивчає засоби його захисту та вдосконалення, допомагає розширити сферу свободи людини, формуючи більш моральні й гуманні стосунки до людей і навколишнього світу; думка бере участь у становленні морального ставлення до природи у свідомості й поведінці людини та різних прошарків соціуму, оскільки від поширення в суспільстві доброти й жалю насамперед залежить розвиток стосунків людини та суспільства з природою, а відтак і шляхи вирішення екологічних проблем, а також від їх вирішення.

Багато філософів джерелом екологічних катаклізмів вважають саму людину, її вміння створювати і використовувати технології, які можуть стати руйнівними для життя в природі. Філософи наголошують на нестримному потягу людства до збагачення за рахунок природи та міщанському ставленні до неї з позиції власника, «царя природи». Такий стандарт мислення та поведінки слід змінити. Звідси, однією з ключових проблем постсучасного суспільства визнається проблема коеволюції природи та людини. Відповідно до її принципів, людство в ім'я майбутнього повинне не лише змінювати біосферу, пристосовуючи її до власних потреб, але і саме має змінюватися, адаптуючись до реального стану довкілля.

Якщо осмислювати історію еволюції людської цивілізації, то можна виявити, що на всіх її етапах перманентно присутнім є прагнення людини до задоволення власних потреб за рахунок використання природних ресурсів. Водночас, людина, що по-

стійно перебуває у стресовому стані, викликаному обмеженістю ресурсів та безупинним зростанням й ускладненням її соціальних потреб, удосконалює засоби виробництва, взаємодіє з іншими особами, вступає в економічні, політичні, правові та інші відносини, формуючи при цьому суспільні інститути та розширюючи у такий спосіб власне культурне середовище, яке, по суті, є антагоністичним до природних біоценозів. Прагнучи підпорядкувати природу, людина тим самим порушує існуючий природний баланс, що знаходить прояв у загостренні екологічних, економічних, політичних та соціальних проблем. У результаті такої практики найбільш незворотних змін зазнають екосистеми, які конче необхідні для підтримки життєдіяльності біоценозу, до якого, власне, належить і біологічний вид *Homo sapiens*. Вирішення цієї проблеми, як ми зазначали раніше, знаходиться у площині трансформації екологічної свідомості у процесі вирішення глобальних екологічних проблем³.

Діалектична суперечність розвитку полягає в тому, що, прагнучі до якомога вищого рівня задоволення потреб, людина при цьому власноруч створює умови, які стають перешкодою для досягнення стратегічно визначеної мети і навіть перетворюються на загрозу самому існуванню людства. Тут доречно згадати слова Н. Віннера: «Ми так радикально змінили наше середовище, що тепер для того, щоб існувати в ньому, ми повинні змінити себе». І ці зміни вже не є продовженням еволюції видів, описаної Ч. Дарвіном. Свідомо оцінюючи глобальні екологічні загрози, вирішення суперечностей розвитку, вбачається у коеволюційному переході системи «людина — суспільство — природа» до стану динамічно стійкої цілісності, симбіозу, де ключове місце у тріаді займатиме природа, яка є єдиною можливим середовищем для існування і людини, і суспільства. Тобто ми вважаємо за необхідне заміщення ролі елементів системи, де людина, що займала панівне місце, визнається другорядною стосовно природи.

Наша позиція суперечить ноосферному уявленню про розвиток, критерії якого В. Вернадський вбачав у виокремленні ступеня задоволення потреб не окремої людини, а людства загалом. На його думку, людство постає як могутня геологічна сила

і перед ним, перед його думкою і працею виникає питання про перебудову біосфери в інтересах вільнодумної істоти як єдиного цілого⁴. Втілення цієї концепції набуло загрозливих масштабів, адже діалектичні суперечності розвитку долучають до процесу перерозподілу ресурсів і інші біологічні види, створюючи загрозу для загальнопланетарного біоценозу. Суперечності між зростанням населення та можливістю задоволення його матеріально-енергетичних потреб, з одного боку, та порівняно обмеженими можливостями природних екосистем до самовідновлення, з іншого боку, набувають антагоністичного характеру. Їхнє загострення загрожує незворотними деградаційними змінами біосфери, радикальною трансформацією традиційних природних умов існування не лише людства а й інших видів живих істот. Ця проблема є далеко не новою. До того ж вона почала осмислюватися задовго до того, як остаточно сформувалася у теперішньому загрозливому вигляді.

Зокрема, ще у 1797 році Р. Мальтус у своїй праці «Дослідження закону народонаселення в тому плані, як останнє впливає на майбутнє вдосконалення суспільства, з критичними заувагами щодо ідей, висловлених панамі Годвіном, Кондорсе та іншими авторами»⁵ піднімає питання щодо нестачі ресурсів на планеті Земля у разі неконтрольованого зростання народонаселення. Згадана праця набула певного знакового статусу як спроба аналізу та наукового осмислення актуальних суспільно-політичних і економічних проблем, та перевернула філософські уявлення про політику як діяльність розуму, що через позитивні закони та перебудову політичних інституцій прагне покращити життя людей. Р. Мальтус змістив центр диспуту із площини політичного у площину біологічного і таким чином змусив повністю перевернути осмислення суспільних проблем. Обґрунтована Р. Мальтусом теза про те, що людям притаманна властивість розмножуватися швидше, ніж зростає кількість ресурсів, необхідні для забезпечення гідного існування, внаслідок чого добробут та моральні засади суспільства перебувають під постійною загрозою, започаткувала низку песимістичних теоретичних учень, що отримали назву «мальтузіанство».

Сучасна підхід до цієї проблематики, що має назву «неомальтузіанство», відрізняється від класичних ідей Р. Мальтуса тим, що концентрується на екологічних аспектах більше, ніж на соціально-економічних. «Неомальтузіанське відродження», позначене публікаціями двох впливових книг у 1948 році – «Наша сплюндрована планета» Ф. Осборна та «Шлях до виживання» У. Вогта. Значне зростання населення світу та спричинені останнім потенційні екологічні загрози активували увагу вчених-екологів до означеної проблеми. Підсумком такої наукової уваги стала доповідь Римському клубу «Межі зростання» 1972 р. Подолання виявлених суперечностей, у першу чергу, пов'язується з відмовою від сформованого методу спроб і помилок у споживацькому ставленні людини до середовища її проживання, з виходом на рівень науково обгрунтованої стратегії системи відносин «людина – суспільство – природа» та припинення встановлення межі, у першу чергу, економічного (індустріального) зростання. У результаті, лише остання частина рекомендацій була прийнята до відома, що знайшло своє відображення у концепції Сталого (по суті – зупиненого) розвитку.

Цілком закономірним є те, що осмислення системи відносин «людина – суспільство – природа» є актуальною протягом усього періоду існування людської цивілізації. Людина є біосоціальною істотою, тобто частиною як природи, так і суспільства. Вона є включеною у взаємозв'язки з іншими людьми у процесі спільної трудової діяльності, у ході якої відбувається задоволення власних біологічних та духовних потреб. Однак перетворювальна діяльність людини у природі набуває дедалі загрозливіших рис для самого існування людства. У відносинах «людина – природа» людина виступає як складова екосистеми, тому її стан добробуту прямо залежить від задоволення потреб людини як біологічної істоти. Суперечності всередині цієї системи виявляються в хибній ціннісній орієнтації людини на задоволення власних потреб. Утилітаристська, антропоцентрична парадигма розвитку суспільства споживання передбачає надання людині морального права на експлуатацію природи для власного задоволення. Це порушує екологічний баланс та погіршує стан екосистеми, що в кінцевому підсумку негативно впливає на саму

людину як біологічну істоту, а також суттєво обмежує доступ до необхідних природних ресурсів у інших біологічних видів, з якими ми конкуруємо за ресурси.

У дихотомії «людина — суспільство» окрема особа виступає складовою цілої суспільної системи, в якій відносини між індивідами наповнені суперечностями, породженими різноспрямованістю їхніх інтересів. З одного боку, існує суперечність між інтересами окремих людей або соціальних груп, а з іншого — між окремим індивідом та суспільством загалом. В умовах обмеженої кількості ресурсів така ситуація закономірно призводить до стану соціальної напруги на тлі конфліктів інтересів. Відповідно, це не сприяє підвищенню суспільного добробуту загалом, адже суспільний добробут, як сума індивідуальних добробутів врешті-решт визначається кількістю наявних ресурсів, кількість яких не змінюється, а може бути лише перерозподіленою. Виступаючи стимулом соціально-економічного прогресу, егоїстичний інтерес особи може суттєво гальмувати прогресивний розвиток, коли він суперечить суспільному благу.

У системі «природа — суспільство» другий елемент проявляється як залежний, оскільки природа забезпечує потреби суспільства, а не навпаки. Природа (екосистема) — це гармонійна самодостатня усталена цілісність, на відміну від суспільства, для якої характерним є постійний розвиток як порушення економічної рівноваги під впливом зростання суспільних потреб. Розвиваючись, суспільство порушує рівноважний стан біосфери, про що вже йшлося вище, але відмінність між людиною та суспільством проявляється у постійному зростанні й ускладненні суспільних потреб та, тим самим, у ще більш загрозливому, ніж у першому випадку, загостренні суперечностей.

Отже, можна стверджувати, що антропоцентрична парадигма, яка є властивою сучасному суспільству, не відповідає потребам не лише суспільного розвитку, а й несе загрозу існуванню біологічного різноманіття та потребує негайного коригування. Наш спадок — це криза індустріального та постіндустріального суспільства, де вже навіть наука, техніка та науково-технічний прогрес не вважаються абсолютними цінностями й універсальними засобами вирішення соціальних, економічних, політич-

них та екологічних проблем. Однак це не означає загальної і безсумнівної кризи сцієнтизму. Використання людиною наукового знання може бути переорієнтованим, як, власне, і потреби людини. Людина стала заручником прогресу в гонитві за власним збагаченням, що призвело до кризи у сучасному соціумі та навколишньому світі. За таких умов, вчасно прийняте рішення про спрямування суспільних прагнень та діяльності на задоволення потреб природи і суспільства дозволить знайти вихід із кризової екологічної ситуації.

Останнім часом тема зміни клімату зайняла провідне місце у міжнародному порядку денному. Пандемія COVID-19 лише підвищує таке занепокоєння, адже, за різними версіями, однією з її причин стало глобальне потепління, спричинене діяльністю людей, що сприяло створенню сприятливих умов для розмноження та поширення вірусу. Пандемія змушує обирати між економікою та екологією, між турботою про людей та турботою про природу. І поки триває напружена робота медиків, біологів та фармацевтів над пошуками ліків від нової «чуми ХХІ сторіччя», а політики шукають крайнього винуватця пандемії, ми вбачаємо певне зерно істини у творчості Р. Мальтуса, який указував на роль епідемій у регуляції чисельності народонаселення. Зокрема, він зазначав, що серед цих причин виникнення епідемій потрібно відзначити перенаселені житла та нездорове харчування, тобто природні наслідки того процесу, коли населення зростає швидше, аніж дозволяють житлові умови та наявність харчів у тій чи іншій країні⁶. До таких причин він відносив також загальний стан довкілля, скупченість населення в містах, недостатній рівень гігієни людей та місць спільного користування. Всі ці чинники, напевне, ми також можемо взяти до уваги.

Логіка розвитку світової цивілізації привела до формування у суспільній свідомості так званої «парадигми людської винятковості» (О.Н. Яницький). Вона ґрунтується на твердженні, що людина принципово відрізняється від решти живих істот на Землі, над якими вона домінує і, у свою чергу, це виправдовує обумовленість її діяльності не біофізичними чинниками довкілля, а власною винятковістю та консьюмеристськими настроями.

У такий спосіб, суспільна екологічна свідомість, що базується на згаданих засадах, загалом осмислюється як антропоцентрична.

Однак існуючі тенденції зміни типу суспільства, які ми описували раніше⁷, демонструють нові риси і потребують переосмислення місця людини у класичному трикутнику «людина – суспільство – природа». І якщо спробувати окреслити панівну світоглядну концепцію гіперіндустріального суспільства, то ми зможемо лише вказати на початок формування нової еколого-орієнтованої світоглядної концепції інвайронменталізму. Її витoki співвідносяться з течією романтизму ХІХ сторіччя, що проголошував культ природи.

Поняття інвайронментальної культури є багатозначним. Воно має на меті зміну цілей виробництва, його переорієнтацію на збереження природи та самого людського роду; ощадливе ставлення до всіх видів ресурсів, подолання споживчої орієнтації щодо природи з боку як людини так і суспільства; реальну турботу держави про здоров'я, безпеку сьогоdnішнього та майбутніх поколінь; відмову від політики «проїдання майбутнього» і, взагалі, – докорінні зміни у способі життя людини та суспільства загалом.

Постапокаліптичні варіанти розвитку світу, які ще 20 років тому видавалися фантазією літераторів та кінематографістів, стають нашою реальністю. Природа не витримує цивілізаційного навантаження, а протистояння та постійна боротьба за ресурси на всіх рівнях має видимий прояв у вигляді демографічних та економічних криз, тероризму, воєн – реальними обставинами життя людини. Тому переосмислення стосунків у рамках дихотомії «людина – природа» є необхідною. Нині ця суперечність досягла свого апогею внаслідок нестримного прагнення людини «поліпшувати» природу через «філософію» примусу та перемоги над природою⁸.

Глобалізація та мегаіндустріалізація призвели до виснаження природних ресурсів і екологічної кризи на всіх рівнях, внаслідок чого під загрозою опинилася не просто природа як окремиий, незалежний складник, а природа як феномен, що дає життя людині та, власне, сама людина як частина природи. Це підтверджу-

ють і автори останньої ювілейної доповіді Римському клубу, які схвильовано діагностують, що, не дивлячись на прийняті світовою спільнотою запобіжні заходи, світ знову перебуває у кризі, і особливістю цієї кризи є її всеохоплюючий та зростаючий характер⁹.

Осмилення такої соціальної реальності сприяло виникненню низки теорій, що описують походження ризиків та пов'язані з ними закономірності політичного, соціального та техногенного розвитку. Однією з найбільш значущих є концепція «суспільства ризику» німецького соціолога У. Бека («Суспільство ризику. На шляху до іншого модерну»). На основі аналізу розвитку сучасного суспільства він сформулював ідею нового ступеня її існування – стадії індустріального суспільства ризику, що характеризується поняттям «рефлексивна модернізація». Руїнуються старі соціальні зв'язки, які виконували у суспільстві функції формування соціального порядку, що давали індивіду почуття стабільності, надійності та впевненості у завтрашньому дні. Існуюча реальність тлумачиться як універсалізація і глобалізація ризику¹⁰. Науковець демонструє перманентно присутню загрозу глобальних лих та катастроф. А також оприлюднює загальну інституціоналізацію ризику, тобто його стійке відтворення у всіх сферах людської життєдіяльності. Характерною рисою суспільства ризику є його тісний зв'язок із зростанням знань. За таких обставин роль науки та наукових знань істотно зростає, оскільки небезпеки, до яких схильне «суспільство ризику», люди часто не відчують, а усвідомлювати просто не мають бажання. Виявляючи загальні тенденції розвитку сучасного соціуму, Д. Белл (робота «Прихід постіндустріального суспільства. Досвід соціального прогнозування») зазначав, зокрема, що «коли відбуваються такі зміни, вони дозволяють нам не передбачати майбутнє, але лише визначати перелік проблем, що стоять перед суспільством і потребують свого вирішення. Саме його і можна прогнозувати».

Сучасність можна охарактеризувати двома найважливішими процесами – глобалізацією та глобальною екологічною кризою. Тож глобальним соціальним завданням постає самозбереження людства¹¹. Філософія пропонує кілька шляхів вихо-

ду із цієї кризи: інерційний, ультратоталітарний та трансформаційний. Останній передбачає прийняття нового світогляду, нової системи цінностей, нової світової релігії, результат — усвідомлена колективна поведінка, що спрямована на охорону екосистеми, екологізацію виробництва та раціоналізацію споживання¹². Для подібних трансформацій необхідні нові світоглядно-моральні установки, які б гуманізували науково-технічний прогрес та мінімізували б шкідливий вплив людини на світ і саме їх має запропонувати філософія виживання¹³, що може бути складовою філософської антропології, і акцентуватися на формуванні екологічної свідомості як умови виживання людства. Однак філософія виживання, що обмежується екологічною спрямованістю, не дає повного усунення викликів, які стоять перед людиною.

Деякі дослідники перспективи виживання людини вбачають у комп'ютерній та генній інженерії. Мовляв, людина-кіборг чи віртуальна особистість, що живе не у світі реальному, а в Інтернет-просторі, має шанс на виживання. Водночас, тотальна механізація та технізація лише поглиблюють проблему виживання людини. Інформаційне суспільство зумовлює «відмирання» універсальних соціально-правових та моральних цивілізаційних норм, викликає суперечність між інформацією та гуманітарним знанням. Філософське питання про первинність ідеального чи матеріального має невтішну відповідь: ідеться і про фізичне винищення людини, і про духовно-етичне. Технізація перетворила інтелектуальну працю на систематичне виконання однакових дій, позбавляючи людину власне найбільш людського — культуротворчості, обмеживши її духовність і спричинивши «нездатність адекватно сприймати та оцінювати ті явища цивілізації та культури, що не вкладались у смугу життєвих пристрастей»¹⁴. Поступово втрачаючи креативні потенції, особистість перетворюється на людину маси, продукт тотальної ідеологізації, яким влада може вільно маніпулювати¹⁵. Маса — це «чорна діра», куди «провалюється соціальне», бо споживачі масової культури є лише статистичними одиницями і не беруть участі у соціальному житті, а відсторонено спостерігають за ним¹⁶ з телеекранів та моніторів комп'ютерів.

Комп'ютер, який «мав увійти в кожен дім», за словами Е. Тоффлера, встиг поширитись значно більше у вигляді портативних ноутбуків, планшетів та мобільних телефонів. Власне Я та одвічні аксіологічні орієнтації особистість втратила, коли соціум став суспільством надмірного споживання. Соціально інфантильна людина у прагненні жити комфортно «одним днем» перетворила переважну більшість придбань чинить виключно заради демонстрації власної купівельної спроможності, самоствердження чи самого процесу. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі називають це хворобою, що є наслідком «шизоїдної природи людини».

У процесі масового і, переважно, бездумного споживання людина втрачає себе у прагненні не відрізнятись від інших. Нестримне паразитичне споживання продуктів та ресурсів заважає людині насолоджуватися тим, чого вона вже досягла і є живим свідченням виродження країн, як зазначав А. Печчеї, і людства загалом¹⁷. Вихід із ситуації пандемічного консьюмеризму — знову почати жити за потребою, а не бажаннями, відновивши гармонійні стосунки з природою, суспільством і самим собою, пропонували Ж. Бодрійяр, Д. Ванн, Т. Нейлор, Дж. Хіз, Е. Поттер та інші. Парадокс полягає у тому, що людство, усвідомлюючи консьюмеристичну кризу та її очевидні наслідки, продовжує нарощувати рівень та об'єми споживання. Це викликає побоювання за майбутнє людства й вимагає шляхів корекції, які, власне, і повинна надати філософія виживання. Це може бути заклик М. Бердяєва, В. Вернадського, К. Ціолковського до розширення свідомості до космічного, ноосферного рівня. Чи теорія К. Ясперса про головну турботу про збереження природи самої людини. Як застерігає філософ, «людина може втратити себе і людство непомітно для самих себе чи в результаті страшних катастроф — вступити в стадію нівелювання та механізації, в життя, де немає свободи та ... гуманності», або ж ідея «керованої автоеволюції, за якою вже не людина йтиме за еволюційними процесами, а, навпаки, — змушуватиме біологію пристосуватися до власних вимог, що цілком можливо, зважаючи, що людина вже навчилася удосконалювати своє тіло (хірургія, протезування, генетичні та неоевгенічні експерименти). Чи «філософія виживання» С. Си-

доренко, яка має «розробити концепцію виживання людства на основі визнання гуманістичних загальнолюдських цінностей; виробити такий світогляд, ядром якого повинна бути нова екологічна свідомість»¹⁸.

Кінець ХХ сторіччя поставив перед людством питання про необхідність нової системи стосунків із природою. Усвідомлення того, що антропоцентризм є психологічною базою екологічної кризи призвело до виникнення нової інвайронментальної парадигми, яке орієнтується на екоцентризм як кардинальну зміну образу світу. Тут людина має відмовитися від розуміння себе як підкорювача природи. В основу екоцентризму повинен бути покладений принцип екологічної доцільності, для якого характерними є такі особливості:

– все природне визнається спочатку самоцінним, що має право на існування незалежно від корисності, марності або навіть шкідливості для людини;

– розум не є підставою для особливих привілеїв для людини, а, навпаки, передбачає величезну відповідальність та додаткові обов'язки щодо збереження навколишньої природи;

– вплив людини на природу змінюється взаємодією між ними. Характер цієї взаємодії визначається «екологічним імперативом», тобто вимогою такої зміни стилю життя людей, який гармонізував би їхні потреби з можливостями збереження біосфери;

– розвиток біосфери постає як коеволуційний процес взаємодії природи та людини, тобто процес взаємовигідної єдності, в якій екоцентризм повинен бути новим баченням світу, в основу якого повинен бути покладений принцип екологічної доцільності.

Більшість дослідників умовою виживання людства називають новий еколого-моральний імператив та етичне ставлення до природи. Людина має зробити власну відповідальність загально-цивілізаційним глобальним імперативом, бо ж і сучасний стан екології, ступінь технізації та комп'ютеризації, знеособленості, універсалізації образу людини, а відтак втрата людської ідентичності — наслідок безвідповідального ставлення людини до своєї свободи. Якщо ми хочемо зараз приборкати технічну

революцію і спрямувати людство до гідного його майбутнього, то нам необхідно передусім подумати про зміну самої людини, про революцію в самій людині, зазначав Ауреліо Печчеї (праця «Людські якості»). Сьогодні вимагає нових варіантів саморозвитку людини та її взаємодії зі світом, природою, суспільством та соціокультурними феноменами, нової парадигми, що дозволить подолати ситуацію розмивання ідентичності людини, яка дедалі частіше стає носієм масової культури.

Футурологічні філософські концепції в умовах накладання антропологічної та екологічної кризи, мають запропонувати новий варіант саморозвитку людини, яка заради власного виживання повинна синтезувати загальнолюдські та особисті цінності, адаптувавши їх до соціокультурної дійсності, а бажання врятувати світ зробити загальнолюдською практикою. Ретранслятором нових цивілізаційних орієнтирів має стати філософія виживання, яка, щоб знайти вихід з кризового стану інформаційного суспільства, має подолати «філософську інерцію» сократичної культури, що ґрунтується на визнанні пріоритету загального блага. Тепер же благо ототожнюється з виживанням, згідно з Ч.П. Сноу («Дві культури»).

Філософія ж має віднайти у всіх можливих течіях і цінностях спосіб утвердження прав і свобод окремого індивіда в інтересах оновлення та збереження людства, що дозволить зупинити процес втрати антропоідентичності та самовизначення, подолати кризу культури та суспільного розвитку, глобальні проблеми сучасності. Подібна ідея зустрічається і в інших дослідників. Наприклад, А. Чхейало вбачає, що на зміну «суспільству ризику» має прийти «суспільство виживання», проте виживання не має бути «інструкцією зі збереження життя окремого індивіда в конкретній ситуації»¹⁹. Отже, порятунок людства розпочнеться з чіткого усвідомлення кожної конкретної особистості, що вона має зробити сьогодні для того, щоб дати собі шанс вижити завтра. Причому філософія виживання повинна бути не надскладним збірником правил, а дієвим механізмом збереження, насамперед, власної ідентичності та людського способу життєдіяльності.

Для цього філософії необхідно змінитися й самій. Вона вже почала трансформуватися, поступово перетворюючись на

поп-філософію (за Л.І. Новіковою), що доступно і спрощено пояснює класичні поняття філософії, довільно поєднує методи та обирає дослідження на межі раціональних та ірраціональних теорій. І для того, щоб донести сучасній людині, яка вимушена жити у шаленому темпі безперервних змін і якій ніколи перевіряти достовірність подібних учень, філософія виживання має бути не лише раціоналістичною, а й езотеричною, релігійною, працювати на межі онтології, гносеології та аксіології, використовуючи весь набір філософських категорій. Вона має бути доступною — складну мову філософії замінити зрозумілими синтаксично-лінгвістичними конструкціями (що вже робить поп-філософія) для переважної більшості людей. І постати новою ідеологією, в основі якої — пріоритет духовних цінностей над матеріальними.

Заради виживання людства за умов, коли людина регулює сьогодні на планеті життя, включаючи і власне, в ситуації деструкції усталених аксіоорієнтацій, занепаду гносеологічних традицій, що спричинили кризу духовності та втрату людської ідентичності, в авангард виходять смисложиттєві проблеми, а філософія виживання має перетворитися з науково-теоретичного вчення на дисципліну, якщо не практичну, то, принаймні, максимально наближену до такої, запропонувавши реальні варіанти подальшого розвитку людства і способи їх впровадження.

Сучасна екологічна ситуація обумовлена тривалим пануванням технократичної системи цінностей, які, попри все, відповідали антропоцентричній світоглядній концепції. Однак технократизм як світоглядна установка і культурна парадигма показав свою неспроможність. Праці сучасних філософів, екологів, футурологів, які ґрунтуються на виявлених тенденціях як суспільного розвитку, так і загальнопланетарного біоценозу, демонструють нагальну необхідність заміни антропоцентричної ціннісної парадигми. Фактично, визнання природи стрижнем аксіологічного простору — це крок, викликаний усвідомленою необхідністю збереження середовища існування людини у формі біологічного виду.

У сьогоднішній ситуації недоречно розраховувати на традиційні еволюційні механізми зміни культурних цінностей та орі-

ентирів. Вступ суспільства до фази загального ризику, швидке зростання кількості великомасштабних екологічних катастроф разом із затьяжною кризою економіки та владних структур змушує розглядати політику в якості головного інструменту екологізації суспільної свідомості та впровадження інвайронменталізму в якості основної світоглядної характеристики глобалізованого суспільства.

Нарешті, потребує захисту і природа самої людини та її невід'ємна складова — суспільство. До найнебезпечніших загроз сьогодення можна віднести наростання негативних змін як у генетичній основі людини, у тому числі під впливом несприятливих природних умов, а також у результаті десоціалізації індивідів, шляхом створення віртуалізованого псевдо-соціуму, втрата людством здатності до свідомого і критичного осмислення буття.

З огляду на важливість проблеми, варто погодитися із висновком дослідниці О.А. Матюхіної, яка зазначає, що останні десятиліття наочно показали необхідність зміни екологічної парадигми як у суспільній, так і в індивідуальній свідомості²⁰, та С.С. Орденова, який, осмислюючи проблеми «Формування екологічної свідомості в умовах глобалізації», вказує, що з позиції досягнення оптимальної взаємодії суспільства і природи, а також забезпечення гармонізації матеріального і духовного життя суспільства, екологічні і соціально-економічні прагнення людства на світоглядному ґрунті у перспективі повинні поєднуватися, а екологічна політика держав у глобалізованому світі повинна стати домінуючою в усій світовій політиці, адже визначає можливості і шляхи виживання людства загалом²¹. У виробленні підходів до вирішення цих завдань філософи можуть і повинні брати найактивнішу участь задля збереження життя, у тому числі й життя Людини розумної на Землі.

¹ Див.: *Halliday M.* Current Ideas in Systemic Practice and Theory (Text). — London: Pinter, 1991.

² *Nietschmann B.* The Fourth World: Nations Versus States. Reordering The World. Geopolitical Perspectives on the Twenty-first century / Ed. by G.J. Demko and W.B. Wood. — Westview, 1994, P. 225–242. — P. 239–240.

³ *Gudmanian A.* et al. Transformation of ecological consciousness in the process of solving global ecological problems. E3S Web of Conferences. — Vol. 175. — EDP Sciences, 2020.

⁴ Див.: Вибрані праці академіка В. І. Вернадського. Т. 1: Володимир Іванович Вернадський і Україна. Кн. 2: Вибрані праці / НАН України, Коміс. з наук. спадщини акад. В.І. Вернадського, Нац. б-ка України ім. В.І. Вернадського, Ін-т історії України; [уклад.: О.С. Онищенко, В.М. Даниленко, Л.А. Дубровіна та ін.; редкол.: А.Г. Загородній та ін.]. — К., 2011. — 584 с.

⁵ *Малтус Т.Р.* Дослідження закону народонаселення. — К.: Видавництво «Основи», 1998. — 535 с. — С. 7-8.

⁶ Там само. — С. 78.

⁷ *Клешня Г.М.* Нові пріоритети сталого розвитку в умовах пандемії COVID-19: соціально-філософський аспект // Вісник Національного Авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. — 2020. — №. 1. — С. 35-40.

⁸ *Сидоренко С.В.* Філософія виживання людства у глобалізованому світі. // Мультиверсум. Філософський альманах. — 2006. — № 55. — К.: Центр духовної культури. — С.130-137. — С. 133.

⁹ *Weizsäcker E.U., Wijkman A.* Come on! Capitalism, Short-termism, Population and Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome. — Springer Science+Business Media LLC, 2018. — P. 1. — Retrieved from: http://filipmalinowski.net/Club_Of_Rome-report-2018_ComeOn.pdf.

¹⁰ Див.: *Бек У.* Влада і контрвлада у добу глобалізації / пер. з англ. — К.: Ніка-Центр, 2011. — 408 с.

¹¹ *Надольний М.І.* Потреби людини: цивілізаційний аспект дослідження // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. — К., 1999. — Вип. 3. — С. 29-50.

¹² *Сидоренко С.В.* Філософія виживання людства у глобалізованому світі. — Указ. вид. — С. 135.

¹³ Там само.

¹⁴ *Сидоренко С.В.* Філософія виживання... — Указ. вид.

¹⁵ *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2002. — 539 с.

¹⁶ *Бодрійяр Ж.* Симулякри і симуляція. — К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. — 230 с.

¹⁷ Див.: *Рессей А.* The Human Quality. — Pergamon Press, 1977 — 214 p.

¹⁸ *Сидоренко С.В.* Філософія виживання... — Указ. вид. — С. 136.

¹⁹ *Чхеайло А.А.* Потенціал виживання людини в умовах песимістичних перспектив // Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. — 2012. — № 1 (81) — С. 58-61.

²⁰ *Матюхіна О.А.* Категорія «екологічна відповідальність» в етичному вченні католицької церкви в ХХІ ст. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. — 2021. — №. 2. — С. 42- 46. — С. 44.

²¹ *Орденів С.С.* Формування екологічної свідомості в умовах глобалізації // Вісник Національного Авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. — 2021. — №. 2. — С. 46-50. — С. 49.

ПРОБЛЕМА «ВРОДЖЕНОГО» І «НАБУТОГО» В РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ ПОЛЕМІКИ

В. С. ВОЗНЯК

Адекватне розуміння природи та способу походження людських здібностей має важливе значення як для теоретичної філософії, так і для психології та педагогіки. Навряд чи орієнтація на теоретично неспроможні концепції здатна давати справжні орієнтири освітньої діяльності.

Дискусії про співвідношення «вродженого» і «набутого» у розвитку індивіда не вщухають і до цього дня, причому переважна більшість вчених — психологів, педагогів, філософів — *і не сумніваються* в наявності вроджених задатків і навіть здібностей, посилаючись при цьому на «сучасну науку», котра нібито це «довела», і звинувачують нечисленних прихильників протилежної точки зору в «соціологізаторстві». Слава Богу, що істина в науці не встановлюється шляхом голосування. Я ж переконаний, що у подібній дискусії оперувати такими поняттями, як «вроджене» і «набуте», не варто, оскільки вони й не поняття зовсім, а якісь розпливчасті уявлення, просто абстракції, методологічний потенціал яких аж ніяк не виявлено.

Якось на одній науковій конференції доповідач виголосив: «Всім відомо, що більшість когнітивних функцій людини є вродженими». Я, порушуючи усякі правила поведінки на подібних заходах, тут ж перебив його і сказав: «А ось мені особисто це не відомо! Поясніть, будь ласка». У відповідь почув: «Так кажуть американські когнітологи». Знову запитую: «А де ж аргументація? Я чомусь маю повірити їм на слово — чи через те, що вони когнітологи, чи через те, що вони американські?» Аргументів на доведення висловленої тези я так і не почув.

На відміну від поширених поглядів на вроджений характер людських здібностей, які представлені у відповідних науко-

вих публікаціях і навчальній психолого-педагогічній літературі, є низка дослідників, що переконливо заперечують подібну «вродженість». Насамперед — це Е.В. Ільєнков та його послідовники, школа В.О. Босенка.

Спробую обґрунтувати теоретичну неспроможність поглядів на «вродженість» людських здібностей.

У людини дійсно все від спадковості — у тому сенсі, що їй від народження *все дано* (якщо виключити клінічні порушення норми): дано тіло виду *Homo sapiens*, найвищий із можливих продукт матінки-природи (плюс неминучі та дуже важливі відбитки тривалого процесу антропогенезу). Тобто, дані тілесні структури, *здатні до розвитку під впливом позабіологічних факторів*, здатні до поглинання ідеального, ідеальних форм культурно-людської життєдіяльності і тим самим здатні працювати саме в їх режимі, за їх логікою, а не за схемами, інформація про які міститься в молекули ДНК. І саме в цьому ж значенні в людині *все від виховання*, взятого в найширшому значенні.

Людині *від народження* все дано: і її тіло, і живі тіла дорослих, носіїв людської культури, і сама ця культура, представлена у формах діяльності та спілкування. Отже, людському індивіду *все було дано* і до його народження, і навіть до зачаття. Точніше, було *задано*, а «даним» це ставатиме лише в міру *власних зусиль новонародженого* у становленні справді людською істотою, ще точніше — в міру *об'єднання зусиль дорослих з його зусиллями*. А в цьому процесі об'єднання сил-зусиль і відбувається незриме і таємниче — *рух ідеального як форми, перетікання форми, зняття форми та перетворення її на спосіб активного ставлення, діяльності та звернення до людей і до світу*.

У цих питаннях дуже важливим є власне якісний *теоретичний* підхід. Тому необхідно звернутися до ідей видатного філософа ХХ століття Е.В. Ільєнкова. У «соціологізаторстві» Евальда Васильовича Ільєнкова звинувачували і за життя, і тепер його зараховують до розряду тих, хто надмірно перебільшує роль соціального фактору і недооцінює, а то й зовсім заперечує значення фактору біологічного, а отже, є відвертим «соціологізатором» у розумінні людського буття. Таке звинувачення, як на диво, можна почути з вуст вельми серйозних філософів. Що ці-

каво, обвинувачі як тоді, так і зараз посилаються на *те ж саме* висловлювання філософа, анітрохи не обтяжуючи себе розглядом його концепції загалом. Ось яка думка філософа нібито дає безумовну основу для занесення Е.В. Ільєнкова в розряд «соціологізаторів»: він стверджує, що всі без винятку специфічно людські функції мозку і структури, що їх забезпечують, на 100% — а не на 90% і навіть не на 99% — визначаються, а отже, і пояснюються виключно способами активної діяльності людини як істоти соціальної, а не природної. Все людське в людині, все те, що специфічно відрізняє людину від тварини, являє собою на 100% результат соціального розвитку людського суспільства, і будь-яка здатність індивіда є індивідуально здійснювана функція соціального, а не природного організму, хоча, зрозуміло, і здійснювана завжди природними, біологічно-вродженими органами людського тіла, у тому числі мозком. Сам Е.В. Ільєнков при цьому добре розуміє, що його погляди багатьом можуть здатися явно крайніми, перебільшено загостреними. Декого лякає побоювання, що така теоретична позиція може привести на практиці до недооцінки біологічних, генетично-вроджених особливостей індивідів, навіть до нівелювання і стандартизації. Проте, вважає філософ, подібні побоювання марні.

Мені ж видається, що на підставі *однієї-єдиної фрази* з робіт філософа робити далекосяжні висновки про його теоретичну позицію, та ще й заносити його в той чи інший розряд — справа малопродуктивна.

