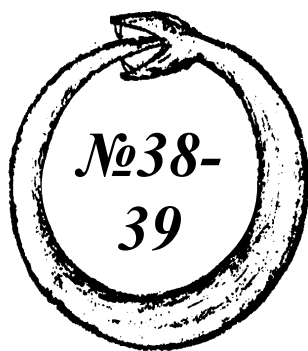


Totallogy

Постнекласичні дослідження



Київ – 2023

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України

TOTALLOGY-XXI

*Постнекласичні дослідження
(38-39 випуски)*

Київ – 2023

УДК 101.1

T63

Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №38-39.

– Київ: ЦГО НАН України. – 2022-2023. – 268 с.

У випусках наукового збірника друкуються матеріали, присвячені розробці постнекласичної методології, метафізики тотальності (тоталлогії), теорії і історії наукової методології, культурології, сучасних проблем філософії і науки, суспільного життя та нових технологій діяльності.

Головні редактори

кандидат філософських наук

доктор філософських наук

Т.Д.Суходуб

С.В.Таранов

Засновник – доктор філософських наук В.В.Кізіма.

Члени редколегії: доктори філософських наук Bernhard Waldenfels, Włodzimierz LUGOWSKI, В.А.Рижко, І.С.Добронравова, А.М.Єрмоленко, Ю.А.Іщенко, В.П.Загороднюк, М.М.Кисельов, В.С.Лукьянець, В.І.Онопрієнко, М.Ю.Савельєва, кандидат філософських наук В.П.Драпогуз.

ISSN 2077-8309

*Ухвалено до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
22.12.2023 р. (протокол № 8)*

© Центр гуманітарної освіти
НАН України

ЗМІСТ

Методологічний потенціал історії філософії

В.С. Возняк. Історія філософії як літургія.....	5
В.В. Лімонченко. Келге як історико-філософський принцип.....	17
С.В. Таранов. Екстраполяція трьох проєктів філософії історії філософії в царину філософії та історії науки. Проєкт другий релятивістська герменевтика.....	28
В.В. Овчаренко. Робота «Про обертання...» Н. Коперника як бесіда, розмова (лінгвістичний, культурний та історичний контекст).....	38
Діалогове підґрунтя становлення філософських традицій та новітніх напрямків філософії	
О.О. Шморгун. Філософський діалогізм В. Біблера та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: «діалог культур» у «здоровому суспільстві».....	49
З.О. Пасько. Гносеологічний і соціальний простір діалогу (на прикладі вирішення проблеми суб'єкта і об'єкта в епістемологічній концепції К. Поппера).....	63
Н.Г. Середюк. Ідея універсальної моралі: морально-етичний дискурс Постмодерну.....	75
М.А. Макаренко. Спільнота дослідження як середовище продукування сенсів.....	97

Наукова полеміка в історії філософії, науки та сучасному пізнанні

Ю.А. Щенко. До можливого етосу дискурсу полеміки (толерантність vs політкоректність).....	108
Т.Д. Суходуб. У пошуках нової раціональності.....	133
С.В. Шевцов. Майстерня як форма викладання філософських дисциплін у вишах.....	157
С.В. Таранов. Сократівські інтенції наукової дискусії.....	169

Наука, філософія, освіта і проблеми сучасної цивілізації

Н.В. Хамітов. Розвиток гуманітарної сфери України: роль філософії у поліфонії її проявів у культурі.....	174
В.М. Шаповал. Духовна ситуація нашого часу (перша чверть ХХІ століття). 188	
В.В. Лімонченко. В очікуванні варварів: нова ситуація у філософії.....	199
Н.Г. Середюк. Моральнісна регуляція поведінки в різних типах інституційних систем.....	212
І.С. Стокаліч. Світогляд Г.С. Сковороди як шлях здобуття «істинної людини».....	245
Відлуння видань	
В.П. Драпогуз. Філософія миру.....	260

CONTENTS

Methodological potential of the history of philosophy

V.S. Voznyak. History of philosophy as liturgy.....	5
V.V. Limonchenko. Kehre as a historical and philosophical principle.....	17
S.V. Taranov. Extrapolation of three projects of the philosophy of the history of philosophy into the area of the philosophy and history of science. The second project is relativistic hermeneutics.....	28
V.V. Ovcharenko. Work «On the revolutions...» by N. Copernicus as a discussion, a conversation (linguistic, cultural and historical context).....	38

The dialogic foundation of the formation of philosophical traditions and the latest directions of philosophy

O.O. Shmorgun. Philosophical dialogism of V. Bibler and humanistic psychoanalysis of E. Fromm: «dialogue of cultures» in a «healthy society».....	49
Z.O. Pasko. Epistemological and Social Space of Dialogue (on the Example of Solving the Problem of Subject and Object in K. Popper's Epistemological Concept).....	63
N.G. Serediuk. The idea of universal morality: the moral and ethical discourse of the Postmodernism	75
M.A. Makarenko. Community of inquiry as a field of sense-producing activities.....	97

Scientific polemic in the history of philosophy, science and modern knowledge

Y.A. Ishchenko. TOWARDS THE POSSIBLE ETHOS OF THE DISCOURSE OF POLEMICS (tolerance vs political correctness).....	108
T.D. Sukhodub. In search of a new rationality.....	133
S.V. Shevtsov. Workshop as a form of teaching philosophical subjects in universities.....	157
S.V. Taranov. Socratic Intentions of Scientific Discussion.....	169

Science, philosophy, education and problems of modern civilization

N.V. Khamitov. Development of the humanitarian sphere of Ukraine: the role of philosophy in the polyphony of its manifestations in culture.....	174
V.M. Shapoval. The spiritual situation of our hour (first quarter of the 21st century).....	188
V.V. Limonchenko. Waiting for the barbarians: a new situation in philosophy.....	199
N.G. Serediuk. Moral regulation of behavior in different types of institutional system.....	212
I. S. Stokalich. The worldview of H.S. Skovoroda as a way to the «true human».....	245

Echoes of publications

V.P. Drapoguz. The philosophy of peace.....	260
---	-----

Методологічний потенціал історії філософії

УДК 1(091):2-528

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ЛІТУРГІЯ

В.С. Возняк

Дрогобицький державний педагогічний університет імені

Івана Франка

volim_s@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6877-3784>

У статті історія філософії розглядається у літургійному вимірі, насамперед – як спільна справа і служіння. Історія філософії є не тільки реальною школою думки, але й спільною справою мислителів – як корифеїв історико-філософського процесу, так і тих, хто занурюється у тканину історії філософської думки. У цьому сенсі історія філософії постає й вельми продуктивною школою спільної справи та служіння істині. Тайнства, притаманні церковній літургії, характеризують певною мірою й історико-філософських процес, оскільки народження й розгортання рефлексивної думки містять в собі справжню тайну, залучитись до якої можна лише у ситуації спільної справи власне мислення.

Ключові слова: історія філософії, літургія, спільна справа, служіння, тайнство, мислення.

HISTORY OF PHILOSOPHY AS LITURGY

V.S. Voznyak

Ivan Franko Drogobych State Pedagogical University

volim_s@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6877-3785>

This article explores the history of philosophy in a liturgical dimension, primarily as a shared endeavor and service. The history of philosophy is not only a real school of thought but also a collective undertaking of thinkers—both luminaries of the historical-philosophical process and those delving into the fabric of philosophical thought history. In this sense, the history of philosophy emerges as a highly productive school for the joint pursuit and service of truth. The mysteries inherent in church liturgy also characterize, to some extent, historical-philosophical processes, as the birth and unfolding of reflective thought contain a genuine mystery, participation which is possible only in the situation of a shared endeavor of one's thinking.

Keywords: *history of philosophy, liturgy, shared endeavor, service, mystery, thinking.*

«Інші трудилися, ви ж у їхню працю вступили» (Ін. 4:38)

Вступ. Постановка проблеми. Як відомо, історія філософії не є простою «підготовкою» до сучасної філософії як «найвищої» та «найбільш досконалої», а постає *способом існування* самої філософії як такої. Таким відношенням до своєї історії філософія принципово відрізняється від інших наук. У дослідженнях з історії філософії достатньо повно розкрито, чим займалися творці філософської думки, як працювали, що читали, які проблеми вирішували. Що ж відбувається з людиною, яка звертається до досвіду історії філософії? До чого вона залучається?

Під «літургією» у даному тексті мається не певна церковна відправа, певне богослужіння, а відповідно до етимології самого слова – «*спільна справа*» та «*служіння*». Протопресвітер Олександр Шмеман у літургії побачив десять таїнств, і, на мою думку, деякі з них можна віднести до власне історії філософії.

Основна частина. У 1981 році вийшла стаття видатного філософа ХХ століття, талановитого історика філософії, автора багатотомної фундаментальної праці «Історія античної естетики» Олексія Федоровича Лосева (1893–1988) під влучною назвою – «*Історія філософії як школа думки*». На завершення статті автор зазначає: «Історія філософії – це та школа думки, без котрої не може бути повноцінної філософської культури, що служить у кінцевому рахунку базою духовної культури взагалі» [4, с. 508].

Отже, *філософська культура* постає базою, основою («у кінцевому рахунку») *духовної культури* взагалі. Ось це – гранично серйозно. Усі нинішні нарікання, голосіння, скарги на «низький рівень духовності», чесно кажучи, набридли. Оскільки вельми рідко можна зустріти більш-менш адекватне розуміння того, чим є шукана і запитувана «духовність», більш за те – «духовна культура». Хочеться повністю погодитись з Мартіном Гайдеггером: «Ознаки останньої залишеності буттям – проголошення “ідей” та “цінностей”, загублені метання закликів до “справи” і до *неодмінної “духовності”*» (виділено мною – В.В.). Все це заздалегідь втягнене у механізм забезпечення процесу впорядкування. Останній, своєю чергою, визначається порожнечою буттєвою залишеності, всередині якої витрачання суцього для маніпуляцій техніки – до неї належить і культура – виявляється єдиним способом, яким людина, яка пристрастилася до себе, ще може врятувати свою суб’єктивність, накручуючи її до надлюдства» [8, с. 187–188].

Іншими словами, заклики до духовності, більш за те – «неодмінної духовності», постають лише наслідком *глибинної самовтрати* людини. Ми розгубились у бутті, ми загубились у бутті, буття втратило нас, залишило нас. Але, як завжди, шукаємо не там, де втратили, а де «освітлено», – шукаємо в «духовності», а не у бутті, шукаємо в «набутті цінностей», у «прищепленні цінностей», ґрунтовно забувши істинне поле втрати і, відповідно, пошуку: *буття*. Йдеться про наше, власне людське буття у його глибинній сумірності, причетності глибинам всезагального, універсального, всеохопного, всеєдиного буття. Якщо мова йде про буття як таке, то буття треба *мислити*. А це – прерогатива саме *філософії*.

До речі, з приводу цитати з Гайдеггера: саме історія філософії може ґрунтовно (тобто – із самої основи) крок за кроком відучувати нас від *надмірної пристрасності до самих себе*.

Якщо філософія – школа думки, то *чому* навчають у цій дивній школі? Саме *навчають*, а не *повчають*. Стосовно повчань, то хочеться пригадати слова великого І.В. Гете з листа Ф. Шиллеру: «Мені <...> ненависним є все те, що лише повчає мене, не сприяючи моїй

діяльності або не надихає мене самим безпосереднім чином» [3, с. 176]. Історія філософії не повчає, а *вчить, навчає*. І навчає виключно так, що самим безпосереднім чином і надихає нас, і «сприяє нашій діяльності».

Історія філософії безпосередньо навчає філософії, оскільки є способом її існування. Історія філософії – не підготовка до філософії, а сама філософія у живій пульсації думки. Філософія – теоретична рефлексія на граничні засади людського буття у світі, тим самим вона постає *культурою мислення*. Адже відомо, що для розвитку власне *теоретичного мислення* не існує до сих пір жодного іншого засобу, окрім вивчення всієї попередньої філософії.

Гегель стверджує: «Історія філософії показує нам ряд благородних умів, галерею героїв мислячого розуму, котрі силою цього розуму проникли у сутність речей, у сутність природи і духу, в сутність бога, і здобули для нас найвеличніший скарб, скарб розумного пізнання» [1, с. 9]. І нас треба не просто «скористатись» цим скарбом, в «увійти у нього» (як сказано в епіграфі до статті).

Історія філософії – це *школа спільної справи*. С.М. Мареев пише: «Спільна справа завжди є! Це справа, яку робили Сократ і Платон, Галілей і Ньютон, Моцарт і Бетховен, Кант і Гегель, Достоевський та М. Федоров. Це світова філософська, наукова та мистецька культура, яка і становить субстанцію людяності. Вона і є сама ЛЮДЯНІСТЬ. То беріть її собі! І зараз вона всім доступна. Ні, не хочуть брати» [5, с. 477]. Іншими словами, *уся культура* – це спільна справа. Філософії це особливо стосується.

Історія філософія вчить мисленню. Але вчить специфічно: лише у міру нашої готовності і здатності *вчити-ся*. Що значить взагалі – *вчитися*? Як стверджує М. Гайдеггер, *вчитися* – значить приводити себе і свої вчинки у відповідність з тим, що до нас звернене *за істиною*. Таким чином: по-перше, *приводити себе* у відповідність. З чим? – З тим, що *до нас звернене*. Яким чином звернене? – За *істиною*.

Історія філософії, отже, навчає лише *за мірою своєї зверненості* до нас. Тому *об'єктна форма* знання (зовнішня, відчужена, як голий результат для потреб використання) їй, історії філософії, протипоказана. Але навчає історія філософії – лише за мірою нашої власної *готовності зустрітися* з нею, готовності увійти в адекватне й гідне поле *запитування*. І – в ситуацію запитування як покаяння, *метанойї*, – *переміни ума*. Чи готові ми до такої переміни, чи готові ми позбутись *ума минулого*, розпрощатися з ним, щоб набути ум інший, *справжній*? Якщо готові, то тоді станемо здатними зрозуміти, що все, про що мислили філософи у минулі століття, це – все *про нас*, у кінцевому підсу-

мку – і для нас (хоча вони вирішували думкою проблеми своєї епохи). Чому так? А тому, що, як свідчить Гегель, «<...> хода історії показує нам не становлення чужих нам речей, а **наше становлення**, становлення *нашої* науки» [1, с. 11]. Історія філософії – аж ніяк не деяка «підготовка до нас», а у повному смислі слова – *наше власне становлення*. Саме так віднестись до історії (і філософії – у тому числі), значить залишити «кочку зору» обивателя і набути – не точку навіть, а *сферу* зору, бачення *роду людського*. І буття як такого. Гегель продовжує: «Володіння самосвідомою розумністю, притаманне нам, сучасному світу, не виникло одразу і не виросло лише на ґрунті сучасності, а його істотною рисою є те, що воно є спадком і, точніше говорячи, результат роботи всіх попередніх поколінь людського роду» [1, с. 10]. Саме тому філософія – «найбільш неспляча свідомість», а історія філософії – «процес послідовного пробудження» [1, с. 42]. Отже, історія філософії – *спільна справа* «послідовного пробудження». Ось у чому її *літургійність*.

Варто, мабуть, згадати Марксове розрізнення *сумісної* та *всезагальної праці*. К. Маркс пише: «Слід розрізняти всезагальну і спільну працю. Та і друга відіграють у процесі виробництва свою роль, кожна з них переходить в другу, але між ними існує також і різниця. Всезагальною працею є всяка наукова праця, всяке відкриття, всякий винахід. Вона зумовлена почасти кооперацією сучасників, почасти використанням праці попередників. Спільна праця передбачає безпосередню кооперацію індивідумів» [6, с. 106]. Сумісна (спільна) праця характерна для сфери власне матеріального виробництва, де цілісність діяльності реалізується лише в підсумковому продукті, а діяльність кожного учасника виробничого процесу позбавлена цілісності визначень людської сутності. В межах сумісної праці *змістовне розпредметнення* результатів минулої діяльності не є необхідністю, адже тут панує відношення *використання* минулої праці. Але такий характер притаманний й інституалізованому духовному виробництву. Доповненням і протилежністю праці сумісної виступає всезагальна праця, де цілісність властива *кожному* моментові діяльності. Тут кооперація індивідів здійснюється не стільки в просторі, скільки *у часі*; тут діяльність неможлива без розпредметнення культурних надбань попередників. Основним результатом *всезагальної* праці виступає не той чи інший «предмет» для подальшого вжитку, використання, а сам суб'єкт, розвиток його суб'єктивності, творчих сил.

Історія філософії вчить нас мислити *конкретно*. – Для обивателя такий вираз – вершина абсурдності, адже вважається, що філосо-

фія – вкрай «абстрактна наука». Для пересічної людини «конкретне» – це наочне, чуттєве, одиничне («візьмеш в руку – маєш реч»). Проте ось для Гегеля зовсім не так. Конкретне – синонім *єдності багатоманітного*. Взагалі-то, після Гегеля вживати слова «конкретне» і «абстрактне» по-старому, як вчить формальна логіка, – зовсім вже *некультурно*. Рівним чином як й ігнорувати гегелівське розуміння поняття як єдності всезагального, одиничного і особливого і не розрізняти абстрактно-загальне і конкретно-всезагальне. Не обов'язково з Гегелем погоджуватись, з ним можна і посперечатись, проте робити вигляд, що гегелівських ідей з приводу цих категорій (саме: *категорій!*) і в природі не було – некультурно, безграмотно.

Значить, історія філософії – *чудове щеплення від безграмотності і некультурності у роботі з поняттями, категоріями*. Вона вчить мислити конкретно, а не вдовольняти абстрактними, велими однобічними і «тощими», за словами Гегеля, судженнями й оцінками.

Візьмемо, наприклад, усім відомі слова Френсіса Бекона: «Знання – то є сила». Дійсно, сила, та ще й яка. Правда, це було відомо і Сократу, який стверджував, що люди вчиняють не так і творять зло лише тому, що *не знають*, де лежить добро. І не бажують самостійно шукати, думати, мислити, але хочуть одержати знання про добро одержати у готовому вигляді – як рецепт, формулу, інструкцію.

Однак приведена беконівська формула безпосередньо причетна до вироблення самої суті новоевропейської парадигми, до світогляду «фаустівської людини»: потрібно спершу підкоритись природі (здобути знання про неї, її закони), щоб панувати над нею. Значить, мета – *оволодіння природою, панування над суцям* і розпорядження суцям при ґрунтовному «забутті буття», як висловлюється Мартін Гайдеггер. Саме для цього потрібна й техніка («апаратура», як висловився пан Коров'єв у «Майстрі і Маргариті» М. Булгакова). Якщо дієш за принципом «Нехай буде воля моя, не твоя» – «одвічно волі не бачити» («*век воли не видать*»). І тоді нехитро тут же опинитись у заручниках власних «вितворів». Таким способом людина саму себе заганає у рабство.

Інша, не беконівська (власне *християнська*) парадигма – «Нехай буде воля Твоя, не моя». Підкоритись Природі (всезагальному універсальному буттю, цілісності світу), щоб панувати – *над самим собою*, оволодівати собою, ставати – собою, власне – *людиною*. Адже людина відноситься до світу не як *частина* до цілого, вона не є простою частиною природи. Людина – *всезагальна* сила (*спосіб, здатність*) самого буття. Тому її, людини, відношення до світу – *всезагальне до всезагального* (Гегель), *всезагальне для всезагального*, – не *для себе* (якщо лише

«для себе» – тоді панує партикулярність), а *для світу*. Приводити себе у відповідність з цілим – значить крок за кроком розтоплювати перешкоди-перегородки, щоби вмістити все. Це не рух назовні, а суто всередину, вглиб. Занурення в глиб самого буття збігається з трансцендуванням душі вглиб. Це – рух, що крок за кроком долає власну частковість, *частковість самоті*. Як тут не пригадати Гегеля: частини – лише у трупа; у живого організму – не частини, а *органи*.

Історія філософії вчить нас бачити цілісність світу. І бачити – цілісно. Значить, історія філософії, навчаючи мислення, сприяє подоланню нами своєї власної частковості, і у цьому смислі – *зцілюватися*. Зло – це *хвороба*. Часткове, партикулярне – понівечене, *хворе*. Рух до цілого, до цілого світу, до цілісності і цільності світу, до буття – *зцілення*.

Історія філософії постає як літургія і в смислі *високого служіння* (як служіння високому). Служіння Істині, яка в собі розкривається як Добро і Краса. Адже історія філософії розвиває не інструментальне, калькулявальне, а істинно *сутнісне мислення* (відповідно до розрізнення М. Гайдеггера). Саме таке мислення здатне бути *відповідальним за буття* і зберігати істину буття.

Історія філософії постає як літургія також і в смислі *таїнства* – таїни причастя до сакрального змісту людської думки, таїни вдячності, благо-дарування. Разом із М.К. Мамардашвілі можна стверджувати, що таїна, на відміну від проблеми, стає ще глибшою і ще більш загадковою і незбагненою у процесі нашого заглиблення в неї або набуття *досвіду участі в ній*. Народження і розгортання рефлексивної думки – справжня таїна спільної справи під назвою «історія філософії».

Наша «самість» як безпосереднє самобуття, вважає С.Л. Франк, є вседність буття, взята як *одиничне*. «Самість», тобто моє життя, як воно зсереди є для мене, для себе самого, – противиться розчиненню в безумовному бутті і «ревниво оберігає своє власне буття». Однак цей «опір» відбувається *не проти вседності* й не всупереч їй (коли проти – тоді починається зло). Адже в «<...> істинній вседності мало б бути збережено саме *все* – і в тому числі, отже, і насамперед, і наше власне *самобуття*, у всій його повноті та метафізичній глибині» [7, с. 423]. Моя «самість» не тільки не поглинається вседністю, вона існує і *зберігається* завдяки вседності. Вона «зіткана» суцільно з неї, вирощена нею, сама є цією вседністю, взятою як одиничне («ободиничена вседність»), сама є *безмежною*, яка існує в конкретній формі обмеженого. Адже «самість» породжується вседністю аж ніяк не заради байдужого розчинення в ній.

Коли ж «самість» *забуває про свою спорідненість і походження*, про свою істинну батьківщину і природу, протиставляє себе іншим

«самостям» і всеєдності буття як такого, вважаючи *саму себе* мірилом істини, будучи цілком стурбована *пошуками «свого»*, – тоді в світ приходить *зло*. Утворюється «тріщина у всеєдності» (С.Л. Франк). Як абсолютно точно зауважує Гегель, зло «є не що інше, як дух, що ставить себе на вістря своєї одиничності» [2, с. 26]. При цьому в «ситуації зла» або «в стані зла» самість *не втрачає своєї іманентної свободи*, не втрачає своєї природи як «ободиниченої всеєдності», але *діє проти* як своєї природи, так і до суті всеєдиного буття. Ось у чому секрет *жахливої сили зла*: не маючи власного «джерела живлення» (зло – не субстанціальне), воно *озброюється силою та могутністю всеєдності*. Воно живе і діє, чинить і перемагає за рахунок «онтологічного розкрадання» (С.М. Булгаков), *за рахунок іншого і проти іншого, за рахунок всього і проти всього*.

Універсальними силами всезагального, силами роду «людина» кожне «я» опановує *нерефлексивно*, – опановуючи мову, освоюючись серед людей, присвоюючи форми людської життєдіяльності, спілкування, втілені в культурі. Крізь ці форми представлено і «досвід універсуму», *буття*. А опанувавши, далі це емпіричне «я» – *використовує* цей досвід хто на що здатний, переважно – *заради часткового, приватного*. Але ось здатністю *бути власне людиною*, а не представником (екземпляром) роду «людина», вмінням ставати і бути людиною, свідомо жити життям усіх і своє для себе буття утримувати як свідомо зняте протиріччя *буття-в-собі і буття-для-іншого* (Згадаймо Гегеля) – *нерефлексивно* не можна, не вийде. Тут потрібно свідоме зусилля, «роки вчення», власне – «школа» (не школярство, саме – навчання), зокрема – потрібна історія філософії як школа думки. Тільки на цих шляхах можливе перескладання, перестворення, перетворення себе.

А ось вчитися ми не бажаємо. Навчання є подолання лінощів. Адже вчитися (згадаємо) – не що інше, як приводити свої справи та вчинки у відповідність до того, що є справжнє, суттєве.

Розвиток інформаційних технологій радикально збільшує можливість маніпуляції людською свідомістю. На мою думку, єдиний адекватний вихід у цій ситуації – не обмеження інформаційних впливів чи доступу до Мережі, а формування суб'єктної здатності протистояти маніпуляціям, *уміння не ставати об'єктом маніпуляційних технологій*. Основа такої здібності – наявність самостійного критичного мислення, істинної культури почуттів, моральної культури, на формуванні яких освіта і має зрештою можливість *зосередитися*. Якщо учень – об'єкт навчання та виховання, він так чи інакше стає чудовим, слухняним, податливим *об'єктом* будь-яких маніпуляцій через інформаційні технології, будь-яких втручань у його свідомість і підсвідомість (адже він і так є об'єктом всіляких педагогічних маніпуляцій). Якщо ж учень – повно-

цінний та повноправний *суб'єкт* навчання та виховання, то піддати його маніпуляційним впливам з боку різних медіаструктур дуже непросто. А де самостійне, розвинене, справжнє мислення – там і розвинена моральна культура, вишуканість власне людських почуттів. Культура почуттів здатна серйозно та ефективно чинити опір інформаційно-маніпуляційним впливам. Якщо ж культура в процесі освіти учнями засвоюється у вигляді *об'єкта-матеріалу* (і тим самим стрімко втрачає виміри власне культури, тобто того, що здатне створювати та зберігати людське в людині), то знелюднення людини – тепер уже за допомогою всієї сили інформаційних технологій – набуває широти та прискорення. Не інформаційні технології і доступ до них винні, це *людина з людиною* робить свою чорну справу. Інфернальні сили відчуження можуть правити бал лише через те, що людина це дозволяє, цьому сприяє, часом і сама не підозрюючи, що виступає провідником страшних сил, печатку яких вона вже бачить на своїх дітях.

Повторюю: якщо зміст освіти (культура) – лише матеріал для засвоєння, лише об'єкт для використання, споживання, оснащення, озброєння, – діти будуть *скалічені* (тобто – розвинені, але односторонньо, неповно, частково, потворно), у тому числі та за допомогою інформаційних технологій. Коли ж активовано *суб'єктність культури* – зовсім інша річ.

Саме історія філософії, зрозуміла як «наше власне становлення», а не становлення «чужих нам речей», вчить *пробуджувати суб'єктність культури та вводити її до складу живої людської суб'єктивності*.

Адже ось що здатний зробити справжній вчитель: так провести свій урок, щоб після нього учень не кинувся з метою «релаксації» пити пиво з друзями, а неодмінно пішов би до бібліотеки, або ж – припав до комп'ютера щоб «сходити в Лувр», «в Ермітаж» і т. п., з метою *дочитати, доглянути, до-почути, до-мислити, до-пережити* те, що почалося на уроці і неодмінно має бути *продовжено* – не тому, що «училка вимагає», а тому, що без цього жити і дихати нецікаво і навіть якимось неможливо. – Чи вміємо ми такі уроки проводити, такі лекції читати?..

Ось тут нам інформаційні технології і на допомогу, але лише за умови орієнтації на розгортання *суті справи саме у такому напрямку*. Справжні вчителі (і розумні батьки) здатні так побудувати *особистісне спілкування* своїх дітей (і з ними), так *залучити* їх і саме у такий *тонус спілкування*, що жодні соціальні мережі не зможуть замінити та витіснити радості спілкування віч-на-віч. Адже відомо: нам доводиться задовольнятися сурогатами за відсутності справжнього. Так що біда не у наявності цього сурогатного, – біда у *відсутності справжнього, істинного*. У *відсутності самої потреби* в істинному, справжньому. Це вірно і

щодо найбільш відвідуваних, як свідчить статистика, сайтів сумнівного (вірніше, безсумнівно брудного) змісту.

Відчужений, перекручений, збочений стан людини та її світу – звичайно ж, *торжество зла*, розкладання образу людини. Але й у цьому стані, до речі, історично неминучому, відбувалося і *вироблення людської в людині*. Недарма Маркс називав відчуження формою (хоч і антагоністичного) *розвитку здібностей* роду «людина». І вихід – не у відкиданні, знищенні, придушенні, руйнуванні «світу відчуження», а в *подоланні* його. У *вилученні (здобутті) уроків* з цього досвіду.

Отже, *звернення до історії філософії* – серйозне, змістовне, справжнє – означає введення нашої розумної душі у *літургійний стан*, стан таїнства причастя до істини, стан причетності до спільної справи мислителів та її участі в ній. Звісно, можна й до історії філософії поставитись корисливо-інструментально – як скарбниці, звідки можна щось «поцупити», чимось оволодіти, якимось «процитувати». Але такий варіант – нецікавий. Нічого не дає ані уму, ані серцю, хіба що чудово може послужити кар'єрі у сучасній науці.

Історія філософії як *школа думки, школа людяності, школа вилучення уроків із досвіду, школа спільної справи, школа істинного служіння* може навчити **бути людиною**, точніше – **ставати людиною**.

Список літератури

1. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Столпнер] // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. – М.: Партиздат, 1932. – Т. IX. – 313 с.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Столпнер]. – Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 408 с. – (Философское наследие).

3. *Гете И.-В., Шиллер Ф.* Переписка: в 2 т. Т. 2 / Пер с нем. и коммент. Е.И. Бабанова. – М.: Искусство, 1988. – 587 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

4. *Лосев А. Ф.* История философии как школа мысли / А. Ф. Лосев // *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 493–508.

5. *Мареев С. Н.* Мыслить... (избранные статьи последних лет / С.Н. Мареев. – М.: Изд-во СГУ, 2011. – 587 с.

6. *Маркс К.* Капітал : т. 3 / К. Маркс // *Маркс К.* Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 25. Ч. 1. – К. : Політвидав, 1963. – 504 с.

7. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. – М.: Правда, 1990.– С. 183–559. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

8. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Библихин] // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.– С. 177–191. – (Мыслители XX века).

References

1. Gegel G. V. F. Lekcii po istorii filosofii / G. V. F. Gegel; [per. s nem. B. Stolpner] // Gegel G. V.F. Sochineniya. – М.: Partizdat, 1932. – Т. III. – 313 s.

2. Gegel G. V. F. Enciklopediya filosofskih nauk / G. V. F. Gegel; [per. s nem. B. Stolpner]. – Т. 3. Filosofiya duha. – М.: Mysl, 1977. – 408 s. – (Filosofskoe nasledie).

3. Gete I.-V., Shiller F. Perepiska: v 2 t. Т. 2 / Per s nem. i komment. E.I. Babanova. – М.: Iskusstvo, 1988. – 587 s. – (Istoriya estetiki v pamyatnikah i dokumentah).

4. Losev A. F. Istoriya filosofii kak shkola mysli / A. F. Losev // Losev A. F. Filosofiya. Mifologiya. Kultura. – М.: Politizdat, 1991. – S. 493–508.

5. Mareev S. N. Myslit... (izbrannye stati poslednih let / S.N. Mareev. – М.: Izd-vo SGU, 2011. – 587 s.

6. Marks K. Kapital : t. 3 / K. Marks // Marks K. Tвори : perevid. z 2-go ros. / K. Marks, F. Engels. Т. 25. Ch. 1. – К. : Politvidav, 1963. – 504 s.

7. Frank S. L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii / S. L. Frank // Frank S. L. Sochineniya / S. L. Frank. – М.: Pravda, 1990.– S. 183–559. – (Prilozhenie k zhurnalu «Voprosy filosofii»).

8. Hajdegger M. Preodolenie metafiziki / M. Hajdegger; [per. s nem. V. V. Bibihin] // Hajdegger M. Vremya i bytie: Stati i vystupleniya / M. Hajdegger. – М.: Respublika, 1993.– S. 177–191. – (Mysliteli HH veka).

В.С. Возняк. Історія філософії як літургія
V.S. Voznyak. History of philosophy as liturgy

Авторська довідка:

Возняк Володимир Степанович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

УДК 1(091):141.1(430)(092)

КЕНРЕ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРИНЦИП

В.В. Лімонченко

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

limonchenko57@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

У статті ставиться завдання експлікувати поняття Kehre, введене у вживання М. Гайдеггером. Інтереси продуктивності сьогодення вимагають розуміння минулого у його власних характеристиках – не так, що орієнтуючись на завдання сучасності, створюється раціональна реконструкція, що спотворює минуле, а існує ще й завдання історичної реконструкції, що зберігає адекватність минулого, але саме інтереси сучасної думки вимагають звернення до традиції. Отже, Kehre – поворот-повернення думки, що несе її нове поглиблення у свій виток. Шлях просування думки вперед потребує повернення і звернення до витоків, і тоді в живому зв'язку з ними, у співвіднесенні себе з ними як з нестаріючим началом, орієнтиром і мірою минуле стає продуктивним, живлячи живу думку сучасності.

Ключові слова: *Гайдеггер, історія філософії, Kehre, традиція, історична історія філософії, філософська історія філософії.*

KEHRE AS A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PRINCIPLE

V.V. Limonchenko

Drohobych State Pedagogical University, named after Ivan Franko

limonchenko57@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

The article is explicating the concept of Kehre, introduced into the use by Heidegger. The interests of the productivity of the present require understanding the past in its own characteristics – not in the same way that focusing on today's tasks. Rational reconstruction distorting the past is being created, and there is also the task of historical reconstruction, which retains the adequacy. So, Kehre is a turn-up of thought, which carries its new recess into its turn. Promoting thought forward requires a return and

turning to the origins, and then in a living connection with them, in correlation with them as an administering beginning, landmark, and extent, the past becomes productive, nourishing the living thought of the present.

Keywords: *Heidegger, history of philosophy, Kehre, tradition, historical history of philosophy, philosophical history of philosophy.*

Вступ. Постановка проблеми. Поняття *Kehre* введене у вживання Гайдеггером і розкрито його доречно при зверненні до Гайдеггерівської концепції історизму, тісно пов'язаною з його підходом до історії філософії. Поширений погляд, що історико-філософські дослідження М. Гайдеггера не відповідають нормі історичного дослідження, оскільки мислителів минулого він прочитує у світлі завдань свого дослідження та осмислення історії філософії постає як осмислення історії буття, що зумовлює його увагу до суб'єктивності та історії європейської метафізики [8, р. 123–176] без того, щоб розглядати специфічність саме історії філософії. Але при тому, що «Буття і час» не містять значних історико-філософських посилань, і підготовчі матеріали до книги, і усні лекції, які стали відомими набагато пізніше, засвідчують увагу Гайдеггера до історико-філософської спадщини. Більше того, історія і історичність піддані ним і історико-філософській, і аналітико-антропологічній експлікації. Отже, варто подивитись на його історико-філософські студювання у світлі його концепції історизму.

Основна частина. З часу становлення історії філософії як особливої філософської дисципліни увага до осмислення її значення та ролі для дисципліни філософського мислення не послаблюється. Звернення до ідей попередників є вже у Арістотеля, але про історію філософії прийнято говорити з XVIII століття, що прийнято пов'язувати з текстами Хойманна і Брукера [4, с. 65; 7, р. 129–130]. Історія філософії у них включена в характерне для філософії пізнання істини – тому можна говорити, що вони ведуть мову про філософську історію філософії, що дозволяє Л. Катані стверджувати, що у Брукера історія філософії виглядає як філософська дисципліна, але не як історична [7, р. 131]. І далі відзначає характерну йому культуру думки, орієнтовану на систему, тобто для його історії філософії завданням постає реконструкція системи філософа минулого [7, р. 130].

Вже на ранньому етапі оформляється установка, яку пізніше Р. Рорті [10, р. 49–50] називає реконструкцією (на відміну від історії духу та інтелектуальної історії), розрізняючи раціональну реконструкцію, підпорядковану сучасному баченню проблем та питань при опорі на історичний процес, кумулятивно присутній у теперішньому, та історичну – орієнтовану на автентичне прочитання мовою понять аналізова-

ної концепції й у віднесеності її до нею поставлених питань і свого часу. На перший погляд, історія філософії Хойманна і Брукера більше відповідає історичній реконструкції, однак установка на систему відповідає розумінню філософії їхнього часу, і Катана відзначає, що надалі відбувається відхід від їх розуміння історії філософії – це наявно у французькому позитивізмі з його встановленням на форму науки та в історії ідей Лавджоя [7, р. 131–132]. Слід зазначити залежність бачення характеру історії філософії від розуміння завдань філософії. У наші дні можна спостерігати міграцію від філософськи орієнтованого пізнавального проекту у бік історії, і створення міждисциплінарного проекту інтелектуальної історії. Отже, цей факт спонукає до розгляду двох типів історії філософії – філософської історії філософії і історичної історії філософії.

Осмислення цієї ситуації є плідним при зверненні до філософії М. Гайдегера з його загостреною увагою до історії та історичності людини. Початок ХХІ століття відзначений посиленою підозрою та критичністю по відношенню до «некоронованого короля філософії» та викриттям його у перетлумаченні думки своїх попередників, до чого може штовхати вживання ним терміну «деструкція». Але саме в нього розгорнуто рефлексивне розуміння історії, яке застосоване до історії філософії. У статті, присвяченій гегелівській історико-філософській концепції, Гайдегер прямо ставить питання: чому історія філософії як історія має бути у своїй основній рисі філософською? Що означає тут «філософська»? Що означає тут «історія»? [9].

Відповідь на це питання ув'язана у Гайдегера з оцінкою історико-філософської концепції Гегеля. Якщо говорити про Гегеля (тим більше про його історико-філософську концепцію) із ситуації України початку ХХІ століття, то стосовно нього домінує критична відстороненість, тобто неадекватність гегелівської історико-філософської концепції вважається очевидною. Активне бажання втекти від неї починається в 1990-ті роки і як домінуюче триває досі. Але навіть у ґрунтовно-серйозних авторитетних роботах немає осмислювальної експлікації її змісту та принципів, а лише зазначається, що в європейській традиції недостатність гегелівської схеми історії філософії давно усвідомлена, оскільки така не може вести до відтворення об'єктивного буття філософії в історії [1, с. 5].

Особлива значимість робіт Гегеля в тому, що вони були завершенням цілої серії історико-філософських праць, що і було відзначено М. Гайдегером, якого важко вважати апологетом-гегельянцем. Він стверджує, що Гегель вперше мислить філософію греків як ціле, а це ціле – філософськи. Чому таке можливе? Тому що Гегель визначає

саму по собі історію таким чином, що у своїй основній рисі вона має виявитися філософською. Історія філософії є для Гегеля єдиним і тому необхідним процесом сходження духу до самого себе. Історія філософії зовсім не гола низка різноманітних думок і навчань, що безладно змінюють один одного [9].

Гегелем запропоновано варіант філософської історії філософії, в якій осмислення співвідношення «філософія – історія» в аспекті різних пізнавальних установок вже є. М. Гайдеггер прямо говорить про це. І перед тим, як звернутися до розгляду такого розрізнення через роздуми М. Гайдеггера, звернемо увагу на змістовно-термінологічні особливості гегелівської концепції. Відомі вони досить добре, але стосовно історії філософії не застосовуються. Йдеться про те, що в німецькій мові є два терміни «Historie» і «Geschichte». За розрізненням цих двох термінів міститься ґрунтовний зміст, пов'язаний зі становленням історизму як способу мислення. У історико-філософському дискурсі Гегеля задіяно термін «Geschichte»: «Historie» відноситься до емпіричної історії, що нанизує один за одним факти – це відповідає у Гегеля «historische», тобто «тільки історичному», «лише історичному» – це зовнішній і поверхневий шар історичної реальності, часом позбавлений розумного та істинного, «Geschichte» може бути експліковано як сутнісно-історичне, що виявляє єдність з «логічним», співвіднесене з ним і пронизане ним. Що і зазначає Гайдеггер, вважаючи, що до Гегеля жоден філософ не досягав такого обґрунтування філософії, яке дозволяло б і вимагало, щоб філософія одночасно і рухалася у своїй історії і щоб цей рух був філософією [9]. Р. Козелек звертає увагу, що «Geschichte» розуміється як взаємопов'язана сукупність діянь [2, с. 55]. Протиставлення філософської історії філософії та історичної історії філософії при вживанні терміну «Geschichte» набуває нового відтінку: акцентується взаємопов'язана історія філософії, а не лише розрізнені історії філософії, тобто для більшої виразності можна говорити про історію філософії (проект філософський) та історії філософії (проект історичний).

Цілісна єдність історії, схоплена терміном «Geschichte», зберігає свою конструктивну роль у багатьох критиків гегелівської концепції (Ф. Brentano, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, П. Рікер, Е. Брейє та ін.), але ця *єдність множинна* – і як безліч саморефлексій розумів, і як множинність у самосвідомості, що відповідає ідеям діалогістів (згадаю концепцію соборної природи свідомості С.М. Трубецького та поліфонічну концепцію свідомості М.М. Бахтіна). І Ф. Brentano, і Е. Гуссерль знаходяться поза руслом гегелівської філософії, проте при розгляді історії філософії вони дистанціюються від емпірично орієнтованих

підходів і дотримуються такого бачення історії філософії, коли вона забезпечує цілісне розуміння. І пов'язано це насамперед із рефлексивним характером філософського знання – історія філософії, маючи справу з філософією, зберігає цю рефлексивність. Слід зауважити, що перетворення історії філософії на історію ідей втрачає цю установку на рефлексивність, отже зникає вимір саморозуміння.

Значну увагу цьому приділяє П. Рікер, зазначаючи, що філософ завершує в собі роботу історика, тобто уможлиблює збіг власного «усвідомлення» з «усвідомленням» історії [3, с. 41], і це притаманно таким концепціям, які зайняті пошуком справжньої суб'єктивності, справжньої діяльності усвідомлення (Сократ, Декарт, Кант, Гуссерль). Рікер підкреслює, що шлях, який веде від «я» до «Я» – це він і називає усвідомленням – проходить через певний роздум про історію, оскільки цей обхідний маневр рефлексії через історію є спосіб, який використовує філософія, щоб робота історика отримала своє завершення у свідомості читача [3, с. 41].

Позиція П. Рікера цікава саме тим, що в ній історія в пізнавальному проєкті історії філософії не виведена за саму філософію, а зберігається в ній як полюс – це вперше зробив Г. Гегель, з яким П. Рікер м'яко полемізує, не сперечаючись безпосередньо, а маючи намір запропонувати дещо інший підхід [3, с. 44]. Він говорить про можливості двох шляхів: перший прокреслюється «логікою філософії», що виявляє зв'язний смисл в історії і реалізує наступну безперервність, другий – це шлях «діалогу», що набуває кожного разу виняткового і специфічного характеру, отже враховує і зберігає переривчастість. Обидва належать історії філософії та обидва реалізують вихід за межі приватної суб'єктивності. Перший у пошуках «я» ясності щодо самого себе («короткий» шлях самосвідомості) виходить в історію («довгий» шлях історії свідомості) і в цьому збігу логічного та історичного відбувається вихід за межі приватної суб'єктивності (частковості), щоб «відчути себе – у собі самому і поза собою – людиною, Menschsein» [3, с. 41]. Другий, названий П. Рікером «сферою інтерсуб'єктивності», в чому також присутня інтенція на подолання вузької самостійної суб'єктивності, але відбувається це не через виявлення смислу (логіки історії), що триває, а через звернення до особистостей та їх творів, які являють собою перервність, кристалізацію смислу: «історія, замість слідувати шляхом поступального розвитку, буде зав'язуватися у вузли, утворюючи особистості та твори» [3, с. 45]. Історія філософії утримує як від вузькості суб'єктивності, так і від хибно зрозумілої об'єктивності: «філософський акт веде, in extremis, до розрізнення між істинною і хибною об'єктивністю, або, точніше, між об'єктивністю і

людиною, що нехтує об'єктивізмом» [3, с. 49]. Таке нюансоване знаходження і не в суб'єктивному просторі самості, і не серед об'єктів світу, нехай це і специфічні об'єкти-ідеї, було основною турботою М. Гайдеггера. І показово, що реалізується така установка завдяки історичності людського буття, розглянути яку доречно на прикладі його усних лекцій, опублікованих як «Касельські доповіді».

«Касельські доповіді» стали доступні широким колам досить пізно: лекції були прочитані в 1925 році – перша друкована згадка відноситься до 1986–1987 років, перша публікація самих лекцій датується 1993 роком, вже після смерті Вальтера Брекера, стенографічні записи якого стали основою друкарської версії. Однак говорити про невідомість висловлених ідей не можна – вони є дослідницькими матеріалами до «Буття і часу». «Касельські доповіді», присвячені пошукам першореальності, виходячи з якої людське життя набуває смислу. Гайдеггер розглядає той варіант відповіді, що міститься в історичному світогляді, так що з самого початку спирається на таке розуміння історії, в якому акцентована ідея історії як людського існування [6, с. 120–121]. При цьому для розглянутої проблеми значуще твердження про історію як таку свідомість, в якій людське існування вбачає свою дійсність усередині такого взаємозв'язку, який розповідає як про свій початок, так і рішуче звернений до майбутнього [6, с. 120]. Можна зазначити, що це і відповідає історико-філософському принципу Kehre, що дозволяє людині вийти із зв'язаності до свободи: «Людина як історична істота не може бути зрозуміла через включення у загальний взаємозв'язок світу як природи» [6, с. 123], людське життя історичне, тобто визначено набутим взаємозв'язком [6, с. 126]. Історичним є те бачення, яке відчуває на собі живу дієву силу духовного минулого [6, с. 122] – так говорить М. Гайдеггер про В. Дільтея, поміщуючи пізнавальний проект історії в таку перспективу бачення, в якій реалізується настанова бути відкритим до всього, що субстанціальне і закритися для такого мислення, яке кружляє навколо себе, не досягаючи самих речей [6, с. 122–123]. Саме історизм мислення забезпечує таке розуміння актуального саме самого (людської самості, сучасної дійсності, філософської концепції минулого чи сьогодення тощо), яке відбувається завдяки відкритості «живій дієвій силі духовного минулого», а не застрягає на вістрі своєї суб'єктивності, розгорнутій у теперішньому. Світло природного розуму починає з визначення людини як Я, але для М. Гайдеггера таке розуміння некритичне [6, с. 130], можна говорити дещо інакше – таке розуміння вторинне, воно похідне від первинної розкритості в навколишнє, застрівання на чому має своїм наслідком несправжнє існування: «Здебільшого ми найближчим чином –

це не ми самі. Швидше, ми живемо зсередини того, про що йдеться, про що судять та базикають, з того, як взагалі дивляться на речі, чого вимагають. Ось така невизначеність і керує існуванням тут. Вона найближчим чином і здебільшого по-справжньому і має існування тут, навіть наука живе зсередини того самого. Все те ж позначається і в традиції – як запитують, як приступають до дослідження. Ця всевідкритість, що править існуванням людей одного з одним тут, з усією виразністю показує нам, що ми – це здебільшого не ми самі, а інші – нас живуть інші» [6, с. 131].

Тут і виникає завдання, яке експлікує П. Рікер – шлях від я до Я, тобто усвідомлення себе, ясність щодо самого себе, яка ніколи не можлива як абсолютне звершення (збіг кінцевого та нескінченного мислення, можливий у Гегеля), але без чого немає людини: домінанта на позараціональні фактори (несвідоме – під- або над-свідоме, яке може бути біологічним, індивідуальним, колективним, міфологічним, утилітарним, соціально-економічним) створює ситуацію «смерті людини». Свідомість (короткий шлях самосвідомості) і є повернення до себе через довгий (тобто дискурсивно-розгорнутий) шлях історії. Усвідомлення виробляється як перехід від множинності безвідносних до мене історій («Historie») до такої історії («Geschichte»), яка «означає таке звершення, яке ми є самі, таке, де ми самі тут же» [6, с. 137]. Така історія (Geschichte) є передування самому собі, оскільки ми самі є наше власне минуле і наше майбутнє живе зсередини минулого. Саме в цьому сенсі Geschichte der Philosophie передбачає опору на апіорний принцип – це апіорність трансцендентальної суб'єктивності, а не емпіричного суб'єктивізму, Historiae philosophicae не передбачає такої опори, залишаючись на ґрунті розказаних історій філософії.

В останньому розділі М. Гайдеггер робить висновки, що безпосередньо виводять на історію філософії та двоїстість завдання її. Він говорить про критику (тобто розбір, деструкцію, але не негативістське відкидання) сучасності, яка містить у собі минуле цілком, коли воно ніби припиняє своє існування, будучи закупореним (знятим) у сучасності, стерилізованому нею і тоді минуле безплідне. «У кожному сьогодні полягає небезпека забувати історію – не відкрити її, а зробити недоступною. Тож критичне завдання – у тому, щоб звільнитися від подібних передбачень і знову задуматися про умови, які уможливають осягнення минулого. Від філософського дослідження невід'ємним є те, що воно є критичною аналітикою сьогодні. У деякому первісному розкритті минуле не тільки передує сьогодні, але тут з'являється можливість дати минулому стати незалежним, так щоб ставало зримо, що минуле і є те саме, де ми знаходимо власні, справж-

ні коріння нашого існування, щоб, повні сили, запозичити їх у наше власне сьогодні. Історична свідомість вивільняє минуле для майбутнього, – тоді минуле набуває силу руху вперед і стає продуктивним» [6, с. 138].

Як бачимо, саме інтереси продуктивності сьогодні вимагають розуміння минулого у його власних характеристиках – заперечення поділу на систематичну та історичну філософію також звернено на усунення дилеми. Не так, що орієнтуючись на завдання сучасності, створюється раціональна реконструкція, що спотворює минуле, а існує ще й завдання історичної реконструкції, що зберігає адекватність минулого – по-перше, неминучий скепсис щодо адекватного відтворення, по-друге, виникає питання необхідності реконструкції минулого. М. Гайдеггер вказує на можливість неісторичного мислення – коли ставиться завдання дійти істотного (самих речей) зсередини самого себе, відкинувши традицію і при цьому заблукати в традиційній постановці питань (нести на собі тягар традиції), тому необхідно все нове та нове осмислення самого себе – звернення до минулого, щоб скинути з себе тягар несправжньої традиції, щоб минуле завдяки цьому ставало дієвим у справжньому значенні. У доповіді «Гегель і греки» (1958 року) збережена ця інтонація: інтереси справи сучасної думки вимагають звернення до традиції і це забезпечує доступ до справжнього.

Такий поворот-повернення думки, що несе її нове поглиблення у свій виток, став особливим історико-філософським поняттям. Це і є висунуте М. Гайдеггером поняття *Kehre*. За Гайдеггером, *Kehre* – таке повернення, яке є передумовою просування, виявляється необхідним, щоб досягти нового якісного зростання: поворотом (*Kehre*) зветься місце, де серпантин гірської дороги повертає майже назад, щоб підібратися ще ближче до перевалу. Шлях просування думки вперед потребує повернення і звернення до витоків, і в живому зв'язку з ними, у співвіднесенні себе з ними як з нестаріючим началом, орієнтиром і мірою – єдина плідна стратегія творчого буття думки. Гайдеггер говорить: *Αρχή* – від *ἀρχαίον*, тобто начало главенствує.

Висновки. У якості підсумкового висновку можна побудувати деяку послідовність завдань при історико-філософській інтонованості думки. Безпосередній початок – це розгорнута конкретність сучасності: множинна, різнопорядкова, розрізнена, що ставить перед людиною завдання осмислення її, це реалізується в такій формі мислення у філософії, яку можна назвати і раціональною реконструкцією, і полемічним підходом, і реальною живою практикою філософствування. Але саме тому, що жива тканина філософствування розгортається як запитання – і до змісту проблеми, і до себе, і до попередників – виникає завдання

історичної реконструкції, тобто установки на діалог з автентичним змістом, з відмінним від мене співрозмовником, а не створеною моєю інтелектуальною фантазією маріонеткою. Саме раціональна реконструкція потребує іманентного підходу, спроб зрозуміти минуле у його специфіці та у чомусь навіть у його відстороненості від сучасності. На цьому етапі неминуха установка на текстологічну роботу – історичне та філологічне дослідження текстів, прочитання яких завжди проблематичне. В. Соловйов починає свою статтю «Життєва драма Платона» з формулювання питання, що виникає у нього під час перекладу Платонових діалогів: який порядок їх і у якому порядку розташовувати їх при виданні? При цьому він виходить на суттєвий для історико-філософських робіт момент. В. Соловйов звертається до двох варіантів розуміння корпусу робіт Платона: за Шлейєрмахером, порядок встановлений самим Платоном і діалоги є виконанням задалегідь складеного плану, система філософських ідей [5, с. 582–583]; за Мунком, єдність творів Платона визначена завданням зображення життя ідеального мудреця Сократа [5, с. 583]. Для В. Соловйова обидва варіанти неспроможні: обидва варіанти можуть бути реалізовані за умови опори на особистість самого Платона, можна згадати, що в наші дні досить часто увага істориків філософії звернена на самого філософа і йдеться не про історію філософії, а історію філософів, що часом транскрибується як біографічний метод. Звичайно, життя філософа відіграє істотну роль, але найбільший інтерес представляє головна подія його життя – подія думки, як каже В. Соловйов: «філософський інтерес і філософська робота його розуму», що є життям філософії. Філософія живе через життя розумового здійснення реальної людини: життя філософа – не мирна зміна днів і років, а подієвість його думки, через входження до неї своєї думки і можливе пожвавлення, відновлення минулого. Якщо звернутися до філософем народних казок, то історичне та філологічне дослідження текстів відновлює структурну єдність – є тією мертвою водою, яка поєднує частини розрубаного тіла. Щоб тіло ожило, необхідна жива вода – включення вивіреного історичною та філологічною критикою тексту в події актуальної думки, за М. Гайдеггером – тоді минуле, звільнене від одномірної форми зняття його в сучасності, стає продуктивним, живлячи живу думку сучасності.

Список літератури

1. Горський В.С. До питання про ідентичність історії філософії як науки / В. Горський // Наукові записки НАУКМА. Том 25. Філософія та релігієзнавство. 2004. С. 3–7.

2. *Kozellek P.* Минуте майбутне. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек; [пер. з нім. В. Швед]. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.
3. *Рікер Поль.* Історія та істина / П. Рікер; [пер. з фр.: В.І. Шовкун; наук. ред. Т.С. Голіченко]. – К.: КМ Academia: Пульсари, 2001. – 393 с.
4. *Секундант С.* Вильгельм Виндельбанд: история как органон и составная часть философии / С. Секундант // *Sententiae.* – 2018. – № 37:2. – С. 62–92.
5. *Соловьев В.* Жизненная драма Платона / В. Соловьев // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 582–626.
6. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. В. Михайлов]. – Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 119–145.
7. *Catana L.* Intellectual History and the History of Philosophy. Their Genesis and Current Relationship / L. Catana // *A Companion to Intellectual History.* – Wiley-Blackwell, 2015. – Pp. 127–140.
8. *Gillespie M.A.* Hegel, Heidegger, and the Ground of History / M. A. Gillespie . – The Chicago & London: University of Chicago Press, 2015. – 234 p.
9. *Heidegger Martin.* Hegel and the Greeks / Martin Heidegger. – URL: <http://www.morec.com/hegelgre.htm>
10. *Rorty R.* The historiography of philosophy: four genres / R. Rorty // *Philosophy in History.* ed. by Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – Pp. 49–75.

References

1. Gorskij V. (2004). Do pitannya pro identichnist istoriyi filosofiyi yak nauki [On the question of the identity of the history of philosophy as a science]. *Naukovi zapiski NAUKMA. Tom 25. Filosofiya ta religiyeznavstvo – Scientific notes of NAUKMA. Volume 25. Philosophy and Religious Studies.* – 2004. – Pp. 3–7. [in Ukrainian].
2. Kozellek R. (2005). Minule majbutnye. Pro semantiku istorichnogo chasu [Past future. To the semantics of historical times] (V. Shved, Trans.). – Kiyiv : Duh i litera, 2005. – 380 p. [in Ukrainian].
3. Riker Pol'. (2001). Istoriya ta istina [History and truth]. – Kiyiv: КМ Academia: Pul'sari, 2001. – 393 p. [in Ukrainian].

4. Sekundant S. (2018). Vilgelm Vindelband: istoriya kak organon i sostavnaya chast filosofii [Wilhelm Windelband: The History of Philosophy as an Organon and as an Integral part of Philosophy] // Sententiae. – 2018. – № 37:2. – Pp. 62–92. [in Russian].
5. Solov'ev V. (1988). Zhiznennaya drama Platona [Plato's life drama] // Sochineniya – Writings. Vols. 1-2 – Vol. 2. – Moscow: Mysl, 1988. – Pp. 582–626. [in Russian].
6. Hajdegger, M. (1995). Issledovatel'skaya rabota Vilgelma Dilteya i borba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat dokladov, pročitannyh v Kassele (1925) [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)] (A. Mihajlov, Trans.). Voprosy filosofii – Philosophy issues. – 1995. – № 1. – Pp. 119–145. [in Russian].
7. Catana L. (2015). Intellectual History and the History of Philosophy. Their Genesis and Current Relationship // *A Companion to Intellectual History*. R. Whatmore, & B. Young (eds) – Pp. 127-140) <https://doi.org/10.1002/9781118508091.ch10>
8. Gillespie M. A. (2015). Hegel, Heidegger, and the Ground of History. The Chicago & London: University of Chicago Press, 2015. – 240 p.
9. Heidegger Martin. Hegel and the Greeks / Martin Heidegger. – URL: <http://www.morec.com/hegelgre.htm>
10. Rorty P. (1984). The historiography of philosophy: four genres // *Philosophy in History*. Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – Pp. 49–75.

В.В. Лімонченко. Kehre як історико-філософський принцип

V.V. Limonchenko. Kehre as a historical and philosophical principle

Авторська довідка:

Лімонченко Віра Володимирівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ТРЬОХ ПРОЄКТІВ ФІЛОСОФІЇ
ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В ЦАРИНУ ФІЛОСОФІЇ ТА
ІСТОРІЇ НАУКИ. ПРОЄКТ ДРУГИЙ РЕЛЯТИВІСТСЬКА
ГЕРМЕНЕВТИКА**

С.В. Таранов

*Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна,
01601*

svtaranoff@ukr.net

ORCID0000-0002-0611-3183

Дана стаття продовжує аналіз методологічних підходів історико-філософської науки та є спробою виявлення їх можливого впливу на загальнонаукову методологію. Якщо раніше була розглянута перша методологічна установка кумулятивний прогресизм, то тут увага зосереджена на другій стратегії (головним чином) історії науки – релятивістську герменевтику. Спочатку показано основні концепти методологічного проєкту історико-філософської науки, їх спільні та відмінні риси, а далі – їх способи віддзеркалення в методології суспільних та природничих наук та пізнавальні обмеження, які вони можуть спричинити.

Ключові слова: *історія філософій, релятивістська герменевтика, мовні ігри, парадигми, розділений дискурс, емпіризм, case studies.*

This article continues the analysis of methodological approaches of historical-philosophical science and is a try to display their possible influence on general scientific methodology. If earlier the first methodological approach, cumulative progressivism, was considered, then here the attention is focused on the second strategy (mainly) of the history of science – relativistic hermeneutics. Primarily, the main concepts of the methodological project of historical-philosophical science, their common and distinctive features are shown (using examples mainly of existentialist, hermeneutic, and postmodern optics of vision), and then – their ways of reflection in the methodology of social and natural sciences (in the forms of paradigmatic and programmatic approaches, critical rationalism, methodological anarchism, and case studies) and the cognitive limitations

they can cause. The possible horizon of the third project is indicated, which the philosophy of the history of philosophy opens up for the methodology, which transcends the barriers of the first linear and the second discrete vision.

Keywords: history of philosophies, relativistic hermeneutics, language-games, paradigms, divided discourse, empiricism, case studies.

Вступ. Постановка проблеми. Раніше мною було запропоновано прийняти три типології філософії історії філософії (кумулятивний прогресизм, релятивістська герменевтика, онтологічна феноменологія) та дослідити їх можливе розкриття в колі загальнонаукової методології. Окрім розглянутого мною кумулятивістського прогресизму філософія історії філософії пропонує і зовсім інший, не континуалістський і не прогресистський підхід в осмисленні історико-філософського процесу, релятивістську герменевтику. Вона є своєрідними релятивізмом та емпіризмом, де кожне з досліджуваних вчень має своє *власне* значення, що не зводиться до взаємодії з іншими вченнями і не виступає елементом всеохоплюючої системи (в даному випадку системи історії філософії). Вияснення суті даної методологічної установки, а також її віддзеркалення та розвиток в сфері історії (та філософії) науки – теперішнє моє завдання.

Основна частина. Підхід, який напряду веде до становлення релятивістської герменевтики, чи не найяскравіше підкреслила екзистенційна філософія. Наприклад, Карл Ясперс, професійний історик філософії, заявляє, що, попри існування різних можливих форм прочитання історії філософії, серед яких важливе значення мають історія форм мислення (до якої входять історія понять, історія постановок питань та історія систем) та історія філософських змістів (історія предметного наповнення систем), все ж таки найважливішим підходом до матеріалу інтелектуальної історії є скоріше історія філософських особистостей [11, с. 178-192]. Універсальність, якщо вона існує, розкриває себе в особистісному вимірі: «Тільки там, де разом з думкою ми бачимо філософів, ми стаємо повністю захопленими» [11, с. 185].

Тобто філософія кожного достойного мислителя потребує окремої уваги, проникнення в індивідуальну неповторність конкретної ситуації, що може допомогти вияснити і універсальні моменти, але не зводиться до них. Історія філософії – це історія Великих філософів, де «вони – своїм надісторичним характером – є якби вічними сучасниками» [10, с. 11]. Отже такий, індивідуалізуючий, проєкт історії філософії аж ніяк не є єдиним можливим, однак він є найбільш суттєвим – до цього схиляється Ясперс.

В той же час звучали й інші голоси з екзистенціалістського табору, які не допускали навіть можливості інших поглядів на історію філософії, окрім персоналістського її бачення. Такими заявами просякнута спадщина своєрідного «історика філософії» Лева Шестова [8]. Він все своє творче життя боровся з різними формами раціоналізму. Тож у нього і історія філософії не може і не повинна виражати раціоналістичне уявлення про її єдність та системність. Спрямовуючи свої випадки в бік гегелівської чітко структурованої доктрини історико-філософської єдності в прогресі Світового Духу, Шестов наполягав на абсолютній цінності різноманіття окремих філософських вчень. Кожен конкретний випадок вдалого філософування, «філософське ім'я», по суті неповторна екзистенція має першорядне значення. Творчість особистісно забарвлена і інакше бути не може. При цьому крізь оригінальну, незалежну, пристрасну особистість по суті себе проявляє ірраціональний Абсолют, свавільний Бог.

Так постає бачення історії філософії як історії філософій. Свій голос на захист цієї картини всього мислення приєднує французький філософ Поль Рікер. У нього знову таки розгортається своєрідна боротьба проти кумулятивістського погляду на історію думки, а головне – проти уявлення про цілісність та єдність історії філософії. Рікер прямо заявляє про те, що він відмовляє зазіханням історії філософії на єдність [6, с. 21]. За його думкою, ми маємо в активі лише плюралістичну картину інтелектуального процесу. Вивчення «сингулярностей» – завдання історика філософії, і сама термінологія каже нам про своєрідний історико-філософський емпіризм. Але ще більшими емпіриками в цій царині є постмодерністи.

Один зі стовпів постмодерністської думки Жиль Дельоз каже: «Я завжди відчував, що я емпірик, тобто плюраліст... Для так званих філософів-раціоналістів саме абстрактне висувається за завдання роз'яснення, і саме абстрактне є зреалізованим в конкретному. Тоді ми починаємо з таких абстракцій, як Єдине, Ціле, Суб'єкт, і шукаємо процес, за допомогою якого вони втілюються в світі, вимагаючи світ корелювати зі своїми вимогами... Емпіризм натомість починається із зовсім іншої оцінки: з такого аналізу стану речей, щоби з них міг би бути виділений не передіснуючий їм концепт. Стани речей – це ані єдності, ані цілісності, але *множинності*... Отже, концепт існує в емпіризмі так само як і в раціоналізмі, але в нього тут зовсім інше застосування та зовсім інша природа і концепт виявляється як буття-множинним, а не як буття-одним, не як буття-цілим або буття в якості суб'єкта. Емпіризм фундаментальним чином є прив'язаним до логіки – до логіки множинностей [12, с. VII-VIII].

Така загальнофілософська установка пречудово екстраполюється в царину історії філософії. І вона постає тут у вигляді набору розрізень та диференціацій. Головним дієвим підходом є не синтез, а розкладання єдностей, диз'юнктивний аналіз. Цей паратакситичний підхід (*є і те, і те, і...*) є трансцендентальною установкою постмодерністських історій філософії, вочевидь збудованою наперекір кантівській трансцендентальній єдності апперцепції. Єдність мислення повинна бути розкладена, щоби відтворити реальне багатоманіття досвіду. Радикальний плюралізм замінює минулі форми монізму. Причому заклик індивідуації не є зверненням до особистостей філософів, він у постмодерністів є аперсональним, безсуб'єктним підходом – існують безособові концепти поруч з іншими, і з іншими... Як помічають самі адепти цього бачення, історія філософії в такому вигляді перестає бути сама собою та перетворюється на географію філософії [3, с. 137].

Варто зауважити, що індивідуалізуючий, емпіричний підхід не був абсолютною новацією теоретиків осмислення історико-філософського процесу. Схожі інтуїції виникли в різноманітних вченнях та школах, і їх об'єднує ця увага до одиничного.

Таким шляхом йдуть неокантіанці, своєрідно захищаючи кантівський світ свободи від світу природи, або, як формулює неокантіанець Фрідріх Альберт Ланге, доповнюючи картину дійсності осмисленням і самого ідеального світу [4, с. 468]. В надрах баденської школи виникає методологічний напрямок, що рельєфно відокремлює і тим самим підкреслює специфіку та значимість світу свободи, світу власне людини. Априорні здатності пізнання Канта можуть бути застосовані двобічно, вирішує Генріх Рикерт – через генералізацію та індивідуацію. Генералізуючий підхід або номотетика властивий наукам про природу, натомість вельми важливим наукам про культуру (про Дух) притаманні індивідуалізація та ідеографіка [5]. Тобто науки про культуру не шукають схему узагальнення, а відтворюють неповторне одиничне буття. Взірцем таких наук для Рикерта є історія, тож робимо ще крок – отже і історія духу, історія філософії. Пошук неповторного одиничного – в цьому полягає її суть як науки.

Ну і, закінчуючи екскурс в індивідуалізуючі форми історії філософії, не можемо обійтись без світоглядних настанов (трохи вже згадуваної в персоні Поля Рикера) герменевтики.

Саме герменевтика в працях від Ф. Шляєрмахера через В. Дильтея до Г.-Г. Гадамера виявила безкінечну повагу до традиції минулого, до існуючих в ньому різних точок зору на основні філософські проблеми. Минуле в герменевтиці аж ніяк не «знімається» в теперішньому, залишаючи свою значимість для кожного, хто до нього

«доторкається»). Цьому слугують методологічні настанови не відкидати перед-розуміння, історичності творців та їх творінь, актуалізуючого минувшину герменевтичного кола та шлях емпатії, занурення в неповторні способи мислення та дії.

І хоча діячі герменевтичної школи намагаються намацати стрижневі та позачасові вузлові моменти культуротворчої (зокрема мисленневої) діяльності минулих поколінь, що змогли б поєднувати бувше з теперішнім, в усякому разі ми бачимо безсумнівну повагу до неповторних образів смислотворчої практики.

Широка картина, яку демонструє нам наука історії філософії в намаганні звернути увагу на незводимість одних доктрин до інших, їх унікальність та самозначущість, та навіть само-істинність, змальована істориками філософії з екзистенціалістського, постмодерністського, герменевтичного та почасти неокантіанського таборів, дає підстави можливо не для однозначного заперечення, а з тим хоча б для сумніву в адекватності та істинності жорстко побудованого історико-філософського кумулятивного прогресизму.

Із цієї картини постає історико-філософський підхід *релятивістської герменевтики*, що з одного боку вказує на емпіричне різноманітне вчень, з іншого ж – закликає до намагань розуміння цих смислових «сингулярностей». Такий образ історико-філософського процесу не міг не знайти відгук у загальнонауковій методології, не спричиняючи зміни в ній напрома́, а все ж таки суттєво її збагачуючи. І історія науки, і методологія останньої поступово почали вбачати в науці неоднозначний хід накопичення та покращення знань, а дискретний набір підходів розуміння. Концепт еволюції поступово почав поступати революційним моделям.

Такий погляд на історію науки став можливим зокрема зазнавши впливу ще й загальнофілософських поглядів Людвіга Вітгенштайна. В перший період своєї творчості він, під враженням роботи Бертрана Рассела, намагається збудувати систематичну мову науки, що спирається на аналіз атомарних суджень [1]. Другий, як видається, більш плідний, період роботи Вітгенштайна розкриває значення атомарних цеглин суцього на культурному тлі – виникає концепція окремих, незалежних одна від одної, унікальних мовних ігор [2]. Істинність кожної з мовних ігор, збудованих людиною форм життя, залежить від внутрішнього контексту кожної із них. І значення судження залежить від тла його використання. Тоді те, що здавалося «безглуздим» ранньому Вітгенштайну, могло отримувати сенс та значення, навіть істинність, в дискурсі іншої мовної гри. Філософія і поезія, міф та релігія припинили своє існування в якості недоведених видумок на маргинумі

«адекватного» наукового знання. Всі вони мають власну аксіоматику та правила виведення, що формують похідні атомарні (фактуальні) положення. В середині контексту мовної гри.

Теорія мовних ігор, задана як осмислення всієї культури, швидко отримає своє застосування в царині методології та історії науки. По-перше, зростає розуміння теоретичної навантаженості фактів. Тобто постає ідея про те, що «чистих» фактів та беззаперечних наукових фактів не існує. Вони залежать від використання тієї чи іншої теорії, з притаманними саме їй аксіомами та правилами дедукції з них. Таким чином те, що вважалося непорушним фундаментом науки – атомарні, базові, сингулярні, протокольні, пропозиційні, врешті фактуальні судження – є доволі умовними та сформульованими обраною оптикою бачення. Поступово з цієї картини виростає принцип несумірності теорій, що напрямують протиставляється передуючому йому кумулятивістському прогресизму Дюема-Спенсера-Маха, що був збудований за взірцем системи Абсолютного Духу Гегеля, зокрема його історико-філософської схеми. Принцип несумірності теорій наголошує на тому, що різні, перш за все фундаментальні, теорії будують різні образи досліджуваного об'єкту, а з тим послуговуються різними методами та поняттями. Історія науки постає в такому зрізі як множинність сингулярностей, де немає безпосереднього впливу одних теорій на інші.

По-друге, імпульс теорії мовних ігор Вітгенштайна сприяє виникненню історичної школи науки, де заголовне значення отримує праця Томаса Куна.

Наука має структуру революційних стрибків від однієї мовної гри до іншої, від парадигми до парадигми, зазначає Кун[13]. Ми всі знаємо, що «парадигма» Куна – це унікальна сукупність цінностей та технічних засобів, що сприймається науковим загалом. Кун вважає, що нова парадигма, яка виникає у результаті наукової революції, відрізняється від попередньої парадигми радикальним чином.

У певному сенсі доповнює цю модель Імре Лакатос [14], що вважає парадигму, в його термінах «науково-дослідну програму» більш завданням, проектом, ніж замкненим цілим з наперед заданими способами вирішення проблем.

Додав свій голос до цього розуміння і Карл Раймунд Поппер, який вказав, що критичний настрій – центральний нерв науки[15], а отже фальсифікаційна, заперечувальна, врешті-решт революційна складова є для науки в її історії атрибутивною ознакою.

А Пол Феєрабенд проілюстрував розходження між різними теоріями за допомогою архаїчних малюнків, що демонструють фунда-

ментальну відмінність між рядоположеннями та цілісними системами[9, с. 387-389].

Все це призводить до виникнення ще одного методологічного підходу в історії науки, як видається, доволі близького до ідей розділеного дискурсу та емпіризму в баченні доктрин. Це так званий метод case studies[16].

Case studies, або ситуаційні дослідження, виражають думку про необхідну увагу до окремої події з історії науки, що відбулася у визначених місці та часі. Вони сфокусовані на точках наукових подій і намагаються відтворити їх в цілісному та унікальному образі.

Case studies індивідуалізують наукову подію, що в такому вигляді не вписується в єдиний шерех інших подій, в загальну схему з ними. Жорсткий емпіризм таких ситуаційних досліджень вже каже не про унікальні парадигми-періоди, а більшою мірою про неповторні теорії.

І це призводить до очікуваного недоліку даної методологічної установки, що впливає з фрагментарності її результатів. Вочевидь тут не може бути і мови про цілісну картину будь-якої науки, відсутні інтегративні стратегії окремих подій, немає навіть спільного поля їх бачення. Є площина різних випадків, ситуацій в науці, але не зрозуміло, що власне збирає цю площину в ціле. Логіка відступає і з'являється безкінечна багатоманітність, багатосуб'єктність науки.

При цьому наукова подія може бути навіть не теорією, а окремим текстом, доповіддю на конференції, науковим відкриттям. Така емпірично досліджена дискретність веде та прийняття мабуть єдино можливої тут стратегії – герменевтики.

І так і відбувається – відомий філософ науки сучасності Річард Рорті закликає [7, с. 235-270] в ситуації розділеного дискурсу науки та відсутності загальної мети сподіватись на єдність лише у вигляді поля перетину малих дискурсів, де відбувається «розмова», взаєморозуміння, не як відкриття загальної основи, а лише як надія на просту згоду з іншим. Герменевтика є дискурсом про все-щеспівмірні дискурси. Стратегія розуміння іншого – єдина можливість в ситуації дискретності, бо немає того, до чого маємо прийти, немає базису та загального знаменника.

Висновки. Отже ми отримали ситуацію в методології (історії) науки, де відкинута кумулятивний прогресизм і натомість постала релятивістська герменевтика.

Було б не вповні правомірним судженням казати, що ця ситуація спричинена лише теоретико-методологічними змінами в науці історії філософії. Жорсткого причиново-наслідкового зв'язку тут ско-

ріш за все немає. Тут нам слід зазначити, що екстраполяція відбувається не в буквальному сенсі, це корелюючі процеси, історія філософії найбільш рельєфно виявляє методологічні установки всієї науки. Водночас екстраполяція є однозначно можливою, бо вона відбувається нашими зусиллями зараз в ході мисленнєвого експерименту для виявлення головних течій у царині методології.

В усякому разі висунення на передній план уявлення про само-значущість та навіть само-істинність чи то парадигм, чи навіть наукових подій, веде до амбівалентної в оцінках тези про співіснування минулого з теперішнім, де минуле не втрачає свою своєрідність і не поглинається теперішнім. Наступники не «стирають» попередників. Але водночас стає доволі складно, а іноді навіть неможливо, думати та говорити про єдність наукового дискурсу, головним чином про мету наукової діяльності. І тут на допомогу знов приходить історико-філософська наука, даючи можливість перекрокувати побічні методологічні стратегії кумулятивного прогресизму та релятивістської герменевтики в бік єдності, що відкриває онтологічна феноменологія. Про це – окрема розмова.

Список літератури

1. Витгенштейн Л. Logisch-philosophische Abhandlung. Логико-философский трактат. // Философские работы. Часть I. – М.: Издательство "Гнозис", 1994. – С. 1-74.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования. // Философские работы. Часть I. – М.: Издательство "Гнозис", 1994. – С. 75-321.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии, С.-Пб.: Алетейя, 1998.
4. Ланге Фр. Альб. История материализма и критика его значения в настоящее время. Т. 2. – С.-Пб.: Издание Л.Ф. Пантелёва, 1883.
5. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
6. Рікер П. Історія та істина. К.: КМ Academia: Пульсари, 2001.
7. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.
8. Таранов С. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004.
9. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986.

10. Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-Цзы, Нагарджуна. – М.: ИФРАН, 2007.
11. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – С.-Пб., 2000.
12. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y., 1987.
13. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.
14. Lakatos I. The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
15. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. – London and New York: Routledge Classics, 2002.
16. Stake R. The Art of Case Study Research. – Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995.

References

1. Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung. Logy'ko-fy'losofsky'j traktat. [Tractatus Logico-Philosophicus] // Fy'losofsky'e rabotu. Chast' I. [Philosophical Works. Part I] – М.: Y'zdatel'stvo "Gnozy's", 1994. – P. 1-74 [in Russian].
2. Wittgenstein L. Fy'losofsky'e y'ssledovany'ya. [Philosophical Investigations] // Fy'losofsky'e rabotu. Chast' I. [Philosophical Works. Part I] – М.: Y'zdatel'stvo "Gnozy's", 1994. – P. 75-321 [in Russian].
3. Deleuze G., Guattari F. Chto takoe fy'losofy'ya? [What Is Philosophy?]- М.: Y'nsty'tut ekspery'mental'noj socy'ology'y', S.-Pb.: Aletejya, 1998 [in Russian].
4. Lange F. Y'storiya materializma y' kry'ty'ka ego znacheniya v nastoyashchee vremya. T. 2. [History of Materialism and Criticism of Its Significance at the Present Time. V. 2] – S.-Pb.: Y'zдание L.F. Panteleeva, 1883 [in Russian].
5. Rickert H. Nauky' o pry'rode y' nauky' o kul'ture. [Natural Sciences and Cultural Sciences] – М.: Respubly'ka, 1998 [in Russian].
6. Ricœur P. Istoriya ta isty'na. [History and Truth] – К.: KM Academia: Pul'sary', 2001 [in Ukrainian].
7. Rorty R. Fy'losofy'ya y' zerkalo pry'rodu. [Philosophy and the Mirror of Nature] – Novosy'by'rsk: Y'zdatel'stvo Novosy'by'rskogo uny'versy'teta, 1997 [in Russian].

8. Taranov S. Lev Shestov yak istory`k filosofiyi. [Lev Shestov As a Historian of Philosophy] – K.: CGO NAN Ukrayiny, 2004 [in Ukrainian].
9. Feyerabend P. Y`zbrannyye trudy po metodology`y` nauky`. [Selected Works on Scientific Methodology] – M.: Progress, 1986 [in Russian].
10. Jaspers K. Vely`ky`e fy`losofy. Buddha, Confucius, Lao Tzu, Nagarjuna. [Great Philosophers. Buddha, Confucius, Lao Tzu, Nagarjuna] – M.: Y`FRAN, 2007 [in Russian].
11. Jaspers K. Vsemy`rnaya y`story`ya fy`losofy`y`. Vvedeny`e. [World History of Philosophy. Introduction] – S.-Pb., 2000 [in Russian].
12. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y., 1987.
13. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.
14. Lakatos I. The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
15. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. – London and New York: Routledge Classics, 2002.
16. Stake R. The Art of Case Study Research. – Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995.

С.В. Таранов. Екстраполяція трьох проєктів філософії історії філософії в царину філософії та історії науки. Проєкт другий релятивістська герменевтика

S.V. Taranov. Extrapolation of three projects of the philosophy of the history of philosophy into the area of the philosophy and history of science. The second project is relativistic hermeneutics

Авторська довідка:

Таранов Сергій Володимирович — доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії науки та культурології, Центр гуманітарної освіти НАН України.

**РОБОТА «ПРО ОБЕРТАННЯ...» Н. КОПЕРНИКА ЯК БЕСІДА,
РОЗМОВА (лінгвістичний, культурний та історичний контекст)**

В.В. Овчаренко

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601
w_info@ukr.net*

У статті робиться спроба порушити дискусію про доробок Н. Коперника як здобуток культури. Підстави (лінгвістичні) для реалізації такого задуму утворив аналіз застосування слова «discursus» як «бесіда» у словообігу Античності і Середньовіччя.

Пропонується побачити видання «Про обертання...» як “участь” Н. Коперника в обговоренні питання реформи календаря після звернення влади духовної та світської (в особі Папи) до влади світської та університетів /XVI ст./.

Перелік подій у культурі та історії Західної Європи, дотичних до історії Папства /VIII – XIX ст./, оцінка внеску Н. Коперника в історію науки /XX ст./ наводяться як аргументи на користь актуалізації такої дискусії /XXI ст./.

Ключові слова: *discursus, бесіда, розмова, Н. Коперник, Папство, реформа календаря, секуляризація культури.*

**WORK «ON THE REVOLUTIONS...» BY N. COPERNICUS AS A
DISCUSSION, A CONVERSATION
(linguistic, cultural and historical context)**

V.V. Ovcharenko

*Center of humanitarian education of National Academy
of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601
w_info@ukr.net*

The article is an attempt to initiate a discussion about N. Copernicus' work as a cultural heritage. To this end, we propose to consider his 6 books «On the Revolutions ...» as N. Copernicus' «participation» in discussing the reform of the calendar following the

address by the secular and religious authorities (represented by the Pope) to the secular authorities and universities /16th century/.

The grounds (linguistic) for the realization of this idea emerged after analyzing the use of the word “discursus” as “conversation” in the vocabulary of Antiquity and the Middle Ages /Dvoretzky and Ducange dictionaries/.

The series of events in the culture and history of the Western Europe from the appearance of «St. Peter’s Rome» /6-7 centuries/ and the emergence of a «special ecclesiastical power» with the recognition of the Pope as the ruler of the secular and spiritual /8th century, 2nd half/, to the end of the conditions for the existence of the Papacy as a secular power /19th century/ on the one hand; and on the other hand, the release of «On the Revolutions of the Heavenly Spheres» /16th century, middle/ by N. Copernicus /1475–1543/, its inclusion in the Index of Forbidden Books /17th century, beginning/, removal from the Index /19th century, middle/, the evaluation of N. Copernicus’ contribution as an event of historical and scientific significance /20th century, 2nd half/, the possibility to read the text of the lifetime edition of «On the Revolutions...» and the text of N. Copernicus’ manuscript /20th century, last third/ are provided as the arguments in favor to actualize this discussion /21st century, 1st third/.

The benefits of the discussion are expected to include a clearer view of the possibilities and limits of the «polemical conversation» in the present (after the end of the secularization of culture, 19th century, 2nd half) and its perspectives in the future.

Key words: *discursus, discussion, conversation, N. Copernicus, Papacy, calendar reform, secularization of culture.*

Вступ. Постановка проблеми. Початком даної розвідки стало запитання: «Коли¹ вводиться у словообіг латинське слово «discursus» як «бесіда»?» Довідкові видання [див.: 1; 2; 3] спроможні надихнути на пошук². Так і сталося.

Аналіз, проведений у 2021 році щодо застосування слова «discursus» як «бесіда», «розмова» [4] у «Кодексі Феодосія» [5], завершився неочікуваним результатом³. Як наслідок, не вдалося поєднати окремі частини опрацьованого матеріалу, значна частина проведеної роботи залишилася у вигляді рукопису, і підстав для публікації (за задумом, що був на початку роботи) створити не вдалося.

¹ Тобто, йдеться про те, з якого часу/періоду культури.

² Надихнути, отже розпочати дослідження, а не почати одразу робити висновки.

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

У 2023 році виникає ситуація⁴, силою якої доводиться повернутися і продовжити розпочатий пошук у 2019 та 2021 роках. Тепер⁵ бачиться можливим представити частини та фрагменти [доробку 2019–2021 рр.] у певній єдності, і, відповідно, зробити повідомлення про це.

Отже, у Глосарії середньовічної латини Дюканжа [6] знаходимо слово «discursus» у значенні «розмова», «балаканина»; при цьому наводяться (на підтвердження) дві цитати. Одна цитата належить Імператору Карлу Великому (спочив у 814 р.)⁶, друга – декану монастиря Св. Галла (спочив у 1220 р.)⁷.

І тут виникає питання: «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», і що може свідчити про це⁸?»

Основна частина. У якості «бесіди» між владою духовною та світською пропонується побачити обговорення питання про реформу церковного календаря⁹, а до виданих Н. Коперником (1473–1543) 6-ти книжок «Про обертання...» (1543) поставитися (відповідно) як до «відповіді»¹⁰ учасника «розмови» [8].

Проте, яка потреба у зверненні до тої події¹¹ сьогодні, які підстави, у чому актуальність? За яких обставин увага прикута¹² 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 освіти¹³. У чому актуальність? Важливим бачиться наступне: чи залишиться доробок Н. Коперника неабиякою культурною подією XVI-го століття, чи постане здобутком культури¹⁴.

⁴ Ситуація склалася подібна, певною мірою, до попередньої.

⁵ Тобто, спираючись на досвід 2019 та 2021 років.

⁶ Цитата Карла Великого, наведена у Словнику Дюканжа, прикликала спомин про каролінгське відродження.

⁷ 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 13 столітті беруть гору у такому протистоянні, а монастир отримує відповідне визнання.

⁸ Інакше висловлюючись, що може вказати на це.

⁹ Йдеться про V Латеранський собор (1512–1517), час правління папи Лева X (нар. 1475 р., папа у 1513–1521 рр.)

¹⁰ Маються на увазі відповіді Н. Коперника, якому довелося штудіювати науки в університетах Кракова, Болоньї, Падуї, а в університеті Феррари – отримати вчений ступінь.

¹¹ Зауважимо, непересічної події у культурі того часу.

¹² Тобто є у тому потреба оцінки саме як явища культури.

¹³ Йдеться і про розвиток пізнання також.

¹⁴ 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 прояснити¹⁵ культурний контекст тої «бесіди» на початку XVI століття поміж владою духовною та світською¹⁶. Провідна думка: а) спостереження за небесними світилами на підставі істинних начал 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 Церкви [9; 10].

Історичний контекст як затримки з боку Н. Коперника із виданням «Про обертання...»¹⁷, так і подальших¹⁸ взаємин між Папами та світськими володарями визначається (значною мірою) виникненням та поширенням реформаційного руху¹⁹.

Папа Григорій XIII²⁰ проводить реформу календаря (1582)²¹. У католицьких країнах Європи григоріанський календар запроваджується одразу; у протестантських введення триває понад 100 років²².

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-філософській²³. ...Як важливо при цьому зберегти «дух» перед «літерою». ...У Ренесансі вже доводилося із тим стикатися, “переживати” таке [12, с. 113–114]²⁴.

Щоб тримати фокус на тому і тепер, і в подальшому²⁵, бачить-ся доречним навести перелік наступних відомостей з історії та культури Західної Європи.

¹⁵ Звісно, до певної міри.

¹⁶ Слід мати на увазі, що разом із університетами.

¹⁷ До чотирьох термінів по 9 років.

¹⁸ Тобто, після поширення «95 тез» (31 жовтня 1517 року) доктора богослов'я (1512 р.), августинського монаха (1505 р.) Мартіна Лютера (1483–1546).

¹⁹ Реформаційний період (1517–1648) – важливий момент релігійної, політичної, культурної і соціальної історії Західної Європи [7].

²⁰ Григорій XIII (нар. 1502, папа – 1572–1585).

²¹ Цією реформою встановлюється відповідність між астрономічним та церковним роком.

²² 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 р.); на початку Нового часу підписано мирний договір всесвітньо-історичного значення – Вестфальський мир (1648 р.); 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.

²³ На підставі нового (в Україні на початку 1990-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” [11, с. 222–223].

²⁴ Наголос на цьому робився у виступі (Круглий стіл «Гуманітарні знання в освіті, науці, культурі»). – 20 червня 2023 р. – м. Київ. – Центр гуманітарної освіти НАН України; Італійський інститут культури в Україні).

²⁵ Тим самим ставати досвідченим.

590-604 pp. Папою стає Григорій I; країни колишньої західної імперії на той час стають «певною церковною цілісністю»; натомість імператорського Риму постає Рим св. Петра [13, с. 59].

На межі 6-7 ст. Через нашествя германців, школи занепадають, їх кількість значно зменшується; Новий Заповіт грецькою мовою (не зрозумілий варварам) не сприймається тепер і романським населенням; книги з основами християнства стають доступними лише духівництву; заходи для захисту кліру від язичества: заборона античних авторів, занятя з математики та т. п.²⁶ [13, с. 61].

8 ст. (2-га половина). Папа отримує визнання як світський володар, виникає особлива церковна держава [14, с. 112].

На межі 8-9 ст. Період розвитку освіти, науки та мистецтв²⁷; при дворі Карла Великого засновується школа²⁸, підтримуються монастирі як центри освіти, латина стає офіційною мовою імперії; щодо наук: найбільша увага до граматики із риторикою.

12-13 ст. У тому, що стосується боротьби католицької церкви із ересю та піклування про освіту намічаються принципові зрушення.

13 ст., початок. Монах Домінік, перебуваючи на півдні Франції, був вражений обізнаністю та вмінням еретиків дискутувати; побачив, що католицькі священники та монахи поступаються такими навичками еретикам. Від тоді серед основних завдань домініканського ордену, заснованого (1215) кастильським католицьким священником Домініком (1170-1221) та схваленого Папою Римським (1216), була підготовка учених проповідників, які б «захищали чистоту церковного учення»²⁹.

До того, 12 ст. З 12 століття ситуація навколо освіти й в освіті Західної Європи змінюється кардинально. Школи, де збиралося багато учнів та викладачів із різних “земель”, отримують назву “університети”, зокрема, у Болоньї (римського права), Салерно (медицини), Парижі (філософії та богослов'я)³⁰.

Такі школи перебували під патронатом або світських володарів, або Пап. “Паризькі магістри” були під захистом Пап. Упродовж трьох століть (13–15 ст.) у Паризькому університеті викладали найвідоміші учені. У разі потреби, церква спиралася на їх роз'яснення й

²⁶ У такий час занепаду Європи (і економічного, і інтелектуального), перед починають вести народи Близького Сходу та Північної Африки [14, с. 37–38]; висвітлення того виходить за межі даної роботи.

²⁷ Йдеться про Каролінгське відродження.

²⁸ Школа заснована монахом Алкуїном із Англії.

²⁹ Саме з домініканського ордену “виходили професори богослов'я та духовні поборники” (представники нового духовного суду – інквізиції) [14, с. 210–211].

³⁰ Від середини XV століття починають розрізняти університети Англії, Німеччини, Франції, Італії і т. і. [15].

тлумачення так само, як на священні християнські книги [14, с. 212–215].

2-а половина 14 – 1-ша половина 15 ст. Боротьба Церкви із ересю в університетах.

Професор Оксфордського університету Джон Вікліф (1330–1384) – магістр богослов'я (1372), відомий чисельними роботами з логіки та філософії, блискучий полеміст-схоласт. Перебуваючи на королівській службі як проповідник та учений, Вікліф бездоганно виконує свої обов'язки. Проте отримує наказ від архієпископа Кентерберійського прибути на конвокацію (1377) з приводу деяких тверджень, ним проголошених. У цьому ж році Папа надсилає п'ять булл, де засуджуються 18(19) положень його висновків. Захист з боку англійського уряду, позиція богословів Оксфордського університету, інші ситуації дозволяють Вікліфу уникнути звинувачення та покарання.

З 1378 року³¹ починається “еретичний період” діяльності Вікліфа як проповідника. Тепер, як супротивник папства й чернецтва, він береться за переклад Біблії на англійську, проповідує англійською, займається організацією та поширенням своїх думок. Оксфордський університет засуджує учення Вікліфа цього періоду. Вище духовенство визнає вчення Вікліфа ересю (1382) [14, с. 285]. Його прибічники з університету зазнають переслідувань, а університет – значних втрат. Сам Вікліф повертається до обов'язків священника, а от рукописи його проповідей опиняються на материк [16].

Погляди Вікліфа, як філософа і богослова, знаходять у Празькому університеті³² чисельних прихильників; не змогли послабити інтерес до праць оксфордського професора й влаштовані публічні диспути. Серед тих, хто виступив проти спалення праць Вікліфа, був Ян Гус (1369–1415) – магістр мистецтв і, на той час, ректор університету [17]. Апеляція до Папи на підставі того, що “лише невігласи можуть нищити філософські, математичні і т. п. книжки Вікліфа”, ситуацію не змінила; натомість, Гуса відлучили від церкви та наказали прибути до Риму. Яна Гуса було страчено (1415), насамперед, як послідовника Вікліфа. «*Exustus non convictus*»³³ – скаже про нього Еразм Роттердамський (1466–1536). Слова, які промовить на свій захист Ян Гус востан-

³¹ 1378 рік – початок розколу у Римо-католицькій церкві (1378–1417).

³² Празький університет засновується (1348) Карлом IV (1316-1378) – імператором Священної Римської імперії (1346-1378). Університет у Празі (*Universitas Carolina Pragensis, lat.*) створюється на зразок Паризького університету. Празький університет “на східній околичності католицького світу” – перший на території Священної Римської імперії університет, який має саме “богословську спрямованість”. Бакалаврам дозволяється читати лекції на підставі “записок паризьких, оксфордських та празьких магістрів” [17].

³³ «Страчений, але провини не доведена».

не: "...головна мета моєї проповіді та моїх робіт у тому, щоб відвернути людей від гріха..."

Діяльність Яна Гуса – подія першорядної ваги для Центральної Європи 1-ої половини XV століття. Рух гуситів – прибічників Яна Гуса – прикметний, насамперед, тим, що у ньому знаходить свій яскравий прояв національна складова діяльності Яна Гуса. Так, Гус прагне "захистити свою націю від звинувачень у ересі", і вирушає до міста Констанц на засідання Собору (1414), щоб "стояти за правду". Зі свого боку, чехи сприймають засудження та страту Гуса (1415) як жорстоку образу та зневагу до нації, а неспроможність імператора захистити Гуса розцінюють як приниження національної гідності.

16 ст. Загострення боротьби із ерессю, тепер у "внутрішніх колах" та серед можновладців; інквізиція отримує завдання як карати "злочинців", так і виправдовувати "злочини"³⁴; розвиток наук від того потерпає³⁵.

16 ст. (початок). В цей час створюється підстава для розмови Церкви із університетами та світськими володарями. Ця підстава – реформа календаря. Однак така "бесіда" відбувається вже 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 1/10/, "бесіда" Коперника із читачем про реформу календаря (про спостереження та розрахунки небесних світил) має за начала (вихідні умови) єдність діяльності політичної, пізнавальної та філософської³⁶.

Вочевидь, що для упорядників рукопису Коперника та Святої Конгрегації Списку (заборонених книг)³⁷ ота єдність не розглядалася як вихідна умова розмови про реформу календаря, бо прижиттєве видання «Про обертання...» виходить без Передмови до книги 1/8/, а на початку XVII століття (1616) «Про обертання...» Коперника внесено до Індексу заборонених книг³⁸.

19 ст. Папи позбуваються статусу світського володаря (завешення процесу секуляризації культури) (1860, 1870) [20]; «Про обер-

³⁴ Пояснюється наступним – задля непохитності «істинних начал католицизму» [18, с. 257].

³⁵ При папі Павлі IV (нар.1476, папа – у 1555–1559 рр.), зокрема: небачене нищення книжок та т. п. [18, с. 253].

³⁶ Цю тезу можна поставити під сумнів, проте (на думку автора) нема підстав для її заперечення.

³⁷ Йдеться про орган, спеціально призначений для виявлення забороненої літератури, внесення доповнень до списку та т. п.

³⁸ Підготовка Декрету 1616 року та поправки до тексту «Про обертання...» Н. Коперника набули прояснення у зв'язку із висвітленням "справи Галілея" [19, с. 160–162]; йдеться про те, що у 1616 році «Про обертання...» Н. Коперника було включено до Індексу заборонених книг (з попередженням Г. Галілею: "утриматися від викладання та поширення цього учення").

танья...» Н. Коперника вилучено зі Списку заборонених книг (1835) [21].

20 ст. “Бесіда” про доробок Коперника (у науковому колі) отримує завузькі рамки історії науки, де Н. Коперник – перший серед знаних математиків перед Ньютоном [22, с. 146].

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

Висновки. Варто повертатися до такого питання³⁹, щоб таки сталася ота “бесіда” як здобуток культури. І хто знає, може покладе вона тоді “кінець полеміці”? І постане як своєрідне доведення того, що

*...красоти Античності справді відкрили,
і повторили, і далі пішли...*

Щоб іти, йти і надалі “у культурі”.

І доцільність звернення до тої “бесіди” Н. Коперника бачиться в актуалізації не лише міркувань про “закони”⁴⁰, а й у поверненні (оберненості) до діалектичного методу: щоб свідчила про себе бесіда філософська “десь поряд” із бесідою науковою та політичною, щоб єдність діяльності філософської із науковою та політичною спостерігалася⁴¹.

Список літератури

1. URL: <https://vue.gov.ua/Дискурс>
2. URL: <https://esu.com.ua/article-24374>
3. Дискурс // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. С. 156–157.
4. Discursus // Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. – М., 1976. – С. 335.
5. URL: <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/public.htm>
6. URL: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/discursus>
7. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Реформація)
8. URL: <https://archive.org/details/b31351013/page/n19/mode/2up>

³⁹ На авторську думку, саме тут і тепер.

⁴⁰ У Коперника: «Закони» Платона [10].

⁴¹ І щоб основою філософського дослідження ставала...

9. AD SANCTISSIMUM DOMINUM PAVLUM III, PONTIFICEM MAXIMUM, Nicolai Copernici Praefacio in libros Revolutionum//NICOLAI COPERNICI TORINENSIS DE REVOLUTIONIBUS Orbium coelestium, Libri VI. 1543.

10. NICOLAUS COPERNICUS GESAMTAUSGABE. Band I, DE REVOLUTIONIBUS, Faksimile des Manuskriptes. VERLAG DR. H. A. GERSTENBERG HILDESHEIM, 1974. P. 78–79.

11. *Шинкарук Володимир*. Філософія і культура // Філософська і соціологічна думка, 1995, № 9–10. – С. 220–235.

12. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986. – 400 с.

13. *Виннер Р.Ю.* Учебник истории. Средние века. – Рига, 1925. – 289 с.

14. *Виннер Р.Ю.* История средних веков. – М., 2002. – 320 с.

15. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Университет)

16. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Виклиф Джон)

17. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Гус, Ян)

18. *Лозинский С.Г.* История папства. – М., 1986. – 382 с.

19. *Фантоли А.* Галилей: в защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви. – М., 1999. – 424 с.

20. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Секуляризация)

21. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Индекс)

22. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – СПб, 2002. – 880 с.

References

1. URL: <https://vue.gov.ua/Diskurs>

2. URL: <https://esu.com.ua/article-24374>

3. Diskurs//Filosofskiy enciklopedskiy slovník. K., 2002. S.156-157.

4. Discursus//Dvoreckiy I.H. LATINSKO-RUSSKIY SLOBAR. Okolo 50 000 slov. M., 1976. S.335.

5. URL:

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

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

7. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html>

(Reformaciya)

8. URL:
<https://archive.org/details/b31351013/page/n19/mode/2up>
9. AD SANCTISSIMUM DOMINUM PAVLUM III, PONTIFICEM MAXIMUM, Nicolai Copernici Praefacio in libros Revolutionum//NICOLAI COPERNICI TORINENSIS DE REVOLUTIONIBUS Orbium coelestium, Libri VI. 1543.
10. NICOLAUS COPERNICUS GESAMTAUSGABE. Band I, DE REVOLUTIONIBUS,
 Faksimile des Manuskriptes. VERLAG DR. H. A. GERSTENBERG HILDESHEIM,
 1974. P.78-79.
11. Volodimir Shinkaruk. (1995) *Filosofia i kultura/Filosofska i sociologichna dumka*, № 9-10. S.220-235.
12. Garen, E. (1986) *Problemi ital'yanskogo Vozrozdhenia* M. 400 s. [in Russian].
13. Vipper, R.Y. (1925) *Uchebnik istorii. Srednie veka*. Riga. 289 s. [in Russian].
14. Vipper R.Y. (2002) *Istoriya srednih vekov*. M. 320 s. [in Russian].
15. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Universitet) [in Russian].
16. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Wiklif Dgon) [in Russian].
17. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Gus, Yan) [in Russian].
18. Lozinskiy, S.G. (1986) *Istoriya papstva*. M. 382 s. [in Russian].
19. Fantoli, A. (1999) *Galiley: v zashitu ucheniya Kopernika i dostoinstva Svyatoy Cerkvi*. M. 424 s. [in Russian].
20. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Sekularizaciya) [in Russian].
21. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (Index) [in Russian].
22. Anticeri, D., Reale, Dg. (2002) *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dnei. Ot Vozrozdheniya do Kanta*. S.-Pb. 880 s. [in Russian].

В.В. Овчаренко. Робота «Про обертання...» Н. Коперника як бесіда, розмова (лінгвістичний, культурний та історичний контекст)

V.V. Ovcharenko. Work «On the revolutions...» by N. Copernicus as a discussion, a conversation (linguistic, cultural and historical context)

Авторська довідка:

Овчаренко Валентина Володимирівна – науковий співробітник відділу досліджень Наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України.

Діалогове підґрунтя становлення філософських традицій та новітніх напрямків філософії

УДК 141.32 (477)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДІАЛОГІЗМ В. БІБЛЕРА ТА ГУМАНІСТИЧНИЙ ПСИХОАНАЛІЗ Е. ФРОММА: «ДІАЛОГ КУЛЬТУР» У «ЗДОРОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ»

Шморгун О.О.

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
Київ, Україна, 01601
shmorgunoo@gmail.com*

В статті аналізується концепція «діалогу культур» В. Біблера у взаємозв'язку з гуманістичним психоаналізом Е. Фромма та його соціальною моделлю «здорового суспільства». Показано, що такий аналіз дозволяє заповнити ряд методологічних прогалів у віцілому продуктивній та актуальній концепції «діалогу культур». Зокрема, запропонована Е. Фроммом класифікація екзистенційних потреб, невід'ємно притаманних кожній людині та обумовлених трагічною дихотомічністю її існування, служить базисом, необхідною умовою здійснення міжособистісного діалогу в контексті художнього твору (або витвору культури), як його розуміє В. Біблер. Своєю чергою, освітній проект – «школа діалогу культур», запропонований В. Бібле-

ром, корелює з соціальною моделлю «здорового суспільства» Е. Фромма, в якому передбачено спільне долучення людей до художніх продуктів («колективного мистецтва») починаючи з раннього дошкільного та шкільного віку.

Ключові слова: В. Біблер, Е. Фромм, «діалог культур», «здорове суспільство», екзистенційні потреби.

PHILOSOPHICAL DIALOGISM OF V. BIBLER AND HUMANISTIC PSYCHOANALYSIS OF E. FROMM: «DIALOGUE OF CULTURES» IN A «HEALTHY SOCIETY»

O.O. Shmorgun

*Center for Humanitarian Education of the National Academy
of Sciences of Ukraine,
Tryokhsvyatitska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601
shmorgunoo@gmail.com*

The article analyzes the concept of «dialogue of cultures» by V. Bibler in relation to the humanistic psychoanalysis of E. Fromm and his social model of «healthy society». It is shown that such an analysis allows filling a number of methodological gaps in the overall productive and relevant concept of «dialogue of cultures». In particular, the classification of existential needs proposed by E. Fromm, inherent to every person and conditioned by the tragic dichotomy of his existence, serves as a basis, a necessary condition for the implementation of interpersonal dialogue in the context of an artistic work (or a work of culture) as understood by V. Bibler, as a joint realization by people own existential needs through the creation and creative experience (co-experience) of works of art. And the basic commonality of existential needs for all people, regardless of race or culture, makes such communication potentially possible within not only one but many cultural communities. In turn, the educational project – «school of dialogue of cultures» proposed by V. Bibler correlates with the social model of «healthy society» by E. Fromm, which provides for the joint involvement of people in artistic products («collective art») starting from early preschool and school age.

Keywords: V. Bibler, E. Fromm, «dialogue of cultures», «healthy society», existential needs.

Вступ. Постановка проблеми. Сьогодні все частіше можна почути про необхідність діалогу між культурами, все більше медійних

персон роблять заяви, присвячені цій темі, однак здебільшого вони залишаються на рівні простих констатацій. Самі ж механізми цього діалогу, засоби, які дозволяють зробити його конструктивним, поки що недостатньо з'ясовані. На наш погляд, для досягнення цієї мети необхідне насамперед глибинне філософське осмислення феномену міжкультурного діалогу під кутом зору його екзистенційних, смисложиттєвих та ціннісних вимірів. Зокрема, одна із найбільш розроблених та методологічно завершених філософських концепцій діалогу культур, запропонована наприкінці минулого століття філософом, культурологом та істориком культури В. Біблером. З іншого боку, далеко не повною мірою досліджені та з'ясовані соціальні умови та інститути, які б сприяли діалогу культур, не зрозуміло, які власне екзистенційні та світоглядні підстави можуть дозволити цьому діалогу піднятися понад расовими та культурними відмінностями, в зв'язку з чим доцільно, на наш погляд, розглянути концепцію «діалогу культур» В. Біблера у поєднанні з гуманістичним психоаналізом Е. Фромма, адже останній якраз робить спробу осмислити певні соціальні інституції в контексті глибинних екзистенційних потреб, що притаманні кожній людині.

Основна частина. Отже, насамперед, В. Біблер зазначає, що на межі ХХ–ХХІ століть назріла гостра необхідність переосмислення самого феномену, або, як він його називає феноменологічного образу культури. Так, філософ вважає, що ХХ століття характеризується відщепленням ідеї «культури» від ідеї «освіти» та ідеї «цивілізації» (посилаючись на О. Шпенглера, А. Тойнбі, К. Леві-Стросса, М. Бахтіна), устремлінням культури в центр нашого буття, вона перестає бути «надбудовою» або здобутком вищих, панівних класів, і стає ніби осердям нашої повсякденності. З іншого боку, саме у ХХ столітті, на думку В. Біблера, стає можливим і навіть звичним становище, коли культури Європи, Азії та Америки «юрмляться» в одній і тій же свідомості та їх ніяк не вдається розташувати по висхідній лінії («вище – нижче», «краще – гірше»).

Витоки діалогізму культури В. Біблер вбачає в принципово іншій *формі спадковості* між явищами мистецтва та науковими відкриттями. На його думку, в історії мистецтва неможливий прогресизм, пов'язаний з так званим «зняттям» проблематики більш ранніх здобутків більш пізніми, які ніби включають в себе зроблене попередниками в узагальненому, знятому вигляді, або як частковий випадок більш повної наукової теорії. Сучасна культурна людина опановує ці здобутки у вигляді підручника, в якому матеріал подано максимально відсторонено, систематизовано та узагальнено.

Історію ж мистецтва В. Біблер представляє як свого роду драматичну сцену, на якій зустрічаються та перехрещуються у взаємовпливах та конфліктах все нові й нові «персонажі», під яким філософ розуміє не митців, а явища мистецтва – художні твори. Більше того, драматизм цієї уявної сцени, на якій виступають твори мистецтва підсилюється ще й тим, що «діалог» між «персонажами» може (і повинен!) бути, так би мовити, оберненим в часі – не тільки У. Шекспір неможливий без Софокла чи Б. Брехт – без У. Шекспіра, без внутрішньої переклички, відштовхування, переосмислення, а й, обов'язково, у зворотному напрямку: Софокл неможливий без У. Шекспіра, Софокл інакше і більш унікально, може бути зрозумілий у сполученні з У. Шекспіром (див. статтю В. Біблера «Культура. Діалог культур (Спроба визначення)»).

І нарешті, драматична сцена, на якій розгортається історія мистецтва обов'язково потребує ще однієї діючої особи, точніше, як визначає її В. Біблер, «багатомісної множини» діючих осіб, – це глядач, слухач – реципієнт художнього твору. Таким чином ми підходимо до визначення культури, як своєрідного цілісного художнього твору (у В. Біблера – рос. «произведения»). На нашу думку, у якості більш адекватного перекладу російського слова «произведение» в цьому контексті більш доречно вживати слово «витвір», як таке, що більшою мірою передає динаміку і пластику творчого процесу, а не його завершений результат.

Це визначення середовища творення (витвору) не як базису чи підґрунтя (такі аналогії тут явно недоречні!), а, швидше, як пластичного «будівельного матеріалу» культури є ключовим у концепції В. Біблера. Саме цей процес творення, витвору культури як художнього твору і слід розуміти, за В. Біблером, як постійний діалог – поліфонію голосів її «персонажів», які одночасно є і його творцями, і реципієнтами. Саме це специфічне «спілкування» мовою художнього твору дозволяє наблизитись до своєрідної позачасовості існування культури, долаючи межу між сучасністю та поколіннями, що давно відійшли у вічність, а також обмеженість культури певними просторовими географічними рамками. Разом з тим, будь-яке подібне «спілкування» є актуалізацію «світу вперше...» (термін В. Біблера), тут і зараз, для нас, людей, що живуть на порозі ХХІ століття, і лише з цієї унікальної позиції, з усіма її «плюсами» і «мінусами» здатні вступати у діалог витвору культури. В той же час, В. Біблер поширює вищеописані феномени нелінійної спадковості та постійного співіснування у режимі поліфонії поза рамками часу і простору не лише на явища мистецтва.

Під таким самим кутом зору він пропонує розглядати філософію, моральність, і, зрештою, неklasичну науку.

Так, прикладаючи діалогічний підхід до історії філософії, В. Біблер зазначає, що Аристотель існує і взаєморозвивається в одному діалогічному просторі з Платоном, Проклом, Томою Аквінським, М. Кузанським, І. Кантом, Г.В. Гегелем, М. Гайдеггером, М. Бердяєвим. Але цей простір «не-Евклідов». Платон так само має нескінченні резерви все нових і нових аргументів, відповідей, запитань у суперечці з Аристотелем, Аристотель також може нескінченно відповідати на зауваження Платона, виходячи із власного філософського вчення, І. Кант нескінченно змістовний в бесідах з Платоном, Г.В. Гегелем, Е. Гуссерлем, К. Марксом. Щоправда, на думку філософа, такий підхід, не виключає можливості, а інколи навіть і необхідності часу від часу розташовувати філософські системи за висхідною лінією, але як наслідок ми отримуємо уже феномен цивілізації, цивілізаційний «зріз» культури Нового часу.