Суть питання у цьому, що позиція Е.В. Ільєнкова перебуває рішуче *по той бік* абстрактних міркувань про «два чинники» у розвитку людини («спадковість» і «середовище», «вроджене» і «набуте»), а тому звинувачувати його у надмірному перебільшенні ролі одного з чинників («соціального») безглуздо. Філософ чудово розуміє теоретичні витoki як «біологізаторства» і «соціологізаторства», так і відомої та досить поширеної формули про «біо-соціальну» природу людини. Адже тут працює проста логіка здорового глузду. Достатньо просто собі пояснити, що людина, з одного боку, являє собою біологічний організм, особина виду *Homo Sapiens*, а з іншого — завжди виступає як член того чи іншого соціального організму, представником су-

спільства на певному етапі його розвитку, представником певного класу, професії, тієї чи іншої соціальної групи. Щоб зрозуміти цю обставину, не треба бути ані філософом, ані лікарем. Це вельми очевидно. Проте у Е.В. Ільєнкова — логіка інша, власне *діалектична*: людина — це не «з одного боку — соціальна, а з іншого — біологічна істота», яку можна розчленувати — хоча б подумки — на ці дві сторони, а істота в буквальному значенні слова *діалектична*. Це означає, що будь-яке соціальне відправлення, будь-яка дія, будь-який прояв соціального життя у людині забезпечуються біологічними механізмами, насамперед механізмами нервової системи. З іншого боку, всі біологічні функції організму людини настільки *підпорядковані* виконанню його соціальних функцій, що вся біологія стає лише *формою прояву* зовсім іншого за природою начала. Зазначимо: вся біологія людини виявляє не власне себе, своє, а інше, це лише *форма прояву* людського, культурно-історичного. Але найчастіше справу представляють протилежним чином, навпаки: як багато в житті соціальному виступає формою прояву саме біологічного начала (агресія, егоїзм, сексуальні потяги, материнський інстинкт, інстинкт соціальності та ін. вигадки). Тут панує звичайне *представлення*, а в творах Ільєнкова — саме *поняття*.

Е.В. Ільєнков пише: «Власне біологічний зв'язок, що виражається в тотожності морфо-фізіологічної організації особин виду «*Homo sapiens*», є лише *підставою* (хоча і абсолютно необхідною, і навіть *найближчою*), лише умовою людського, “родового” в людині, проте ніяк не “сутністю”, не внутрішньою умовою, не *конкретною спільністю*, не спільністю соціально-людською, не спільністю *особистості і особистостей*»¹.

Отже, філософ аж ніяк *не ігнорує, не відкидає* біологічне в людині, але наполягає на *адекватному розумінні* його: «Наявність медично нормального мозку — це одна з матеріальних передумов (повторимо це ще раз) особистості, але ніяк не сама особистість. Адже особистість і мозок — це принципово різні за своєю “сутністю” “речі”, хоча безпосередньо, у тому фактичному існуванні, вони пов'язані один з одним <...> нерозривно»². «Від початку і остаточно особистість — це явище соціальної природи, соціального походження. Мозок же — лише матеріальний орган, за

допомогою якого особистість здійснюється в органічному тілі людини, перетворюючи це тіло на слухняне, легко кероване знаряддя, інструмент своєї (а чи не мозку) життєдіяльності. У функціях мозку виявляє себе, свою активність зовсім інший феномен, ніж сам мозок, зокрема особистість»³. При цьому Е.В. Ільєнков не бере людську тілесність абстрактно, тобто односторонньо. Вона включає у себе одухотворене тіло іншої людини (для немовляти — насамперед дорослого), і навіть «неорганічне тіло» людини, продукти культури та цивілізації, речі, створені людиною й для людини. Ігнорувати існування цього «другого» тіла людини — означає прирікати себе на рішуче нерозуміння природи людини. «Тілесність» особистості Е.В. Ільєнков розуміє як ансамбль «предметних, речовинно-відчутних стосунків даного індивіда до іншого індивіда (до інших індивідів), опосередкованих через створені і створювані їх працею речі, точніше, через дії з цими речами (до яких належать і слова природної мови)»⁴. Тому він розгадку «структури особистості» шукає у «просторі поза органічним тілом індивіда і саме тому, як не парадоксально, — у внутрішньому просторі особистості. У тому самому просторі, в якому спочатку виникає людське ставлення до іншого індивіда (саме як реальне, чуттєво-предметне, речовинно-відчутне ставлення), яке “всередині” тіла людини ніяк не закладено, щоб потім — внаслідок взаємного характеру цього відношення — перетворитися у те саме “ставлення до себе”, опосередковане через ставлення “до іншого”, що й становить суть особистісної — специфічно людської — природи індивіда»⁵. Тому «тілом» особистості є не окреме тіло особини виду «*Homo sapiens*», а щонайменше два таких тіла — «Я» і «ТИ», об’єднаних як би в одне тіло соціально-людськими узами, відносинами, взаєминами. Отже, людську тілесність треба розуміти конкретно: «“тіло” людини, що видається особистістю, — це її органічне тіло разом з тими штучними органами, які вона створює з речовини зовнішньої природи, “подовжуючи” і багаторазово посилюючи природні органи свого тіла і тим самим ускладнюючи і урізноманітнюючи свої взаємини з іншими індивідами, свою “сутність”»⁶.

Скажіть, будь ласка: чи можна у таких міркуваннях побачити хоча б натяк на горезвісне «соціологізаторство»? Філософ далі

значас: «Особистість і є сукупністю ставлень людини до самої себе як до котрогось “іншого” – ставлень “Я” до самого себе як до деякого “НЕ-Я”⁷».

Пригадується, як один мій знайомий філософ, друг, людина безперечно філософськи серйозно і ґрунтовано освічена, записавши Евальда Ільєнкова у своєму виступі на одній з конференцій в розряд «соціологізаторів» (саме на підставі його фрази про 100, навіть не про 90 чи 99 відсотків), мені у приватній бесіді сказав, що у Ільєнкова і особистість чомусь існує поза людиною. «Як це так: моя особистість – і поза мною!». Мої аргументи, що йдеться про існування особистості поза власне тілом індивіда, і наше «я» не належить нашій органічній тілесності, та й людська тілесність аж ніяк не зводиться до організму, не були сприйняті. Кожен з нас залишився, як кажуть, «при своєму». Не секрет, що цей автор тримається позиції про *безсумнівну наявність* вроджених здібностей.

Один раз у полеміці з цим філософом стосовно «вродженості» він навів такий приклад із життя знайомої йому сім'ї. Мама дуже хотіла, щоб її донька стала музикантом, і з дитинства робила все у цьому напрямку: музична школа, музичне училище, інструмент вдома, репетитори. Донька все виконувала, проте якимось чином була нещасною. Після смерті матері вона з радістю залишила музику, зайнялась бізнесом і стала успішною і щасливою. Висновок: до музичних занять не було у неї вроджених задатків, а коли ми діємо проти таких задатків, ми насильницьки ставимось до людської природи. На це я відповів приблизно так: а можливий інший варіант пояснення цього факту. Музика *не перетворилась* на дійсний «свій світ» дитини, вона була ззовні нав'язана, а тому і не стала рухом душі, рухом серця, *способом само-буття* цієї людини, не стала тією виразною мовою, якою дитина розмовляє зі світом, кохаючись у багатстві інтонованого буття. – Зрозуміло, апеляція до тих чи інших фактів – не аргумент. Як казав Фелікс Михайлов: факти – вперта річ, але сильнішою за них є їх *інтерпретація*.

Не треба приписувати Е.В. Ільєнкову й тезу про *вирішальну роль* «середовища» у формуванні особистості. Не був він прибічником «теорії середовища», більш за те, досить їдко висміював

її абстрактність та теоретичну неспроможність. Жодне «середовище» не виховує особистість — нехай воно буде хоч тричі «соціальним». Опонентами Е.В. Ільєнкова «середовище» зазвичай тлумачиться, за його словами, «як деякий *безособовий механізм*, що знаходиться поза індивідами, як гігантський штамп, який норовить вдрукувати в кожний “мозок” одну й ту ж саму психічну схему. Якби так було насправді, то у біологічній неоднаковості мозків прийшлося би вбачати єдину причину тієї обставини, що “відбитки” кожний раз виходять різні, такі, що варіюються. Проте “середовище”, про котре йде мова, інше. Це завжди *конкретна сукупність взаємовідносин між різними індивідами*, різноманітно розчленована всередині себе <...> на <...> безконечно різноманітні вузли та ланки, на локальні “ансамблі” всередині основних протилежностей, аж до такої ячейки, як сім’я з її “внутрішніми” стосунками між індивідами, у чомусь завжди схожа, а в чомусь зовсім несхожа з іншою такою ж сім’єю. Та й всередині сім’ї взаємостосунки між індивідами, що складають її, теж з часом змінюються, й іноді дуже швидко — іноді протягом годин і навіть лічених хвилин»⁸. У межах такого розуміння всілякі розмови про «середовище» виглядають, м’яко кажучи, недоречними.

Не якась міфічне «середовище» має вирішальний вплив на людину, а — *світ*, якщо взяти цю категорію відповідно до роздумів В.В. Бібіхіна з циклу його лекцій під назвою «Світ». Не світ взагалі, зрозумілий ще й абстрактно, а власне *буття-у-світі* (спосіб цього буття) індивіда, що входить у людське життя. Зазвичай люблять говорити про вплив «поганого оточення» на дитину чи підлітка. Але чому на одну дитину приблизно те ж саме «середовище» вплинуло, а на іншій — не залишило відчутних слідів? Напевно тому, що в одному випадку утворився *світ*, який для даного суб’єкта *став своїм світом* (і він живе *у мирі з цим світом*, оскільки тут він знаходить співчуття і спів-мислення, тут «мене розуміють» і вийти з такого світу, «не розірвавши свого серця» — неможливо), а для іншого — світ не став таким, залишився досить байдужим оточенням, саме — *середовищем*.

Е.В. Ільєнкову і донині (а в останній час навіть більш гостро) ставлять у провину заперечення їм вродженості людських здібностей, а точніше — їх генетичної фіксації. При цьому змішують

«задатки» і «здібності», а філософ ще у 1968 році попереджував, що їх в жодному разі не можна плутати. Задатки як анатомо-фізіологічна особливість організму *неспецифічні*, здібності ж — синтетичні. Синтетична діяльна здібність — принципово інша якість, в порівнянні із задатком, а на їх ототожненні, окрім усього іншого, і будується ідея про вродженість тих чи інших талантів. Дослідниця О.В. Мареева висунула цікаву тезу, відповідно якій не тільки біологічне знімається у соціальному, але на рівні індивідуума має місце і зворотній процес, коли соціальна якість при народженні індивідуальності повинна бути знятою у тілесному окремому. Якщо діалектика ідеального означає, що форма діяльності в культурі покладена як форма речі, то всезагальна соціальна якість при формування здібностей занурюється в основу окремого і цим створює об'єктивну видимість природного таланту. Соціальна якість «виглядає» як тілесна особливість. Ось — реальна *онтологічна підстава* ілюзій про вродженість талантів. О.В. Мареева зауважує, що саме тому, що соціальна якість саме *всередині*, на задньому плані, а її тілесний прояв *назовні*, ця якість легко надягає маску ніби природного. Коли зовнішній тілесний момент постає як невіддільний від індивідуальності, більш за те, як її необхідна форма, народжується видимість органічного походження самої індивідуальності. Специфічна діяльна здатність формується і розвивається на ґрунті соціального цілого. Але її тілесний бік, вбудовуючись в особливу здатність, саме і створює аберацію вродженості. Спресованість компонентів здатності, їх зняття у зовнішній тілесній дії провокує уявлення про природний талант. Саме у такому діалектичному обертанні, коли всезагальне занурюється, перетворюючи, в основу індивідуального, діяльна здатність постає як тілесна якість, — *quid pro quo* — одне замість іншого — як ніби природне.

Е.В. Ільєнкова не можна заносити в розряд *соціологізаторства* саме тому, що у нього *інша оптика, інша логіка* підходу до проблеми (про це приходиться нагадувати ще раз) — власне, *діалектична*. Тільки так, саме в контексті *діалектичного способу мислення* можна подолати дуалізм горезвісної формули про біо-соціальну природу людини. Е.В. Ільєнков пише: «Соціально-біологічний дуалізм в розумінні сутності людської індивідуальності (особи-

стості) — лише початок плюралістичного кінця, тобто могили мислення, що керується логікою редукції, яка заводить все далі й далі від тієї конкретної сутності, яку хотіли зрозуміти, логікою розкладання конкретності на неспецифічні для неї складові частини. У підсумку ця логіка неминуче приведе до “соціо-біохімічно-електрофізично-мікрофізично-квантово-механічного” розуміння сутності людини»⁹. Іншими словами, філософ чудово розуміє діалектику співвідношення форм матеріального руху, коли наступна «знімає» попередню, найближчу, тим самим опосередковано «знімаючи» й усі попередні. Наполягання на суто суспільно-історичній природі людини жодним чином не відкидає людську біологію: вона просто «знята» всередині дійсної сутності людини, служить їй проявом та однією з форм реалізації.

Вже згадуваний мій знайомий філософ, автор цілої низки чудових підручників з філософії та філософських дисциплін (погодимось, написати якісний й водночас цікавий підручник з філософії — вельми нелегка справа, майже неможлива) в одному з своїх підручників написав, що оскільки біологічна форма руху відіграє у людському житті дуже важливу роль, людину з повним правом можна назвати «біосоціальною істотою». Переконавши автора у його неправоті мені, як і завжди, не вдалось. Проте я вважаю, що подібними формулюваннями ми вводимо студентів в оману, ніби полегшуючи їм «зрозуміти» складні речі. Від таких «полегшень» легше на душі не стає... Неправда, навіть напівправда — завжди шкодить.

Якось поділився радістю зі своїм другом, тим же самим філософом, про якого вже йшла мова, мислячим та гідним професіоналом, — що я побачив *осмислений погляд* своїх трьох тижнів від народження онучок-двійнят. У відповідь було сказано: ось бачиш, соціалізація ще не почалася, а осмислений погляд є; як же ти після цього можеш продовжувати заперечувати «вроджене», не в положовому будинку же їм «імплантували» такий погляд. — Я був вкрай збентежений. Як казав Евальд Васильович, «є від чого прийти в задумливість»... Як же так — «соціалізація ще не почалася»? І тут раптом я ще раз переконався, що «соціалізація» є вельми небезпечним псевдо-концептом, адже в сучасному науково-освітньому дискурсі під «соціалізацією» розуміють

так чи інакше *адаптацію індивіда до вимог соціуму*, засвоєння зовні заданих соціальних норм і правил, «прищеплення цінностей» тощо. Щоправда, це вже окреме питання, із цим концептом взагалі треба спеціально розібратися, але не зараз. Варто згадати, як Е.В. Ільєнков іронізував над словосполученням «соціалізація особистості»: «Іноді цей процес називають “соціалізацією особистості”. На наш погляд, ця назва є невдалою, тому що вже передбачає, ніби особистість якось існує і до її “соціалізації”. Насправді “соціалізується” не особистість, а натурально-природне тіло новонародженого, якому ще лише належить перетворитися на особистість в процесі цієї “соціалізації”, тобто особистість ще повинна *виникнути*. І акт її народження не збігається ні за часом, ні по-суті з актом народження людського тіла, з днем фізичної появи людини на світ»¹⁰. Від себе додаю: особистість, що сформувалася в процесі діяльного спілкування (суспільно-людської, а не просто «соціальної», діяльності), соціум з його інституалізованими та відчуженими структурами, якраз і *прагне соціалізувати*, пристосувати (адаптувати) до себе, перетворити її на функцію своїх структур. Сама ж особистість як така розвивається саме у *неадаптивній діяльності*. Соціум не породжує особистість, він її *використовує*. Та давайте ж зрештою розрізнятимемо власне *суспільне* і *соціальне (соціумне)*, як це пропонують Ф.Т. Михайлов та О.О. Хамідов! Соціальне постає оберненою, перетвореною (і безперечно – спотвореною) формою суспільного.

Я ніколи не повірю (хочеться справді, як К.С. Станіславський, вигукувати: «Не вірю!»), що явна осмисленість погляду моїх онучок, що з’явилася на третьому тижні їхнього буття серед нас, людей, була їм «вроджена», була запрограмована у молекулах ДНК. Та не з’явилася б ніколи ця осмисленість, якби немовлята не бачили суцільно *зверненого до них зі смислом* погляду батьків, бабусь та дідусів! Ах, «соціалізація» ще не починалася? І слава Богу! Зате **олюднення** — з самого початку. Втім, про це чудово сказав якось Фелікс Михайлов, що людське немовля постає живим джерелом енергії, що прагне до нас запитувати суб’єктивного відгуку, хоча б і найвітальнішим потребам організму, що формується. Немовля починає жити не «інформацією», а «шумом» нашого життя. У звучанні різних голосів, у шумі вітру за

вікном, у дзвоні посуду, у пластиці та кольорі навколишніх нас «розумних» речей і т. і., і т. п. воно чує і бачить, відчуває і нюхає лише одне: **наше співчутливе звернення до нього**. Воно і лише воно формує його здатність суб'єктивно та інтенційно *керувати нами як власними природними органами*. Воно і тільки воно, що використовує (у їхній єдності) всі предметно-чуттєві носії афектів, які несуть смисли, і емоції **для споріднення** з афективними смислами його звернень, що формуються, до нас, *пробуджує в ньому суб'єкта* власних потреб, образів, почуттів і волі.

Новонароджене немовля, розвиваючись, перебуває у *суцільній енергетиці смислів*. Простір життя немовляти наповнений з перших же моментів його відокремленого буття, ним самим ще не усвідомлюваним, але реальним смислом і емоціями, що несуть смисли, бо це не що інше, як реальний простір духовного спілкування людей, яке ні на мить не вщухає, тільки так здатних відтворювати своє, у тому числі й суто фізичне, «біологічне» буття. І спробуй тут суто абстрактно співвідносити «соціальне» і «біологічне» — адже у кожному акті життєдіяльності дитини, будь-яка власне людська, тобто, до інших звернена, тілесна функція можлива остільки, оскільки вона мотивована спільним з близькими дорослими «смыслопочуттям» деякої культурної реальності, а будь-яке переживання реальності, що сприймається, можливе лише в організмовому акті звернення до близьких дорослих.

Прибічники концепції вродженості людських здібностей піддають критиці поняття «*інтеріоризації*» через те, що у його контексті індивід нібито перетворюється на об'єкт, що повинен сприймати зовнішні схеми. У цьому питанні слід коректно подумати. Феномен інтеріоризації дуже загадковий. Згідно з культурно-історичною традицією у психології інтеріоризація є не просто «перехід у внутрішнє» чогось «зовнішнього», перехід його всередину, у зміст суб'єктивності: форма (спосіб побудови) спільно-розділеної діяльності *освоюється*, переходить у «внутрішній план». У цьому пункті О.М. Леонтьєв спеціально зазначав, що ніякого заздалегідь готового «внутрішнього плану» самого по собі немає, він якраз в актах інтеріоризації й *утворюється*. Із цим сперечався С.Л. Рубінштейн, висуваючи тезу: зовнішнє

засвоюється через внутрішні умови, бо щось можна інтеріоризувати лише за наявності того, чим інтеріоризуєш. Щоправда, під «внутрішніми умовами» С.Л. Рубінштейн так чи інакше припускав деякі вроджені структури. А чому б не *припустити* наступне: у новонародженого *готової* (вродженої) *нейродинамічної структури інтеріоризації* немає, але є **можливість** її формування як нового функціонального органу. Іншими словами, *сама форма інтеріоризації* (інтеріоризація як форма) розпредметнюється, *освоюється* немовлям, і далі в міру її сформованості, розвиненості й відбувається *подальша*, наступна інтеріоризація. Отже, спочатку «входить» *форма освоєння*, що забезпечує подальше освоєння змістів і форм. Щось було схоплено і одразу стає способом «схоплювання» наступного змісту. Але виникає питання: а за допомогою чого на боці нейродинаміки немовляти здійснювалося первинне «схоплювання», щоб інтеріоризувати сам спосіб інтеріоризації? — Зрозуміло, можна піти в дурну нескінченність. Тут треба було б звернутися до думок Л.С. Виготського про конвергенцію природної та культурної ліній у розвитку нормальної дитини, про вищий та складний синтез біологічного та культурного всередині власне суспільно-культурного, — але ця тема потребує окремої розмови, чого ми торкнемося нижче.

Однак у межах запропонованої мною гіпотези можна *поміркувати* над наступним: а чи не пошукати *підстави у відмінності здібностей людей* не у «вроджених структурах» і навіть не у соціальних, цілком соціально-історично визначених, обставинах (з останніми — досить ясно), а у відмінності тих *форм інтеріоризації*, які були первинно освоєні немовлям і які так чи інакше *серйозно починають визначати* форми і зміст розпредметнюваного ним тут же і *надалі*? А в контексті мого твердження про те, що не «середовище», а світ, *свій світ* — «впливає» на дитину, логічно припустити, що інтеріоризація походить не з чогось принципово зовнішнього (звідти приходить лише інформація), але лише у контексті так зрозумілого «*свого світу*». Отже, слід подбати про те, щоб межі цього свого світу для дитини неодмінно розширювалися, щоб *ніщо істинно людське не було чужим*, а *зміст його наповнювався* не просто «корисним» для життя і виживання, успіху та успішності, а *високою культурою* як власне людським способом

звернення до людей і себе самого. Говорячи про інтеріоризацію, треба бути дуже обережним у використанні термінів «внутрішнє» і «зовнішнє». Адже інтеріоризується («врощується») дитиною *лише те*, що вже стало для неї певним чином «внутрішнім», своїм, таким, у чому вона *бере активну участь* як повноправний суб'єкт.

Люди не просто «впливають» один на одного, вони здатні *входити до змісту суб'єктивності* один одного на різні рівні глибини. Щось (або — **хтось**) може залишити в нас просто слід, іноді — подряпини чи навіть шрами, щось (точніше — **хтось**) стає *нашою здатністю*, нашим віданням та баченням. А ось хтось може надовго просто *оселитися* в нашій душі, *спів-визначаючи нас зсередини, бути присутнім в нас*. Ця ідея складає центр концепції «відображеної суб'єктності» розумного психолога наших днів В.А. Петровського. Відображуваний суб'єкт настільки глибоко проникає у духовний світ суб'єкта, який здійснив таке відображення, що «я» цього останнього виявляється внутрішнім і радикальним чином опосередковано взаємодією з першим, постає як істотно визначене, *покладене* ним. Відображена суб'єктність, не будучи лише образом, постає як *продовження однієї людини в іншій*, як смисл першої для другої, в динаміці визначень буття останнього. По суті йдеться про *інобуття однієї людини в іншій*. Тут уже та ситуація, про яку апостол говорив: «Не я живу, а Христос живе в мені»¹. У цьому сенсі людська особистість у своїх глибинах має властивість *полісуб'єктності*. І ось тут найголовніше: нам не дано знати, *на яку глибину суб'єктивності* дитини «входить» той чи інший зміст (та чи інша суб'єктність), на якому рівні вона «зачепиться» чи раптом утворить якийсь особливий *суб'єктний центр*, від якого багато чого буде залежати. Ми ще не *вміємо* це знати. Тому й рятуємось від незнання казочками про «вродженість».

За розмовами про «вродженість» ховається не просто наше незнання, а саме: *небажання нести відповідальність*. І відверте

¹ Згадується, якось я свого сина-студента розпикав за якусь, вельми незначну, але провину. Він же пішов у «відмову» і готовий був присягнути чим завгодно, що не робив. І раптом я: «А присягнися Сократом!». Недовго думаючи, він відразу зняквів і відповів: «Так. Було». Ми якраз в курсі античної філософії — ні, не «проходили», а *вживалися* в ідеї та життєву долю Сократа...

небажання мислити глибше. Спостерігаючи за життям та розвитком своїх уже восьмирічних онучок-двійнят, а точніше — беручи участь усією істотою своєю в їхньому житті, весь час ловлю себе на думці: я не розумію, звідки що береться, чому вони такі різні і такі славні. Тільки ось списувати хоч щось на «вроджене» не хочеться. Прагну зрозуміти. І згадую думку доктора психологічних наук О.В. Суворова (того самого Сашка Суворова з легендарної ільєнківської «четвірки», земне життя котрого нещодавно закінчилось) про «презумпцію соціальності». Він казав, що не заперечує існування суто біологічних причин виникнення тих чи інших психолого-педагогічних проблем, але наполягає на тому, що перш ніж звертатися до пошуку причин у цій сфері, їх треба пошукати ближче — у сфері соціальних відносин. У сфері родовій, а не видовій. Він називає це «презумпцією соціальності» під час аналізу причин виникнення психолого-педагогічних складнощів. Тобто мова йде про визнання більш ймовірними та достовірними найближчих причин явища, що лежать у тій же сфері, де це явище виникає і існує. І дотримання цієї «презумпції соціальності» — лише елементарна наукова послідовність.

Щодо «вродженого», то чи можна на рівні сучасної науки більш-менш чітко розрізнити, що серед особливостей завжди унікального новонародженого немовляти обумовлено генами, а що — умовами його внутрішньоутробного розвитку, вплив на яке протягом цілих 9 місяців мають безумовно «соціальні фактори»? У спектаклі бразильського драматурга Гільєрме Фігейредо «Лисиця і виноград» раб Езоп дає пораду своєму господареві філософу Ксанфу, який пообіцяв з дуже нетверезих очей випити море, як «зберегти обличчя»: так, я обіцяв випити море, але тільки море; якщо ви зможете відокремити морську воду від прісної, яку несуть річки, що впадають у нього, я виконаю обіцяне. — Так і я згоден повірити у «вродженість» тих чи інших людських здібностей, якщо ви зможете відокремити власне генетичну інформацію (зрозуміло, без клінічних порушень) від особливостей внутрішньоутробного розвитку немовляти...

Адже дуже часто слово «вроджене» ми вживаємо з різних приводів і метафорично. Вільям Сомерсет Моєм у романі «Тягар пристрастей людських» характеризує один із персонажів: «вона

була вроджено лінива», «вона була вроджено неохайна». Навряд чи йдеться про генетичну зумовленість. Так само, коли говориться, що джентльменові почуття честі властиве «від народження».

Характерно, що ідея «генів», де щось обов'язково «сидить», серйозно в'їлась в буденну свідомість. Коли хтось із сторонніх дізнається, що батьки у мене були філософами, дружина – філософ, син та невістка – філософи, то одразу можна почути: «Ну, це у вас гени такі». З цього приводу я завжди дозволяю собі пожартувати: що ж, тоді виходить, що моя бабця (за татовою лінією) з початковою освітою, будучи безземельною селянкою, свого часу якось «злегковажила»? І як тут бути з нашими дружинами, адже тут гени явно різні?

Можна припустити, що за звичайними словами «це у вас (чи у них) у генах» в дійсності криється щось зовсім інше: фіксація того факту, що дещо знаходиться у потаємних *глибинах* нашої душі, настільки глибоко, що відняти від нас, вилучили з нас цей зміст просто неможливо.

Що ж до терміну «набутого», то воно не менш абстрактне. Все набагато складніше. Часто мене, котрий завжди заперечував вродженість специфічно людських здібностей, звинувачують у тому, що я – прихильник концепції «всесильності виховання». Ні, жодним чином. Виховання зовсім не «всесильне», по-перше, тому, що дитина – не глина в руках вихователя, який виліплює з дитячої суб'єктивності все, що йому заманеться. Дитина розвивається лише *у міру власної активності*, а не активності дорослих, проте *форми* цієї активності задаємо ми у своїх суцільних зверненнях до дитини, і яка саме наша запропонована форма увійде в її душу настільки глибоко, що тут же буде перекинута на нас, на світ як її власна настільки, що цими присвоєними формами дитина звертатиметься до світу, освоюватиме його, освоюватиметься в ньому, а яка так глибоко не увійде чи взагалі торкнеться лише поверхні – *нам не відомо*. Тому ми й постійно *відчуватимемо опір* нашим – розумним чи не дуже або дуже нерозумним – виховним впливам, тискам та утискам.

Виховання аж ніяк не «всесильне», по-друге, через те, що ми ще *не знаємо дійсних закономірностей* (в усій їхній конкретності) становлення людської суб'єктивності, не кажучи вже про *законо-*

мірності визрівання таланту. Щоправда, щось і тут ми знаємо, і достовірно. Е.В. Ільєнков, аналізуючи досвід роботи зі сліпоглухоніми дітьми, стверджує, що можна і потрібно виховувати такі специфічно людські потреби, як *потреба в особистості іншої людини, у знанні, красі, у грі розуму*. А якщо ці потреби сформовані і стали невід'ємним надбанням індивіда, то *на їхньому ґрунті* вже з необхідністю дасть свої перші (спочатку, зрозуміло, непомітні та боязкі) пагони талант. Чи не сформовані (або щеплені лише формально, у формі красивих фраз) — і талант не виникне. Ось чому талант — *норма людського розвитку*, адже у вихованні названих високих потреб немає нічого надприродного, неможливого. А ось *бездарність* — продукт бездарної школи, тупості — як професійної, і просто людської — вихователів всіх рівнів. Адже коли ми вчимо дитину чомусь, суть справи визначається насамперед тим, **як** ми вчимо. Формально освоєні знання привчають до формалізму, навчання виключно заради оцінки (суми балів) виховує *дух продажності* і пристосовництво, казенно-зовнішнє засвоєння норм моралі веде до відвертого ханжества, примусові культпоходи в театр *надійно прищеплюють* огиду до високої культури.

У питанні про «вроджене» і «набуте» все ж таки краще зупинитися на великому Сократовому «не знаю», а точніше — «*я знаю, що я не знаю*». Це конкретніше та відповідальніше. Тут містяться умови подальших пошуків, роздумів. А списування чогось на «гени» полегшує нам життя, гальмує думку, щоб не сказати точніше — ампує її.

Так, ніхто не заперечує, що людські немовлята від народження — різні, навіть якщо це двійнята. Однак, *наскільки «небайдужі»* ці відмінності для людського, особистісного розвитку? І чи знаємо ми достовірно, якою мірою індивідуальні особливості (відмінності) генетичної інформації (спадковості) вплинули (або ще вплинуть) на *розвиток власне людських здібностей*, на освоєння форм специфічно людської життєдіяльності, і взагалі — чи здатні вони вплинути — радикально чи як-небудь, частково?

Таким чином, з псевдо-поняттями «вроджене» та «набуте» грамотно працювати неможливо, як і з будь-якими гіпостазованими абстракціями. Вони *відволікають думку* від суті справи, відводять убік від того, що ми шукаємо і намагаємося зрозуміти,

вести в стан ума. На моє переконання, погляди на генетично зумовлений («вроджений») характер людських здібностей так чи інакше, свідомо чи несвідомо, спираються на вельми убогі, абстрактні, теоретично неспроможні уявлення про природу людини, про дійсний спосіб її буття у світі.

На початку цієї статті я стверджував, що дискусії про співвідношення «вродженого» і «набутого» у розвитку індивіда не вщухають і до цього дня. Мабуть, я у чомусь таки помилився: такі дискусії, і вельми гострі, точились у філософській, психологічній та педагогічній літературі 60-70 років минулого століття. Варто пригадати полеміку між прихильниками Е.В. Ільєнкова та Д.І. Дубровського у філософських журналах і стосовно «вродженості», і про природу ідеального. І це в період панування однієї, «правильної» ідеології! У наш час такого обсягу, гостроти і деякої непримиримості наукова полеміка не досягає, хіба що хтось трохи посперечається на наукових конференціях. Що поробиш — настали інші часи. Кожен сповідує «свої» ідеї, притримується «своїх» методологій. Про що ж сперечатись? Таку ситуацію називають «методологічним плюралізмом». «Хто в ліс, хто по дрова». На мою думку, плюралізм доречний лише на базарі. У серйозній науці все має бути інакше. Пригадаймо слова Е.В. Ільєнкова, що *плюралізм є могилою мислення*. Багатоманітність — так, проте повинна бути *єдністю у багатоманітності*. Інакше наука постає не пошуком істини, нехай складним, сповненим суперечностей, а простим висловлюванням «своїх» точок зору.

Продовжимо наші попередні міркування. Тепер варто звернутись до деяких ідей Л.С. Виготського. Сутність його перевероту в розумінні душі, свідомості людини чудово схопить учень Л.С. Виготського Д.Б. Ельконін. У своїх записниках він пише: «Не забути: якби Виготський був живий і я зміг би, як це часто бувало, за філіжанкою кави в кафе “Норд” поставити йому запитання, то я запитав би його: “А ти розумієш, що своєю теорією інтеріоризації ти заперечуєш те розуміння психіки та свідомості, яке існувало досі у так званій класичній психології? Заперечуєш початковість, заданість “душі” і всього душевного життя, заперечуєш, що людина народжується нехай з недосконалою і нерозвиненою, але все-таки душею, що вона вже є в ній і що її

носієм є мозок. Ти, навпаки, стверджуєш, що “душа” людська, людська свідомість (психіка) існує об’єктивно поза нас як явище інтерпсихічне у формі знаків та їх значень, що є засобом організації спільної, перш за все, трудової діяльності людей, і що тільки в результаті цього взаємного впливу людей один на одного виникає інтерпсихічне у формі тих самих знаків та значень, але спрямоване на організацію своєї власної діяльності. Душа не задана людині спочатку, а дана їй у зовнішній, чисто матеріальній формі!

Але тоді я був молодий і, як мені зараз здається, не розумів усієї грандіозності того завдання, яке на моїх очах вирішував Лев Семенович».

Методологічні підстави досліджень Л.С. Виготського були нескінченно вищими тодішніх і досі існуючими в психології уявленнями про взаємодію «двох факторів» розвитку дитини – генетичного та соціального, «вродженого» та «набутого», природи та культури. Психіку, вважає Лев Семенович, не можна досліджувати як якусь річ, описуючи її властивості та виділяючи причини-фактори. Видатний психолог стверджував, що якщо замість аналізу речі ми поставимо аналіз процесу, то основним завданням розгляду, природно, стане генетичне відновлення всіх моментів розвитку цього процесу. Основним завданням аналізу при цьому є повернення процесу до його початкової стадії або, інакше кажучи, перетворення речі на процес.

Іншими словами, слід *зосередитися на розвитку* дитини, вважав Л.С. Виготський, у якому представлені, але не повторені, обидва типи психічного розвитку, які ми в ізольованому вигляді знаходимо у філогенезі: біологічний та історичний, або натуральний і культурний розвиток поведінки. І тоді ми виявимо не взаємодію різних «факторів», а якесь злиття – органічного та культурного в один процес. Адже вростання нормальної дитини у людський культурно-історичний спосіб життя представляє зазвичай єдиний сплав із процесами його органічного дозрівання. Обидва плани розвитку – природний та культурний – збігаються та зливаються один з одним. Обидві низки змін взаємопроникають один в інший і утворюють по суті єдиний ряд соціально-біологічного формування дитини. Оскільки органічний

розвиток відбувається у культурному середовищі, воно перетворюється на історично обумовлений біологічний процес. У той же час культурний розвиток набуває абсолютно своєрідного і ні з чим не порівнянного характеру, оскільки він відбувається одночасно і разом з органічним дозріванням, оскільки носієм його є зростаючий, такий, що змінюється, дозріває, організм дитини. При цьому важливо, що на кожному щаблі розвитку обох процесів панують особливі закони, особливі форми сплетення. Хоча обидва процеси протягом усього дитячого віку зустрічаються у складному синтезі, характер сплетення обох процесів, закон побудови синтезу залишається одним і тим самим. Іншими словами, не зовнішня взаємодія, не горезвісне — «з одного боку» та «з іншого боку», а внутрішня єдність: натуральні функції продовжують існувати всередині культурних, тобто, у «знятій» формі.

Відповідно до ідей Л.С. Виготського, відносини між вищими психічними функціями колись були *реальними стосунками між людьми*, тому все внутрішнє у вищих психічних функціях було колись зовнішнім. Психолог зазначає, що із необхідністю все внутрішнє у вищих формах було зовнішнім, тобто було для інших тим, чим є для себе. Будь-яка вища психічна функція необхідно проходить через зовнішню стадію розвитку, оскільки функція є спочатку соціальною. Це — центр усієї проблеми внутрішньої та зовнішньої поведінки. Багато авторів давно вже вказували на проблему інтеріоризації, перенесення поведінки усередину. До речі, сам Л.С. Виготський частіше вживав термін «вростання», ніж «інтеріоризація».

Ясно, що про «вроджене» і «придбане» слід говорити з величезною обережністю. Сама сутність методології Л.С. Виготського гостро пручається звичному поверхневому підходу та зіставленню.