Сучасну сферу моральності В. Біблер розглядає також як діалог характерних моральних колізій різних історичних епох. В Античності це боротьба між Роком і Характером, що втілюється в образі античного Героя, в середньовіччі – постійна моральна націленість життя у потойбіччя, яке тільки й задає ціннісний вимір всьому земному, В Новому часі – трагічне «Бути чи не бути...» Гамлета, в якому людина вперше в історії бере на себе свідоме *авторство* творення власного життя, відповідальності за власну долю. Всі згадані перипетії, на думку В. Біблера, співіснують та взаємодоповнюються у моральній свідомості людини, що стоїть на порозі ХХІ століття. Розвиток сучасної неklasичної науки, за В. Біблером, також слід розуміти насамперед як взаємоперехід, одночасність, різноосмиленість різних наукових парадигм, як сферу спілкування античних, середньовічних, новочасних «відповідей» на питання про те, що таке елементарність, число, множина тощо.

Отже, тепер уже феномени мистецтва, філософії, моральності та науки, які В. Біблер втілює, відповідно, у «персонажах» Поета, Філософа, Героя та Теоретика співіснують у постійному діалозі у цілісному Органоні тієї чи іншої культури. Причому, кожен із «персонажів» існує і має осмислюватись в площині культури, що його породила і тільки в такій ролі, може вступати у плідний «діалог» з аналогічними «персонажами» іншої культури. Таким чином, Платон сучасний І. Канту і може бути його співбесідником (в культурі) лише тоді, коли Платон зрозумілий у своєму внутрішньому спілкуванні з Софоклом та Евклідом, а І. Кант, скажімо, у спілкуванні з Г. Галілеєм та Ф. Достоєвсь-

ким. Отже, в кінцевому рахунку *діючими особами виявляються окремі культури*, актуалізовані у відповідь на запитання іншої культури, такі, що живуть лише у запитаннях цієї іншої культури. Але здійснюється це спілкування (та взаємопородження) культур тільки в контексті теперішнього, тобто для нас, – в культурі початку ХХІ століття. Причому, вся культура, наприклад, античності має бути зрозуміла, за В. Біблером, як єдиний витвір, створений та перестворюваний один (уявним) автором, адресований насущному та неможливному «читачу» ХХІ століття.

Звідси очевидно, що поняття або концепт *витвору* є ключовим у концепції діалогу культур. Саме *спільне буття в середовищі витвору* є відповіддю на питання, що означає бути в культурі, спілкуватися в культурі, самодетермінувати свою долю в напругах культури, породжувати в культурі світ вперше. Згідно бачення В. Біблера, концепт витвору має наступні унікальні характеристики. *По-перше*, на відміну від продукту споживання, що виробляється, для того, щоб бути знищеним або зняття праці, яке може працювати у будь-яких вправних руках, витвір – це відсторонене від людини і втілене в полотні, звуках, фарбах, камені, словах – власне буття людини як єдиної та неповторної особистості. *По-друге*, витвір завжди адресований і здійснюється, кожен раз заново, у спілкуванні «автор – читач» у найширшому сенсі цих слів. *По-третє*, у спілкуванні «на основі» витвору, коли його учасники можуть знаходитись на нескінченній у часі та просторі відстані один від одного, світ ніби створюється вперше, з площини, майже небуття речей, думок, почуттів, із площини полотна, хаосу фарб, ритму звуків, слів, викарбуваних на сторінках книги. Витвір – це застигла і в той же час незавершена, готова породити щось нове, форма початку буття [2, с. 29–30].

Отже, основоположним для концепції діалогу культур, запропонованої В. Біблером, є акцент на неповторному особистісному переживанні смислів та цінностей. Причому саме збереження унікальності цього переживання кожною людиною, одночасно включеною від народження в ту чи іншу культуру, є головним джерелом потреби у такому діалозі між особистостями, і, ширше, між культурами. Найбільш придатним підґрунтям для розвитку такого міжособистісного діалогу як взаємного обміну смислами та цінностями, В. Біблер вважає простір художнього твору, який він підносить до рівня витвору культури, що несе в собі її характерні риси.

Однак, виникає запитання, яким чином гранично унікальне переживання особистістю того чи іншого художнього твору (витвору культури) може стати набутком іншої особистості, що є свого роду

«спільними знаменником», екзистенційним підґрунтям для діалогу між представниками спільнот з яскраво-вираженими історичними, соціально-економічними та культурними відмінностями. Відповіді на це запитання, на наш погляд, дозволяє звернення до гуманістичного психоаналізу Е. Фромма.

Говорячи ж про творчий шлях Е. Фромма, важливо наголосити, що його погляди значною мірою мали спільні світоглядні витоки із філософією західного діалогізму. По суті світоглядне становлення Е. Фромма відбувалося у колі Ф. Розенцвейга, М. Бубера та інших представників єврейської інтелігенції під значним впливом філософії Г. Когена. Більше того, саме Е. Фромм був одним із ініціаторів створення у 1919 році у Франкфурті-на-Майні «Товариства єврейської народної освіти» та запрошення до участі в ньому Ф. Розенцвейга. З лекціями там також виступав і М. Бубер. Впливи філософії діалогізму до певної міри можна прослідкувати і у творчому спадку самого Е. Фромма, починаючи від практики гуманістичного психоаналізу, основою якого є терапевтичні бесіди (діалоги), в яких (що неодноразово наголошувалось Е. Фроммом) психоаналітик в жодному разі не повинен займати менторську позицію, а натомість бути орієнтованим на спільний пошук істини разом з пацієнтом, що має базуватись на глибокій емпатії та, закінчуючи, дихотомізмом (діалогізмом) на протигагу монологізму, що проходить через всю творчість видатного психоаналітика. В усіх своїх програмних дослідженнях Е. Фромм намагається осмислити людину на перетині протилежностей «мати» та «бути», «некрофільї» та «біофільї», «продуктивної» та «ринкової» орієнтації тощо. Зрештою, і це має принципове значення для нашої розвідки, Е. Фромм постулює саму природу людини, як докорінно дихотомічну.

Так, на думку психоаналітика, людина як біологічний вид є представником приматів, що виникає у той момент, коли детермінація поведінки інстинктами досягає мінімуму, а розвиток мозку – максимуму. Людині притаманні специфічні якості, що відрізняють її від тварини: розум, самосвідомість та уява. Їх виникнення породжує ситуацію невизначеності, усвідомлення своєї окремішності, самотності. Це усвідомлення, на думку Е. Фромма, стає джерелом тривоги, вини і сорому. Руйнування гармонії долюдського існування визначає людську природу. За Е. Фроммом, людська природа не може бути розглянута ні як біологічно обумовлена сума бажань, ні як мертвий зліпок з матриці соціальних умов; вона не є незмінною, ні безмежно пластичною. Психоаналітик стверджує, що людська природа є результатом історичної еволюції в синтезі з певними вродженими механізмами та законами.

Розрив єдності з природою, потреба знайти нову гармонію

взамін втраченої породжують *екзистенційні дихотомії* (нерозв'язні протиріччя людського існування): між життям людини та її смертністю, між людськими можливостями та межею їх реалізації. Фізіологічно обумовлені потреби, що випливають із необхідності забезпечення біологічного виживання вимагають задоволення за будь-яких обставин і в цьому сенсі є первинним мотивом людської поведінки. Але унікальність людського становища полягає в тому, що задоволення цих потреб не достатньо не тільки для щастя, але навіть для психічного здоров'я. Потреби, породжені дисгармонією (дихотомічністю) людського існування, виходять далеко за межі тваринних потреб. Їх виразом є прагнення відновити єдність людини зі світом. На думку Е. Фромма, джерелом всіх сил, що рухають людиною, всіх її пристрастей афектів, стремлень, є необхідність постійного вирішення суперечностей (дихотомій) свого існування та пошуку більш високих форм єдності з природою, з іншими людьми та собою.

До того ж, важливо зазначити, що хоча людина в принципі не може уникнути тієї чи іншої форми задоволення екзистенційних потреб, вона може задовільняти їх по-різному, в більшій мірі конструктивно чи деструктивно. Перший шлях веде до гармонії зі світом, творчої самореалізації і, як наслідок, відчуття щастя (переживання якого Е. Фромм вважає не самоціллю, а свого роду «побічним продуктом» творчої самореалізації), другий – до наростання відчуття відторгнутості, розриву зв'язків зі світом, що виявляється у невротичних розладах, депресії, а у найгірших випадках – у тяжких психічних патологіях.

В роботі «Здорове суспільство» Е. Фромм дає наступну класифікацію специфічних людських потреб, а також конструктивних та неконструктивних способів їх задоволення.

1. Потреба в долученості (необхідність подолати самотність, відділеність, ізольованість). Конструктивним шляхом її задоволення є любов. При неможливості її реалізації виникають паліативні форми у вигляді «симбіозу» в підкоренні та оволодінні. Предметом симбіозу можуть бути люди або зовнішні сили. Повна невдача в пошуках об'єкту долучення виражається в нарцисизмі – патологічній фіксованості на собі, нездатності до встановлення зв'язків з оточуючим світом та його об'єктивного сприйняття.

2. Потреба у подоланні обмеженості власного існування. Невдоволеність людини власним становищем випадково, пасивної, безсилої істоти породжує бажання стати творцем, бути творчо активним. Негативним варіантом задоволення цієї потреби є руйнування, прагнення до самоствердження в деструкції.

3. Потреба у вкоріненості та братерстві. Розрив природних

зв'язків, неможливість повернення до доіндивідуального існування примушують кожну дорослу людину шукати допомоги, близьких міжособистісних стосунків, захисту. Зворотнім боком цієї потреби є «інцест», що трактується як некритична прив'язаність індивіда до спільноти: сім'ї, роду, держави, церкви. В сучасних суспільствах поширені такі форми «інцестуального зв'язку», як квазінаціоналізм та квазіпатріотизм.

4. Потреба у почутті самоідентичності. Людина потребує уявлення про саму себе, образу власного «Я», здатності відчуті себе суб'єктом власних дій, віднайти власну індивідуальність. Відсутність справді індивідуального почуття самоідентичності компенсується його заміниками, такими як почуття належності до нації, релігії, соціальному класу, роду занять. В цьому випадку має місце, за Е. Фроммом, «стадна» ідентичність, за якої почуття totoжності базується на почутті безумовної належності до натовпу.

5. Потреба у системі орієнтації та об'єкті спільного служіння. Їх основою є невизначеність людської ситуації та необхідність в силу цього сформулювати систему координат для організації сприйняття світу, інтеграції зусиль та осмислення життя. В таких системах, на думку Е. Фромма, значимі не їх формальні аспекти (догмати, віровчення тощо), а глибинні особистісні мотивації. Раціональні системи стимулюють розвиток зрілої, розумної, творчо активної особистості, ірраціональні ж потурають непродуктивним рисам характеру.

На аналізі екзистенційних потреб варто зупинитися детальніше. Насамперед, важливо зазначити, що жодна із екзистенційних потреб не може бути реалізована без спілкування з іншими людьми саме в тому вищеописаному глибинному розумінні співпереживання та взаємного обміну образним контекстом, що становить осердя людського життєвого досвіду. Саме з цього, спочатку невербального емоційного переживання світу разом з матір'ю та найближчим оточенням починається входження людини в світ людей і саме воно дає їй можливість досягати, як зазначає Е. Фромм, нових ступенів переживання все глибшого єднання з іншими людьми та протистояти таким чином трагічній дихотомічності власного буття. Важливо, разом з тим, розуміти, що екзистенційні потреби не є ізольованими та рядопокладеними, а перебувають у складних зв'язках взаємообумовленості, взаємоперетікання та взаємодоповнення.

Так, нездатність любити (переживати долученість через любов), на думку Е. Фромма, є головною причиною виникнення невротичних розладів та психологічних проблем. На що б не жалівся невротик, які б не проявляв симптоми – всі вони витікають із його нездатності люби-

ти, якщо під любов'ю розуміти здатність відчувати почуття турботи, відповідальності, поваги та розуміння по відношенню до інших людей, бажання, щоб ці інші люди розвивались. Також психоаналітик наголошує, що любов за самою своєю природою не може замикатися на одній людині. Людина, що любить тільки одну людину і не любить «свого ближнього», тобто людей взагалі, насправді хоче підкоритися чи панувати, але не любити. Окрім того, якщо хтось вважає, що любить людей, але не любить самого себе, це доводить, що його любов до людей не є справжньою. Любов заснована на утвердженні та повазі, а якщо людина не відчуває цих почуттів по відношенню до самої себе як до такої ж людської істоти, вона не здатна по-справжньому любити інших. Отже, і потреба у вкоріненості та братерстві («любові до ближнього», до людей взагалі, і взаємної любові ближніх до мене), і потреба у самоідентичності («любові до себе») є також взаємообумовленими проявами любові. Потреба в долученості через любов породжує також і потребу у творчому самовираженні. Однак, хоча саме любов в своїх найширших проявах спонукає людину творити, і сама справжня любов є творчістю, особливим «мистецтвом життя». (Так, зокрема, Е. Фромм, присвячує цій проблемі окрему роботу з промовистою назвою «Мистецтво любити»).

І нарешті, останні із перерахованих Е. Фроммом, потреба в системі орієнтації та потреба у спільному служінні, в чомусь є основоположними по відношенню до всієї решти екзистенційних потреб, і ніби містять їх в собі в згорнутому вигляді, оскільки від того, наскільки адекватною буде система світоглядної орієнтації людини, залежить те, наскільки продуктивно вона зможе задовільнити інші екзистенційні потреби. Як уже було зазначено, Е. Фромм розділяє системи орієнтації на *раціональні* (продуктивні) та *ірраціональні* (непродуктивні). Однак, раціональність психоаналітик в жодному разі не ототожнює з раціоналістичністю – інтелектуалізмом. Голий інтелект він вважає суто інструментальним засобом освоєння світу, здатним в крайніх формах набувати не менш ірраціональних форм, аніж екзальтована емоційність. Під розумним, раціональним буттям людини Е. Фромм розуміє цілісний гармонійний розвиток як інтелектуальної, так і емоційно-вольової сфери. Не випадково, екзистенційна потреба в системі орієнтації для нього нерозривно пов'язана з дієвим служінням тим цінностям та ідеалам, які задає ця система. Психоаналітик не стомлюється наголошувати на тому, що для того, щоб відчувати себе в світі як вдома, людина має досягти його не тільки розумом, а й усіма органами чуттів: очима, вухами, всім своїм тілом. Вона має здійснювати своїм тілом, те що придумує своїм розумом. Тіло та розум неможна розділя-

ти ні в цьому, ні в якомусь іншому аспекті. Коли людина досягає світ своїм мисленням, результатом цього досягнення стає, за Е. Фроммом, філософія, теологія, міф та наука. Коли ж людина досягає світ за допомогою своїх почуттів, то вона створює мистецтво, обряди, пісні, танці, драму, живопис, скульптуру [1, р. 338–339].

На думку Е. Фромма, система орієнтації з необхідністю має бути виражена у певних продуктах мистецтва, тому що тільки спільне переживання мистецтва дозволяє сучасній людині реалізувати потребу в служінні вищим духовним ідеалам спільно з іншими людьми, що породжує відчуття братерства з одночасним збереженням та поглибленням власної неповторної індивідуальності. Таке спільне переживання мистецтва змістовно дуже близьке до описаного В. Біблером спільного буття у просторі художнього твору, яке є основою «діалогу культур». І все ж, залишається відкритим питання, що, власне, робить можливим утворення цього спільного контексту, адже образне переживання світу, за визначенням, гранично індивідуальне і неповторне?

На наш погляд, спільність переживань творів мистецтва породжується спільністю екзистенційних потреб, які так чи інакше завжди виступають «базою» для його створення та трагічною дихотомічністю «людської ситуації», яка примушує людину шукати шляхи для реалізації цих потреб. Потреби в любові, творчості, братерстві тощо, є спільними для людей, незалежно від їх расової чи релігійної приналежності, вони так чи інакше виражаються в мистецтві всіх національних культур. Саме тому, через спільне переживання творів мистецтва може (та повинно!) відбуватися спілкування та порозуміння представників різних культур або, за В. Біблером, діалог культур у просторі художнього твору.

Важливо також наголосити, що і в розумінні В. Біблера, і в розумінні Е. Фромма мистецтво аж ніяк не є певною відособленою сферою буття, доступ до якої можливий тільки для обраних. Як зазначає Е. Фромм на сторінках «Здорового суспільства», сьогодні ми стикаємось з ситуацією, коли ми маємо, з одного боку, творця творів мистецтва, особливу професію, і, з іншого – шанувальника і споживача мистецтва. Насправді ж, створення та переживання мистецтва не може відбуватися в стані пасивного сприйняття. Воно вимагає від реципієнта своєрідної співтворчості, здатності до образного відтворення дійсності та осмислення власного досвіду, того самого «життя як творчості» або «мистецтва жити».

Саме тому в своїй роботі «Здорове суспільство» Е. Фромм величезного значення надає феномену «колективного мистецтва», який, на його думку, уходить своїм корінням в народну культуру, але в су-

часному світі переживає період занепаду. Для Е. Фромма «колективне мистецтво» передбачає реагування на оточуючий світ за допомогою наших почуттів осмислено, кваліфіковано, продуктивно, активно, спільно. В цьому визначенні надзвичайно важливе слово «спільний», так як воно проводить межу між поняттями колективного мистецтва та мистецтва в сучасному смислі. Сучасне мистецтво, вважає психоаналітик, індивідуалістичне в процесі як свого створення, так і споживання. «Колективне мистецтво» спільне: воно дозволяє людині осмислено відчувати свою єдність з іншими людьми, таким чином збагачуючи її та роблячи більш продуктивною. Колективне мистецтво – це не індивідуальне заняття у «вільний час», це не якийсь додаток до життя, це невід’ємна частина самого життя. Воно відповідає глибинній людській потребі, і якщо ця потреба залишається незадоволеною, людина почуває себе невпевненою та стурбованою, так ніби залишилась нереалізованою її потреба в осмисленій картині світу [1, р. 339–340].

Згідно Е. Фромму, жодне здорове суспільство не може бути побудоване на суто інтелектуальному знанні при майже повній відсутності спільного художнього досвіду. Побудувати «здорове суспільство», можливо буде лише тоді, коли ми зможемо відтворити для людей можливість разом співати, гуляти, танцювати, чимось захоплюватися. Але чи можливо ненатуральним шляхом створити нове колективне мистецтво? Звісно, ні, – відповідає Е. Фромм. Але суспільство насамперед має визнати, що у ньому є потреба, почати його цінувати та культивувати його насіння, і тоді це насіння дасть паростки: знайдуться обдаровані люди, які до старих форм додадуть нові, з’являться таланти, які без потрібної орієнтації залишилися б непоміченими. Колективне мистецтво, на думку Е. Фромма, має починатися з ігор в дитячому садку, продовжуватися у школі та подальшому житті, стаючи невід’ємною частиною життєвого світу людини [1, р. 341].

Висновки. Таким чином, Е. Фромм конкретизує глибинне екзистенційно-ціннісне забарвлення діалогізму В. Біблера через введення поняття екзистенційних потреб, невід’ємно притаманних людині в контексті дихотомізму «людської ситуації». На нашу думку, екзистенційні потреби є тим наскрізним вектором, який дозволяє зібрати в одне органічне ціле дещо розрізнені положення концепції «діалогу культур» В. Біблера.

Адже саме спілкування як творчість, «мистецтво жити» одночасно і породжується екзистенційними потребами, і є головним фактором їх реалізації. Художня творчість також, з одного боку, є фундаментальною екзистенційною потребою, породженою проблематичністю і навіть трагізмом людського становища в світі, а з іншого – для того,

щоб реалізуватись саме як екзистенційна потреба, вимагає співтворчості, як особливого спілкування між автором та реципієнтами художнього твору. Причому можливість порозуміння у цьому спілкуванні забезпечується якраз спільністю екзистенційних потреб та можливих шляхів їх реалізації, як у творця художнього твору, так і у його реципієнтів. Разом з тим, це спілкування в широкому розумінні переживання світу дозволяє людині реалізувати екзистенційну потребу у вкоріненості та братерстві, одночасно зберігаючи власну неповторність (самоідентичність) та не розчиняючись в натовпі. На базі екзистенційних потреб та конструктивних або неконструктивних шляхів їх реалізації будується також цілісна модель світу, яку Е. Фромм називає системою орієнтації і яка обов'язково має включати можливість дієвого служіння обраним цінностям. Спільне переживання художнього твору по суті є для сучасної людини таким емоційним актом єднання на ґрунті спільного служіння певним цінностям та ідеалам.

Отже, спільна реалізація людьми власних екзистенційних потреб шляхом творення та творчого переживання (співпереживання) художніх творів цілком відповідає, на нашу думку, тому специфічному спілкуванню, яке В. Біблер називає *спілкуванням в просторі художнього твору* (витвору культури), а принципова *спільність екзистенційних потреб* для всіх людей, незалежно від расової чи культурної приналежності, робить потенційно можливим таке спілкування в межах не лише однієї, а й багатьох культурних спільнот.

Запропонована ж Е. Фроммом ідея «колективного мистецтва», як необхідного компоненту «здорового суспільства» підводить під міжкультурний діалог уже певне реалістичне підґрунтя у вигляді конкретних соціальних інститутів, через які він міг би (і мав би) здійснюватись. Втім, варто зазначити, що В. Біблер також усвідомлював необхідність пошуку конкретних шляхів реалізації «діалогу культур» у суспільстві і, зокрема, детально розробив освітній проект, що має назву «школа діалогу культур», який корелює з ідеєю Е. Фромма про необхідність запровадження досвіду спільного переживання мистецтва уже починаючи з дошкільного та раннього шкільного віку.

Загалом, концепція «діалогу культур» В. Біблера у взаємозв'язку із психоаналізом екзистенційних потреб та концепцією «здорового суспільства» Е. Фромма, на нашу думку, має великий евристичний потенціал та може слугувати методологічною базою для впровадження конкретних практик міжкультурного порозуміння на рівні суспільних програм та інститутів.

Список літератури

1. Fromm E. The Sane Society / E. Fromm. – London and New York: Routledge Classics. – 363 p.
2. Біблер В. Культура. Діалог культур / В. Біблер. – К.: Дух і Літера, 2018. – 368 с.

References

1. Fromm E. The Sane Society / E. Fromm. – London and New York: Routledge Classics. – 363 p.
2. Bibler V. (2018) Kultura. Dialoh kultu [Culture. Dialogue of cultures] / V. Bibler. – K.: Dukh i Litera, 2018. – 368 p. [in Ukrainian].

О.О. Шморгун. Філософський діалогізм В. Біблера та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: «діалог культур» у «здоровому суспільстві»

O.O. Shmorgun. Philosophical dialogism of V. Bibler and humanistic psychoanalysis of E. Fromm: «dialogue of cultures» in a «healthy society»

Авторська довідка:

Шморгун Олександра Олександрівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти Національної Академії Наук України.

УДК 165.6.8:304.44

**ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ І СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР ДІАЛОГУ
(НА ПРИКЛАДІ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СУБ'ЄКТА І ОБ'ЄКТА
В ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ К. ПОППЕРА)**

З.О. Пасько

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601
zoja_pasko@ukr.net*

У статті робиться спроба подивитися на спосіб, у який К. Поппер розв'язує проблему взаємодії суб'єкта та об'єкта, як на такий, що дає йому можливість обґрунтування пізнання без пізнаючого суб'єкта та значення цієї теорії не тільки для історії філософії, але й для сучасних українських реалій. В основі концепції теорії пізнання без суб'єкта К. Поппера лежить так звана «теорія третього світу». Український суспільний суб'єкт показаний як такий, що теж несе у собі поєднання етнічного (підсвідомого), специфічної і окремої культури етносу і надбань суспільної цивілізації.

Ключові слова: *гносеологічний суб'єкт, суспільний суб'єкт, індивідуальний суб'єкт, світ1, світ2, світ3.*

**EPISTEMOLOGICAL AND SOCIAL SPACE OF
DIALOGUE
(ON THE EXAMPLE OF SOLVING THE PROBLEM
OF SUBJECT AND OBJECT IN K. POPPER'S
EPISTEMOLOGICAL CONCEPT)**

Z.O. Pasko

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of
Sciences of Ukraine,
Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601
zoja_pasko@ukr.net*

The article has as purpose to explore the way how K. Popper reveals the problem of the interaction between subject and object, as one that gives the possibility of structuring knowledge without a cognizing subject and meaning, and this theorie's place not only in the history of philosophy, but also in current Ukrainian realities.

The concept of Popper's theory of knowledge without subject is based on the so-called «theory of the third world». The Ukrainian social subject also has the same ethnic (subject), specific and surrounding ethnic culture and civilization.

Every spiritual culture is harmonized by those reality's parts, as K. Popper defined it as world1 and world2, civilization and culture. World3 recodes irrational impulses to the cultural diversity, and ethnicity to the nation as cultural diversity. Consolidated knowledge in the language transforms it into a «subjective spirit», which is created before birth independently from the physical world and the world of knowledge. Theories and ideas that hang out among individuals, becoming public, are getting independent from their own authors. This phenomenon is rooted in the peculiarities of the dialectics of the individual and epistemological subject. Knowledge, when framed by an individual, becomes the source of an epistemological subject. But knowledge is impossible without a subject, and this subject is an individual, formed by skills and knowledge, expressed in concepts, categories, and theories, which are passed on from generation to generation («light» by Popper). As a universal epistemological subject, society unites subjects of all levels and all generations, but knowledge operates through the cognitive activity of individual subjects. History shows us the evolution of ethnicity into a nation: from the identification of symbolic codes of myth, through philosophical and historical understanding to re-coding into the structure of culture. But when the national culture is still to develop comparing to overall civilization, you can only focus on the human values and norms.

Keywords: *epistemological subject, social subject, individual subject, world1, world2, world3.*

Вступ. Постановка проблеми. Вже понад тридцять років Україна творить свою історію – зі внутрішніми суперечками, з пошуками можливих шляхів розбудови культури й економіки, становлення громадянського суспільства та державності. В політичній картині життя країни проявляли себе різні світоглядні доміанти, процеси зближення і розмежування соціальних суб'єктів. Разом останні стикалися з небезпекою втрати цілісності держави, так само разом долали її посталою єдністю українського народу.

Протягом своєї бурхливої історії український народ затверджував свою суб'єктність тим, що не розчинявся ані у російському чи польському, ані румунському чи угорському етнічному русі, що накладали руку на його мову, оголошуючи українську чи то зіпсовану польською чи діалектом російської. Зовнішні сили мріяли розділити

український народ на два народи, але він щасливо уникнув цієї долі, довів – ми є єдиний народ у єдиній державі.

Існуючи всередині різних держав, українці відстоювали єдність своєї історичної долі і єдність своєї культури, пробуджували історичну пам'ять і історичну свідомість.

Спробуємо подивитися на спосіб, у який К. Поппер розв'язує проблему взаємодії суб'єкта та об'єкта, як на такий, що не втратив своєї актуальності й зараз. Його погляд мав своїх послідовників у світовій філософії, серед яких І. Лакатос, Дж. Агассі, Д. Міллер, Дж. Уоткінс, Г. Альберт.

Ми ставимо метою показати, як К. Поппер обґрунтовує можливість пізнання без суб'єкта (що пізнає) та значення цієї теорії не тільки для історії філософії, але й для сучасних українських реалій.

Основна частина. Карл Раймунд Поппер (1902–1994) вважається одним з найвидатніших філософів науки ХХ століття, але його доробок не обмежується якоюсь однією проблематикою. Він був також соціальним та політичним філософом великого масштабу, але перш за все заявив про себе як про «критичного раціоналіста», впевненого противника всіх форм скептицизму, конвенціоналізму та релятивізму в науці. К. Поппер одним з перших висунув та обґрунтував ідею про можливість існування об'єктивного знання без суб'єкта, що пізнає. У подальшому ця теорія справила великий вплив на розвиток постмодерністської епістемології.

Як відомо, суб'єкт та об'єкт пізнання – основні категорії гносеології. На різних етапах розвитку філософської думки проблема взаємозв'язку суб'єкту та об'єкту вирішувалася по-різному, по-різному філософи ставили питання про те, що є об'єктом пізнання, яка його природа, в той час як про суб'єкт пізнання думки були більш-менш суголосними: суб'єктом пізнання є людина або соціальна група.

Епістемологія К. Поппера є оригінальним поглядом на розуміння ролі суб'єкта в пізнанні. Фактично, вона стала якісно новою пізнавальною парадигмою в філософії.

Однією з фундаментальних заслуг Поппера стало обґрунтування особливої техніки мислення. Свою гносеологію Поппер бачить як альтернативу фізикалістському монізму як теорії, що орієнтується на еволюційно-біологічну парадигму. Та його не влаштовує й психологічний погляд на розуміння суб'єкта, а як висновок критики останнього, К. Поппер приходить до висновку, що людське пізнання для свого розвитку взагалі не потребує суб'єкта.

В основі концепції теорії пізнання без суб'єкта Поппера лежить так звана «теорія третього світу». Її основні положення філософ визначає в своїй «Еволюційній епістемології». Загалом, як спосіб бачення гносеоло-

гічної проблематики, еволюційна епістемологія вже набула доволі значного поширення [2]. У своїй епістемологічній концепції К. Поппер починає з того, що поділяє світ, чи краще сказати універсум, на три світи, які він означає як світ1, світ2 та світ3. Світ 1 – це світ всіх тіл, сил, силових полів, а також організмів, наших власних тіл та їхніх частин, наших розумів та всіх фізичних, хімічних, біологічних процесів, що відбуваються в живих тілах. Світом 2 Поппер назвав світ нашого розуму, чи духу, чи свідомості (mind): світ усвідомлених переживань, наших думок, нашого почуття піднесеності чи пригніченості, наших цілей, наших планів діяльності. Світом 3 є світ продуктів людського духу, зокрема світ людської мови: наших оповідей, наших міфів, теорій, які що-небудь пояснюють, наших технологій, біологічних та медичних теорій. Це також світ творчої діяльності людини в живопису, в архітектурі та музиці – світ всіх тих продуктів нашого духу, який, за Поппером, ніколи б не виник без людської мови. Тут постає певний тип мислення.

Українській нації, що розвивається, теж притаманна суперечність між свідомим і підсвідомим, раціональним та ірраціональним, суспільно-політичним та етнічним. Український суспільний суб'єкт теж несе у собі поєднання етнічного (підсвідомого), специфічної і окремої культури етносу і надбань суспільної цивілізації. Етнічне стає символом, що містить пам'ять про минуле свого народу, риси його психології. Цивілізаційний рух творить нормативну суспільно-політичну та морально-правничу структури, те історичне тло, у межах якого відбувається реальне життя етносу. Між внутрішньою серцевиною народного життя і цивілізаційною його організацією, як їх опосередковуючий шар, постає духовна культура.

Завдяки духовній культурі гармонізуються ті складові реальності, які К. Поппер позначив як світ1 і світ2, цивілізації і культури. Світ3 перекладає ірраціональні імпульси у раціональні формули, у вартості культури, етнос – у націю як культурну спільноту, як сукупність окремих особистостей. З другого боку, саме культура є продуктивною силою відтворення цивілізації. Саме за рецептами культури мусять створюватися і функціонувати нормативні структури соціуму.

Поппер вважає, що фізичний світ існував завжди, а світ свідомості виник в якості природного продукту еволюції першого світу. Третій світ виникає як результат взаємодії першого та другого світів. Він виникає як побічний продукт людської діяльності, пов'язаної із розв'язанням проблем біологічного виживання в першому світі.

Передумовою для виникнення третього світу є виникнення мови та розвиток її вищих функцій – описативної та аргументативної. Таким чином, закріплення знань в екзосоматичній (такій, що подібно до інструменту розвивається поза тілом) мові перетворює її на «суб'єктивний дух»,

який здатний до існування незалежно від фізичного світу та світу свідомості.

Спираючись на свою концепцію автономного існування третього світу, Поппер має намір не залишити місця психологізмові ані в методології, ані в гносеології.

Коли К. Поппер каже про пізнання, то він має на увазі два його розуміння: по-перше під пізнанням ми маємо на увазі мислення у суб'єктивному сенсі, тобто те, що складається із станів духу, або усвідомленості, або диспозицій по відношенню до поведінки та реакцій; по-друге, пізнання можна розуміти як мислення в об'єктивному сенсі, зміст якого складається з проблем, теорій і способів доказу і доведення як таких. Об'єктивність такого знання полягає в тому, що його зміст не містить нічого від носія знання, того, хто знає, це є знання без суб'єкту, який продукує знання.

Поппер закидає всій традиційній гносеології те, що остання тлумачить пізнання саме в його суб'єктивному розумінні, тоді як прогрес в епістемології та методології можливий тільки за умови, якщо розуміти пізнання як існуюче незалежно від суб'єкта. Такий підхід являє собою негативну частину попперівської концепції об'єктивності. Позитивне визначення об'єктивності знання К. Поппер дає за допомогою «теорії трьох світів». Об'єктивність знання він трактує як його приналежність до третього світу, що існує автономно та незалежно від другого світу «станів свідомості», до якого належить суб'єкт пізнання, а також незалежно від першого світу «фізичних станів» – з цим останнім пов'язаний об'єкт пізнання. Саме тому в попперівській концепції об'єктивність знання розуміється не тільки як його незалежність від суб'єкта, а й так само як його незалежність від об'єкта пізнання.

Субстанційна основа пізнання знаходиться в ньому самому. Воно є об'єктивним в тому ж сенсі, в якому є об'єктивним дух в системах об'єктивного ідеалізму.

Зовнішній світ в концепції Поппера лише ініціює діяльність нашої свідомості, в результаті чого як побічний продукт виникає світ знання, та в зміст нашого знання зовнішній світ у «об'єктивному сенсі» не входить. Інакше третій світ довелось б визнати гносеологічно залежним від першого, що рішуче заперечується К. Поппером. Враховуючи сказане вище, можна визначити попперівську концепцію об'єктивності знання як синтез кантіанства з платонізмом та гегелівською концепцією об'єктивного духа.

Значений феномен вже мав місце в історії філософії в різноманітних формах. Люди не могли не помітити, що теорії та ідеї, які висувають індивіди, стаючи публічними, ніби припиняють своїм авторам належати, припиняють підкорятися їхній волі, набувають самостійного існування.

Дане явище коріниться у особливостях діалектики індивідуального та гносеологічного суб'єкту. Знання, набуте окремим індивідом та зафіксоване в мові та інших формах матеріальної і духовної діяльності, перестає йому належати. Це знання стає набутком гносеологічного суб'єкта. З цього Поппер виводить свій метод пізнання, наголошуючи, що критерієм раціональності теорії є не її емпірична доведеність, а навпаки, можливість її спростування. Будь-яка теорія може дати лише приблизне значенням істини, але залишається дійсною, поки не постане інша, краще обґрунтована теорія. До того ж від філософії та науки Поппер вимагав чіткого, цілеспрямованого мислення і зрозумілої всім мови [1].

Міркуючи над природою пізнання, Поппер поставив важливу проблему: якщо знання продукується суб'єктом, залежить від суб'єкта, воно не може бути об'єктивним, а якщо воно об'єктивне, тоді потрібно відмовитися від суб'єкта. Як відбувається взаємодія індивідуального і суспільного суб'єктів? Ідеї та теорії набувають самостійного існування у тому сенсі, що вони припиняють належати людям, які є їхніми творцями. Знання саме по собі не є винятково результатом діяльності індивідуального суб'єкта, оскільки останній не може бути ізольованим від суспільства, до того ж воно неможливе без знань, які стали попереднім суспільним набутком. Та з іншого боку, пізнання неможливе без суб'єкта, і цим суб'єктом, перш за все, є людина, індивід, який має здібність пізнавати, наділений свідомістю та волею, озброєний навиками та знаннями, вираженими в поняттях, категоріях, теоріях, що зафіксовані в мові та передаються з покоління в покоління («третій світ» Поппера). Гносеологічний суб'єкт має соціальну природу – це суспільна людина, яка засвоїла досягнення матеріальної та духовної культури, і в цьому більш широкому сенсі суб'єкт пізнання може розглядатися як колектив, соціальна група, суспільство в цілому. Як універсальний гносеологічний суб'єкт, суспільство поєднує суб'єктів всіх рівнів та всіх поколінь. Та воно здійснює пізнання не інакше, ніж через пізнавальну діяльність індивідуальних суб'єктів. Через те, що Поппер ігнорує соціальний аспект пізнавальної діяльності, це приводить його до виключення суб'єкта з теорії пізнання.

Звичайно, повз такий момент не могли пройти критики концепції К. Поппера, яка зводилася до двох основних моментів: по-перше, критиці піддавалася ідея неможливості перевірки фонового знання та неспіврозмірності концептуальних каркасів теорій, по-друге, невідповідність теорії Поппера реальній історії науки.

Таким чином, рівень сучасного розвитку аналітичної філософії, спосіб у який вона підходить до взаємовідносин суб'єкта та об'єкта, дає можливість вбачати в теорії Поппера положення про існування певного об'єктивованого знання в якості світу об'єктивного змісту мислення (тре-

тій світ). Цей «світ» являє собою деяку (і доволі сильну) епістемологічну ідеалізацію, необхідну для створення теоретичної моделі пізнавальної діяльності. За такого розуміння, питання про конкретного матеріального носія переконань перестає бути суттєвим, наявність людського розуму взагалі не є обов'язковим. В принципі, такого роду переконання можуть бути змодельовані як результат діяльності «ідеального суб'єкта», наприклад, як стан комп'ютера чи комп'ютерної програми.

Коли ми маємо справу з недорозвиненою культурою, суспільне буття етносу отримує ірраціональний, непрогнозований характер. Розвинена, але чужорідна культура, сформована іншими етносами, незалежно від того, нав'язана вона народові силоміць чи добровільно запозичена, обов'язково стає репресивною культурою. Така культура, створює історичного суб'єкта, якому притаманне масове відчуття тривоги і небезпеки, а його дії живляться потоками емоційної ненависті. Наш трагічний час явив світові українсько-російську війну, у якій наш супротивник свою ворожість «обґрунтував» причинами, фантомністю яких, їх вартість раціональною культурою принципово не вимірюється, вони засвідчуються конфесійною належністю, символікою, історичною міфологією, розбіжністю ідеалів. А з іншого боку, у цій трагічній картині наявним є невідповідність культури і цивілізації, коли соціальні процеси починають регулюватися нормативними системами великодержавницької ідеології. Європейська історія настрашена таким культурно-цивілізаційним досвідом і пам'ятає про нього. Але способи вирішення цього конфлікту в історії були досить різноманітними. Їх міра адекватності обирає критерієм гармонійність між різноманітними потребами та інтересами, правами та свободами народу і усім суспільним механізмом їх задоволення та забезпечення.

Звісно, це лише мрія про такий стан народу, коли є тільки висока культура, демократична цивілізація і врівноважене психічне життя нації, коли етнос органічно розвивається на своїй власній культурі, коли він від початку відтворює культуру в збалансованій єдності з розбудовою нормативних державно-політичних структур. До цього, врешті-решт, прийшла Європа. Європейські країни теж пройшли через пошуки свого місця в історичному процесі, долаючи колізії сфер культури і цивілізації. В українській політичній площині ця невідповідність розгорталася як конфлікт поневоленого і поневолюючого народів, як конфлікт між архетипами українського етносу і чужинецькою цивілізацією, опосередкований тоненьким прошарком власної культури.

Але якщо мова йде про сучасні українські реалії, то ми повинні зважати на думку європейського співтовариства, без підтримки котрого втілення в дійсність української суб'єктності на історичній

сцені не уявляється можливим. І це при тому, що деяких європейських народів український народ колись нажахав козаччиною, гайдамаччиною, махновщиною, петлюрівщиною, бандерівщиною etc. Що деяким нашим європейським сусідам дало привід побоюватися емоційно-анархічної вдачі українства (але ж такі риси притаманні багатьом народам, що не завдило їм віднайти шляхи державотворення і європейськості). Дійсно, ірраціональний бунт не вирішує жодних проблем, він може тільки руйнувати, справа ж полягає у перебудові тих зовнішніх нормативних структур відповідно внутрішньому єству нації.

Надзвичайно важливим є становлення культури, здатної безконфліктно виконувати свої регулюючі функції. У наших західних слов'янських сусідів бачимо, як етнос еволюціонував в націю: від висвітлення символічних кодів міфу, через філософсько-історичне його усвідомлення до перекодування в структури культури, західні слов'яни в більшості створили універсальні системи культури і адекватні їм структури цивілізації. Для України проблема становлення національної культури і адекватної їй політико-економічної цивілізації залишається актуальною й сьогодні, що в умовах чужої агресії стало особливо наявним.

Адже наша країна отримала політичну незалежність, ще не вийшовши з культурницької стадії національного розвитку. Та світове співтовариство одержало вагоме підтвердження здатності української нації на свою суб'єктність, на розбудову національної цивілізації, на державу, що є українською за змістом, є відповідною українському народу і його спроможностям.

Розвиток культури повинен випереджати цивілізаційні реформи. Гармонія можлива лише там, де культура визначає цивілізацію. Там, де національна культура ще поступається за рівнем розвитку наявній цивілізації, орієнтуватися можна тільки на загальнолюдські вартості і норми.

Доконечність підстав української суверенності доводиться через формування політичних, економічних, соціальних інститутів, суголосних національній душі, національному характеру, національній культурі. Шлях до соціального спокою і суспільної гармонії пролягає через культуру. Тільки культура може витворити адекватну національним вимогам цивілізацію.

В той же час у нашого північного сусіда постала державницька ідеологія, що виказує прагнення підкорити собі українську культуру й цивілізацію. Тонкий прошарок російської демократичної спільноти був вражений неприхованою очевидністю того, що семіотично-семантичний код та імперативи великоруських архетипів лежать поза

межами можливості їхнього сприйняття і відображення самою культурою. Імперативи імперського підсвідомого, допоки вони не проявили себе у ставленні до війни в Україні, ніби взагалі не існували як для культури, так і для цивілізації. Війна показала, як підсвідоме виривається назовні, як воно актуалізується у зовнішній агресії, прикриваючись ірраціональною мізантропією.

Чи може свідоме будь-якого народу порозумітись з його підсвідомим? Імперативи архетипів мусять бути раціонально усвідомлені та вербалізовані у формах імперативів культури. Говорячи про свої світи, К. Поппер ніби суголосний Ф.В. Шеллінгу, коли той, розглядаючи проблему співвідношення свідомого і несвідомого та побічно торкаючись науки, зауважив, що «...абсолютна тотожність свідомого й несвідомого існує тільки в мистецтві» [3, с. 386]. Безумовно не слід буквально сприймати тезу Шеллінга про те, що наука ніби безпосередньо вийшла з мистецтва поезії. Цей зв'язок є опосередкованим. Безпосередньо з поезії постає філософія, в першу чергу, філософія історії, бо саме вона категоріально-раціонально осмислює онтологічне консолідування нації.

Попперів Світ3 має відповідну силу і значущість, визначає рівень онтологічної організації суспільства та інтеграції в межах певної міфологічної парадигми. Коли мистецтво сформулює і окреслить межі соціально-консолідуючого міфу, на онтологічне поле соціуму виходить філософія, яка дає культурні формули онтології суспільної свідомості, розбудовує раціональну візію світу, спираючись на виявлену у мистецтві трансцендентну естетику буття.

Суспільство не може обходитися без національного міфу, тому суспільство прагне ідеології. Потреба виразити й осмислити, зрозуміти свою ідентичність повертає нас до зовнішнього джерела. Адже індивід як історичний суб'єкт, перебуває у певній ситуації, котра належить не тільки індивіду, але є спільною для багатьох людей. У окремій індивідуальній позиції є багато спільного, є гносеологічні позиції, які є спільними, але які можуть змінюватися. Яка ідеологія при цьому працює? Їй доводиться проходити через численні нарративи й таким чином ставати спільною, набувати загальності. Загальні нарративи народжуються з проблеми, суть якої у питанні – а що ж треба робити, як діяти, за яким вектором. Спільні практики дають спільне світобачення, загальні нарративи. Але люди, залучені у спільні практики, поділяють різні нарративи. Серед них є нарративи, об'єднані пропагандою. В цьому їх начебто співпадіння. Але вони можуть сприйматися неоднаково. Медіаінтервенція може породжувати різне сприйняття. Це неістинно, що підключення людей до одного ідеологічного каналу приводить до од-

накової картини реальності. Це залежить від структури соціальних зв'язків, того, як будуються міжособистісні контакти. Соціальна матерія, соціальні зв'язки є дуже важливими. Ваші друзі чи знайомі можуть дотримуватися думок, відмінних від ваших власних. Якщо міжособисті зв'язки є більш тісними, це може сприяти соціальній консолідації. Нарешті, знання не пов'язані аж такою мірою з соціальною поведінкою. Часом міцні соціальні зв'язки формують замкнуте коло соціальної поведінки, формують гетто. Довір'я людей до влади є важливим чинником, що формує соціальну солідарність.

Міжособиста довіра компенсує недовіру до системи, до соціальних інститутів, люди довіряють, передусім, своїм міжособистим зв'язкам, ніж державі й офіційній політиці чи освіті. Найбільш яскравим виразом недовіри до соціальних інститутів є, безумовно, ставлення до судів. Якби судді виносили вирок просто жеребкуванням або підкидуванням монети, то навіть тоді віра у можливість справедливості була б більшою, ніж коли судовий вирок чиниться рішенням корумпованого судді. Низова солідарність є компліментарною, коли мова заходить про те, яким є українське суспільство – ми єдині у своєму прагненні відстояти свою державу, але не дуже довіряємося у цій справі державним інститутам. Тому народ починає донатити на свою армію і це не тому, що у неї коштів більше, ніж у держави, не тому, що у держави порожня кишеня, а через невіру у те, що держава буде використовувати свої матеріальні ресурси чесно і ефективно, що державний чиновник, навіть у війну, забуде дбати перш за все про власне збагачення. Єдиний соціальний інститут, якому народ віддає свою любов і підтримку, у який вірить, є своя Армія. Соціальний капітал як узагальнене довір'я, а не міжособистісне, зростає лише за рахунок ставлення до армії, а не до будь-якого іншого соціального інституту. Хіба що церкву тут можна (лише з великою умовністю) поставити на друге місце.

В основі національного буття, як зауважував пізній Міцкевич, що вже мав час осмислити і просвітницькі, і романтичні візії польської нації, лежить «...певна єдина ідея, і нація живе тільки для того, щоб цю ідею реалізувати» [цит. за: 4, с. 29] Тобто йдеться не про первинний міф, а про ідею як його філософему. Україна для цього має історіософський спадок – твори Д. Донцова, І. Бойченка, С. Кримського, М. Поповича, але також стане у нагоді й величезний скарб європейської філософії.

На межі Пізнього Середньовіччя та Ранняго Модерну, у добу романтизму, не тільки формувалася нова економічна реальність, відходила у небуття стара етнічна мозаїка Європи. На уламках традицій-

них середньовічних етносів поставали нові історичні спільноти, котрі отримали умовну назву націй. Геополітичний простір Європи супроводжувався колосальними змінами, руйнувалися політичні кордони старих імперій. Та будь-яка трагічна ситуація не є цілком унікальною. Коли дві тисячі років тому цивілізація елінсько-римського світу досягла піку свого розвитку і ніщо, здавалося, не провіщало її майбутнього приречення, прийшли варвари. І лише прозелітичний характер християнства врятував світ європейської культури, залучаючи до її кола варварські народи, створюючи спільноєвропейську ідентичність на ґрунті спільної релігії.

Висновки. В епоху Модерну християнська ідентичність доповнюється ідентичністю національною. Історія повертає народам історичну візію, дарує їм історичний національний міф. Цей міф існує доти, доки існують спільноти, щодо яких вони виступають духовними аналогами. Так само ці міфи ніколи не скасовуються, їх не здатний заперечити жоден соціальний процес, рух історії, радше, цей міф актуалізує рух історії, осмислює його в категоріях історіософії, філософії історії та філософії культури. Але це не гарантує національний міф від грубого політиканства та інтелектуального шахрайства. У такій ситуації – міжсуб'єктна (міжособистісна) комунікація – єдиний спосіб вижити, така собі подушка безпеки. Культурна цінність індивіда зростає набагато швидше від цінності соціальних інститутів, довіра до яких, скоріше, знижується.

Список літератури

1. Герцінгер Р. Фундамент демократії // Український тиждень. – 2020, № 39 (671) // <https://tyzhden.ua/fundament-demokratii/>
2. Лук'янець В. Еволюційна епістемологія // Філософський енциклопедичний словник / В.І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. – К.: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. – 742 с.
3. Шеллінг, Фридрих Вільгельм Йозеф // Філософський енциклопедичний словник / В.І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. – К.: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. – 742 с. – С. 719.
4. Szpotanski S. Adam Mickiewicz i jego epoka // Т. 2. – Warszawa, Krakow: 1921. – S. 170.

References

1. Guertcinguer R. Phundament demokratiі Герцінгер Р. // Ukrainskii tijden. – 2020, № 39 (671) // <https://tyzhden.ua/fundament-demokratii/>
2. Lukyanets V. Evolutsiina epistemologuiya // Filosofskii entsklopeditsnii slovnik / V.I. Chinkaruk (gol. redkol.) ta in. – K.: Institut Filosofii imeni Grigoriya Skovorodi NAN Ukraini: Abris, 2002. – 742 s.
3. Shelling, Phridrih Vilguelm Iozef Шеллінг, Фридрих Вільгельм Йозеф // Filosofskii entsklopeditsnii slovnik / V.I. Chinkaruk (gol. redkol.) ta in. – K.: Institut Filosofii imeni Grigoriya Skovorodi NAN Ukraini: Abris, 2002. – 742 s. – S. 719.
4. Szpotanski S. Adam Mickiewicz i jego епока // Т. 2. – Warszawa, Krakow: 1921. – S. 170.

З.О. Пасько. Гносеологічний і соціальний простір діалогу (на прикладі вирішення проблеми суб'єкта і об'єкта в епістемологічній концепції К. Поппера)

Z.O. Pasko. Epistemological and Social Space of Dialogue (on the Example of Solving the Problem of Subject and Object in K. Popper's Epistemological Concept)

Авторська довідка:

Пасько Зоя Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

ІДЕЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ МОРАЛІ: МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ПОСТМОДЕРНУ

Н. Г. Середюк

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*

Sereduk.n.g@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4822-6159>

У статті було досліджено морально-етичний дискурс постмодерну який надзвичайно проблематизує ідею універсальної моралі. Проаналізовано проблеми нормативної моралі, абсолютної моралі, універсальної етики, моральності та моральної свідомості, соціальної справедливості тощо в роботах А. Гусейнова, Ф. Даллмар, Дж. Мур, Ф. Хайека, В. Гьосле, М. Фуко, Ф. Фукуями, Ю. Габермаса, Дж. Ролза, О. Гьоффе, П. Рікера та інших. Робиться висновок, що інституалізація моралі виступає відносно самостійною складовою в функціонуванні основних соціальних інститутів, завдяки чому суттєво зростає інтегративна функція універсалістської моралі.

Ключові слова: *нормативна мораль, абсолютна мораль, універсальна етика, моральнісність, правила, дискурс, модерн, постмодерн.*

THE IDEA OF UNIVERSAL MORALITY: THE MORAL AND ETHICAL DISCOURSE OF THE POSTMODERNISM

N. G. Serediuk

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of
Sciences of Ukraine,*

Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601

Sereduk.n.g@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4822-6159>

The article examined the moral and ethical discourse of postmodernism, which extremely problematizes the idea of universal

morality. There were analysed the problems of normative morality, absolute morality, universal ethics, morality and moral consciousness, social justice, etc. in the works of A. Husejnov, F. Dallmayr, G. Moore, F. Hayek, V. Hoesle, M. Foucault, F. Fukuyama, J. Habermas, J. Rawls, O. Goffe, P. Ricoeur and others. It is concluded that the institutionalization of morality acts as a relatively independent component in the functioning of the main social institutions, due to which the integrative function of universal morality significantly increases.

Keywords: *normative morality, absolute morality, universal ethics, morality, rules, discourse, modernism, postmodernism.*

Актуальність теми. В останні 20-30 років соціально-етичний вимір усіх аспектів людської реальності значно посилив свій вплив у надзвичайно динамічній і багатовимірній культурі постмодерну. Серед загальновишарпаних 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.

Мета цієї статті полягає в дослідженні специфіки морально-етичного дискурсу Постмодерну.

Об'єктом дослідження виступає сучасний морально-етичний дискурс Постмодерну.

Предметом дослідження є специфіка сучасного морально-етичного дискурсу Постмодерну.

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 уні-

версалізм, не завжди апелювали лише до розповсюдженості моральних норм. Набагато важливішою була непов'язаність нормативних суджень з конкретними особами і ситуаціями. Принцип неупередженості, рівного ставлення до всіх в певній ситуації проголошувався ще біблійним Мойсеєм як вимога до судді «не робить неправди в суді...» (Лев. 19:15; також Втор. 1:17). У Новому Заповіті ця вимога подається у розширеному вигляді: до людини треба ставитись однаково, не залежно від того, багатий він, чи бідний (Іак. 2:1-4). Ще більш широка форма всезагальності представлена надситуативністю вимог: «я вчиняю однаково щодо людини в різних ситуаціях». 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-регулятивну 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 – 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» [5, с. 26]. 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 бід-

них, поневолені і підкорені. Не можна не погодитися з тим, що: «Культивування людяності – це, таким чином, двофокусне і моральне, і політичне завдання» [5, с. 26].

Проте серед філософів, які досліджують універсалізацію моральної свідомості в ХХ ст. (Ч. Стівенсон, Р. Гейр, О.Г. Дробницький, Р.Г. Апресян), 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'єкту, 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 [1, с. 79].

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 й цілком нове. Всі ці підходи мають те загальне, що явно або неявно спираються на ідею абсолютної моралі.

На думку 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. А. Гусейнов відзначає, що негативна дія не тотожна відсутності вчин-

ку, бездіяльності: вона являє собою: а) активне блокування індивідумом 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 розрізнати 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 [2, с. 32].

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 розрізнати 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.

Таким чином, 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 багатьох країн, які сповідують християнство, іудаїзм, іслам.

Тому, на думку А. Гусейнова, ідея абсолютної моралі являє собою ідеальну точку відліку, яка: а) задається індивідом самому собі для моральної кваліфікації власної поведінки та 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 й теоретичної критики, і вона набуває цілком сучасний вигляд, стає працездатною ідеєю [2, с. 33].

Правильне розуміння ідеї абсолютної моралі не тільки не заперечує культурно-конфесіональний і політичний плюралізм, воно є їх необхідною передумовою.

Саме відокремлення 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, у нього світ знання і світ віри не перетинаються, а кожен виконує свою функцію. Але в людській свідомості і культурі є присутніми обидва світи, інакше культура буде неповноцінною.

Люди мають різні ціннісні орієнтації і світська духовність має таке саме право на існування, як і релігійна. І. Кант апелює до індивідуального моральнісного досвіду як основи всезагального моральнісного 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 існуючим об'єктом у просторі прагматично та прагматично 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.