Якось Ф.Т. Михайлов дав вельми точну характеристику ідеям Л.С. Виготського, вважаючи, що його відкриття полягає якраз у тому, що й апріорність, й аподиктичність саморуху психіки ніким і нічим не задані наперед, а породжуються і відтворюються лише активністю кожного акту креативного руху якоїсь із сил душі в її власному предметному полі — одночасно й інтимно особистісному, й зовнішньому, заданому в представленні. Як мотив,

як інтенція життєво необхідної реалізації своєї суб'єктивності у загальних формах інтерсуб'єктивності культури кожен креативний рух людської психіки — інтимно особистісний, він же як зовнішнє у всезагальних формах, у яких відбулося звернення *urbi et orbi* (до міста і світу) — це вже спільне усім інтерсуб'єктивне представлення, акт і факт надіндивідуальної реально-ідеальної культури. Л.С. Виготський як рефлексивно мислячий теоретик психології розвитку визначає як єдиний початок (основу і *causa sui*) розвитку вищих психічних функцій людини вихідну тождність духовності і тілесності в особливому, не біологічному, власне людському способі ставлення до світу. Оскільки в кожному акті життєдіяльності дитини будь-яка власне людська, тобто до інших звернена, тілесна функція можлива остільки, оскільки вона мотивована спільним з близькими дорослими «сміслом» деякої культурної реальності, а будь-яке переживання сприймається реальності можливе лише в організмовому акті звернення до близьких дорослих.

А тому не можна зовні сполучати «натуру» та «культуру», «біологічне» та «соціальне». Дуже важливо, щоб *культура* (висока культура) крок за кроком ставала справжньою *натурою* людини, а людина у своїх *натуральних*, природних проявах виступала не скотиною, а *самою людиною*. Втім, К. Марксом в 1844 р. про це було сказано з граничною діалектичною ясністю щодо взаємин чоловіка і жінки. Так що у цьому питанні професор Зигмунд Фрейд — просто дилетант і може собі нервово покурити остронь.

Стосовно ж до того відкриття у розумінні душі людської, що належить Л.С. Виготському та про яке говорив Д.Б. Ельконін, то хочеться додати таке. Душа до нас приходить ззовні, вірніше — не до нас, власне, а до нашого тіла. І цей факт було схоплено та виражено дуже давно. Сказано ж у Старому Заповіті: Творець вдихнув душу в першу людину. Отже, наша людська душа не є продуктом природних процесів, що відбуваються в межах нашого тіла, «всередині», вона *приходить до нас* надприродним способом. До речі, згідно з Платоном, душа до вселення в наше тіло перебувала у світі ідей, куди вона повертається після смерті тіла. Платон *не помилявся*: все саме так. Якщо платонівський ейдос — це насичене зображення смислу, розумний світ смислів (О.Ф.

Лосев), то світ ідей, світ ейдосів є *смысловую реальністю*, інакше кажучи — *світом культури*. Саме звідти і *приходить* у наше тіло та форма, яка робить його по-людськи одухотвореним тілом, що стає його формою, душею власне.

Душа до нас *приходить* від людей і до них йде, людям же залишається. Отже, якщо вже й бути по-справжньому стурбованими проблемою *спасіння душі*, то слід насамперед подбати про той *зміст*, який ми щодня «видихаємо» у світ, про те, які сліди залишить слово (і справи) наше серед людей. Осмисленість нашої справи і слухність нашого слова — ось субстанціальна підстава того, що називається «спасінням душі».

¹ Льєнков Е. Що ж таке особистість? — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: https://t.me/sokrat_online/61.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Там само.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

ТРАНСФОРМАЦІЇ МОВИ В МЕДІАКУЛЬТУРІ: НАУКОВА ДИСКУСІЯ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ

Л. Г. Дротянко

Науковий інтерес до змін у медійній культурі значною мірою посилюється у зв'язку з публікацією роботи М. Маєлюєна «Розуміння медіа». Філософський і науковий дискурс щодо трансформацій у медіакультурі розгорнувся як у вітчизняному, так і в зарубіжному філософському просторі в останні десятиліття ХХ століття. Така увага дослідників пов'язана в тому числі і з особливостями змін у мові медійних засобів комунікації та медіакультурі загалом. Зародившись як окремий напрямок з кінця ХХ століття у зв'язку з виникненням все нових технічних засобів у галузі медіа, медіакультура набуває закономірного характеру в комунікативних практиках у ХХІ столітті.

Поняття «медіакультура» введено до наукового обігу відносно недавно, хоча сам феномен медійної культури складався в суспільстві впродовж досить тривалого часу, особливо з розвитком технічних медійних засобів. Вони суттєво впливали на всі соціальні практики, в яких знаходили широке застосування. Ці процеси посилилися наприкінці ХХ століття через повсюдне впровадження інформаційно-комп'ютерних технологій, що прискорювало і виробництво, і поширення все нових культурних феноменів. Саме технічні засоби супроводжували і зміни в структурі мовних засобів, якими послуговувались виробники і споживачі цих нових феноменів культури. Суттєвих трансформацій зазнавали не лише зовнішні форми мови, яку використовували представники різних сфер культури, але й піддавався деформаціям і трансформаціям зміст традиційних мовних засобів: природних і штучних мов, знакових систем різних видів мистецтва, традиційних форм духовної культури тощо.

Не можна говорити, що до впровадження інформаційно-комп'ютерних технологій у медійну сферу дослідники не вивчали змін, що відбувалися у сфері мовної комунікації, проте науковий і філософський інтерес до цих процесів посилювався саме після революційних змін у технічних медійних засобах кінця ХХ – початку ХХІ століть. Як уже сказано вище, важливу роль у цьому відіграла фундаментальна праця канадського вченого Маршала Маклюена «Розуміння медіа (Understanding Media)», видана в 1964 році. Він не лише проаналізував процеси розвитку технічних засобів комунікації, які сприяли «зовнішнім розширенням людини» (М. Маклюен), але й показав, що вони суттєво вплинули на трансформацію комунікативних процесів у суспільстві. При цьому значних змін зазнали і мовні засоби комунікації, на що він звернув особливу увагу в процесі аналізу змін письмового, усного мовлення і друкованого слова, які відбувались через впровадження нових медійних засобів. Найбільшою мірою він досліджував вплив електричних технологій комунікації на зміни в мові, проте передбачив і майбутні трансформації мовної комунікації, які відбудуться під впливом комп'ютерних технологій¹. На нашу думку, своїм дослідженням суспільних трансформацій під впливом новітніх технічних медійних засобів учений започаткував осмислення трансформацій у медіакультурі, в тому числі трансформацій мови комунікації в цьому контексті.

Як відомо, термін медіа (media, medium) буквально означає засіб, посередник. Уведений до наукового обігу в ХХ столітті, він заповнив усі галузі культури у значенні «масова» або «медіа» культура. Термін «медіакультура» був запропонований культурологами вже наприкінці ХХ століття для позначення масової культури саме інформаційного суспільства. Його стали використовувати найчастіше у значенні посередник між владою та суспільством, а пізніше в науковій літературі цей термін набув набагато ширшого змісту, який охоплює культуру вироблення, культуру передавання, культуру споживання інформації. До медійних засобів почали відносити супутникове телебачення, відео, ЕВМ, Інтернет, електронну пошту, мобільний зв'язок та інші засоби, за допомогою яких продукують і розповсюджують

інформацію різного роду, виду та форми у процесі інформатизації суспільства. Зародження і розвиток новітніх засобів продукування, поширення та споживання інформації, а також заснованих на них технологій суттєво вплинули і на мову інформації.

У цьому зв'язку М. Маклюен розглянув відмінності впливу усної і писемної мови на культуру. Він показав, що при переході від усного слова до писемного в західній культурі відбулася трансформація західних цінностей завдяки появі таких технічних засобів комунікації як телефон, радіо і телебачення. На відміну від доалфавітного письма, яким важко було оволодіти, алфавіт можна було засвоїти за лічені години. М. Маклюен вважав, що саме на писемності будується цивілізація, оскільки писемність є обробкою за допомогою зорового відчуття культури за єдиним взірцем, розширенням у просторі і часі за допомогою алфавіту. На його думку, вже електрична технологія, яка розширює наші відчуття і нерви до глобальних масштабів, буде мати величезні наслідки для мови. Він передбачав і майбутній ще більший вплив комп'ютерних технологій на трансформації мови комунікації, які обіцяють дати нам засоби миттєвого перекладу будь-якого коду чи мови в будь-який інший код чи мову².

У ХХІ столітті розвиток електронних засобів комунікації спричинив трансформації у аудіовідеопродукції та й загалом у медійній культурі: в сучасному кіно, телебаченні, музичній культурі з її кліповим спрямуванням, Інтернеті як сучасному засобі реклами і PR-компаній та інших. З'явилися не просто нові види аудіовідеопродукції, а такі, що оперують власними мовними засобами, в яких переважає чуттєвий образ, покликаний впливати, в першу чергу, на чуттєво-емоційний стан і психіку споживачів цієї продукції. Як відомо, у процесі створення екранної продукції використовується своя знакова система, яка тісно пов'язана з машинною мовою, адже в сучасній медіакультурі аудіовізуальна комунікація є синтезом творчих і технологічних процесів.

Вже в 70-х роках ХХ століття у зв'язку із впровадженням новітніх електронних засобів комунікації у постмодерній філософії, зокрема у французькій, звернена увага на зміни у мові. Так, Ж.-Ж. Ліотар у праці «Стан постмодерну», виданій у 1979 році, писав про те, що великі оповідання («наративи») зазнають кризи,

поступаючись малим нарративам. Особливо це стосувалося мови наукового знання, яке в попередню епоху модерну ґрунтувалося саме на великих оповіданнях. Низку філософських праць, присвячених трансформації мови в постмодерну епоху, видали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, які кидають виклик традиційному розумінню мови. Поширення в різних комунікативних практиках використання комп'ютерних технологій, за допомогою яких формують одночасно об'єктивний образ (те, що фіксується камерою) і суб'єктивний образ (те, що сприймається органами зору), обидва є конституїтованими. «Дельоз твердить, що образи та знаки в медіа-засобах, зокрема в кінематографі, а також і в комп'ютерних композиціях та іграх, спонукають нас установлювати кореляцію між образом сприймання та сприйняттям фотокамери або комп'ютерного розуму. Образи та знаки більше не втілюють усеохопного образу, а репрезентують образ, який розчиняє і усуває простір, нарратив і час. А залишається лише кліше та пародія у мові нових медіа, що йдуть лише одним із трьох можливих курсів: намагаються врятувати "американську мрію", марний і прикрий досвід або створення серії свіжих образів»³. Це суттєво змінює традиційне розуміння мови в її послідовності, лінійності: мовні позначення починають втрачати традиційний порядок класичних мов.

Трансформація мови як стрижня культури суспільства спричиняє суттєві зміни і в інших складових медійної культури: сучасних телебаченні та кінематографі, в соціальних мережах, в образотворчому мистецтві тощо, оскільки «значна увага приділяється соціально-конструюючим функціям мови, мові як досвіду соціальних комунікацій, у якому відбувається концентрація ... соціальних значень»⁴. За таких обставин функціонування мови слова і знаки, які традиційно вимагали досить жорсткого дотримання норм та правил з точки зору традиційних синтаксису, семантики і прагматики, почали використовуватись зі зміненними, викривленими значеннями, або й без будь-яких значень. Окрім того, виникли нові образи і знаки, якими замінили традиційні, які є симулякрами речей і явищ. Ними стали так звані смайли або емотикони, в яких замість букв алфавіту будь-якої

природної мови використовують обриси облич, що нагадують маски з певним вираженням людських емоцій.

Красномовно про це написав сучасний американський філософ Д. Нейсбіт (D. Naisbitt) у праці «Старт! (Mind Set!)», зазначивши, що сьогодні візуальний ряд – від образотворчого мистецтва й архітектури до високої моди і дизайну товарів широкого вжитку – з безпрецедентною швидкістю розповсюджується по світу. Це світ Ем-ті-ві, в якому відеоряд витісняє словесну оповідь⁵. Процеси цифровізації, про що ми писали в попередніх публікаціях, ведуть до спрощення мови комунікації, а завдяки дії різноманітних маніпулятивних технологій уніфікації піддається загалом духовне життя людини, що супроводжується зниженням культурного рівня людей й це особливо позначається на молоді⁶. В соціальних мережах учасники комунікації створюють специфічні мовні засоби, з якими обізнане лише певне коло «посвячених». Причому ці штучно створені символи і знаки нерідко не мають суттєвого змісту, і навіть стосунку до реальності. В такому випадку бідую для суспільства обертається малограмотність молодого покоління, відсутність уміння використовувати все багатство природної мови, живого спілкування, в якому передається ціла гама справжніх, а не смайликових, почуттів та емоцій. На жаль, у соціальних мережах використовуються меми, фотожаби та інші комп'ютерні засоби, які є мовою ненависті, ворожнечі, агресії тощо⁷.

Однією з особливостей сучасної медійної культури та її мови стало використання метафоричного вживання мовних засобів. Як пише Л.Г. Комаха, «метаформа звернена до прихованого, латентного у предметі. Вона відкрита для безлічі інтерпретацій. Будучи семантично насиченою, вона не допускає експлікації, тобто перефразування в мові без втрати значущих конотацій. Тому звернення до плюралізму інтерпретації становить саму сутність метафоричного смислу»⁸. В контексті проблеми, що розглядається, слід підкреслити, що використання метафори у процесі продукування тієї чи іншої інформації через медійні засоби нерідко породжує сенси, які викривляють справжній зміст інформації або у прихований спосіб, як зазначила Л.Г. Комаха,

може містити образливий чи ворожий зміст. Але прихованість справжнього, закладеного автором/авторами змісту метафори, не дозволяє адресатам звертатись до суду з позовом щодо припинення людської гідності.

В сучасній культурі, як пише М. Маргароні, «від початку 70-х рр. інтерес до метафори вийшов за межі літератури, заповонивши такі сфери, як філософія, наука, історія та правничі студії, які раніше виключали фігуральні звороти як перешкоду до їхніх намагань знайти істину»⁹. Стосовно широкого застосування метафори у філософії зазначимо, що особливо багато уваги їй приділив Ж. Дерріда в творі «Поля філософії». Тут він аналізував застосування метафори такими видатними філософами як Платон, Аристотель, Р. Декарт, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, досліджував цей культурний феномен в творчості Г. Гегеля, Г. Башляра, Ф. Ніцше, З. Фрейда, а також використання метафор сучасними філософами-постмодерністами. Глибокий аналіз мислителем як використання, так і дослідження природи метафори в історії розвитку культури філософування привів Ж. Дерріда до висновку, що «метафора визначається філософією як тимчасова втрата сенсу, економія без непоправної шкоди власності, неодмінний відхід, але й історія внаслідок та в горизонті колового повторного привласнення власного сенсу. Ось чому її філософська оцінка завжди мала два сенси: метафора загрожує, вона є чужою *спогляданню* (баченню або контакту), *поняттю* (схоплюванню або власній присутності означника), *свідомості* (близькості присутності до себе); але вона у змові з тим, чому вона загрожує, вона є необхідною йому тією мірою, якою відхід є *по-верненням...*, яке спрямовується функцією уподібнення... відповідно до закону тотожності»... Отже, метафора завжди несе в собі свою смерть. І ця смерть, безсумнівно, є і смертю *філософії*»¹⁰.

На нашу думку, не називаючи терміну «медіакультура», Ж. Бодріяр, по суті, пише про її розуміння у філософії постмодернізму. Так, розглядаючи зміст поняття симулякру як одного із засадничих у постмодерній філософії, він розглядає його як знак і здійснює ієрархічну класифікацію симулякрів: «1) симулякри “першого порядку”, які ще вказують на оригінал, такі як барокова *підробка*; 2) симулякри “другого порядку”, витво-

рені механізованими процесами промислової революції, які врешті-решт дають конвеєрні *серії* точних копій; 3) симулякри “третього порядку” постмодерністського періоду, які передусім прив’язані до засобів комунікації та інформації, і в результаті дають симульовану *гіперреальність*, яка “є більш реальною, аніж сама реальність”, і позбавлена будь-якого референта»¹¹. Отже, у цій ієрархічній системі знаків-симулякрів Ж. Бодріяра йдеться саме про трансформацію мови (знаків), яка зумовлена розвитком технічних засобів комунікації та зміною форм представлення інформації.

Аналізу цього нового для медіакультури кінця ХХ – початку ХХІ століть мовного феномену приділяє увагу М. Моос. У статті, вміщеній у Енциклопедії постмодернізму, автор пише, що симуляція є тим рідкісним прикладом, коли поважна наука пішла слідом за постмодерністською художньою літературою: «У своєму опублікованому 1984 р. науково-фантастичному романі «Нойромансер» Вільям Гібсон описує кіберпростір, той квазіреальний простір, у якому людський розум перебуває під час контакту з комп’ютером. Розробники комп’ютерних програм узяли це бачення за проект для своїх досліджень віртуальної реальності. Кіберпростір – це поняття, центральне для кіберпанка та кіберкультури і конститутивний фактор у розвитку постмодерної суб’єктивності»¹². А, як відомо, кіберкультура є за своїм змістом медіакультурою, основними засобами якої є комп’ютерні технології, за допомогою яких продукується, тиражується та розповсюджується різноманітна інформація, а також різноманітні форми медійної продукції. Для її виробництва і функціонування використовуються як природні, так і штучні мовні засоби, такі як: графічні символи і знаки; аватари; спеціально розроблені знакові коди тощо, які мають неоднозначне тлумачення користувачами медіапродукції.

Перш за все, завдяки філософським творам Р. Барта та Ю. Крістевеї у медіакультурі кінця ХХ-го – початку ХХІ ст. набули своєрідного значення та різних його відтінків поняття «текст» і «письмо». Як зазначає Ю. Крістева, у творі «Міфології» Р. Барт писав, що «комунікація не дорівнює письму», бо в комунікації створюється нова «мова», в якій ховається справжнє значення,

яким володіє природна мова. Ця нова «мова» є, на його думку, вже не комунікативною, а трансформативною, навіть згубною як для Я, так і для «іншого»¹³. Сама Ю. Крістева вводить нові терміни для осмислення мови: «фенотекст» та «генотекст», де перший — це готовий, твердий, структурований семіотичний продукт, який має цілком певний зміст. Проте він виступає лише авансценою, за якою криється «друга сцена», яку вона назвала «генотекстом». Він є неструктурованою множиною, набуваючи структурної визначеності лише на рівні «фенотексту»¹⁴. На нашу думку, їх можна зіставити з такими елементами мови сучасних медіа, як кліпи, відеожаби, емотикони та інші візуальні зображення у вигляді динамічних образів, а не з традиційними текстами.

Вітчизняна дослідниця трансформації мови в умовах інформатизації суспільства О.П. Антіпова зачіпає проблему зміни мовної норми. Вона зазначає: «В умовах інформаційного суспільства мовна норма набуває амбівалентного характеру: з одного боку, вона постає як закономірний вияв адаптаційного потенціалу мови в нових умовах інфообміну, а з іншого — як чинник, що становить потенційну загрозу для культури мовлення на всіх рівнях»¹⁵. У цьому зв'язку науковець звертає увагу на «збільшення варіативності мовних одиниць та слововживання загалом, послаблення мовностилістичних і правописних норм, масовий та неконтрольований потік іншомовних запозичень, зростання в публічному функціонуванні авторських новотворів»¹⁶. Як висновок, О.П. Антіпова вважає, що ключовими тенденціями в інформаційному суспільстві, що стосуються трансформації мови, є наступні: зближення усного та писемного мовлення як ключовий атрибут мережевого простору; тяжіння до лаконічності, спрощення та водночас більш серйозний підхід до слововжитку, що простежується в межах добору ключових слів під час пошуку інформації; розмивання мовної норми під впливом медіакультури, полілогу комунікації віртуальної спільноти в глобальному масштабі¹⁷.

Розвиток технічних медійних засобів у XXI столітті породжує новітні технології, за допомогою яких створюються нові аудіовізуальні феномени масової культури. В них використовуються

нові види вираження їхнього сенсу (і не завжди — об'єктивного змісту, який «ховається» за зовнішнім зображенням). Частіше за все вони мають метафоричну форму, яка вносить культурний дисонанс у процес комунікації, особливо ж у випадках, коли комунікантами є представники різних поколінь. Прикладом може бути сучасне інтерактивне телебачення, в програмах якого використовуються елементи гри, в тому числі з використанням деформованих слів природної мови, а то й еклектичне поєднання слів із різних національних мов, а також штучної комп'ютерної мови. Представникам старшого покоління важко змагатися із «жителями Інтернету», які традиційною мовою майже не послуговуються. Нерідко такими мовними засобами позначають не стільки реальність, скільки квазі-реальність, яка носить штучний характер (як і мовні засоби для її вираження), посилюючи глибину провалля у процесі комунікації представників різних поколінь.

Медійна культура ХХІ століття пронизана щоденним використанням мобільного зв'язку, електронної пошти, онлайн навчання й роботи на платформах zoom, google meet та інших електронних ресурсів. З одного боку, ці новітні засоби комунікації прискорюють і розширюють користувачам доступ до джерел необхідної інформації, дозволяють спілкуватися одночасно з великою кількістю людей тощо. Проте, з другого боку, в таких видах комунікації значно спрощується мова, яка при цьому використовується. З лексики учасників таких видів онлайн спілкування зникають цілі пласти слів і мовних зворотів, які в безпосередньому спілкуванні прикрашають людські взаємини, передають цілу гаму людських почуттів та емоцій. Живе мовлення замінюється значками, дужками, двокрапками тощо. Ще гіршим явищем у функціонуванні мови є порушення в письмовому варіанті комунікації лінгвістичних норм і правил правопису, відсутність розділових знаків у реченнях, написання з малої букви власних імен та інші порушення. Все це веде до зниження загальної культури суспільства, до втрати естетичного в комунікативних процесах, про що пишуть у наукових дослідженнях філософи, культурологи, лінгвісти, представники інших гуманітарних наук у різних країнах світу.

Певною мірою осмислення сучасних медіакультури, кіберкультури, кіберпростору і мови комунікації в них зачіпала ціла низка дослідників. Так, М. Кастельс до сучасної культури відносить: «ЗМІ у всіх їхніх формах, розваги, мистецтво, моду, видавничу справу, музеї, власне — галузі творіння культури»¹⁸. На його думку, виникнення Інтернету стало ще одним новітнім феноменом культури, в якій вироблений «набір цінностей і переконань, які визначають поведінку людини. Повторювані моделі поведінки породжують звичаєві норми, дотримання яких контролюється інституціями та неформальними соціальними організаціями»¹⁹. Домінуючу роль у творенні сучасних феноменів культури відіграють інформаційно-комунікаційні технології, за допомогою яких створюють новий соціально-культурний простір — паралельного, «віртуального» світу, який часто некритично сприймається користувачами як об'єктивна реальність. Проте ця реальність повністю занурена у віртуальні образи, у вигаданий світ. Інтернет створює кіберпростір, який є «комунікаційним середовищем із власною логікою та власною мовою. Але він не прив'язаний лише до однієї певної зони культурного вираження. Він проходить через усі. До того ж, його спілкування зазвичай утілено в соціальній діяльності, яка не є ізольованою в чомусь подібній до вигаданого світу сфері рольової гри та фальшивих осіб»²⁰. Дослідник вважає найбільш інноваційною лінією мислення стосовно культурних перетворень у «Вік Інформації» традицію, побудовану навколо гіпертексту та перспективи мультимедійності.

Особливості кіберпростору і кіберкультури на рубежі століть аналізував М. Дері, який зазначав, що «комп'ютерна культура, або, інакше, кіберкультура» стає все ближчою до того, щоб досягнути «другої космічної швидкості»²¹. Він показав, що кіберпростір захоплює в свої тенета контркультури 60-х років минулого століття, і в такий спосіб відбуваються культурні трансформації панків, які перетворюються на кібер-панків; рокерів, які формуються у комп'ютерний вид кібер-рок; кіберкультура трансформує й мистецтво боді-арт, в якому вже немає поклоніння натуральному «качку»: його замінив кіборг²². Як висновок, виглядає

висловлювання М. Дері, що сьогодні віртуальна реальність — це невід’ємний елемент поп-культури.

Схожої думки дотримується й Т.В. Мершій, аналізуючи трансформації, що відбуваються з контркультурою завдяки Інтернету. Авторка вважає, що контркультурні групи в умовах повсюдного розповсюдження інтернет-комунікацій переміщуються у віртуальний простір. Вона зазначає, що «віртуалізація контркультурного середовища — це трансформація контркультури у субкультури за інтересами, що існують в Інтернет-просторі. Субкультура інформаційного суспільства трансформувалася в площину Інтернету, ставши соціальним угрупованням, представників якого об’єднує те, що кожен із них себе зараховує. Представник чи носій субкультури приймає норми, цінності, картину світу, стиль життя та інше — за зразок свого існування»²³. У такий спосіб віртуальне середовище субкультур постає як середовище інформаційного суспільства, яке конструюється за допомогою ЗМІ, мас-медіа, інтернет-технологій. При цьому віртуальне середовище субкультур здійснює деформуючий вплив на спосіб мислення і менталітет, на шкалу культурних норм та цінностей²⁴.

Про деформуючий вплив на психіку і свідомість користувачів аудіовідеопродукції сучасних масмедіа пише Т.А. Пода, яка зосереджує свою дослідницьку увагу на феномені залежності від Інтернету його користувачів: «...феномен інтернет-залежності, — зазначає вона, — можна віднести до негативних наслідків впливу сучасних інформаційних технологій на соціальні відносини, виникнення і домінування нових форм соціальної взаємодії та перенесення реальної взаємодії у віртуальну сферу»²⁵. Дослідниця висновок: «Нові можливості, що їх надає Інтернет для формування віртуального способу життя людини, надають їй широкий вибір у сфері комунікації... Ці можливості створюють як нові свободи, так і нові залежності, породжують специфічні екзистенційні проблеми (“самотності в мережі”, втрату ідентичності з реальними соціальними групами, намагання втекти від реальності (ескапізм) та ін.)»²⁶. Від себе додамо, що така дія на психіку людини здійснюється саме через створення відповідної

системи образів, знаків, символів, смайлів, масок, піктограм та інших форм мови Інтернету.

Отже, філософська дискусія щодо трансформаційних процесів у мовних засобах комунікації наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть дозволяє зробити висновок, що нові феномени аудіовідеопродукції сучасної медіакультури руйнують усталений порядок застосування природної і штучної мов, який формувався впродовж багатьох десятиліть і був зрозумілим більшості учасників традиційних комунікативних практик. Поява нових видів і форм електронної масової культури, таких як інтернет-комунікація, відеоігри, музичні кліпи, інтерактивні телепрограми, нові види аудіовідеомистецтва тощо, призводить не лише до формування нових знакових та символічних систем, відеобразів тощо, але й до небезпечної деформації (а не трансформації) мови комунікації в різноманітних соціальних практиках інформаційної ери.

Філософи, культурологи, соціологи кінця ХХ – початку ХХІ століть, такі як Ж.-Ф. Ліотар, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, М. Кастельс, М. Дері, Дж. Нейсбіт та інші, слідом за М. Маклюеном, виявили суттєві зміни у співвідношенні мовного знаку та візуального образу в сучасній медіакультурі, показали зміни змісту знаків, символів, слів, образів, які перетворюються на різного роду симулякри, за якими може зовсім не стояти будь-якого змісту. Зазначене знижує рівень комунікативної культури суспільства, веде до спрощення й до збіднення мови як однієї з головних засад культури.

Негативного значення у сучасній медіакультурі набуває також застосування метафори, в якій використовуються викривлені значення і сенси. Застосування метафори є загрозливим для культури, бо вона руйнує її зміст, а використання її у філософії, як справедливо стверджував Ж. Дерріда, є згубним для філософії, є її смертю.

¹ *McLuhan M. Understanding Media: The extensions of men. – London & New York, 2014. – URL: <https://esidnopenodata.files.wordpress.com/2014/05/understanding-media-mcluhan.pdf>.*

² *Ibid.*

³ *Пенрод Д. Лінгвістика // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч.Е. Вінквіста та В.Е. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шев-*

ченко. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 236–240. – С. 240.

⁴ *Комаха Л.Г.* Логічні засади аргументації у філософському знанні. – Монографія. – Центр учбової літератури, 2015. – 360 с. – С. 144–145.

⁵ *Naisbitt John.* Mind Set! – HarperCollins, e-books, 2009. – 304 p.

⁶ Див.: *Дротянюк Л.Г.* Унікальність людського буття у сучасних соціальних комунікаціях // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Вип. 1(39). – 2024. – С. 5–10.

⁷ *Дротянюк Л.Г.* Цифровий вимір сучасного етапу цивілізаційного розвитку соціуму // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Вип. 1(33). – 2021. – С. 16–21. – С. 18–19.

⁸ *Комаха Л.Г.* – Указ. вид. – С. 145.

⁹ *Маргароні М.* Метафора // Енциклопедія постмодернізму. – Указ. вид. – С. 262–263. – С. 262.

¹⁰ *Derrida J.* Margins of Philosophy. – The University of Chicago Press / www.press.uchicago.edu. – 1982. – 360 p.

¹¹ *Смін Д.* Симулякр (simulacrum) // Енциклопедія постмодернізму. – Указ. вид. – С. 384–385. – С. 385.

¹² *Моос М.* Симуляція (simulation) // Енциклопедія постмодернізму. – Указ. вид. – С. 386.

¹³ *Крістева Ю.* Полілог. – К.: Вид-во Юніверс, 2004. – 480 с. – С. 25.

¹⁴ *Крістева Ю.* Полілог. – Указ. вид.

¹⁵ *Антіпова О.П.* Трансформація мовної норми в умовах інформаційного суспільства // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Вип. 1(29). – 2019. – С.130–134. – С. 131.

¹⁶ Там само. – С. 131–132.

¹⁷ Там само. – С. 133.

¹⁸ *Кастельс М.* Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. – К.: «Ваклер», 2007. – 304 с. – С. 227.

¹⁹ Там само. – С. 34.

²⁰ Там само. – С. 199–200.

²¹ *Dery M.* Escape «Velocity: Cyberculture on the boundary of centuries». – 2007. – Grove Press. – 402 p. – P. 5.

²² See: *Dery M.* – Specified edition.

²³ *Мерцїй Т.В.* Особливості функціонування контркультурних груп в інтернет-середовищі в інформаційну еру // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Вип. 1(21). – 2015. – С. 123–126. – С. 126.

²⁴ Там само.

²⁵ *Пода Т.А.* Соціокультурні аспекти феномена інтернет-залежності // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Вип. 2(28). – 2018. – С.107–111. – С. 108.

²⁶ Там само. – С. 110.

ДИСКУРС МЕДІАКОМУНІКАЦІЇ У СОЦІАЛЬНІЙ ДИНАМІЦІ

М. А. Абисова, Т. Г. Шоріна

Чим більш помітною стає роль медіа в житті людей, тим більш гострими є дискусії з приводу сутності та цілей, яким вони служать у суспільстві. З огляду на вагому роль сучасних медійних засобів набуває необхідності філософське осмислення медіакомунікації в цих процесах.

У науковому та освітньому дискурсі поняття «медіакомунікації» сьогодні не має єдиного трактування. Найчастіше її розуміють як зв'язок двох компонентів терміну — «медіа» та «комунікації». Відсутність узгодженого визначення відображає складність і багатошаровість самого феномену медіакомунікації, що містить і міжособистісну, і масову комунікацію. В одному випадку медіа використовуються для донесення інформації до співрозмовника, долаючи за допомогою технічного засобу простір і час; в іншому — для централізованого поширення «упакованих» конкретним чином смислів з метою створення певних спільнот.

Дж. Томпсон сформулював кілька найважливіших характеристик медіа. Медіа — це технічні засоби, які покликані фіксувати символічні форми, тобто встановлювати і зберігати їх. Ще одна характерна риса — здатність технічно відтворювати (тиражувати) безліч копій символічного змісту. Відтворюваність символічних форм — одна з ключових характеристик, яка лежить в основі комерційної експлуатації технічних засобів комунікації. Символічні форми можуть бути «перетворені на товари», тобто можуть стати предметами споживання, які, в свою чергу, можуть бути куплені та продані на ринку. Головна мета цього процесу — розвиток способів накопичення і контролювання здатності до відтворення. Багато з головних нововведень в медіаіндустрії безпосередньо стосуються збільшення репродуктивної здатно-

сті технічних засобів у комерційних цілях. Крім цього, медіа допускають певну ступінь просторово-часової дистанції. Будь-який процес символічного обміну включає в себе відокремлення символічної форми від контексту її виробництва: вона відокремлена від цього контексту і простором, і часом, і повторно включена в нові контексти з іншим часом і місцем. Інтервал цих дистанцій змінюється в залежності від умов комунікації та технічних засобів, що використовуються¹. Дж. Томпсон пише: «... Змінюючи просторові та часові умови комунікації, використання технічних засобів також змінює просторові та часові умови, за яких люди здійснюють владу. Люди мають можливість спілкуватися крізь простір і час, а, отже, в змозі діяти і взаємодіяти на відстані. Вони в змозі втрутитися і вплинути на хід подій, які відбуваються в місцях, просторово і тимчасово віддалених. Використання технічних засобів надає людям нові способи організації та управління простором та часом, і нові способи використання простору та часу в їх власних інтересах. Розвиток нових технічних засобів може однаково мати глибокий вплив на те, як люди сприймають просторові та часові виміри суспільного життя»².

«Традиційними (також відомі як «old» або «legacy») медіа називають засоби (односпрямованої) масової комунікації. До них відносять телебачення (громадське та кабельне), кіно, газети, журнали, музику, радіо та ін. Продукцією традиційних медіа зазвичай називають періодичні друковані видання, радіо-, теле-, відеопрограми, кінохронікальні програми тощо. Як синоніми поняття «традиційні медіа» використовуються поняття «ЗМІ» та «ЗМК». ЗМК функціонують як інститут, що задовольняє потреби людей в інформації та розвагах. Особливість цієї галузі полягає в тому, що вона виробляє смисли. Журналістика — одна із професій цієї галузі. До базових функцій журналістики можна віднести: об'єктивне та повне відображення умов життя суспільства; збирання, виробництво та розповсюдження інформації відповідно до динаміки суспільного розвитку; задоволення інформаційних потреб особистості, різних соціальних груп та організацій, сприяння їхній активній участі у процесах економічного, політичного й культурного життя суспільства; забезпечення взаємодії, співробітництва, координації та поділу праці

на основі суспільно сформованих моделей поведінки кожного соціального суб'єкта та ін.

Вже з XIX століття могутнім медіаканалом стає преса, отримуючи рівно з урядом, церквою та законом титул «четвертої влади», перетворюючись на важливу частину структури влади. Відтоді протягом XX та XXI століть медійна комунікація зазнала глибоких трансформацій.

У XX столітті поява радіо та телебачення революціонізувала спосіб поширення інформації, приносячи новини та розваги в реальному часі в домівки та створюючи привабливу форму комунікації. Ці медіа розширили своє охоплення та вплив, перетворившись на центральну частину повсякденного життя і значною мірою сформувавши громадську думку та масову культуру.

Традиційний друк, радіо і телебачення залишаються найважливішими каналами розповсюдження інформації, але водночас широкий розвиток отримують, так звані «нові медіа»³.

На межі XX та XXI століть розвиток інтернету та цифрових технологій кардинально змінив медіа-ландшафт. Інтернет сприяв швидкому поширенню інформації, зробивши її доступною для глобальної аудиторії, з'єднуючи організації, пристрої та людей у (де)централізований спосіб. Завдяки інтернет-технологіям люди стали творцями контенту через блоги, соціальні мережі та інші онлайн-платформи. Соціальні медіа, зокрема, дозволили користувачам взаємодіяти один з одним за допомогою тексту, відео та зображень. Вони змінили спосіб, у який люди споживають новини та спілкуються між собою, уможлививши миттєвий обмін інформацією та її вірусне поширення. Крім того, бізнес почав використовувати соціальні мережі для внутрішніх комунікацій та маркетингу. Соціальні медіа відіграли ключову роль у переході до цифрового світу.

«Нові медіа» можна визначити як масив цифрових даних, якими можна керувати за допомогою програмних засобів, легко копіювати та поширювати. Що дає цифровізація традиційних медіа, перетворення їх на «нові»? До основних результатів цифровізації можна віднести наступне. По-перше, тексти мас-медіа стають відокремленими від традиційних медіа. По-друге, інформацію можна стиснути і зберігати у компактному форматі.

Третій результат оцифрування — доступ до даних може бути дуже швидким і не має лінійного характеру (наприклад, можна негайно повернутися до тієї точки читання тексту або прослуховування музики, на якій колись зупинилися). Нарешті: даними можна керувати способами, які були невідомі в аналоговому варіанті ЗМІ⁴. Ознакою нових медіа є трансформація системи комунікації, коли комунікатор і реципієнт можуть змінюватися ролями, залучаючи все більше учасників. Комунікативний процес тут сприймається як багатосторонній, створюючи складну модель взаємодії різних рівнів: масової, групової та міжособистісної комунікації.