Треба зазначити, що для досягнення мети нашого дослідження важливо враховувати універсалізацію вимог моралі, на основі соціального досвіду різного масштабу (сім'я, народ, людство). Водночас, не можна ототожнювати універсалізм моральних принципів як в культурному, так і в теоретичному сенсі та їх абсолютність. Абсолютні правила не мають винятків. З цього приводу Н. Фушін зазначає, що тільки для прихильника пацифізму та ненасильства заповідь «Не убий» є абсолютною. Для більшості людей виключення допускаються як мінімум у вигляді вимушеного самозахисту. В різних культурно-історичних типах і на різних стадіях універсалізм більшою або 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 [7, с. 73].

В умовах постіндустріального суспільства всі попередні істори-

чні форми універсальної етики у міру дедалі більшого руху до загальнолюдського розуміння ціннісно-нормативних максим набувають рис глобальної, планетарної етики. Хоч цей процес є далеким від завершення, все ж 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 вченнях.

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 можна 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» [11, с. 158]. 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 ізольованості стратегічної дії або ж до шизофренії і самогубства. Якщо її практикувати протягом тривалого часу, то вона стає саморуйнівною силою [11, с. 161].

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, властивій 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 уможлиблює 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. 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 переважальною 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 [12, с. 117]. 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 результаті, 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» відповідає необхідності підтримувати ринок як механізм самоорганізації. Історично «розширений порядок» виріс із постійного зниження значення малих громад і спілок при появі торгівлі, коли нормальне життя групи почало залежати від купця, що найчастіше був «іншим», чужим [12, с. 318-329].

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.

Ф. Хайек вважає, що 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 ресурсів». Тільки ринок, на переконання автора, здатен «показати індивіду, яким чином він може внести найбільший внесок у загальний котел». Заради максимізації спільного блага Ф. Хайек підтримує позицію Д. Г'юма і Б. Манделлія 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 інстинктив-

них імпульсів (альтруїзм, солідарність, потреба в рівному розподілі) неправомірно видаються за результат раціонального аналізу найкращих правил людського співжиття, а мораль мікросвіту безпідставно переноситься на суспільну макросистему [12, с. 340].

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. Бурд'є) та соціальне поле етичних уявлень (С. Московичі). Ми вважаємо, що є необхідність запровадження поняття «етичний габітус», яке фіксує соціальну ситуацію, коли об'єктивно існує можливе сприйняття етичного принципу як безпосередньо наділеного смыслом 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. Бурд'є, 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 легітимізація 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» [3, с. 80].

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 їй 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 за-

значає Н. Фейрклоу, «дискурс – це практика не лише репрезентації світу, а й означення світу, укладання та конституювання світу у значенні [6, с. 64].

У своєму аналізі того, як дискурс визначає різні виміри соціальної структури, Н. Фейрклоу визнає своїм джерелом М. Фуко, 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. Міле 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» [6, с. 13]. Вона вважає, що твердженнями є ті висловлювання, які мають якусь інституційну силу, а тому можуть бути співвіднесені з певною формою авторитету.

Саме до цього визначення ми приєднуємося, маючи на меті дослідити базові елементи розвинутої форми морально-етичного дискурсу сучасності, закоріненому в минулому.

Дискурс є втіленням певного культурного контексту, ситуативного контексту, вербального контексту, він має певну форму зв'язаності та єдності. У даній роботі ми не поділяємо суто лінгвістичне ототожнення дискурсу з текстом. 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. Таким чином, 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 явища, 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 комунікації 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 наявною [12, с. 318]. 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 *praxis* 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 [1].

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» [10, с. 14]. Функціонування такого суспільства пов'язано з необхідністю подолання постійних соціальних проблем, розв'язання яких не має простих рецептів. 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» [10, с. 18]. 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 відповідали 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 універсаль-

ний етичний принцип, який стає суспільним обов'язком. «Відповідальність, яку накладає справедливість, що стала центральним нервом суспільного обов'язку, базовим етичним концептом залежить від їх присутності в системі реальних соціальних відносин, опосередкована можливостями конкретного соціуму, якістю його інтелектуальних, ідеологічних процесів».

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 спільності. 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 «розподіляючої» 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 теорії ігор та теорії рішень, що призвело до виходу за межі традиційного моралізування. 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 справедливос-

ті з урахуванням вимоги універсалізації може бути дійсним, якщо формулюються суто моральні нормативні структури на зразок принципів справедливості Дж. Ролза. П. Рікер цінність справедливості вважає відповідною тому політичному рівню організації суспільства, яке конститує 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 практики. [8, с. 187].

Власне моральнісний сенс «доброго» позначається О. Гьоффе 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 поблажлива об'єктивність справедливого ока є прикладом довершеності і найвищої майстерності на землі.

Ті сумніви в універсальності справедливості, які особливо характерні для теоретиків комунітаризму, на нашу думку, мають сенс і найбільш яскраво відбиті в питанні А. Макінтайра «Чия справедливість?», що стала назвою його праці. Використання філософсько-антропологічних засад, апеляція до людства, як до певної морально справедливої спільноті, 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» [9, с. 230]. 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 ґрунтуватися ні на авторитарній формі морального ідеалу, ні на надмірно релятивістській формі морального впливу.

В теорії Дж. Ролза справедливість розглядається як важливий чинник постійно присутньої в історії громадянської непокори, аналізуються три ступеня 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 проекту 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 справедливість як чесність.

Два базові принципи справедливості сформульовані Дж. Ролзом

так: 1) Кожен має рівні права та цілком задовільну систему однакових основних свобод, яка є однаково можливою для всіх; 2) Соціальні та економічні нерівності мусять розподілятися так, щоб бути якнайкориснішими для найменш забезпечених членів суспільства та бути пов'язаними зі становищем й посадами, доступними для всіх за умов чесної рівності можливостей. [9, с. 231-232].

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» [4, с. 25].

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 відзначає: «Коли справедливе підпорядковується доброму, справедливе має бути розкрите; коли ж справедливе породжується процедурними засобами, справедливе має бути сконструйоване: воно не дане наперед; передбачається, що воно є результатом обговорення за умов абсолютної справедливості» [8, с. 215].

Поняття «соціальна справедливість» у всіх своїх аспектах розкривається через вирішення 1) соціальних проблем: безробіття, брак підтримки при хворобі та старості, неможливість здобути освіту тощо; 2) проблеми коригуючої справедливості, яка впливає із несправедливих соціальних стосунків минулого (аборигени, раби, поневолені народи та ін.) охоплює досить конкретний зміст. Тому, 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.

Висновок. Таким чином, можемо констатувати, що в надзвичайно динамічній і багатовимірній культурі Постмодерну проблематизується ідея універсальної моралі. Форма всезагальних абсолютних принципів моралі була найбільш дієвою в умовах переважання класичного етико-філософського дискурсу. Але у просторі багатоманітних

дискурсів зростає роль соціально-організаційної форми задіяності етичних імперативів в інститутах релігії, права, конвенціональної моралі. Інституалізація моралі виступає відносно самостійною складовою в функціонуванні основних соціальних інститутів, завдяки чому суттєво зростає інтегративна функція універсалістської моралі. Системоутворюючі базові цінності проекту глобальної етики мають значний об'єднуючий потенціал, який органічно доповнює культурну багатоманітність в процесі формування сучасного соціально-етичного дискурсу Постмодерну.

Список літератури:

1. Всеобщность / Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 78–80.
2. *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: как возможен моральный поступок? / А.А. Гусейнов // Этическая мысль, 2002. – Выпуск 3. – М.: ИФ РАН. – С. 3–35.
3. *Гьосле В.* Практична філософія у сучасному світі / В. Гьосле / Пер. з нім., примітки та післямова А. Єрмоленко / В. Гьосле. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
4. *Гьоффе О.* Справедливість і субсидіарність: виступи в Україні / О. Гьоффе. – К.: Альтерпрес, 2004. – 144 с.
5. *Даллмар Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм», «партикуляризм» / Ф. Даллмар // Вопросы философии, 2003. – № 3. – М.: РАН. – С. 13-30.
6. *Dyskurs / Entsyclopedia postmodernizmu / za red. Ch. Vinkvista ta V. Teilora; Per. z anhl. V. Shovkun / nauk. red., per. O. Shevchenko.* – К.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2003. – S.126-128.7. Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Под общей редакцией Бруно Коппитерса, Ника Фоушина, Рубена Апресяна. – М.: Гардарики, 2002. – С. 65–87.
8. *Рікер П.* Право і справедливість / Пер. з франц. О. Сирцова, В. Каденко / П. Рікер. – К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.
9. *Ролз Дж.* Теорія справедливості / Пер. з англ. О. Мокровольський / Дж. Ролз. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.
10. *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Пер. с англ. / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – С. 529–577.
11. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева / Ю. Хабермас. – СПб.: «Наука», 2000. – 380 с.

12. Хайек Ф. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Пер. с англ. В. Пинслера, Л. А. Кустарева под ред. А. Куряева / Ф. Хайек. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с.

References

1. Vseobshhnost [Generality] (2001) / Etika: Encziklopedicheskij slovar [Ethics: Encyclopedic Dictionary] / Pod red. R.G. Apresyana i A.A. Gusejnova. – М.:Gardariki, 2001. – P. 78–80 [in Russian].

2. Gusejnov A. A. (2002) Czennosti i czeli: kak vozmozhen moralnyj postupok? [Values and goals: how is a moral act possible?] / A. A. Gusejnov // Eticheskaya mysl [Ethical Thought], 2002. – Vypusk 3. – М.: IF RAN, – P. 3–35 [in Russian].

3. Gosle V. (2003) Praktichna filozofiya u suchasnomu sviti [Practical philosophy in the modern world] / V. Gosle Per. z nim., primitki ta pislyamova A. Yermolenko / V. Gosle. – K.: Libra, 2003. – 248 p. [in Russian].

4. Hoffe O. (2004) Spravedlyvist i subsydiarnist: vystupy v Ukraini [Justice and subsidiarity: speeches in Ukraine] / O. Hoffe. – K.: Alterpres, 2004. – 144 p. [in Ukrainian].

5. Dallmar F. (2003) Globalnaya etika: preodolenie dikhomii «universalizm», «partikulyarizm» [Global ethics: overcoming the dichotomy of "universalism", "particularism"] / F. Dallmar // Voprosy filozofii [Questions of Philosophy] 2003. – № 3. – М.: RAN, – P. 13–30 [in Russian].

6. Dyskurs / Entsyklopediia postmodernizmu [Discourse / Encyclopedia of Postmodernism] / za red. Ch. Vinkvista ta V. Teilora; Per. z anhl. V. Shovkun / nauk. red., per. O. Shevchenko. – K.:Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2003. – P. 126–128 [in Ukrainian].

8. Riker P. (2002) Pravo i spravedlyvist [Law and justice] / Per. z frants. O. Syrtsova, V. Kadenko / P. Riker. – K.: Dukh i litera, 2002. – 216 p. [in Ukrainian].

9. Rolz Dzh. (2001) Teoriia spravedlyvosti [Theory of justice] / Per. z anhl. O. Mokrovolskyi / Dzh. Rolz. – K.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2001. – 822 p. [in Ukrainian].

10. Fukuyama F. (2004) Doverie: soczialnye dobrodeteli i put k proczvetaniyu [Trust: social virtues and the path to prosperity] / Per. s angl. / F. Fukuyama. – М.: ООО «Izdatelstvo AST»: ZAO NPP «Ermak», 2004. – P. 529–577 [in Russian].

11. Khabermas Yu. (2000) Moralnoe soznanie i kommunikativnoe dejstvie [Moral consciousness and communicative action] / Per. s nem. pod red. D. V. Sklyadneva / Yu. Khabermas. – SPb.: «Nauka», 2000. – 380 p. [in

Russian].

12. Khajek F. (2006) Pravo, zakonodatelstvo i svoboda: Sovremennoe ponimanie liberalnykh principov spravedlivosti i politiki [Law, legislation and freedom: Modern understanding of the liberal principles of justice and politics] / Per. s angl. V. Pinslera, L. A. Kustareva pod red. A. Kuryaeva / F. Khajek – M.: IRISEN, 2006. – 644 p. [in Russian].

Н.Г. Середюк. Ідея універсальної моралі: морально-етичний дискурс Постмодерну

N.G. Srediuk. The idea of universal morality: the moral and ethical discourse of the Postmodernism

Авторська довідка:

Середюк Наталія Григорівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

**СПІЛЬНОТА ДОСЛІДЖЕННЯ М. ЛІПМАНА
ЯК СЕРЕДОВИЩЕ ПРОДУКУВАННЯ СЕНСІВ**

М.А. Макаренко

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, Україна, 49010
makmariya@gmail.com*

У статті розглядається базовий концепт програми колумбійського філософа М. Ліпмана «Філософія для дітей» – спільнота дослідження. Надається загальний абрис даної програми, її основні складові та розглядається сутність критичного мислення – базової навички, завдяки якій розвивається «Філософія для дітей».

Критичне мислення є майстерним, вмілим мисленням, що ґрунтується на критеріях, є самокоригованим та чутливим до контексту. Автором також вивчається аспект спільноти дослідження як середовища гармонійного розвитку, зацікавленого навчання та опанування філософії. Оскільки продуктом дослідження є значення, сенс, автор розглядає спільноту дослідження як середовище створення власних сенсів.

Ключові слова: спільнота дослідження, майстерне мислення, філософія для дітей, критичне мислення, обговорення, вміле судження, сенси, значення.

**COMMUNITY OF INQUIRY AS A FIELD OF SENSE-PRODUCING
ACTIVITIES**

М.А. Makarenko

*Oles Honchar Dnipro National University,
Gagarin Avenue, 72, Dnipro, Ukraine, 49010
makmariya@gmail.com*

The main concept, that observing in current article – community of inquiry, which was elaborated by Columbian philosopher Matthew Lipman in his program “Philosophy for Children”. The key idea of this program is philosophers and children have more similar features: they questioning in a same way, use common notion and definition, try to find the essence of the

world and look for metaphysical prime causes. It was considered Program in general, critical thinking as the main skill, that helps children investigate and inquire, “doing philosophy”. So that, critical thinking is skillful thinking, which relies upon criteria, is self-corrective and sensitive to context. Also there is being explored the ability of community of inquiry to be the place of harmonic development of children, improvement of their reasoning skills and to meet the philosophy for the first time in childhood. As the main product of inquiry is meaning, it might be considering the dimension of community of inquiry as the field of sense-producing activities.

Keywords: *community of inquiry, critical thinking, learning, doing philosophy, skillful thinking, philosophy for children, discussion, good judgment, problem-solving approach, meaning.*

Вступ. Постановка проблеми. Ми всі перебуваємо у мінливому, непередбачуваному та хиткому світі. Події змінюються надто швидко, новини з’являються з неймовірною частотою, а потік інформації такий стрімкий, що цілком може «збити нас з ніг», що вже й казати про кожного українця, який майже два роки живе у стані війни. Війна ця у першу чергу – зовнішня, є ворог, безпосередній агресор. Але внутрішній вимір цієї війни теж існує, війна інтеріоризована у кожному з нас, ми переживаємо її певним чином, потай від оточуючих чи ні – ми нікуди від неї не дінемося. Допоки є війна ззовні, вона буде і у середині кожного з нас, на екзистенційному рівні, де кожен веде свою битву з внутрішніми переживаннями, адаптується до нових реалій життя та сприймає пограничні ситуації як щось вже майже звичне, усвідомлює, що страх є, але він не затьмарює свідомості, він є десь на периферії, нікуди не зникає, проте й не заважає мислити. Ми щодня стикаємося з жахливими новинами, проживаємо десь у собі ці події та йдемо далі, у новий день, розбудовувати власне майбутнє та створювати сенси навіть тоді, коли, здається, що це не має сенсу, як би тавтологічно це не звучало. Але коли сенсу (у першу чергу – сенсу з нашого попереднього досвіду), здавалося б, немає, ми створюємо його самі для себе, знаходимо щось важливе та цінне у кожній миті, та надаємо сенс простим та базовим речам, які стають опорою для нас і втримують у ці бентежні часи, дозволяють стояти на своїй землі та відстоювати себе, свою позицію, свої цінності. Про все це, власне, і говорить Метью Ліпман, і, у тому числі, для таких ситуацій він дає нам інструменти критичного мислення. Але про все по порядку.

Основна частина. Спільнота дослідження (community of inquiry) – один з основних концептів програми «Філософія для дітей» колумбійського філософа, званого теоретика освіти, вченого-філософа

та консультанта ЮНЕСКО з освітніх питань Метью Ліпмана. Він є автором «рефлексивної» моделі освіти, у якій навчальна діяльність фокусується не на механічному засвоєнні певної інформації, а на заглибленні у простір внутрішніх сенсів та характеристик предметів (явищ), які досліджуються.

Що ж це за спільнота дослідження та у чому її суть? Спільнота дослідження виникає як логічне продовження ідей та форм філософування античних філософів. За своєю формою вона нагадує сократівську майєвтику та давньогрецькі філософські школи, у яких вміли аналізувати інформацію, ставити влучні потрібні питання та дискутувати на хвилюючі теми. Цей концепт набуває особливої актуальності у наш непростий час, оскільки дає змогу формувати здатність до аналізу та осмислення навколишніх подій, вчить долучатись до обговорення та висловлювати власні судження. А це неабияк важливі навички у наших реаліях, коли мінливість стала не просто умоглядною категорією, а нормою на щодень, адже під час війни не знаєш, що буде завтра, як зміняться обставини та до чого призведуть ті чи інші події. Можна сподіватися, що все буде більш-менш передбачувано і прогнозовано, але ніяких гарантій та зовнішніх опор наразі немає.

Єдине, що є відносно стабільним для кожного з нас – ми самі. І лише ми можемо стабілізувати власний стан, дати (а спершу – створити) собі ті сенси, які втримають нас, коли все навколо «обертається на шаленій швидкості». Це усвідомлення важливе, у першу чергу, для дорослих, але ми не маємо права забувати про дітей, яким адаптуватися до от такого сьогодні ще складніше. Тож, наше завдання у даному разі – дати їм інструменти, що дозволять «встояти» та мати хоча б якусь опору. Такою опорою може стати критичне мислення, яке розвивається саме у процесі залучення до спільноти дослідження.

Дане питання досліджували як українські (С. Ганаба, Ю. Кравченко, Є. Архіпова, О. Ковалевська, С. Терно), так і зарубіжні дослідники (K. Murris, L. Snyder, P. Facione, D. Willingham), проте саме аспекти продукування сенсів потребують подальшого осмислення та доопрацювання.

Коли М. Ліпман розповідає про те, як починався його проект, він каже, що у 30-50х рр. ХХ ст. панувала наступна думка: діти настільки застрягли у конкретному мисленні, предметному та однозначному, яке детермінує їхні відчуття, сприйняття та ступінь прояву емоцій, що вони не були спроможні осягнути мислення абстрактне, творче. Одним словом, якщо б ми намагалися щось пояснити їм про абстрактне як таке, то дарма витратили б свій час. Більш того, абстрактні концепти вважалися такими, що можуть нашкодити дітям якраз тому, що

там надто багато простору для вибору, до чого діти, мовляв, просто не готові. Тут філософ говорить про так зване «інтелектуальне недоїдання», у негативний наслідок якого не вірили, подібно до того, як не сприймали когнітивну відсталість у розвитку [3].

Зараз же, коли ми маємо здобутки Л. Виготського, які домінують у когнітивному напрямку психології, педагоги розпочинають боротьбу за відкритість дитячого мозку абстрактним ідеям, що є надзвичайно важливим кроком для когнітивного розвитку дітей. Для того, аби діти могли зрозуміти ці ідеї, останні мають бути максимально простими, конкретними та чітко визначеними. Чи можливо це? Як же зробити філософські концепти, які є заздалегідь невизначеними та загальними (добро, істина, правда, віра), зрозумілими категоріями мови?

М. Ліпман говорить, що поняття, якими користуються діти, є ідентичними тим, що вживаються філософами. Саме тому він вважає, що між дітьми та філософами є багато спільного, адже діти дуже схожі з філософами за наївністю запитів та, водночас, їхньою глибокою метафізичністю. Їх обох може цікавити явище, що видається примітивним, але при подальшому розгляді розкривається як загальнолюдське не вирішене питання. Зокрема, їхні інтереси розкриваються і у мові (мовленні).

У дослідника С. Борисова навіть є концепт «дитини, що займається філософуванням». Звісно, у першу чергу він звертає увагу на те, що подібна фраза доволі дивно звучить для представників соціуму, у якому дитина вважається суб'єктом освіти лише останні роки тридцять-сорок. Але якщо думка про суб'єктність дитини в освіті вже сприймається та осмислюється більшістю представників суспільства, то можна досліджувати новий пласт питань.

Інакше кажучи, дитина змалечку ставить безліч питань про цей світ, певною мірою – шукає його першооснови, намагається зрозуміти, куди ж вона прийшла та де опинилася, чим нагадує натурфілософів. Вона тестує межі цього світу, фіксує основні моделі поведінки та поступово вчиться загальним правилам суспільного життя, як це робили перші моральні філософи. Вона у щось вірить та чогось боїться, зазвичай, незнайомого та незрозумілого, як це відбувалося на проторелігійному етапі. Вона чимось цікавиться і щось дізнається, досягаючи перші етапи пошуку знання. Вона усвідомлює, що слова мають безліч значень та образів, знайомлячись з філософією мови, семантикою та герменевтикою. Вона вчиться розрізняти причину та наслідок дії, пізнаючи логіку. Вона знайомиться з іншими, досягаючи, таким чином антропологію, пізнає себе та свою сутність, переходячи до екзи-

стенціалізму. Цікавиться питаннями життя та смерті, повертаючись до релігії у більш свідомому віці.

Грунтуючись на цьому, М. Ліпман побудував свій курс «Філософія для дітей» як лінгвістичну педагогіку, що є базою для дискурсивно спрямованого ідеального суспільства.

Поки ж повернемося до шляху самого філософа – Метью Ліпман задумується про доцільність філософії та елементів логіки у дитячому розвитку у 60-х роках 20 століття, коли долучається до обговорень стосовно дітей, мистецтва та освіти з Джозефом Айзексоном з Асоціації Вивчення/ Дослідження/ Навчання дітей (the Child Study Association). Ці розмови відбувалися на фоні університетських протестів у колумбійському університеті у 1968 році, де жодна зі сторін – ні університетська адміністрація, ні факультет, ні студенти – не могла висунути ґрунтовних аргументів на свою користь. І от тут М. Ліпман задумується про те, що б такого ці всі люди могли зробити у минулому чи який досвід набути у своєму житті, щоб зараз бути більш розсудливими?

Хід його міркувань був наступним: Отже, всі вони пройшли через шкільну систему, можливо, тут локалізована проблема? Якщо так, чи може курс логіки та критичного мислення, який я пропоную до вивчення своїм дорослим студентам вечірньої форми навчання, бути переглянутим та адаптованим до розуміння дітьми? Чи зможе цей курс розвинути дитяче мислення, зробити його більш розсудливим, рефлексивним та критичним? Якщо так, то як саме це можна зробити, як адаптувати аристотелівську логіку і показати її зрозумілою та – більш того – цікавою для дітей? [3] Чому саме аристотелівська логіка? Ліпман повертається до ідеї, що логіка побудови силогізму найбільше пов'язана з мовою, не відірвана від мови та сенсів, значень, і тому дітям буде простіше її вловити. Щодо можливості створити таку адаптовану філософію і зробити її зрозумілою дітям – філософ мав багато сумнівів. А от колеги порадили Ліпману «заховати»/«защити» логічні принципи у невеличкі історії, вигадані, діалогічні та прості, про дитяче буденне життя.

Далі постає питання: Чим саме наповнити ці історії, аби вони були водночас цікавими та давали поштовх до розвитку? Що такого «провокативного», дискусійного можна додати, аби вони змусили замислитись? Так у історії для дітей вплітаються теми з філософії освіти, філософії свідомості, філософії соціальних наук, філософії релігії, філософії науки, філософії дослідження, з теорії аргументації та обґрунтування. І найцікавіше, що ці всі ідеї не були розташовані за хронологією чи систематизовані певним чином, вони просто виникали у фор-

маті вільних асоціацій у тексті та були тими «гарними мушлями та камінцями», які діти можуть «знайти на пляжі» та вивчати, якщо їм так захочеться, просто взяти те, що приверне увагу. Тобто, діти мають повну свободу у виборі тем, які їм цікаво обговорити разом з однолітками та над чим «ламати голову» [3]. На думку Ліпмана, таке обговорення має забезпечити «зустріч з філософією», що, у свою чергу, дає поштовх до формулювання власних питань та ініціює процес обговорення як такий. Надважливо розуміти значення саме вміння ставити питання, знаходити проблемну ситуацію та досліджувати її, тобто, мислити та ініціювати процес мислення самостійно. Коли кожен включається у обговорення та намагається вловити суть, віднайти проблематичність у запропонованій ситуації, розпочинається розслідування, дослідження, те саме «inquiry», про яке пише філософ. Адже, кожне питання, що виникає в учнів, є лише вершиною айсбергу, сам айсберг – це процес безпосереднього дослідження. Які ж умови мають бути, аби виникла проблемна ситуація та що може посприяти її аналізу? Найменші невідповідності звичному ходу подій, помилки у ситуаціях, що зазвичай мають успішне завершення, тобто, будь-які обставини, що викликають нерозуміння, здивування чи розгубленість. Адже, дійсно, ми починаємо рефлексувати над ситуацією тільки тоді, коли усвідомлюємо, що щось йде не так, фактично, стається «технічний збій».

Саме дослідження за своєю суттю вимагає певних сумнівів, що все йде добре, розуміння, що ситуація може містити у собі складнощі та бути проблематичною. Інакше ми не можемо говорити про дослідження, інакше ми просто не маємо того «наріжного каменю», з якого все починається. Тож, дослідження вимагає запитування, у вузькому сенсі – запит, розслідування задля правди, у широкому – запитування задля пошуку сенсів та значень.

Як наслідок цього дослідження – у ході дискусій генеруються гіпотези, варіанти подолання проблематичності шляхом модифікацій або ж трансформування ситуації у цілому.

Спільнота дослідження, окрім цього, має додаткові характеристики, можливо, не настільки очевидні, але дуже важливі:

- **Інклюзивність, всеосяжність, відкритість** у сенсі формату, що не детермінує учасників відносно віку, національності, релігії і тому подібного;
- **Включеність, залученість**, адже спільнота дослідження заохочує, але не вимагає від своїх учасників активної участі, скоріше, учням самим стає цікаво долучитися до обго-

- ворення, дізнатися, що ж там далі, на умовній «наступній сторінці»;
- **«Розділення» мислення**, що передбачає певне делегування, адже у спільноті дослідження один може поставити питання, інший – визначити передумови, хтось третій – запропонувати аргументи, надати приклади і, таким чином, представити спільне рішення;
 - **Безпосередня взаємодія, face-to-face**, адже дітям дуже важливо розуміти та вловлювати емоції один одного, інтерпретувати їх та віднаходити додаткові сенси, та й загалом – розширювати власне сприйняття [3, р. 11];
 - **Запит для розуміння значення**, бо діти завзяті у розумінні та віднайденні сенсу кожної, здавалося б, дрібниці: слова, речення, кожного об'єкту, кожного досвіду чи ситуації, і саме ці пошуки сенсу і значення заохочують до подальших досліджень;
 - **Відчуття «соціальної солідарності»**, яке за своєю формою є просто дружбою, міжособистісним спілкуванням, цікавою командною взаємодією;
 - **Обговорення, обмірковування**, що дозволяє брати до уваги різні, альтернативні думки та досліджувати першопричини, базові принципи, на яких будуються аргументи, вносити зважені судження та пропозиції;
 - **Моделювання**, без якого неможливе дослідження, бо кожна ситуація, яку розглядають діти у запропонованих історіях – саме модель поведінки та поле для аналізу, де можна пропонувати різні варіанти вирішення питань та розв'язку проблемних кейсів вигаданих персонажів;
 - **Мислення саме по собі (для себе)**, розуміння того, що думки інших потрібно поважати, але зовсім не обов'язково їх наслідувати чи повторювати, у спільноті дослідження учні вчаться вибудовувати власні думки на думках інших, продовжувати їх, вловлюючи загальний контекст, але маючи свої ідеї, розглядаючи питання з різних точок зору [3, р. 11];
 - **«Кидання виклику» як процедура, процес** – пошук значень та причин, що призвели до певних суджень, розуміння того, що такого роду «виклики» не мають негативних конотацій, це просто когнітивна процедура, яка передбачена у форматі дослідження.

Мислення, на думку дослідника, є особливим феноменом, що отримується у процесі пізнання та є відкритим для вдосконалення. Більш того, усе це, на думку М. Ліпмана, призводить до гарних, розсудливих суджень та розвиває навички критичного мислення.

Адже критичне мислення, за визначенням М. Ліпмана – культивування, взрощення, вдосконалення, плекання тієї нитки традиційної освіти, яка підкреслює плекання мудрості та звернення одночасно до практики та життя [1]. Для цього неабияк важливими є наступні фази набуття філософського досвіду: читання, ставлення питань та власне обговорення, дискусія.

Практика читання: вдумливого, повільного, рефлексивного, з постановкою «проблеми», пошуком аргументів та контраргументів, неочевидних ідей та висновків – дозволяє розвивати уважність. Читання філософських текстів тут М. Ліпман порівнює зі спогляданням творів мистецтва або слуханням музичних творів вперше [3, р. 13]. До них потрібно придивитися, зрозуміти їхню цінність та важливість, вловити, що міг вкласти у цю роботу автор, досягнути та припустити, що ж малося на увазі. Це глибоке розуміння, так званий «акт споглядання», аналізу, розбору до останньої ниточки. Філософ також наголошує на важливості читання вголос, адже це не тільки вчить уважному слуханню, але й надає підґрунтя для власних суджень, бо сприймаючи думки автора, його спосіб мислення, можна взяти необхідні «інструменти» та сформувані власні ідеї.

Ставлення питань, запитування є другим етапом розвитку філософського досвіду, адже дозволяє артикулювати ті складнощі, які виникають у процесі читання, сформулювати все те, над чим «ламаєш голову» та поставити питання, яке дасть змогу і іншим доєднатися до твоїх роздумів, запропонувати можливі варіанти [3, р. 13–14]. Та й загалом, винесення того, що тебе хвилює, на загальне обговорення – рефлексування – дозволяє розвинути власні ідеї та віднайти цілком неочікувані інсайти. Що ж до процесу безпосередньої роботи з дітьми у цьому напрямку – шляхом запису усіх питань формується певний план подальшого обговорення, учні обирають питання, яке їм видається найбільш цікавим та долучаються до обговорення. Тут важливо усвідомлювати, що саме запитування відкриває можливість мислення стати самокоригуючим, адже дискусія передбачає певну оцінку ідей, перегляд пунктів, що викликають сумнів, пошук «альтернативних сценаріїв» розвитку подій, а не лише рух у форматі дихотомічного мислення. Такі навички дають нам змогу розвивати креативне мислення, що йде поруч з критичним мисленням.

Дискусія починається з того, що ми звертаємося до учня, який поставив питання та просимо трохи розгорнути свою думку, деталізувати, запитусмо, що спонукало поставити таке питання та чому це важливо обговорити [3, р. 15]. Після того, як отримуємо ці відповіді, до обговорення долучаються інші учні, що погоджуються чи не погоджуються з тим, що було сказано, наводять власні аргументи та розкривають різні точки зору на ситуацію. Адже ніщо не розвиває когнітивні здатності та навички краще, ніж дискусія. Тут ще важливо брати до уваги психологічні моменти: діти перебувають у колі друзів та однолітків, хочуть показати себе найкращим чином, вразити вчителя, зацікавити однолітків, але їй не посваритися з ними, тому це простір розвитку, де діти вчатьс я взаємодіяти, узгоджувати власні думки з думками інших, вести перемовини та приходити до консенсусу. Тому таке обговорення є дуже цінним та ефективним. Подібні дискусії вчать турботливому мисленню (caring thinking), чутливому до цінностей та важливих моментів, всім тонкощам застосування теоретичних ідей до практики, до конкретних ситуацій, розуміння тієї важливої ролі, яку мають емоції, адже це безпосередн я взаємодія, де бачиш співрозмовника і сприймаєш не лише його вербальні прояви, але й невербальну комунікацію. Тож, така взаємодія вчить бути уважним та небайдужим до думки іншого.

Щоб підсилити критичне мислення у школах та коледжах (справу з якими М. Ліпман мав у Америці), важливо розуміти його визначні риси, головні результати та базові принципи, що лежать у основі.

Найважливішим результатом критичного мислення є судження. Саме судження є визначенням мислення, розмови, дії, чого завгодно. Судженням може бути жест, певна метафора, формула з фізики, оскільки їх сформулювали певним чином, базуючись на критеріях, процедурах чи інструментах мислення. Гарними, розсудливими ці судження будуть, якщо вони є продуктом вмілого, майстерного, вправного мислення, що підкріплюється відповідними процедурами.

Відповідно М. Ліпман, формулюючи поняття «критичне мислення», концентрує увагу не лише на тому, що воно дає (яким є результат), а яким воно є за своєю суттю. Він виокремлює сутнісні характеристики критичного мислення. Зокрема, дослідник пише: «критичне мислення є майстерним (skillful thinking), відповідальним мисленням, яке сприяє хорошому судженню, оскільки **базується на критеріях** (надійність, потужність, актуальність/доречність, послідовність та зрозумілість), **є самокоригуючим** (дозволяє виявляти слабкі місця у власних судженнях та посилювати їх) та **чутливим до контекстів**

(оскільки розпізнає виняткові/звичні обставини, непередбачувані умови, можливість того, що доведення є атиповим та припущення про те, що кожен контекст передбачає власні значення, які буває неможливо передати у іншому контексті, часом їх просто не вдається перекласти, бо певні сенси втрачаються у процесі перекладу) [1]. Таким чином, критичне мислення – це здатність ставити нові запитання, напрацьовувати різноманітні аргументи, приймати незалежні та продумані рішення.

Значущість та завдання критичного мислення філософ визначає як: покращення навчання у контексті переходу від навчання-процесу (learning) мислити як фокусу освіти до цілей допомоги дітям/студентам розвивати навички мислення, які дозволять їм виносити гідні, розсудливі судження (good judgments). А для того, щоб розумітися на цих good judgments, потрібно брати до уваги, що філософія аж ніяк не відірвана від життя, як це може вважатися у суспільстві. І саме вміння аналізувати, критично підходити до отриманої інформації, її обговорення та всебічне осмислення є запорукою того, що ми маємо певну «землю під ногами», яка дозволяє нам триматися навіть у наймігнливіші часи: суперечливі, невизначені та важкі, коли звичні сенси зникають, а нові ще потрібно знайти, та більше – створити власноруч, спродукувати для себе, бо за нас це ніхто не зробить.

І тут ми повертаємося до Ліпмана, який запитує, то чому саме дослідження, чим воно важливе? Філософ каже: багато причин може бути надано для того, аби дати зрозуміти, що дослідження (inquiry) – основна, головна форма життя у світі майбутнього. Але я тут запропоную тільки одну: «продуктом/результатом» дослідження є значення, сенс, зміст, суть (meaning), і це сенс, якого всі ми прагнемо, можливо, учні/студенти – перш за все [2]. Тож, освіта, що продукує сенси, буде задовольняти власні потреби своїми ж засобами, а не тільки зовнішніми, їй невластивими способами. Критичне мислення – це найкращий засіб та спосіб проживання/переживання досвіду шляхом «забирання/виймання» сенсу з власного досвіду, можливості його «розглянути» та «повернути» сенс/сенси назад у свій же досвід.

Висновки. Підсумувавши все вищезгадане, слід сказати, що спільнота дослідження М. Ліпмана – чудовий спосіб навчання дітей критичному мисленню та аналізу. Проте система колумбійського філософа неабияк важлива і для дорослих, вона є чудовим інструментом розуміння дійсності, адже дає доволі прості життєві ситуації, які мають потенціал для аналізу та більш глибокого дослідження, ніж це здається на перший погляд. Залученість та включеність до спільноти дослідження вчить нас також вдумливості, певному уповільненню

темпу життя (коли це можливо), аналізу та вмінню висловлювати власні думки, будувати судження та дискутувати. Така діяльність дозволяє знаходити цікаве та важливе на кожному кроці, дає нам змогу знаходити та створювати власні сенси, бачити себе у новій діяльності та просто бути зацікавленими цим життям. Чи не це нам всім (незалежно від віку), найбільше потрібно? Чи не цього ми насправді прагнемо? Чи не це мотивує нас до нових досягнень? Тож, чи потрібне нам критичне мислення з усіма його надбаннями та «бонусами» як інструмент пізнання? Кожен вирішує сам для себе. Чи варто спробувати – однозначно так.

References

1. Lipman M. Critical Thinking – What Can It Be? *Educational Leadership*. 1988. P. 38–43.
2. Lipman M. Misconceptions in Teaching for Critical Thinking / Matthew Lipman. – New Jersey: Montclair State College Institute for Critical Thinking, 1989. – 11 p.
3. Lipman M. Philosophy for Children: Some Assumptions and Implications / *Ethics in Progress*. –2011. №1. pp. 3–16.

М.А. Макаренко. Спільнота дослідження як середовище продукування сенсів

М.А. Makarenko. Community of inquiry as a field of sense-producing activities

Авторська довідка:

Макаренко Марія Андріївна – аспірантка кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Наукова полеміка в історії філософії, науки та сучасному пізнанні

УДК 1(091):130.121

ДО МОЖЛИВОГО ЕТОСУ ДИСКУРСУ ПОЛЕМІКИ
(толерантність vs політкоректність)

Ю.А. Іщенко

biognos@gmail.com

В статті на історико-філософському матеріалі розглядаються деякі етосні передумови обґрунтування нормативного змісту полемічного дискурсу з огляду на концепти «толерантність» та «політкоректність». Обстоюється думка, що в сучасному культурному і науковому дискурсі жодний етос, спільотно сформований певними цінностями і габітусами життя, не може претендувати на універсальну значущість. Проте він може бути перевірений на значущість через обґрунтування, зокрема, за допомоги морально-практичного дискурсу. Коректність та моральність висловлювань завжди має бути в пріоритеті. Мова й риторика не мусять змінюватися в догоду «комусь» чи «чомусь» – це не лише ставить під сумнів універсальні моральні норми, але й є прямою загрозою можливості адекватно сприймати дійсність та давати їй належну оцінку. В цьому контексті «політичну коректність» слід розглядати не лише як нормативну ідею, але й як безпосередню комунікативну дію. В ній

втілюється своєрідна норма (намагання, а з боку певних політиків і політичних сил навіть вимога) утримуватися від певних висловлювань та табу на певні слова, в тому колі й такі, які в минулому були цілком прийнятними. Зворотнім боком такого мовлення, передовсім в політичному дискурсі, є утворення такої ситуації, коли термін «політична коректність» вживається щоб запобігти критиці. Тому термін «політична коректність» часом використовують й в негативному значенні, щоб критикувати надмірну обережність у висловлюваннях. «Політкоректність» - не синонім поняття «ввічливість», тим паче «толерантність». 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'єктивного 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» (Е. Соловійов) «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 легітимациї. 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

Ключові слова: етос, толерантність, політкоректність, дискурс, полеміка.

TOWARDS THE POSSIBLE ETHOS OF THE DISCOURSE OF POLEMICS (tolerance vs political correctness)

Y.A. Ishchenko

biognos@gmail.com

The article, based on historico-philosophical material, examines some ethos prerequisites for substantiating the normative content of polemical discourse with regard to the concepts of «tolerance» and «political correctness». The opinion is argued that in the modern cultural and scientific discourse, no ethos, collectively formed by certain values and habits of life, can claim universal significance. However, it can be tested for significance through justification, in particular, with the help of moral-practical discourse. Correctness and morality of statements should always be a priority. Language and rhetoric should not be changed to please «someone» or «something» – this not only calls into question universal moral norms, but is also a direct threat to the ability to adequately perceive reality and give it a proper assessment. In this context, «political correctness» should be considered not only as a normative idea, but also as a direct communicative action. It embodies a kind of norm (an effort, and even a demand on the part of certain politicians and political forces) to refrain from certain expressions and taboos on certain words, including those that were quite acceptable in the past. The reverse side of such speech, especially in political discourse, is the formation of such a situation when the term «political correctness» is used to prevent criticism. Therefore, the term «political correctness» is sometimes used in a negative sense to criticize excessive caution in statements. «Political correctness» is not synonymous with «politeness», let alone «tolerance». The identification of political correctness with tolerance comes from replacing the latter with acceptability, tolerance, patience, which can accompany tolerance as a

speech act, but do not cover the entire meaning of this concept and do not exhaust it as the intention of the act of communication, especially in a polemical situation. Tolerance should not be understood in the inflationary public sense, which blurs its value-normative meaning, but as an ethical self-restriction in the communication of individuals who talk and act together, mutually attributing to each other different intentions, motives, therefore clearly or implicitly polemicizing about different values and norms. In the modern reflexive paradigm of education, especially of scientists, one of the directions of education is the development of skills for articulating differences (in understanding and interpreting problems, norms, values) that are born in a certain community of scientists of various fields of knowledge. Searching for arguments in support competing statements in the course of discussions and polemics, helps to overcome separation on the basis of understanding. This – ethically – includes the development of a compromise, the achievement of a consensus, which integratively acts as a search for a true, at least, objective judgment, and on the communicative level it involves not just the search for a better argument in order to prove one's point of view, but also restraint and the limits of recognition of the position (properly a manifestation of tolerance) regarding the argumentation of another participant in the scientific discussion. Tolerance here acts as an «ethical limitation» (E. Solovyov) of «conceptually incompatible worlds» (K. Popper). At the same time, the scientist must follow a good argument (look for it), otherwise he will not be able to be a member of the community of researchers. «Adherence to the argument» should therefore correspond not only to scientific ethics, but to the deep ethos of the scientist, since this constitutes the living nerve of scientific research aimed at achieving and substantiating objective knowledge, therefore, to correspond to the «inner» own conviction of the researcher or theoretician, in fact, the faith of the scientist into the existence of truth, which in this way acquires a certain existential legitimacy. This, in general, forms the general cognitive dimension of teaching the art of argumentation, which includes both a thinking and a discursive, language-speech component with its axiological, value-normative framework and suggestive and expressive form of expression. Its effectiveness is largely formed under the influence of the cultural and educational context of teaching scientific discourse

Keywords: *ethos, tolerance, political correctness, discourse, controversy.*

Вступ. Мова не просто про толерантність, проблемам якої автор присвятив не одну статтю, так і не домігшись порозуміння, що

вона «так собі якість» – все залежить від умов людської дії і контексту комунікації – і що вона, відтак, має свої суворі межі, що вступає у протиріччя із самим її визначенням, адже як цінність комунікація передбачає її *визнання іншими*, отже балансує на смисловій межі, отже й межі визначення. Міркування й не про легітимацію пресловутої «політкоректності», яка часто-густо симулює етос комунікації, приховуючи меркантильні політичні мотиви дискурсу протагоністів спонтанної чи нав'язаної громадській думці полеміки. Мова і не про до певної міри дискредитоване поняття «діалогу» – який, радше виступає моделлю певного типу спілкування, його, сказав би Кант, «регулятивною ідеєю», ніж реальною структурою комунікації, чого до цих пір не розуміє переважна більшість – від журналістів, політиків аж до благочестивих гуманітаріїв як-то науковців та освітян. Йтиметься про коректність, що розуміється тут як тактовність, порядність, повагу один до одного в обговоренні тих чи тих проблем, які часто-густо (і це – «антропно», екзистенційно!) набуває характеру спору, полеміки, конфлікту. Й, звісно, про толерантність, що має розумітися не в інфляційному нині публічному сенсі, який розмиває її ціннісно-нормативне значення, а як етичне самообмеження в комунікації індивідів, котрі розмовляють між собою і спільно діють, взаємно приписуючи один одному різні заміри, мотиви, відтак явно чи неявно полемізуючи з приводу відмінних цінностей та норм.

Основна частина. Отже, «полеміка». Діалектичний дискурс цього поняття ми, чи не вперше, знаходимо у Геракліта. Це, власне, дискурс *явища* полеміки, «с-мислення» дійсності полемічності і вираження його мовно-мовленнєво.

Взагалі, дискурс Геракліта, як свідчать численні історико-філософські розвідки, – це граничне використання можливостей слова в якості засобу вираження і навіть «музичного зображення» ідей, пише Ф. Кессіді [4, с. 189]. Геракліту подобається багатозначність і динамічність слова. Ефесець звертається до динаміки і чуттєвій тілесності таких слів як війна, річка, блискавка, бики, осли, горох, дитя, дитячі ігри та ін. для того, щоб унаочнити рух та зміни самого буття. Тому Геракліт не визнає абсолютно нерухомих і незмінних визначень. Це стосується й основоположного концепту «смилення» ним Буття – Вогню. Концепт передає водночас й наочність – Образ, і мислимість – Логос суцього, зрештою, це рухомий чуттєво-даний Образ суцього, що намагається відтворити Логос як Слово (мовлення) про нього. Відтак Слово у Геракліта не є чимось самодостатнім, воно «бере» кожного разу свій зміст з фрази (висловлювання) [там само, с. 190]. Можна казати, що дискурс Геракліта постає водночас в двох іпостасях – як

дискурс зору (бачення) і *дискурс слуху* (звучання, звуку), що й втілюється в його фразах і словах.

З цією особливістю дискурсу Геракліта пов'язане те, що змінюючи смисл одного й того самого слова, він змінює разом із тим значення самого поняття. Саме це відбувається з концептом «війна» («polemos»). «Війна (Полемос) – батько всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними» [7, с. 202]. Ф. Кессіді пише, що в першій частині висловлювання «війна» («polemos») має значення загальнофілософського поняття, а в другій частині цьому слову, яке у висловлюванні не повторюється, надає значення простого бою. І це важливо зазначити, позаяк за буквального тлумачення терміну «війна» Геракліт виступає немов би проповідником «вічності» воєн, суперечок, конфліктів, тоді як насправді він був пристрасним супротивником беззаконня і свавілля. Образ-поняття, або як пише Ф. Кессіді «смыслеобраз» «polemos», слугує у Ефесця радше моделлю дискурсу, яка дає змогу осмислювати реальність крізь призму протилежних визначень, схоплювати буття в його русі, становленні, про що свідчать й інші «образи-поняття» (передовсім Вогню та Ріки) його дискурсу. Завдяки цьому йому вдається впливати одночасно й на інтелект і на уяву співрозмовників. Й це визначає стилістику його аргументації, одночасної апеляції до поняття і образу, хоча Геракліт власне не користується поняттєвою мовою. Навіть поняття «Логосу» передається ним образно і наочно як Вогонь чи, ще виразніше, як образ Зевса або ж Справедливості.

Реставруючи погляди мислителя, дослідники доходять висновку, що «всезагальність» промовляється Ефесцем то абстрактно-всезагально, ((logos, хунон, коінон – В 1,2), то конкретно-чуттєво. З одного боку, Гераклітів Логос є рівнозначним хунон (всезагальний порядок, всезагальна міра речей, мірна ритмічність). З іншого боку, Логос як Бог (Зевс), божественне начало існує не поза світом, а в світі, що робить його Космосом. З під влади цієї «все-загальності» люди не можуть вийти. Втім, багато з них живуть так, начебто мають власне розуміння (В 2,89). Лише у мисленні небагатьох (кращих) Логос проявляється достатньо повно, хоча людська мудрість мало що означає порівняно з божественною [див. докл.: 4, с. 200].

У висловлюваннях Геракліта можна знайти підстави й для виявлення поняття «одиночного» або «індивідуального»: idian (В 2), idion (В 89) – від idios (свій, власний, самий). «Одне» і «всезагальне» та «множина» (всі предмети) пов'язані між собою: «і з всього – одне, а з одного – все» (В 10). Гераклітів дискурс і намагається і не намагається подолати конкретно-чуттєве, і радше інтуїтивно виявляє «діалекти-

ку» всезагального і одиничного, проте проголошує її з великим пафосом в різних смислообrazах [там само, с. 200, 203], передовсім «полемосу».

У фрагментах філософа панує піднесеність тону і упевненості в силі умоспоглядання, що іноді підіймається до категоричної незастереженості і наставляння. «Не слід діяти і говорити подібно до сплячих» (В 73); «Слід знати, що війна всезагальна» (В 80); «...необхідно дотримуватись всезагального» (В 2); «І волі одного скорення – закону» (В 39); «свавілля слід гасити скоріш ніж пожежу» (В 43) та ін. Ця своєрідна дидактика так само видає Геракліта як мислителя, якого хвилює зв'язок одиничного і всезагального, як це виявляється і в його суто космологічно-моралістичних висловлюваннях щодо життя, смерті, сну, хвороб, знання і пізнання, наприклад: «Все, що ми бачимо наяву, – смерть: все, що уві сні – сон; все, що після смерті – життя [7, с. 217]; «Здоровий глузд – у всіх загальний» [там само, с. 198]; «Вислухавши не моє, але ось це мовлення (Логос), маємо визнати: «мудрість в тому, що б знати все як одне» [там само, с. 199]; «Хто має намір мовити (= «висловлювати свій логос») з розумом, ті мають міцно спиратися на загальне для всіх, як громадяни полісу – на закон, і навіть набагато міцніше. Бо ж бо всі людські закони залежать від одного, божественного: він поширює свою владу так далеко, як лише забажає, і всьому передує, і все перевершує» [там само, с. 197]. Для того, щоби виразити «нерозривний зв'язок» загального і одиничного, Геракліт часто-густо вживає множину, і в такий спосіб передає її через наочні уявлення або ж дотичні образи, що виникають (можуть виникнути) в нашій уяві. Для тих, хто не спить, існує єдиний і всезагальний космос (кожний же, хто спить, відвертається у свій власний)» [там само]. «Сплячі» – це образ-картина і водночас концепт. Слово ж «кожний» в антитезі відокремлює («відвертає») сплячих одне від одного й посилює «свавілля» світів сплячих, втім, всі вони протистоять одному загальному світові неспання, світові життя. Можна казати, що тут виявляється специфіка аргументування в Гераклітовому дискурсі в двох площинах: поєднання образності і поняттєвості в мовленні, та поєднання «етосу» і «логосу».

Можна припустити, що «діалектика» протилежностей і їх образно-поняттєве вираження, має своїм витоком саме «етос» мислителя в широкому значенні цього слова – як звичаєво унормовані уявлення здорового глузду, які набувають характеру полісних законів співбуття його громадян, і якими керуються чи-то мають вони керуватися. Звідси, говорячи словами М. Фуко, й «порядок дискурсу» в цій «дискурсе».

ній формації», і дотепність, своєрідність аргументації Гераклітом своїх розмірковувань, де на передній план виходить «полемос».

Polemos (гр. – *чол. р.*) – «батько» і «цар» всього – задає власне антитетику суцього в мово-мисленні. Ми вже мали зрозуміти, що дискурс Геракліта – антитетичний, метафоричний і образно-поетичний. Можна лише погодитися з Ф. Кессіді (далі присутньо відтворюються його міркування взяті з [4]), що будучи пов'язаним з поезією, відтак народною мовою і народною мудрістю, він виражає й етос народного життя. Джерело дискурсу Геракліта – набагато глибше ніж архаїчне мовлення «легомена» і «священних слів» елевсінських та орфічних містерій, позаяк б'є з із глибинних сенсових горизонтів земного життя. Цей світ не створений ніким з богів, ніким з людей. Він вічно перебуває. Геракліт, дійсно, трансформує питання про походження світу (космогонія) у питання про його існування та порядок. Трансформація відбувається робом звільнення космосу від опіки богів. «Критика» традиційної сакральності і прихованого антропоцентризму міфопоетичної і містично-ритуальної картини світу посприяло виникненню таких відсторонених понять як то гармонія, порядок, міра, закон та ін., хоча вони ще великою мірою образні і обтяжені чуттєво-поетичною матерією (не забуваймо, що Геракліт знаходиться ще на початку рефлексивної роботи над словом і поняттям). Втім, «звільнення» космосу від заступництва з боку богів дає змогу Геракліту помислити протиборство стихійних сил і намагання виразити це в дискурсі, що веде його до антитетики і «стихійної діалектики». «В одну й ту саму річку ми входимо і не входимо, існуємо і не існуємо» (В 49). Ідея всезагального руху і зміни – всезагальний потік є одночасно процесом виникнення і загибелі, народження і смерті – присутня у багатьох висловлюваннях Геракліта. І ця ідея власне живиться рефлексією над протилежностями, які «полемізують» між собою. «Слід знати, що війна всезагальна і правда – боротьба і що все народжується робом боротьби і по необхідності» (В 80) [див. докл.: 4, с. 189–209].

Геракліт зауважував: «Гомер помилявся кажучи: «Да згине ворожість як між богами, так і поміж людьми». Тому що, якби трапилось це, то згинуло й зникло би все». Однак, «полемос» Геракліта зовсім не був націлений на посилення розбрату між людьми, він плакав не від того, що ненавидів людей, а тому, що ненавидів їхні вади. Відтак тут важливим був лише акцент на «ворожнечу» як принцип – «війна (polemos – *чол. р.*) – батько всього». Але за свідченням Іполита, Геракліт як й Емпедокл, вважав, що не лише ворожість, а й любов початок всього, що Бог – це розумний вогонь [7, с. 180]. До того ж ми маємо брати до уваги, що для Геракліта Логос як Мова-мовлення – це

Вогонь, який мірами спалахує, мірами згасає, отже сам принцип організації Космосу – Космосу як живого тіла, «фізису». Геракліт бідкається, що не всі розуміють його Логос – Логос як Мовлення. «Ось це от Мовлення (Логос) існує вічно люди не розуміють ... хоча всі (люди) зіштовхуються напругу з цим Мовленням (Логосом), вони схожі на незнаючих (його), даремно що взнають із досвіду (точно) такі слова і речі, які описую я, поділяючи (іх) відповідно до природи (= істинної реальності) і висловлюючи (іх) так, якими вони є. Що ж стосується окремих людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять на яву, подібно до того як цього не пам'ятають ті, хто спить» [там само, с. 189]. Нагадаємо (на що вже вказувалося), що в іншому фрагменті Геракліт уже вимагає: «Хто має намір говорити (= вказувати свій логос) з розумом, ті мають міцно спиратися на загальне для всіх, як громадяни полісу – на закон, і навіть набагато міцніше» [там само, с. 197].