Поява нових медіа зруйнувала стрункість комунікативної конструкції, в якій масова медіакомунікація в її інституційному вимірі протистоїть міжособистісній. З появою віртуальних каналів комунікації (інтернет, мобільна телефонія та ін.) і нових напрямів діяльності (інфографіка та ін.) похитнулась монополія масової комунікації на поширення інформації. Нові медіа надають користувачам можливість самостійно обирати інформацію для споживання, впливати на виробництво та розповсюдження медіаконтенту. У нових медіа різні користувачі можуть отримувати повідомлення, орієнтовані на масову аудиторію, коментувати та висловлювати свою думку щодо дій комунікатора, впливати на процеси сприйняття повідомлення аудиторією. Сучасні інформаційно-комунікаційні технології дозволяють користувачам активно брати участь у комунікативному процесі в рамках інформаційно-комунікативного простору.

Один із провідних теоретиків цифрової епохи, М. Кастельс у праці «Влада комунікації» здійснив спробу описати комунікаційну тканину глобальної ери та категоризувати її. Він заговорив про «масову самокомунікацію». Учений вказував про здійснення переходу від масових комунікацій, які звертаються до аудиторії односпрямовано, — до «масової самокомунікації», в якій розкривається активність (творчість) аудиторії. Самокомунікація розуміється як інтерактивна комунікація, яка доступна масовій аудиторії, де користувач самостійно створює повідомлення, а також отримує зворотний зв'язок⁵. Важливу роль у цьому процесі відіграє довільне сприйняття та реструктурування контен-

ту, отриманого з електронних комунікаційних мереж. Так само М. Кастельс показує, що горизонтальні комунікаційні мережі та традиційні форми односпрямованої масової комунікації, такі як телебачення, радіо та друкована преса, дедалі більше інтегруються. Вони формують гібридну комунікаційну систему, що використовує гнучкі цифрові технології для переходу від уніфікованого «гіпертексту» до диверсифікованого, індивідуалізованого «мого тексту» (мій гіпертекст, мій прайм-тайм)⁶. Навіть незважаючи на те, що інтернет перебуває під впливом великих бізнес-конгломератів і певною мірою регулюється урядами, він залишається особливим типом комунікації, що характеризується значною автономією і здебільшого уникає контролю корпорацій та бюрократичних структур⁷. М. Кастельс стверджує, що вільна комунікація є вкрай підривною практикою, оскільки вона кидає виклик владним відносинам, укоріненим у громадських інститутах та організаціях. У результаті комунікаційна сфера стає рушійною силою соціальних змін, а політична влада та соціальний порядок залежать від ефективності контролю за процесом комунікації⁸.

Зазначені трансформації зробили медіа-комунікацію більш динамічною та інтерактивною, змінивши відносини між виробниками та споживачами медіа та суттєво вплинувши на суспільство та культуру.

У західному суспільстві є віра, що використання новітніх ІКТ дозволить людям і державам створити суспільство, в якому будуть реалізовані рівність можливостей та розширення прав громадян. Ці бачення значною мірою просуваються самими розробниками та виробниками ІКТ⁹. Водночас, є розуміння того, що самі по собі технологічні зміни не забезпечать «ідеальне» суспільство. Технологічні зміни вплетені у тканину суспільних взаємодій. Саме соціальна динаміка, що діє між потенційними користувачами та їхнім соціальним середовищем (домогосподарством, соціальними мережами), а також між користувачами та іншими зацікавленими сторонами, такими як інженери, дизайнери, виробники, політики та менеджери, визначає, які ІКТ будуть використовуватися, яким чином це відбуватиметься та який тип суспільства в результаті виникне.

Розвиток медіакомунікацій в соціальній динаміці тому має досліджуватися в контексті комплексних суспільних взаємодій – політичних, соціокультурних, технологічних та економічних. Розглянемо їх окремо.

Політичні фактори. Медіакомунікації мають співвіднесеність із політичною ситуацією в будь-якій країні. На думку Е.Д. Ярославна та Е.С. Асеми, «політичний устрій у будь-якому суспільстві значною мірою впливає на комунікаційну поведінку його членів. Це означає, що переважна політична ситуація в будь-якій країні має безпосереднє відношення до схеми комунікації»¹⁰.

Нормативні теорії преси протягом багатьох років використовувалися для визначення зв'язку між політичною культурою держави та відповідним способом комунікації. Серед цих теорій – авторитарна, лібертаріанська, теорія соціальної відповідальності, теорія медіарозвитку, теорія демократичної участі та ін. Всі вони використовувалися для пояснення відносин між пресою та урядом. Власне, виробництво, розповсюдження та отримання медіаконтенту великою мірою залежить від національної політичної культури, ступеня державного контролю та регулювання, правової бази із захисту інформації та свободи слова, балансу політичних сил, політико-економічних інтересів самої влади медіа, глобальних агентів впливу. Чим більш поляризованим є політичні середовища в суспільстві, тим більш строкатими можуть бути медіаефекти. Засоби масової інформації можуть підтримувати певні політичні партії чи ідеології, що призводить часто до упередженого та вибіркового висвітлення проблем. Залежно від політичних цілей уряду та політичні групи можуть використовувати ЗМІ як інструмент пропаганди для формування громадської думки та просування своїх планів. Пропагандистська інформація просуває певні наративи, які можуть суттєво відхилитися від об'єктивного та неупередженого висвітлення питань, що, своєю чергою, зумовлює специфічне суспільне сприйняття та прийняття політичних рішень. Зазначені позиції визначають своєрідний ландшафт медіакомунікації, впливаючи на потік інформації та динаміку публічного дискурсу.

Соціокультурні фактори. Окрім політичної ситуації, будь-яка комунікативна ситуація зумовлена культурним і соціальним

контекстом. Медіаконтент часто відображає пануючі культурні норми, цінності та переконання суспільства, у якому він створений. У ньому знаходять відображення уявлення про гендерні ролі, сімейні структури, релігійні переконання та соціальну поведінку. Крізь призму власного соціокультурного походження інтерпретує медіаповідомлення й сама аудиторія, а тому по-своєму розуміє зміст медіапродуктів і реагує на них. Важливу роль у медіакомунікації грає вибір мови та стилю комунікації. Завдяки мовному спрямуванню досягається резонанс із різними культурними групами. Багатомовні платформи заохочують діалог між людьми з різним походженням, сприяючи емпатії та зменшуючи культурні непорозуміння. За умов підвищення доступності та використання технологічних досягнень багатомовний контент забезпечує утвердження інклюзивного, поінформованого та взаємопов'язаного світу. Інвестиції і встановлення пріоритетів у створенні багатомовного контенту є важливими для задоволення різноманітних потреб глобальної аудиторії та побудови справедливого та гармонійного глобального суспільства. Медіа відіграють важливу роль у трансляції культурних символів та образів, включаючи національні символи, образи історичних постатей і подій, а також популярні культурні референції. Їх репрезентація у засобах масової інформації сприяє зміцненню, або, навпаки, кидає виклик культурній ідентичності та стереотипам. Так само рівень освітньої та професійної підготовки, соціально-економічні фактори в межах культурного контексту, які визначають доступ до різних форм медіа та технологій, дають відмінні моделі культурно-споживацької поведінки та участі. Культурний контекст впливає на вподобання щодо споживання медіа, коли визначається, наприклад, вибір типу медіа (телебачення, радіо, інтернет та ін.), жанру (драма, комедія, новини та ін.), чи формату (наприклад, короткі відеоролики, довгі статті), які популярні в суспільстві. Отже, вибір каналу комунікації та форми повідомлення здійснюється завжди із урахуванням соціокультурної особливості життя індивідів і груп у суспільстві, їх звичок та вподобань, традицій і повсякденних практик, їх переконань та вірувань, їх освітніх, професійних та мовних ідентичностей.

Фактор технологій. Технологічний фактор є одним із ключових елементів комунікаційних стратегій. Потреби сучасної політики, бізнесу та міжнародної дипломатії призвели до швидкого розширення комунікаційної інфраструктури. Сучасні технології масової комунікації – комп'ютери, телекомунікаційні та супутникові системи, інтернет та ін. стали корисними як інструменти для політичного просвітництва, соціальної мобілізації, освітнього навчання та участі громади в національному житті. Доступ до цих технологій надає відносну перевагу тим, хто ними володіє у сфері політичної та ділової конкуренції. Є.С. Асема наголошує, зокрема, що сучасні технології масової комунікації відіграють велику роль у зусиллях країн третього світу подолати високий рівень неписьменності, хвороб, невігластва та недоїдання¹¹. Тобто фактор доступності чи недоступності в суспільстві нових інформаційних і комунікаційних технологій сьогодні визначає не лише швидкість та ефективність комунікації, але і саму соціальну динаміку та цивілізаційні досягнення. З позицій соціального конструктивізму, впровадження та використання ІКТ розглядається як соціально-технологічний інноваційний процес, у якому проектування та присвоєння ІКТ взаємно формують одне одного у конкретному соціально-економічному контексті.

Загалом технологічні фактори є визначальними в розвитку швидкості, охопленні та в зміні характеру поширення інформації. Що стосується швидкості, то розвиток інтернету та цифрових комунікаційних засобів забезпечив миттєву передачу повідомлень та новин по всьому світу за лічені секунди. Традиційні друковані засоби масової інформації, які працюють повільніше та мають періодичну основу, були доповнені або навіть замінені оновленнями в реальному часі на цифрових платформах. Новітні технології розширили охоплення медіакомунікації. Завдяки супутниковому зв'язку, інтернету та мобільним технологіям ЗМІ можуть досягати віддалених і раніше недоступних районів. Глобальна мережа обміну інформацією створюється, зокрема, соціальними медіаплатформами, такими як Twitter, Facebook та Instagram, в яких користувачі широко й миттєво діляться інформацією і водночас створюють свій медіаконтент. Сервіси поточного передавання, міжнародні веб-сайти новин і платформи

соціальних медіа утворюють взаємопов'язаний глобальний медіаландшафт, який насичений інтерактивною комунікацією. Інтерактивність та широке залучення аудиторії, демократизація у створенні медіаконтенту та підйом громадянської журналістики стають похідними від впровадження нових ІКТ.

Традиційні медіа більше не є єдиними постачальниками новин та інформації; вони змушені адаптуватися до нових цифрових реалій. Соціальні мережі трансформують журналістську професію, оскільки відбувається поєднання функцій журналіста та читача. Зміною парадигми, називає Г. Почепцов, витіснення сучасної журналістики медіакомунікацією¹². На його думку, медіакомунікації замінили журналістику, перетворивши її з «творчої» на «технологічну» професію. Можливо, міркує він, це пов'язано з тим, що в інформаційних потоках поступово зникла новизна смислу. У цифрову епоху через стрімке збільшення джерел новин — від незалежних блогів до міжнародних новинних сайтів — відбувається посилення конкуренції та фрагментація аудиторії. Її сама аудиторія змінює свої споживачькі навички. Тепер вона очікує миттєвого доступу до новин на кількох пристроях, відходячи від традиційних медіарозкладів. У гонитві за інформацією перевага надається здебільшого швидкості її отримання, ніж її точності. Водночас алгоритми соціальних медіа на перший план виводять сенсаційний або поляризаційний контент, який зміщує фокус уваги аудиторії від дійсних професійних розслідувань та об'єктивних фактів, спотворюючи сприйняття важливого і серйозного.

Ще однією з причин кризи традиційних медіа є економічна. Методи виробництва та розповсюдження інформації цифрових медіа є менш витратними. Інтернет зменшує потребу у фізичних матеріалах, таких як папір, чорнило та інші матеріали для друку. Цифровий вміст так само можна розповсюджувати миттєво та глобально без логістичних проблем і витрат на фізичну доставку. Це додатково зменшує витрати, пов'язані з доставкою, складуванням і роздрібною торгівлею. Економічна ефективність дозволяє медіакомпаніям ефективніше розподіляти ресурси та потенційно пропонувати безкоштовний або недорогий доступ до контенту. Оскільки рекламні кошти мігрували з традиційних

медіа (газет, журналів, телебачення) до цифрових платформ (Google, Facebook), це призвело до значних втрат доходів традиційних журналістських видань. Цей фінансовий тиск змусив проводити масові звільнення, скорочувати кількість журналістів та послаблювати редакції.

Отже, технологічні фактори відіграють вирішальну роль у формуванні ландшафту медіакомунікації. Вони впливають на те, як інформація виробляється, поширюється та споживається, змінюючи медіаіндустрію та її вплив на суспільство.

З функціонального погляду, динаміка медіа може розглядатися як ендогенний та екзогенний процес. Ендогенність медіа-динаміки співвідноситься із розглядом змін конкретного виду медіа. Екзогенний підхід передбачає відстеження взаємозв'язку між різними видами медіа, скажімо, між телебаченням чи друкованими газетами, з одного боку, та онлайн та відео-платформами, як-то YouTube або блогосфера, з іншого. Враховуючи часто складні відносини між різними платформами, структурного аналізу однієї платформи, відомого в медіадослідженнях, недостатньо, щоб пояснити, що відбувається у нових медіа. Зростаюча увага до динаміки нових медіа дозволяє нам враховувати вагомий внесок досліджень з інших дисциплін, які мають багату історію вивчення динамічних процесів і систем, як з емпіричної, так і з теоретичної точок зору.

Економічні фактори. Економічний клімат у визначальний спосіб характеризує суспільні відносини та спрямовує комунікаційну поведінку людей. Жвава та зростаюча економіка з комфортним рівнем життя громадян має позитивний вплив на галузь зв'язку в суспільстві. Доступність і розповсюдження каналів масової комунікації за нормальних обставин опосередковано збільшується чи зменшується пропорційно долі економіки. Негативні тенденції в економіці можуть звужувати сферу участі громадськості з низьким рівнем доходу або в регіонах з недостатнім рівнем обслуговування у національному дискурсі, оскільки обмежує їх володіння та/або доступ до медіа. Як було зазначено вище, економічний тиск обернено впливає і на саму медіаіндустрію та професіоналів, які працюють у сфері інформації, насамперед, журналістів. Звільнення і скорочення персоналу, закриття

місцевих газет і засобів масової інформації зменшує глибину та ширину інформаційного охоплення. Щоб зменшити витрати, медіакомпанії можуть передати створення контенту стороннім підрядникам або використовувати автоматизовані системи для агрегації новин. Це впливає на оригінальність і якість контенту. Навпаки, коли збільшується інвестування в медіаіндустрію та медіаінновації — це сприяє розвитку нових форматів і каналів розповсюдження, зокрема таких, як віртуальна реальність, штучний інтелект, журналістика даних. Фінансово стабільні медіа-компанії з більшою ймовірністю експериментуватимуть із новими платформами та впроваджуватимуть їх, покращуючи свою здатність залучати аудиторію інноваційними способами.

Отже, економічні фактори є вирішальними у формуванні медіа-комунікації, впливаючи на потоки доходів, структуру витрат, динаміку ринку, залучення аудиторії та інвестиції в інновації. Розуміння цих економічних впливів є важливим для розробки стійких медіамоделей, які забезпечують різноманітний, високоякісний і доступний контент. Задачею грамотної економічної політики у сфері медіакомунікації є знаходження балансу між фінансовою життєздатністю та чесністю журналістів, а також суспільними послугами. Це є ключовим для підтримки здорової медіа-екосистеми, яка підтримує поінформованість людей та їх соціальне залучення.

З огляду на розуміння комплексних впливів і детермінант у розвитку медіакомунікацій, можна спробувати дати огляд сутності медіа та визначити цілі, яким вони служать у суспільстві. У західній парадигмі теорії масової комунікації предметом дискурсу насамперед є три фундаментальні моделі функції ЗМІ — пропаганди (*propagandist*), комерційної (*commercial laissez-faire*) та суспільного обслуговування (*public service*)¹³. Здійснимо їх аналіз.

Модель пропаганди. Джеймс Ватсон, розглядаючи ретроспективно створення моделі пропаганди, або масової маніпуляції, пов'язує її винахід з ідеєю газетного магната канадського походження Максвелла Ейткена, першого барона Бівербрук. Як підприємець і журналіст М. Ейткен стверджував, що керував своїми газетами виключно для пропаганди й без будь-яких інших цілей¹⁴. З плином часу термін «пропаганда» у масовій свідомості

набув негативної конотації, оскільки мав асоціацію із нахабними методами переконання, із інформацією, яка свідомо спотворюється, виглядає сторонньою або неправдивою. Однак, у формі дієслова слово «пропаганда» означає «розповсюджувати» і в такому значенні без неї не може існувати жодне суспільство. Як наголошує далі Дж. Ватсон, поширення думок, поглядів, переконань і пропаганда змін чи реформ були ключовими елементами комунікації протягом всієї історії.

На початку ХХ ст. А. Грамші стверджував, що будь-який соціальний порядок і панівний історичний блок спираються не лише на насильство та примус, але й на створення культурної гегемонії, яка відтворює у підлеглих класів світогляд та інтереси панівних класів¹⁵. Схожу думку розробляли засновники медіакомунікаційних досліджень у США – Едвард Бернайз, Джордж Кріл, Уолтер Ліпман, Пол Лазарсфельд і Гарольд Лассвелл. За їх спільним поглядом складна система пропаганди була потрібна, щоб переконати маси підкорятися інтересам панівних класів. Зокрема, У. Ліпман, висловлюючи високу оцінку ліберально-демократичним методам управління, вважав їх дієвим інструментом у «досягненні згоди» (manufacture consent). Йшлося про досягнення громадської згоди на речі, які їм не подобаються, за допомогою нових методів пропаганди. У. Ліпман був переконаний, як цитує його слова Н. Хомскі, що «спільні інтереси повністю вислизують від громадської думки», і тому управляти ними може лише «спеціалізований клас» «відповідальних людей», які достатньо розумні, щоб зрозуміти речі¹⁶.

Згадані теоретики заклали відповідну інтелектуальну та історичну основу, на якій пізніше Е. Герман і Н. Хомскі побудували модель пропаганди, що стала класичною для пояснення політ-економічної структури медіа та сутності їх пропагандистської функції. Водночас на відміну від ліберальних підходів до функцій пропаганди, Е. Герман і Н. Хомскі запропонували критичний підхід. Вони наголошували на ключових аспектах влади еліти, які обмежують продуктивність ЗМІ та різко зменшують можливості просування егалітарних змін. Підхід «пропагандистської моделі» збігається з марксистським аналізом медіа як частини ширшої капіталістичної системи, орієнтованої на

максимізацію прибутку та безперервне накопичення капіталу в дедалі більш олігополістичних контекстах. Зрозуміло, що засоби масової інформації служать системою передачі повідомлень і символів широкому загалу. Їхня функція — розважати та інформувати, а також прищеплювати людям цінності, переконання та кодекси поведінки, які інтегруватимуть їх в інституційні структури суспільства. У світі сконцентрованого багатства та великих конфліктів класових інтересів виконання цієї ролі, як визнають Е. Герман і Н. Хомські, вимагає систематичної пропаганди¹⁷.

Запропонована теоретиками модель пропаганди зосереджується на ситуації нерівності багатства та влади та її багаторівневому впливі на інтереси та вибір засобів масової інформації. За її допомогою можна дослідити шляхи, якими гроші та влада здатні відфільтрувати новини, придатні для друку, маргіналізувати інакомислення та дозволити уряду та домінуючим приватним інтересам донести свої повідомлення до громадськості. В своїй праці Е. Герман і Н. Хомські запропонували основні компоненти пропагандистської моделі, або набір новинних «фільтрів». Дані «фільтри» — основні структурні обмеження, що впливають на загальні моделі продуктивності медіа. Це: (1) розмір, концентрована власність, багатство власника та орієнтація на прибуток домінуючих компаній ЗМІ; (2) реклама як основне джерело доходу ЗМІ; (3) залежність ЗМІ від інформації, наданої урядом, бізнесом та «експертами», які фінансуються та схвалюються цими первинними джерелами та агентами влади; (4) «флак» як засіб дисциплінування ЗМІ; та (5) «антикомунізм» як національна релігія та механізм контролю. Ці елементи, як зауважують теоретики, взаємодіють і підсилюють один одного. Сирий матеріал новин має проходити через кілька етапів фільтрації, залишаючи лише очищений вміст, придатний для друку. Ці фільтри визначають контекст дискурсу та інтерпретації, а також вирішують, що саме варто повідомити у пресі. Вони пояснюють засади та дії, що лежать в основі пропагандистських кампаній¹⁸.

Звідси, пропагандистська модель відноситься до системи, де медіа використовуються в основному для поширення конкретних політичних чи ідеологічних повідомлень, часто під контролем або під сильним впливом уряду чи домінуючих політич-

них структур. Мета її полягає в тому, щоб сформувати суспільне сприйняття та поведінку в спосіб, який відповідав би інтересам тих, хто має владу. Система для своїх переваг може обирати як те, що має стати публічним, так і те, що підлягає придушенню. Відповідно до політичних цілей так само обираються і режими для обробки сприятливих і незручних матеріалів (розміщення, тон, контекст, повнота трактування).

У 2018 році Н. Хомські особисто підтверджував релевантність пропагандистської моделі з урахуванням тих змін, що відбулися на глобальному ринку медіакомунікацій та інформаційних технологій. Незважаючи на поширення інтернету та соціальних мереж сама модель залишилася незмінною в своїй пояснювальній функції. Пропагандистська модель, як зауважує Хомські, стосувалася основних медіа-інститутів. Вони, разом із соціальними медіа та іншими платформами, і сьогодні залишаються основним джерелом новин, інформації та коментарів. На погляд Н. Хомські, цифрові гіганти типу Google, Facebook як монополісти медіасередовища роблять те саме, що і старі ЗМІ: продають аудиторію рекламодавцям (та владі), але в інший спосіб. Вони індивідуально відстежують людей, щоб контролювати середовище, в якому ті живуть, їхні потреби та інтереси для рекламодавців та бізнесу¹⁹. Позитивну оцінку актуальності та продуктивності потенціалу «пропагандистської моделі» висловила група дослідників – Дж. Педро-Караньяна, Д. Броуді та Д. Клен. У своїй спільній книзі вони надали якісні та кількісні докази релевантності моделі на основі тематичних досліджень та порівняльного аналізу, оцінили вплив п'яти фільтрів²⁰. Крім цього, вони визначили пропагандистські тактики та стратегії та запропонували шляхи розширення та вдосконалення моделі.

Комерційна (commercial laissez-faire) модель медіа, також відома як ліберальна або ринкова модель, базується на принципах вільного ринку. Вона передбачає, що медіаорганізації функціонують як комерційні підприємства, що прагнуть максимізації прибутку. У цій моделі медіа є приватними компаніями, головною метою яких є залучення максимальної широкої аудиторії для збільшення доходів від реклами. Прибуток у такій системі виступає

основним мотиватором, що може сильно впливати на зміст та якість наданої інформації.

Однією з ключових характеристик комерційної моделі є конкуренція між багатьма медіаорганізаціями за увагу аудиторії. Така конкуренція часто призводить до вибору контенту, який привабить найбільшу кількість глядачів або читачів. Це може стимулювати сенсаціоналізм і спрощення змісту, щоб зробити його більш привабливим для широкої публіки. Залежність від реклами як основного джерела доходу також грає значну роль, оскільки медіакомпанії прагнуть задовольнити інтереси рекламодавців, що може вплинути на редакційну незалежність.

Це питання детально розглядається в дослідженні «Rich Media, Poor Democracy» Р.В. Макчесні. На його думку, комерційна логіка зробила не вигідною плюралістичну модель, за якої інформаційні джерела обслуговували інтереси різних політичних структур. У контексті плюралістичної моделі медіа, зокрема, газети не були конкурентами одна одній. Кожна з них відображала ідеї певної політичної сили (партії, руху, доктрини тощо). Проте, за останні 150 років кількість власників медіа скоротилася, що призвело до того, що реальний контроль над медіа належить обмеженій кількості власників. Плюралістична модель докомерційного періоду залишилася у минулому. Сучасна модель медіа, будучи чисто комерційною, в першу чергу, діє в інтересах великого капіталу, якому і належать медіа.

Зі зростанням конкуренції за увагу читачів, медіа все більше орієнтуються на розважальний контент, намагаючись залучити більшу аудиторію та збільшити свої доходи. Стаючи бізнесом, преса поступово деполітизувала аудиторію, спрощуючи її уявлення про політику і намагаючись розширити частку ринку у комерційних цілях. Звідси, незважаючи на формальну об'єктивність, медіа сприяють відтворенню панівних правил і еліт, які підтримують неоліберальну доктрину мінімальної ролі держави в економіці, мінімальної податкової бази для стимулювання економічного зростання, підтримку великих компаній та інші подібні підходи²¹.

Дж. Макманус у роботі «Market-Driven Journalism: Let the Citizen Beware?» аналізує вплив ринкових сил на журналістику,

стверджуючи, що комерційні інтереси можуть призводити до зниження якості новин. Дж. Макманус стверджує, що в умовах ринкової економіки медіаорганізації прагнуть до максимізації прибутку і це впливає на зміст новин. Основна мета медіаорганізацій — залучити якомога більше аудиторії для збільшення доходів від реклами. Дж. Макманус підкреслює, що комерційні інтереси можуть призводити до зниження якості журналістики та обмеження редакційної незалежності, оскільки комерційні інтереси часто превалюють над необхідністю надання суспільно значущої інформації²².

Ще одним важливим дослідником впливу комерційної моделі медіа є Г. Шиллер. У своїй праці «The Mind Managers» він досліджує вплив капіталістичних структур на глобальні медіа і культуру, стверджуючи, що медіакомпанії США домінують на світовому ринку, нав'язуючи свої культурні цінності та комерційні інтереси. Концентрація медіа-ресурсів у руках кількох великих корпорацій викликає занепокоєння, оскільки це може обмежувати різноманітність думок і доступ до незалежної інформації. Проте дана модель продовжує домінувати у більшості країн з ринковою економікою, де медіа розглядаються як бізнес, орієнтований на прибуток і задоволення потреб аудиторії та рекламодавців. Дослідник, пропонуючи опис глобальної системи медіакорпорацій, робить невтішний висновок: за рахунок гіперконцентрації і належності до американської корпоративної комерційної системи, медіакорпорації створюють монополію по управлінню думками людей²³.

Сучасний аспект комерційної моделі добре розкривається у книзі Е. Крістін «Metrics at Work: Journalism and the Contested Meaning of Algorithms», що присвячена особливостям функціонування веб-видань в епоху гонитви за трафіком. Основна мета книги — показати, як впровадження алгоритмів (метрик) (наприклад, кількість переглядів, унікальні відвідувачі, лайки) у роботу медіаорганізацій впливає на роботу журналістів і зміст новин²⁴. Проблема метрик у нових медіа досліджується Е. Крістін через призму «базарної економіки», де інформаційні потоки залежать від особистих зв'язків і взаємодій на ринку²⁵, хоча Ш. Зубофф розглядає метрики як невід'ємний атрибут «епохи

наглядного капіталізму», який відзначається повсюдним збором даних та їх використанням для передбачення та формування поведінки користувачів²⁶.

Для позначення напруження між парадигмами новин як історій та новин як фактів, Е. Крістін вводить поняття «два режими оцінювання»: редакційний (editorial) та заснований на кліках (click-based mode of evaluation). Редакційний та заснований на кліках режими оцінювання відрізняються розумінням журналістики (формат визначається новиною і/або аудиторією), маркером успіху (схвалення колег і/або створення вірусного контенту), часовими рамками (довгострокова редакційна стратегія і/або аналітика в реальному часі). Так звана гонитва за кліками виходить із двох ключових принципів збільшення: швидкості та обсягу опублікованого матеріалу. Мета досягається шляхом звернення новинних сайтів до таких стратегій, як пошукова оптимізація (search engine optimization – SEO), створення підсайтів та співпраця з блогерами²⁷. Впровадження метрик у журналістику призводить до того, що редакції починають більше орієнтуватися на показники популярності своїх матеріалів, що може впливати на зміст новин. Наприклад, новини, які можуть залучити більше переглядів і взаємодій, часто мають пріоритет над менш популярними, але більш важливими темами.

Як бачимо, у той час як пропагандистська модель насамперед керується потребою просувати конкретну програму, часто політичну, ідеологічну чи націоналістичну, й наголос приділяється контролю над потоком інформації, щоб сформувати загальне сприйняття та громадську думку відповідно до бажаного порядку денного, комерційна (laissez-faire) модель медіа ґрунтується на інших принципах. Комерційна модель керується ринковими силами, головною метою якої є отримання прибутку. Вона припускає мінімальне державне втручання в медіаринок. Залучення максимально широкої аудиторії досягається за рахунок медіаконтенту, який, з одного боку, створюється на основі вподобань аудиторії і охоплює широкий спектр тем, щоб зацікавити різні сегменти ринку, включаючи новини, розваги, спорт і спосіб життя. З іншого боку, ринкова доцільність може вносити свої упередження щодо вмісту, який, імовірно, привабить рекламо-

давців і прибуткову демографію. І подібна доцільність відмінна від певної вибірковості в пропагандистській моделі, вміст якої обирається так, щоб висвітлити сприятливу інформацію та придушити незгодні чи несприятливі точки зору. В цій моделі ключові повідомлення та теми можуть часто повторюватися, щоб підсилити бажані наративи, та нести певну емоційність — викликати страхи, збуджувати патріотизм, вказувати на моральну перевагу та ін. У плані джерел фінансування пропагандистська модель налаштована шукати у мейстрімних ЗМІ значне фінансування від уряду чи політичних організацій і відповідну контрольованість медіаресурсів та інфраструктури з боку держави, аби забезпечити поширення передбачуваного повідомлення. У комерційній моделі значна частина фінансування надходить від рекламодавців, які платять за доступ до аудиторії медіа. Додатковий дохід може братися від плати за підписку, послуг з оплати за перегляд і продаж медіапродуктів. Через перебільшену роль корпорацій у витратах на рекламу та частки власності в медіакомпаніях вміст медіапродуктів підтримує корпоративні інтереси або применшує проблеми, які можуть зашкодити рекламодавцям. Своєю чергою це, як зазначалося вище, може вести до своєрідної упередженості, зниження якості та об'єктивності повідомлень.

Суспільна (public service) модель медіа пропонує альтернативний підхід до медіа, на відміну від комерційної моделі. Суспільна модель медіа ставить своєю головною метою забезпечення суспільного інтересу. Суспільні медіа часто фінансуються державою або через спеціальні податки. Ця практика дозволяє їм зберігати незалежність від комерційних інтересів та рекламодавців. Суспільні медіаорганізації працюють не заради прибутку, а для надання перевіреної, якісної та корисної інформації, що сприяє освіті, інформуванню та культурному розвитку суспільства.

Суспільна модель підкреслює важливість високої якості та об'єктивності новин, а також доступності інформації для всіх верств суспільства. Суспільні медіаорганізації, такі як BBC у Великій Британії, PBS у США та ARD у Німеччині, прагнуть підтримувати демократичні процеси та культурне різноманіття, уникаючи тиску комерційних інтересів.

Обговорення демократичної ролі медіа доцільно почати з аналізу роботи Ю. Габермаса²⁸. У ній запропоновані продуктивні ідеї: поява автономної арени громадських дебатів на початковому етапі розвитку сучасного капіталізму; економічна незалежність, підтримувана приватною власністю; критичний настрій, поширенню якого сприяли листи та романи, дискусії у кав'ярнях та салонах. Особливе значення має виникнення незалежної, орієнтованої на ринок, преси. Ця умова сприяє формуванню активної громадськості, що бере участь у критичних політичних дискусіях. В результаті був досягнутий раціонально сформований консенсус, який змінив сферу впливу держави. Можна екстраполювати модель сфери громадськості як нейтральної зони, доступної для отримання інформації, що впливає на суспільне благо. У межах публічної сфери люди колективно та на основі раціональної аргументації вирішують, якими шляхами має розвиватися їхнє суспільство. Це впливає на напрямки урядової політики. Засоби масової комунікації сприяють цьому процесу, забезпечуючи простір для громадських дебатів та представляючи чи інтереси громадян у вигляді громадської думки.

Осмилюючи внесок Ю. Габермаса у розуміння громадських дебатів, стає зрозумілим, наскільки важливі ідеї взаємодії і критичного осмислення в публічному просторі. У цьому контексті важливими є роздуми Х. Арендт. Поняття публічного простору, за Х. Арендт, – це інтерсуб'єктивний простір, який, на відміну від простору фізичного, утворюється не предметами, а комунікативними зв'язками і взаємодією між людьми. Він спільний для учасників, рівною мірою належить усім. Простір публічності виникає там, де люди, спілкуючись і здійснюючи вчинки, взаємодіють один з одним. Просторове «між» виникає завдяки тому, що люди тут з'являються одне перед одним, а не просто мають місце. Лише виявляючи себе перед іншими з питань облаштування спільного для всіх, являючи себе світові, людина стає видимою і чутною для них. Публічний простір є місцем, у якому люди відкрито висловлюють свою думку і хочуть бути почутими іншими²⁹.

Публічний простір не виникає автоматично скрізь, де є люди, і лише з тієї причини, що люди є істотами, здатними говорити і

робити вчинки. Навпаки, навіть там, де він існує, більшість воліє залишатися поза ним. У публічному просторі проявляється свобода. Це місце, в якому виникає влада і можливі судження та дії. На відміну від особистого, публічний простір є множинним³⁰. Він містить у собі велику кількість різноманітних, нерідко суперечливих точок зору. Саме ця множинність і створює реальність, яка виникає, через те, що, незважаючи на всі розбіжності позицій, всі зайняті однією і тією самою справою.

Підкреслюючи значення динамічних громадських місць, розуміємо запит на моделі медіасистем, які адаптують ці принципи до сучасних умов. У праці «Mass Media and Democracy» Дж. Карран пропонує моделі медіасистем, які втілюють європейський досвід і мають у своїй основі структуру суспільного мовлення. Суспільне мовлення є центральним елементом медіасистеми, забезпечуючи найбільш вагому гарантію представлення публічного інтересу. Наявність такого ядра дозволяє системі природньо обростати периферійними секторами, такими як громадянський, професійний, сектор соціального ринку та приватного підприємництва, що забезпечує її повноцінне функціонування³¹.

Разом з тим, крім загальних вимог щодо відкритості некомерційних медіа у демократичному суспільстві, нормативні очікування з цього приводу досить розмиті і варіюються в досвіді навіть найбільш розвинених держав. Коли у системі ЗМІ говорять про незалежність, то зазвичай мають на увазі незалежність від уряду. Наприклад, BBC намагається дотримуватися високих стандартів якості, але вважати її абсолютно незалежною, напевно, було би наївним. У даний час діяльність BBC регулюється низкою основоположних документів, серед яких особливу роль відіграє Королівська хартія. Її остання версія, прийнята у 2016 році і введена в дію з 2017 року. Вона, в сутності, посилює залежність телерадіомовної корпорації від влади. Згідно з новою версією хартії, було ліквідовано наглядовий орган BBC (BBC Trust), функції якого були передані Ofcom — британському органу нагляду за дотриманням законодавства у сфері телерадіомовлення³². Тепер BBC — лише одна з кількох великих телерадіомовних організацій країни, що підпорядковується загальним

правилам. Змінився порядок формування Ради директорів BBC (BBC Board). З 2017 року шість її членів із чотирнадцяти призначаються королевою Великої Британії. Їх призначення проходить за рекомендацією міністра у справах культури, ЗМІ і спорту через прем'єр-міністра Великої Британії. Ці зміни були спрямовані на посилення прозорості та покращення відповідальності корпорації перед аудиторією, однак вони також викликали обговорення щодо ступеня незалежності BBC від уряду. В умовах посиленого впливу держави ми бачимо форму державного контролю, оскільки владі потрібні інструменти для впливу на громадську думку. Суспільне мовлення успішно виконує цю функцію, все більше залежачи від дій уряду, його податкової політики та стратегічного впровадження своїх представників у керівні структури громадських телерадіокомпаній.

Звідси, розгляд суспільної моделі медіа дозволяє побачити, як медіа можуть функціонувати на користь суспільства, забезпечуючи якісне та достовірне інформування громадян. Цей підхід контрастує з комерційною моделлю, орієнтованою на прибуток, і наголошує на важливості суспільних цінностей у медіакомунікаціях. Однак, приклад посилення урядового впливу, який виразно виявляється в змінах управлінської структури BBC, вказує на необхідність пошуку балансу між урядовим регулюванням та збереженням редакційної незалежності.

Отже, медіа є частиною суспільства, тому їх сутність розкривається з огляду на місце та функції у ньому. Медіа служать системою передачі повідомлень і символів широкій громадськості. Їх базові функції — розважати та інформувати, а також прищеплювати людям цінності, переконання та кодекси поведінки, які інтегруватимуть їх в інституційні структури різних спільнот і суспільство загалом. З інструментального погляду, медіа є посередниками колективних процесів і агентами соціального контролю. З символічного погляду, медіа є символами єдності суспільства, вони визначають ідентичність громадян і почуття прихильності до соціальних одиниць і в такій спосіб сприяють демократії, що ґрунтується на довірі уявної політичної спільноти.

Динаміку медіа можна простежувати за різними вимірами, а саме: за їх здатністю посилювати інформацію та наслідки подій,

про які повідомляється; за формою представлення повідомлень, а також за способами, за допомогою яких медіа наділяють трансляцію подій певним оповіданням та драматургією, і за перформативною діяльністю різних залучених акторів; за різними способами, за допомогою яких медіа як соціальне та комунікативне середовище спільно структурують комунікацію та дії.

У нормативному плані медіа виконують свої функції на основі керівних принципів — справедливості, точності, різноманітності та збалансованого представлення. Проте здатність і ефективність, з якою вони виконують ці функції, значною мірою залежить від політико-правового, економічного та соціокультурного середовища в будь-якій країні.

Розвиток медіакомунікації в сучасному світі характеризується суперечливими тенденціями: поглибленням комерціалізації, посиленням політичного тиску та громадської активності. Комерціалізація призводить до домінування великих медіакорпорацій, що сприяє стандартизації та монополізації інформаційного простору. Відбувається концентрація медійної власності та перетворення медійної справи на галузь, орієнтовану на ринкові потреби, де пріоритет надається підвищенню рейтингів та комерційній вигоді. Посилення політичного та пропагандистського тиску на мас-медіа має серйозні наслідки для свободи ЗМІ, журналістських стандартів, суспільної довіри та демократичних цінностей. Медійний ландшафт, де домінує пропаганда, пригнічує критичне мислення та публічні дебати, знижуючи якість публічного дискурсу. З іншого боку, зростання громадської активності виражається у появі альтернативних медіаплатформ та організацій моніторингу ЗМІ, які сприяють демократизації медійного сектору та підтримці громадського інтересу. Ці організації та платформи часто використовують мережеві технології для розширення доступу до інформації та участі громадян у медіапроцесах. В залежності від панівних інтересів мас-медіа із агента соціальної інтеграції може перетворюватися на інструмент дезінтеграційних процесів. Цей суперечливий розвиток підкреслює складність та багатоаспектність медіакомунікації, яка опиняється між комерційними, майновими, політичними інтересами та необхідністю підтримувати принципи відкри-

тості та демократії. Важливою задачею є пошуки балансу між комерційним успіхом, політичною доцільністю та соціальною відповідальністю, а також необхідність активної участі громадськості у формуванні медіаполітики.

¹ *Thompson J.B.* The Media and Modernity: A Social Theory of the Media. – Cambridge: Polity Press, 1995. – 314 p. – P. 18–22.

² Там само. – P. 22.

³ Див.: *Manovich L.* The Language of New Media. – Massachusetts Institute of Technology, 2001. – 354 p.

⁴ Цит. за: *Stapera E.* Understanding New Media. – London: SAGE Publications, 2018. – 480 p. – P. 10–11.

⁵ *Castells M.* Communication Power. – Oxford University Press, 2009. – 157 p. – P. 54–57.

⁶ Там само. – P. 134.

⁷ Там само. – P. 41.

⁸ Там само. – P. 57–58.

⁹ The Social Dynamics of Information and Communication Technology / edited by E. Loos, L. Haddon, E. Mante-Meijer. – London: Routledge, 2008. – 240 p. – P. 1.

¹⁰ *Yarosan E.D., Asemah E.S.* Theories and Models of Mass Communication. – Jos: Great Future Press, 2008. – 297 p. – P. 18.

¹¹ *Asemah E.S.* Mass Media in Contemporary Society. – Jos University Press. – 2020. – URL: <http://surl.li/pwhyfk> – P. 4.

¹² *Поченцов Г.Г.* Трансформації теорії журналістики під тип суспільства. – detector.media : [сайт]. – URL: <https://detector.media/> (дата звернення: 10.06.2024).

¹³ *Watson J.* Media in Society: Purpose and Performance. Media Communication. – London: Palgrave, 1998. – P. 83–104. – URL: https://doi.org/10.1007/978-1-349-26546-6_5 (дата звернення: 10.06.2024).

¹⁴ Там само. – P. 84.

¹⁵ *Lears T.J.J.* The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities // The American Historical Review. – 1985. – Vol. 90. – No. 3. – P. 567–593. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1860957> (дата звернення: 01.06.2024).

¹⁶ *Chomsky N.* Media control. The Spectacular Achievements of Propaganda. – New York: Seven Stories Press, 2002. – 112 p. – P. 11.

¹⁷ *Herman E., Chomsky N.* A Propaganda Model. Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. – New York: Pantheon Books, 1988. – URL: <https://chomsky.info/consent01/> (дата звернення: 15.06.2024).

¹⁸ Там само.

¹⁹ *Mullen A.* The Propaganda Model after 20 Years: Interview with Edward S. Herman and Noam Chomsky. — Westminster Papers in Communication and Culture. — 2009. — Vol. 6. — P. 12. DOI: 10.16997/wpcc.121.

²⁰ *Pedro-Carañana J., Brody D., Klaehn J.* The Propaganda Model Today. Filtering Perception and Awareness. — London: University of Westminster Press, 2018. — 394 p.

²¹ *McChesney R.W.* Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times. — New York: The New Press, 2000. — 496 p. — P. 123–147.

²² *McManus J.H.* Market-driven Journalism: Let the Citizen Beware? — Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, — 1994. — 243 p.

²³ *Schiller H.S.* The Mind Managers. — Boston: Beacon Press, 1973. — 210 p.

²⁴ *Christin A.* Metrics at Work: Journalism and the Contested Meaning of Algorithms. — Princeton: Princeton University Press, 2020. — 272 p.

²⁵ *Geertz C.* The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing // American Economic Review. — 1978. — Vol. 68. — № 2. — P. 28–32.

²⁶ *Zuboff S.* The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. — New York: Public Affairs, 2019. — 704 p. — P. 177.

²⁷ *Christin A.* Metrics at Work: Journalism and the Contested Meaning of Algorithms. — Указ. вид. — P. 71–72.

²⁸ *Habermas J.* The Structural Transformations of the Public Sphere. — Cambridge: Polity, 1989. — 571 p.

²⁹ *Arendt H.* The Human Condition. — Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998. — 349 p. — P. 50–53.

³⁰ Там само. — P. 175.

³¹ *Curran J.* Mass Media and Democracy Revisited. Mass Media and Society / edited by J. Curran, M. Gurevitch. — London: Arnold, 1996. — P. 81–119.

³² *Watzman E.* Regulation of News Broadcasting Companies. — [Електронний ресурс]. — UK Parliament : [site]. — URL: <https://lordslibrary.parliament.uk/regulation-of-news-broadcasting-companies/#fn-8> (дата звернення: 10.06.2024).

КОНФІГУРАЦІЯ СУЧАСНИХ ПОЛІТИЧНИХ НАУК В ОПТИЦІ ДЕБАТІВ ТА ВЗАЄМОЗБАГАЧЕНЬ ФРАНЦУЗЬКОЇ ТА АМЕРИКАНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ТРАДИЦІЙ

Т. С. Голіченко

Цим дослідженням автор намагається «відкрити» в Україні тему історії діалогу представників французьких та американських політичних наук впродовж кінця XVIII – початку XXI століття. Було б, щонайменше, нескромним претендувати на абсолютну інноваційність заявленої тематики, хоча безумовним є той факт, що історичні, інституційні, тематико-сюжетні, історико-наукові, політико-медійні, біографічні та лінгвістичні (узагальнюючи, можна окреслити одним словом – контекстуальні) аспекти зазначеної теми взаємовпливів, взаємодій та дискутувань навколо тем, що є загальнозначущими для обох інтелектуальних традицій, не тільки систематично не розроблялись в українських публікаціях, але й навіть не заявлялись, хоча останнім часом ми маємо два прекрасних приклади розгорнутих монографічних досліджень, перше з яких присвячено розвитку політичних ідеологій на теренах Франції та Європи в період XIX – XX століть¹, а друге – з надзвичайною ерудицією та ювелірною майстерністю виписує політичні ідеології та їхні історичні та соціальні контексти часів Третьої Республіки². Разом з тим, варто також зазначити – і це є дуже обнадійливим фактором – що ми маємо в українській бібліографії окремі публікації молодих колег, що торкалися своєрідності французької традиції інтелектуалізму³, історії політичних ідеологій⁴.

Щодо дослідження американської традиції політичних наук, то в україномовній бібліографії ми скоріше зустрічаємось з доволі прицільними згадками про концепції, твори, погляди окремих представників американських політичних наук або по-

дибуємо інформацію щодо певних інституцій американської політичної науки (праці М. Кармазіної, О. Могилевець, М. Фесенко, О. Лозовицький та ін.). Натомість, в світі не бракує численних прикладів систематичного аналізу особливостей розвитку традицій політичних наук на теренах США. Варто назвати хоча б декілька з численних фундаментальних публікацій, що детально висвітлюють як характерні риси американського поля політичних досліджень, так і торкаються аспектів взаємодії американських традицій досліджень з іншими традиціями політичних наук, зокрема, французькою⁵.

З огляду на цей дисбаланс, який ще й сьогодні спостерігається в Україні щодо висвітлення портретів політичних наук у двох потужних «політикознавчих» традиціях Франції та США, варто розпочати систематично та максимально зблизка придивитись до історії, особливостей формування інституційних аспектів, динаміки взаємовпливів та дискусій, що зумовили особливості французької та американської традицій (чи версій) політичних наук. Адже саме ці дві традиції так чи інакше формували обличчя сьогоденішніх політичних наук в Україні.

Що стосується закладання основ французьких та американських політичних наук та власне американського та французького «словників» сфери дослідження політики, то тут ми маємо не тільки надати есе історії перших кроків та сучасного стану, взаємовпливів та розходжень цих двох культур наукових досліджень, але й визначити базові, фундаментальні особливості, які характеризували ці традиції і які — як результат контактів представників обох сторін діалогу — зазнавали або утвердження або трансформації в обох країнах. Перша з фундаментальних особливостей, що одночасно єднає та розводить французьку та американську традиції — це найменування або варіативний словник назви самої дисципліни.

Як у французькій, так і в американській традиції ми маємо справу з достатньо широким і розгалуженим розумінням того, чим є, власне, політичні науки, які сфери суспільного життя вони вивчають і чи можуть бути сферою дослідження політичних наук також і політичні аспекти соціальної сфери — історії, економіки, сфер моралі, літератури, мистецтва, релігії, сфери

повсякденного життя та психології тощо. І, відповідно — предметом «політикознавства» є лише «політика» (хоча цей термін потребує серйозного визначення, аби «політика» не розумілась у розхожому повсякденно-кухонному розумінні або в розумінні популярних персонажів з твору І. Ільфа та Є. Петрова).

Якщо в українській традиції «політикознавства» ще до недавнього часу визначення «політичних наук» часто-густо обмежувалось терміном «політологія», то у французькій та американській традиціях термін «політичні науки» укорінився ще у XVIII ст. і з часом набував лише впевненості та прогресуючої розгалуженості. Така сама тенденція спостерігалась і у розвитку самонайменування американського «політикознавства», з однією лише відмінністю. Якщо у французькій традиції термін «*politologie*» почав вживатися частіше лише останнім часом та має відношення, радше, до політичної журналістики, аніж до сфери академічного знання чи університетської дисципліни, то англomовний аналог цього терміну — *politology* — мав не тільки квазіжурналістське розповсюдження, але й позначав дисциплінарну галузь особливого університетського знання.

Відтак, ми маємо, перерахувати, щонайменше, три інституційні та науково-дослідницькі фактори, які визначально вплинули на формування такої своєрідної риси французького політикознавства, як міждисциплінарність та відкритість до сфер філософського, соціального знання, а з часом — до антропології, географії, філології, історії музики (зокрема, оперного жанру) та мистецтвознавства.

Першим визначальним інституційним фактором, що обумовив своєрідну моральноцентричність французьких політичних наук було створення в 1795 році «Академії моральних та політичних наук» («*Académie des sciences morales et politiques*», ASMP) як п'ятого структурного елементу Інституту Франції, який, відповідно того ж року постав з символічних руїн королівських Академій. Вказана моральноцентричність маніфестувалась та продовжує це робити через відкритість французьких політичних наук як до «фактів життя» (звідки походить традиційна готовність членів Академії розглянути доповіді чи рукописи не членів Академії, включаючи у такий спосіб до сфери

моральних та політичних наук розгляд нових та новітніх, раніше невідрефлексованих «фактів життя», так і відкритість політичних наук до високої моральної філософії, філософії права та – ширше – до юриспруденції.

Важливо звернути увагу на дві важливі інституційно-змістовні характеристики Академії моральних та політичних наук. Перша – за попередніх часів існування Інституту Франції, тобто за часів Королевських Академій підрозділ моральних та політичних наук, на відміну від всіх інших підрозділів, не існував. Сфера моральної філософії існувала, сфера політичних досліджень (у вигляді, переважно, політичної філософії) існувала, філософія права існувала, а відповідного підрозділу начебто всеохопної Королівської Академії не існувало. На нашу думку, це може означати, що саме поєднання трьох вищезгаданих складових під дахом нового підрозділу Інституту Франції надало нового дихання інституційному та дослідницькому існуванню цих трьох дисциплін – політичних наук, моральної філософії та юриспруденції. З часом до них в межах все тієї ж інституції додаються й науки про суспільство.

Відтак поєднання в спільній інституції, як показує історія звершень науковців Академії, було на користь всім учасникам згаданих адміністративно-інституційних перетворень. Варто звернути увагу на ще одну особливу рису та історичну колізію, яку на самому початку свого існування зазнала Академія моральних та політичних наук. За часів Консулату, в 1802 р., її діяльність було припинено і, фактично, Академію було скасовано. Вона не існувала і весь період Імперії Наполеона Бонапарта та в часи Реставрацій. Лише в 1832 році діяльність Академії було відновлено наполегливими зусиллями Франсуа Гізо, історика та поміркованого ліберала, міністра освіти часів Липневої Монархії Луї Філіпа. Ця історична колізія вказує на досить гострий та навіть потенційно небезпечний характер взаємовідносин Академії та влади, принаймні за часів диктаторів та різних тимчасових правителів. Адже закриття Академії за часів Консулату, Імперії Наполеона Бонапарта та Реставрацій Бурбонів було пов'язане з тим, що новітні погляди на виховання, систему освіти та культури, які висловлювали Ідеологи (*les Idéologues*) – видатні мис-

лителі та практики перетворень (Дестютт де Трасі, Лароміг'єр, Кабаніс та їхні численні колеги), голос та погляди яких мали певну вагу в Академії моральних та політичних наук, не влаштували представників влади. Лише з приходом до урядування Францією ліберала Ф. Гізо погляди Ідеологів були реабілітовані, а Академія поновила свою благородну роботу.

Ця історично-політична колізія виявила амбівалентний характер знань, що продукувались Академією: з одного боку, її представники є фігурами академічними, холодними науковцями, а, з іншого боку, вони, як представники певної моральної свідомості та юридичної авторитетності та статусності, потенційно можуть виступати як агентами змін, так і консерваторами традиції. Тобто, по суті, є своєрідними професійно компетентними «контролерами» виваженості рішень, що приймаються владними авторитетами, але впливають на все суспільство. Якщо ми б взялися ознайомитися із величезним списком дійсних членів Академії за майже 250-літню її історію, то переконалися б, що переважна частина цього списку представлена особами, які в різні часи виступали моральними авторитетами нації.

Другий фактор, який визначив і продовжує визначати «словник» досліджень в сфері політики у Франції і став чинником широкого розуміння можливостей міждисциплінарності в галузі «політичних наук», — це було створення в 1871 р. Емілем Бутмі (E. Boutmy) за участі та підтримки філософів-позитивістів І. Тена на Е. Ренана та низки акторів з фінансово-бізнесових, юридичних та аристократичних кіл принципово нового навчального закладу, який сьогодні має назву «Інститут політичних досліджень» (IEP), а на початку свого існування мав назву «Вільна Школа Політичних наук» («Ecole libre des sciences politiques»). Сьогодні паризький Інститут політичних досліджень (IEP de Paris) має свої філіали-інститути у дев'яти містах Франції — і цей адміністративно-організаційний факт лише підкреслює значущість цієї інституції в дизайні системи політичних досліджень в Екзагоні. Але не тільки інноваційність навчальних та дослідницьких програм цієї розгалуженої сфери установ, але й соціально-громадський характер призначення цього унікального вищого навчального закладу, який, як і «Академія Моральних

та Політичних наук», не має прецедентів у світі, складає один з найяскравіших прикладів вдалої інституалізації міждисциплінарних методологій та вдалого конструювання нових полів досліджень в галузі політичних наук.

В цьому сенсі вже перша, ініціальна назва цього закладу свідчила про те, що за задумом Е. Бутмі, І. Тена та Е. Ренана, ідейних засновників освітньо-дослідницького закладу, майбутній Інститут політичних наук мав відрізнятись від «Вищої Політехнічної Школи» (EP)⁶ та навіть на відміну від «Вищої Нормальної Школи» (ENS)⁷, які характеризувалися в той час зосередженістю на суто наукових дослідженнях в галузях точних та гуманітарних наук (ENS) та теоретико-практичних аспектах містобудування та будування технічних об'єктів (EP), «Вільна Школа політичних наук» (майбутня SciencesPo) мала бути відкритою до проблем суспільства, до різних сфер публічного життя, включаючи, в першу чергу, суспільні дискусії, обговорення, дебати. Як видається, є цілком невинним той факт, що одним з найавторитетніших наукових французьких часописів, заснованим П. Нора та М. Гоше в 1980 р., проблематику якого П. Нора окреслив трикутником «Історія – Політика – Суспільство», був часопис «Дебати»; зауважимо при цьому, що французькою мовою назва цього часопису звучить в однині – «Le Débat». На нашу думку, саме така назва – «дебати» в однині – може бути проінтерпретована як вічний, плинний аспект певного стану суспільної та наукової думки Екзагону; цей стан суспільної opinio – стан дебатування – може бути переданим як певна вісь, що є оповитою цілою низкою соціетальних тем, які інкоропровані до плинно-«вічного» стану дебатування, опції інтелектуальної та ангажованої вісі, яка є невід'ємним атрибутом французького інтелектуального генію.

В цьому часописі, що проіснував з 1980 до 2020 р., тобто сорок символічних років та нараховував 210 номерів, можна знайти фундаментальні статті з царин політичних наук, соціології, історії філософії, філософії освіти, соціології масмедіа тощо). Саме в сфері публічних обговорень важливих соціальних та соціетальних проблем представники професорського корпусу SciencesPo, як пізніше стали називати «Вільну Школу Політичних Наук» (яка, повторюю, з часом стала називатись «Інститут

політичних досліджень»), мали надавати вагому та авторитетну думку, яка базувалась на фундаментальних дослідженнях в сфері «політичних наук». Принагідно варто зауважити, що участь представників цієї інституції у важливих публічних дискусіях ХХ – ХХІ ст., так само, як і їхня участь у численних маніфестаціях та маніфестах часів Четвертої та П'ятої Республік, має величезну бібліографію у Франції, Великобританії та США, величезну настільки, що ми навіть не наважуємося розпочати перелік публікацій французькою та англійською мовами. Відповідно, тематика ангажованості французьких інтелектуалів та, зокрема, представників *SciensPo* в різного роду соціальних рухах, маніфестах та маніфестаціях вже давно шукає свого дослідження в Україні. Адже вимушене ігнорування подібних, «занадто вузьких» та «дисциплінарно невизначених» тем не сприяє глибокому знайомству та осмисленню «реального», себто не лише «пост-модерного», характеру інтелектуального життя Франції в ХХ ст.

Отже, саме тоді, коли був створений Інститут політичних досліджень (ІЕР) – особливий заклад, харизматичною особливістю якого стала відкритість до дослідження політичних аспектів будь-яких сфер життя, був закладений принципово міждисциплінарний підхід в політичних науках, який є особливою ознакою сучасних політичних наук в Екзагоні.

Нарешті, третій фактор, що здійснив суттєвий вплив на розвиток міждисциплінарної стилістики та методології французьких політичних наук та відкрив двері в простір нового прочитання дисциплінарної приналежності політичних наук, має як інституційну, так і особистісну природу. Йдеться про постать та вклад в формування відкритості до «фактів життя» та, відповідно, міждисциплінарності французьких політичних наук соціолога, історика та географа Андре Сієфріда (*André Siegfried*) (1875–1959), який в 1913 р. у видавництві *A. Collin* випустив книгу, над якою працював, за його власними спогадами, шість років і яка мала назву «Політична картина Заходу Франції в часи Третьої Республіки» («*Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*»). Щодо «андеграунду» процесу написання цієї видатної книги буде не зайвим зазначити два наступних моменти, перший з яких пасує до інституційного погляду на

інтелектуальне життя Франції, яке ми намагаємося розгорнути в цій публікації. Другий «андеграундний» момент стосується того факту, що сам А. Сігфрід, був доволі діловою та політично ангажованою людиною, сам декілька разів балотувався на виборчі посади в департаментах заходу Франції і декілька разів на нього спіткала поразка. Негативні результати його участі в електоральному процесі певної території (консервативної та свого часу контрреволюційної Вандеї на заході Екзагону) наштовхнули його на розуміння того, що існують певні довготривалі фактори, що обумовлюють стійкість виборчих уподобань виборців того чи іншого регіону. Питанням природи цих довготривалих факторів Сігфрід і присвятив свою вишукану книгу «Політична картина...». Хоча часто-густо метод А. Сігфріда часто називають «електоральною географією» або навіть «електоральною геологією», насправді його пояснення мотивацій та природно-географічних засновків мотивацій виборців насправді не обмежуються географічними чи геологічними (точніше, гідрологічними) рівнями. Він також долучає до пояснення тривкої мотивації виборців інституційні фактори («церква» та «ринок») та соціальні фігури («кюре» та «вчитель») соціального контексту виборчого процесу та просто повсякденного життя населення регіону, яке в певні моменти перетворюється — але тимчасово — на електорат, аби потім, після виборів, знову і знову повернутись до свого звичного способу життя, звичних потреб та звичних очікувань.

Серед істориків політичних наук існує думка, яка вже давно набула статусу *locus communis*, про те, що світова електоральна політологія в своєму розвитку пройшла три етапи, два з яких розгортались у Франції, а один — в США. Перший етап — це «електоральна географія» А. Сігфріда, другий — «електоральна антропологія» Е. Тодда, третій — власне «електоральна соціологія» П. Лазарсфельда. З безумовною повагою ставлячись до такої класифікації та етапності поставання сучасної «електоральної соціології», ми не можемо погодитись, що експлікації А. Сігфріда щодо електоральних преференцій виборців Вандеї варто редукувати до «географічного детермінізму». Будучи протестантом та представником вищих ділових та політичних кіл свого часу в регіонах атлантичного заходу (район Вандеї) та

східної півночі Франції (район м. Гавр), А. Сігфрід, безумовно, в своїй знаменитій книзі брав до уваги та експлікував місце релігійних, публічно-комунікаційних, психологічних факторів та фактору «захисту інтересів» в проясненні специфіки сталої електоральної поведінки населення західного регіону Франції, зокрема, Вандеї за часів Третьої Республіки. Окрім того, вже у цій книзі А. Сігфрід до факторів, в контексті яких конструюються виборчі емоції та преференції, відносить практики комунікації (на ринку, у церкві, з кліриком чи з світським освіченим вчителем), на які через більш ніж тридцять років пізніше робитиме акцент молодший за А. Сігфріда його американський колега П. Лазарсфельд.

Щодо значення книги А. Сігфріда у Франції, то важливо підкреслити, що її методологія та стилістика (електоральна картографія) навіть через більш, ніж сто років, застосовувалась видатним сучасним французьким дослідником Паскалем Періно щодо оприлюднення та аналізу результатів президентських виборів 2007 року⁸. Разом з тим, з огляду на тему нашого дослідження, варто сказати, що книгу А. Сігфріда ніколи не перекладали англійською мовою та, відповідно, не видавали ані в США, ані у Великій Британії. Проте, це не заважає нам допустити, що класик американської електоральної соціології Пол Лазарсфельд, який достатньо добре знав французьку мову та на початку 30-х років минулого століття (точніше, до 1933 р.), будучи вже достатньо дорослою людиною та молодим дослідником в сфері математичних та соціологічних методів в політичних науках, не тільки працював перекладачем в Парижі але й, цілком ймовірно, спілкувався в професійних колах тогочасних французьких колеґ-інтелектуалів та з великою долею вірогідності міг познайомитись з книгою свого старшого за віком французького колеґи, згадана книжка якого на той час вже 20 років як перебувала на полицях французьких книжкових магазинів та університетських бібліотек. Як відомо, 1933 рік був переламним в професійному житті П. Лазарсфельда: по-перше, були опубліковані перші результати його «Марієнтальського проекту» щодо дослідження соціальної поведінки жебраків та безробітних міста Марієнталь, а, по-дру-

ге, саме в цьому році він отримав рокфелерівську стипендію, що дала йому можливість розвинути та застосувати результати «Маріентальського проекту» до царини аналізу та – пізніше – навіть формування та прорахування певних аспектів поведінки виборців. В 1948 р. виходить його (в співавторстві) робота «Вибір народу», яка стала вирішальним та вже достатньо успішним та ефективним інструментом доволі зрілої та практично спроможної «електоральної соціології»⁹.

Отже, аналіз сфер спілкування П. Лазарсфельда у Віденському колі впродовж 20-х та на самому початку 30-х років минулого століття, його перебування в Парижі до 1933 р. говорять на користь кожної з двох або обох одразу версій щодо діалогу, впливу чи то дискусійності взаємодій французької та американської електоральних соціологій. Відтак питання ставиться у такий спосіб – хронологічно більш ранній, французький, варіант електоральної соціології (у виконанні А. Сігфріда) міг 1. або неявним чином, через віденських чи паризьких посередників, впливати на становлення поглядів П. Лазарсфельда; або 2. розведені у часі та просторі вище згадані дослідники паралельно відгукнулися на «дух часу» (Zeitgeist) та в різні часи (із проміжком у тридцять років) створили принципово схожі, хоча й різні за ступенем технологічності інструментарію (у Сігфріда – бесіда, діалог з потенціальними виборцями, у Лазарсфельда – методи соціологічних опитувань, дослідження та навіть – формування впливу масмедіа та фідбеку результатів соціологічних опитувань) теорії та практики електоральної соціології. Але, як ми зазначили вище, можливою залишається і взаємодоповнююча адекватність обох варіантів взаємодії французької та американської інтелектуальних традицій електоральної соціології. Але для обох традицій настане час блискучого та карколомного приходу на поле цієї дисципліни П. Бурдьє, який, визнаючи досягнення як свого французького попередника, так і квазіювелірну витонченість методів та методик американського колеги, все-ж таки поставить питання про моральну досконалість «міждисциплінарної дисципліни» електоральної соціології. Чим, власне, в якості соціолога й відкріє новий етап розвитку політичних наук у Франції

та США, в осередді якого опиняться питання кризи та майбуття демократії.

¹ *Єрмоленко В.* Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть. — К.: Дух і Літера, 2007. — 204 с.

² *Гомза І.* Республіка занепаду. Ідеологія інтегрального націоналізму за Третьої республіки. — К.: Критика, 2021. — 544 с.

³ *Лосик О.М.* Соціально-політичні виміри французького інтелектуального середовища другої половини XX ст. // Наукове пізнання: методологія та технологія. — 2019. — № 3 (44). — С. 56–63.

⁴ *Дорошенко С.І.* Дослідження політичних ідеологій в історії французької політичної думки // Наукові записки НаУКМА. — Т. 20. — Серія: Політичні науки. — К.: КМ Академія, 2002. — Т. 20. — С. 20–23; *Дорошенко С.І.* Французький лібералізм: принципи та зміст політичної ідеології // Наукові записки НаУКМА. — Т. 21. — Серія: Політичні науки. — К.: КМ Академія, 2004. — С. 20–23.

⁵ Звичайно, розпочати слід з фундаментальної колективної праці «Дисципліна та історія. Політична наука в Сполучених Штатах», серед авторів якої — серед інших — були такі класики жанру політичних досліджень як Девід Істон, Терен Бол та Вудро Вільсон. Див.: *Discipline and History. Political Science in the United States.* — University of Michigan Presse. — 1993. — 438 р. Див. також: *Hoffman S.* Tendances de la science politique aux Etats Unis // *Politix. Revue française des sciences politiques.* — 1957. — P. 913–932; *Blondiaux L.* Les tournants historiques de la science politique américaine // *Revue des sciences sociales du politique.* — 1997. — P. 7–38.

⁶ Була заснована в 1795 р. та ініціально мала назву «Центральна школа публічних робіт».

⁷ Була заснована в 1794 р. та першопочатково була покликана виховувати вчителів, які — поза меж релігійного виховання — мали навчати тих вчителів, які, відповідно, й мали навчати майбутніх республіканців, які мають отримувати освіту, система якої не спирається на релігійні засновки; однією із знакових подій нещодавньої історії ENS стало те, що Вища Нормальна Школа в 2000 р. стала співфундатором дослідницького «Університету Наук та Літератури» — l'Université Paris Sciences et Lettres (PSL).

⁸ *Perrineau P.* Atlas électoral. Qui vote quoi, où, comment? — Presses de Sciences Po. — 2007. — 144 p.

⁹ *Lazarsfeld P., Berelson R., Gaudet H.* The people's choice: How the voter makes up his mind in a presidential campaign. — New York: Duell, Sloan, and Pearce. — 178 p.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ В УМОВАХ МЕДІАЛІЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ

С. С. Орденів

У науково-гуманітарному дискурсі питання ставлення до минулого та його інтерпретації завжди займало важливе місце. Зв'язок історичної і соціальної пам'яті з політичною владою залишається перманентно-актуальним з прадавніх часів. Одним з важливих політичних завдань, що ставилося перед інтерпретацією історії, було звеличення діючої влади та увічнення пам'яті про неї у суспільстві. Влада також була зацікавлена у створенні «правильного» образу минулого, за допомогою «переписування» історії — від коригування відомостей, до перекручування, або навіть знищення («пам'яті») про певних людей або події минулого.

Не зважаючи на намагання постмодерної культури дискредитувати так звані історичні наративи, якими в сучасний період проголошуються фактично усі філософські трактування соціуму, політики та історії епохи Модерну, спроби сформувані в глобальному міжнародному дискурсі плюральні в своїй основі патерни не спричинили переходу до нового безконфліктного світу. Навпаки, на рубежі ХХ – ХХІ століть, нав'язування усім країнам жорстких неоліберальних правил, зокрема вимоги тотальної, або навіть тоталітарної «толерантності», призвело до спалаху конфліктності у глобальних масштабах. Результатом стало те, що цей прихований зв'язок між історією і політикою у сфері політичної комунікації лише посилюється. Останнім часом виникли нові види «політизації історії», коли за допомогою розвиненого інструментарію соціального конструювання у ході медіалізації в масовій свідомості штучно створюються різноманітні форми символічної реальності та соціальної ідентифікації, що є відірваними від соціально-історичної реальності, а нерідко — очевидних розумних підстав. Враховуючи, що означені фактори

мають глобальний прояв, а також те, що до цих процесів залучені найрізноманітніші суспільства, країни та соціальні групи, проблематика трансформації соціальної пам'яті потребує своєї реактуалізації в істотно нових умовах політичного постмодерного дискурсу.

Як зазначають дослідники, соціальна пам'ять має колективний характер і являє собою деяку інформацію, певне суспільне надбання, соціальний, або символічний капітал, накопичений в ході історичного розвитку суспільства та зафіксований у вигляді результатів практичної і пізнавальної діяльності, що передається з покоління в покоління за допомогою соціокультурних засобів. Завдяки соціальній пам'яті «здійснюється впорядкування та об'єктивація конкретно-історичного досвіду людства, на основі чого стає можливим історичне відтворення форми діяльності і спілкування, розвиток матеріальної і духовної культур. Соціальна пам'ять виступає як реалізація культурної спадкоємності на рівні духовно-практичного та духовного освоєння світу. До її найважливіших функцій належать: фіксація, систематизація, збереження і передача суспільно значущої інформації»¹. В своїй роботі І.М. Ковальська-Павелко зазначає, що соціальна пам'ять «...є виразником групових цінностей, уявлень, настанов і в цьому значенні виступає носієм норм та цінностей соціальних груп, накопичує та зберігає соціальний капітал і забезпечує його використання в процесах спілкування й відтворення накопиченої соціальної інформації»².

На історичний характер пам'яті вказував А. Бергсон, яка, на його думку, має духовну природу. В роботі «Матерія і пам'ять» він стверджував, що людська пам'ять складається з двох елементів: пам'ять-звичка, яка формується в процесі безпосередньої взаємодії з матеріальним світом у формі деяких рухових механізмів та справжня пам'ять, або пам'ять-образ, яка формується у вигляді незалежних спогадів. У першому випадку мова йде про механічне повторення набутого досвіду, що є психофізичним процесом, а в другому — про спогад на підставі досвіду та уяви, що пов'язано з діяльністю психології. Ця друга — «справжня» — пам'ять, «реєструє у вигляді образів-спогадів усі події нашого щоденного життя в міру того, як вони розгортаються. Вона не

пропускає жодної подробиці та залишає кожному факту, кожному жесту його місце та його час»³. На думку А. Бергсона наша пам'ять використовує ці спогади для того, щоб вичленувати, або витягти на поверхню реального буття з контексту минулого той чи інший момент чи образ. І цей процес є не лише інтелектуальним за своєю природою, але й творчим за своєю суттю. До цього слід додати, що індивідуальна пам'ять формується в певних соціокультурних умовах, у нерозривному взаємозв'язку суб'єктивного і об'єктивного, особистісного і загальнозначущого, адже кожна людина безпосередньо є включеною в певне соціальне середовище, і всі події в її житті, хоча й оцінюються індивідуально, водночас визначаються соціальним контекстом. Отже стосовно соціальної пам'яті ми можемо говорити про деяку форму колективної творчості, пов'язану, зокрема, з певними формами комеморативних практик. Як відомо, до комеморативних практик належать церемонії, ритуали, меморіальні комплекси і пам'ятники, тобто весь інтегрований комплекс об'єктів і дій, спрямований на репрезентацію історичних подій, що є значущими для певного суспільства.

Будучи передумовою становлення і розвитку індивідуальної і суспільної самосвідомості соціальна пам'ять значною мірою відповідає за цілісність соціокультурної спільноти, яка склалася історично, за стійкість встановлених у суспільстві соціальних зв'язків і принципів дії, нормативно визначаючи і разом із тим легітимуючи їх в системі суспільних відносин. Завдяки соціальній пам'яті опосередковується розвиток матеріальної і духовної культур, що дозволяє схарактеризувати ланки взаємодії спадкоємності культури і предметно-практичної діяльності, а також притаманні їм категоріальні смисли.

У зв'язку з викладеним Т. Парсонс справедливо наголошував, що одна із сторін інтерпретації соціальної дії нерозривно пов'язана з культурним змістом, з властивими йому комплексами символічно значущих стандартів, що володіють нормативним значенням для актора, які різними способами визначають те, що він повинен робити, диференціюючи певною мірою способи його дій⁴. В такий спосіб можна зазначити, що з позиції соціальних наук соціальна пам'ять виступає деяким ціннісно-нормативним

механізмом регуляції людської діяльності, відповідаючи за процеси стабільності, рівноваги та стійкості в суспільстві.

Важливою характеристикою соціальної пам'яті служить її нерозривність, яка вказує на спадкоємність історичного шляху і, відповідно, — соціокультурного поступу. Завдяки соціальній пам'яті суспільство здатне не лише саморефлексувати себе у сьогоденні, але й створювати проєкції майбутнього, що дозволяє окреслювати перспективи, вибудовувати плани і розробляти ефективні стратегії розвитку. Нерозривність і спадковість соціальної пам'яті служить також ознакою органічності змін у суспільстві, за яких домінують ендогенні фактори розвитку, що уможливило прогресивну форму соціокультурної динаміки. І хоча розвиток передбачає безперервний потік змін, що призводить до переходу від однієї форми суспільної організації до іншої, набуваючи при цьому вигляд деякого розриву з минулим, натомість те нове, що утворюється у ході розвитку, інтегрує також й те, що при цьому долається.