«Чи дозволить моєму зору розвеселитися видовище добродетельності, поставленої на друге місце після пороку? Або ж, може бути, мені сміятись, дивлячись на речі справжньої війни, коли під приводом нанесених вам образ ви ганьбите себе вбивством, нещасні, перетворюючись з людей у диких звірів, коли музикою флейт ви розпалюєте в собі чужі Музам пристрасті, коли залізо, яке радше має використовуватись для плугів і землеробства, перетворюється на знаряддя вбивств і смерті, коли ви кошуном ображаєте божество... А втім, на що вам жадати кінця війни? Може цим ви розвієте мій сум? Як це? Наразі не ще з більшим старанням вирубують дерева на землі ваших співплеменників і розкрадаються їхні міста? Чи не твориться наруга над старістю, не крадуть дружин, не виривають з обіймів дітей, не руйнують шлюбні чертоги, не обертують у наложниць дів, не ожиночують хлопчиків, не заковують у залізні цепи вільних, не зносять храми богів, не розривають святилища героїв, не співають богам пеани за нечестиві справи і не приносять вдячні жертви за здійснене беззаконня? Ось чому я не сміюсь», – таке свідчення дається у начебто листі (Псевдо)Геракліта до Гермодора [там само, с. 185]. Втім, це свідчення можна вважати великою мірою достовірним, хоча й не буквально, і воно оголює моральнісний нерв зв'язку людського життєсвіту з дискурсом, у даному випадку філософським і гуманістичним.

Сльози Геракліта давали чималий привід щодо іронії над способом життя і мислення філософа. Втім, так чи інакше вони не могли не зачіпати людські моральнісні почуття, викликати сум, тривогу чи-то сміх, власне екзистенційно-антропологічні виміри пізнання людиною самої себе та Всесвіту, тобто те, що у сучасній філософії науки часто-

густо означається як етос наукового пізнання. Найбільш емко, на мій погляд, це виразив Сенека, який жив в епоху трьох імператорів – божевільного Калігули, безпорадного Клавдія, несамовитого Нерона. Сенека писав: «Геракліт кожного разу, як виходив на люди, і бачив навколо себе багатьох дурно існуючих, а вірніше, так дурно конаючих людей, плакав і жалів всіх, хто здавався радісним і щасливим...». Демокріт же, навпаки, – сміявся: одному здавалось все, що ми робимо, здавалось нікчемним, а іншому – безглуздим» [7, с. 181]. Історія філософії – це не просто ілюстрація певних проблем, це й досвід вироблення способів та методів їх осмислення. Якщо ж тепер спроєкувати Гераклітів стиль мислення і аргументації на сьогодні, то тут можна говорити про деякі повчальні уроки, яким може навчити дискурс Ефесця. Одним з таких уроків є мистецтво артикуляції відмінностей в полеміці протилежних поглядів, з якою багато дослідників спадщини Геракліта пов’язує зародження діалектичного способу мислення. Втім, ми радше б сказали, що тут ми маємо один з перших досвідів/дослідів утримання в нерозривно зв’язаній образно-поняттєвій (метафоричній) формі відмінностей як витоку дискурсивного логічно-поняттєвого мислення, що утворює основу аргументації в полеміці, особливо науковій. Водночас, ми бачимо як в концепти «прослизає» певний ціннісно-нормативний екзистенційний контекст, що конститує в свідомості, відповідно, мовленні/мові етос мислення як доповнення його логосу. Умовно кажучи, відокремлення «етосу» від «логосу» мислення, яке лише проступає в образно-поняттєвому мисленні Геракліта (хоча Гайдегер, й обґрунтовує думку, що словом «етос» у Геракліта вже позначається та «відкрита область, в якій мешкає людина», її «місцеперебування» [9, с. 215]), відбувається в філософії елеатів, а завершується в Сократа/Платона, коли в просторі присутності людини в мисленні легітимуються поряд з поняттям «даймону» поняття «ейдосу», а предметно розводяться етика, фізика і логіка, а надалі, в Аристотеля поетика і риторика. Цим остаточно долається софістичний дискурс риторичного, характерного для давньогрецького просвітництва, обґрунтування тих чи тих речень (пропозицій), в якому далі більша увага приділяється логічному доведенню (доказу).

Позаяк 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, то пошук аргументів на підтримку конкуруючих тверджень у ході обговорень та полеміки, сприяє доланню відокремленості на ґрунті порозуміння. Сюди – етосно – входить й вироблення компромісу, досяг-

нення консенсусу, що інтегративно виступає як пошук істинного, принаймні, об'єктивного судження, а на комунікативному рівні передбачає не просто пошук кращого аргументу з метою доведення своєї точки зору, але й *стриманості* та *меж визнання* позиції (власне прояву толерантності) щодо аргументації Іншого учасника наукової дискусії. Толерантність тут виступає як «етичне обмеження» (Е. Соловйов) «концептуально несумісних світів» (К. Поппер). При цьому науковець має слідувати гарному аргументу (шукати його), інакше він не зможе бути учасником співтовариства дослідників. «Дотримання аргументу» відтак має відповідати не просто науковій етиці, а етосу науковця, позаяк це становить живий нерв наукового дослідження, спрямованого на досягнення та обґрунтування об'єктивного знання, отже відповідати «внутрішньому» власному переконанню дослідника чи теоретика, власне, *вірі науковця в існування істини*, яка у такий спосіб набуває певної сакралізації. (Сакральне, священне, святе (*лат. sacer*) тут розуміється у сенсі, що позначає якість, володіння якою ставить річ (об'єкт, у даному випадку об'єкт мислення) у позицію виключної значимості, вищої цінності, що безумовно, поза всілякими доказами визнається) Це власне й формує 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.

Формування когнітивних навичок наукового дискурсу включає принаймні такі моменти: формування у науковців пошукової настанови на розширення сфери пізнання; оволодіння проблематикою; практичне оволодіння навичками та прийомами аргументації; вміння переходити від контексту буденно-практичного досвіду до контексту наукового дослідження, що веде до вироблення, а з іншого боку – використання соціальних смислів, тобто до забезпечення продуктивної і репродуктивної когнітивної діяльності; продумування ситуації вибору аргументації, засобів і способів доведення; усвідомлення особистісної позиції – позиції дослідника і науковця, власне того, що досягнення достеменного знання включає зміну особистості, її ціннісно-нормативного дискурсу, відтак розвитку критичного мислення в свободі самовизначення та легітимації своїх знань та переконань.

Критичний і толерантний дискурс. Етимологія слова критика (лат. *critica*, -ogum) походить з дав.-гр. *κρίτικη* – «здібність розбирати; критика», пов'язаного з *κρίνω* – «розділяю, розрізняю; вибираю, постановляю; роблю висновок; суджу; обвинувачую», *κρίμα* – «рішення,

присуд, судження», спорідненими з лат. *sermo* – «розрізняю, пізнаю, вирішую, ухвалюю», праслов'янське *краjъ*, *krojiti*, українське *край*, *кроїти*. Завданнями критики є: виявлення суперечностей в розгорненні думки; виявлення логічних помилок у судженнях та їх аналіз; аналіз суджень та їхня оцінка з погляду відповідності нормам та критеріям наукового дискурсу; аналіз негативних оцінок; емпірична, теоретична та концептуальна перевірка – власне оцінка способів дослідження та аргументації; перевірка достовірності, справжності текстів, джерел: обговорення з метою доведення точки зору; загальна оцінка і самооцінка науковцем інтерпретованих ним текстів, поглядів, аргументів.

Кант у зрілий період своєї творчості, тобто написання своїх «Критик», розглядав дискурс критики як дискурс дослідження. «Що стосується прибічників наукового методу, то перед нами вибір: діяти догматично чи скептично, але вони у всіх випадках мають бути систематичними. Якщо я назву тут знаного Вольфа у якості представника першого методу і Давида Юма як представника другого методу, то цього буде достатньо для моєї теперішньої мети. Відкритим залишається лише критичний шлях. Якщо читач прихильно і терпеливо пройшов цей шлях у моєму товаристві, то він може тепер судити, чи неможна, якщо йому завгодно буде сприяти, перетворити цю стежку у стовбову дорогу і ще до кінця цього століття досягти того, чого не могли здійснити багато століть, а саме доставити повне задоволення людському розуму у питаннях, що завжди викликали жагу знання, але досі таких, які займали його невдало» [3, с. 498].

Відтак 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. Аверінцев, Сократ в них виступає як принципово монологічна людина, що вміло підводить своїх учнів до потрібної («істинної») думки, насправді до певної міри маніпулюючи (хоча й з дидактичною метою) висловлюваннями своїх співрозмовників, нерідко роблячи це в різкій формі. У справжній науковій полеміці цінним виявляється установка як на толерантність («етичне самообмеження»), так й на когнітивний конфлікт¹ – конф-

¹ У даному випадку ми абстрагуємося від психологічного тлумачення когнітивних конфліктів. Згідно з ідеями когнітивної психології, людина прагне до неуперечності, 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.

лікт 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, поширюються 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 розпорошеність унеможливує 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.

У 1996 році Майкл Фред досліджував питання, чому Платон написав «Софіста», «найдогматичніших» з його діалогів, у формі *розмови*, замість того, щоб дозволити головному учаснику «діалогу» – «Незнайомцю» висловити довгу промову. В пізніх роботах Платона читачі також часто-густо оцінюють форму діалогу як «некорисну» і запитують про її значення, зазначає дослідник. М. Фред одну з причин дотримуватися цієї форми вбачав у тому, що Платон відкидав начебто його (свої) неявні домагання на авторитет, які випливали з текстів його

діалогів. У якості ще однієї з причин дослідник вказує на намір Платона скласти у читача уявлення про справжню природу філософування («Філософа»), досліджуючи мислення (дискурс) «Софіста» в контексті такої розмови [див.: 10].

Інший ракурс аналізу дискурсу дискусії (полеміки), який можна спостерігати в «Софісті», це своєрідна коректність мовлення його учасників. Якщо взяти до уваги, що діалог спрямований на певну аудиторію («агору»), тобто публічний простір, то цей діалог (насправді, полеміка, дискусія), який відбувається в публічному просторі, репрезентує розмисли політичні. Адже згідно Г. Арендт, висловлення думки в публічному («полісному») просторі саме й надає їй статусу *політичної*. Але це не означає, що своєрідну *тактовність, ввічливість*, унормовану певними прийнятими в тодішній полісній спільноті «правилами» чи то «етикетом» комунікації (відповідно, перейнятими давньогрецькими літературними жанрами коректність висловлювань у певній формі), можна позначати сучасним терміном «політкоректність», розуміючи її, як це нині зазвичай тлумачиться, як *стиль мовлення*, що унеможливорює образу певних людей чи груп суспільства. Послухаємо спочатку учасників діалогу (наводимо текст в перекладі на російську мову, позаяк не володіючи давньогрецькою, і перекладаючи з російської виникає ще більша небезпека інтерпретації термінів)².

«Феодор. По вчерашнему условию, Сократ, мы и сами с готовностью пришли, и привели с собой этого иностранца, родом из Элеи, друга последователей Парменидовых и Зеноновых, большего философа.

Сократ. Уж не бога ли какого, под видом иностранца, как говорит Омир, привел ты невзначай, Феодор? По словам Омира, людям, хранящим справедливый стыд, сопутствуют и другие боги, но особенно сопровождает их бог – покровитель иностранцев, с намерением видеть правды и неправды людей. Так, может быть, и с тобою пришел кто-нибудь из существ высших, какой-нибудь бог-обличитель, чтобы взглянуть на нас, слабых в слове, и обличить нас.

Феодор. Не такой нрав у этого иностранца, Сократ; он умереннее тех, которые любят заниматься спорами. И мне кажется, этот муж – никак не бог, хотя божественный; потому что такими я объявляю всех философов.

² Див.: Оригинал: др.-греч. Σοφιστής. – Из сборника «Сочинения Платона». Источник: Софист // Сочинения Платона: в 6 т. / пер. В.Н. Карпова. – М.: Синодальная типография, 1879. – Т. 5. – С. 479–574.

Сократ. Да и прекрасно, друг мой. Впрочем распознавание этого рода, правду сказать, должно быть немногим легче, как и рода божьего. По невежеству прочих людей, они представляются мужчинами очень разнovidными; часто посещают города, – говорю не о поддельных философах, а о действительных, которые на жизнь дольнюю смотрят сверху, – и одним кажутся людьми ничего не стоящими, а другим – достойными всего; иные воображают их, как политиков, иные – как софистов, а иные думают о них, как о людях совершенно сумасшедших. Впрочем приятно было бы получить сведение от нашего иностранца, если ему угодно: чем почитают и как называют это в тех местах?».

Політкоректність. 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 – мовленнєва дія і, відповідно, певний спосіб поведінки. Особливістю політкоректності є виразна *запобігливість*, 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-мовленнєвої дії, яка, втім, характеризує *не етику*, а своє-

рідну *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 мовленнєва 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 помірною³. І в залежності від обставин ми офіруємо свободою в ім'я рівності – для багатьох, як помітив ще Токвіль, виявляється кращим варварство, ніж аристократія. В цьому моменті на тлі такої свідомості виникає феномен покріпачення демократичного життя тиранією громадської думки, на що також звертав увагу англійський мисленник. Всі ці сюжети проявляються сьогодні, й уряди нічого так не бояться як самостійно мислячих людей. Н. Больц у зв'язку з цим наводить думку Ніцше, що велика людина – це та, яка

³ Навіть такою в «лапках», що людина, за словами Е. Фрома, тікає від неї.

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. Незаперечне 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 хіба 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, не боячися 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, що хочуть, позаяк вони й без того мислять одне й те саме [1, с. 26–27].

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 (проєцтується) на особистість того, хто його висловлює, навіть до повного отождолення персони та ідеї. Відтак під час розгорнення дискурсу полеміки може відбуватися підміна «що» говорить (відповідно, змісту висловлювань), на «хто» говорить, а це впливає на сприйняття повідомлень і на їхню оцінку. Так неприйняття ідеї, гіпоте-

зи, 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 таїть 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 опануванні 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 підґрунтя, яке полягає в тому, що в суперечці наростають глибинно семантичні шари *суперництва*, спрацьовує психо-соматика симпатії/антипатії, яка викидає на поверхню свідомості «метод порівняння» (насправді, заздості), 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 одязі *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. Попович, існують «реальні способи і оцінки безлічі фактів та варіантів їх пояснення, інколи через уперте слідування принципам, інколи, навпаки, підкорюючись спалаху інтуїції?» [див. 6, с. 35]. 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 такого, те що відбувається, *по-дій*, визначається у такий спосіб зі співставленням з деяким покладаємим 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. Попович, до речі, на цій підставі робить припущення, що дескриптивний і нормативний підходи можуть реалізуватися в пізнанні за *принципом доповнюваності*. 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». Негогнітивісти вважають, що в основі моралі лежать почуття, це так звані, «емотивізм»⁴. Когнітивісти ж приписують нормам пізнавальний статус і розуміють моральний

⁴ Метаетична теорія на основі ідей позитивізму, згідно якої етичні висловлювання є не логічними судженнями, а виражають виключно емоції мовця. Моральні судження не описують якісь факти, відтак не несуть інформації про світ, відтак не можуть бути перевірені на істинність, а тому й не є ні істинними, ні хибними. Значення їх полягає в тому, щоб слугувати вираженню емоцій. Засновником вважається Д. Юм. Емотивізм сприяв розвитку англійської аналітичної етики. Особлива увага емотивізму приділяється в американській філософії, як частині мультикультуралізму. Згідно А. Макінтайру, уникнути емотивізму можна тільки усвідомивши важливість соціуму з його багатоманітними практиками як джерела і гаранта об'єктивності цінностей. Якщо ж джерело цінностей локалізується в індивіді, а суспільство розуміється як складник індивідів, кожний з яких має свій власний інтерес, і які збираються разом лише для того, щоб сформулювати загальні правила співжиття, то об'єктивність цінностей має не більше раціональне обґрунтування, ніж наші індивідуальні переважання. Корені емотивізму також вбачають в «користі», відтак пов'язують з егоїзмом, утилітаризмом, децисіонізмом в прийнятті рішень.

акт не як почуття, а як судження. Намагаючись подолати цю «дилему», Ю. Габермас обґрунтовує проєкт 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.

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 інакшості. 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.

В цій площині міркувань А.М. Єрмоленко, йдучи слід за К.-О. Апелем та Ю. Габермасом, розрізняє етику дискурсу й етос. Звісно, пише він, плюральність життєвих форм і життєсвітів, етосів і культур є емпіричною даністю. Але це аж ніяк не означає, що ці життєві форми цілковито суперечать універсалізму, який формувався упродовж історії людства та історії філософії. «...Етос як буттєвий прояв етичного має емпіричний, партикулярний зміст, що апелює до фактичності, хай це буде етнос, нація чи навіть усе людство. Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос із фактично наявних етосів, усадничених окремими життєсвітами, або формами життя, не може претендувати на універсальну значущість. Понад це, він має бути перевірений на значущість через обґрунтування, що перебирає на себе універсальний

практичний дискурс». І підсумовує свою думку А.М. Єрмоленко у такий спосіб: «...У світлі лінгвістично-герменевтично-прагматично-семіотичного повороту це має бути дискурсивна етика, що передбачає універсальну відкритість для участі в дискурсі всіх розумних істот. Саме на основі дискурсу і можна побудувати планетарну етику спільної відповідальності, яка буде універсалістською [див.: 2].

Взагалі-то, це добрий ліберальний проєкт, і Ю. Габермас в своїй етиці дискурсу намагається поєднати етику, право і політику, йдучи десь стопами Канта, який формулюючи свій категоричний імператив, відділяв почуття від розуму, за що був критикований ще Шіллером. Кант спирається на ідею обов'язку і в принципі нехтує моральним почуттям (хоча й тримає його в голові) – і саме за це його висміювали – адже згідно категоричному імперативу, людина має (повинна, зобов'язана) чинити моральносно щодо *Іншого* (*іншої людини*) навіть у тому випадку, якщо Інший їй не подобається (несимпатичний), й ставитися до нього **завжди** не як до *засобу*, а як до *цїлі* самої по собі. Чи можливо це в повсякденній (стратегічній, інструментальній, сказав би Габермас) комунікації, і чи не буде це своєрідною симуляцією? З іншого боку, повсякденний досвід суперечить тому, що Іншого, наслідуючи християнські заповіді, слід любити й терпіти. Цей Заповіт (вимога) передбачає перетворення іншого на *подібного собі*, отже виявляється прихованою формою його підпорядкування, навіть, підкорення. В цьому моменті й напрошується висновок, що справжнє включення Іншого як іншокультурної істоти в комунікативну дію, якщо відмовитися від настанови на *визнання*, яке описав в «Феноменології духу» ще Гегель у площині аналізу самосвідомості як практик рабства і панування, виглядає просто неймовірною. Юрген Габермас, щоб уникнути проникнення етосного у практики визнання етики дискурсу, вказує на те, що певні моральнісні почуття не є результатами філософської рефлексії. Так з цим можна погодитися, але ж треба брати до уваги, що певні моральні якості людини, наприклад, терпіння, мужність, та сама «любов до ближнього» (симпатія), дружнє ставлення як дорефлексивні утворення зовсім не безумовні – вони утворені певним етосом як особливим місцем перебування («присутності» за Гайдеггером) «богів» в життєвітї людини, а за Гераклітом «даймонів» її душі (на що вказує той самий Гайдеггер [див.: 9, с. 215]). А, скажімо, християнське терпіння передбачає симулякр Страшного суду і очікування покарання того, хто творить Зло, а в повсякденній комунікації, приміром, *ображає*. Можна запитати й таке: чи можливе подолання бридкого почуття *ресентименту*, якщо не спрацьовує **принцип визнання**, який є центральним пунктом теорії універсального морального дискурсу? Безумо-

вно, що з гарними людьми жити легко, але проблема полягає в тому, як жити з поганими? Відтак чи можна миритися зі Злом, позаяк його не можна уникнути. Ось тут я погодився би з Б. Марковим [див. докл.: 5], що переміщення проблеми Іншого в сферу політичного, беспринципність й інструментальність якого Габермас «цивілізує» в своїй теорії комунікативної дії, відкриває можливість практичного рішення. Суть його полягає в реалістичному визнанні Іншого, який не є видумкою філософів чи антропологів, а знаходиться поруч з нами, розуміє нашу мову, поділяє настанову на порозуміння і поділяє деякі з цінностей. В силу цього він не може стати абсолютним скептиком чи терористом. Це й відкриває двері можливості включення Іншого в площину раціональних перемовин, тобто комунікації й дискусії, окреслюючи у такий спосіб не лише етику, але й, на мій погляд, можливий їх етос, яким би він «емпіричним» не був в структурі концепції Габермаса.

Втім, якщо йти далі за німецьким філософом, моральні висловлювання потенційно містять у собі підстави, які можуть бути актуалізовані в моральних спорах, і які входять до складу моральної мовної гри. Вони з точки зору їх учасників можуть бути переконливим чином вирішені за допомоги потенціалу обґрунтування. Моральні судження, в тому випадку, коли вони можуть бути обґрунтовані, *спираються на когнітивний зміст*, категоричного, заявляє Ю. Габермас.

Це знову повертає нас до спору між когнітивістами і некогнітивістами, аналізу якого Ю. Габермас приділяє значну увагу. При цьому він розрізняє *морально-теоретичний* сенс цього питання – чи виражають взагалі моральні висловлювання деяке знання і як у випадку необхідності вони можуть бути обґрунтовані – від *феноменологічного* питання про те, який когнітивний зміст пов'язують з ним самі учасники моральних висловлювань. При цьому він стверджує, що якби мораль не мала на заслуговуючий довіри когнітивний зміст, вона не мала б й переваги над такими формами дій як насилля, або загроза застосування санкцій, або ж обіцяна винагорода.

Для вирішення спору когнітивістів і некогнітивістів важливою є його заувага про те, що в клас моральних висловлювань необхідно включати емоційні реакції. На думку Ю. Габермаса, вже центральне поняття обов'язку включає не лише зміст, але й особливий характер покладання належностей, що знаходить своє відображення і в *почутті* зобов'язання. «Критичне й самокритичне висловлювання щодо тих або тих провинних вчинків виражається в рамках певної чуттєвої настанови: для третьої особи це буде відраза, обурення, зневага, для зачепленої даною провинною другою особою – почуття образи або прихованої злоби (ресентимент), для першої особи – сором і відчуття

провини. В якості позитивних чуттєвих реакцій їм відповідають захоплення, лояльність, подяка тощо. Позаяк ці, що задають ту чи іншу позицію, почуття імпліцитно містять в собі деякі судження, то з ними співвідносяться ті чи інші оцінки... І в цих моральних почуттях і оцінках також виявляються домагання на обґрунтування моральних суджень. Бо ж бо від інших почуттів і оцінок вони відрізняються тим, що переплетені з раціонально інспірованими зобов'язаннями. Відтак такі висловлювання постають не лише в плані вираження суб'єктивних відчуттів і переважань, а й вказують на своє *інтерсуб'єктивне* походження, в рамках якого формується відповідна їхня рефлексія й обґрунтування [докл. див.: 8].

Позиція Ю. Габермаса в спорі когнітивістів і нонкогнітивістів достатньо ясна. Він, зокрема, пояснює її у такий спосіб. «З тієї обставини, що моральні норми «мають значимість» для членів деякої спільноти, ще не слідує, звісно, що вони містять когнітивний зміст, будучи розглянутими самі по собі. Соціолог-спостережник може описати моральну мовну гру як соціальний факт і навіть пояснити, чому члени спільноти «переконані» в своїх моральних правилах, хоча сам він не буде в змозі відтворити правдоподібність цих засад та інтерпретацій. Філософ цим не може задовольнитися. Він заглиблюється в феноменологію відповідних моральних спорів, щоби дізнатися, що роблять члени спільноти, коли вони (думають, що) морально обґрунтовують будь-що. Однак «дізнатися» означає все ж дещо інше, ніж напряду «зрозуміти» висловлювання» [8]. І далі Ю. Габермас окреслює своєрідну методологічну установку, якої має дотримуватися філософ, з метою більшою чи меншою мірою вловити і реконструювати когнітивний зміст наших повсякденних моральних інтуїцій. Вона полягає в тому, щоб в рамках цієї методологічної настанови філософ поширював *утримувану* перспективу участі за межі кола *безпосередніх* учасників [там само].

Отже, це дає змогу на когнітивних підставах розкрити контекст дискурсу залучення (включення) Іншого в публічний простір полеміки і можливих дискусій та показати, що межі спільноти виявляються відкритими для всіх – в тому колі й для тих, хто є чужим один одному і хоче таким залишатися.

Список літератури

1. *Больц Н.* Размышление о неравенстве. Анти-Руссо. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 272 с.

2. *Єрмоленко А.* (2022). Етика дискурсу Карла-Отто Апеля як «перша філософія» третьої парадигми // *Філософська думка*, 2, 23–38. – <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.023>.
3. *Кант І.* Критика чистого розуму. – М.: Мысль, 1994. – 609 с.
4. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к Логосу. – М.: Мысль, 1972. – 323 с.
5. *Марков Б.М.* В поисках другого. Предисловие к кн: Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб: Наука, 1993. – 276 с.
6. *Попович М.В.* Бути людиною. – К.: Вид. Дім Києво-Могилянська академія, 2011. – 223 с.
7. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – 295 с.
8. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб: Наука, 1993. – 417 с.
9. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – С. 192–220.
10. *Michael Frede: The Literary Form of the Sophist.* В: Christopher Gill, Mary Margaret McCabe (eds.): *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 135–151.

References

1. Boltz N. Reflections on inequality. *Anti-Russo* - M.: Publishing house. House of the Higher School of Economics, 2014.- 272 p.
2. Ermolenko, A. (2022). Ethics to the discourse of Karl-Otto Apel as the “first philosophy” of the third paradigm. *Philosophical thought*, 2, 23-38. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.023>
3. Kant I. *Critique of Pure Reason* M.: Mysl, 1994. -609 p.
4. Cassidy F.H. *From myth to Logos*. M.: Mysl, 1972. – 323 p.
5. Markov B. M. In search of another. Preface to the book: Habermas Yu. *Involving the Other. Essays on political theory*. – St. Petersburg: Nauka, 1993. – 276 p.
6. Popovich M.V. *Be human*. – K.: View. Dim Kiev-Mohyla Academy, 2011. – 223 p.
7. *Fragments of early Greek philosophers* - M.: Nauka, 1989. - 295 p.
8. Habermas Yu. *Involving the Other. Essays on political theory*. – St. Petersburg: Nauka, 1993.
9. Heidegger M. *Letter on humanism* // Heidegger M. *Time and Being*. – М.: Republic, 1993. - 447 p. – pp. 192-220.

10. Michael Frede: The Literary Form of the Sophist. В: Christopher Gill, Mary Margaret McCabe (eds.): Form and Argument in Late Plato, Oxford 1996, pp. 135–151.

Ю.А. Іщенко. До можливого етосу дискурсу полеміки (толерантність vs політкоректність)

Y.A. Ishchenko. TOWARDS THE POSSIBLE ETHOS OF THE DISCOURSE OF POLEMICS (tolerance vs political correctness)

Авторська довідка:

Іщенко Юрій Анатолійович – доктор філософських наук, доцент.

ПАМ'ЯТИ ВОЛОДИМИРА ВІКТОРОВИЧА КІЗИМИ

УДК 101.8:111.1:111.12

У ПОШУКАХ НОВОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Т. Д. Суходуб

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
бул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601
borftata@gmail.com*

Вихідні принципи статті: раціональність як спосіб усвідомлення та розуміння людиною себе, смислів своєї діяльності, процесу цілепокладання тощо – традиційна форма існування філософії; здібність до раціональної діяльності є найважливішою умовою розвитку як людини, так і всього людства. Філософський тип раціональності як проблема філософії розглядається у контексті творчості В.В. Кізіми (1942–2022), засновника та головного редактора часопису «Totallogy», незмінного керівника Лабораторії постнекласичних методологій, яка працювала при Центрі гуманітарної освіти НАН України з 1993 р., завідувача кафедри філософії науки та культурології протягом майже трьох десятиліть. Наголошено на певній еволюції філософського світогляду науковця, що позначилось передовсім у переході від методологічної проблематики до онтологічної та створенні «філософії оновлення» (тоталлогії).

Ключові слова: *буття, філософська раціональність, постнекласична методологія, універсум, світ як ціле, тотальність, сизигія, метафізика тотальності.*

IN SEARCH OF A NEW RATIONALITY

T. D. Sukhodub

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of
Sciences of Ukraine,
Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601
borftata@gmail.com*

Initial principles of the article: rationality as a way for a person to realize and understand himself, the meanings of own activity, the process of

goal and setting, etc. what is the traditional form of the existence of philosophy; the ability to rational activity is the most important condition for the development of both man and all mankind. The philosophical type of rationality as a problem of philosophy is considered in the context of V.V. Kizima's (1942–2022). The scientist was the founder and editor-in-chief of the *Totallogy* journal, the permanent head of the Laboratory of Post-Non-Classical Methodologies, which has been working at the Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine since 1993, and the head of the Department of Philosophy of Science and Cultural Studies for almost three decades. The article focuses on the evolution of the scientist's philosophical worldview, which manifested itself primarily in the transition from methodological to ontological problems and the creation of a «renewal philosophy» (a philosophical concept of totality).

Keywords: being, philosophical rationality, post-nonclassical methodology, universe, world as a whole, totality, syzygy, metaphysics of totality.

В ПОИСКАХ НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Т. Д. Суходуб

*Центр гуманитарного образования НАН Украины,
ул. Трёхсвятительская, 4, Киев, Украина, 01601
borftata@gmail.com*

Исходные принципы статьи: рациональность как способ осознания и понимания человеком себя, смыслов своей деятельности, процесса целеполагания и т.д. – традиционная форма существования философии; способность к рациональной деятельности является важнейшим условием развития как человека, так и всего человечества. Философский тип рациональности как проблема философии рассматривается в контексте творчества В.В. Кизимы (1942–2022), основателя и главного редактора журнала «Totallogy», неизменного руководителя Лаборатории постнеклассических методологий, которая работала при Центре гуманитарного образования НАН Украины с 1993 г., заведующего кафедрой философии науки и культурологии на протяжении почти трёх десятилетий. Акцентируется внимание на эволюции философского мировоззрения учёного, что проявилось прежде всего в переходе от методологической проблематики к онтологической и созданию «философии обновления» (тоталлогии).

Ключевые слова: бытие, философская рациональность, постнеклассическая методология, универсум, мир как целое, тотальность, сизигия, метафизика тотальности.

Вступ. Опосередкованим «суб'єктом» соціокультурного розвитку людства було і є філософське мислення – особливий тип раціональності, вироблений історією культури, значимість якого, особливо в умовах нинішнього етапу глобалізації, важко переоцінити. Адже саме у межах філософії, вже на етапі її становлення, була помічена істотна закономірність соціокультурного історичного процесу – раціональне мислення не тільки здатне дати людині розуміння світу, але й детермінувати його майбутній стан. І відбувається це передовсім тому, що саме розум, на відміну від інших сутнісних здібностей людини, менш за все залежить від чогось зовнішнього, не є обмеженим у своєму розвитку та діяльності, завжди знаходиться у стані активності, «вічного» пошуку, трансформації поставлених завдань, виходячи у процесі людського буття за межі вже пізнаного, до постановок нових і нових проблем і, відповідно, до нових способів їх вирішення, спираючись, перш за все, лише на свої власні «начала» – здатність аргументувати, доводити, переконувати, обґрунтовувати суто логічними засобами, узагальнено кажучи – спираючись тільки на одну силу – міцність народженої думки.

Тобто, сила філософської раціональності полягає у здатності вибудовувати дискурс таким чином, що відкриваються певні загальні онтологічні закономірності виключно на основі логічних роздумів, інтелектуальних припущень, діалектичних доказів, ідей, що апелюють до досвіду історичного буття людства, до здатності людини мислити поняттями та категоріями. У цьому сенсі не випадково М. Гайдеггер визначав філософію як «дисципліну, яка породжує, створює поняття». Філософський логос, таким чином, творить «картини світу», що народжуються думкою. Звідси, раціональність як спосіб мислення, усвідомлення та розуміння людиною себе, смислів своєї діяльності, процесу цілепокладання тощо – вихідна і традиційна форма існування філософії.

Звісно, філософська раціональність змінювалася від однієї історичної епохи до іншої, від одного типу філософської (як і наукової) раціональності до інакшого, новітнього, що в першу чергу залежало від того, як змінювалася сама людина, її ментальність, від того, який тип людини ставав панівним у той чи інший історичний час. Зрозуміло, що така трансформація супроводжувалася, що є закономірним, зміною категоріальних основ філософської рефлексії, народженням

«нової» мови філософського знання, часто нетрадиційним, отже невикоріненим у попередні форми філософування, баченням проблем людського буття та способів їх розв'язання тощо.

Однак культура філософського мислення як проблема (і не тільки наукового дискурсу) полягає зовсім не в існуванні різних категоріальних систем мислення, стилів, мов філософування, різних типів раціональності, хоча всі ці теми, звісно, зберігають свою актуальність. Головне ж, як видається, полягає у тому, що на межі ХХ–ХХІ ст. філософська раціональність (будь-яка за типом) виявляється не затребуваною сучасною цивілізацією. Тобто, остання для свого поступу філософії не потребує. Людство, як на мене, переживає період своєї духовної «контрреволюції», коли на зміну Логосу, який культурно-історично переміг свого часу міф завдяки апеляції до думки, смислу, розуму, ідей, до поняття, логіки, законів буття, до деякої загальної необхідності, якій належало упорядковувати буття на основі метафізичних пошуків, філософської аргументації тощо приходить новий-старий міф, який десь приховувався, існуючи у якихось глибинних культурних пластах, а тепер вийшов завдяки некритично мислячій свідомості «масової людини» (як найпоширенішого нині людського типу) на поверхню життєвого світу, охоче взятий на озброєння насамперед фахівцями зі сфери соціальних технологій.

Основна частина. Виходячи з означеного, можна стверджувати, що виявляється цілком достатнім для буття людини лише нав'язати їй якийсь емоційно-чуттєвий стан, аби вона крізь його призму охоче приймала, а, отже, і «розуміла» світ належним для когось (не для неї самої) чином. І таким ось «розумінням» людина-споживач (а такою і є людина з «масовою свідомістю») буде цілком задоволена, насправді перебуваючи в найскладнішому світі проблем, але реальністю для неї не є цей суперечливий проблемний світ, а постає «за реальність» віртуально створювана соціальна ілюзія, котра існує для такої спотвореної людської свідомості як «реальність». Складається парадоксальна ситуація, котра суперечить навіть звичайному, усталеному в буденність, уявленню щодо процесу орієнтації людини у світі дійсного буття, про яку філософ пише наступне: «Щоб усвідомити реальність, потрібна химера. Сьогодні ілюзії та утопії не просто існують, а ... вплетені в життя й агресивні...» [5, с. 19].

Звичайно, в такому псевдо-розумінні вже дійсно не важливо знати справжню реальність, не важливо розбиратися в тому, хто правий, а хто неправий, яким є світ насправді, без нав'язаних, що стосується його розуміння, хибних тлумачень, вже не прийнято шукати істину, коли цілком «зрозуміло», що за істину слід визнавати. Діагнос-

туючи у такий спосіб історичний час, чимало хто з сучасних мислителів сходиться на тому, що створюється, по суті, розгублена людина, яка втратила здатність розуміти світ (адекватно стосовно його проблем і станів) та й саму себе: «Не знаючи ні того, що їй потрібно за її іманентною природою, ні того, що вона повинна робити як соціальний індивід, людина втратила уявлення про те, чого хоче. У результаті вона або хоче того ж, чого й інші і стає конформістом, або робить те, що інші хочуть від неї і породжує тоталітаризм. В наявності криза традиційних життєвих установок» [5, с. 3].

Про небезпеку такого положення людини у сучасному світі, а також про небезпеку стану справ, що склався насамперед у гуманітарній культурі, тривожно розмірковували багато хто з мислителів ХХ ст. та й наші сучасники. Зазначимо декілька позицій. Так, Ім. Валлерстайн порушує питання про «зникаючі підстави раціональності», сподівається на оновлене суспільствознавство, яке має виконати головне, як можна зрозуміти, завдання – повернути поняття «сутнісної раціональності у центр наших наукових дискусій» [1, с. 209]. Значимість цього аргументується мислителем тим, що ситуація забуття модерністського світогляду, тобто, по суті, класичної філософської раціональності, призводить до того, що, по-перше, дії людини не визначаються «самодостатньою раціональністю», а, по-друге, культурні імперативи, їхня традиційна нормативність, поза раціональною складовою неможливі, адже лише раціональна поведінка людини як суб'єкта діяльності веде до ціннісним чином обумовленої мети.

Раніше саме раціоналістичну методологію класичної парадигми мислення відстоював М. Вебер, який виходив з раціоналістичного, об'єктивістського розуміння світу, пояснюючи, що людина як особистість не є ірраціональною сутністю і що в основі її буття лежать не чуттєві «переживання», а те, що справді творить особистість – її служіння справі [2; 3]. Розглядаючи ж раціональність як проблему, філософ попереджав про небезпеку того, що «життя можна “раціоналізувати” з різних точок зору і у самих різних напрямках...» [3, с. 95]. Звідси конче важливим є зважування на сутнісний зв'язок виду раціональності, культури духу та культури діяльності людини, адже, як доводив М. Вебер, спостерігається залежність між цивілізаційним розвитком суспільства та рівнем культури раціонального мислення, певним чином вкоріненого у систему соціальних відносин.

М.К. Мамардашвілі розумів раціональність як «онтологію розуму», яка була вироблена певною філософською чи науковою традицією. Укоріненість такої онтології у буття людини, на його думку, вкрай важлива, проте ситуація складається інакше. Звідси, як вважає

філософ, задля свого виживання сучасній цивілізації необхідно докласти зусиль для *підтримки мислення*, а от щоб «...мислити, – зауважує він, – необхідно мати можливість зібрати незв’язані для більшості людей речі і тримати їх зібраними. На жаль, більшість людей, як і завжди, мало до чого самі по собі здатні і нічого не знають, окрім хаосу та випадковості» [16, с. 23]. Варто зазначити, що ще Г.В.Ф. Гегель звертав увагу на те, що філософська раціональність як така народжується лише за умови зв’язаності предметів, процесів, явищ, тобто тоді, коли окремі речі, події, факти, стосунки тощо ув’язуються в певне єдине ціле (згідно з філософом, цій зв’язаній цілісності якраз і відповідає така категорія як Абсолют).

У контексті пошуку адекватної викликам історичного часу культури філософського, насамперед методологічного, мислення, певного типу філософської раціональності працював і В.В. Кізіма. Але, тут варто підкреслити, у розумінні методології він виходив зі світоглядного її тлумачення, роз’яснення світоглядного підґрунтя певних методологічних підходів, адже, як пояснював, «Методології життєдії, що вказують людині як пізнавати, як розуміти, як вирішувати, як діяти, інакше кажучи, як *бути*, виростають із особливостей захопленості людини світом. Нові методології повинні пояснюватися (і прогнозуватися) з нових світовідносин» [5, с. 5]. Власне, від цього, на думку В.В. Кізіми, залежить і та важлива для життєвого світу людини обставина, а «чи буде нова методологія співчутливою, фанатично-нетерпимою, повчальною чи якісно іншою – гадати не потрібно. Нові сенси з’являються разом із новим світоглядом...» [там само].

Джерелом створення науковцем універсалістської концепції розуміння людини і світу її буття служили, що варто підкреслити, насамперед ідеї моральнісного порядку, пов’язані з турботою про людину та майбуття людства. Першою спробою концептуального обґрунтування «нової» методології і «нової» раціональності варто, ймовірно, вважати працю 1993 року, написану В.В. Кізімою у жанрі «маніфесту». Як пояснюється, такий специфічний жанр розмислів вибраний був через те, що саме «світ маніфесту зобов’язує до позначення зміни позицій. Філософсько-методологічна переорієнтація передбачає також граничність та екзистенційну наповненість новизною, що проголошується» [5, с. 3]. Якщо зважити на зміст цієї роботи, то це є, по суті, згорнутим варіантом подальших, більш ґрунтовних проробок обраних вже тоді дослідницьких спрямувань: класика – некласика – постнекласика. Але в той же час наскрізною темою проходить через даний доробок, слугуючи підґрунтям напрацювання стосовно зазначених напрямків, саме проблема моральнісного виміру буття – з неї виростає то-

таллогічна концепція розуміння буття В.В. Кізіми. Зазначимо декілька принципів в цьому аспекті положень з роботи: «Чим агресивніша людина, тим потужніша віддача, тим більша наука: ігноруючи світ, губиш себе. Моральнісна поведінка у світі є моральнісне ставлення до себе»; «Свободним є не той, хто панує над іншими, а той, хто, існуючи за необхідністю своєї власної природи, тобто маючи на меті самого себе, створює нові можливості для інших, отже, для себе»; «Душею тотального, сутністю тотальності є спів-участь, спів-дія, спів-відповідність її компонентів, що зберігається незважаючи на її еволюції» [див.: 5, с. 22, 27, 29].

У той же час кризові ситуації, особливо антропологічного порядку, настільки були відчутними, що підстав для оптимістичного світовідчуття не спостерігалось. Міркуючи про минулі постановки питань щодо розуміння сучасної людини та її непростого стану життя, науковець виходив з наступних, ним же введених узагальнень: «Кілька десятиліть тому на рівні філософської рефлексії було зроблено висновок, що обличчям сучасної епохи стає “людина, яка втратила безпеку” (К. Ясперс), яка “захворіла на яскраво виражену дезорієнтацію, не знаючи більше за якими зірками жити” (Х. Ортега-і-Гассет), що жити – означає все більше “пробуджувати до життя абсурд” (А. Камю) і що “світу більше нічого запропонувати людині, що перебуває в тривозі” (М. Гайдеггер)» [5, с. 3]. Філософа турбували, як можна судити за його публіцистичними публікаціями та публічними виступами, проблеми розгортання та утвердження «клановості» у сучасному суспільному бутті, зрощення влади і бізнесу, кризового стану інституту державної влади та слабкої розвиненості громадянського суспільства, функціонування «корпорацій», що здатні попірати закон, проблема «криміналізації суспільств та людства в цілому» та ін., що так чи інакше «повертає» усіх людей як людство у «напівдикий стан». Все ці тенденції не можуть не спотворювати людину та соціокультурні підстави її буття. Так, ще у роботі 2005 р. філософ із гіркотою писав, що «проблема буття перетворюється на проблему виживання людства. Досвід вселенського абсурду у вигляді двох світових і незліченних локальних воєн, екологічних катастроф, безперспективності протистояння технічної культури всьому світу стає у ХХ–ХХІ ст. загальнозначущим і породжує відчуття трагізму існування, яке наближається до відчаю (“трагічне почуття життя” М. де Унамуно ще на початку ХХ ст. та гайдегерівський “страх звідусіль” тому доказ)» [10, с. 5].

Філософ бачив головну причину сучасної й тому нібито «нової» трагедії людства, що знов відчутно насувалася, у тому, що, по суті, не була розв’язана застаріла проблема світового історичного роз-

витку. Так, він писав: «На початку ХХІ століття героїчна боротьба за “елементарну гідність людини” не обмежується участю у локальних соціально-економічних перетвореннях. Це боротьба з оформленим вже порочним світоустроєм, що передбачає і освячує міжнародну систему експлуатації та нав’язування “нового світового порядку” країнами “золотого мільярда” решті людства. Сучасна “світосистема” ... перемелює антисистемні рухи і сили, інкорпорує інакодумство, заганяє в русло своєї логіки інтелігенцію і філософію, прагне перетворити світове співтовариство на структуру без опозиції» [10, с. 191]. У такій же хибній, проти-культурній логіці рухається все і всі. «Засоби масової інформації будують свій добробут на мельканні образів, а не на їхньому осмисленні, на подіях, а не на їхньому аналізі, швидкості за рахунок довговічних смислів, формують “кліпову”, таку, що біжить по колу, біlichу свідомість. Тиранія емоційного примітивізму та інтелектуальної вульгарності – очевидна реальність кінця ХХ століття» [5, с. 3], – гірко підсумовує філософ.

Однак, незважаючи на всю тяжкість такого роду соціальних хворіб, незважаючи на те, що сучасний світ глобально (насамперед зусиллями еліт) вважає за краще втілювати в реальність сценарій домінування та «нового» підпорядкування (підкорення), незважаючи на всю безнадійність поставленого епосі «діагнозу», учений впевнений, що така суперечлива система («з одного боку, вона передбачає у вічній гонитві за наживою підключення все нових людських якостей і знань, з іншого – протистоїть необхідності надати людині всебічний творчий простір» [там само]) приречена на невдачу, так само, як «...свого часу стали приреченими рабство і кріпацтво» [там само]. Заснована ж ця його переконаність, як видається, на особливій довірі до Людини, яка обов’язково, і в нових історичних обставинах, може і повинна вижити – і утвердити себе вільним, творчим «началом» буття. Як пояснює сам філософ, «світосистема», що склалася, «...ніколи не зможе зробити з укоріненої в бутті людини безрідного перекоти-поля» [там само]. У цьому, мабуть, і полягає *філософська віра* Володимира Вікторовича Кізіми.

Якщо спробувати якимось чином узагальнити той творчий шлях, який пройшов учений-філософ, проблемно тематизувати його етапи, досягнення, акцентувати увагу на ідеях, що розроблялись у той чи інший період, то, на мій погляд, можна було б відзначити, що починав він з постановки методологічних проблем (насамперед у їх світоглядному вимірі, як вже зазначалось), що розроблялись у межах «філософії науки», а пізніше предметом його наукового інтересу постануть

проблеми «філософії культури», «філософської антропології», «онтології».

В.В. Кізіму цікавить не просто проблема буття, а питання «єдності перебування людини в бутті і буття в людині» [див.: 13]. Він розмірковує про поезію (робота «Поезія як джерело філософії (до деміфологізації філософії)» [10, с. 252-270], виходячи з того, що «художня діяльність взагалі, поезія зокрема, вимагають особливо розвиненого почуття єднання зі світом і глибокого переживання всіх його колізій» [10, с. 261]; його цікавлять театр як феномен соціокультурного буття, мистецтво архітектури [див.: 10, с. 192-200 та ін.]. Не лише як вченого, а й як громадянина В.В. Кізіму не можуть не торкатися проблеми, пов'язані з історією та сучасним станом науки, а також системи освіти в Україні [10, с. 10-11, 167-185; 11] та й загалом розвиток країни: так, на його думку, «таємниці історичної цільності України, сутність сизигійної сили, що об'єднує її, завжди були не тільки теоретичними, а, перш за все, практичними питаннями» [10, с. 11].

Обгрутовуючи ті чи інші ідеї, вчений спирається на багатий ідейний та теоретичний зміст історико-філософської традиції, а також історії науки. У його творах можна побачити своєрідні міркування–«діалоги», які часто мають характер полемічного дискурсу, як з філософами минулого (Анаксагор, Платон, Аристотель, Плотін, Н. Кузанський, Г.В. Лейбніц, Г. Гердер, І.В. Гете, Г. Гегель, В.С. Соловйов, Ф. Ніцше), так і з мислителями ХХ століття (А. Бергсон, Н. Гартман, Н. Бердяєв, Н. Лосський, П. Флоренський, С. Франк, Т. де Шарден, Іоанн Павло II, Б. Рассел, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі та ін.) [див.: 9, с. 527; 10, с. 6-7: 22-27, 31-33, 37, 43, 54-55, 91-97; 12, с. 124-126 та ін.]. В.В. Кізіма добре знає історію науки та впевнено, зі знанням суті справи, викладає наукові концепції Д.І. Менделєєва, А. Ейнштейна, М. Планка, розробки філософії науки І. Пригожина, І. Стенгерс, Г. Хакена, А. Уайтхеда та ін.; особлива увага в міркуваннях науковця приділена історії психології, його цікавлять підходи Ж. Піаже, К.-Г. Юнга, Л.С. Виготського, А.Н. Леонтьєва [див.: 10, с. 29, 34-35, 39, 73, 76-78; 12, с. 72-73 та ін.].

Проте, попри багатосторонності інтересів В.В. Кізіми, вершиною його творчого шляху стала розробка «нової» онтології, названої ним «тоталлогією (філософією оновлення)», а пізніше «метафізикою тотальності». Усі зазначені вище напрями його діяльності були спрямовані та підпорядковані цій головній справі, справедливо було б сказати – справі життя. Як зазначає сам вчений, все почалося десь на межі 1980–1990-х рр., коли виникає нове бачення історії науки та сучасного її стану, особливостей сучасного наукового пізнання. Йдеться про ідею «постнекласичної науки», яка активно починає розроблятися після

публікації в журналі «Питання філософії» статті В.С. Стьопіна «Наукове пізнання та цінності техногенної цивілізації» (1989 р.). Так народжується у «філософії науки» нова методологія – «постнекласична» – яка загалом характеризує особливості наукового пізнання, що формується в середовищі вчених у другій половині ХХ ст. [див.: 9, с. 521].

Передувала цьому та обставина, що на той час було вже пройдено етап критичного перегляду модерністських методологічних установок, ідей постпозитивізму (плюралістичної концепції альтернативності у розвитку П. Фейєрабенда, врахування позараціонального «залишку» свідомості, суб'єктивності знання та ін.), що поступово призвело до необхідності пошуку нових ідей стосовно процесу наукового пізнання. Як зазначає В.С. Стьопін, «постнекласичний тип наукової раціональності розширює поле рефлексії над діяльністю. Він враховує співвіднесеність одержуваних знань про об'єкт не лише з особливістю засобів та операцій діяльності, а й із ціннісно-цільовими структурами. Причому експлікується зв'язок внутрішньонаукових цілей із позанауковими, соціальними цінностями та цілями» [17, с. 634]. Інакше висловлюючись, новий підхід переглядає усталені в науці методологічні установки і визначає свої підстави у межах «філософії науки» передусім кризь призму ціннісного виміру у дослідженні об'єктів, які еволюціонують. Якщо докладніше пояснити особливості постнекласичного етапу розвитку науки, то науковець «... виділяє перехід до вивчення еволюціонізуючих об'єктів та облік аксіологічного виміру так званих “людино-вимірних” систем (медико-біологічні, екологічні об'єкти, комплекси “людина – машина” та ін.)» [9, с. 521].

Мова, звичайно, не йшла про те, що новий тип раціональності і, відповідно, новий образ науки претендують на заперечення попередніх етапів наукового пізнання – навпаки, і класична і некласична наука зберігають свою самоцінність, як зберігають і свою затребуваність (там, де їх доцільно використовувати), методологічні уявлення, пізнавальні установки «класичної» та «некласичної» наукової раціональності. Проте завдання перед філософами науки постали серйозні – розробити, систематизувати нове методологічне знання, створити певні концептуальні підходи, проаналізувати прийоми, засоби пізнання, що відповідають «новій» раціональності тощо.

У цьому контексті В.В. Кізімою були задіяні зусилля з систематичної роботи у цьому напрямі. Центром вивчення «нової раціональності» стає організована ним у 1993 р. при Центрі гуманітарної освіти Національної академії наук України Лабораторія постнекласичних методологій [див.: 9, с. 521]. Кістяк нового наукового об'єднання, крім його засновника, склали І.С. Добронравова, І.В. Малиновська, В.П.

Загороднюк, Ю.Г. Тютюнник та ін. Кожен із учасників у рамках поставленого завдання знайшов свій предмет наукового інтересу: так, Добронравова досліджувала нелінійні об'єкти та нелінійність сучасного наукового мислення, Малиновська – феномен мови як культурологічну тотальність, Тютюнник – коеволуційний характер еволюцій на прикладі ландшафтних систем [див.: 9, с. 521, 525-526, 527; 10, с. 13]. З 1995 р. почав виходити новий науковий журнал – «Totallogy», ініційований В.В. Кізімою, який став його головним редактором, і в якому значне місце приділялося дослідницьким роботам учасників Лабораторії. (З 2017 р. у номерах журналу незмінно вказується ім'я Володимира Вікторовича Кізіми як «засновника та почесного головного редактора»)

Керівник Лабораторії бачив своє завдання у тому, щоб перейти до створення «нового» типу філософської раціональності та, відповідно, « нової» методології шляхом діалектико-логічного «зняття» однабічностей, характерних для «класичної» раціональності та раціональності «некласичної» [див.: 12, с. 72]. На його думку, головний недолік як одного, так й іншого типу раціональності полягає в тому, що «...суб'єкт та об'єкт протистоять один одному, відмінність лише у спрямованості протистояння. Суб'єкт та об'єкт є активною чи пасивною стороною, але у кожному випадку – тільки такою» [там само].

Філософу, як виявилось, є дуже близькими роздуми про пізнання Ж. Піаже, на думку якого, по-перше, у пізнавальному, суб'єкт – об'єктному, відношенні кожна зі сторін (як суб'єкт, так і об'єкт) можуть бути як активним началом пізнавальної діяльності, так і пасивним, як впливати на протилежну сторону, так і відчувати вплив іншої сторони на собі, а, по-друге, близькою є і ідея про те, що «...у пізнанні не існує ні суб'єкта, ні об'єкта, а лише їх взаємовідносини, оскільки так само як об'єкт не “даний” суб'єкту у готовому вигляді, а відтворюється у структурі знання, як би “будується” їм для себе, так і суб'єкт не є “даним” собі з усіма своїми внутрішніми структурами; організуючи для себе об'єкт, суб'єкт конструює і свої власні операції, тобто робить себе реальністю для самого себе» [12, с. 72-73].

На цій підставі філософ дійшов висновку про неповноту не лише «класичного» підходу до пізнання, а й «некласичного», що особливо помітно, на його думку, під час аналізу «складних цілісних утворень». Звідси, їм бачиться вихід у створенні такого типу філософської раціональності, який увібрав би в себе насамперед діалоговий вимір буття, який, у свою чергу, як можна зрозуміти, передбачає в розумінні буття та його пізнання орієнтацію на принцип сизигійності. Сизигію (у перекладі з грецької мови цей термін означає «парне напруження»,

«поєднання», «з'єднання», навіть «шлюбний союз») В.В. Кізіма трактує як «загальну тенденцію поєднання (напруги)», узгодження себе (як і будь-якої речі) зі світом та світу з собою (або з певною річчю), що передбачає орієнтацію як у гносеології, так і в онтології на стан «плюральності та єдності», який, у свою чергу, також видозмінюється, перетворюється з однієї форми на іншу, або переходить з однієї стадії розвитку в іншу, тобто, як каже сам автор, «може мати вигляд метаморфоз, в яких змінюється і річ, і світ» [12, с. 123]. Установка на сизигійність, як можна припустити, задає в авторській концепції й ідею «комплексного, міждисциплінарного, інтегрального, інтерсуб'єктивного, консенсуального» тощо підходів, що може, як вважає філософ, вплинути на розвиток людства, призупинити «в сучасному зв'язному соціумі, що глобалізується, односторонні насильницькі дії і впливи...» [12, с. 73-74].

Таким чином, з часом, як мені бачиться, вченого перестала задовольняти позиція лише дослідника особливостей «постнекласичної» методологічної раціональності, що розроблялася в межах «філософії науки». Працюючи у цьому напрямі, він вже по-іншому почав оцінювати загальну ситуацію розвитку філософії, розуміння специфіки та сучасного стану філософського та наукового знання та пізнання. Поступово методологічний аспект його досліджень ставав, хоч і важливим, але все-таки лише одним із аспектів створюваного філософом нового концептуального підходу, що розроблявся, на наш погляд, швидше, у контексті онтології. Якщо говорити про причину такої трансформації наукового інтересу, то сам учений її і пояснив, стверджуючи, що «Кожна нова філософія породжується новим світовідчуттям» [8, с. 10].