Осмислення історичної репрезентації багато в чому залежить від форм дискурсу, обраних сучасниками, а також від рівня розвитку суспільної свідомості і домінуючих комеморативних практик у кожному окремому суспільстві, що в сукупності більшою мірою відповідає соціально-політичному замовленню, ніж неупередженому розгляду історичних фактів. Тому у деяких суспільствах історичне минуле періодично переглядається на догоду мінливим вимогам до образу ідентичності. Актуальність же такого перегляду в умовах соціокультурної динаміки стрімко зростає.

У західному світі переосмислення ролі традицій і переродження свідомості ґрунтувалося на раціоналізмі, антропоцентризмі і гуманізмі філософії епохи Відродження, яка, у свою чергу, сягала корінням часів Античності. В період Нового часу, у зв'язку з розвитком економічних відносин та науки, початком соціального руху та появою на європейській політичній арені історичного суб'єкта виникає суспільний запит на об'єктивне і неупереджене осягнення минулого, розкриття закономірностей суспільного розвитку та справжнього сенсу історичних подій, розуміння їхнього істинного значення. Орієнтація захід-

ної модерної свідомості на особистісну свободу і автономність значною мірою визначила спосіб буття модерної культури, «цілераціоналізувавши» при цьому людину і привівши до дії весь цивілізаційний процес. Поява модерного суб'єкта зруйнувала патріархальну цілісність традиціоналістського способу життя аграрного суспільства, що спричинило утворення нової соціальної цілісності, заснованої на індивідуалістичних засадах.

В найзагальнішому розумінні роль традиції полягає в передачі наступному поколінню інституціонального порядку при максимальному збереженні структури суспільних відносин. В своїй основі традиціоналізм безпосередньо пов'язаний з виживанням людини в природі, що відповідає людській діяльності, яка має колективний характер. Традиції виникають в суспільстві як результат емпіричного та духовного пізнання навколишньої дійсності і являють собою усталені у ході історичного розвитку найбільш ефективні форми взаємодії певного колективу з природою.

Зважаючи на суспільну значимість традицій, для того щоб відмовитися від традиційного способу життя і перейти до принципово нових форм життєдіяльності необхідні досить вагомі підстави. Принаймні потрібно, щоб те, що з'являється містило в своїй основі кращі характеристики і знаходилося на якісно новому рівні ефективності. Цей перехід від традиційного способу життя до такої його форми, за якою нормою (по суті – новою традицією) є постійне оновлення, став можливим в період формування суспільства індустріально-капіталістичного типу завдяки процесу модернізації, у ході якої відбулося якісне оновлення взаємопов'язаних і взаємообумовлених соціальних систем суспільства, включно з його соціальною структурою і формою взаємодії. У цьому зв'язку Е. Гіденс у роботі «Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя» зазначав, що в період Нового часу відбулася деяка інфляція латинського слова «традиція», яке, на противагу сучасності та прогресу, втратило свою позитивну конотацію і почало асоціюватися з минулим культури, символізуючи якийсь застій та відсталість⁵. Початкове значення традиції, яке включало в себе деяку повагу як до того, що передається (наче до якогось дару), так і до самого акту передачі,

стало поступово втрачатися, що було пов'язано, насамперед, з конституюванням протиставлення у тогочасному мисленні традиції та раціоналізму. Подібна метаморфоза стала можливою завдяки переосмисленню змісту соціальної пам'яті на принципах, що мають раціональний початок. Навколо цих принципів згуртувалися різноманітні активні сили західного суспільства, діючи у різних соціальних (економічних, політичних, правових) і інтелектуальних сферах задля досягнення спільних цілей прогресу, диференціації та модернізації.

В епоху Модерну вважалося, що наша спроможність змінювати історію і модернізувати життя напряму залежить від того, наскільки ми є здатними раціонально зрозуміти світ та самих себе. Або, як стверджував К. Маркс, щоб змінити історію, треба спочатку її пізнати. З огляду на те, що рушійною силою модернізації служить інтегрований розвиток розуму, науки і освіти, обумовлений розвитком економічних відносин, соціальна пам'ять в індивідуалістичних західних суспільствах набуває динамічної форми, і вже в якості деякого об'єкта пізнання демонструє свою спадкоємність з минулим.

Такий подвійний характер соціальної пам'яті (одночасно як об'єкт і суб'єкт пізнання) в західних суспільствах модерної доби був пов'язаний із секуляризацією свідомості й проникненням на цьому ґрунті принципів критичності у повсякденне мислення. Натомість означена позиція в якості симптоматики актуального стану думки постулює радикалізацію самого принципу модерності, коли Модерн, щоб відповідати власній назві, повинен постійно усучаснюватися. Це неминуче веде до кризи ідентичності, адже щоб залишатися собою в постійно змінних умовах треба самому мінятися разом із швидкоплинним часом. У результаті культура Модерну почала переорієнтовуватися з продукування абсолютних істин на формування деяких актуальних становлень — політизованих в своїй основі і так само швидкоплинних, залежних від певної кон'юнктури, обставин, підстав, особистих якостей і бажань суб'єкта, який змінюючись, водночас, здійснює процес комунікації в постійно змінному середовищі.

Німецький філософ Пітер Слотердайк у своїй роботі «Критика цинічного розуму» пояснює цей феномен тим, що в сучасних

умовах загальновідоме положення «знання — це сила», отримавши у XIX ст. нове значення, знаменує тепер кінець класичного розуміння знання, у якому воно трактувалося як прагнення до істини. В теперішній час під впливом неминучої політизації мислення знання постає вже не просто силою, але й владою⁶. У зв'язку з викладеним П. Слотердайк виділяє цинізм як особливу форму «неправдивої свідомості», або, як він зазначає, «цинізм — це сутінки хибної свідомості», вважаючи, що саме цинізм став справжнім символом сучасності.

Водночас, з позиції П. Слотердайка, теперішній постмодерний цинізм має певні відмінності від своєї аутентичної форми: по-перше, на відміну від попередників, сучасний цинік цурається оригінальності, яка могла б привернути до себе увагу громадськості. Зважаючи на те, що цинізм став масовим явищем, в теперішньому своєму прояві поведінка циніка відрізняється деякою делікатністю, заснованою на пристосуванстві до нових усталених норм у суспільстві. Він наче приносить знання найкращого в жертву необхідності; з цим пов'язана друга відмінність — будучи повністю інтегрованим в сучасне цинічне суспільство він, так само, як й інші його члени, абсолютно позбавлений будь-яких внутрішніх ілюзій. Тому такою людиною керує принцип «якби», що ґрунтується на сприйнятті реальності так, начебто остання справді відповідає його уявленням, незалежно від їхнього співвіднесення з дійсністю. Водночас така людина цілком усвідомлює, що її діяльність, яка заснована на даному деструктивному, по суті, принципі, не несе нічого доброго, і є спрямованою, зокрема, і проти неї. Але з таким негативним наслідком цинік змушений змиритися, адже до цього його примушує певний уклад, що утворився в постмодерному суспільстві, а також інстинкт самозбереження. В такий спосіб П. Слотердайк виникле сучасне явище цинізму визначає як «просвітницька хибна свідомість», тобто свідомість, яка засвоїла настанови Просвітництва, але є нездатною реалізувати те, до чого воно закликає. Тому в постмодерному суспільстві Просвітництво виявляє себе як деякий комплекс тактичних прийомів, але в жодному разі не є стратегією. Оскільки, на відміну від програми Просвітництва, інструментальні засоби, що по-

кликані надати значущості знанню, стають тепер вагомішими, ніж саме знання.

Постмодерна свідомість сприймає класичну онтологію як деяку репресивну концепцію, адже ґрунтується на постструктуралістському відриві знака від означуваного та виходить з того, що думка не може виступати системним вченням про об'єктивну реальність. А тому мислення перестає вибудовувати якесь вчення про буття та присвячує всі свої зусилля проблематизації. Оскільки, згідно з постструктуралістською концепцією, буття-в-собі є для такого мислення лише «примарою означуваного», то замість однозначного трактування об'єктивної реальності постмодерна свідомість продукує множинність перспектив власного досвіду, отримуючи в такий спосіб не онтологічний, а емпіричний сенс. Натомість сам концепт емпіричного також зазнає змін, адже в даному випадку досвід є не засобом отримання істинних знань про об'єктивну дійсність, а виступає динамічним простором з невизначеностями, подієвим результатом якого може виявитися сенс.

Окреслені механізми сенсотворення, що виникли в процесі зміщення думки від структуралістського до постструктуралістського виміру, знайшли своє застосування в системі мас-медіа. Деонтологізація цинічного розуму привела до того, що в постмодерному мисленні реальність розуміється як породжений, зокрема засобами масової інформації, множинний конструкт, який складається з великої кількості не пов'язаних між собою елементів, принципово не здатних утворити цілісну картину світу. У цьому контексті Н. Луман у роботі «Реальність мас-медіа» зазначав, що «всі висловлювання стосовно реальності все-таки зв'язуються із системними референціями, які не підлягають подальшій генералізації (трансценденталізації). Таким чином, наше питання набирає такої форми: Як мас-медіа конструюють реальність? Або дещо складніше (і звертаючись до власної самореференції!): Як ми (наприклад, як соціологи) можемо описувати реальність масмедійних конструкцій реальності? Питання не звучить: Як мас-медіа спотворюють реальність своїм способом її зображення. Адже в такому випадку передбачалося б існування онтологічної, наявної, об'єктивно доступної реальності, яку

можна побачити без побудови різних конструкцій, в принципі – існування первинного космосу сутностей»⁷. Отже, з позиції Н. Лумана, твердження про існування об'єктивної реальності – архаїчне. Для нього це все одно, що вірити у «існування первинного космосу сутностей». Тобто, реальності відмовляється в її онтологічному статусі, адже вона є похідною мас-медіа, які фактично практикують прикладну онтологію, конструюючи реальність і виробляючи тим самим ефект присутності. А це означає, що в нас немає ніякої можливості позбавитися впливу мас-медіа, адже в такий спосіб ми будемо позбавлені будь-яких знань про штучну реальність, яку конструюють мас-медіа. А знання про об'єктивну реальність, як стверджує Н. Луман, вже не актуальне.

Звище зростаючого мас-медійного впливу на суспільство, культуру, свідомість і поведінку людей у добу інформатизації отримало назву медіалізації суспільства. У глобалізованому соціумі, медіалізація відповідає за створення інформаційної картини світу та формування в свідомості певних образів реальності. На нашу думку, у сучасному світі процеси комп'ютеризації, автоматизації, інформатизації та медіалізації накладаються і спричинюють відчутний вплив на економіку, культуру, соціальну сферу, викликаючи глобальну трансформацію свідомості, рушієм якої, зокрема, є й технологічний розвиток. Вважається, що спрощення доступу до світових інформаційних ресурсів з метою задоволення особистих і соціальних потреб в інформаційних продуктах обумовлює децентралізацію влади та сприяє послабленню вертикальних, ієрархічних моделей соціальної організації, подоланню відчуженості людей від соціального життя. До того ж, інформатизація суспільства сприяє формуванню глобальних моделей мислення, покликання яких визначати як світоглядні установки техногенної цивілізації, так і особливості різних культур. Стосовно цього Е. Тоффлер зазначав, що зв'язок між засобами комунікації та свідомістю є складним і нерозривним, адже ми не можемо змінити засоби комунікації, не змінившись при цьому самі. Тому, на його думку, революція в засобах масової інформації неодмінно приведе до революції у психіці людини, викликаючи зміну образу людини та «конфігуративного "я"»⁸, додамо – ключових установок свідомості.

Зазначені фактори спричинили зміни характеристик, які відображають духовне життя соціуму. Змінюються суспільні уявлення, цінності, норми, у тому числі погляди і почуття, що дає підстави говорити про трансформацію політичної свідомості в контексті глобалізації та інформатизації світового соціуму. Не можна ігнорувати також зростання ролі інформаційно-комунікаційних технологій у політичному житті суспільства та тенденції соціального впливу Інтернету на людей, який навіть інспірує волатильність фондової біржі та формує власну культуру. Про культуру Інтернету та мережеві соціальні рухи XXI століття, що трансформують соціальні цінності і інституції, а також моделюють віртуальний соціокультурний онтос, писав М. Кастельс. Учений стверджував, що в сучасному світі навіть у політичній сфері мережевий принцип організації виходить на перший план, адже «влада структури є сильнішою за структуру влади»⁹. Також у роботі «Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства» він зазначав, що у сучасних умовах мережеві соціальні рухи на зразок профспілок виконують роль робітничого руху, «змінюючи себе на підставі соціальних цінностей і розширюючи значення цих соціальних цінностей: наприклад, соціальна справедливість для всіх, а не тільки захист класових інтересів»¹⁰. Отже, культурні і соціально-політичні рухи, побудовані навколо інформаційно-комунікаційних систем, сприяють формуванню нового значення для громадських рухів із позиції транспарентності й відповідального управління.

Слід визнати, що поряд із позитивними аспектами, спричиненими як інтегративними процесами, так й інформатизацією та інтелектуалізацією мас-медійної сфери, становлення глобалізованого суспільства супроводжується загостренням низки суперечностей, пов'язаних зі зміною соціокультурних орієнтирів та прискороною трансформацією ціннісних систем. Зокрема, підвищується вірогідність розбіжностей індивідуальних та групових аксіологічних установок, зіткнень соціокультурних і ментальних утворень різних культур, розмивання ціннісних орієнтирів та настанов. До того ж, превалювання у глобальному медіа-дискурсі однієї зі сторін медіалізації — маніпулятивної —

викликає занепокоєння, адже руйнує в самій основі його комунікативну складову.

Ця традиція розглядати свідомість як об'єкт впливу ґрунтується на ще більш давній традиції, пов'язаній із гегемонією домінуючих груп, влада яких прямо корелює зі ступенем переконаності інших людей у панівних ідеях. Сама ж гегемонія у цьому випадку пов'язана зі значеннями, а саме «з боротьбою за те, чії способи сенсотворення будуть домінувати у відповідній сфері соціального життя. Тому мова й інші символічні системи у контексті влади займають центральне положення»¹¹. Звідси — прагнення владних структур, за будь-яку ціну, сформувати потрібні патерни і виробити нові сенси. У сучасному інформаційному суспільстві цю функцію виконує не лише ЗМІ, але й наукова соціогуманітарна сфера, залучена у загальний інформаційний дискурс.

В інформаційну епоху, мас-медіа позиціонуються як ключовий елемент дискурсивного відтворювання та розробки символів і практик, що формують певне соціокультурне значення меморалізованих подій. У ході медіа-дискурсу відбувається зрощення інформації різного типу, її конвертація в смисли, переформатування знання з одного рівня на інший, або ж, створення у відриві від реальності семіотичних утворень та особливих знанневих конструктів, що не мають значення поза медійним й соціокультурним середовищами.

Ці уявні утворення, призначення яких розділяти буття і свідомість, сприяють формуванню певних форм гібридної, або перетвореної свідомості. У результаті, ця форма прояву отримує самостійне, «сутнісне» значення, відбувається його відокремлення, а змістовна частина явища замінюється іншим відношенням, яке, зливаючись із реальними властивостями частини буття, заміщує собою справжнє відношення. Досить часто за допомогою таких штучних патернів у медіа сфері будуються моделі сучасного світу або його фрагменти, які, попри своє досить умовне, або навіть аморфне значення, проте, визначають форму людської поведінки. Потенційними цілями подібного медіа-дискурсу стають: «опис-пояснення, регулювання дійсності адресатів, вплив на свідомість адресатів, оцінка дійсності, прогнозування

положення справ тощо»¹². Отже, незважаючи на те, що процеси інформатизації і медіалізації мають потенційну здатність позитивно впливати на повсякденну, або масову свідомість суспільства, сприяючи задоволенню особистих й соціальних потреб в інформаційних продуктах, водночас, усе прискоренішого розвитку отримує негативний її бік, а саме — маніпулятивна складова сучасного медіа-дискурсу, яка за визначених умов підпорядковує собі всі інші.

Цілком очевидним є те, що у ході медіалізації, медіа-дискурс втрачає свою інформативну та просвітницьку функцію. Негативною тенденцією у сучасному соціогуманітарному дискурсі стала зміна вектору розуміння медіалізації науки як однієї зі складових прогресу, коли медіа-технології сприяють збагачуванню та доповненню наукових знань, на позиціонування медіа як інструменту репрезентації та рекламування наукових розробок і результатів через мас-медіа, з метою їхньої подальшої монетизації. У результаті ми стаємо свідками двох взаємно суперечливих тенденцій — невпинної диференціації й ускладнення самих комунікативних засобів і інформаційних технологій за одночасною вульгаризацією й уніфікацією на платформі ЗМІ наукових знань, які штучно примітивізуються задля їхнього поширення в масах. Така ситуація продиктована тим, що більшість сучасних ЗМІ взяла на себе обов'язок аналізу і презентації соціальної реальності, прагнучі при цьому спростити як саме наукове явище, так і звести до мінімуму аналіз причинно-наслідкових зв'язків. Це сприяє некритичному засвоєнню інформації аудиторією та формує в суспільстві звичку неререфлексивно, переважно на чуттєвому рівні сприймати повідомлення.

У постмодерний період залучення інформаційно-комунікаційної сфери до масової культури відбувається здебільшого шляхом ірраціонального та, у своїй основі, — індетерміністського презентування дійсності. Штучно нівелюючи роль розуму в процесі осягнення світу, представники мас-медіа переводять тим самим медіа-дискурс у чуттєву сферу. Зокрема, це пов'язано з тим, що чуттєвою сферою людини легше маніпулювати, впливаючи на її емоції та враження, адже вони у меншій мірі, аніж логічне мислення, схильні до саморефлексії та не здатні до вери-

фікації. До того ж, саме через чуттєву сферу, маніпулятору вдається ефективно впливати через почуття адресата на мислення, що значно посилює дію штучних утворень на свідомість. Такий прихований вплив спирається на неявне знання, яким володіє адресат, на його природну схильність до створення у своїй свідомості образів, заснованих на емоціях, які здатні впливати на поведінку, думки й оціночні судження. Разом із тим, у цьому процесі роль адресата є не меншою, аніж маніпулятора, адже, якби в нього не було схильності до некритичного мислення і, на цій основі, не рефлексивного створення у свідомості образів і патернів, маніпулятор не міг би з такою легкістю цим користатися.

Очевидно, що масова свідомість не займається перевіркою фактів. Вона або їх приймає, або ні. Такому не рефлексивному прийняттю інформації може сприяти, наприклад, ситуація, коли вона перетинається із власними переконаннями, або лунає з авторитетних вуст. Цьому сприяє також певна тематична заданість ЗМІ, яка зумовлює відповідний стиль спілкування з аудиторією, що передбачає зменшення дистанції між автором, повідомленням і адресатом. Масовій аудиторії дедалі важче сприймати повідомлення, структуровані на раціоналістичних, естетичних, чи морально-етичних засадах, які констатують певну дистанцію ведення дискурсу, або науковий рівень, ведуть якусь лінію поваги до правил і традицій мислення. Базуючись на універсальних психофізіологічних механізмах сприйняття, масова культура все це просто ігнорує, адже звернена головним чином до емоційної сфери. У будь-якому випадку, сучасний медіадискурс не вимагає поглиблених спеціалізованих знань, або хоча б елементарної освіченості ані від представників ЗМІ, ані від масової аудиторії.

Отже, маніпулятивні технології засновані на властивості масової свідомості засвоювати інформацію односторонньо, некритично, спираючись на шаблонне і фрагментарне мислення. Завдяки цьому, людина здатна сприйняти ілюзію або зовнішню форму за сутність того чи іншого явища або прийняти на віру неперевірену інформацію. Для того, щоб аудиторія сприйняла такі повідомлення як належне, потрібно також, щоб вони знайшли свій відгук у її свідомості, були нею пізнавані, щоб вони, бу-

дучи частиною способу буття людей та вироблених спільних значень і цілей, були вплетені у структуру соціальних відносин, загальний соціокультурний контекст тощо. Адже, як зазначав Р. Вільямс, наш погляд на речі, це буквально — наш спосіб життя. Тому процес комунікації, це, по суті, процес формування спільності: загальне використання спільних значень, а, отже, спільних дій й цілей; це виробництво, прийняття і порівняння нових значень, і, як наслідок, — суперечність, напруга, розвиток і зміна¹³. Отже, структура повідомлень ЗМІ, по суті, відображає структуру масової свідомості, цілковито відповідає її запитам, прагненням, бажанням, рівню суспільного і духовного розвитку тощо. Відбувається певний взаємообумовлений процес: мас-медіа конструюють реальність, формуючи тим самим масову свідомість, а потім орієнтується на ті знання, уявлення, норми, цінності та зразки поведінки, які самі ж і сформували.

У фарватері описаних процесів перебуває блогосфера, яка останнім часом демонструє своє експоненціальне зростання. Якщо на початку свого становлення блогосфера позиціонувалася як незаангажоване джерело інформації, у контексті диверсифікації та зменшення диктату ЗМІ стосовно інформаційного порядку денного, то сьогодні вона здебільшого відповідає ключовим факторам та загальній ідеологічній доктрині медіалізації, а у деяких аспектах явно перевершує її. Стверджується, що критично мислячі люди за допомогою блогосфери мають можливість висловити свою думку, що є особливо актуальним для країн із наявною цензурою та адміністративним тиском на ЗМІ. Безумовно, для тоталітарних країн блоги є, можливо, єдиним доступним засобом вираження власної думки. Разом із тим, дедалі більших сумнівів викликає справжня незаангажованість блогерів, їхня незалежність і неупередженість щодо поширюваної інформації, особливо у політичній сфері. Адже відомо, що на самому початку зародження блогосфери, поруч зі звичайними блогами, з'явилися так звані флоги, або фейкові блоги, в яких почали публікуватися оплачені матеріали з рекламним змістом. Явище блогосфери швидко знайшло своє застосування у політиці, де його використовують для поширення пропаганди, дезінформації, фальсифікування реальності та формування фейкових обра-

зів. Цьому сприяє відносна простота і низка вартість створення й ведення блогу. Для політичних сил утримувати блогерів є навіть доцільнішим, аніж кишенькові ЗМІ, зважаючи на більш високий рівень довіри аудиторії. Поширення фейкових блогів стимулює також анонімність блогосфери, що дозволяє маніпуляторам не лише уникнути відповідальності, але й ввести аудиторію в оману стосовно приналежності інформаційного вкидання до тієї чи іншої політичної сили, що також посилює його вплив.

За означених умов, дедалі сумнівним стає прогноз Й. Масуди про те, що інформаційна революція, яка «бере свій початок у розвитку комп'ютерів, швидко перетворюватиметься на інформаційну продуктивну силу і зробить можливим масове виробництво когнітивної, систематизованої інформації, технології і знання»¹⁴. Слід зазначити, що ми не прагнемо представити інформатизацію у суто негативному її світлі, адже технологія, як і інформація, несе в собі потенційну затребуваність, а тому є нейтральною з морально-етичної точки зору. Вона, як і наука, не несе в собі ні позитивного, ні негативного змісту, а набуває його лише в залежності від того, за яких обставин та з якою метою вона використовується. Отже, осмислюючи явище інформатизації в контексті вирішення тих чи інших завдань, ми тим самим інтерпретуємо, надаємо моральну кваліфікацію, а, відповідно, можемо осмислювати у негативному чи позитивному плані як результати, так й існуючі тенденції, напрями змін. До того ж, ключовою ознакою технологій виступає їхня здатність кількісно і якісно впливати на результативність, а відтак — використання технологій може значно посилювати як позитивний, так і негативний боки життя.

На жаль, сьогодні поняття «інформатизація» багато в чому асоціюється з кіберзлочинністю, контролем над поведінкою людей шляхом формування в їхній свідомості певних ідей, думок, уявлень, штучних образів світу тощо, за допомогою поширення спеціально підготовленої за формою і змістом інформації. Цьому сприяє те, що в умовах динаміки інформаційних потоків в Інтернет- та медіа-просторі, значно розширюються симулятивні функції глобальної мережі. Віртуальна реальність, яка формується в медіа-просторі, функціонує як сукупність симулякрів.

Віртуальні об'єкти в межах віртуальної реальності знаходять своє власне буття і детермінують соціокультурні процеси, занурену в неї людину. До того ж інформаційно-комунікаційні технології дедалі більше використовуються в якості інструментів стеження, збору і накопичення інформації як ділового, так і особистісного, конфіденційного характеру. Інформаційна джерельна база є досить різноманітною та включає практично усі сторони людського буття: існуючі бази даних державного і галузевого призначення; дані, що збираються електронними пристроями; медичні записи та дані; банківські та інші рахунки; телефонні та різноманітні комунікативні повідомлення; біометричні дані тощо. За допомогою інформаційних технологій відбувається тотальне стеження за людиною як у фізичному просторі, так й у віртуальному. Наприклад, за допомогою програм для віддаленого стеження за комп'ютером можна збирати ту інформацію, яку містить комп'ютер, а також відстежувати активність користувача у мережі Інтернет, або використовуючи систему GPS (глобальну супутникову систему позиціонування) відстежувати через пристрої, якими користується людина, її місцезнаходження, або слідкувати за пересуванням тощо.

Медіалізація політичної сфери, відображаючи існуючі специфічні інтегративні тенденції взаємовпливу та розвитку економіки, медіасфери, політики та інформаційно-комунікаційних технологій, також прагне до маніпуляції й симулякризації. Згідно із цими тенденціями, політичне життя переміщується у символічний простір ЗМІ, пристосовуючись до логіки мас-медіа. Уданому випадку «медіа-логіка» являє собою у певний спосіб структурований і організований набір прийомів та способів, завдяки яким через мас-медіа формалізується смисловий зміст політичних подій. За означених умов розширення інформаційної сфери та політична медіалізація можуть мати негативні наслідки, серед яких: зміна системи представництва громадянських інтересів відповідно до медійних форматів; віртуалізація політики та перетворення її на медіа процес; створення політичної і медійної «гіперреальності», яка не корелює з об'єктивною реальністю. Це, у свою чергу, породжує феномен медіа-, або нетократії – специфічної форми управління суспільством, в рамках якої

основною цінністю стають не матеріальні об'єкти, а інформація, обмеження доступу до якої та маніпуляції з якою забезпечують владу над іншими членами спільноти.

Найбільше затребуваними маніпулятивні технології стали у так званих перехідних суспільствах. Це викликано природою цих суспільств, головне тим, в якому статусі вони залучаються до глобальної економічної системи, а також обумовлено прийнятою в них патерналістською системою управління, відповідає їхнім традиціям і колективним уявленням, є вплетеним у структуру соціальних відносин тощо. У зв'язку з тим, що суспільне буття та його інтерпретація виступають там лише як певні засоби впливу і маніпуляції, відсутність кореляції між ними видається владою за норму. Тому у таких суспільствах між реальністю та її трактуванням, у тому числі в ЗМІ, пролягає прірва. Цей штучно створений розрив між реальністю та її інтерпретацією, має, насамперед, ідеологічне підґрунтя.

На думку ідеологів з боку мас-медіа суспільна свідомість повинна штучно конструюватися, формуючись у відриві від реальних суспільних відносин. Це викликає розмивання семантичного поля: «знак, відриваючись від реальності, позбавляється можливості реферувати та починає позначати сенс, а не значення, репрезентуючи не світ дійсності, а ментальну форму»¹⁵. У результаті, у перехідних суспільствах політичні повідомлення відхиляються від нормальної структури силогізму, завдяки чому суб'єкт отримує взаємно суперечливі вказівки, що належать до різних рівнів комунікації: на когнітивному рівні лунають патріотичні заклики з вимогою відповідної поведінки, а на рівні буття відбувається нівелювання виконання владою усіх писаних норм і правил. Звідси формується девіантна поведінка в суспільстві, відбувається деформація правосвідомості, тотальна корупція й нехтування правилами і правом.

Означений механізм формує у свідомості стійку установку: коли мова йде про колективну доцільність, перекручування істини і пропаганда є цілком припустимими, навіть якщо вони зачіпають особистісні права і свободи громадян. У результаті відбувається розмивання у суспільстві межі між приватним і публічним, що продукує небезпечні прояви етатизму і ма-

ніпулятивного конструктивізму, а саме суспільство прагне до тоталітарності. У цьому разі, громадяни стають позбавленими усіляких прав в державі, а саме право стає суто формальним. Функція права стає заборонно-розподільчою, тобто — цілковито маргінальною, і полягає у зменшенні соціальної мобільності та обмеженні доступу до благ представників різних стратифікованих груп, а отже, потребує додаткової легітимації за допомогою ідеологічної пропаганди, яка поширюється через мас-медіа. У зв'язку з цим політична медіалізація йде там шляхом символічної маніпуляції. Найчастіше вона зводиться до наступних дій:

— маніпуляції зі знаками, шляхом позначення тих чи інших політико-правових явищ певними знаками, які мають у масовій свідомості вже сформовані конотації, смислові значення або певне емоційне забарвлення. Наприклад, негативне ставлення до права і законності, що склалося у перехідному суспільстві, пояснюється народним прагненням до волелюбності, або його ментальними чи то культурними особливостями, тим самим нівелюється сама ідея правової держави;

— дії зі значеннями, шляхом підміни та використання окремих понять у такий спосіб, що вони набувають значення, яке не співпадає з початковим, а іноді і прямо суперечить йому. Наприклад, називають: слабоструктурований хаос охлокраїї — демократією; існуючий у країні етатизм — правовою державою; прийняті на користь олігархічним групам циркуляри — нормами права; свободу — волею; безправне і фактично феодальне суспільство — капіталістичним; примітивний кастовий розподіл благ — економічними відносинами тощо;

— маніпуляції зі структурою повідомлення, шляхом замовчування про події, спотворення інформації, прямої брехні тощо.

У такому суспільстві відбуваються постійні дії з образами шляхом створення штучних синкретично-чуттєвих не рефлексивних патернів явищ, подій і операції з ними. Наприклад, у маси активно насаджується думка, що українська правова система не в змозі впоратися з тим, аби забезпечити виконання конституційних зобов'язань. За допомогою недолугих мемів, які поширюються у суспільстві, на зразок: «закон як дишло...»; «чому дурні? Бо бідні...»; «хто хоче — той має»; «не ми такі, жит-

тя таке» тощо, у масовій свідомості формуються стійкі патерни знецінення ідеї правової держави, штучності права, його підлеглості і залежності від кастового розподілу, безкарності можновладців, загальної безвідповідальності, безглуздості життя за нормами права та безправ'я як норми тощо.

За таких умов відбувається укорінення симуляції у соціальному просторі, коли підтримка і продукування фікції стає єдиною можливою соціальністю. У цьому разі брехати означає підтримувати соціально-ідеологічний гомеостаз, а відповідно — певну форму соціальності. У масовій свідомості, яка переважно перебуває у екстатичному стані колективного досвіду, за допомогою окреслених операцій створюються нові ланцюжки причино-наслідкових зв'язків, в яких визначальним є не відповідність формальним вимогам логіки, а відповідність ментальним формам, сформованим у процесі ідеологізації і медіалізації. В соціальній структурі, побудованій на принципах симулякризації, раціональні сигнали можуть, навпаки, викликати патогенний процес, а, відповідно, повинні бути заперечені в ім'я блага системи. Адже у випадку раціоналізації ідеологічних форм свідомості відбувається плутанина зв'язків між первинним станом, утвореним за рахунок маніпуляцій, новою раціональною інформацією, що розкривається за допомогою змісту та результатом усередині частки системи, що отримує нову інформацію. Відповідно, це загрожує цілісності самої соціальної системи, побудованої на брехні.

У цьому контексті Г. Бейтсон зазначав, що у випадках загрози системи ми забороняємо свої почуття і почуття один одного. І ті люди, які вважають, що їхній обов'язок передати інформацію, яка може завдати шкоду системі, утворюють підвід, який прагне зайти туди, куди страхаються зайти ангели¹⁶. Отже, як це не парадоксально, але в інформаційну добу, перебуваючи у нетрях перехідного суспільства, яке позиціонує себе демократичним і правовим, намагаючись пролити світло розуму на процеси медіалізації й визначити специфіку та ступінь її впливу на політичну сферу, ми з вами перебуваємо там, де бояться ступити ангели.

У такий спосіб, в умовах постмодерної культури реальність позбавляється онтологічного статусу, а традиції втрачають свою

легітимуючу функцію. У результаті передача інформації здійснюється за рахунок часткової втрати або викривленні змісту. Тому соціальна пам'ять стає фрагментарною, вибірковою та роздробленою, а суспільна свідомість — асоціативно-чуттєвою та схильною до різноманітних форм соціальної амнезії. Це свідчить про переривчатість і неорганічність розвитку сучасного суспільства, де раціоналізм і логоцентризм позбавлені свого статусу. Тому поняття, що визначали специфіку суспільних відносин у модерний період, в реаліях культури Постмодерну неминуче набувають приставку «пост», що в реальності може означати зміну форми, змісту, а іноді й значення на геть протилежне. Якщо ще врахувати й проблему різночитання, пов'язану із постмодерним ідеологічним протистоянням всіх проти всіх, разом із продукованою глобалізованою контркультурою симулякризацією сенсів, то говорити про певні настановні значення, засновані на співвідношенні раціонально обґрунтованих явищ, не доводиться. За таких умов нормою стає індетермінізм, з його багатозначністю та нелінійністю, що є цілком припустимим у існуючій когнітивній моделі і вписується у сучасну картину світу.

Отже, цілком очевидно, що в постмодерній свідомості, на тлі маніпуляцій, пов'язаних з підміною понять, гібридизацією культур і взаємовпливом соціокультурних чинників, відбулося еkleктичне змішання домодерних — комунітаристських і модерних — індивідуалістичних установок. Виходячи з того, що постмодерна культура позиціонує подальший розвиток як такий, що пов'язаний із деконструкцією і переосмисленням існуючого, то своєрідною програмою Постмодерну стає позбавлення від аксіологічних підстав культури Модерну. В глобальному прояві ця програма можна розглядати як відповідну данину комунітаризму, адже на її підставі формується надлокальна модель вертикально регульованого капіталізму, яка передбачає відносини між елементами, засновані на формальній ієрархії.

¹ *Андрос Є.* Пам'ять соціальна // *Філософський енциклопедичний словник / Національна академія наук України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди; [В.І. Шинкарук (голова редколегії)].* — К.: Абрис, 2002. — С. 463.

² *Ковальська-Павелко І.М.* Історична і соціальна пам'ять: спільне та особливе // Проблеми політичної історії України. — Вип. 13. — 2018. — С. 280–289. — С. 282.

³ *Bergson H.* Matter and Memory. DOVER PUBLICATIONS, INC. — Mineola, New York, 2004. — 432 p.

⁴ *Parsons T.* Recent trends in structural-functional theory // Fact and Theory in Social Science. E.W. Count and G.T. Bowles eds. — N.Y., 1964. — P. 140–157.

⁵ *Гіденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. — К.: Альтерпрес, 2004. — 100 с. — («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

⁶ *Sloterdijk P.* Critique of Sycnical Reason. — Translated by Michael Eldred. University of Minnesota Press. — 1988. — 600 p.

⁷ *Луман Н.* Реальність мас-медіа / За ред. Іванова В. та Мінакова М. — К.: ЦВП, 2010. — 158 с. — С. 31.

⁸ *Тоффлер Е.* Третя Хвиля / З англ. пер. А. Євса. — К.: Вид. дім «Всесвіт», 2000. — 480 с.

⁹ *Castells M.* The Rise Of The Network Society. — Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1996. — 556 p. — P. 494.

¹⁰ *Кастельс М.* Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства; [пер. с англ.]. — К.: Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. — 304 с. — С. 140.

¹¹ *Matison Д.* Медіа-дискурс. Аналіз медіа-текстів. — Х.: Вид-во «Гуманітарний Центр», 2013. — 264 с. — С. 20.

¹² *Кардаш Л.* Місце медіадискурсу в системі інформаційної комунікації // Теоретична і дидактична філологія. Серія «Філологія». — Випуск 27. — 2018. — С. 21–32. — С. 26.

¹³ *Williams R.* The Long Revolution. — Broadview Press, 2001. — 399 p. — P. 55.

¹⁴ *Масуда Й.* Комп'ютопія; [перекл. з англ. В. Ляха] // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 6. — С. 36–50.

¹⁵ *Орденів С.С.* Філософська експлікація поняття постмодерної правосвідомості суспільства // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. — 2016. — № 2 (24). — С. 86–90. — С. 87.

¹⁶ *Bateson G., Bateson M.C.* Angels Fear: Towards An Epistemology. — Hampton Press, 2005. — 224 p.

«ОБСТАВИНИ» ФІЛОСОФСТВУВАННЯ: ЩОДО ДИСКУСІЙ НАВКОЛО ФІЛОСОФІЇ

Т. Д. Суходуб

Здавалося б, слово «обставини» — не філософський термін. Тим не менш, задумавшись над тим, що є філософія, хто такий філософ, уявилося, що саме «обставини» слугують тим концептом, який є сполучною ланкою між традицією і сучасністю, між положенням філософів минулого часу, розумінням ними проблем, підходами до їх вирішення, історичним контекстом обставин та тим же самим стосовно наступників, причому як одне, так і інше — положення, розуміння, підходи тощо є як змінними, історично плінними, так і співпадаючими, інколи — істотно співпадаючими... Сполучка спостерігається навіть між життєвими долями мудреців різних епох й «обставини», як думаю, тут грають не останню роль.

Якщо в граматиці поняття «обставина» вказує на «другорядний» член пропозиції, що позначає час, місце, причину дії тощо, то в соціокультурному значенні обставина — «першорядне» «начало» людського буття, що служить основою для інтерпретацій — і «місця», і «часу», і «причин», і певних «подій», точніше, «буттів» і «снів-буттів». «Обставина» виявляє зв'язок деяких явищ, коли одне супроводжує інше, коли з одного випливає інакше (подібно до того як виявляє себе зв'язок «умови» і «обумовленого» в діалектиці), що в цілому свідчить про обставини, що складаються, про обстановку, що склалася, чи характеризується процесом становлення, про те, чий і які зусилля саме такі «обставини» і таку «обстановку» спричинили...

І тут типовою є наступна «картина» — люди схильні знімати індивідуально з себе відповідальність за пануючу загалом обстановку, за обставини — якби не помічати, що головною причиною, особливо обставин трагічних, були вони самі... Таке

(у ліпшому разі — розсудкове) розуміння свого «місця» у світі закріплюється ментально й проявляється навіть у мові деякими стійкими фразами — типу «такий вже був збіг обставин» чи «я ж опинився у скрутних обставинах...» — мовляв, «діватися ж було нікуди» чи «мене змусили деякі обставини зробити таке-то або едаке...» тощо. Або ось таке часто вживане судження: «чинити-му ... за обставинами...» — за ним можна побачити як вектор можливостей діяти, так і багато шляхів для також прийнятної певними індивідами бездіяльності, відступу, відходу від намічених вчинків чи раніше «незмінних» світоглядних принципів, що, звичайно, створює умови для розуміння того, що сталося, але й для оцінки чи самооцінки, причому не завжди такої, що буде виправдовувати стиль людського мислення і поведінки...

Швидше за все, ось з такого розуміння «обставин» і виростає *моральнісний* вимір буття, за яким завжди неявно присутні глибокі переконання особистості чи незмінна надія справді моральнісної людини: я — сильніше за обставини, принаймні — маю бути...

Ось, коли так подивитися на буття філософії та філософа..., то відкривається щось таке, що раніше оминалось у міркуваннях.

У контекст піднятих питань вписується і розмисел над поняттям «грунтова людина», адже «грунтом» будь-яких рішень (у тому числі й конче непростих) та, відповідно, дій людини, хоче вона того чи не хоче (й тому прагне оминати деякі ситуації), але все ж таки є *обставини* її буття. Отже, й виникає питання — «грунтова людина» — а це яка? чим вона відрізняється від «негрунтової»? Перше, що хочеться стосовно неї сказати, втім скоріше запитати, ніж ствердно висловитись — це є розважлива, розсудкова... чи все-таки розумна й розуміюча коло обставин навколо себе та й у світі загалом людина? це є людина, яка обдуманно, хоча і з прагматичних позицій, діюча, чи така, яка вчиняє (принаймні прагне так робити) із розумінням «суті справи», тримаючи при цьому свої власні «зацікавленості» на відстані?

Якщо ж екстраполювати дане поняття на інше — «грунтовний філософ», то яким є «зміст» такого типу мислячої людини? І знов виникає непросте запитання — а серед іншого типу — «не-

грунтовних» людей — чи бувають «фахові» філософи? Питання, звісно, риторичне.

Ймовірно, «грунтовним філософом» є той, хто вміє зчитувати якомога повніше усе «коло обставин» буття, причому як людей минулих часів, так і своїх сучасників, а також власного буття; той, хто не мислить у гегелівському розумінні «абстрактно», а прагне висловлюватися тільки після ретельного з'ясування фактичного положення справ, тільки після аргументованого розуміння смислів подій, що відбувались чи відбуваються. Адже смисл «філософської справи» — не судити-рядити поспішно, наспіх, поза сумніву і критичних міркувань, не виголошувати скороспілі висновки (які в цьому випадку, скоріше, будуть схожі на судові «вироки» поза жодних доказів), не гнатись за сьогоденними «вигодами» й тому не направляти й не «виправляти» свої думки за принципом — а як слід (на даний момент!) оцінювати те чи інше, ігноруючи, по суті, завжди складне, неявне, непрозоре, отже й до кінця незрозуміле, коло конкретних обставин тощо. Можливо, саме в цьому запереченні — не... — й міститься такий недосяжний майже для кожного покоління мислячих, тобто тих, хто обрав шлях філософствування, ідеал, що народжується як особистісний *досвід* мислення та пошуку Істини — *не*-відмови від неї, навіть при «моді» на її забуття та орієнтації на концепт «постправди»?

Звідси філософи, чиє покликання — мислити, а професійний обов'язок — навчати цьому непростому мистецтву постійно, невпинно, завжди не тільки себе, але й інших — мають стати з цими іншими в *одне* коло, що об'єднуватиме «просвітлених» мудрим знанням людей, яким небайдужим є світ. Завдання непросте, особливо, коли стан соціального світу є надто далеким від людяності як принципу, що мав би сповідуватися повсякчасно й повсюдно, принаймні заради збереження людини і людства як унікальних феноменів буття. Допоки ж спостерігається зворотна тенденція — сучасне людство, принаймні на рівні певних соціально-політичних інституцій, рухів, платформ, демонструє, скоріше, незацікавленість у розвиненні ґрунтовної гуманітарної освіти, зокрема, й у прищепленні молодому поколінню культури логіко-філософського мислення, розуміння та аргументації.

Наслідком такої тенденції є переважне зважання сучасників не на світогляд, за яким — культура людства, у тому числі й філософська, а на «мейнстрім», що може бути тільки тимчасовим і не завжди добродесним орієнтиром, не на культуру універсального (філософського) мислення, за якою багатоміліардна історія розуміння людини та світу, а на сьогоденні стереотипні уявлення, що заміщують традиції пізнання та розуміння. Звідси, варто вкотре зауважити, що саме набуття мисленнєвої філософської культури переважною більшістю людей є засадничою підставою не тільки розуміння світу та порозуміння між людьми, але це є (і, можливо, чи не єдиною) засторогою від будь-яких маніпуляцій зі свідомістю, від чого, за сучасних цивілізаційних обставин, вже безпосередньо залежить як доля людства, так і життя на планеті.

Обставини людського буття певним чином зумовлюють і предмет філософського пізнання. Так, зважаючи на те, що обставини визначають певний зв'язок «місця», «часу» і стилю думки, зв'язок причин поведінкових реакцій людини, її ментальності тощо з підходами щодо осмислення усіх означених начал чи беручи до уваги те, що буттєві обставини спричиняють багатомірні види діяльності тощо, часто стверджують, що філософія є різнопредметною. У певних аспектах розуміння філософії як певної системи знання це так, адже не можна ототожнити гносеологічні проблеми з онтологічними чи історико-філософські — з соціально-філософськими тощо. І в той же час різнопредметність процесу філософствування можна поставити й під сумнів — передусім через те, що теми, спричинені проблемами філософських міркувань, є у певних аспектах сталими і незмінними. Зокрема, саме в цьому сенсі прийнято позначати «вічні» філософські проблеми-питання, на які немає «вічних» відповідей..., але пошук яких проходить через епохи й триватиме постійно, доки жива душа людини.

У цьому аспекті, наприклад, можна зазначити й таку незмінну тему філософських розмислів як мова, мовлення, мовленнєва діяльність та т. і. У якості філософської проблеми та предмету міркувань ця тема вперше була порушена ще софістами (так, Протагор почав визначати рід іменників, розділяв мовлення на види тощо). В межах саме цієї школи заявлялось вже і про вплив

мови, мовлення на буття, людські взаємовідносини, про те, зокрема, що сильна особа, яка знає світ людей та оцінює себе в дусі відомого висловлювання Протагора про людину як «міру усіх речей», вміло володіючи риторичним мистецтвом та користуючись (свідомо) нелогічним обґрунтуванням ідей чи хибними шляхами спростовуючи доцільні та істинні аргументи інших, може нав'язувати решті свої (передусім вигідні собі) думки та відповідну позицію. Отже, у такий, доволі нескладний спосіб використання знань, точніше, маніпулюючи ними й тим самим прокладаючи шляхи у зворотних від істини напрямках, було показано, що особистий розум може ставати й диктаторським, пануючим над свідомістю якоїсь кількості людей.

Тобто, вже софістами була створена специфічна (аморально-го, скоріше, порядку) аргументація, яку б можна було означити як довід «від мови/промови», коли певна «інтерпретація» факту, події, ситуації, ідеї, тих же обставин може навіть не прагнути віддзеркалювати реальність, не відтворювати дійсне положення справ, а нав'язувати саме таке (й ніяк не інше, інакше) їх тлумачення, отже і «розуміння». Безумовно, індивідуальний вплив на підставі мови, помічений у ті давні часи, аж ніяк не порівняти з нинішнім, технологічно, психологічно, лінгвістично тощо вивіреним, як і не порівняти тодішнє філософське «мовознавство» з сучасною філософією мови і лінгвістикою¹ — та й зрозуміло, що ані потреби, ані наукової доцільності в цьому немає, як і редукування одного до іншого, бо все це є несумірним і несумісним. Співпадіння, тим не менш, має місце — звісно, що йдеться про існування певної наскрізної теми філософування, що проходить, трансформуючись, від епохи до епохи.

Але все ж таки, що таке «тема»? — логічний зміст цього слова і означає передусім *предмет*, тобто, основний зміст міркувань... А якщо звернути увагу на мистецтво музики, то там тема — *варіації* основного музичного мотиву. Ймовірно, і у філософії також маємо справу з варіаціями певних філософських мотивів — які створюються через Слово філософів стосовно *тем*, які від епохи до епохи перетинаються, перегукуються, закладають основи певних стійких духовно-інтелектуальних феноменів, що можуть укладатись у якісь тематичні спрямування (традиції, напрямки

чи школи), а можуть складати й особливе, неповторне явище філософського «спілкування» – реалізацію, наприклад, кіничного ідеалу дружби.

Не дивно звідси, що особливо точними є оцінки творчості певних мислителів духовно близькими до них особистостями, навіть якщо й довелось їм жити у різні історичні епохи. Отже, безпосередньо дружби скластися не могло, але, тим не менш, вона була, є, проглядається за написаними про Іншого рядками. Тобто, у певних текстах філософів про філософів інколи відчувається така неймовірна ніжність по відношенню до іншої особистості, обставин її життя, що поза стосунку дружби її уявити навряд чи можна. Про це свідчить й контекстуально відчутна туга за тим, що ніколи не відбудеться, хіба що може породити реальну життєву нудьгу через безнадію на зустріч з духовно, душевно близькою особою. Так писали Ерн про Сковороду, Цвейг про Ніцше, Соловійов про Сократа і Платона, Шпет про Юркевича, Гайдеггер про Гьольдерліна, Гегеля, давньогрецьких мислителів та ін. Опосередкована часом філософська дружба зв'язувала де Унамуно, Лукача з К'еркегором, Шопенгауера, Апеля з Кантом, Мамардашвілі з Кафкою тощо. За споминами Ясперса, Гайдеггер виказував особливий емоційно-чуттєвий зв'язок з давніми греками.

Отже, доречно підкреслити, що в означеному контексті *історія філософії*, незважаючи на постійне перетворення історичних обставин, не була і не є якоюсь випадковою низкою розрізаних учень та ідей, а представляє собою саме *філософію* як безкінечний мисленнєвий процес, у якому можна спостерігати не тільки сприйняття наступниками певних ідей, концептів, учень, але й індивідуальні прив'язаності до тих чи інших особистостей, що є для розвитку філософського знання також конче значимим.

А вперше це питання стосовно особливого духовного зв'язку-дружби, спілкування-товаришування пролунало саме як філософська *тема* в Платоновій «Апології Сократа», де описувався сюжет, коли несправедливо засуджений на смерть філософ, прощаючись зі своїми, застиглими у скорботі, учнями та сучасниками-невігласами, сподівався все ж таки піти «на краще» – у той невідомий світ, у якому він зміг би спілкуватися з авторитет-

ними для себе «умами», з близькими філософу особистостями — і це було б, як свідчить Платон, «невимовним блаженством» «розпізнати», «розмовляти і жити разом» з Орфеєм, Гесіодом чи Гомером...

У цій же роботі, що належить тому періоду історії, коли тільки-но актуалізувались питання творення соціально-політичних, правових інститутів, народжувалась й ще одна значуща для історичного розвитку людства тема — необхідності єднання людей, що живуть духовною культурою (музикою, поезією, історією, філософією), живляться цим і живлять інших. Зауважу, що до певного усвідомлення її як нагальної суспільної проблеми ще мав пройти якийсь час, доки в ренесансній та новочасній епохи почнуть формуватися певні творчі об'єднання чи навіть соціальні інститути, професійні товариства, спілки за духовними інтересами тощо, що сприятимуть розвитку науки, освіти, мистецтва, культури. Хоча, образно висловлюючись, сильного голосу, що мав би чути у світі, ця специфічна спільнота, що працює заради вироблення духовно-культурних смислів буття людини і людства загалом, не має й досі, тобто і в нашу добу немає більш-менш значного її впливу на суспільну сферу та історичний поступ. Й це надто прикро, адже особистості саме з цього кола людей виступали та й виступають своєрідними «оберегами» людяності та багатівікової гуманної культури людства.

Не дивно тому, що філософ Сократ, йдучи від людей, котрі заблукали у власне не-людських, отже і нелюдяних, способах існування, мріє про нову для себе «обставину» — можливого (й сподівається, що не ілюзорного) спілкування з людьми, справді та істинно розуміючими смисли людського буття.

На категоріальному рівні незмінні теми філософствування можна позначити через протиріччя, зафіксовані ще в античності, та які відтворюються і у наступні епохи: природнього і соціального, «міфу» і «логосу», «хаосу» і «порядку», «макрокосмосу» і «мікрокосмосу», «максимуму» і «мінімуму», «абсолютного» у розумінні буття і «відносного», «одиничного» і «загального», «єдиного» і «багатоманітного», «гармонійного» і «дигармонійного», «творчого/утворюючого» та «руйнівного», «раціонального» та «ірраціонального» тощо. Навіть популярна у другій

половині ХХ ст. така тема філософських міркувань як суперечка «модерну» та «постмодерну» як певних культур, у тому числі й мисленневих, проходить через усі історичні часи (в цій позиції Умберто Еко правий).

Отже, теми філософствування, на наш погляд, так чи інакше, «знімають» (у діалектичному сенсі) «коло обставин» життя філософів різних епох. Але варіації філософських тем, зрозуміло, несуть в собі як особистісні риси мислителів та специфічні сліди культури філософствування в конкретно-історичні періоди, так і спільні ознаки історичного буття людства, його культурних традицій, що дає підстави й принципового (але нетотожного) співпадіння філософських тем. Останнє, безумовно, закладається обставинами людського буття та дедалі все більше розуміється у дійсній своїй «спільності» (Земля — одна ж на всіх), пов'язаній не стільки з усвідомленням глобальності, скільки з урозумінням універсальності як засадничого принципу буття людини та людства.

Інакше кажучи, означені суперечності людського буття, зафіксовані ще в античності, відтворюються і у наступні епохи. Так, незмінно існує, нехай і у інших й, зрозуміло, що теоретично складніших, формах тема космізму як потужна лінія філософування у ХІХ–ХХ ст. Причому йдеться не тільки про теорії мислителів-космістів та інженерів-науковців (М. Федоров, К. Ціолковський, Ю. Кондратюк, С. Корольов та ін.), але й про розмисли щодо «космічного» виміру людського буття як неодмінної закономірності, поза якої не зрозуміти людину та її історію. Саме у такому аспекті тема людини, її буття, зв'язку з універсумом зазвучала у сучасній філософській антропології (М. Шелер, Г. Плеснер А. Гелен). Можна сказати, що і тема «Логосу», якому дано долати хаос (таким вже є засадниче підґрунтя традиційної «філософської віри»), відтворюється у сучасному варіанті — ця тема представлена критичною оцінкою та, відповідно, пошуком певних «нових» типів філософської та наукової раціональності («класичної» — «некласичної» та сучасної, «модерної» — «постмодерної», феноменологічної, комунікативної тощо).

Різняться ж при цьому істотно хіба що самі філософські «уми», що різними шляхами прагнуть (сподіваюсь, у переваж-

ній своїй більшості) усупереч усім обставинам, навіть трагічним, вести людей до праведності та істинного розуміння дійсності.

Між цими філософськими «умами» при всій, як перед цим стверджувалося, тематичній (й проблемній) «спільності» в усвідомленні своєї філософської справи, відбувались (та й відбуваються), що показує історико-філософський процес, й ідейні сперечання, особисті непорозуміння, спори та суперечки, концептуального порядку полемічні дискурси, прямі чи опосередковані (інколи чималим історичним часом) дискусії. Й це також є цілком закономірним процесом філософствування, адже особистості, захоплені філософією та налаштовані на її, справді єдиний, «лад» критичного мислення, на формування інтелектуальної культури, здатної сумніватися, ставити світоглядно-філософські питання, а також аргументувати, знаходити доцільні стосовно вирішення тих чи інших проблем доводи, дійсно, є унікальними людьми, зі своїм відчуттям та розумінням буття.

І розпочати міркування щодо природи (сутності) філософського — *різного* — мислення (чи, як прийнято означати цей феномен філософування — інакомислення), що незмінно лежить в основі філософських дискусій, яких не можливо оминати від початку становлення традиції філософствування й до сьогодення, мені хочеться з опису однієї давньої історії, вірніше притчі. Йдеться про двох авторитетних в очах їх сучасників філософів, проте непримиримих суперників стосовно розуміння смислів філософування та певних філософських питань. Один з них міркував про «ідеальну» суспільну інституцію та, відповідно, спільноту і можливість їх реального, справді гуманного, облаштування, інший же займав протилежну позицію, вважаючи, що ліпше орієнтуватися на власне людську природу та на не штучно утворені умови, бо існує тільки одна «досконала» (ідеальна) «спільнота» — космічний універсум — саме в ньому людина перебуває і за його стан несе відповідальність.

Ось таке різномислення, ймовірно, кожного з них так чи інакше хвилювало: а чому, власне, інший мислить інакше, думає не так, як я, оцінки дає протилежні, для мене не прийнятні, інакше кажучи, розуміє все викривлено, неправильно, не по-моєму, отже й сумнівно, що істинно... Ось тому і дозволив собі якимось

філософ Платон дещо іронічно відгукнутися про філософа Діогена (мова, звісно, йде саме про них), що, мовляв, той схожий на Сократа, однаке такого, що зійшов з розуму. Почувши таку оцінку, мудрий кінік, анітрохи не роздумуючи, як передає легенда, відповідав: «Я зовсім не божевільний, тільки розум мій — не такий, як у вас»...

Отже, незмінною «обставиною» філософського процесу була і буде ситуація різномислення, яка для філософії є природною, бо цим передусім визначаються оригінальність філософських творів (які можна в цьому відношенні порівнювати з мистецькими), мова філософствування, понятійно-категоріальний устрій мислення, типи філософської раціональності тощо. Кожен з цих аспектів, що в цілому складають смисл філософської справи, вартий уваги й може становити окрему тему дослідження (зважаючи на формат роботи, маємо можливість зауважити тільки щодо деяких).

Сперечання щодо особливостей та доцільності розвинення певних типів раціональності та критики інших в значній мірі визначили смисли філософування у ХІХ-му та ХХ ст. Означимо деякі «сюжети» цієї тематики.

Так, у ХІХ ст. давня тема — культурно-історичного зняття «міфу» філософським «логосом», який зміг замінити чуттєво-образне міфомислення категоріальним, вибудувати культуру теоретичного (раціонального) мислення, набула знов-таки актуальності. Акценти, щоправда, ставились інакші. Якщо в традиції історико-філософського міркування «класичній» давньогрецькій філософії, передусім Сократу, як правило, ставилося у заслугу «антропологічний переворот» у філософському розвитку — саме людина стала предметом філософствування, а також те, що поступово набувала інтелектуальної потужності культура раціонального мислення (антична діалектика), то в новітній час ці філософські набуття все більше починають сприйматися як вади процесу філософствування.

Дійсно, відзначаючи заслуги давньогрецького філософа, й досі поділяють історію філософії на періоди — до Сократа та після нього, але ж поряд з цим з'являється й інше сприйняття — достатньо лише нагадати критику Ф. Ніцше («Походження тра-

гедії», «Народження трагедії з духу музики»). Загалом же «претензія» мислителя «некласичного» способу філософствування до Сократа полягала в тому, що саме з його філософії розпочалось закабалення «аполонівським» типом життєвого простору (орієнтованим на знання, на належне, вироблене самим же знанням, раціональним мисленням, сократівською діалектикою) «діонісійського» простору. За означеними ж Ніцше міфологічними мотивами приховуються, по суті, не тільки типи соціального простору, але й «начала» буття, певні підстави культурного розвитку, навіть протилежні способи людиною бути тощо. Сократівський же раціоналізм, на думку філософа, підім'яв життя і тому у культурно-історичному поступі утвердилась тенденція, у відповідності до якої розумність як одне з начал буття не набувала вже здатності навіюватися самим життям. Замість життя став домінувати (можна сказати в цій логіці) неприродньо утворений «розум», що, врешті-решт, й привело культурний поступ до тиранії саме такого «розуму» — коли різного роду настанови, вказівки, накази, інструкції, правила, вимоги, догми, ідеї та ідеології тощо стали визначати буття людини.

Отже, завдяки Ніцше ми краєчком торкнулися проблеми розуміння раціонального та ірраціонального як вимірів філософствування та культури загалом — зрозуміло, що одне не може відмінити чи підмінити інше, але дискусії навколо цієї теми-проблеми тривають до сих пір². По суті, філософ наголосив на своєму неприйнятті домінуючої в культурі протягом значного історичного періоду інтелектуальної «спокуси» (не пов'язаної власне з життям, де раціональне та ірраціональне існують невіддільно) — спокуси на основі абстрактних ідей облаштувати життя, спокуси таким варіантом раціоналізму, який не орієнтований на буття власне людини як особистості. Останнє, зокрема, значно посприяло становленню екзистенціалізму, однією з передумов якого послужило кредо С. К'єркегора: «Я повинен віднайти Істину, яка є істина для мене, я хочу знайти ідею, заради якої я можу жити і померти».

Безумовно, некласична філософія загалом (А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше) створювала інший спосіб філософствування, орієнтуючись на ірраціональний вимір буття та тим

самим кардинально змінюючи категоріально-понятійний лад мислення. І мова йде не тільки про актуалізацію таких категорій як «воля», «світова воля», «воля до влади», «надлюдина», «екзистенція» та ін., але й про принципово інакше тлумачення навіть усталених в культурі філософствування понять та категорій, що дало підстави говорити про становлення особливого типу філософської раціональності — «некласичної». Зокрема, стверджувалась неприпустимість розуміння загального як виключно родового (поза індивідуальним), суспільного — як інституційного (поза уявлення про суспільне як спільне, сумісне), критично сприймалася ситуація звернення до абстракцій — поза зважання й на чуттєву культуру (але ж у процесі розуміння всезагальне може відкриватися й образами, наприклад, у музиці, на що зважали Шопенгауер, Ніцше).

Некласична традиція філософствування, таким чином, стала певним нагадуванням про неприпустимість забуття культури ірраціонального, про необхідність орієнтації в історичному поступі і у його розумінні на діалектику абстрактного і конкретного, на взаємозв'язок особистісного і всезагального, індивідуального та соціального тощо. Ймовірно, слід і тут підкреслити, що ця проблематика не є виключно темою «некласичного» філософування й що її також можна віднести до наскрізних тем, що вийшли з філософської давнини та супроводжують історію людства аж до сьогодення. Зважимо хоча б на становлення змісту категорій «індивідуальне» та «соціальне» та їх діалектику в історичному розвитку.

Здавалось би, поняття «індивідуальне» та «соціальне» є доволі усталеними за своїм логічним змістом та укоріненими у культурну історію настільки, що немає підстав дискутувати стосовно їх категоріального статусу, ролі у суспільному бутті чи місця у комунікативних процесах. Але, незважаючи на те, що за «індивідуальним» та «соціальним» як феноменами людського буття міститься «довга» історія становлення і розвитку, проблемних питань залишається чимало.

Передусім маємо відзначити, що відкриттям «індивідуального» як виміру соціокультурного буття варто завдячити епосі Відродження, яка, розширивши свободу індивідуальної діяльності

людини, утвердила не тільки антропоцентричний принцип у розумінні світу, у тому числі і соціального світу, а й створила історично новий людський тип: народилась людина, націлена на творчість, вільний прояв себе як суб'єкта діяльності, причому у будь-яких сферах — від мистецтва, науки, релігії і до політики. Відповідно, на тлі таких зрушень відкрита була і актуалізована у якості засадничої така риса людини як індивідуальність, що супроводжувалося усвідомленням індивідом (як членом, «частиною» певної спільноти) й власної неповторності, унікальності, необхідності індивідуально-особистісного розвитку.

Дана історична тенденція, безумовно, послужила витокom постановок антропоцентрованих проблем і в наступні епохи — стосовно прав людини, її свобод, вимог вільного, розкритого розвитку особистих людських задатків у соціально-інституалізованих процесах виховання і освіти тощо. Означені ідеї поступово закріплювали у соціокультурному поступі людства інтелектуальне право мислити а-догматично, тобто поза усіляких попередніх, наперед заданих правил, настанов, ідеологем чи міфологем, вільно застосовуючи (згідно з просвітницькою ідеологією) свій розум.

Паралельно з уявленням людини про себе, змінювалось і розуміння суспільства, буття соціального. І тут доцільно передусім зважити на етимологію терміну «соціальне» (від лат. *socialis*), що зазвичай перекладається як «суспільний», хоча тут містяться й інші, щоправда близькі за змістом, значення — «спільне», «сумісне». Вже ця висхідна різниця у розумінні «соціального» проявляється не тільки на рівні інституційному — де йдеться власне про суспільство, а й на рівні комунікативному, де зважується на дещо «спільне» — життєвий світ, наприклад, чи на «сумісну» діяльність людей. Перший аспект («соціальне» як «спільне») виразно проявляється у тлумаченні сенсу «життєвого світу», за Е. Гуссерлем — як середовища міжіндивідуальної взаємодії, комунікації, спілкування, діалогу «тут» і «тепер» емпірично діючих індивідів. Тобто, це є таке суспільне середовище, яке є «спільним» для усіх, хто вступає у комунікацію, та таке, що усіма разом формується.

На те ж, що комунікація завжди має вимір й сумісності, який проявляється у діяльності людей, їх взаємовідносинах, особливостях індивідуального буття тощо вказує К. Ясперс. Виділяючи різні види комунікації (наявного буття, не-екзистенціальна, екзистенціальна та ін.), філософ вказує, що всі вони певним чином позначають загальний стан людини серед інших: «позбавлений самостійності, я цілком утратив би себе в іншій людині; комунікація передбачає мою самостійність. І навпаки: чим більше я ізолою себе від інших людей, тим більше збіднюється й спустошується комунікація...»³.

М. Бубер у розумінні взаємозв'язку індивідуального та соціального виходить із діалогічної природи людського буття, вважаючи, що людину не можна пояснити, виходячи лише із неї самої. Подолати свою окремішність і стати власне людиною можливо лише у сфері міжлюдських взаємин. Первісна умова цього — людська здатність подолати у собі самій відношення до інших лише як до «безособових об'єктів», по суті, «речей», що призначені для утилітарного використання чи якоїсь маніпуляції, і вийти у світ становлення одухотворених відносин між «Я» і «Ти». Перешкоджають же такому людському поступу крайні форми індивідуалізму та колективізму, що призводять до того, що стан людини «...характеризується неймовірним за своїми масштабами поєднанням (у відчутті своєї окремішності) космічної та соціальної безпритульності, страху перед світом та перед життям. Людина відчуває себе вилученою як із лона природи (подібно до небажаної дитини), так і з галасливого світу людей»⁴.

Безпритульність людини у світі по-своєму описує і Х. Ортега-і-Гассет⁵, на думку якого, сучасний «світ людей» працює, як ніколи, з категоріями примусу та уніфікації і робиться це в першу чергу на основі кількісної переваги певного ззовні «заданого» зразка. Йдеться про те, що логіка дій творчих особистостей, що самостійно визначають себе в культурі, життєвому світі та особистісних відносинах, підминається і підмінюється «ідеологією» кількості. Звідси, у сучасному світі переважно «діють» корпорації, клани, сучасні фратрії, маси та відповідно — «люди мас». Тобто, ідеологія чисельності, індивідуально-особистісної

невизначеності, невиразності закріплюється у суспільному бутті як єдина «філософія» історії. Самі маси (а маса — це кожен, хто не міряє себе особливою й особистісною мірою, хто відчуває себе, «як усі») все частіше стають інструментом суспільного та політичного впливу. З огляду на таку тенденцію соціокультурного розвитку, філософ характеризує положення людини у світі на підставі категорій «небезпека», «ризик», «несподівані зміни», «фаталістична безнадійність», що визначають людську долю, адже людина рухається «по вістрю ножа», будучи, по суті, захопленою «дивним феноменом» маси, переживаючи тим самим ситуацію «життєвої дезорієнтації».

Подібний стан суспільного буття не може не актуалізувати й питання, поставлене Н. Еліасом⁶. Це є питання про ставлення «множини до окремої людини ("індивіда")» і «окремої людини до множини ("суспільства")», яке, на думку філософа, на даний час «позбавлене якоїсь ясності», передусім через те, що в соціальному житті люди приречені безперестанку стикатися з питанням, а «чи можливий, і якщо так, то як, порядок спільного, сумісного життя людей», поза якого не може бути досягнена згода, а, отже, і «спільна робота» між індивідами з «підтримки та функціонування соціального цілого». По суті, це ж питання стосовно підстав суспільного розвитку, а також положення, яке має займати у сучасному світі філософія, ставив і М.К. Мамардашвілі (доповідь «Свідомість і цивілізація», 1984 р.), вважаючи, що цивілізація не зможе вижити, якщо не докладатиме зусиль на підтримку мислення, а щоб «...мислити, необхідно мати змогу зібрати незв'язані для більшості людей речі й тримати їх зібраними», тобто набувати культуру філософського мислення. Адже опосередкованою ланкою соціокультурних перетворень у будь-яку історичну епоху була і є культура філософського мислення (усвідомлюється це чи ні), яка створює певні духовно-інтелектуальні умови для розуміння засадничих підстав людського буття та його доцільних щодо інтересів загалу трансформацій.

У контексті проблеми пошуку засад соціального буття та місця в ньому людини не можна не означити й позицію мислителів-постмодерністів, щодо якої М.В. Попович зауважує наступне: «Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, — не-

прийняття тоталітарності в будь-якому виявленні. Зокрема — і чи не найперше — тоталітарних претензій розуму»⁷. Звідси, спостерігається відмова від усталеного в історію пізнання розуміння «епістемічного суб'єкта» як цілісного утворення і, всупереч цієї позиції, доводиться можливість існування лише «невизначеної множини різних і несумірних суб'єктів пізнання і чину», тому «“Дзеркало”, що мало б відображати реальність, виявляється розбитим на дрібні шматочки, з яких не зліпити цілого — бо не існує проекту, який би дозволив оглянути всі ці шматочки з понадлюдської висоти, щоб розгадати таємниці мозаїки»⁸.

Щоправда, навіть при цьому загалом негативному сценарії надія на якесь більш-менш доцільне облаштування соціального світу залишається: «Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок у ціле — комунікація (виділено — Т. С.), в ході якої індивіди-суб'єкти дивляться не зверху, звідкись із недосяжних висот, а один одному у вічі і знаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на основі проекту понадособистісного і понадчасового раціонального колективного Я»⁹.

На наш погляд, дійсно, у постмодерній культурі практично все направлене на застереження «від раціоналізму», але все ж таки, зауважу, не будь-якого. Дійсно, важко не погодитись з тим, що знанням (яке, справді, є «силою», згідно Р. Бекона) можна маніпулювати, але ж можна й творчо його використовувати, ставлячи та розв'язуючи певні задачі, поза яких немає людського буття та соціально-історичного розвитку. Інша справа, коли йдеться про «...використання знання для концентрації сили в руках влади, яка завжди прагне до тотального контролю. Єдність суб'єкта пізнання, згідно з постмодерністською епістемологією, тільки приховує спроби зосередити інформаційну владу в руках тоталітарних структур»¹⁰.

Означені підходи, як бачимо, направлені загалом на розуміння соціального світу як такої форми «комунікації», у якій всупереч негативним тенденціям історичного поступу, все ж таки не знеособлювалось би індивідуальне, а соціальне розумілось би як спільно вибудоване. А для цього є важливим розуміння комунікаційних процесів, що характеризують суспільне буття, у контексті співвіднесення зі змістом понять «взаємодія», «людські

взаємини», «взаємовплив», «взаємообумовленість» тощо, що дає певні підстави для пошуку дійсно гуманних суспільних форм співвідношення «індивідуального» та «соціального». І філософія тут, звісно, мала би сказати своє слово.

Доки ж в сучасній культурі філософствування спостерігається, скоріше, критична переоцінка наявного ідейного спадку, що створює, нехай і на новому рівні філософування, стан, який супроводжується, скоріше, не завжди доцільними негативними оцінками стосовно минулих традицій, поза продуктивних пропозицій щодо сучасного культурно-цивілізаційного поступу людства.

Загалом інтелектуальна історія ХХ–ХХІ століть вже усталено позначається як результат критичного перегляду основоположень «класичного» раціоналізму, що спирався на принципи діалектичного логічного мислення, абстрактну всезагальність, системність філософських міркувань, апіоризм, категоріальний аналіз дійсності тощо. На противагу цій традиції філософствування відбувалось культивування й «іншого» філософського розуму – інтерпретативного, діалогічного, такого, що спирається не на категорію «сутність», а на «існування», не на сторонній щодо світу «суб'єкт» чи на «тотожність» між суб'єктом і об'єктом (тим самим підкреслюючи можливість для свідомості, яка прагне пізнати, певним чином «жити» у предметі свого пізнання та мислення, «зливатись» з ним і тим оволодівати, принаймні у процесі розуміння, як вважав Г.В.Ф. Гегель), а на поза- чи без-суб'єктне мислення.

Отже, філософствування орієнтувалось на принципово інакші підстави: утвердження ірраціоналізму у культурі філософського мислення, звернення до аналізу суб'єктивності, самосвідомості, людських бажань та потягів, екзистенційних ситуацій та шляхів до істинної свободи. В цьому колі питань принципово змінювався і категоріально-понятійний апарат філософської мови, в обіг міркувань долучались терміни, які виступали певними контр-поняттями щодо «класичного» розуму – пристрасть, екзистенція, свобода, воля до влади, письмо, мова, дискурс, текст, ризома, плюральне, маргінальне, неієрархічне, децентроване та ін. Загалом же переглядалось принципове для

«класичної філософії» положення — рацієнцетрованість мислення і буття людини.

«Нова» філософія стверджувала, що для людини, скоріше, важливіша її суб'єктивність, власні відчуття, переживання, аніж знання, наука, закони логіки та діалектики, раціоналізм як світогляд тощо. Та й сама людина як певний історичний тип перетерпіла протягом ХХ–ХХІ ст. кардинальні зміни щодо свого положення у світі та, відповідно, розуміння самої себе. Поступово вона переставала дійсно відчувати себе у якості суб'єкта — як активного «начала» діяльності (й не тільки пізнавальної), що було характерно для доби Нового часу (у широкому значенні цього слова). Така позиція людини — розуміння себе як не тотожної суб'єкту — закономірно перетворювала її на «персонаж» — діючу чи не діючу, «активну» чи «пасивну», тобто якусь непевну, невизначену «складову» ким-то виписаного (але не нею) життєвого сценарію.