І ось вже, якщо у статтях 1999 р. В.В. Кізіма визначає створювану ним концепцію – тоталогію (від лат. totus – весь, цілий; фр. total – всеосяжний) як «...новий філософський напрямок у руслі постнекласичної методології...» [9, с. 523], то вже в роботі 2009 р. він вказує, що «...метафізика тотальності виходить за межі власне постнекласики, набуває характеру *нового погляду на буття, свідомість, людину і суспільство*, тобто *нової онтології, гносеології, антропології та соціальної філософії*» (курсив – Т.С.) [12, с. 72]. І в цьому своєму новому статусі, як пояснюється, «метафізика тотальності претендує на те, щоб, відштовхуючись від накопиченого матеріалу, дати *загальну теоретичну картину*, здатну не тільки інтегрувати різні постнекласичні інтенції і на цій основі зафіксувати систему їх єдиних базових принципів, а й, спираючись на останні, *генерувати нове мислення*, зрештою – *новий світогляд і нову культуру*» (курсив – Т.С.) [12, с. 71].

Автор називає свою концепцію «метафізики тотальності» «практичною філософією», оскільки вважає за можливе спертися на неї в будь-якій людській діяльності, наприклад, при застосуванні юридичного закону «в конкретній ситуації винесення справедливого вердикту судом», «в ефективних герменевтичних інтерпретаціях», у виробленні «стратегії та тактики у прийнятті безперервних оптимальних рішень» [див.: 10, с. 3]. Має цей підхід і «прикладний характер», оскільки дозволяє характерний для «метафізики тотальності» сизигійний принцип і саме вчення поширювати на «нове розуміння ландшафтності в географії», на аналіз генези «театральних практик», розробку проблем «психонетики, мови, теми віртуальної свідомості, феномена гри, брендингу і глобального життя соціуму», а також впливати на аналіз «постнекласичних методологій освіти», дозволяє цей підхід вирішувати й проблеми «ідентифікації та цілісності людини, оптимізації управління в суспільстві», досліджувати механізми «перехідних та пограничних процесів», «метафізику інновацій та роль інтелігенції у суспільстві» тощо [14, с. 21-22].

Концептуальною основою тоталлогії, як пояснює В.В. Кізіма, є «вчення про тотальність», предметом якого є «органічні цілісності, які, розгортаючись та трансформуючись у собі, залишаються ідентичними собі» [9, с. 523], але при цьому і такими, що оновлюються, звідси важливою проблемою в тоталлогії є проблема оновлення. По суті, йдеться про будь-які об'єкти, як природні, так і соціальні, як матеріальні, так й ідеальні, які взяті не в статиці, а в еволюційному розвитку. Звідси, на думку автора, під аналіз підпадають будь-які «творчі процеси» (не важливо, чи йдеться про пізнавальні процеси чи практичні). Це означає, що предметне поле наукового інтересу дослідника, який приймає тоталлогію, значно розширюється.

Отже, «тоталлогічне» розуміння світу дозволяє, як вважає вчений, вирішувати проблеми наукового пізнання, «формування технологій на виробництві»; розуміти «розгортання побутових життєвих сюжетів»; розкривати «форми спілкування, які у своїй динаміці не втрачають єдності (діалог, гра і т. п.)»; інтерпретувати смисло-життєві проблеми людини (наприклад, питання «самозбереження “Я” протягом життя людини»), а також пояснювати багато які феномени – від «стихійних явищ у природі» і до «перехідних та пограничних процесів у суспільному житті, аж до революційних та військових подій...» [див.: 9, с. 523].

Створюючи свою «концепцію оновлення» – тоталлогію, В.В. Кізіма, як було вже зазначено, прагнув побудувати «нову» онтологічну «картину світу», тому неодноразово зазначав, що у центрі його вчення

– проблема «буття як тотальності». І така еволюція його філософського світогляду цілком закономірна. Спробую пояснити таку закономірність.

Річ у тім, що з першого етапу свого розвитку та протягом усього багатвікового історико-філософського процесу перед філософами незмінно стояла проблема буття в контексті універсального його розуміння. По суті, весь лад філософського мислення був спрямований на вироблення категорій як граничних форм членування світу людиною у її діяльності, як соціокультурний результат узагальнення історичного розвитку як пізнання, так і суспільної практики. Можна простежити деяку еволюцію у розумінні категорій в історії філософії (так, якщо для Платона категорії – ідеї речей, для Аристотеля – це вже види висловлювань про буття, то у Гегеля дається розуміння категорій як логічних форм мислення, що є аналогами форм буття). Тобто категорії розуміються не тільки як форми пізнання, розумової діяльності, а й форми будь-якої людської діяльності, що дуже важливо і для розуміння самої людини і світу її буття. Невипадково на цій логічній основі виробляються вже конкретні категорії, які пояснюють водночас «єдиний» та «різноманітний» світ.

Слід зазначити, що вся попередня філософська традиція використовувала для пояснення найскладнішої діалектики єдності та різноманіття такі категорії як ціле – частина, одичинне – особливе – загальне (всезагальне), одне й багатоманітне, універсум, Абсолют та ін. Вихідною категорією у цьому плані служила і служить й категорія «універсум». Від цієї категорії, як можна зрозуміти, у своїй концепції відштовхується Володимир Вікторович, на думку якого «термін “універсум”, що означає “світ як ціле”, наповнюється різним змістом залежно від того, чи розглядається він в онтологічному і логікогносеологічному планах (“усе суще”, “множина світів”, “логічно можливі світи”, “світ розглядуваних речей” тощо) чи у культурно-історичному зрізі. Якщо мати на увазі останнє, то можна твердити, – пише В.В. Кізіма, – що сучасна культура дозріла до уявлення про універсум як про тотальність» [6, с. 127].

Безумовно, створюючи свою онтологічну концепцію, автор, так чи інакше, використовує вироблені в історії філософської культури категорії, в чому проявляється і спадкоємність історико-філософського пізнання, і характерний для філософського знання спосіб визначення категорій (як форм гранично широких за своїм логічним змістом), тому і таких, що визначаються через зіставлення одного з іншим. Так, дійсність, яку філософ розуміє як тотальність, зіставляється з категорією «цілого»: «Дійсність як тотальність – процес постійного переофор-

млення цілого...» [6, с. 130]. Спирається тоталлогія як «органічна єдність мислення та буття в реальному пізнанні» на категорії «одиночно-го» та «загального», крізь призму яких розуміється «повсякденне життя», на діалектику «цілого та частини» [див.: 10, с. 3]. Велике значення має для автора, як можна зрозуміти, категорія «єдність»: так, «тотальність» розглядається в його концепції «...як єдність, яка розгортаючись у собі, зберігає себе, як повнота...» [9, с. 523]; як «...категорія для характеристики буття як повноти, єдності багатоманітності його проявів» [9, с. 527].

Апелюючи до поняття «сизигія», використовується знову категорія «єдність» у контексті співвідношення її з «плюральністю» [див.: 12, с. 123]. Обґрунтовуючи логічний зміст «тотальності» як категорії, автор звертається до історії філософії, висвічуючи, по суті, все багатство минулих напрацювань зазначених вище категорій: «І. Кант, – пише В.В. Кізіма, – включивши в свою таблицю категорій “тотальність”, визначив її як “множинну, що розглядається як єдність”. <...> Ще Ксенофан казав, що “усе єдине”, а Анаксагор – що “у всьому є частина всього”. Християнські містики використовували поняття “плероми” для означення сутності у повному обсязі і множинну єдність, завершену цілокупність. Ці ідеї розвивав Н. Кузанський, пізніше – Г. Гегель. Останній визначав тотальність як єдність, що розгортаючись у собі, зберігає себе» (курсив – Т.С.) [9, с. 527].

Проте, попри уважний розгляд традиції, В.В. Кізіма вважає за потрібне створити й «нову» мову філософствування, відповідно, й новий (свій) категоріальний лад мислення, відмінний від традиційного. У його арсеналі основне значення займають категорії «тотальність» (центральна, як пояснює), «частини-дискретні», «компоненти-монади», «парси», звідси «головними структурними складовими тоталлогії є парсика та генерологія. Парсика (від лат. pars – частина) вивчає форми та динаміку можливих індивідуалізацій. <...> Парсичний стан – це небуття, але не відсутність і порожнеча, а “ще-не-буття” (me on), меонічна безодня, тобто здатність породити дещо... Парсичне суще – буття, яке не знайшло адекватної форми, не відповідає, як сказав би Гегель, своєму поняттю, тобто, хоч і існує, але не є дійсним. Генерологія (лат. genere – породжувати, створювати) – розділ тоталлогії, спрямований на дослідження процесів здійснення, індивідуалізації частин і цілого в ході їхнього взаємного формування» [9, с. 523-524].

Феномени, які автора в контексті тоталлогії цікавлять, він також вважає за краще означати через створювані ним, новітні для філософського дискурсу, поняття, такі як «парсика», «асемблінг» (лат. assemble – збирання разом), «дисимінація» (лат. dissemination – розсі-

ювання), «трансфер» (лат. *transfero* – переміщати, переносити) та ін. [6, с. 129, 130]. Як вже зазначалося, особливу роль грає в онтологічній концепції В.В. Кізіми поняття «сизигія». Науковець навіть виділяє «сизигійний категоріальний ряд», куди входять такі терміни як «спів-участь», «спів-дія», «спів-переживання» та ін. [12, с. 126]. У поясненні значень «сизигії» автор спирається на історію філософії, пояснюючи, що передумови становлення цієї ідеї можна знайти у Платона, Аристотеля, Плотіна, у середньовічній думці, у Н. Кузанського, Г.В. Лейбніца, що до цього терміну зверталися гностики-валентиніани, використовували його такі філософи XIX–XX ст. як В.С. Соловйов, Н.О. Лосський, П.А. Флоренський, Н.А. Бердяєв, К.-Г. Юнг та ін. [див.: 12, с. 124–126].

Як можна зрозуміти, нові поняття та категорії для автора не були самоціллю та не виправданим бажанням внести певну оригінальність у свої міркування, а, по суті, демонстрували (і не безпідставно, треба сказати) деякі побуювання соціокультурного порядку. В.В. Кізіму хвилював, кажучи його словами, «драматизм метафізики», що спостерігався при створенні багатьох «...універсальних, тобто таких, що все “пояснювали” сутностей-трансцендентизмів», по суті, відчужених від реальності, що завершувалося, на його думку, «філософськими катастрофами» [7, с. 27]. Звідси, різного роду «трансцендентизми» він називає «смертю метафізики», ставлячи собі завдання – «...не перетворювати поняття на рефіковані сутності. Потрібно породжувати не міфи і фантазми, а концепти-осмислення явищ, які розглядалися би у постійній єдності з їх реальним контекстом. Контекстуальний характер метафізичного мислення є вимога та умова його безперервної конкретності» [7, с. 29].

Таким чином філософ знаходить свою категоріальну мову для вирішення поставлених ним онтологічних проблем, які переживає, зауважу, дуже особистісно. Так, він пише: «Долаючи освячені тисячоліттями трактування універсуму як поглинаючої речі тотожності, або як сукупності розрізаних речей, вона (тоталлогія – Т.С.) бачить його парадоксальним світом, де явища, що виникають і зникають, але такі, що завжди в тій чи іншій формі є присутніми, взаємоперетворюючись, залишаються в органічній єдності. Ця вислизальна, але реальна у своєму занепокоєнні повнота, мука і життя буття становить головний інтерес тоталлогії» [7, с. 17].

Проте, здавалося б, настільки ретельно розроблена, вибудована і, можна сказати, вистраждана, поняттєво-категоріальна система філософського мислення, не відпускала автора. Його дуже хвилювало зовнішнє, асоціативне сприйняття «тоталлогії» у зв'язку з близьким до

неї поняттям «тоталітаризм»: «Інколи тотальність, – писав він, – трактується в тоталітаристському дусі. К. Корш і Д. Лукач у 1920-ті роки розробляли категорію тотальності для обґрунтування тотожності суспільної свідомості і буття, ідеології і практики на тій підставі, що тотальність, згідно з Лукачем, є всебічне панування цілого над частиною. Т. Адорно, з одного боку, казав про соціальний універсум, що тут “усі залежать від усіх”, а, з другого, закликав пам’ятати про залежність індивідів від тотальності, “ототожнювати нетотожне”. Але, насправді, ідея тотальності фіксує не підкорення частин цілим, а зовсім інше. “Тоталітаристське” розуміння тотальності не враховує, що ціле і частини – однаково необхідні моменти тотальності, які формуються, існують і розвиваються у взаємній детермінації» [9, с. 528-529].

На мій погляд, між позицією В.В. Кізіми і згаданими мислителями немає антагонізму, бо, апелюючи до одного й того ж самого вихідного поняття «total», що означає «весь», «цілий», «повний», «все поєднуючий», «всеохоплюючий», йдеться, по суті, про різні феномени соціокультурного буття. Згаданими мислителями аналізувалася не сама по собі діалектика категорій «частина» і «ціле», а ті конкретні, такі, що історично складаються (вважатимемо, що іноді), тобто потенційно можливі, форми взаємозв’язку між людьми у суспільстві, які підпадають під дію даних категорій, точніше, перетворених форм їх взаємодії, взаємовідносин тощо. Можливо, щоб остаточно розмежувати поняття «тотальність» і «тоталітаризм», варто було б співставити, порівняти перше поняття – із протилежним, а таким поняттям, на мій погляд, могло б бути поняття «фрагментарність». Зрозуміло, що «тотальність» передбачає фрагментацію дійсності в той час, як процес тоталітарного вибудовування суспільного світу жодної виділеності тих чи інших фрагментів, з яких складається тотальний світ або світ як тотальність, не тільки не передбачає, а навмисно пригнічує будь-яку фрагментність, не припускає навіть потенційної її можливості.

Висновок. Отже, раціональність є найважливішою відмінністю філософії і насамперед тому, що раціональне становить найважливіший вимір людського буття, а також ціннісну складову культури. Звідси, якщо розглядати «раціональне» не тільки як філософську категорію, але й як проблему, варто виходити з розуміння раціональності як предикації буття – предикації до різних аспектів існування людини, що проявляється у будь-якій її діяльності, у процесі цілепокладання, міжособистісному спілкуванні, світосприйнятті, світорозумінні та світовитлумаченні, у підходах та способах розв’язання суспільних та духовно-культурних проблем, усвідомлюваних людиною, тобто, у всьому, що відноситься до життєвого світу людини, до смислів її буття.

Культура філософського мислення, відповідно й різні типи філософської раціональності завжди були орієнтованими на необхідність збирання думкою всього, що існує у світі незв'язаним, окремим, неупорядкованим, що перебуває у хаотичному стані, у якое єдине ціле. Саме на це спрямований будь-який тип раціональності як спосіб мислення, що створює можливість розумності, явленої в соціокультурних результатах людської діяльності. Таким чином людина, яка вміє зважати на історію, знає минулий досвід попередніх поколінь, зазвичай *повіряла* себе, своє розуміння світу, види своєї діяльності і способи життя *раціональним* як буттєвим виміром.

Отже, традиція раціонального філософського мислення в історичному процесі є незмінною, хоча типи раціональності, звісно, змінювались й на рівні стилю мислення, мови філософування, категоріально-поняттєвого ладу осмислення проблем тощо. На наш погляд, концепція тоталогії або метафізики тотальності, створена В.В. Кізімою, й представляє собою певний тип сучасної філософської раціональності, предметно націлений на цілісне світорозуміння та розв'язання онтологічних проблем сучасної людини у всіх численних аспектах її діяльнійсної активності.

Тобто, у контексті вищезначеного, незмінного для філософського знання завдання Володимиром Вікторовичем Кізімою було створено оригінальну онтологічну концепцію – метафізику тотальності, в якій полягала, на мій погляд, і його «філософська віра» і його головна справа життя вченого-філософа, перекonanого в тому, що спрямованість на домінування однієї якоїсь «частини» над всесвітнім цілим, впровадження підпорядкування як принципу розвитку світу повинні піти у минуле, тоді як «погляд на світ як на тотальність» дає людині надію... [див.: 8, с. 13], надію на саморозвиток, творчість, звільнення від будь-яких форм закабалення.

В.В. Кізіма жив і працював з цією надією, з вірою в те, що «перехід до сизигійного образу життя» – одна з засадничих ідей його концепції – використання цієї ідеї в самих різних сферах життя соціуму і людини, зробить «...неможливими кризи та інші катаклізми..., оскільки за умов сизигійного управління передумови аномальних станів суспільства... *не повинні поспівати оформлятися до критичного рівня*» [15, с. 15].

Згадати Іншого, намагаючись представити його творчість (звісно, як вона була явлена, точніше, як відкрилась тобі), звичайно, не означає, що сталося більш-менш цілісне розуміння іншої особистості та її прагнень. Подібне індивідуальне «бачення» колеги, його творчих

зусиль, опис створених ним концептуальних підходів свідчить, у кращому разі, лише про спробу «діалогу», який буде, за обставин уходу людини з життя, завжди опосередкованим текстами, отже незавершеним й поза якихось певних «висновків», які, ймовірно, будуть (вже по своєму) робити ті, хто захоче пройти тим же самим шляхом міркувань, інтелектуальних пошуків сучасного вченого-філософа...

Проте хочеться сподіватися, що певною мірою «інтелектуальна біографія», етапи творчого шляху В.В. Кізіми представлені. У всякому разі, працюючи над текстами науковця, відомими мені чи невідомими, згадуючи його виступи на різних учених зібраннях та форумах, мушу визнати, що моє розуміння кізімівського тоталлогічного підходу помітно просунулося, хоча цілком зрозуміло, що «соло» у судженнях про Іншого залишається все-рівно «однобоким», неповним, десь, можливо, і тенденційним.

Взагалі пам'ять – складне явище, бо людині до кінця не відкрити, що означає – пам'ятати й тим пом'янути... Можливо, найзначущим «після життя» є те, що людина залишила по собі для Інших. Для філософа це насамперед його ідеї, розмисли, втілені у тексти, хоча не менш вартують і його життєві прояви, вчинки, відносини з людьми. Все «твое» таким чином мимоволі постає підставою для пам'ятливої самосвідомості інших... З огляду на це, не скажу, що з Володимиром Вікторовичем завжди було легко: складність його характеру позначалася і у робочих моментах спілкування і у міжособистісних стосунках, отже до порозуміння іноді приходилося просуватися важким шляхом. Тим не менш, пам'ятається краще, серед чого головним була його небайдужість до обраної професійної справи.

Інколи наша пам'ять зберігає у своїх глибинах навіть щось не завжди значуще стосовно Інших, те, на що власне сама людина і не звернула належної уваги, не запам'ятала... А от для того, хто пам'ятає її у певних обставинах, хто зберігає у своїй душі якісь минулі миттєвості життя – свого та іншої людини – ці епізоди можуть бути надто важливі, отже й пам'ятні...

У цьому плані показовими є спогади фактично першого (як можна стверджувати) у житті Володимира Вікторовича вчителя філософії А.І. Горак. В описаному нею епізоді ще студентського життя В.В. Кізіми проявилися, мабуть, головні риси його характеру: загострене почуття справедливості і життя відповідно до цього етичного «начала» (що не можна було не помітити як у його відносинах з колегами, так і в суспільно-громадській діяльності вченого, який «не захитався» під тиском історичного часу, не зрадив своїх «лівих» переконань); цілеспрямованість, прага все нового і нового знання, здатного дати істинне

розуміння світу та його власного шляху в ньому; впевненість, а точніше – глибока переконаність (основана на концептуальних викладах), у тому, що філософії дано змінювати світ людського життя. Адже, як писав Володимир Вікторович у своєму «постнекласичному маніфесті»: «Філософія – єдина мисленнєва форма, здатна схопити універсум у його тотальності. Але досі вона існувала у неадекватних своїй сутності проявах – міфології, релігії, науці, політичній ідеології. Разом із формуванням постнекласичних методологій починається її *історичне здійснення*, її історична зоряна година» [5, с. 33].

Ще мені хотілося би перед тим, як процитувати спогад вчителя про учня, взагалі звернути увагу на феномен «учнівства», який ніколи не буває односпрямованим – від вчителя до учня, але завжди – й зворотнім «процесом» – від учня до вчителя. Адже «вчитель» завжди є той, у кого ми вчимося, готові вчитися, хто дає нам такі «уроки» (знаннєві чи життєві), які не забуваємо, не можемо і не хочемо забути. Пам'ять, пронесена через десятиліття про одного зі студентів (а їх, зрозуміло, у викладачів завжди безліч, не одне покоління), мабуть, свідчить саме про це.

«Випадок студентської підтримки, що найбільш запам'ятовується, стався на фізичному факультеті теж на початку моєї педагогічної кар'єри, – пише Анна Іванівна. – На цьому курсі навчалася велика група студентів-китайців, на той час між нашими країнами, точніше партіями, встановилися дуже складні відносини. Великі претензії китайські комуністи мали до нас з приводу нової ревізійної програми КНРС. Ну, а нашому братові доводилося використовувати матеріали програми в лекціях. І ось на одній із них китайці стали активно і агресивно висловлювати свій протест: спочатку у вигляді питань-незгод, потім вигуків та загального демаршу. Я у цій ситуації просто розгубилася. І раптом піднімається студент цього курсу Володя Кізіма, до речі, згодом дуже маститий філософ, хоч і фізик “за походженням”, який збентежив філософську громадськість у середині 90-х років своєю завзятою відданістю соціалістичним ідеям, і громовим голосом вимовляє, звертаючись до китайців: “Ви не маєте права дезорганізувати навчальний процес, ми хочемо слухати лекцію викладача, а якщо вам не подобається, залиште аудиторію”. Тон і позиція були настільки рішучими, що мої опоненти ретирувалися. А якщо ще врахувати, що на цей вчинок Кізіму ніхто не уповноважував, як того можна було очікувати, то така солідарність, яка врятувала мою викладацьку репутацію, була особливо дорогою. Через багато років нагадала Володимирі Вікторовичу, вже моєму побратиму за професією, цю ситуацію, він її запам'ятував» [4, с. 137-138].

Отже, творче буття Володимира Вікторовича завжди було орієнтованим на проблемні ситуації як наукового дискурсу, так і суспільного життя, що робило його одночасно учасником історичних подій і фундатором новітніх ідей, носієм світоглядно-філософських сподівань, а це, мабуть, і означає *жити філософом*. Образ життя В.В. Кізіми, збігався, як мені видається, з його покликанням громадянина і науковця, а це, мабуть, і є головною «формулою» долі філософа, вченого, яка гідно склалася.

(Список робіт В.В. Кізіми дається не за абеткою, а за роками їх видання з метою висвітлити певну еволюцію науково-дослідної тематики, якою науковець займався у певний життєвий період)

Список літератури

1. *Валлерстайн Им.* Конец знакомого мира: Социология XXI века / Им. Валлерстайн; [пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева]. – М.: Логос, 2004. – 368 с.

2. *Вебер М.* Основные социологические понятия / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения; [пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602–643.

3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения; [пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.

4. *Горак А.И.* Сорок сороков. – К.: Стилос, 2009. – 365 с.

5. *Кизима В.В.* Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест / Центр гуманитарного образования АН Украины. Лаборатория постнеклассических методологий. – Киев: ЦГО АН Украины, 1993. – 34 с.

6. *Кізіма В. В.* Універсум як тотальність / В. В. Кізіма // Світогляд і духовна творчість; [відп. ред. К. П. Шудря, С. І. Андрос]. – К.: Наукова думка, 1993. – 174 с. – С. 127-133.

7. *Кизима В. В.* Введение в метафизику тотальности (к критике трансцендентизма) / В. В. Кизима // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – 530 с. – С. 16-116.

8. *Кізіма В. В.* Постнекласична перспектива (замість вступу) // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – 530 с. – С. 9-14.

9. *Кизи́ма В. В.* Статті для «Філософського енциклопедичного словника» // *Totallogy-XXI* (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – 530 с. – С. 521-529.

10. *Кизи́ма В. В.* Тоталлогія (філософія обновлення) / В. В. Кизи́ма. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2005. – 272 с.

11. *Кизи́ма В. В.* Этнос украинской науки как проблема / В. В. Кизи́ма // *Этнос науки* / РАН, Ин-т философии; Ин-т истории естествознания и техники. Отв. ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская. – М.: Academia, 2008. – 544 с. (Коллективная монография: философия и социология науки). – С. 500-515.

12. *Кизи́ма В. В.* Начала метафизики тотальности / В. В. Кизи́ма // *Постнекласика: філософія, наука, культура: Колективна монографія* / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Стёпин. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – 672 с. – С. 71–136.

13. *Кизи́ма В. В.* Онтико-онтологическая дуальность бытия и её последствия для человека / В. В. Кизи́ма // *Totallogy-XXI*. Постнекласичні дослідження. – № 33. – Київ: ЦГО НАН України. – 2016. – 347 с. – С. 54-119.

14. *Кизи́ма В. В.* Сизигия как сущность бытия / В. В. Кизи́ма // *Totallogy-XXI*. Постнекласичні дослідження. – № 33. – Київ: ЦГО НАН України. – 2016. – 347 с. – С. 7-54.

15. *Кизи́ма В. В.* Метафізика інновацій і метаморфозов / В. В. Кизи́ма // *Totallogy-XXI*. Постнекласичні дослідження. – № 33. – Київ: ЦГО НАН України. – 2017. – 286 с. – С. 6-85.

16. *Мамардашвили М.* Сознание и цивилизация: Выступления и доклады / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А». 2014. – 384 с.

17. *Стёпин В. С.* Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М.: «Прогресс-Традиция», 2000. – 744 с.

References

1. Vallerstajn Im. (2004) Konec znakomogo mira: Sociologiya XXI veka [The End of the Familiar World: Sociology of the 21st Century] / Im. Vallerstajn; [per. s angl. pod red. V. I. Inozemceva]. – М.: Logos., – 368 p. [in Russian].

2. Veber M. (1990) Osnovnye sociologicheskie ponyatiya [Basic sociological concepts] / M. Veber // *Veber M. Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]; [per. s nem.; sost., obshch. red. i poslesl. YU. N. Davydova; predisl. P. P. Gajdenko]. – М.: Progress, 1990. – P. 602–643. [in Russian].

3. Veber M. (1990) Protestantskaya etika i duh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism] / M. Veber // *Veber M.*

Izbrannye proizvedeniya [Selected works]; [per. s nem.; sost., obshch. red. i poslesl. Yu. N. Davydova; predisl. P. P. Gajdenko]. – M.: Progress, 1990. – P. 61–272. [in Russian].

4. Gorak A. I. (2009) Sorok sorokov / A. I. Gorak. – K.: Stilos, 2009. – 365 p. [in Russian; in Ukrainian].

5. Kizima V. V. (1993) Chelovekomirnaya totalnost. Postneklassicheskij manifest [Human totality. Post-non-classical manifesto] / V. V. Kizima / Centr gumanitarnogo obrazovaniya AN Ukrainy. Laboratoriya postneklassicheskikh metodologij. – Kiev: CGO AN Ukrainy, 1993. – 34 p.

6. Kizima V. V. (1993) Universum yak total'nist' [The universe as a totality] / V. V. Kizima // *Svitoglyad i duhovna tvorchist'* [Worldview and spiritual creativity]; [vidp. red. K. P. SHudrya, Ć. I. Andros]. – K.: Naukova dumka, 1993. – 174 p. – P. 127-133. [in Ukrainian].

7. Kizima V. V. (1999) Vvedenie v metafiziku total'nosti (k kritike transcendentizma) [Introduction to the metaphysics of totality (towards a critique of transcendentalism)] / V. V. Kizima // *Totallogy-XXI (drugij i tretij vipuski). Postneklasichni doslidzhennya* [Totallogy-XXI (second and third editions). Post-nonclassical studies]. – Kiiv: CGO NAN Ukraïni. – 1999. – 530 p. – P. 16-116. [in Russian].

8. Kizima V. V. (1999) Postneklasichna perspektiva (zamiŝt' vstupu) [A post-nonclassical perspective (instead of an introduction)] // *Totallogy-XXI (drugij i tretij vipuski). Postneklasichni doslidzhennya* [Totallogy-XXI (second and third editions). Post-nonclassical studies]. – Kiiv: CGO NAN Ukraïni. – 1999. – 530 p. – P. 9-14. [in Ukrainian].

9. Kizima V. V. (1999) Statti dlya «Filosofs'kogo enciklopedichnogo slovnika» [Articles for «Philosophical Encyclopedic Dictionary»] // *Totallogy-XXI (drugij i tretij vipuski). Postneklasichni doslidzhennya* [Totallogy-XXI (second and third editions). Post-nonclassical studies]. – Kiiv: CGO NAN Ukraïni. – 1999. – 530 p. – P. 521-529. [in Ukrainian].

10. Kizima V. V. (2005) Totallogiya (filosofiya obnovleniya) [Totallogy (philosophy of renewal)] / V. V. Kizima. – K.: Izdatel' PARAPAN, 2005. – 272 p. [in Russian].

11. Kizima V. V. (2008) Etos ukraïnskoj nauki kak problema [The ethos of Ukrainian science as a problem] / V. V. Kizima // *Etos nauki* [Ethos of science] / RAN, In-t filosofii; In-t istorii estestvoznaniya i tekhniki. Otv. red. L.P. Kiyashchenko i E.Z. Mirskaya. – M.: Academia, 2008. – 544 p. (Kollektivnaya monografiya: filosofiya i sociologiya nauki). – P. 500-515. [in Russian].

12. Kizima V. V. (2009) Nachala metafiziki total'nosti [The beginnings of the metaphysics of totality] / V. V. Kizima // *Postneklassika: filosofiya, nauka, kul'tura: Kollektivnaya monografiya* [Postnonclassical: philosophy, science, culture: Collective monograph] / Otv. red. L. P. Kiyashchenko i V. S. Styopin. – SPb.: Izdatel'skij dom «Mir», 2009. – 672 p. – P. 71–136. [in Russian].
13. Kizima V. V. (2016) Ontiko-ontologicheskaya dual'nost' bytiya i eyo posledstviya dlya cheloveka [Ontico-ontological duality of being and its consequences for a person] / V. V. Kizima // *Totallogy-XXI. Postneklasichni doslidzhennya* [Totallogy-XXI. Post-nonclassical studies]. – № 33. – Kiïv: CGO NAN Ukraïni. – 2016. – 347 p. – P. 54-119. [in Russian].
14. Kizima V. V. (2016) Sizigiya kak sushchnost' bytiya [Syzygy as the essence of being] / V. V. Kizima // *Totallogy-XXI. Postneklasichni doslidzhennya*. [Totallogy-XXI. Post-nonclassical studies]. – № 33. – Kiïv: CGO NAN Ukraïni. – 2016. – 347 p. – P. 7-54. [in Russian].
15. Kizima V. V. (2017) Metafizika innovacij i metamorfozov [Metaphysics of innovations and metamorphoses] / V. V. Kizima // *Totallogy-XXI. Postneklasichni doslidzhennya* [Totallogy-XXI. Post-nonclassical studies]. – № 33. – Kiïv: CGO NAN Ukraïni. – 2017. – 286 p. – P. 6-85. [in Russian].
16. Mamardashvili M. (2014) Soznanie i civilizaciya: Vystupleniya i doklady [Consciousness and Civilization: Speeches and Reports] / M. K. Mamardashvili. – SPb.: Izdatel'skaya gruppa «Lenizdat», «Komanda A». 2014. – 384 p. [in Russian].
17. Styopin V. S. (2000) Teoreticheskoe znanie [Theoretical knowledge] / V. S. Styopin. – M.: «Progress-Tradiciya», 2000. – 744 p. [in Russian].

Т.Д. Суходуб. У пошуках нової раціональності
T.D. Sukhodub. In search of a new rationality

Авторська довідка:

Суходуб Тетяна Дмитрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН Украïни.

УДК 1:37.02

МАЙСТЕРНЯ ЯК ФОРМА ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСЦИПЛІН У ВИШАХ

С.В. Шевцов

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, Україна, 49010
ulysses1967@gmail.com
ORCID 0000-0002-2187-5936*

Розглядаються філософсько-педагогічні проблеми організації викладання філософських дисциплін у вишах. Мета роботи – артикуляція змістовних й методологічних аспектів філософської майстерні як форми науково-дослідницької лабораторії. Окреслені певні організаційні умови виникнення майстерні у межах вищого навчального закладу: предметність, комунікативність як спосіб існування філософського знання, поєднання формальних та неформальних сторін у засвоєнні філософських знань. Позначена сутність філософської майстерні як триєдності простору, часу та дії, де простір та час мають екзистенціально-комунікативний характер, а дія розкривається у власному дидактично-методологічному вимірі через практики мовлення, читання, писання.

***Ключові слова:** майстерня, філософія, простір, час, дія, мовлення, читання, писання*

WORKSHOP AS A FORM OF TEACHING PHILOSOPHICAL SUBJECTS IN UNIVERSITIES

S.V. Shevtsov

*Oles Honchar Dnipro National University,
Gagarin Avenue, 72, Dnipro, Ukraine, 49010
ulysses1967@gmail.com
ORCID 0000-0002-2187-5936*

Philosophical and pedagogical problems of organizing the teaching of philosophical disciplines in universities are considered. The purpose of the work is to articulate the substantive and methodological aspects of the philosophical workshop as a form of scientific research

laboratory. Certain organizational conditions for the emergence of a workshop within a higher educational institution are outlined: objectivity, communicativeness as a way of existence of philosophical knowledge, a combination of formal and informal sides in the assimilation of philosophical knowledge. The essence of the philosophical workshop is indicated as the trinity of space, time and action, where space and time have an existential-communicative character, and the action is revealed in its own didactic-methodological dimension through the practices of speaking, reading, and writing. Practices of speaking (monological, dialogical, polilogical) as a base of humanitarian knowledge are signed. Different types of training for speaking (breathing exercises, diction development, interaction exercises, debates, brainstorming etc.) are marked. Practices of reading as co-being between readers and texts (reading aloud, analytical, reconstructive, hermeneutical, deconstructive forms of reading etc.) are articulated. Practices academic writing (note-taking, summarizing, theses, essays) are shown.

Keywords: *workshop, philosophy, space, time, acting, speaking, reading, writing*

Вступ. Постановка проблеми. Ідея майстерні як форми викладання філософських дисциплін у вишах не є чимось принципово новим, незвичайним або оригінальним [2; 11; 17]. Навпаки, це те, що визначається самою суттю справи і торкається тих вищих навчальних закладів, де існують або філософські факультети, або відділення філософії. Насправді, майстерня як форма існує у закладах мистецької спрямованості: музичних, хореографічних, художніх, театральних тощо. Особисто для мене ідея майстерні виникла на перетині різних інтересів. По-перше, це – практичний інтерес як людини, яка вже неодноразово була і є куратором студентських груп на нашому філософському відділенні, де можливість створення продуктивної міжособистісної й предметної взаємодії є умовою розкриття науководослідницьких потенцій, як студентів, так і особисто викладача, тому що «студент – викладач» – єдина діалогічна система, де не може бути акценту лише на одному якомусь полюсі. По-друге, це – теоретичний інтерес, пов'язаний з витоками філософського знання, як на Сході, так і на Заході, з діалогом, як середостінням породження філософських ідей, з методологією, як певним технічним виміром філософського знання, з феноменом інтелектуальних спільнот (intellectual community) [11], оскільки, так чи інакше, студентська група – коло, де народжуються певні особистісні зв'язки у вигляді спільних інтересів, дружби, кохання, а також ревнощів, протистояння тощо, значення яких іноді

долає межі суто особистісних стосунків і має культуруутворюючий характер (тут яскравим прикладом є стосунки відомих штифтлерів з Тюбінгенської богословської школи – Й.Х.Ф. Гельдерліна, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллінга). По-третє, це – естетичний інтерес, оскільки реальний процес викладання є не лише певною дидактичною навичкою (вміння тлумачити складні терміни, пояснювати наочно складні ідеї, символи), а й мистецтвом (вміння пробуджувати інтерес до філософського дослідження, використовувати драматизацію як одного з елементів краси педагогічної дії). Тому саме тут я хотів би окреслити певні горизонти філософської майстерні у вишах.

Основна частина. Перш за все, філософська майстерня – своєрідне сингулярне утворення у тому сенсі, що воно народжується не через певні процедури адміністративного характеру, а ситуативно, виходячи з конкретних обставин та стосунків, які складаються між викладачем та студентами. У той же час, уявляється наявність певної форми, яка окреслює межі філософської майстерні. Ця форма, на мій погляд, визначається трьома класичними єдностями – простору, часу та дії, теоретичне осягнення яких в естетичній площині починається ще з «Поетики» Арістотеля [4] і має продовження у «Поетиці» Ю.Ц. Скалігера [3], «Практиці театру» абата д'Орбін'яка [1], «Мистецтві поетичного» Нікола Буало [6] тощо. Яким чином ця ідея втілюється у даному контексті?

Перший аспект – просторовий. Коли звертаємось до словників, знаходимо саме просторове визначення майстерні як приміщення господарського або виробничого характеру, або місце для виконання деяких робіт – ювелірних, ремонтно-механічних, слюсарних тощо. У цьому контексті важливою уявляється саме просторова характеристика, але для нас вона має значення не у класичному суб'єкт-об'єктному, а некласичному суб'єкт-суб'єктному сенсі. Тобто філософська майстерня – це комунікативний простір, простір спілкування, простір обміну думками, простір дискусій, простір народження певних ідей, простір, насичений аксіологічними модальностями. Скажімо, М. Гайдеггер відмічає, що екзистенція завжди має просторовий характер, але саме екзистенція як така не є просторовою. Інакше кажучи, розуміння простору як картезіанської *res extensa* – речі, що має протяжність закриває нам доступ до просторового сенсу присутності людини. Остання можлива як певна подія або буття-у-світі [15, с. 113].

Другий аспект – часовий. Як не банально прозвучить, але, у певному сенсі, час вирішує все, причому вважаю, що тут спостерігаються різні модальності розуміння часу. Час у сенсі класичної науки, тобто такий, що відбувається об'єктивно і фіксується різними хроно-

метрами від сонячного та пісочного до механічного та електронного. Поза таким часом відбувається засвоєння певних знань, навичок, вмій. Журналіст і соціолог М. Гладуелл вважає, що для становлення висококласним спеціалістом потрібно понад 10 000 годин практики [7]. Насправді, він наводить досить вагомні приклади, але ж, безумовно, питання більш складне. Це те, що у логіці має назву *conditio sine qua non* – необхідна, але недостатня умова. Поза цим витраченим часом важко стати майстром власної справи, але сам по собі цей витрачений час ще не гарантує подібного становлення. Крім об'єктивного часу, ми можемо казати про суб'єктивно-історичний час, тобто про те, як людина себе відчуває, з одного боку, у певному віці, а з іншого, – у певних історичних умовах. Ще один вимір часу – екзистенціальний або по-дійний, він відбувається в об'єктивному і суб'єктивно-історичному часі, але не зводиться до них. Це час формування в людині певних органів, які М. Мамардашвілі називав метафізичними, це – любов, добро, істина, свобода тощо. Реальне переживання людиною цих станів є неможливим поза розвитком подібних органів. На відміну від фізичних органів людини, метафізичні органи не описуються за допомогою мови, а лише позначаються, оскільки вони належать не світу природи, а долають її межі. Їх становлення відбувається у ситуаціях, які К. Ясперс називав пограничними – вибір між добром та злом, життям та смертю тощо. Тобто такими, що мають для існування людини вирішальне значення.

Третій аспект – дієвий, який визначається певною предметністю. Це те, навколо чого розгортається по-дія між студентами та викладачем. Це те, де ключовий вимір належить саме предметному полю. І тут для мене є важливою наступна обставина. Майстерня – це, у певному сенсі, технічний вимір філософування – простір, час й дія, де відбувається засвоєння певної культури дослідження. Відомо, що вихованець середньовічного університету не обов'язково був найкращим теологом або медиком, або правознавцем. Але те, що відрізняло вихованців університетів – це наявність особливої аналітичної техніки, засвоєння якої потребувало багатьох років кропіткої праці.

У межах майстерні є можливість доцільного формування певних дослідницьких навичок й вмій. Само поняття майстерності має синонімами професію, віртуозність, високий рівень виконання чогось. Майстерність передбачає наявність певного досвіду. Але у свою чергу цей досвід не обмежується ремісництвом. Для мене майстерня, у першу чергу, є такою триєдністю простору, часу, дії, де відбувається взаємодія з фундаментальними гуманітарними складовими, такими як мовлення, читання, писання. Тобто, з одного боку, вона має максима-

льно широкий горизонт, з іншого, у межах цього горизонту є можливість, так би мовити, знайти або почути свій стиль у філософсько-дослідницькій роботі.

Практики мовлення або дискурсивні практики є базовими для становлення не тільки гуманітарних професій (філософ, історик, філолог), але й взагалі гуманітарного мислення або антроповимірного мислення. Тобто вони, безумовно, мають світоглядний характер і відносяться до формування не тільки професійного, але й особистісного виміру людини. Концептуально практики мовлення можна поділити на монологічні, діалогічні та полілогічні. Цей розподіл має релятивний характер, оскільки всі вони пронизують один одного. З іншого боку, монологічні практики більш мають відношення до класичного типу наукового мислення, діалогічні – для неklasичного, а полілогічні – для постнеklasичного. Але у будь-якому випадку, до цього ще потрібно дійти. Сам же шлях передбачає і певну постановку дихання (скажімо, методика О. Стрельникової), і напрацювання орфоепічних навичок (скоромовки, гекзаметри), і певні вправи на внутрішнє розкріпачення і взаємодію (тут багато чого можна почерпнути з досвіду театральних майстерень), і оволодіння таймінгом тощо.

Мені тут цікаво, як саме під час виконання вправ на розвиток мовлення працює простір. Благо, що в університеті є міжповерхневі рекреації з достатнім обсягом, щоб там можна було займатись зі студентами, і до того, як почалось онлайн-навчання, я використовував ці можливості. Студенти починають себе трошки інакше відчувати. А якщо пригадати університетську аудиторію, вважаю наявність парт та стільців у певному сенсі застарілою формою. Стілець з підставкою для письма дозволяє вирішувати багато питань, оскільки є відмінність у поданні теоретичного матеріалу та його практичним засвоєнням. Про це кажуть самі студенти: одна справа, коли дивишся на дошку або екран та мимохіть на спину сусіда попереду, і зовсім інша, коли дивишся в інші обличчя, знаходячись у колі, де предмет обговорення починає потихеньку набирати обертів у цьому міжособистісному просторі. У будь-якому випадку, простір перестає бути статичним, через його рухливість виникає можливість насичення новими смислами. З одного боку, позначене вище само по собі є дрібницею, яка не має безпосередньо відношення до справи (організація навчального простору, дійсно, не панацея), але з іншого, у певному контексті й через відповідний підхід вони таки мають безпосереднє відношення саме до сутності справи.

Як відомо, людина є різноманітною істотою – не лише політичною (Арістотель), а й співаючою (Г. Шпет), тою, хто сміється

(В. Соловйов), тою, хто розмовляє (М. Бахтін). В. Табачковський визначав людину як полісугнісне homo. При цьому, всі існуючі визначення людини так чи інакше розкривають комунікативний, словесний вимір її буття. Становлення останнього є неможливим поза читанням – фундаментальної процедури, яка є спроможною допомогти людині розкрити її власний образ. Сьогодні спостерігається, з одного боку, поверхнєве ставлення до читання через різноманітні обставини у діапазоні від насиченості інтелектуального простору до появи нових засобів обробки інформації (той же чат GPT), з іншого, редукування до інтелектуальної процедури з запам'ятовування певного масиву інформації або суто естетичного проведення часу. Занурення у філософські тексти, де поняттєва й семантична складність є *a priori* читання, потребують іншого підходу.

Феномен читання звертає на себе увагу інтелектуалів. Можна пригадати такі праці, як «Істина та метод» Г.-Г. Гадамера [8], «Роль читача. Дослідження з семіотики тексту» У. Еко [18], «Історію читання» А. Мангуеля [12], «Простір літератури» М. Бланшо [5], «Слова» Ж.-П. Сартра [13], «Слова та речі» М. Фуко [14] тощо.

Читання як структура зі створення певних сенсів, поглядів є спів-буттям тексту та читача. Читання виводить у неприховане не лише сенс того, що сказано або написано у тексті, але й завдяки такому виведенню встановлює у бутті певні скріпи сенсів, тобто онтологізує сенс. Читання потребує від читача напруги. М. Гайдеггер відмічав, що справжнє читання – це збирання заради того, що вже поза нашим розумінням прийняло нас у власний вимогливий поклик, незалежно від того, чи відповідаємо ми йому або є неспроможними [16, с. 258]. Таке збирання найбільш повним чином здійснюється під час опрацювання текстів метафізичного характеру, що неминуче передбачають особливого роду зверненість читача.

Читання – один з шляхів становлення і формування в людині особливих, метафізичних органів, завдяки яким у її бутті є актуальними стани свободи, любові, віри, гідності, відповідальності тощо. К. Воннегут у «Колисковій для кішки» стверджував, що якщо людину позбавити радості і втіхи, що надає література, вона помре від скам'яніння серця або від атрофії нервової системи. В. Дільтей писав, що одна з головних функцій поезії – пробудження, зміцнення, підтримка в людстві чудової енергії життєвого почуття, що сповнює нас у самі прекрасні миті життя [10, с. 299]. Цілком поділяючи цю думку, важливим бачиться саме те, що відбувається в нас, коли ми сповнюємось цією енергією. Кожна велика книга переносить нас до витоків мови, дає досвід безпосереднього бачення світу в його аксіологічних

та екзистенціальних координатах. Тексти приводять у певному напрямку уяву читача, і цей напрямок – саме виток мови. Що стосується праксеологічного аспекту феномену читання, то тут найважливішим є безпосередньо його певна організація у студентській аудиторії.

На практичних заняттях використовується така форма як читання вголос. Читання вголос, по-перше, розвиває риторичні навички, по-друге, актуалізує асоціативне мислення, по-третє, надає поштовх порівняльній роботі, яка дозволяє схоплювати не лише стилістичні, але й семантичні нюанси текстів. Плюс до цього, читання вголос містить в собі ще й елементи драматизації й герменевтики, оскільки потрібно певним чином вжитися у характери героїв. На мене сильний вплив здійснила ідея, яку висловлювали дослідники платонівських текстів (О. Лосев, С. Аверінцев, Т. Слезак та ін.) про те, що діалоги Платона від самого початку були призначені для декламації, тобто читання вголос, де цей процес є невід'ємним від процесу породження смислів. Саме таким чином ми працюємо, скажімо, з діалогом «Феаг»: з'ясування характерів Сократа, Феага, Демодока та їх динаміці у діалозі; пильна увага до структури «питання / відповідь»; знаходження софізмів у тексті; розбивка тексту на змістовні блоки; побудова актантних моделей; спроби деконструкції тексту через пошук прихованих смислів.

По-друге, використовується така комплементарна форма, як, з одного боку, стандартне членування тексту – змістовні блоки, ключові поняття, основна ідея тексту і через те напрацювання навичок первісної обробки тексту, а з іншого, пошук бінарних опозицій у тексті як початок можливої структуралістської, а згодом й герменевтичної праці.

По-третє, окремо хотілося б сказати про таку форму як повільне читання, де ми беремо окрему фразу того чи іншого мислителя і намагаємось зануритись у її смисли, поміркувати над кожним словом окремо. У безпосередньому спілкуванні зі студентами її зручніше використовувати, ніж під час онлайн-занять, хоча і це є питанням часу й формування навичок.

Взагалі праця у межах гуманітарних практик читання найбільш плідним чином будується через або невеличкі тексти, або невеличкі уривки з текстів, які мають більш-менш цілісний вигляд. Праця з філософськими текстами є взагалі енерговитратною і вона потребує поступової праці з окремими частинами перш, ніж охопити текст у цілому. У якості прикладу, скажімо, у порівнянні з «Критикою чистого розуму» кантівське есе «Відповідь на питання “Що таке Просвітництво?”» є на перший погляд і меншим за обсягом, і більш зрозумілим,

оскільки суттєво відрізняється і за проблематикою, і стилістично, але, як свідчить досвід, поступове просування у межах цього тексту не є простим, навіть якщо ставиться на перший погляд не складне завдання прочитати параграф, а потім виразити його ідею власними словами. Але й читання вголос, й повільне читання, й герменевтично-структуралістська праця з текстом потребує також практик письма, до яких я переходжу.

Писання – третя, поряд з мовленням і читанням, гуманітарна практика. Писання є творчим процесом, лабораторією письменника, основою якого є певний метафізико-поетичний досвід. Поет тут не стільки той, хто складає вірші, скільки у давньогрецькому сенсі – ποιητής – утворювач та виконавець водночас, або, за висловом У.Х. Одена, він є тим, завдяки кому мова є живою. Писання є певною подією і тому воно дуже важко піддається визначенню, запобігає встановленим межам. Писання не є складанням слів у речення, речень в абзаци, абзаци у глави тощо, але це те, що розкривається через них. Коли літери покривають біле полотно паперу, то це не просто на ньому розміщуються чорні знаки, пустельне і німе полотно починає звучати: міркувати, любити, ненавидіти, сміятись, плакати тощо. Засновник граматики або науки про писання Ж. Дерріда казав, що букви живуть і дихають, оскільки письменник є ὑραγματοκος – той, хто народжує літери [9].

Писання, незалежно від причин, які його викликають (особистісні, ідеологічні, матеріальні тощо), предметів, що відтворюються (аристотелівська класифікація: які вони були, які вони є, якими вони уявляються, якими вони повинні бути), а також власного характеру (дільтеєвській розподіл літератури на суб'єктивну та об'єктивну), є, у першу чергу, безпосереднє звернення до мови і особистісне спілкування з мовою. Семантична позачасовість слова і кінцевість буття письменника – два полюси, що встановлюють механізм утворюючої дії, у якому відцентрована енергія мови, виходячи з минулого чи сьогодення, спрямовується у майбутнє.

Справжній філософський або науковий текст, окрім філософської та наукової, має певну літературну значущість. Про це свідчить найбільш престижна премія у світі – Нобелівська: Т. Моммзен отримав її у 1902 р. за науково-історичну працю «Римська історія», А. Бергсон у 1927 р. за філософський трактат «Творча еволюція», Б. Рассел у 1950 р. за працю «Шлюб та мораль», У. Черчилль у 1953 р. за багатотомну історичну працю «Друга світова війна». Це горизонти, до яких варто прагнути, але ж під час навчання необхідно оволодіти саме базовими загальнонауковими навичками та вміннями. По-перше, це конспекту-

вання (текстуальне, вільне, тематичне) і реферування (інформативне, індикативне). По-друге, написання наукових тез, що дуже дисциплінує мислення. По-третє, вимоги до академічного письма побудовані таким чином, що курсова робота, дипломна робота рівня «бакалавр», випускна магістерська робота, дисертація є певним єдиним комплексом. Тобто вміння писати курсову роботу створює умови для написання дипломної та випускної магістерської. А засвоєння останньої є фундаментом для докторської дисертації (PhD).

Висновки. Те, що пролунало у тексті, має не філософсько-теоретичний, а дидактично-практичний зміст. Але ж, педагогіка і є у певному сенсі прикладною філософією, як про це казав С. Гессен. Тобто, це такий зміст, який виводить до певної теоретичної праці, створює для останньої необхідний ґрунт. Практики мовлення, читання, писання складають той фундамент, на якому будеється певна методологічна культура, а методологія, по-перше, є тим, що відрізняє науковця від любителя (С. Гессен), по-друге, є тим окуляром, через який науковець дивиться на цей світ й осягає його (Г. Шпет), по-третє, – це певні інтелектуальні інструменти, на кшталт різців, молотків, долота, напилків для скульптора, завдяки чому філософ оброблює матеріал власного дослідження. Саме для оволодіння цими знаннями, навичками, вміннями, компетентностями й призначена філософська майстерня. Вона має власні межі, за якими тільки і розпочинається справжнє філософування.

Список літератури:

1. *Aubignac Francois Hedelin Aubignac* (2018). *La Pratique du Theatre*. Creative Media Partners, LLC. – 418 p.
2. *Groupe Français d'Education Nouvelle*. Available at: <http://www.gfen.asso.fr/fr/accueil> (accessed 1 October 2023).
3. *Julius Caesar Scaliger* (1993–2003). *Poetices libri septem*. In five volumes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
4. *Арістотель*. Поетика / Арістотель [пер. з давньогрец. Б. Тена]. – К.: Мистецтво, 1967. – 134 с.
5. *Бланшо М.* Пространство литературы / М. Бланшо [пер. с франц. С. Зенкина]. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
6. *Буало Н.* Мистецтво поетичне / Н. Буало [пер. с франц. М.Т. Рильського]. – К.: Мистецтво, 1967. – 134 с.
7. *Гладуелл М.* Неординарні. Історії успіху / М. Гладуелл [пер. с англ. І. Савюк]. – К.: КК «Клуб сімейного дозвілля», 2016. – 256 с.

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

9. Деррида Ж. О граматологии / Ж. Деррида [пер. с франц. Н. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

10. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 4. Герменевтика и теория литературы / В. Дильтей [пер. с нем. В. Куренного]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 531 с.

11. Коллинз Р. Социология философии. Глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз [пер. с англ. Н. Розова и Ю. Вертгейм]. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.

12. Мангуэль А. История чтения / А. Мангуэль [пер. с англ. М. Юнгер]. – Екатеринбург : У-фактория, 2008. – 381 с.

13. Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова / Ж.-П. Сартр [пер. с франц.]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 448 с.

14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко [пер. с франц. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой]. – СПб. : А-сад, 1994. – 406 с.

15. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. Бибихина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.

16. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер [пер. с нем. А.В. Михайлова]. – М.: Издательство «Гнозис», 1993. – 464 с.

17. Шевченко О. Особливості реалізації технології педагогічних майстерень у процесі підвищення кваліфікації педагогічних працівників / О. Шевченко [електронний доступ: <http://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/123456789/17353/1/Shevchenko.pdf>].

18. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко [пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного]. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 502 с.

References

1. Aubignac Francois Hedelin Aubignac (2018). La Pratique du Theatre. Creative Media Partners, LLC. – 418 p.

2. Groupe Français d'Education Nouvelle. Available at: <http://www.gfen.asso.fr/fr/accueil> (accessed 1 October 2023).

3. Julius Caesar Scaliger (1993–2003). Poetices libri septem. In five volumes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

4. Aristotle (1967) Poetika [Poetics] / Aristotle [per. s davn'ogrets. B. Tena]. – К.: Mystetstvo, 1967. – 134 p. [in Ukrainian].