На межі ХХ–ХХІ ст. (що явно можна спостерігати навіть на рівні вже буденних реалій) такий історично новий тип — людина-«персонаж» — прагне перебувати в інтернеті, віртуально «спілкуватися», але реальне життя серед інших, соціальні зв'язки з ними такий людині вже не потрібні. Ставши «персонажем», для людини важливішими стають стосунки з «технічним» розумом, який заступає «розум» дійсно життєвої й «живої» культури. У контексті ж відношення до традиції пізнання «теоретична» (образно кажучи) людина, тобто обізнана щодо історії науки та історії філософії, вже не є ідеалом для сучасної людини-«персонажу». Й ця ситуація, зрозуміло, тільки посилює вказану тенденцію філософського поступу.

Звісно, націленість на принципово інше спрямування філософських міркувань, запитів має підставу, передусім спричинену самою людиною, і, звісно, має право на оновлену (по відношенню до традиції) постановку проблем. Інакше кажучи, немає заперечень стосовно цінності різних варіантів сучасного філософування, але і для нього характерна певна однобічність у розумінні багатоманітності буття. Тому, відповідно, і сучасні підходи до розуміння філософії, мабуть, не варто видавати за єдино можливі. Адже закономірним залишається і питання —

а чи дійсно «новітнє» тільки тому, що є таким, слугує заставою доцільного, виправданого історією та культурою, розв'язання проблемності людського буття?

Можливо, прийшов час, аби віддати належне і напівзабутому принципу універсальної мови філософського мислення, за яким несправедливо, на мій погляд, підозрювали приховування начебто суто «ідеологічного» чи «утопічного» розуму, але ж такого роду «соціальні проекти», як доводить сучасна історія, можуть зростати і при поліваріантному сприйнятті світу. При оцінці ж минулої традиції варто було б зважити на інше: саме філософія «класичного» раціоналізму робить наголос на здатності людини до відповідної їй інтересам та відповідальної (в силу знання загальних тенденцій соціокультурного розвитку) діяльності, підкреслює можливість визначити на підставі знання об'єктивно діючих законів доцільні шляхи руху до реалізації суспільно і особистісно значущих для людини ідеалів. Адже філософська раціональність як така, на що звертав увагу Г.В.Ф. Гегель, з'являється як предметне поле *проблемного* мислення тільки тоді, коли філософії вдається схопити світ людини як цілісність, в якій можна вже буде помислити зв'язані цією цілісністю (як певною системою знання) об'єктивно і окремо існуючі предмети (речі, події, факти, стосунки тощо). Щодо цієї проблеми вагомо висловився В. Гьосле, звернувши увагу на те, що «конечними (endliche) трансцендентальними філософіями концепції Канта і Фіхте є остільки, оскільки, як за Кантом, так і за Фіхте, теоретично обґрунтована перша структура не є водночас і онтологічним принципом»¹¹. На його думку, фіхтеанська трансцендентальна філософія «...вельми наближається до абсолютної трансцендентальної філософії (як і можна поійменувати гегелівський об'єктивний ідеалізм), обґрунтовуючий принцип є реальним лише в самосвідомості: розум знаходить себе єдино в мислячій людині й не є абсолютною силою (Macht), що визначає світ...»¹².

Тобто, у німецькій класичній традиції філософування (й передусім у Гегеля) йдеться не про кінцеву, а про абсолютну трансцендентальну філософію, підставою якої є не «Я» чи «Ми», а Абсолют, принципово доступний духу, та який є сукупністю усіх категорій, які роблять можливим як пізнання природи, так і

самопізнання Духу. Цікавими є міркування науковця й щодо історичної долі «класичного» філософування та його місця у розвитку сучасної філософії. На думку В. Гьосле, концепції «трансцендентальної прагматики» (К.-О. Апель) або «універсальної прагматики» (Ю. Габермас), які орієнтовані на відтворення універсальних умов порозуміння, у «статусі» саме «трансцендентальної філософії» (а не, наприклад, емпіричної прагматики) орієнтуються на класичну (модерну) філософію, а от характерний для них вимір інтерсуб'єктивності випливає вже з філософії ХХ ст., зокрема, з прагматизму Ч.С. Пірса, феноменології Е. Гуссерля, філософії мови «другого» Л. Вітгенштейна, діалогічної філософії М. Бубера, герменевтики Г.-Г. Гадамера та ін.¹³. Тобто, як підводить підсумок В. Гьосле, «...трансцендентальна прагматика як трансцендентальна філософія вертається до засад класичної німецької філософії; як філософія інтерсуб'єктивності — вона справжнє дитя ХХ століття»¹⁴.

Для того ж, щоб вибудувати таку цілісну концепцію розуміння традиційної для філософії проблеми, яку узагальнено означають як відношення «людина — світ», насамперед і потрібний категоріальний вимір буття, зокрема зважування на логічний зміст категорії «загального» (всезагального). Ця категорія справді має особливе значення у «класичному» варіанті міркування, адже передусім в ній відбивається специфіка філософської мови, саме філософський спосіб пізнання дійсності, взаємозв'язок, що відтворюється у мисленні, конкретного і абстрактного, одиничного і всезагального, одновимірного і багатовимірного, монологічного і діалогічного, єдності та різноманітності світу, глобальність якого тільки додає актуальності щодо тлумачення сенсу даної категорії. При цьому варто зазначити, що ті чи інші інтерпретації як конкретні способи вилучення логічного змісту категорії, мають для її розуміння принципове значення. Так, критично налаштовані щодо «класичної» традиції мислителі, звертають передусім увагу на «кількісне» розуміння загального, коли, дійсно, за ним можна віднайти й «ідеологічне» (тотальне) підґрунтя, й відволікання від різного (одиничного і особливого) на користь однакового, тотожного, що становить підставу для вироблення як загальних понять, так і для створення певних, на-

віть теоретичних, підходів, які націлені на нібито «єдино» можливий варіант розуміння, скажімо, такого «предмету» як цілий світ.

Але ж варто не піддати забуттю й інше розуміння категорії «загального» (всезагального), яке передбачає тлумачення загального як цілісності, що розчленована на одиничні та особливі моменти, зв'язок між якими встановлюється за їх генезою. Саме така інтерпретація надає можливості зрозуміти «загальне» як закон необхідного зв'язку між одиничним і особливим, як систему необхідної взаємодії різного у межах єдиного цілого. А таким цілим може виступати і, відповідно, бути предметом розгляду й нинішній світ, існування якого зараз відчувається перед великою загрозою. Подолати ж останню у якості певної інтелектуальної підстави, ймовірно, під силу тільки «класичному» філософуванню, для якого є принциповим мислити сутностями та проблемами, важливо зрозуміти «всезагальне» саме як взаємозв'язок «різного» у межах цілого, у контексті взаємозалежності одного від іншого, отже коли єдність багатоманітного не нав'язується, а вибудовується логічними аргументами, історією культури та її духовними традиціями.

В сучасній оцінці «класичної» філософії доволі частим є і її звинувачення у побудові грандіозних утопічних, в основі своїй — прогресистських, «проектів» цілковитого й тотального, ідеологічно вмотивованого перетворення дійсності. Справді, ідея прогресивного суспільного перетворення закладена у «модерне» мислення. Але коли і за яких умов людина не ставила амбітні питання щодо модернізації, тобто оновлення соціального світу в певних значимих для її інтересів аспектах? Так само ставиться питання і нині. Інша справа — як зрозуміти певні ідеї, яким чином впроваджувати випестувані філософією ідеали у життя... І тут шлях заперечення — це лише демонстрація власної обмеженості у розумінні складних тем і проблем. Тим більше, що «проекти» утопічного перетворення світу як варіанти нерационального «соціального проектування» проходять через усі культурно-історичні епохи.

Так, для утопічних образів майбуття знаходилося місце ще в античній та ренесансній думці (Платон, Евгемер, Ямбул, Т. Мор,

Т. Кампанелла). Вже в ті епохи створювався ідеал можливого гармонійного буття як альтернативи щодо існуючої дійсності що й передусім підкреслюється у різних інтерпретаціях феномену утопії. Зображення іншого (й кращого) життя як певної соціальної перспективи, на яку хочеться людині сподіватися, живить можливість трансісторичного існування утопічного мислення. Як зазначає Г. Йонас, «Безсумнівна психологічна цінність утопії полягає в її здатності надихнути величезні маси людей на певні вчинки й певні страждання, яких зазвичай стимулювати неможливо»¹⁵. Тобто, має йтись передусім про те, що утопічна віра у «краще майбутнє» пов'язана насамперед з самою людиною, яка виявляє готовність «обманюватися», спираючись у своєму розумінні світу на певні (як правило обмежені у вимірі цілісного знання) ідейні тлумачення стосовно підстав соціального життя. Звідси, варто підкреслити, що феномен утопії є трансісторичним. В епоху ж «модерну» утопія як жанр соціального мислення лише продемонструвала можливість набувати певних рис прогресистської ідеології. Отже, нераціональне соціально-утопічне «проектування», швидше, приписується «класичному» філософському мисленню, ніж доводиться як його сутнісна особливість.

Зважаючи на висловлене, варто поставити питання — а, можливо, дійсно прийшов час, говорячи гегелівською мовою, «синтезу» — поєднання «тези» (культури модерну) та «антитези» (філософування у стилі «пост-модерну») у нову, за певними параметрами, форму, а саме — «інший» модерн. Хоча б заради того, аби не потрапити у пастку абстрактного мислення, тобто, не просвітленого цілісним знанням становлення та розвитку культури філософського мислення, отже одностороннього її сприйняття, про що дотепно і влучно попереджав ще Г.В.Ф. Гегель у памфлеті «Хто мислить абстрактно?»

Отже, підсумовуючи розмисли щодо даної теми, слід зазначити, що історія філософствування у ХХ-му ст. та у перші десятиліття ХХІ-го показує прихований чи явний стан дискусійності передусім між двома типами філософського мислення — «класичним» та «сучасним» (посткласичним). Причому сучасний тип (в різних своїх напрямках) здебільше націлений на декон-

струкцію «класичного» варіанта філософського мислення. На наш погляд, така позиція недоцільна (особливо, якщо зважити на завдання, які має виконувати філософія у сучасній цивілізації), бо переважно спостерігається зайвий, необґрунтований критицизм в оцінці «класичної» форми філософування. І прикро в цій ситуації насамперед те, що у полеміці з «модерною» філософією, орієнтованою на принципи систематики, раціоналізму, логіки, на категоріальне розуміння дійсності тощо, у сучасних мисленневих спрямуваннях та індивідуальних «практиках», «досвідах» філософування якось загубилась культура *проблемного* мислення, яка складає головну особливість філософської традиції загалом і в першу чергу «класики»; «непотрібними» стали їй підходи *об'єктивного* аналізу стану сучасного суспільства, критичної оцінки цивілізаційного та соціокультурного поступу людства (яка б виходила з обстоювання загальних інтересів та, відповідно, потребувала би і мислення крізь призму категорії «всезагального»).

Зрозуміло, що тут ніяк не ставиться завдання «відміни» ірраціоналізму, здебільше характерного для сучасної культури філософування, що проявляється передусім у русі від загальних законів «класичної» філософії до проблематики суб'єктивності, світу бажань, потягів, волі, прагнень, свободних дій тощо. Йдеться про ситуацію, коли все більше набуває актуальності, по-перше, тема «повернення» до принципів філософування епохи «модерн», а, по-друге, звернення до «філософії діалогу», комунікативної раціональності як підстави виходу з глобальної кризи, що все більше дається взнаки катастрофічними загрозами всьому людству та непередбачуваними щодо цього наслідками¹⁶. Це є особливо небезпечним за умов домінування на рівні суспільної свідомості технологічно застосовуваних форм сучасної соціальної міфології та елементів утопічного (некритичного) мислення¹⁷.

Така тенденція загалом актуалізує питання розуміння культури, аналізу засад культурно-цивілізаційного розвитку сучасного людства, тому не може не турбувати ситуація, коли на межі ХХ–ХХІ ст. спостерігається, на наш погляд, своєрідний історичний рух «назад», про що свідчить саме незатребуваність сучас-

ною цивілізацією культури філософської раціональності, передусім «класичної», отже у певному значенні «зразкової», тому й завжди сучасної. За таких умов має місце, скоріше, своєрідна духовна «контрреволюція», коли на зміну усталеним в історію традиціям філософії, моралі, релігії, класичної системи освіти тощо приходить зважання на процес міфологізації свідомості, тим самим формується найпоширеніший нині людський тип – некритично мисляча «масова людина». Це приводить до того, що сучасна цивілізація все більше відступає від принципу людяності і відбувається це передусім тому, що зважає у своєму розвитку на потреби саме вказаного (не особистісного) людського типу, виявляючи себе, тим самим, духовно не окультуреною. Звідси, досить точною виглядає думка М.О. Бердяєва, який охарактеризував епоху ХХ ст. як таку, у якій «найбільші можливості поєднуються з найбільшими небезпеками». Підмічена філософом тенденція соціокультурного розвитку, практично через століття тільки зміцнилася, принісши людству нові-старі проблеми, які мало піддаються вирішенню.

Безумовно, дискусійні ситуації навколо проблем сучасного філософствування не обмежуються темою співвідношення «класичного» та «посткласичного», хоча і в межах неї можна знайти певні виміри, що прямо не торкаються проблематики «модерну» та «постмодерну». Зважимо, для прикладу, на певний методологічний підхід, характерний для філософування у ХХ ст., а також на проблему, наскрізну для філософського процесу загалом – співвідношення філософії та історії філософії (зрозуміло, що в контексті того, як вона ставилась у нинішню філософську епоху, зокрема, в аспекті пошуків концептів історико-філософської аргументації у сучасному соціогуманітарному дискурсі).

Так, стосовно методологічних проблем, що осмислювались сучасною філософією, варто було би відмітити становлення герменевтичної феноменології «тут-буття» (Daseins), поява якої відбулась завдяки гайдеггерівському переосмисленню феноменології Е. Гуссерля як певного стилю наукового дослідження. Йдеться про те, що процес розуміння має свій віток не стільки у самосвідомості, скільки в онтології, отже має рухатись від феноменології самосвідомості до феноменології буття. Звідси можли-

вість філософськи мислити, якщо інтерпретувати думку як певну справу — «справу мислення», передбачає, за М. Гайдеггером, «захопленість» думки «буттям», думка «дає буттю слово», тобто «думка діє, оскільки мислить», а «істина буття» знаходить себе у слові¹⁸. Така позиція розглядає думку дією не тому, що вона нібито ззовні «прикладається до життя», а тому, що мислення дає буттю певне слово і тим самим діє.

Означена методологічна позиція є принциповою для сучасного філософського пізнання, адже філософія та історія філософії, як її складова, вміщують в себе як суто науково-теоретичний (дисциплінарний) вимір, зорієнтований на категоріально-понятійний устрій викладення змісту філософських міркувань, концептуальні підходи до розуміння духовно-культурних підстав певних епох, філософських напрямків, учень тощо, так і вимір «практичний» — досвід соціально-історичного та індивідуально-особистісного життя людства і людини, в основі яких — «буттєва історія», якщо сказати словами М. Гайдеггера. А поза останньої неможлива й «справа думки» — цим, власне, й займається філософія. У цьому аспекті цілком слушно зауважує Б. Вальденфельс, коли підкреслює, що М. Гайдеггер у «Листі про гуманізм» «...торує собі дорогу мислення, що походить від буття як “прорізування”, який забезпечує простір для появи та показу, від буття як “події”, що відкриває одні і закриває інші простори для гри мислення. Для цього мислення ... гуссерлівська феноменологія стає ремінісценцією або ж завданням, що постійно змінюється»¹⁹. Як логічно припустити, йдеться про змінювану можливість мислення, що залежить від онтологічних змін.

Отже, зважаючи на такі виміри пізнання і методологічного розмислу — «теоретичний» і «практичний», мисленнєвий і дієвий, самосвідомості і буття, не можна не підкреслити, що вони спрацьовують особливим чином при поясненні процесу філософствування. Логіко-гносеологічні способи міркування, які складають процес доведення істинності певних концептуальних підходів чи положень, орієнтуються на такі аргументи як вже доведені ідеї та положення, що набувають ідеальні форми суджень, визначень, висловлювань, висновків, учень, загалом міркувань філософською мовою. В цілому ж вони становлять на-

копичений в історії пласт культури — культури філософського мислення, який, звісно, виступає для сучасної філософії у якості такого всезагального «аргументу» як історія філософії.

Звідси історію філософії варто тлумачити як метаісторичний спосіб філософствування, для якого є характерним впровадження різнопредметного історичного досвіду минулого людського буття у контекст сучасності. З цим, на наш погляд, пов'язано й те, що в гносеологічному аспекті історія філософії (як наукова дисципліна) насамперед орієнтована на з'ясування специфіки історико-філософського процесу, смислових контекстів розвитку філософії в певному «місці» і «часі», на аналіз творчості конкретних мислителів, що належать до певної історичної доби і залишаються сучасними в духовно-культурному сенсі для наступних поколінь.

Але той чи інший «аргумент» як підстава безпосереднього процесу доведення певних ідей, принципів, концептуальних положень, учень тощо у філософії має ту особливість, що є не тільки і не стільки певними судженнями, умовиводами, хоча, зрозуміло, що без цього будь-який науковий дискурс неможливий, скільки віддзеркалює категоріальну «мову» культури епохи, складає певний тип раціональності (модерної, неklasичної чи комунікативної), формує світогляд людини, ментальність та стилістику її мислення за певної історичної доби.

Інакше кажучи, історія філософії відкриває людині смисли її буття, є тою «всесвітньою» традицією, яка пов'язує людей між собою, незалежно від того, у який історичний час чи у якому регіоні людина народилась і відбулась як особистість — філософські роздуми будуть їй близькими, адже вони передусім спрямовані на головну людську ознаку — людяність. Саме тому П. Рікер, розуміючи історію як «сектор інтерсуб'єктивності», наголошує на особливому «статусі» філософії, яка не може собі дозволити навіть мізерну безвідповідальність стосовно долі людини, як можна зрозуміти роздуми філософа. Так, він пише: «...що ж до розрізнення між доброю і поганою об'єктивністю історії, то відповідальність за це, певно, має взяти на себе філософська рефлексія, бо саме рефлексія знову й знову переконує нас, що об'єктом історії є не що інше, як людський суб'єкт»²⁰.

А ось зміст історико-філософського процесу, як і сучасного філософського дискурсу, філософ пов'язує з діалогом, спілкуванням особистісного порядку, у якому зіткаються одна з одною різні персональні позиції, причому як минулої історії, так і сучасної. Справа у тім, що філософ, хоча і висловлюється, як підкреслює П. Рікер, «від власної особи», але завжди тримає у просторі своєї самосвідомості й інші особистості, у способі мислення і світобаченні яких він зацікавлений. Ймовірно, саме тому Рікер називає себе самого «місцем конфлікту» і вважає, що «множина інтерпретацій», як і «конфлікт інтерпретацій» — це є достоїнство, а не недолік процесів пізнання та розуміння. Заради того, щоби усвідомити сутність інтерпретації, й варто створювати діалог, за думкою цього мислителя, з якомога ширшим колом учасників. Це є власне одне з істотних герменевтичних завдань філософського процесу і, відповідно, історії філософії.

Діалог, отже, має постати «подією», передусім подією мислення, філософування. Як пояснює це філософ, «...ситуація співбесіди має цінність події лише у тому зв'язку, що автори висловлювання визначили через акт мовлення свій досвід про світ, свій погляд на світ, які хтось інший собою замінити не може»²¹. Сам П. Рікер так і вчиняв у своїх роздумах. Його співбесідниками були як філософи минулих епох (Платон, Аристотель, Августин, Декарт, Спіноза, Кант, Гегель, Ніцше та ін.), так і мислителі ХХ ст. (А. Бергсон, М. Гайдеггер, Е. Муньє, З. Фрейд та ін.). Розглядаючи ж історію філософії як «дисципліну філософську», у визначенні її специфіки Рікер незмінно підкреслював її трансісторичність, так як історія філософії «...первісно передбачає живе філософське опитування в теперішньому часі, але тільки переміщуючись у часі й просторі та в інші проблематики, живий філософ долає свою власну вузькість і починає універсалізувати запитання, які він ставить»²².

Отже, для сучасного філософування в цілому минула історико-філософська спадщина виступає у якості основоположного «доводу», що слугує підставою осмислення світоглядно-філософських проблем й нині. Аналіз текстів сучасних філософів лише підтверджує, що філософія як специфічна система знань спирається на такий універсальний спосіб доведення думки як

історія філософія, що розгортається у дискурсі ХХ–ХХІ ст. як аналіз досвіду мислення і досвіду буття певних, історично відтворених, типів людини, які стають на певних соціокультурних етапах суб'єктами філософування. Але інтерес до них не зникає, бо цей досвід органічно є властивим і сучасним культурам, хоча не завжди це можна побачити безпосередньо, явно.

Ось чому, відкрити його, показати знання історії філософії (загальних тенденцій розвитку, а також й національно-культурних особливостей) постає необхідною умовою сучасного філософського процесу. Звідси, цілком невипадково, міркуючи над проблемою зв'язку сучасного філософського дискурсу з минулими традиціями, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі підкреслювати у своїй знаменитій роботі «Що таке філософія?»²³, що у філософській думки є не лише свої основні напрямки, своя історія становлення та розвитку, а й своя географія, своя міра орієнтації на конкретну «висоту» абстрактно-всезагального виміру життя в теперішньому, але й у минулому. При цьому наголошувалось, що, по суті, кожна філософська школа привносить щось своє у філософський шлях пізнання, виявляючи якийсь певний аспект загального людського досвіду буття, тому надто важливо не просто міркувати над «вічними» філософськими питаннями людського буття, але й виявляти, показувати «ситуацію питання», його «момент», а також «обставини», «пейзажі та персонажі», «невідомі величини» та «умови» філософських запитувань.

Звісно, що означена особливість філософських міркувань, їх культурно-історичне підґрунтя певним чином позначаються й на процесі філософської аргументації. Остання, що є власне процесом наведення тих чи інших аргументів, виходить за межі традиційно наукових способів, й може спиратися у висновках як на основні форми мислення (поняття, судження, умовиводи), так і на образи (художньо-мистецькі, міфо-поетичні, релігійні), естетичні переживання людиною світу в собі, на своєрідну топологічну рефлексію, що має місце у сучасній філософії, коли аналіз «місць» присутності людини дозволяє зрозуміти смисли її буття, особливості світоглядної картини, традиційних культур набуття знань, народження ідей, становлення біографій і навіть духовних витоків конкретних життєвих доль.

Й, можливо, це відбувається передусім тому, що філософія більше, ніж будь-яке інше знання, зважає на семіотичне розуміння культури. Культура розуміється як таке поліфункціональне ціле, в якому філософія, мистецтво, релігія, міф, навіть уявлення про природу, розвиваються за законами історичної пам'яті. Звідси будь-яке, навіть мізерне, забуття історії позначається на сучасному стані як інституту науки в цілому, так і конкретних систем правознавства, релігієзнавства чи мистецтвознавчих студій тощо. Інакше висловлюючись, поза історичного соціокультурного виміру людського буття неможливий розвинений стан сучасного пізнання, у тому числі й філософського. Ось чому, таке велике значення потужні філософські уми завжди надавали історії філософії. Якщо узагальнити певні позиції (від Аристотеля, Діогена Лаертського й до Гегеля, Фейєрбаха і далі до Гайдеггера, Ясперса, Рікера тощо), то принциповим стосовно розвитку філософії може бути наступне положення: філософія має «єдиний» спосіб доведення своєї істинності, єдиний універсальний «аргумент» на користь доцільності власного існування, духовної потреби в ній — історію філософії.

Ось чому, численні тексти сучасних філософів, хіба що за рідкісним виключенням, не обходяться без історико-філософського екскурсу, навіть якщо йдеться про «постмодернізм» як сучасний інтелектуальний рух, який філософські міркування як такі розуміє саме крізь специфічним чином витлумачений зміст терміну «дискурс». Останній визначається просто як сукупність висловлювань або «виголошена сфера» (М. Фуко), як мовленнєві практики, що виходять за межі науки, мають ігровий характер, можуть між собою конфліктувати і т. п. Тим не менш, коли є потреба у змістовному обґрунтуванні тих чи інших позицій у філософії як дискурсивному мисленні, не обходиться без історико-філософських аргументів.

Так, наприклад, Ж. Дерріда, працюючи над виробленням «стратегії деконструкції» як сучасного методу філософування та утвердження певного стилю мислення, який запобігав би будь-яким явищам уніфікації, знеособлення, репресивності, який міг би виявляти випадковість, непослідовність чи недоцільність певних філософських аргументів, проаналізував у тексті «Полі-

тика дружби» відомі парадоксальні висловлювання двох видатних філософів — Аристотеля і Ніцше. В останніх своїх словах, звернених до учнів, перший стверджував: «О, друзі мої! — Немає друга». Через багато століть після цього даний парадокс, по суті, піддав деконструкції, як показує Дерріда, Ніцше, виголосивши: «О, вороги! Нема ворогів». Тим самим сучасний мислитель, скориставшись історико-філософською аргументацією, показав, як може вибудовуватися дискурс, в якому діє метод деконструкції, зорієнтований на протиставлення певних філософських аргументів. Так, смислове «перевертання» аристотелівської фрази, по суті, виявило можливість змістовно інакших філософських текстів, ствердження іншого їх смислу, отже й опертя у висновках на принципово інакші аргументи.

Отже, в історії наукового пізнання аргументація представляла собою традиційний спосіб творення знання, форму в логіко-гносеологічному сенсі доведення істинності знань, отже являла себе через створену «суб'єктом пізнання» певну систему визначень, суджень, висновків, концептуальних положень тощо. Сучасна інтерпретація аргументації у дискурсі, безумовно, не заперечуючи традицію, робить акцент на доцільності пояснення дискурсу як «комунікативного» соціокультурного феномену, що, звісно, позначається на змісті аргументів. Таким чином, особливе значення у пізнавальному процесі приділяється аналізу ментальності людини, її вірувань, біографічних фактів, «внутрішніх світів» комунікантів дискурсу та його контекстів тощо.

Якщо зважити саме на процес філософської аргументації, то він передбачає найрізноманітніші інтерпретації історичного філософського процесу, що в цілому й складає засадниче для справи філософствування й розуміння сучасного людського буття завдання. Філософська аргументація, як вона відбувалась в історико-філософському процесі, традиційно виходить за межі власне логічної своєї форми (хоча і зберігає її як основу міркувань) і спирається в цілому на символічне розуміння культури. Саме це, на наш погляд, дозволяє виробити власне своє «коло» філософської аргументації, що містить у собі аргументи, які представляють собою й певні соціокультурні явища, такі як спогади, щоденники, епістолярна спадщина, а також учення,

традиції, школи, ідейні спрямування, концептуальні підходи до розв'язання філософських питань тощо.

Для філософії конче важливим був і буде історичний вимір стосовно розуміння становлення і розвитку філософського знання, у якому саме історія філософії виконувала і виконує роль традиційної форми аргументації. Тобто, «історія філософії» для філософії — не лише і не тільки історія, що має виключно культурологічне значення, а умова й сучасного філософського дискурсу, підстава для концептуалізацій, вироблення підходів стосовно розв'язання й нинішніх проблем буття людини і людства. Отже, «запитування про нашу історичність» (П. Рікер) — не пусте питання, а передумова філософських пошуків. Філософія, звідси, має незмінний спосіб доведення своїх істин — це її історія, у якій набувався досвід життя людини у світі проблем, отже і досвід проблемного філософського мислення, що не може не укладатися у полемічний дискурс «навколо філософії», не скласти обставини буття філософа. Тобто, стан дискусії — природний для процесу філософствування стан, поза якого не відбувається розвитку філософської справи.

¹ Див.: *Загороднюк В.П.* Антропологічний поворот у лінгвістиці та лінгвістичний поворот у філософії // *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження* (сьомий випуск). — К.: ЦГО НАН України, 2002. — С. 254–278; *Йоситенко О.М.* Від мови філософії до філософії мови: проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть. — К.: Український Центр духовної культури, 2012. — 479 с.; *Куцєнал С.В.* Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-». — К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. — 324 с. та ін.

² Див.: Про раціональне та ірраціональне в науці й освіті. Пам'яті Валерія Григоровича Скотного : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, М.С. Галушак. — Дрогобич, 2024. — 155 с. — URL: <http://www.ir.dspu.edu.ua/jspui/handle/123456789/3214>.

³ *Ясперс К.* Комунікація // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 132–148. — С. 141.

⁴ *Бубер М.* Перспектива // Там само. — С. 149–156. — С. 151.

⁵ *Ортега-і-Гассет Х.* Бунт мас // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О. А.; 2-ге видання, виправлене і доповнене. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. — С. 505–533.

⁶ *Elias Norbert*. Die Gesellschaft der Individuen. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996. — 316 S.

⁷ *Попович М.В.* Модерн і постмодерн. Філософія і політика // *Попович М.В.* Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини: Збірник науково-публіцистичних статей / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2010. — С. 382–411. — С. 401.

⁸ Там само.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само. — С. 402.

¹¹ *Гьосле В.* Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 455–478. — С. 460.

¹² Там само.

¹³ Див.: там само. — С. 467–468.

¹⁴ Там само. — С. 468.

¹⁵ *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. — К.: Лібра, 2001. — 400 с. — С. 246.

¹⁶ Див.: Діалог культур та культура діалогу у добу глобалізації: Монографія / За ред. М.Ю. Савельєвої та Т.Д. Суходуб. — Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023, Серія «Totallogy-XXI». — К.: Четверта хвиля, 2023. — 316 с.

¹⁷ Див.: *Суходуб Т.Д.* Утопізм і реалізм як типи соціально-проективного мислення у контексті культури діалогу // Соціальні проекти в контексті пошуку відповіді на глобальні виклики [Текст]: збірник наукових праць / за загальною редакцією Л. Г. Дротянко. — К.: НАУ, 2023. — С. 79–85; *Суходуб Т.Д.* Міфологія: «методологічне» значення // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. — № 36. — К.: ЦГО НАН України. — 2019. — С. 76–97.

¹⁸ Див.: *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. — Bern, 1947. — S. 53–119. — S. 53–54.

¹⁹ *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології; пер. з нім. — К.: «Альтерпрес», 2002. — 176 с. — С. 49.

²⁰ *Рікер П.* Історія та істина: пер. з фр. В.І. Шовкун. — К.: КМ Academia: Пульсари, 2001. — 396 с. — С. 49.

²¹ *Рікер П.* Сам як інший: пер. з фр. — К.: Дух і Літера, 2000. — 458 с. — С. 63.

²² *Рікер П.* Історія та істина. — Указ. вид. — С. 65.

²³ Див.: *Deleuze G., Guattari F.* Was ist Philosophie? — Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2000. — 272 S.

АВТОРИ МОНОГРАФІЇ

Абисова Марія Анатоліївна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету.

Возняк Володимир Степанович — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Голіченко Тетяна Самойлівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри політології факультету соціальних наук та соціальних технологій Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Дротянко Любов Григорівна — доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного авіаційного університету.

Ищенко Юрій Анатолійович — доктор філософських наук, доцент, вільний дослідник.

Клешня Ганна Миколаївна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету.

Лімонченко Віра Володимирівна — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Навроцький Володимир В'ячеславович — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Обчаренко Валентина Володимирівна — науковий співробітник наукового відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України.

Орденів Сергій Сергійович — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету.

Приходько Світлана Володимирівна — кандидат економічних наук, старший науковий співробітник відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України.

Середюк Наталія Григорівна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України.

Суходуб Тетяна Дмитрівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

Таранов Сергій Володимирович — доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

Хамітов Назір Віленович — доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Шоріна Тетяна Геннадіївна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету.

ЗМІСТ

Культура полемічного мислення: актуальність традиції Вступ (<i>Т. Д. Суходуб</i>).....	5
Наукова полеміка і дискусія: аналіз феноменів у контексті історії філософії, історії науки та сучасному вимірі наукового дискурсу	
Деонтологія наукової дискусії та її історико-філософські підгрунтя (<i>С. В. Таранов</i>).....	35
Обґрунтування прийняття рішень: правдоподібні міркування і аргументаційні системи (<i>В. В. Навроцький</i>).....	53
<i>Правдоподібні міркування</i>	54
<i>Аргументаційні системи</i>	57
Софістика як тренд сучасного інтелектуального простору (<i>В. В. Лімонченко</i>).....	63
<i>Софістика у світлі сучасної уваги</i>	63
<i>Сучасність як час софістів: постправа чи істина?</i>	72
До дискурсних умов можливості полеміки (<i>Ю. А. Іщенко</i>).....	82
<i>Експозиція теми</i>	82
<i>Загальнофілософські передумови тлумачення</i>	88
<i>Діалог і дискусія: точки перетину</i>	92
<i>Статус і топос Іншого в дискусії</i>	104
<i>Поетика, риторика та логіка в аргументативному дискурсі полеміки</i>	121
<i>Толерантність і політкоректність в дискурсі полеміки</i>	133
<i>Критичний і толерантний дискурс</i>	135
<i>Етос та етика сучасної полеміки</i>	142
Наукова бесіда, розмова: із зиском про звичаєве (лінгвістичний, культурно-політичний та історико-філософський контекст) (<i>В. В. Овчаренко</i>).....	150
<i>Лінгвістичний контекст</i>	151
<i>Культурно-політичний контекст</i>	155
<i>Історико-філософський контекст</i>	157

Дискусія як форма комунікації (історичний розвиток: традиції та сучасність) (<i>С. В. Приходько</i>).....	169
Дискусія в академічній філософії: поліфонія виявів (<i>Н. В. Хамітов</i>).....	174
Філософсько-антропологічний, етико-аксіологічний та соціально-філософський виміри полемічного наукового дискурсу: аналіз у контексті проблем сучасної цивілізації	
Специфіка сучасного морально-етичного дискурсу (<i>Н. Г. Середюк</i>).....	205
Трансформація екологічної свідомості в науковому дискурсі (<i>Г. М. Клешня</i>).....	227
Проблема «вродженого» і «набутого» в розвитку людини як предмет наукової полеміки (<i>В. С. Возняк</i>)	260
Трансформації мови в медіакультурі: наукова дискусія кінця ХХ – початку ХХІ століть (<i>Л. Г. Дротянко</i>)	281
Дискурс медіакомунікації у соціальній динаміці (<i>М. А. Абисова, Т. Г. Шоріна</i>).....	294
Конфігурація сучасних політичних наук в оптиці дебатів та взаємозбагачень французької та американської інтелектуальних традицій (<i>Т. С. Голіченко</i>).....	318
Трансформація соціальної пам'яті в умовах медіалізації політичної свідомості (<i>С. С. Орденів</i>).....	329
«Обставини» філософствування: щодо дискусій навколо філософії (<i>Т. Д. Суходуб</i>).....	350
Автори монографії.....	382

Scientific Controversy: Criticism and Argumentation: Monograph / In the author's edition; compiled by T. D. Sukhodub. Centre for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2024, «Totallogy–XXI» Series. Kyiv: The Fourth Wave, 2024. 388 p.

ISBN 978-966-529-366-8

The focus of the authors' attention is the analysis of polemical discourse and imain concepts (discussion, dispute, dispute, etc.), role in the history of philosophy and science, and the solution of current problems of modern civilization, culture, science, and education. The culture of critical thinking and argumentation is considered as the basis of the productive activity of a modern scientist.

For everyone who is interested in issues of philosophy, science, history of polemical reasoning.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Серія «Totallogy-XXI»

**НАУКОВА ПОЛЕМІКА:
КРИТИКА ТА АРГУМЕНТАЦІЯ**

Колективна монографія

Упорядник Т. Д. Суходуб

Коректура Т. Д. Суходуб
Оригінал-макет Т. Ю. Циганчук
Дизайн обкладинки М.Ю. Савельєва

Підписано до друку 10 вересня 2024 р.
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний
Гарнітура Book Antiqua
Ум.-друк. арк. 11,28
Наклад 100 прим.

Видавництво «Четверта хвиля»
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 5172 від 07.05.2018

Е-mail: 4w@4w.com.ua
Адреса для листування:
а/с 59, м. Київ, 03189

Серія
TOTALLOGY-XXI

ISBN 978-966-529-366-8