5. Blanchot M. (2002) Prostranstvo literatury [Space of literature] / M. Blanchot [per. s fran. S. Zenkina]. – M.: Logos, 2002. – 288 p. [in Russian].
6. Boileau N. (1967). Mystetstvo poetychne / N. Boileau [per. s fran. M.T. Ryl's'kogo]. – K.: Mystetstvo, 1967. – 134 p. [in Ukrainian].
7. Gladwell M. (2016) Neordinarni. Istorii uspihu [Non-ordinal. Histories of Success] / M. Gladwell [per. s angl. I. Savjuk]. – K.: KK 'Family leisure club', 2016. – 256 p. [in Ukrainian].
8. Gadamer H.-G. (2000) Istyna i metod. Tom 1: Germenevtika I: Osnovy filosofskoj germenevtiki [Wisdom and method. Vol. 1.: Hermeneutics I: Foundations of philosophical hermeneutics] / H.-G. Gadamer [per. s nem. O. Mokrovol's'kogo]. – K.: Univers, 2000. – 464 p. [in Ukraine].
9. Derrida J. (2000) O grammatologii [About grammatology] / J. Derrida [per. s fran. N. Avtonomovoj]. – M.: Ad Marginem, 2000. – 511 p. [in Russian].
10. Dilthey W. (2001) Sobranie sochinenij v 6 tt. Germenevtika i teoria literatury [Collected works in 6 volumes] / W. Dilthey [per. s nem. V. Kurenogo]. – M.: DIK, 2001. – 531 p. [in Russian].
11. Collins R. (2002) Sociologia filosofij. Global'naya teoria intelektual'nogo izmenenia [Sociology of philosophies. Global theory of intellectual changes] / R. Collins [per. s angl. N. Rozova i J. Vertheim]. – Novosibirsk: Siberian chronograph, 2002. – 1281 p. [in Russian].
12. Manguel A. (2008) Istoria chtenia [History of reading] / A. Manguel [per. s angl. M. Junger]. – Ekaterinburg: U-factoria, 2008. – 381 p. [in Russian].
13. Sartre J.-P. (1999). Chto takoe literature? Slova [What is literature? Words] / J.-P. Sartre [per. s fran.]. Mn.: Popurri, 1999. – 448 p. [in Russian].
14. Foucault M. (1994) Slova i veshchi. Arheologia gumanitarnykh nauk [Words and things. Archeology of liberal arts] / M. Foucault [per. s fran. V.P. Vizgina, N.S. Avtonomovoj]. – SPb.: A-cad, 1994. – 406 p. [in Russian].
15. Heidegger M. (1997) Bytie i vremya [Being and Time] [per. s nem. V. Bibikhina]. – M. : Ad Marginem, 1997. – 451 p. [in Russian].
16. Heidegger M. (1993) Raboty i razmyshlenia raznykh let [Works and meditations of different years] / M. Heidegger [per. s nem. A.V. Mikhailova]. – M.: Gnosis, 1993. – 464 p. [in Russian].
17. Shevchenko O. Osoblyvosti realizatsii tehnologii pedagogichnykh majsteren' u procesi pidvyshchennya kvalifikatsii pedagogichnykh pratsivnykiv [Peculiarities of realization of technologies of pedagogic workshops in the process of qualification's promotion] / O. Shevchenko [e-access:

<http://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/123456789/17353/1/Shevchenko.pdf>. [in Ukrainian].

18. Eco U. (2005) Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta [Reader's Role. Researching from semiotics of text] / U. Eco [per. s angl. i ital. S.D. Serebryanogo]. SPb: Symposium, 2005. – 502 p. [in Russian].

С.В. Шевцов. Майстерня як форма викладання філософських дисциплін у вишах

S.V. Shevtsov. Workshop as a form of teaching philosophical subjects in universities

Авторська довідка:

Шевцов Сергій Вікторович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара.

УДК 124.5

СОКРАТИВСЬКІ ІНТЕНЦІЇ НАУКОВОЇ ДИСКУСІЇ

С.В. Таранов

Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна, 01601
sergetaranoff@yahoo.com
ORCID0000-0002-0611-3183

Наукова дискусія має свої ідеали та норми. Звернення до спадщини творця діалогічного мислення Сократа дає змогу розширити їх коло та якісно посилити наукову діяльність. Це створює можливість серед іншого забезпечити наукове знання від інкорпорації в нього псевдонаукових елементів, розширити поля обговорення в прихильному прислуханні, і водночас застерегти від некритичного сприйняття думок іншого, врятувати допомогти іншому в долатті інтелектуальних труднощів та екзистенційних скрутностей.

Ключові слова: *діалектика, еротика, евдемонія, маєвтика, іронія.*

Socratic Intentions of Scientific Discussion

S.V. Taranov

Center of humanitarian education of National Academy of Sciences of Ukraine,
Kiev, Ukraine, 01601
sergetaranoff@yahoo.com
ORCID 0000-0002-0611-3183

Scientific discussion has its own ideals and norms. Turning to the heritage of the creator of dialogic thinking, Socrates, makes it possible to expand their circle and qualitatively strengthen scientific activity. This creates an opportunity, among other things, to secure scientific knowledge from the incorporation of pseudo-scientific elements into it, to expand the fields of discussion in sympathetic listening, and at the same time to warn against the uncritical perception of another's thoughts, ultimately to help the other in overcoming intellectual difficulties and existential hardships.

Key words: *dialectics, eroticism, eudaemonia, maevtics, irony.*

Вступ. Постановка проблеми. Для наукової діяльності її постійним супутником була і є проблема демаркації наукового знання від інших форм мислення. Сьогодні демонструє сплеск виникнення псевдонаукових теорій, що намагаються претендувати на інкорпорацію до науки. Це неабияким чином пов'язано з розвитком технічних засобів комунікації та несвідомим їх використанням. Псевдонаука вирізняється більшою мірою відсутністю атрибутивних раціональних компонентів науки – доказовості, аргументації та критичного налаштування. Змінювати такий стан має допомогти аналіз долаючої догматизму діяльності – наукової дискусії.

Виклад. Наукова дискусія є невід'ємною частиною наукового пошуку. Вона виконує роль перевірки міркувань вченого думками інших учасників наукової спільноти. Переважно саме в ній розвивається критично налаштоване мислення по відношенню до іншого, а також самого себе та навіть людських здібностей взагалі. Дискусія дає змогу прояснити свої думки, системно їх організувати та аргументовано їх доводити. В ній помітними стають особливості позиції кожного вченого. Також в обговоренні його учасник може доповнити, навіть «додумати» позицію іншого, а з тим і дати опоненту імпульс нового розуміння. Навіть більше – дискусія породжує і таке нове знання, що не було очікуваним на її початку.

Вірній організації наукової дискусії неабияку допомогу можуть надати певні орієнтири, що були закладені в якості основ немеркнучого вчення Сократа (Ксенофонт, 2007; Plato, 1997).

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

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 погля-

дів 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 вона не бачить 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 наука 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 наука, буде мати в якості орієнтиру розуміння того, що «опонент», співрозмовник має універсальні атрибути своєї неповторної одиничності, що він є такою самою людиною як і ти, обтяженою скрутностями і обдарованою силою намагання їх подолати, розуміння, а головне співчуття цього факту може дати незасмітнений загальнолюдський рух вперед, зокрема в пізнанні та в науковій розмові. Який скерований метою щастя.

Евдемонія, одним з перекладів якої є «щастя», у Сократа мала сенс вищого поклику, який проголошував йому божественний вісник – Даймоній. Евдемонія – це повнота життя під керівництвом доброго духу (Tillich, 1995: 29). «Чути» заклик кращого буття – непогано і зараз.

Чути самому й допомогти зрозуміти мету життя іншому допомагає *маєвтика*. Сократівський образ філософа – «повивальної бабці» не втрачає актуальності за умови його інтерпретації як співчутливого настрою(любові) до іншого, співрозмовника. Тоді це виявиться допомогою іншому не тільки «народити» знання, а й отримати значення онтологічної підтримки та участі в становленні іншого, його збуванні. Що водночас не позбавляє й від певного позитивного «дистанціювання».

Дистанція породжена *іронією*. Іронія завжди «вища» за об'єкт. Це вочевидь вказує на спільний її корінь з рефлексією. Обидві трансцендують з наявного. Для Сократа іронія в ситуації проголошеного незнання та маніфестованої відмови в повчанні («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 не-свідомого.

Наукова дискусія з тим є 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 самопізнання. 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 фундатору людського спілкування.

Тоді-то в розумінні цієї внутрішньої єдності долі можливі – ге-union, возз'єднання та комунікація, що долають сепарацію від Буття як від світла – і тоді дискусія зможе висвітлювати питання. 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 розумінні іншого, врешті в іншому знаходить самого себе більш «повного», більш повного буттєво.

Висновки. Сократівські цінності дискусії в науці спрямовують її в напрямку відмови від догматизму та монолізму, в повазі до учасників діалогу, в критичному подоланні обмеженого, в інтересі до вищих цінностей – до щастя всіх та Блага.

Список літератури

1. *Ксенофонт* (2007) Сократические сочинения / Ксенофонт. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – 368 с.

2. *Plato* (1997) *Symposium and the Death of Socrates* / Plato. – Ware: Wordsworth Editions, 1997, – 212p.
3. *Tillich P.* (1995) *Morality and Beyond* / P. Tillich. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, –96 p.

References

1. Xenophon (2007) *Sokratycheskye sochyneniya* [Socratic writings]. Moscow: Myr knyhy, Lyteratura, 2007. – 368 s. [in Russian].
2. *Plato* (1997) *Symposium and the Death of Socrates* / Plato. – Ware: Wordsworth Editions, 1997, – 212p.
3. *Tillich P.* (1995) *Morality and Beyond* / P. Tillich. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, – 96 p.

С.В. Таранов. Сократівські інтенції наукової дискусії
S.V. Taranov. Socratic Intentions of Scientific Discussion

Авторська довідка:

Таранов Сергій Володимирович – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

Наука, філософія, освіта і проблеми сучасної цивілізації

УДК 130.123.4

РОЗВИТОК ГУМАНІТАРНОЇ СФЕРИ УКРАЇНИ: РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ У ПОЛІФОНІЇ ЇЇ ПРОЯВІВ У КУЛЬТУРІ

Н.В. Хамітов

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

nez.swetly@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8193-9383>

У статті доводиться, що розвиток гуманітарної сфери будь-якої країни світоглядно спрямовується філософією цієї країни у поліфонії її проявів в культурі – і теоретичною філософією, і філософським мистецтвом. Розглядаються державницько-соціальна і ліберальна стратегії розвитку гуманітарної сфери України. Досліджується необхідність і можливість гармонійного розв'язання суперечності між ними в діалозі, шляхом виходу на гуманістичну метапозицію. Показано, що це глибинно відповідає архетипам української культури.

Ключові слова: гуманітарна сфера, філософія, філософське мистецтво, теоретична філософія, есеїстична філософія, філософська публіцистика, гуманізм, методологія, метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, людиноцентризм, світоглядна толерантність, персоналізм, кордоцентризм.

**DEVELOPMENT OF THE HUMANITARIAN SPHERE
OF UKRAINE:
THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE POLYPHONY OF ITS
MANIFESTATIONS IN CULTURE**

N.V. Khamitov

*Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine*

nez.swetly@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8193-9383>

The article proves that the development of the humanitarian sphere of any country is directed by the philosophy of that country in the polyphony of its manifestations in culture - both theoretical philosophy and philosophical art. State-social and liberal strategies for the development of the humanitarian sphere of Ukraine are considered. The necessity and possibility of a harmonious resolution of the contradiction between them in dialogue, by entering a humanistic metaposition, is investigated. It is shown that this deeply corresponds to the archetypes of Ukrainian culture.

Keywords: *humanitarian sphere, philosophy, philosophical art, theoretical philosophy, essayistic philosophy, philosophical journalism, humanism, methodology, meta-anthropology, meta-anthropological potentialism, human-centrism, worldview tolerance, personalism, cordocentrism.*

*Знання минають, мудрість залишається.
Альфред Теннісон*

Я мав філософствувати. Інакше я не зміг би жити у цьому світі.

Едмунд Гуссерль

Вступ. Постановка проблеми. Як розвиватися гуманітарній сфері України в умовах війни і миру? Це питання породжує декілька більш загальних. Що таке гуманітарна сфера за своєю природою? Які складові має? Які фактори сприяють її розвитку? Чи може філософія спрямовувати гуманітарну сферу і якщо може, то як?

Передусім слід усвідомити, що в сучасному світі найчастіше мова йде про гуманітарну сферу не людства загалом, а країн, інколи –

союзів країн. Гуманітарна сфера певної країни – це простір взаємодії людської особистості і суспільства в конкретних цивілізаційних умовах.

Чим більш гуманістичною, демократичною і суб'єктною є країна, тим більше прав і можливостей отримує кожна особистість в умовах постійних загроз і викликів, особливо в сучасному кризовому світі. Можливості й права особистості мають тілесний вимір, що потребує певного життєзабезпечення, і духовно-душевний вимір, динаміка якого означає те, що ми виражаємо як самореалізацію і розвиток людини. Важливо усвідомити, що в ситуації війни маємо акцент не лише на самореалізації і розвитку, а й на безпеці людини, на забезпеченні її базових потреб, що разом і складає мету гуманітарної сфери сучасної України. Тому гуманітарну сферу можна визначити як сферу безпеки, самореалізації й розвитку людини.

Опоненти можуть зазначити, що в ситуації війни включення розвитку людини в межі гуманітарної сфери є надмірним – до цього слід повернутися лише у повоєнний час. На це можна відповісти наступне: навіть в умовах війни і кризових станів ми не можемо нехтувати розвитком людини, більше того, слід робити акцент на духовному розвитку й проясненні ціннісних позицій. Без такого розвитку й прояснення громадяни країни, що перебуває у стані війни, втрачають світоглядну стійкість і, зрештою, стійкість в усіх інших виявах, в тому числі й на полі бою [1].

В даній статті ми передусім говоримо про розвиток гуманітарної сфери України, прагнучи осмислити світоглядне значення філософії для знаходження провідного вектору розвитку цієї сфери.

Основна частина. Чим глибше ми розмірковуємо над питанням розвитку гуманітарної сфери України, тим більше усвідомлюємо, що воно є доволі непростим й породжує сьогодні глибокі дискусії, які часто залишаються недостатньо публічно проявленими, але від цього не втрачають своєї глибини і гостроти. Дискусії щодо розвитку гуманітарної сфери в Україні – це передусім дискусії представників двох головних стратегій такого розвитку та їх втілення в політиці і практиці життя, які принципово загострилися в умовах війни в Україні [2]. Дані стратегії умовно можемо назвати *державницько-соціальною* і *ліберальною*. Вони з необхідністю вступають у суперечність, адже відображають суперечність есенціальної й екзистенціальної парадигм розуміння людини, зв'язку її сутності та існування. Есенціальна парадигма (від лат. *essentia* – сутність) означає проголошення якоїсь однієї «сутності, яка визначає існування будь-якої людини» [3, с. 85], екзистенціальна парадигма (від лат. *existentia* – існування) відкидає спільну «для

всіх сутність, яка фатально скеровує нашу долю, від вибору проекту життя залежать наші сутнісні можливості та їх реалізація» [3, с. 85]. Державницько-соціальна стратегія розвитку гуманітарної сфери 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. Держава в даному випадку ставиться по відношенню до своїх громадян як турботлива, але авторитарна мати, яка чітко відмірює необхідний «мінімум гуманітарності», який у кризові періоди стає й достатнім.

Ліберальна стратегія означає, що кожна людина створює навколо себе власну гуманітарну сферу, розвиток якої не суперечить законам і не шкодить іншим. Розвиток гуманітарної сфери – це передусім особистісний розвиток людини, яка сама окреслює мету і способи цього розвитку. Держава надає для цього можливості, а не ресурси; вона опікується лише дотриманням закону, дистанціюючись від патерналізму. Ліберальна стратегія гуманітарної сфери передбачає, що саме особистості, які вступають у стосунки, формують і розвивають гуманітарні сфери сімей, колективів, спільнот. Ці колективні гуманітарні сфери формуються в синергії її членів.

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 бути відкинута і повністю замінена ліберальною. Аналіз всієї української історії, української ментальності і культури показує, що для українця особистісна реалізація завжди відбувалася в контексті взаємодії зі спільнотою. Тому ми можемо припустити необхідність і можливість гармонійного розв'язання суперечності між державницько-соціальною і ліберальною стратегіями розвитку гуманітарної сфери України, знаходження балансу між ними.

* * *

Науково обґрунтований аналіз викликів розвитку людини і відповідей на них й духовно-мистецький супровід цього аналізу – завдан-

ня такого важливого елемента гуманітарної сфери як *гуманітаристика*, яка постає її самоусвідомленням, генератором цінностей, смислів і проєктів, на основі чого можливі не просто абстрактні стратегії гуманітарної сфери, а *стратегії гуманітарної політики*. В результаті в гуманітарній сфері можна виділити три ключові виміри, які з необхідністю проявляються в будь-яких цивілізаційних умовах: 1) процес взаємодії людини й суспільства в контексті загроз і викликів; 2) усвідомлення й духовне спрямування цього процесу – гуманітарна наука й культура; 3) управління процесом і результатами взаємодії людини й суспільства – гуманітарна політика.

Ці три виміри умовно можуть бути названі соціокультурним, духовно-культурним й політико-управлінським. Вони складають архетипову (архетипово-антропологічну) структуру гуманітарної сфери – адже існують у будь-яких країнах у будь-які часи. Разом із тим, в часі просторі кожної країни, яка формує певну цивілізацію чи входить у більш широку цивілізаційний контекст, маємо доволі велике соціокультурне, духовне й політико-управлінське розмаїття проявів гуманітарної сфери, яка змінюється на кожному історичному етапі і залежить від ментальності та ідентичності (ідентичностей) того чи іншого народу. Пропонуючи таку структуру, слід розуміти, що вона дозволяє чіткіше усвідомити елементи гуманітарної сфери як наслідок відповідних викликів людині й суспільству.

В будь-які епохи розвитку країни, особливо в кризові, наприклад, під час війни, у суспільстві є потреба у збереженні цінностей цього суспільства і спрямуванні його громадян на їх підтримання і захист, чим займається гуманітарна наука, мистецтво й культура загалом. Таким чином, розвиток гуманітарної сфери значною мірою зумовлюється розвитком гуманітаристики, представники якої не лише спрямовують гуманітарну сферу, а й задають їй духовні смисли, без чого вона втрачає цілісність і входить у стан хаосу. Однак це по-різному відбувається в демократичних, авторитарних і тоталітарних країнах.

В демократичній країні гуманітарна сфера – сфера безпеки і розвитку людської особистості, в авторитарних і тоталітарних країнах ця сфера стає засобом маніпуляцій людиною з метою використання її владою. В демократичних країнах з ринковою економікою кожна людина та/або сім'я сама формує свою гуманітарну сферу, є лише одне обмеження – не порушувати юридичні закони й моральні принципи; в авторитарних і тоталітарних країнах гуманітарна сфера завжди нав'язується людині «згори» і таке нав'язування передбачає репресивність і саморепресивність.

Іншими словами, за умов демократії маємо акцент на ліберальній стратегії розвитку гуманітарної сфери, за умов авторитаризму й тоталітаризму – на державницько-соціальной, що обертається на *патерналістську*, в якій свобода особистості приноситься в жертву контрольованій згори «безпеці» й «стабільності». Важливо розуміти, що у просторі демократії ліберальна стратегія може поєднуватись з державницько-соціальною, тоді як в авторитарних і тоталітарних режимах є однозначне домінування державницько-соціальної стратегії гуманітарної політики, що еволюціонує в патерналізм; обіцяючи людині безпеку й стабільність, він забирає їх заради «вищої суспільної мети».

Отже, відмінність тоталітарної, авторитарної та демократичної гуманітарних сфер – у мірі свободи людини, поваги до свободи Іншого й до законів, які обумовлюють це. Тобто в тоталітарних і авторитарних країнах гуманітарна сфера не є відсутньою, маємо тут і гуманітаристику – відповідну науку й культуру, є й гуманітарна політика, але така гуманітарна сфера парадоксально спрямована проти людини, її гідності і свободи. В тоталітарних і авторитарних країнах гуманітарна сфера не є гуманістичною.

Демократичний характер гуманітарної сфери не означає автоматичного розвитку гуманізму, проте можливостей розвитку практик людяності й осмислення цих практик тут значно більше. При цьому слід усвідомити, що авторитарні й тоталітарні режими сучасності виступають в масках демократії, тому нам слід аналізувати не політичні й правові декларації, навіть прописані у Конституціях, а реальні відносини між людиною і людиною, людиною і державою, людиною і культурою, які закріплені в усталених традиціях.

Зрозуміло, що і гуманітарна наука, і культура, і гуманітарна політика, які осмислюють, формують, і спрямовують розвиток гуманітарної сфери, за умов демократії, авторитаризму й тоталітаризму будуть принципово різними. При цьому принципово важливо усвідомити, що вільний й гуманістичний характер гуманітарної науки і культури загалом у демократичному суспільстві значною мірою зумовлюється вільним характером філософії у цьому суспільстві.

Філософія має фундаментальне значення для гуманітарної сфери, адже вона продукує світоглядні цінності, без яких розвиток цієї сфери стає хаотичним, гальмується, а інколи й деформується. Принципово важливою для розвитку гуманітарної сфери за умов демократії є свобода думки й комунікації інтелектуалів. Її дистрофія призводить до втрати демократичних орієнтирів гуманітарної сфери, яка може ставати інструментом маніпуляції авторитарної влади. Іншими словами, за умов демократії духовно-культурний вимір гуманітарної сфери пови-

нен бути достатньо незалежним від рефлексивно-управлінського. Інакше гуманітарна наука і культура ідеологізуються і не актуалізують особистість, а пригнічують її.

Надзвичайно важливим у філософії є творче усамітнення, а після нього діалог – і між філософами, і з усією культурою. Саме в поєднанні творчого усамітнення і діалогу у філософії проявляється свобода. Проте діалог відбувається не лише між філософами та філософом з культурою (культурами); це і *внутрішній* діалог. В цьому плані показовим є вислів Г. Сковороди: «Воістину моя самотність відкрила мені небо!» [4, с. 15].

Внутрішній діалог філософа не лише змістовний, пов'язаний з роботою критичного мислення щодо власних ідей, а й *діалог між різними способами викладу думок* у філософському тексті – теоретичним, есеїстичним, мистецьким [5].

У низці робіт я запропонував визначити філософію як духовне розв'язання основної суперечності свого часу й вічних трагічних суперечностей людського буття і світу [6; 7, с. 226–231].

Це приводить нас до усвідомлення поліфонії проявів філософії у культурі. Очевидно, що існує наукова філософія, в якій указані суперечності розв'язуються в теоретичній формі – у формі понять і категорій, поєднаних в систему. Дане розв'язання можливе й у формі смислообразів й метафор – маємо філософську есеїстику (есеїстичну філософію) [7, с. 240–244] і філософську публіцистику [7, с. 246–248]. Але можливе й філософське мистецтво [7, с. 248–250]; якщо його розуміти у строгому сенсі, то це спосіб проявлення філософії в культурі, в якому основна суперечність свого часу і вічні суперечності розв'язуються у взаємодії не просто концептуальних образів, а *концептуальних персонажів* [8], більше того, *концептуальних героїв* [5, с. 70], які вступають у діалогову взаємодію, причому взаємодіють не лише на рівні слів та ідей, а й на рівні вчинків й відносин.

Можна припустити, що *філософське мистецтво здатне найбільшою мірою впливати на розвиток гуманітарної сфери*. Це відбувається тому, що виявлення цінностей в ньому відбувається саме завдяки концептуальним персонажам і концептуальним героям, яких читач і глядач сприймає не лише раціонально, а й чуттєво, сердечно, а тому їх слова і дії стають для нього і зрозумілими, і значущими.

Надзвичайно важливо усвідомити, що філософське мистецтво можна трактувати й у широкому сенсі – як органічну єдність філософської есеїстики, філософської публіцистики, філософської прози й філософської поезії [5, с. 68].

Сказане дозволяє зробити два важливі висновки.

1. Філософське мистецтво з необхідністю означає поєднання творчості й життя, що робить його автора моральним авторитетом, а, отже, здатним впливати на гуманітарну сферу і сучасності, і майбутнього.

2. Якщо філософське мистецтво в будь-якій країні актуалізує й духовно спрямовує розвиток її гуманітарної сфери в силу своєї діалогості, єдності з життям, чуттєвого й образно-сміслового характеру, то в Україні це відбувається з подвійною силою – це зумовлюють архетипи української ментальності й культури.

Другий висновок потребує більш детального прояснення. Прояснимо ключові архетипи української культури, які укорінені ще в ментальності Київської Русі. Це – *світоглядна толерантність, персоналізм, глибинний оптимізм й кордоцентризм* [2]. У своєму поєднанні вони означають *гуманізм української культури й ментальності*, що проявляється, зокрема, в тому, що вона ніколи не була імперською. Носії цієї культури й ментальності завжди прагнули до свободи, а не до влади. Тому й боролися не за владу, як їх великодержавні й імперські сусіди, а за свободу.

Тому головна специфіка розвитку сучасної гуманітарної сфери України полягає в тому, що ця сфера повинна бути демократичною й гуманістичною; лише на такій основі може будуватись її справжня продуктивність. Це означає, що держава не спрямовує всіх на однаковий розвиток і світогляд, а надає людині умови розвитку й самореалізації, встановлюючи при цьому загальні закони і правила, що ведуть до здорової конкуренції й, одночасно, консолідації вільних особистостей. Отже, продуктивний розвиток гуманітарної сфери України можливий за умов такої демократії, що означає баланс державницько-суспільної і ліберальної стратегій гуманітарної політики і недопущення антагонізмів в дискусіях між їх представниками.

Для набуття такого балансу в Україні потрібна вільна гуманітаристика демократичного суспільства, що спрямовує гуманітарну сферу, осмислюючи і розвиваючи її цінності. В своєму внутрішньому бутті гуманітаристика надає цінностям глибинно-символічного звучання, що спасає їх від буквральності й вульгаризації. Разом із тим, внутрішній символізм гуманітаристики спасає цінності від мертвої раціоналізації в теоріях, відірваних від практики та життя. Для цього серед різних форм гуманітаристики необхідною є актуалізація філософії і такого способу її прояву в культурі як філософське мистецтво – *філософії в образно-символічних формах, які оживлюють символи і смисли теоретичних побудов*.

Отже, філософія в своїх теоретичних і мистецьких проявах здатна методологічно й світоглядно спрямовувати гуманітаристику, яка, в свою чергу, впливає на розвиток гуманітарної сфери.

Вважаю, що в сучасній вітчизняній філософській думці є потенціал не тільки теорії, а й мистецтва, який проявився у низки сучасних авторів. Створюючи філософську есеїстику, публіцистику, афористику, я з моїми колегами спирався на досвід цілої плеяди авторів, які продовжили гуманістичні інтенції скovorодинівської традиції, продовжили як змістовно, так і у способі мислення й викладу. Це В. Андрущенко, М. Булатов, А. Бичко, І. Бичко, Г. Горак, Л. Губерський, В. Кремень, С. Кримський, В. Малахов, С. Головаха, М. Михальченко, М. Попович, Л. Сохань, В. Табачковський, В. Шинкарук та ін. [9–21].

В методологічному проєкті метаантропології автора даної статті також поруч з теоретичними роботами представлена есеїстика [22; 23] і афористика [24; 25]; у співавторстві з С. Пирожковим вдалося поєднати методологічну строгість з філософською публіцистикою, що дає можливість творчих проривів та їх доступного викладу [26], а з С. Криловою – створити філософські діалоги [27], тобто ті жанри філософського мистецтва у широкому сенсі слова, які були глибоко й оригінально освоєні ще Г. Сковородою.

Є важлива особливість гуманізму світоглядних і методологічних стратегій сучасних українських авторів – в їх світоглядних і методологічних стратегіях душевне ставлення до унікального життєвого світу будь-якої людини поєднується з вимогою духовного розвитку, особистісного зростання, трансцендування. Мова йде, зокрема, про філософію людиноцентризму [15; 16; 18; 21], українського персоналізму [9; 10; 14; 17; 19], метаантропологію [28] й метаантропологічний потенціалізм [26].

Висновки. Сміслові вектори авторів в річищі представлених методологій й світоглядних підходів актуалізують нас зробити висновок, що мета і смисл розвитку гуманітарної сфери – *в розвитку людини*, по відношенню до якої гуманітарна сфера виступає *лише засобом*.

Якщо ж людина стає засобом розвитку гуманітарної сфери і «гвинтиком» суспільства, що ми бачимо в авторитарних і тоталітарних системах, то це призводить до деградації людини і стагнації як гуманітарної сфери суспільства, так і суспільства в цілому. Це особливо важливо усвідомлювати в умовах війни в Україні, в ході якої український народ руйнує систему постколоніалізму [29]. Зрозуміло, що для цього слід осмислити значення міфів в людському бутті в залежності від екзистенціальної своєрідності людини [30; 31] й можливостей «м'якої сили» інтелектуалів [32].

Методологічні стратегії людиноцентризму й метаантропології дозволяють нам сьогодні підійти до осмислення й розв'язання основної суперечності нашого часу – суперечності *нового гуманізму* й *неототалітаризму*, яка породила і нинішню війну в Україні. Неототалітаризм можна трактувати як мережевий тоталітаризм, а новий гуманізм – як гуманізм не просто співчуття, а й світоглядного розуміння [33]. Актуалізація й світоглядне обґрунтування такого гуманізму – пріоритетне завдання сучасної української філософії як науки і мистецтва, що може й повинна бути маяком у сутінках глобального цивілізаційного шторму сучасного світу.

Список літератури

1. *Національна стійкість України: стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз: національна доповідь / ред. кол. С.І. Пирожков, О.М. Майборода, Н.В. Хамітов, Є.І. Головаха, С.С. Дембіцький, В.А. Смолій, О.В. Скрипнюк, С.В. Стоєцький / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ, 2022.*
2. *Пирожков С.І, Хамітов Н.В. Війна і мир в Україні: шляхи до реальної перемоги та розвитку // Вісник НАН України, 2022, № 9. – С. 38–49.*
3. *Хамітов Н.В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // Вісник НАН України, 2021, № 5. – С. 81–94.*
4. *Сковорода Г.С. Вибрані афоризми. Харків: Фоліо, 2020.*
5. *Хамітов Н.В. Академічна філософія як наука і мистецтво // Вісник НАН України, 2022, № 4. – С. 53–79.*
6. *Хамітов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. 4-е издание, исправленное и дополненное. К.: КНТ, 2017.*
7. *Хамітов Н.В., Крилова С.А. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2023.*
8. *Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., СПб.: Алетейя, 1998.*
9. *Андрущенко В. Організоване суспільство: проблеми суспільної самоорганізації та інституалізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу: у 2 кн. 3-те вид., виправл., доповн. – Київ: Знання України, 2018. Кн. 1: Від мрії до дії. 2018.; Кн. 2: Філософія новітнього державотворення. 2018.*

10. Булатов М. *Філософський щоденник*. – К.: Стілос, 2018.
11. Бичко А.К., Бичко І.В. *Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенційного дослідження*. – К.: Друкарня ПЗЗ, 1995.
12. Головаха А., Головаха Е. *О... и как можно короче*. – Київ: Дух і Літера, 2018.
13. Горак А. *Сорок сороков*. – К.: Стілос, 2009.
14. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. *Культура. Ідеологія. Особистість*. – К.: Знання України, 2002.
15. Кремень В.Г. *Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору*. – Київ: Педагогічна думка, 2009.
16. Крымский С. *Философия как путь человечности и надежды*. – К.: Курс, 2000.
17. Малахов В. *Право бути собою*. – К.: Дух і Літера, 2008.
18. Попович М. *Бути людиною*. – Київ: Києво-Могилянська академія, 2016.
19. Сохань Л.В. *Искусство жизнетворчества. Предназначение. Жизнетворчество. Судьба*. – К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2010.
20. Табачковський В.Г. *У пошуках невтраченого часу*. – К.: Паранан, 2002.
21. Шинкарук В. *Віра, Надія, Любов // Віче*. – 1994. – № 3. – С. 145–150.
22. Хамитов Н. *Философия одиночества*. – К.: Наукова думка, 1995.
23. Хамитов Н.В. *Философско-антропологические эссе*. – Киев: КНТ, 2018.
24. Хамитов Н.В. *Афоризмы свободы*. – Киев: Афтар, 2010.
25. Khamitov N. *The Mystery of Male and Female Nature. Healing Aphorisms*. – Sofia: Kibea, 2022.
26. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. *Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини*. – Київ: Наукова думка, 2020.
27. Хамитов Н., Крылова С. *Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. 4-е издание, дополненное и переработанное*. – К.: КНТ, 2017.
28. Хамітов Н.В. *Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. Вид. 5-е, виправлене і доповнене*. – Київ: КНТ, 2023.

29. Смолій В.А., Ясь О.В. Сучасна російсько-українська війна у світлі постколоніалізму // Вісник Національної академії наук України. – № 6, 2022. – С. 3–16.

30. Дюран Ж. Антропологічні структури уявного. Київ: Києво-Могилянська академія, 2021.

31. Хамитов Н. Філософія і психологія на пола. Книга 2. Хора на тъгата и хора на скуката. – София: Кванти, 2008.

32. Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2004.

33. Khamitov N. *The War in Ukraine and the new Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of the 21st century*, Sofia: KIBEA Publishing, 2023.

References

1. Natsionalna stiikist Ukrainy: stratehiia vidpovidi na vyklyky ta vyperedzhennia hibrydnykh zahroz: natsionalna dopovid / red. kol. S.I. Pyrozhhkov, O.M. Maiboroda, N.V. Khamitov, Ye.I. Holovakha, S.S. Dembitskyi, V.A. Smolii, O.V. Skrypniuk, S.V. Stoietskyi / Instytut politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy. Kyiv, 2022 [in Ukrainian].

2. Pyrozhhkov S.I, Khamitov N.V. Viina i myr v Ukraini: shliakhy do realnoi peremohy ta rozvytku. Visnyk NAN Ukrainy, 2022, № 9. S. 38-49 [in Ukrainian].

3. Khamitov N.V. Filososfska antropolohiia: svitovyi ta vitchyzniani konteksty // Visnyk NAN Ukrainy, 2021, № 5. S. 81-94 [in Ukrainian].

4. Skovoroda H.S. Vybrani aforyzmy. Kharkiv: Folio, 2020 [in Ukrainian].

5. Khamitov N.V. Akademichna filosofiiia yak nauka i mystetstvo // Visnyk NAN Ukrainy, 2022, № 4. S. 53-79 [in Ukrainian].

6. Khamitov N. Fylosofyia: bytie, chelovek, mir. Ot metafiziki k metaantropolohii. 4-e izdanye, ispravlennoe i dopolnennoe. K.: KNT, 2017 [in Russian].

7. Khamitov N.V., Krylova S.A. Liudyna i kultura: slovnyk. Filososfska antropolohiia, filosofiiia kultury, kulturolohiia. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene. K.: KNT, 2023 [in Ukrainian].

8. Delez Zh., Hvattary F. Chto takoe fylosofyia? M., SPb.: Aleteiia, 1998 [in Russian].

9. Andrushchenko V. Orhanizovane suspilstvo: problemy suspilnoi samoorhanizatsii ta instytualizatsii v period radykalnykh trans-formatsii v Ukraini na rubezhi stolit: dosvid sotsialno-filosofskoho

analizu: u 2 kn. 3-te vyd., vypravl., dopovn. Kyiv: Znan–nia Ukrainy, 2018. Kn. 1: Vid mrii do dii. 2018.; Kn. 2: Filosofiia novit–noho derzhavotvorennia. 2018 [in Ukrainian].

10. Bulatov M. Filosofskiy shchodennyk. K.: Stilos, 2018 [in Ukrainian].

11. Bychko A.K., Bychko I.V. Fenomen ukrainskoi intelihentsii. Sproba ekzystentsiinoho doslidzhennia. K.: Drukarnia PZZ, 1995 [in Ukrainian].

12. Holovakha A., Holovakha E. O... y kak možno koroche. Kyiv: Dukh i Litera, 2018 [in Russian].

13. Horak A. Sorok sorokov. K.: Stylos, 2009 [in Russian].

14. Huberskyi L., Andrushchenko V., Mykhalchenko M. Kultura. Ideolohiia. Osobystist. K.: Znannia Ukrainy, 2002 [in Ukrainian].

15. Kremen V.H. Filosofiia liudynotsentryzmu v stratehiikh osvithnoho prostoru. Kyiv: Pedahohichna dumka. 2009 [in Ukrainian].

16. Krymskyi S. Fylosofyia kak put chelovechnosti y nadezhdy. K.: Kurs, 2000 [in Russian].

17. Malakhov V. Pravo buty soboiu. K.: Dukh i Litera, 2008 [in Ukrainian].

18. Popovych M. Buty liudynoiu. Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiia, 2016 [in Ukrainian].

19. Sokhan L.V. Yskusstvo zhyznetvorchestva. Prednaznachenye. Zhyznetvorchestvo. Sudba. K.: Yzdatelskyi Dom Dmytryia Buraha, 2010 [in Russian].

20. Tabachkovskiy V.H. U poshukakh nevtrachenoho chasu. K.: Parapan, 2002 [in Ukrainian].

21. Shynkaruk V. Vira, Nadiia, Liubov. Viche. 1994. № 3. S. 145–150 [in Ukrainian].

22. Khamytov N. Fylosofyia odynochestva. K.: Naukova dumka, 1995 [in Russian].

23. Khamitov N.V. Filosofsko-antropolohicheskye esse. Kyev: KNT, 2018 [in Russian].

24. Khamitov N.V. Aforizmy svobody. Kyev: Aftar, 2010 [in Russian].

25. Khamitov N. The Mystery of Male and Female Nature. Healing Aphorisms. Sofia: Kibea. 2022.

26. Pyrozhkov S.I., Khamitov N.V. Tsyvilizatsiina subiektnist Ukrainy: vid potentsii do novoho svitohliadu i buttia liudyny. Kyiv: Naukova dumka, 2020 [in Ukrainian].

27. Khamytov N., Krylova S. Etika: put k krasote otnoshenyi. Metaantropolohycheskyi analiz. 4-e yzdanye, dopolnennoe y pererabotnoe. – K.: KNT, 2017 [[in Russian].
28. Khamitov N.V. Filososfska antropolohiia: aktualni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu. Vyd. 5-e, vypravlene i dopovnene. Kyiv: KNT, 2023 [in Ukrainian].
29. Smolii V.A., Yas O.V. Suchasna rosiisko-ukrainska viina u svitli postkolonializmu // Visnyk Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy, № 6, 2022. S. 3–16 [in Ukrainian].
30. Diuran Zh. Antropolohichni struktury uiavnoho. Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiia, 2021[in Ukrainian].
31. Khamitov N. Filosofyia i psykholohyia na pola. Knyha 2. Khora na tahata i khora na skukata. Sofyia: Kvanti. 2008 [in Bulgarian].
32. Nye J. Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs Group, 2004.
33. Khamitov N. The War in Ukraine and the new Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of the 21st century, Sofia: KIBEA Publishing, 2023.

Н.В. Хамітов. Розвиток гуманітарної сфери України: роль філософії у поліфонії її проявів у культурі

N.V. Khamitov. Development of the humanitarian sphere of Ukraine: the role of philosophy in the polyphony of its manifestations in culture

Авторська довідка

Хамітов Назіп Віленович – член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Президент Міжнародної асоціації філософського мистецтва.

УДК 130.12

**ДУХОВНА СИТУАЦІЯ НАШОГО ЧАСУ
(перша чверть XXI століття)**

В.М. Шаповал

*Харківський національний університет внутрішніх справ,
Харків, Україна, 61000
shapovalw@ukr.net
ORCID ID: 0000-0003-4826-8463*

Стаття є спробою дати короткий аналіз духовної ситуації нашого часу, виділити ключові моменти, розкрити витоки та причини, а також основні напрямки подолання існуючих проблем. На думку автора, сутність проблем, що склались, значною мірою, лежить у сфері свідомості, яка піддається серйозним тиску як на індивідуальному, так і на колективному рівні, з використанням усього арсеналу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій. Слід зауважити, що вдосконалення технологій не супроводжується адекватним розвитком моральної свідомості, натомість, спостерігається розширення прірви між ними. Наш час, крім іншого, характеризується появою нових, більш витончених різновидів рабства, людина втрачає свою ідентичність і все менше й менше належить сама собі, перетворюючись на гвинтик гігантської соціальної машини. Те, що сором'язливо називають постправдою, насправді є тотальною брехнею, що пронизує багато сфер суспільства, а тому дуже непросто створити у свідомості реальну картину того, що відбувається. На тлі екологічної кризи, що поглиблюється, це створює критичну ситуацію, коли людський розум, пройшовши мільйони років природної еволюції, демонструє свою неспроможність дати гідну відповідь на виклики часу, ставить себе перед реальною загрозою самознищення.

Ключові слова: *духовна ситуація, криза, людина, свідомість, культура.*

**THE SPIRITUAL SITUATION OF OUR HOUR
(first quarter of the 21st century)**

V.M. Shapoval
Kharkiv, Ukraine, 61000
shapovalw@ukr.net
ORCID ID: 0000-0003-4826-8463

This article is an attempt to give a brief analysis of the spiritual situation of our present, highlight key points, reveal the origins and causes as well as the main directions for overcoming existing problems. The author believes the essence of the problems that have arisen largely lies in the sphere of consciousness, which is facing serious challenges both at the individual and at the social level using the entire arsenal of modern information and communication technologies. It should be noted that the improvement of technologies is not accompanied by an adequate development of moral consciousness, on the contrary, there is a widening chasm between them. Furthermore, our time is characterized by the emergence of new more sophisticated types of slavery, a person loses his identity and less and less belongs to himself, turning into a cog in a giant social machine. What is hypocritically called post-truth is actually total deception that permeates many areas of society, and therefore it is very difficult to create a real picture of what is happening. On the background of the deepening ecological crisis, this state of affairs creates a critical situation when human mind, having passed millions of years of natural evolution, demonstrates its inability to give a decent response to the challenges of time and puts itself in front of a real threat of self-destruction.

Keywords: *spiritual situation, crisis, person, consciousness, culture.*

Роздуми про сутність духовної ситуації у той чи іншій історичний період у тій чи іншій соціокультурній ситуації неодноразово виникали в історії філософської думки, хоча називались вони по-різному. Можна сказати, що ще у часи Сократа і Платона знаходимо філософствування з приводу того, якими особливостями відрізняється їх епоха, які зміни відбуваються з людиною, у чому, на думку древніх, полягала сутність держави та суспільства. Середньовічна філософія в особі Аврелія Августина, Фоми Аквінського та багатьох інших була зосереджена переважно на духовних питаннях, пов'язуючи порятунок індивідуальної людської душі з прагненням до ідеалу поєднання з вищою божественною істотою, не забуваючи при цьому про те, що люди живуть у соціумі і повинні якось упорядковувати своє існування на цій землі. З початком капіталістичної епохи духовна ситуація суттєво змінилась, що не могло залишитися поза увагою філософів, які висунули, у якості провідної ідею Просвітництва. Віра у розум, у рятівну роль знань і науки серйозно похитнулась у ХХ столітті [див.: Хайдеггер, Хоркхаймер, Адорно, Ясперс]. Результати, одержані наукою, хоч й претендують на

істинність, проте, даючи відповіді на питання, як влаштований світ, залишають без відповіді питання, навіщо людині потрібні будь-які істини, у чому сенс її існування у цьому світі, навіщо взагалі все, якщо кожен індивід та й людство взагалі, врешті-решт, зникнуть у безодні небуття [див.: Бодрійяр, Хабермас, Хантінгтон, Фукуяма, Жижек]. Духовна ситуація знову змінилась, її сенс вкотре втратив свою визначеність. ХХІ століття ще більшою мірою додало непевності. Всі ці обставини заставляють знов поставити питання про сутність духовної ситуації нашого часу, місце людини у цьому світі та подальші перспективи її існування.

Головною особливістю духовної ситуації нашого часу є те, що наміри повного поневолення тіла, які робилися протягом більшої частини людської історії, найактивнішим чином доповнюються спробами максимально поневолити людський дух, повністю підкорити його далеко не гуманним і вкрай небезпечним цілям. Як вказує Ігор Каганець, «Тисячолітня війна між волею і поневоленням нині розгортається у протистоянні постіндустріальних та ультраіндустріальних тенденцій» [4, с. 1]. Існують сили, які хотіли б, щоб у рабстві перебувало як тіло, так і дух людський, а останній – так у першу чергу. Коли чисельність народонаселення різних країн обчислювалась тисячами чи десятками тисяч людей, а ресурсів не вистачало, час від часу з'являлось нестримне бажання захопити сусідню країну, знищити більшу частину її населення, а тих, хто залишиться, перетворити на рабів, зробивши їх життя настільки нестерпним, щоб смерть здавалась їм щасливим рятуванням від мук земного життя. Коли на планеті нині живуть сотні мільйонів і мільярди людей, рабство має бути надійно завуальоване, перетворитись на таку тонку і непомітну мережу, щоб поневолені не здогадувались про своє рабство, проте останнє було б максимально міцним [див.: 5]. На перший план виходить керування свідомістю, вмiла маніпуляція, що має на меті перетворити людей на маріонеток, слухняних виконавців волі можновладців. Причому, «раби» повинні не тільки не схилитись до протестів проти свого жалюгідного становища, але навіть не усвідомлювати, що з ними відбувається. Більше того, в їх свідомість повинне вкладатись переконання, що вони живуть у найщасливіші часи у найщасливішій країні і повинні за це звеличувати своїх правителів, хоча насправді мають лише крихти з їх розкішного столу. «Механізм ідеологічної маніпуляції, – пише О.Я. Ярош, – є набагато складнішим від попередніх: ідеологія намагається стати здоровим глуздом суспільства, який зумовлює неефективність традиційної позитивістської “викривальної критики”... сучасні західні суспільства

опинились в ситуації, коли політичне status quo підтримується не завдяки “старосвітському посилянню на метафізичну очевидність”, скільки на скептицизм і цинізм, що слугують сьогодні виправданням політичної влади» [6, с. 240].

Наступною особливістю духовної ситуації нашого часу є тотальна невпевненість у завтрашньому дні. Така невпевненість штучно насаджується. З точки зору тих, хто стоїть при владі, у підвладних не повинно бути жодної надії на те, що завтрашній день буде кращим, ніж сьогоднішній. У наш час практично в усіх культурах, незалежно від національної чи релігійної приналежності, немає позитивної картини майбутнього. І це не випадково. Для того, щоб керувати масовою свідомістю, людина має бути певним чином виведена з рівноваги, слід навіювати, що кожен індивід стоїть на межі існування і неіснування, життя та смерті, перед кожним невблаганно маячить найгірше, і нехай кожен тремтить від перспективи, що попереду лише безодня.

Охоплена жахом перед неминучим реальними чи навіюваними бідами, людська свідомість стає особливо сприйнятливим до будь-яких зовнішніх впливів і маніпуляцій. Домінантою свідомості стає думка: живи одним днем, живи тільки тут і тепер, ані минуле, ані майбутнє не повинні турбувати. Разом з тим, для тих, хто має всі важелі влади, саме минуле та майбутнє мають першочергове значення. З точки зору панівних верств, необхідно, щоб поневолення підвладних було якомога міцнішим і незворотнім протягом якнайдовшого часу, отже, – надійно завуальованим. У «рабів» має бути «годовниця», в яку періодично надходять різні матеріальні ресурси, але вони повинні забути про критичне мислення, свободу, людську гідність і високу культуру.

Свідомість людини у всі часи тим чи іншим чином була відірвана від їх матеріального буття, характеризувалась певною міфологічністю, ілюзорністю, фантастичністю. Теперішнє і майбутнє здавались непередбачуваними і жахаючими, від нього можна було чекати всіляких несподіванок та смертельних небезпек, а тому людська свідомість намагалася хоч на якийсь час схватись від дійсності, забути у самонавіюванні, фантазії, галюцинації, казці. Породження нових міфів, ілюзій і диких фантазмагорій, мета яких – якнайдалі втекти від дійсності, є однією з особливостей нашого часу.

Разом із забобонами минулого, свідомість нашого сучасника, крім іншого, характеризується надзвичайною фрагментарністю, кліповістю, відсутністю цілісної картини світу. Причому розірваність свідомості, як визначальна характеристика сучасної людини, навмисно

і цілеспрямовано культивується за допомогою всіх засобів сучасних інформаційно-комунікаційних технологій.

Протягом багатьох століть людської історії більшість людей перебувала у стані дрімучого невігластва, не вистачало справжніх знань про світ, в якому ми живемо, і саму людину. Нинішня духовна ситуація має ту особливість, що ми маємо невичерпні джерела інформації. Але вони, значною мірою, ведуть до хибних уявлень. Картина світу сучасної людини є не лише фрагментарною, вона ще й уражена неймовірною кількістю всілякої хибної інформації, відвертої брехні, а тому є суттєво спотвореною. Як наслідок, свідомість людини є не дзеркалом світу, а уламками дзеркала, у кожному з яких спотворене зображення того, що є насправді.

Нові часи породили нові цілі і наміри. На зміну далекоглядним, стратегічним цілям, виконання яких розтягується на десятиліття, а то й на ціле життя, приходять цілі, яких можна досягти на короткій дистанції. Про тривалу перспективу, як те, що є невизначеним і проблематичним, більшість людей вважає за краще не думати. У цьому сенсі, не заслуговує на те, щоб про неї думали, така неприємна перспектива, як смерть. Якщо раніше люди мислили такими категоріями, як «нескінченність» та «вічність», заперечували смерть, як остаточне зникнення, будували своє життя, розраховуючи на посмертне, по суті, вічне існування (зі знаком «плюс» або зі знаком «мінус»), то сьогодні, здебільшого, про смерть вважають за краще не думати і не говорити. Смерть перестала бути чимось таким, що займає особливе місце у системі цінностей, тим, що сповнене певного вищого сенсу. Таке ставлення сформувалося, зокрема, і тому, що життя перестало бути настільки важким, щоб хотілося піти від нього у вічний сон. Для багатьох (хоча далеко не для всіх) життя стало відносно комфортним, приємним, а тому набуло винятково важливої цінності. Ним стали дорожити, надавати йому високого значення, намагатися продовжити його всіма можливими біологічними, хімічними і технологічними засобами. Однак парадокс полягає у тому, що прагнення до легкості буття, позбавлення не тільки смертельних небезпек, але і будь-яких труднощів, комфорт і насолода, як найвищі цілі життя, роблять саме життя безглуздим, а перспективу неминучої смерті особливо жахливою.

Багато наших сучасників переконані у тому, що духовний стан життя їх дітей та онуків не повинен ставати предметом їх турботи і занепокоєння. Вважається, що досвід старших поколінь наступному поколінню навряд чи стане у нагоді. Життя йде вперед настільки швидкими темпами, що молодим нібито потрібен абсолютно новий

досвід. Картина світу, що формується новими реаліями, є зовсім іншою, ніж це було у попередні часи, тож навряд чи старші покоління можуть навчити молодих чомусь важливого. Як зазначає Л. Ситниченко, «разом з відродженням ідеї громадянського суспільства як спільноти вільних громадян відбувається деструктивне руйнування, фрагментація їхнього культурного досвіду: якщо у минулому суб'єкта вважали втіленням волі Бога, розуму чи історії, то тепер йому загрожує небезпека стати жертвою маніпулятивних суспільних практик та всезростаючою прірвою між персональним досвідом і комунікативною “гіперреальністю”» [8, с. 266].

Як і раніше, так і тепер у культурі нерідко мають місце розриви поступовості, провали та революції, коли вся, або значна частина культури зазнає заперечення і робляться спроби скасувати все старе, будувати культуру, що називається, з чистого аркушу. Наш час у цьому відношенні характеризується особливим революційним нетерпінням, схильністю до рішучих соціальних та культурних дій, коли старе без жодних вагань викидається на звалище історії та робляться спроби створити щось таке, чого раніше нібито ніколи не було. Як правило, такі спроби виявляються побудованими на піску і дуже швидко показують свою неспроможність. Проте немає жодних приводів сумніватися у тому, що з прискоренням темпів життя їх буде ставати все більше.

На нашу думку, системність і цілісність розвитку культури, з усіх точок зору, є необхідними, оскільки тільки такий підхід гарантує її виживання, а оскільки культура є «будинком буття» людства, то й виживання людства загалом. Тут ми підходимо до важливого питання про те, як співвідносяться цілісність людської свідомості та цілісність культури, цілісність соціального світу, в якому живе людина. Проблему можна сформулювати таким чином: людина – це такий, що гармонізує, чинник світобудови, чи це є чинник деструктивний, людина створює новий, небачений раніше порядок чи вона стоїть на боці зростаючої ентропії, хаосу?

Відчуття розірваності свідомості, неможливості зібрати в одне ціле уламки і фрагменти, на які вона розбита, багато у чому виникає через розірваність, кліповість самого соціального світу, в якому ця свідомість формується і перебуває. Хоча соціальний світ побудований самими людьми, побудований завдяки людській свідомості, він значною мірою відчужений від неї, відчувається як щось чуже і вороже їй.

Людина прагне максимального задоволення своїх матеріальних і духовних потреб, зрештою, прагне до щастя, розуміючи

це щастя тим чи іншим чином. Потенціал людини є настільки великим, що їй під силу будь-які висоти, вона може підніматися до нескінченної досконалості. Але значна частина людей зупиняється біля підніжжя гори, задовольняється найпростішими, грубішими бажаннями, навіть не здогадуючись про існування вищих духовних потреб. Більшість людей прагне не до досконалості, а до стабільності і комфорту, готові заради миттєвих зручностей принести у жертву майбутнє своїх дітей та онуків, культури, життя на планеті у цілому. Якщо стоїть вибір між чистим повітрям, чистою водою, чистою землею і великим рахунком у банку, то перевага дуже часто надається останньому. У цьому проявляється жадливий, такий, що не піддається раціональному поясненню, егоїзм наших сучасників, які живуть так, ніби вони є останнім поколінням на планеті, які знали, що таке чисте повітря, чиста вода і чиста земля, а нащадкам вони залишають перспективу самим розбиратись з накопичені проблеми. Це ще одна з особливостей духовної ситуації нашого часу.

Удосконалення як головна стратегія життя розумних людей не відчувається потрібною, перевага надається задоволенню грубих матеріальних потреб. «Індивідуальне споживання відображує не тільки соціальні характеристики споживача, але й демонструє його соціальний статус, особливості індивідуального способу життя. Людина поступово перетворюється на гвинтик у величезному корпоративному механізмі, що працює в одному напрямку – для товару, заради товару. Товар – культ і новий Бог споживаючого світу, а людина – його раб, причому раб, який самостійно прирік себе на цю роль» [7, с. 166]. Більшість людей не потребує того, що називається цілісністю, оскільки ідеалом є якраз протилежне: безперервне споживання, та такий, що супроводжує це, калейдоскоп подій і вражень.

Багато хто з філософів минулого і сьогодення наполягає на тому, що людині слід жити згідно з природою і прагнути того, щоб стати вище природи, перевершувати її в тому, що вона могла б зробити, але не зробила. Однак, як це не сумно, для більшості на першому плані інші пріоритети. Мільйонні натовпи, маючи перед собою примітивні установки та цінності, руйнують планету, не розуміючи і не бажаючи розуміти, що означає жити за природою, як співвідносити індивідуальне життя з життям всього універсуму.

Немає жодного сумніву, що людина тотально відчужена як від природи, так і від створеного нею соціального світу. Вона певною мірою вирвався з жорстоких ланцюгів біологічної еволюції, однак, отримавши «свободу від...», вона не знайшла «свободи для...» [див.:

8]. Сучасна людина стоїть на роздоріжжі, вона у розгубленості, оскільки не знає, що їй робити із отриманою зовнішньою свободою. Не знаходячи можливості конструктивно використати цю свободу, людина перетворює її на джерело деструкції світу і самої себе. Вважається, що діалектичні протиріччя є рушійною силою розвитку, однак іноді боротьба протиріч настільки загострюється, що у цій боротьбі гинуть обидві сторони, що змагаються.

Людство сьогодні має такий могутній потенціал знань і умінь, який не мало ніколи у минулому. Перед ним відкриваються неосяжні простори для вдосконалення себе і світу. Причому завдяки сучасним засобам масової інформації та комунікації знання всього людства можуть стати доступними практично будь-якому індивіду. Але вказане духовне багатство, значною мірою, використовується не за призначенням. Ми стоїмо перед великим завданням: нам слід зрозуміти нову інформаційну реальність, як колись ми мали завдання зрозуміти матеріальний світ, навчитись жити у цій реальності, правильно ставити цілі і досягати їх.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити наступне. Сучасна ситуація у світі характеризується надзвичайною суперечністю і невизначеністю.

<u>На одному полюсі:</u>	<u>На іншому полюсі:</u>
– установка на вдосконалення	– установка на комфорт
– прагнення до цілісності свідомості	– фрагментарність, кліповість свідомості
– важливість вічності	– важливо тільки тут і тепер
– еліти, видатні особи	– натовп
– аристократія	– демократія на чолі з демагогами, які маніпулюють натовпом
– економіка творення	– економіка споживання,
– прагнення гармонії з природою	– тотальна руйнація природи
– елітарна культура	– масова культура
– культура як піднесення людини	– культура є товаром, який
пробудження та виховання	можна вигідно продати на
вищих духовних потреб	ринку

- толерантність, повага до чужої думки
 – прагнення до мирного вирішення проблем
- нетерпимість до чужої думки
 – насильство як засіб вирішення усіх суперечок
- ідеал сходження до божественних висот
- культивування низинних людських інстинктів, що опускає людину нижче тваринного існування

У який бік рухатиметься людська цивілізація – велике питання. Одне безперечно: ми живемо у критичний, переломний час. Від того, який буде обраний напрямок подальшого розвитку і наскільки продумано, цілеспрямовано і солідарно людство буде прямувати вибраним шляхом, залежатиме життя нинішнього та наступних поколінь.

Список літератури

1. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты. Пер. М. Кузнецова. – СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
2. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. – 96 с.
3. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
4. *Каганець І.* Цивілізаційна розвилка і головний конфлікт ХХІ століття: постіндустріальне та ультраіндустріальне суспільство. URL: <https://www.ar25.org/article/cyvilizaciyna-rozvyilka-i-golovnyy-konflikt-xxi-stolittya-postindustrialne-ta>
5. *Лежава А.* Новые крепостные. Неофеодализм и современное рабство. – М.: ООО «РИПОЛІ классик», 2021. URL: <https://www.labyrinth.ru/books/804753/>
6. *Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В.Г. Табачковський та ін.* – К.: Наукова думка, 2005. – 272 с.
7. *Людина і соціум у глобальному світі. Монографія / За ред. проф. Чаплигіна О.К.* – Х.: ХНАДУ, 2012. – 340 с.
8. *Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В.В. Лях та ін.* – К.: Український центр духовної культури, 2004. – 486 с.
9. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. Пер. с англ. М. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 259 с.

10. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М.: Весь Мир, – 2002. – 144 с.
11. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
12. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: «ООО Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.

References

1. Adorno T., Khorkkaymer M. Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskiye fragmenty [Dialectics of Enlightenment. Philosophical fragments]. Per. M. Kuznetsova. – Sankt-Peterburg: Medium, Yuventa, 1997. – 312 p. [in Russian].
2. Bodriyar ZH. V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo [In the shadow of the silent majority, or the End of the social.] – Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 2000. – 96 p. [in Russian].
3. Zhizhek S. Dobro pozhalovat' v pustynyu real'nogo [Welcome to the desert of the real.]– Moskva: Fond «Pragmatika kul'tury», 2002. – 160 p. [in Russian].
4. Kahanets' I. Tsyvilizatsiyna rozvyilka i holovnyy konflikt XXI stolittya: postindustrial'ne ta ul'traindustrial'ne suspil'stvo [Civilization fork and the main conflict of the 21st century: post-industrial and ultra-industrial society]. URL: <https://www.ar25.org/article/cyvilizatsiyna-rozvyilka-i-golovnyy-konflikt-xxi-stolittya-postindustrialne-ta> [in Ukrainian].
5. Lezhava A. Novyye krepostnyye. Neofeodalizm i sovremennoye rabstvo [New serfs. Neo-feudalism and modern slavery]. – Moskva: OOO «RIPOL klassik», 2021.
6. Lyudyna v tsyvilizatsiyi XXI stolittya: problema svobody [Man in the civilization of the 21st century: the problem of freedom] / V.H. Tabachkovs'kyy ta in. – Kiyev: Naukova dumka, 2005. – 272 p. [in Ukrainian].
7. Lyudyna i sotsium u hlobal'nomu sviti. Monohrafiya [Man and society in a global world. Monograph] / Za red. prof. Chaplyhina O.K. – Kharkiv: KHNADU, 2012. – 340 p. [in Ukrainian].
8. Svoboda: Suchasni vymiry ta al'ternatyvy [Freedom: Modern dimensions and alternatives] / V.V. Lyakh ta in. – Kyiv: Ukrayins'kyy tsentr dukhovnoyi kul'tury, 2004. – 486 p. [in Ukrainian].

9. Fukuyama F. Konets istorii i posledniy chelovek [The end of history and the last man]. Per. s angl. M. Levina. – Moskva: OOO «Izdatel'stvo ACT»; ZAO NPP «Yermak», 2004. – 259 p. [in Russian].

10. Khabermas YU. Budushcheye chelovecheskoy prirody [The future of human nature.]. – Moskva: Ves' Mir, – 2002. – 144 p. [in Russian].

11. Khaydegger M. Razgovor na proselochnoy doroge. Izbrannyye stat'I [Conversation on a country road. Selected articles]. – Moskva: Vysshaya shkola, 1991. – 192 p. [in Russian].

12. Khantington S. Stolknoveniye tsivilizatsiy [Clash of Civilizations]. Per. s angl. T. Velimeyeva, YU. Novikova. – Moskva: «OOO Izdatel'stvo AST», 2003. – 603 p. [in Russian].

13. Yaspers K. Smysl i naznachenkiye istorii [The meaning and purpose of history]. – Moskva: Politizdat, 1991. – 528 p. [in Russian].

В.М. Шаповал. Духовна ситуація нашого часу (перша чверть XXI століття)

V.M. Shapoval. The spiritual situation of our hour (first quarter of the 21st century)

Авторська довідка:

Шаповал Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, Харківський національний університет внутрішніх справ.

В ОЧІКУВАННІ ВАРВАРІВ: НОВА СИТУАЦІЯ У ФІЛОСОФІЇ

В.В. Лімонченко

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

limonchenko57@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

Діагностика часу, в якому знаходиться людина, є істотно-важливим завданням філософії як способу організації думки. Для розуміння особливостей сучасної культурно-історичної ситуації застосовується поняття «варварство», яке береться не у етико-оціночному значенні, коли воно вживається у переносному смислі і позначає брутальну, жорстоку, руйнівну поведінку, а у значенні специфічної історичної форми трансляції культури, що йде від Фергюсона і Морган. Хоча зрозуміло, що деякий оціночний контекст все одно присутній і навіть саме він створює ту колізію сучасного стану, що потрапляє у центр уваги.

Ключові слова: культурно-історична ситуація, варварство, порушена самототожність, конформність, писемність.

WAITING FOR THE BARBARIANS: A NEW SITUATION IN PHILOSOPHY

V. V. Limonchenko

Drohobych State Pedagogical University, named after Ivan Franko

limonchenko57@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

Diagnosis of the time in which a person is located is an essential task of philosophy to organize thought. To understand the features of the modern cultural and historical situation, the concept of «barbarism» is used, which is not taken in an ethical and evaluative sense, when it is used in a figurative sense and denotes brutal, cruel, destructive behavior, but in the sense of the historical form of translation of culture coming from Ferguson and Morgan. Although it is clear that some evaluation context is

still present, it creates the conflict of the current state that falls in the center of attention.

Keywords: *cultural and historical situation, barbarism, disturbed self-identity, conformity, writing.*

Постановка проблеми. Істотно-важливим завданням, тобто не су-путнім, а пов'язаним із самою природою філософії як способу організації думки, постає діагностика реальної ситуації, в якій знаходиться людина. Значимість правильно поставленого діагнозу загальновідома. Це твердження визнано у медицині, але воно не менш значиме для самосвідомості як окремої людини, так і історичної ситуації, у якій себе опізнає людина. Вся світова історія людства може бути прочитана у світлі діагностики, але остаточний вердикт завжди проблематичний, особливо якщо йде мова про сьогоднішнє – адже чіткої межі між людиною у її особистісному бутті і культурно-історичною ситуацією провести неможливо і усі наші судження видають нашу причетність, отже відстані, яка створює дистанцію неупередженого бачення, немає. І тим не менше, завдання самоусвідомлення, яке невід'ємне від людського способу буття, спонукає здійснювати спроби поставити діагноз своєму часові.

Перше, що слід зазначити, це використання поняття «варварство» не у етико-оціночному значенні, коли воно вживається у переносному смислі і позначає брутальну, жорстоку, руйнівну поведінку, а у значенні історичної форми трансляції культури, що йде від Фергюсона і Моргана (кінець XVIII – початок XIX ст.). Хоча зрозуміло, що деякий оціночний контекст все одно присутній і навіть саме він створює ту колізію сучасного стану, що потрапляє у центр уваги.

Основна частина. Спочатку звернемо увагу на зміст згаданої історико-культурної періодизації. При тому, що у сучасній літературі іменування етапів дещо модифіковані, їх наративний зміст зберігається і термін «варварство» лишається досить розповсюдженим. При цьому у ньому домінує негативістський відтінок, який характерний, по-перше, для праць суто історичного характеру, які стосуються подій пізньої античності і пов'язані з міграціями народів і падінням Римської імперії [6; 7; 12]. Саме ця епоха з її численними руйнівними подіями зіткнення римського світу з племенами, що не входили у Pax Romana, викликала морально-етичний контекст відношення до варварства, дещо нехтуючи сутнісно-предметними характеристиками цих народів, що і стало заслугою Л. Моргана [2]. Цей критико-негативістський відтінок важко усунути, хоча і у історичних дослідженнях існує тенденція час катастрофічних змін, спричинених розпадом Західної Римської імперії та масовими міграцій-

ними хвилями «варварських» груп по Європі, розглядати поза традиційними нарративами.

Другий варіант звернення до терміну «варварство» пов'язаний з різноманітними спробами філософського аналізу сучасності, що розглядається як цивілізація, але зберігає при цьому варварство як зворотній бік і приховане темне обличчя прогресу. Такий контекст характерний для самосвідомості модерної європейської ментальної установки, що здійснено у праці М. Горкгаймера і Т. Адорно «Діалектика Просвітництва». Вони вказують на оборотний бік культури, який іменують варварством [8, р. 88]. Отже автори не припускають вважати варварство лише результатом культурної відсталості [8, р. 105], а бачать його специфічною рисою сучасної культури, яка відчула на собі дію характерних для буржуазного виробництва ринкових механізмів, що ввело культуру у форму культуріндустрії. Ще один приклад подібного звернення до феномену варварства надає Х. Ортега-і-Гасет при розгляді людини маси, чітко проставляючи смислові маркери, оскільки варварство у нього синонімічне регресу і занепаду [3, с. 8]. Зіставлення «варварство–цивілізація» у нього проводиться достатньо прямолінійно – плюси на боці цивілізації, відкиданням чого і є варварство, але у нього можна помітити і такі характеристики варварства, які в цілому маючи оціночний характер, містять суто предметні характеристики: «варварство – не робимо собі ілюзій – починає з'являтися в Європі під поступовим бунтом мас. Подорожній, що прибуває до варварської країни, знає, що там не керують жодні принципи, на які він міг би покликатись. Нема, властиво, варварських норм. Варварство – це відсутність норм і можливої апеляції» [3, с. 56]. Далі Гасет говорить про такі спадки цивілізації як комфорт і безпека, з якими пов'язує розпещеність сучасної людини [3, с. 73], що приводить до деформації – і слідує це зі споживацьких орієнтацій сучасності, коли будь-які унормування сприймаються як утиски і обмеження, звідси можливо вважати варварством різні варіанти лібертаріанства. Отже, варварство проявляється як усунення нормативних регулятивів поведінки людини і це характерно для ситуації, у якій моральні і правові норми не мають обов'язкового характеру, а діють ситуативно і умовно.

Повертаючись до характеристик Моргана, згадаємо вікові метафори, які використовуються для розуміння. Дикість метафорично уособлюють немовляцтву, варварство представляється неприборканою в самій собі молодістю – можна згадати характерне для сучасності культивування молодіжного способу життя і у манері одягатись, і говорити, і спілкуватись. Цей аспект сучасного життя не прийнято зв'язувати з феноменом варварства – не робить цього і Гасет, але зіставлення проводиться легко: вже йшла мова про відсутність моральних норм для варварства, і так само

описується відношення молоді до моралі: «Не вірте молоді, коли вона говорить про нову мораль. Я абсолютно заперечую, що нині існує в будь-якому закутку Європи якась група, натхнена новим *етосом*. Коли хто говорить про нову мораль, то він цим лише вчиняє зайву неморальність, намагаючись перевезти контрабанду. Тому було б наївно закидати сьогоднішній людині брак моралі. Такий закид був би їй байдужий, або радше полестив би їй. Заперечування моралі ввійшло в моду, і кожний хвалиться цим [3, с. 137]. Але я б зазначила, що справа тут не стільки у заперечуванні моралі, скільки у покладанні на силу – як тільки починають домінувати так звані «природні чинники», вирішальна роль переходить до сили у її прямому фізичному смислі, що неминуче приводить до культу молоді. Показовим є термін «педократія», який легко транскрибується як «влада молодиків», сучасний світ цінує секс, здоров'я, новизну відчуттів, енергійність, помірно шкідливі, але такі приємні звички. Газета важко віднести до традиціоналістів і фундаменталістів, з поглядами яких найчастіше пов'язують шанування традиції і старості-зрілості, але він називає сміховинним і ганебним «явище, що наша доба витворила платформу молоді як такої. Це, либонь, найбільш потворна риса наших днів. Дорослі люди проголошують себе молодими тому, що чули, що молодь має більше прав, ніж обов'язків, тому, що вона може відкладати їх виконання аж до грецьких календ дозрілого віку. Молодь, як така, завжди вважалася вільною від обов'язку *докопувати великих діл*. Вона завжди жила в борг. Це лежить у людській природі. Це було свого роду неписане право, напівіронічне, напівласкаве, яке дорослі надавали юнакам. Але найбільш вражає те, що останні тепер роблять з нього дійсне право, щоб захопити всі інші права, які належать тільки тим, хто вже щось зробив. Дійшло вже до того, що молодь стала засобом шантажу. Ми дійсно живемо в добу універсального шантажу, який приймає дві взаємодоповнюючі форми: шантаж насильства і шантаж висміювання. І тут і там мета та сама: щоб простий, сірий чоловік міг почувати себе вільним від усякої підлеглості [3, с. 138–139].

І знов-таки, слід зазначити, що справа не у негативізмі ставлення до молоді – молодість у конкретної людини швидко проходить і лишається ностальгічним спогадом, справа у структуруючих принципах суспільства, цілеспрямовано відкидаючих досвід старших поколінь як такий, що застарів, і має бути не тільки усунутий, але й забутий. Ситуація «чистого аркушу», у якій усвідомлює себе людина, що починає своє самостійне життя, для суспільства обертається радикальним переписуванням історії і зневажливим ставленням до представників традиції. Тема вразливості і хворобливості старшої людини – специфічна для ХХ століття. Назву тільки декілька прикладів. У першу чергу, «Соло для годинника з боєм»

О. Заградника, що вразила мене у далеких 70-х і це була мабуть перша зустріч з болем людини, яка відчуває своє життя як те, що минає. Потім знаменита постановка А. Ефроса «Далі – тиша» з Фаїною Раневською і Ростиславом Пляттом за американською п'єсою В. Дельмара «Поступіть-ся місцем завтрашньому дню». Не можна не згадати спектакль Римаса Тумінаса «Останні місяці» за п'єсами Ф. Бордона «Останні місяці» та Г. Мюллера «Тиха ніч». Усі тексти належать західним авторам: суспільство, орієнтоване на прогрес і модернізацію, енергійність і успіх, ставить старшу людину «поза грою» історичних чинників.

Крім свідчень мистецтва можна згадати і відомі приклади з історії – революції можливо і замислюються у голові зрілої людини, але здійснюються вони руками молоді, яка легко сприймає це «свято неслухняності», достатньо послатися на події 1968 року у Європі, найбільш відомі бунтом студентів Сорбони, і китайський досвід хунвейбінів, який чітко несе на собі риси геноциду старших. Те, що наш сучасний світ не бажає досліджувати і зважати на досвід минулого, легко підтверджується сучасними війнами – історичний досвід не приймається до уваги.

Але зрілості існування, за Морганом, відповідає саме цивілізація, коли суспільство організовується в особливу соціо-системну спільність людей і культура набуває характеру універсальної детермінації, отже культура панує над природою. Зрозуміло, що логіка осмислення феноменів у контексті зіставлення природи і культури дещо прямолінійна і тому характеристики виглядають занадто спрощеними і тим не менше, вона надає можливість бачення і розуміння. У мистецтвознавчому контексті варварству відповідає мистецтво, у якому людський елемент мінімальний і домінують зображення тварин і природніх стихій, і тут можна згадати міркування щодо дегуманізації сучасного мистецтва, коли антропоморфний елемент зникає, заміщується абстрактними композиціями і машиноподібними істотами майбутнього.

Треба сказати, що згадана класифікація була сформульована у руслі такого сприймання, яке прийнято називати прогресистським, і воно зараз дружно критикується – при тому, що і у суспільному, і у особистісному вимірі ми продовжуємо жити, орієнтуючись на те, що болочі і жахливі елементи сучасності поступово з часом усуваються. ХІХ століття жило цим очікуванням – війни ХХ століття проблематизували його, але живучість такої установки наявна. Навіть якщо ми вербально не приймаємо таку логіку, устрій нашого життя з його техніко-зряддевим підґрунтям спрямовується саме нею, і зусилля спрямовуються не стільки у вимір суб'єктивно-особистісний, скільки техніко-зряддевий, навіть якщо це стосується сфери освіти і мистецтва. Хоча час від часу розриви цієї логіки відкривають бездонні простори жахів, коли стає явним, що те, що імену-

ють цивілізованим устроєм життя, вказуючи на універсальну детермінацію, панування культури над природою, розумні способи існування, приховують іншу логіку, яка характерна для дикості і варварства, знов-таки, справа не у лайливому критиканстві, а у пильному баченні. На межі мистецтва і філософії цю логіку чітко висловив Ніцше, говорячи про культуру як тоненьку шкірку яблука над палаючим хаосом – говорити про панування культури, що гармонізує особистісні і суспільні структури життя у нашні дні говорити неможливо. Це може бути тільки предметом віри, сподіванням без надії.

Пильне бачення такої ситуації виразно присутнє у мистецтві, і назва йде від нього: «В очікуванні варварів» – це роман південноафриканського письменника Джона Кутзі, вперше опублікований 1980 року, називає роман Кутзі, відсилаючи до однойменного вірша грецького поета Костянтиноса Кавафіса. Зміст роману побудований на перевертанні – напрями варварами названі тубільці, нападів яких очікують мешканці острівка життя як би цивілізованого у звично прийнятій формі висловлювання, але способи соціального облаштування і встановлення порядку у ньому викликають жах при подачі їх сухою навіть беземоційною мовою. Показова формула, з якою Нобелівський комітет присудив Кутзі премію у 2003 році: роман названий «політичним трилером у найкращих традиціях Джозефа Конрада, в якому наївний ідеаліст відчиняє двері до жаху»: центральний герой – звичайний служник, військовий чиновник цивілізованої імперії, діючи просто як людина, яка співчуває іншій людині, він не тільки потрапляє під підозру з боку державної машини, а викреслюється з існування у якості людини і стає ізгоєм, на якого не розповсюджені людські норми життя. Є екранізація роману, але це ніяк не може замінити читання. Жахи технічно облаштованого і чітко організованого життя – частина мистецтва, але справа знов-таки не у прямолінійному засудженні і відкиданні, що неможливо навіть за палкого екологічного ригоризму. Головне питання – як жити у цій ситуації, яку усунути не бачиться можливим.

Згадаю ще одне свідчення мистецтва. У 2019 році Томас Стоппард пише п'єсу «Леопольдштадт», у якій розповідає власну історію – він виріс у Великобританії і довго не знав, що його єврейська родина майже повністю загинула під час Голокосту, але у центрі уваги не стільки самі жахливі події, скільки колізія між прийманням своєї ідентичності відповідно «голосу крові» і вірності своїм кореням і асиміляцією, повним вживанням у структури іншого устрою, але за цим постають і інші смислові виміри.

За сюжетом за кілька днів до наступу нового XX століття в розкішній вітальні збирається багата єврейська родина і патріарх її Герман Мерц не сумнівається, що його діти та онуки житимуть у царстві розуму та краси, наукового прогресу, філософії та мистецтва. У 1955 році в цій же вітальні зустрінуться три «уламки» колись величезного роду, єдині, кому вдалося вижити. Режисер Олексій Бородин, який поставив п'єсу у червні 2023 року, підкреслив, що це не лише трагедія окремої родини чи навіть народу, але трагедія меншості, яка завжди дратує більшість і завжди програє, це роздуми про те, як кожному з нас жити в світі, що змінюється, витримуючи всі перипетії, не втрачаючи себе і свого коріння. У центрі уваги – відчуття людини, у якої з-під ніг уходить земля і вона не може повірити, що усе настільки радикально зникає, що мова йде про відхід у небуття, або про забуття усього, пов'язаного з минулим, про життя на чистому листі.

Це напряму повертає до проблематики варварства як культурного типу. Вважається, що саме слово йде від греків, які іронічним булькотінням «бар-бар» позначали незрозумілу мову чужинців – отже сам термін виникає у контексті стосунків свого і чужого, більше того – власне своє бачиться розумно-адекватним, а чуже відсторонюється і має бути або знищеним, або має асимілюватись. Тут я побачила зародки того, що зараз називають глобалізмом і у протистоянні чому оформлюються національно-етнічні рухи – коливання між цими двома крайнощами мені бачиться чинником багатьох сучасних подій. Парадоксально, але ситуація глобалізму вписується у логіку варварства – для обох характерне нехтування інакшістю і особливістю. Якщо термін глобалізм містить негативні конотації, то існує і інший, більш нейтральний, який характерний для XIX століття – це універсалізм, всезагальність, всесвітність, коли зникає окремішність життя і неможливо діяти приватно, просто знищуючи ворога, оскільки підпалюючи хату ворожого сусіда, сам підпадаєш під жах полум'я. Дієвим у нашому світі лишається принцип сили – Еріх Соловейов у шістдесяті роки висловив це з чіткою логікою: у історії як на біржі – переможців не судять, а банкрутів не жаліють, хто взяв гору, той і великий, хоча б це був просто великий негідник [4, с. 351]. І відстоювання чого б не було покладається тільки на силу, яка по суті постає насильством – логіка жалості, честі і любові або відкладена на потім, або розповсюджена тільки на своїх, що я і іменую логікою варварства. Я називаю логікою варварства установку приймання домінантної більшості безпосередньо оточуючого світу, і це найчастіше пов'язується з конформізмом, який часто обґрунтовується тим, що у людини відкрились очі і вона змінила свою позицію, маніпулятивні схеми при цьому не помічаються.

Питання голосу невизнаної меншості (яка взагалі може бути зовсім і не меншістю, а просто позбавленою легітимності) гостро поставлене Жаном Ранс'єром, який бачить завданням політики почути тих, кого легітимізована правом спільнота не чує, не бачить і отже, не приймає як рівних. Дуже спокусливо побачити у цьому сліди апофатичної традиції, що відсилає до трансценденталізму, хай навіть не у християнській традиції трансцендентного світові смислу цього світу – тієї висоти, якої прагне людина, що знаходиться у низинах, а у концепції піднесеного і невимовного, якій опонує Ранс'єр у своїй полеміці з Ліотаром, але це потребує спеціальної уваги і відведе вбік від тематичного поля. Хоча одне зауваження слід зробити – подібний ранс'єрівському трансценденталізм у ХХ столітті реалізувався як діалогічна філософія, первинні засади якої розкривають конкретну реальність спілкування у його наочності – і цією реальністю є динамічна плинна ідентичність, або порушена самотождність, отже, у цій наочній практиці наявна апофатичність будь-якої зустрічі як з іншим, так і з самим собою. Особливо виразно апофатизм проступає у ранс'єрівському концепті незгоди: Ранс'єр використовує *La mésentente* [11] і це потребує спеціальної уваги для осмислення змісту цього концептуально важливого для трактування ним політики (особливо *політики естетики*) поняття. Діючі варіанти консенсусу Ранс'єр не приймає і вони підпадають під оцінювання їх у якості конформізму.

У 1971 році кіностудія «Київнаукфільм» зняла фільм «Я та інші». В основу фільму лягли експерименти, що демонструють закономірності конформної поведінки людини у соціумі. Режисер фільму – Фелікс Соболев, який спирався на експерименти щодо вивчення конформності американського психолога Соломона Аша, який у 1950-ті роки провів експеримент із різновеликими відрізками. Він показував восьмерим молодим людям (сім із них були «спільниками» Соломона Аша, тобто членами підставної групи, і лише один – піддослідний) чотири лінії і просив вказати однакові за довжиною. «Підставна група» давала невірні відповіді, і випробуваний найчастіше йшов за ними. Дослідники зафіксують різке підвищення конформності у нестабільні історичні періоди. У ситуації невизначеності, коли люди не знають, як поводитися, вони мимоволі погоджуються з іншими, що оточують їх, і з тим, що найчастіше чують від них.

У якості антоніму конформності часом вказують на нонконформізм, який пояснюється як негативізм і схильність до непогодження, тобто нонконформізм та негативізм вважаються протестною поведінкою, яка проявляється як реакція на громадську думку. Але у нонконформізмі та негативізмі є спільне з конформізмом: і те, й інше, і третє – залежність від суспільства, відсутність самостійності. Тільки конформісти погоджуються

і кажуть «так», а неконформісти, негативісти заперечують та кажуть «ні». І тими і іншими можна маніпулювати. Якщо хочемо чогось добитися від негативіста, ми просимо його про протилежне. Найвище досягнення позиції людини серед людей – самостійність, але це передбачає рефлексивну здатність самопізнання і розрізнення, вміння рухатись не за вимогою авторитарної більшості і владності або просто проти неї, але утримувати установку на істину, при тому, що вона не формулюється однозначно – про неї у буденності ми використовуємо звичний вислів: «А Бог його знає!» Слово «самостійність» дещо затерте, поет використовує більш чітке слово – «самостоянье»: *«Два чувства дивно близки нам, В них обретает сердце пищу: Любовь к родному пепелищу, Любовь к отеческим гробам. На них основано от века По воле Бога самого самостоянье человека, Залог величия его».*

Щоб утриматись у потоці змін і не зрадити собі і істині, людині часто доводиться протистояти думці інших. Людей, які демонструють цілісність свідомості та волі, за всіх часів було не так багато. Будь-яку людину можна «підставити», будь-яка людина може «облажатися», зазнати краху. Самостояння, тобто стійкість, характерна для класичних форм культури, які обов'язково мають бути у освіті. Але ж класичне сьогодні вперто відсувається – на рівні особистісної позиції воно діє, але як інституалізована вимога воно вважається не відповідним соціальним запитам на успіх – я не беру навіть наш український інтелектуальний простір, європейські інтелектуали зітхають, що фінансування неможливо отримати без того, щоб якось не пов'язувати проблематику з фемінізмом, транссексуальністю і іншими трендами, що виникли тут і тепер. При тому що інноваційно-сьогоденне бачиться актуальним і злободенним, дослідники зазначають, що будь-що, орієнтоване на вимоги тут і тепер застаріває швидче, ніж класичні форми культури [1, с. 114]. Рефлексивна здатність самопізнання і розрізнення, вміння рухатись не за вимогою авторитарної більшості і владності, але утримувати установку на істину, вважається рисою мислення, яке не відповідає сьогоденішньому цивілізованому світу.

Отже, виявляється ще один важливий для мене, але досить суперечливий момент. Морган зазначає, що починається варварство з винайдення гончарного кола, а закінчується винайденням писемності, і у зв'язку з цим слід згадати міркування сучасних дослідників щодо місця читання у нашому світі. Зрозуміло, що такі щирі визнання, які зробив український міністр Тимофій Милованов, говорячи, що книги він не читає вже років 15 і стверджує, що той, хто орієнтується на книги, відстає років на 10, достатньо екзотичні. Його щирість висміяли, але вимога академічних професійних журналів спиратися на видання останніх 3-5 років визначає дослідницьку

діяльність і ми слідуємо їй, навіть тримаючи дулю у кишені. Ситуація у сучасності з читанням книг оцінюється по-різному і не можна стверджувати, що читає людина наших днів мало, але справа не у тому, що середня статистична особа дійсно багато прочитує навіть орієнтуючись на мережу у вигляді повідомлень щодо новин, коментарів, рекламних, критичних і аналітичних оглядів – читання зв'язних об'ємних текстів відходить у минуле, хоча безсумнівно зустрічається як особистісна екзотична установка. Достатньо згадати американську письменницю і публічну особу Френ Лебовіц, відому своєю прив'язаністю до читання паперових книг і своєю величезною колекцією книг, десь 10 000 томів, а також своєю відмовою використовувати сучасні технології, включаючи стільникові телефони та комп'ютери. Її вислів «Перед тим як говорити, думай, перед тим як думати – читай» я вважаю вихідною історико-філософською установкою, але слід зазначити і те, що вона стала відомою завдяки виступам на телебаченні і фільмам, останнім же часом вона не випускає книжок, орієнтуючись на усний виступ.

У цьому я також бачу рису, що відповідає ситуації варварства, не знайомого з писемністю і трансляцією культурної спадщини через авторські тексти, усне ж слово тяжіє до анонімності і нагадує плітку: Хто це говорить? – Та усі говорять, це загальновизнано! Саме так діють стереотипні судження, характерні для повсякденності. Місце і роль читання у сучасному світі – це дуже хвороблива тема, і я думаю, що навіть чесні прихильники читання не знаходять часу для пильного спокійного читання, будучи захоплені загальною лихоманкою гонитви за сьогоденними володарями інформаційно-інтелектуального простору, а класичні тексти минулого читаються за предметним вказівником, отже знайомство з ними препароване і фрагментарне. До речі, значна кількість прочитаного у мережі характеризується саме цією якістю – фрагментарно-часткове, висловлене випадковою людиною і досить часто у ситуації афекту, що іменується демократизацією (можна і лібералізацією) інтелектуального життя і вимогами емоційного інтелекту. Форма ситуативно-випадкового поєднання стає нормою як художньої літератури, так і філософського тексту.

На останнє згадаю ще одного американця – Нейла Постмана, який говорить, що у сучасному світі зникає дитинство і аргументує це досить своєрідно і суперечливо: він розглядає дитинство у якості історично обумовленої форми людського життя, що виникає з винайденням друкарства, домінантою писемного слова і значущістю читання – оскільки у наші дні на перше місце виходить візуальна і усна форми передачі і збереження інформації, то цей чинник стирає грань між дорослою людиною і дитиною [10]. Дитинство зникає у тому парадоксальному смислі, що усі стають дітьми – орієнтованими на візуальне сприймання, на емоційно-іміджеве сприймання (моя мама найкраща), насолоду і задоволення, тобто усе вимірюється

смаковою ознакою «подобається – не подобається». І це переорієнтовує організацію сфери освіти, яка від читання все більше переходить до відео-сприймання. І знов-таки повторюю, справа не у тому, щоб це оцінити негативно – важливо просто побачити і замислитись, як це змінює наше життя. Д. Кеннеді м'яко опонує Постману, але і він говорить про маргіналізацію дітей у сучасному світі і сумно констатує: «Практично наша вікова ніша зайнята тим, кого Постман називає “доросла дитина”, тобто якоюсь особою, створеною і впровадженою в нашу свідомість телебаченням. Усі представники цього спектру перебувають на “ментальному рівні тринадцяти років”, незважаючи на їхній реальний вік» [9, р. 35]. І приходиться зважати на цю інфантильність у будь-яких формах публічно орієнтованого слова.

Домінанта видовищного у нашому світі визначила центральну ідею Гі Дебора з його ідеєю «суспільства спектаклю» [5], про що варто говорити серйозно, спокійно, нюансовано – адже більшість публічних форм суспільного життя організовані як театралізовані постановки, правда без класичної просвітницької установки на істину і реальність, про які мова не йде. І тут суттєва відмінність дорослого, який діє як дитина і справжньої дитини – для дитини усе всерйоз і на межі повної віддачі, сучасний дорослий добре знає, що ніщо не всерйоз і тому можна грати за будь-якими правилами. Корабель сучасності, на мій погляд, опізнається у ситуації, яка представлена у кінематографі (важко сперечатись, організованому візуально і домінуючому у сучасному мистецтві, навіть опери і балети більшою мірою присутні у формі кіно) Стенлі Крамером, Федеріко Фелліні і Рубеном Естлундом – три корабля яких надають оптику бачення ситуації наших днів. У цьому можливо бачити оптику старшої людини, власне життя якої завершується і вона усе сприймає у світлі кінця, що наближається...

Висновки. У висновках доречно напрямую звернутися до ситуації у філософії, що і заявлено у формулюванні теми. У якості рис сучасності, які ув'язуються з варварством як формою трансляції культури, названі наступні: це культ молоді і зневага до досвіду традиції, покладання на енергійність і силу – що зумовлює увагу до сьогоденних подій як у сфері інтелектуальній, так і у суспільно-політичній, усування обов'язковості читання зв'язних логічних текстів і спроби виходити на світоглядні питання, спираючись на видовищно-зоровий формат.

Список літератури

1. *Люббе Герман.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем; [пер. Алексей Григорьев]. – М.: Высшая Школа Экономики, 2016. – 432 с.

2. *Morgan L.G.* Древнее общество; [перевод под ред. М.О. Косвена]. – Ленинград: Изд-во Института народов Севера, 1935. – 350 с.
3. *Ortega-i-Gasset X.* Бунт мас; [переклад Вольфрама Бурггардта] // *Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори.* – К.: Основи, 1994. – С. 15–139.
4. *Соловьев Э.* Судьбическая историософия М. Хайдеггера / Э. Соловьев // *Прошлое трактует нас / Э. Соловьев.* – М.: Политиздат, 1991. – С. 346–492.
5. *Debord Guy.* The Society of the Spectacle; [translation Donald Nicholson-Smith]. – New York: Zone books, 1995. – 151 p.
6. *Goffart W.* Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire. – Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006. – 372 p.
7. *Heather P.* The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 608 p.
8. *Horkheimer M.* and *Adorno T.W.* Dialectic of enlightenment. Philosophical Fragments. Edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcott/ Stanford: Stanford University Press, 2002. – 305 p.
9. *Kennedy D.* Reconstructing Childhood // *Thinking.* The Journal of Philosophy for Children. 1998. – Vol. 14. – № 1. – Pp. 29–37.
10. *Postman, N.* The Disappearance of Childhood. New York: Random House, 1994. – 151 p.
11. *Ranciere Jacques.* Disagreement: politics and philosophy; [translated by Julie Rose]. – Minneapolis-london: Univ Of Minnesota Press, 2004. – 168 p.
12. *Vitiello Massimiliano.* The «Fear» of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers // Memoirs of the American Academy in Rome. – 2021. – Vol. 66. – Pp. 115–150.

References

1. Lyubbe German. (2016). V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem [Keep up with the times. Abbreviated stay in the present]; [per. Aleksej Grigor'ev]. – М.: Vysshaya SHkola Ekonomiki, 2016. – 432 p. [in Russian].
2. Morgan L.G. (1936). Drevnee obshchestvo [Ancient society] ; [perevod pod red. M.O. Kosvena]. Leningrad: Izd-vo Instituta narodov Severa, 1935. – 350 p. [in Russian].

3. Ortega-i-Gasset H. (1994). Bunt mas [The Revolt of the Masses]; [pereklad Vol'frama Burggardta] // Ortega-i-Gasset H. Vibrani tvoriv. K.: Osnovi, 1994. – Pp. 15-139. [in Ukrainian].
4. Solov'ev E. Sud'bicheskaya istoriosofiya M. Hajdeggera [The fateful historiosophy of M. Heidegger] / E. Solov'ev // Proshloe traktuet nas / E. Solov'ev. – M. : Politizdat, 1991. – Pp. 346–492. [in Russian].
5. Debord Guy. (1995). The Society of the Spectacle; [translation by Donald Nicholson-Smith]. – New York: Zone books, 1995. – 151 p.
6. Goffart W. (2006). Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire. – Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006. – 372 rub.
7. Heather P. (2005). The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 608 p.
8. Horkheimer M. and Adorno T.W. (2002). Dialectic of enlightenment. Philosophical Fragments. Edited by Gunzelin Schmid Noerr/ Translated by Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002. – 305 p.
9. Kennedy D. (1998). Reconstructing Childhood // Thinking. The Journal of Philosophy for Children. – 1998. – Vol. 14. – No. 1. – Pp. 29–37.
10. Postman, N. (1994). The Disappearance of Childhood. New York: Random House, 1994. – 151 p.
11. Rancière Jacques. (2004). Disagreement: politics and philosophy; [translated by Julie Rose]. – Minneapolis-london: Univ Of Minnesota Press, 2004. – 168 p.
12. Vitiello Massimiliano. (2021). The “Fear” of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers // Memoirs of the American Academy in Rome. – 2021. – Vol. 66. – Pp. 115-150.

В.В. Лімонченко. В очікуванні варварів: нова ситуація у філософії

V.V. Limonchenko. Waiting for the barbarians: a new situation in philosophy

Авторська довідка:

Лімонченко Віра Володимирівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

МОРАЛЬНІСНА РЕГУЛЯЦІЯ ПОВЕДІНКИ В РІЗНИХ ТИПАХ ІНСТИТУЦІЙНИХ СИСТЕМ

Н. Г. Середюк

*Центр гуманітарної освіти НАН України,
бул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*

Sereduk.n.g@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4822-6159>

У статті було досліджено історію еволюції соціальних інститутів, яка розглядається як історія поступового перетворення інститутів традиційного суспільства в сучасні соціальні інститути на основі концепцій Ф. Тьоніса та Е. Дюркгейма. Зокрема, важливе значення для аналізу має виділення Е. Дюркгеймом поняття «колективні уявлення» і здатність цих уявлень забезпечувати соціальну солідарність його прогноз щодо подолання «аномії» шляхом створення професійних корпорацій як нових органів суспільної солідарності. Евристично плідною є концепція А. Гелена щодо «інституційного етосу», який є свідченням конфлікту універсалізованої моралі та політичних інститутів.

***Ключові слова:** соціальні інститути, моральнісна регуляція, етос науки, етика.*

MORAL REGULATION OF BEHAVIOR IN DIFFERENT TYPES OF INSTITUTIONAL SYSTEMS

N. G. Serediuk

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of
Sciences of Ukraine,*

Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601

Sereduk.n.g@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4822-6159>

The article examined the history of the evolution of social institutions, which is considered as the history of the gradual transformation of institutions of traditional society into modern social institutions based on the concepts of F. Tönnies and Durkheim. In particular, E. Durkheim's identification of the concept of 'collective ideas'

and their ability to provide social solidarity, his prediction about overcoming 'anomie' by creating professional corporations as new bodies of social solidarity are important for the analysis. Heuristically fruitful is A. Gehlen's concept of the 'institutional ethos', which is evidence of the conflict between universalized morality and political institutions.

Keywords: *social institutions, moral regulation, ethos of science, ethics.*

Актуальність теми. Соціальна філософія, започаткована Арістотелем, має тривалу традицію, постійно актуалізується і може слугувати надійною концептуальною основою для суспільних наук. Арістотель виклав свою концепцію суспільства і людини в працях «Політика» і «Нікомахова етика».

Соціальність людини означає, що, з одного боку, суспільні інститути (виробництво, правова система, організація політичного життя) є передумовами діяльності індивідів, з іншого боку, участь у виробництві, суспільних та культурних об'єднаннях є важливою передумовою повноцінного життя індивідів, більш повної реалізації їх життєвого потенціалу. В межах інституційних структур досягаються особисті та суспільні цілі. Технології і соціальні інститути, що склались історично, являють собою певну соціальну структуру, в межах якої діють індивіди.

Сучасне значення спадку Арістотеля в соціальній філософії підкріплюється доволі потужно концепціями сучасного комунітаризму. Свідченням активізації традиційної етичної складової у філософському дискурсі в другій половині ХХ ст. став «арістотелівський поворот» для використання переваги «етики добродетельності» порівняно з кантіанською нормативною та утилітарною етикою. А. Прокоф'єв з цього приводу відзначає, що «арістотелівським концепціям не можна відмовити в тверезому (а, можливо, навіть акцентованому) баченні деяких найбільш гострих і болючих проблем сучасної соціальної етики. Серед них, насамперед, проблема заповнення розриву між абстрактно теоретичними моральними роздумами й повсякденною практикою, проблема визначення адекватного місця ідеї морального вдосконалення людини в рамках соціальної етики» [26, с. 62]. Можна вважати визначними представниками цієї тенденції Г. Гадамера, А. Макінтайра, М. Несбаума, а також Ч. Тейлора. У продовженні цієї лінії осмислення соціальної природи людини склалися стійкі наукові уявлення, які пройшли перевірку часом і становлять фундамент соціальних наук.

Мета статті полягає у вивченні моральної регуляції поведінки людини в різних типах інституційних систем. Тож, **об'єктом**

розгляду виступає інституційна система, а *предметом* – моральнісна регуляція поведінки людини.

Серед особливостей соціальної філософії Арістотеля найпершою є вагоме представлення в ній етичної складової. Етична складова соціальної філософії Арістотеля є узагальненням традиційного етосу, що став спільнотним звичаєм і характером людини. Саме такий «етос» обумовлював сталу мотивацію вчинків, що позитивно оцінювалися на рівні суспільної думки. Функціонування «моральності», розчиненої у звичаях, традиціях є фундаментом моральнісної культури, але в той же час вона й іманентно присутня в соціальному просторі, носить «латентний» характер [24, с. 118]. Як зазначає українська дослідниця Т. Аболіна: «Моральнісне начало спілкування виникає в ситуаціях істинного розуміння і творчого сприйняття “іншого” в ході діалогічного комунікативного процесу» [1, с. 12]. Водночас, названа дослідниця вважає за необхідне запровадження більш вузького поняття «природна моральність», яка є втіленою в безпосередньому нраві людини та складається в процесі практичного, досвідно-реального самовизначення. З часом специфічні моральні цінності, які ми виразно виділяємо як всезагальні з позицій сьогодення, почали виокремлюватись із синкретичного стану, стали усвідомлюватись в єдності з іншими нормативними регуляторами. В цьому процесі відбувся відрив моральної регуляції від безпосередньо-практичних форм поведінки і перехід у сферу конструювання духовного ідеалу, що давало можливість не тільки свідомої, духовної підтримки основ людяності, а й можливість еліти і видатних особистостей задавати перспективу культурному розвитку. В ході диференціації ціннісних орієнтацій моралі як ідеалу частково розділилися ціннісні орієнтації на «життєве благо», «спільне благо» та «вище благо» [1, с. 21].

Найбільш повним і важливим є зміст поняття «моральність», заснованого на історизмі та діалектиці Гегеля, розробленого у його праці «Філософія права»: «Моральність є ідеєю свободи, як живе добро, що у власній самосвідомості має своє знання, воління, а через нього діяння своєї дійсності, так само як самосвідомість має в моральнісному бутті свою в собі і для себе сушу основу і ціль, що рухається; моральність є поняттям свободи, що стала наявним світом і природою самосвідомості» [7, с. 200].

На думку О. Дробницького, термін «мораль» в його категоріально-всезагальному сенсі, як означення всієї сфери моральнісних явищ починає використовуватись лише в XVIII ст. [10, с. 61]. До такої думки приєднується і Р. Апресян: «Формування новоєвропейського

поняття “мораль” зайняло, можливо, більш як двісті років, – а саме XVII-XIX ст.» [3, с. 554].

Історично перша форма моральності родової спільноти ще не була збагачена досвідом функціонування виокремленого морального ідеалу і теоретичними розробками етики як практичної філософії. Досвід полісної державності та аналіз чеснот, що виникли на її ґрунті, дали змогу Арістотелю започаткувати етику як науку в межах телеологічного підходу, який означає, що дії і індивідів, і колективів завжди спрямовані на досягнення деякої або особистої, або суспільної мети. З цього часу частина моральнісної культури, представлена реальними правилами, формується під всезростаючим впливом моральних та етичних зразків – ідеалів, категорій, символів тощо. Система цінностей має ієрархічне впорядкування, що визначає характер і специфічні особливості певного суспільства, які в цілому можна підсумувати за допомогою поняття «образ життя». Взаємопов’язаність системи цінностей та організації особистого і суспільного життя, що є втіленою в інститутах, роблять суспільство структурованим цілим. Якщо члени суспільства приймають систему цінностей, вона стає частиною їх реального світу і з позиції соціального прагматизму може бути задовільною, а з позицій етичного ідеалу піддаватися критиці й бути незадовільною. Ця класична дилема моральнісного життя в цивілізованому суспільстві між «сущим» і «належним» існувала завжди. В будь-якому суспільстві існує менший або більший розрив між системою цінностей, що дійсно домінує в ньому і, можливо, є недостатньо впливовими ідеальними цінностями, які в той же час є втіленням суттєвих особливостей людини і суспільства. Цей розрив становить труднощі не тільки в практичному соціальному житті, а й є складним для гуманітарних наук, які в своєму русі до суто позитивного статусу зіштовхнулися з тим, що з їх дискурсу повністю вилучити ціннісну моральну складову практично неможливо. Якщо розглядати нормативні питання, то продовження концептуальної соціально-етичної логіки Арістотеля сконцентровано в ціннісному полі, яка розкривається частково такими сучасними поняттями, як «етос», «природна моральність», «соціальна мораль», «етика закону». Як генетично, так і логічно цей вимір моральнісного життя пов’язаний з досвідом переживання і усвідомлення всього простору діяльності і спілкування, що охоплюється категорією «благо». Найперший зміст цієї категорії включає всі аспекти індивідуального «життєвого блага» у його діалектичній пов’язаності з різними варіантами «спільного блага» людей аж до загальнонаціонального і глобально-загальнолюдського його масштабів.

Слушною є думка українського дослідника А. Єрмоленка щодо того, що людству доведеться створювати інституції деліберативної демократії у всесвітньому масштабі, де предметом обговорення були б людське довкілля, природа людини і природа загалом, і на основі таких обговорень приймалися б відповідні рішення, які були б чинними та обов'язковими для всього людства [15, с. 396].

Важливою ознакою збереження аристотелівської традиції у сучасному науковому дискурсі є надання певного пріоритету соціальності, представленій соціальними інститутами і відповідно тим правилам, які регулювали б відносини між суспільством, державою і громадянами. За уявленням Арістотеля держава є моральним утворенням, що має бути націленою на захист суспільних інтересів, або спільного добробуту, а це в кінцевому результаті означає побудову соціальних передумов для «хорошого і добропорядного» життя людей, які в ній живуть. Насамперед, на його думку, постійно мають враховуватися фундаментальні цінності, базові в різних сферах життя. В «Нікомаховій етиці» він виділяє фізичне і духовне здоров'я, до певної міри матеріальну незалежність, розвиток потенціалу людини, корисну або осмислену роботу, особисті контакти (наприклад, дружба), раціональне регулювання добре влаштованого суспільства. Останнє означає гармонійне співвідношення різних інститутів. Водночас, реалізм Арістотеля полягав в тому, що гармонія раціонально організованого суспільства – це бажаний ідеал, предмет високих прагнень, тому в «Політиці» він ставив завдання розробки інших варіантів інституційної побудови суспільства відповідно з ментальністю населення.

У межах такого підходу ціннісна категорія «спільного блага» набуває відносної самостійності, а з часом вона утворює на теоретичному рівні особливу проблематику «соціальної етики», що не включає повністю персоналістичну і перфекціоністську етику, але має з ними об'єктивну часткову спільність, що виявляється при теоретичному аналізі, при визначенні найвищих і взаємопов'язаних етичних цілей – щастя людей і суспільного блага для спільнот.

Діяльність людини, спрямована на досягнення індивідуальних або суспільних цілей, коригується суб'єктивно прийнятими цінностями. На продовження лінії Арістотеля можна виділити диференційовану і об'єктивно задану систему цінностей, яка є присутня в будь-якій сфері життя. Матеріальні цінності створюються в економічній сфері, істина є визначальною в науці, краса в мистецтві, справедливість у праві, добро в моралі. Ці цінності утворюють ієрархічну структуру, адже і індивіди, і суспільство є багатовимірними утвореннями, що відрізняються специфічними особливостями при збереженні спільної

основи. Інститути є тими утвореннями, які дозволяють досягати цілей у нерозривному зв'язку з відповідними цінностями. Тому соціальна структура та вся інституційна система створюють образ життя в даному суспільстві, що регулюється системою цінностей, яка прийнята в ньому.

Невід'ємність етичної складової від функціонування різних інститутів фіксує увесь комплекс суспільних наук – соціальну філософію, політологію, правознавство, політичну економію, соціологію, соціальну психологію, історію тощо. Внаслідок того, що кожна з цих наук виходить із певного концепту суспільства в цілому, вони включають в своє дослідницьке поле етичну складову як важливий чинник, що визначає поведінку людей. Ці уявлення були системно виявлені Арістотелем – засновником суспільних наук: «Всяке мистецтво і кожне уміння, а рівним чином вчинок і свідомий вибір, як прийнято вважати, спрямовані на досягнення безсумнівного блага» [4, с. 109], поняття «безсумнівне благо» відповідає суб'єктивно прийнятій ієрархії цінностей, що регулює інституційну структуру суспільства.

Входження цінностей в інституційну соціально-етичну регуляцію була очевидною для Арістотеля, Фоми Аквінського, Спінози та інших класичних філософів. Критика такого підходу розгорнулася в XIX – XX ст., коли зростала відмова від ціннісно-нормативної складової в намаганні створити позитивні суспільні науки за взірцем математики. На нашу думку, існує декілька причин, які недостатньо враховуються при оцінці цього процесу. По-перше, це розходження між динамічними економічними і політичними процесами з відповідними їм культурними здобутками; по-друге, класична культура є орієнтованою на канон, а релігія взагалі ґрунтується на догматиці, що призводить до суперечностей цієї культури з просвітницькою спрямованістю на творчу самореалізацію особистості; по-третє, новаційні процеси змін у ціннісних орієнтаціях широкого загалу в ідеологічній формі розповсюджувалися в буржуазну добу. Поширення крайнього позитивізму в суспільних науках опосередковано сприяє виникненню і функціонуванню права без правди, букви закону без духу закону, особливо в тоталітарних державах. Про такі загрози позитивного права ще на початку XIX ст. попереджав Г. В. Ф. Гегель. А. Сміт перед написанням «Багатства націй» узагальнив у своїй «теорії моральних почуттів» моральні передумови, необхідні для того, щоб гарантувати справедливість у соціально-економічному житті. Основним поняттям його концепції є «правильність» поведінки, морально правильна комбінація «спільних інтересів» і «власної вигоди». Але для нього, моральна фі-

лософія відноситься більше до регуляції поведінки індивідами, а не до організації суспільства [30].

Водночас інституційний підхід дуже важливий у сучасних умовах і є, на нашу думку, пошуком інтегруючих факторів суспільного життя, гармонізації суспільних відносин. Для аналізу цих сутнісних проявів нормативно-ціннісної регуляції поведінки в різних типах інституційних систем, що підлягають утриманню і збереженню, необхідно, на нашу думку, керуватись як неоконсервативними, так і неоліберальними підходами до процесів культури. Взаємодоповнення цих підходів, а не тільки їх протиставлення дає змогу постійно враховувати те динамічне співвідношення між реальною моральністю суспільства та духовним ідеалом моралі, що є автентичним для певного соціуму.

Неоконсервативний підхід (А. Макінтайр, Р. Рорті,) у певних питаннях заслуговує на увагу, насамперед, з точки зору спадкоємності культури та її антропологічних основ, а також правомірно ставить багато критичних питань до сьогодення, та все ж, на нашу думку, не охоплює всього простору моральнісної культури [28]. Більш дієвою може бути «нова нормативність», яку узадає трансцендентальна прагматика (К.-О. Апель, Ю. Габермас), що відноситься не тільки до приватної сфери [19, с. 222]. Програма комунікативної раціональності передбачає, насамперед, якісно нові форми впливу на індивіда через організаційні структури (мезорівень), підвищує функціональну задіяність принципів моралі в основних інститутах сучасного суспільства (макрорівень). Філософія дискурсу передбачає активне введення емпіричного матеріалу і дослідницьких моделей в поле концептуальних питань теорії моралі, що робить її близькою до тих завдань, які актуалізувалися в процесі виникнення і розвитку інституалізації моралі.

У системі сучасних західних соціальних інститутів значної впливовості набуває прикладна етика. Вона суттєво відрізняється від класичної академічної філософської дисципліни, бо безпосередньо підключається до політики, бізнесу, науки, медицини, ставлення людини до природи та орієнтована на зміну моральності соціальних груп й суспільства загалом. Ця форма дієвості соціальної етики, поворот її до конкретно-практичних проблем сучасності стало яскравим явищем кінця двадцятого століття. Причини виникнення різних етик вбачають у стрімкому зростанні людських знань і технологічних можливостей, у багатьох глобальних проблемах (розподіл світових ресурсів, їжі та сировини, зростання народонаселення, реальна можливість глобальних катастроф).

Якщо рухатися за логікою Арістотеля і «спільне благо» розглядати структурно, то в межах людської реальності можна виділяти

різні рівні спільного блага, від сімейного, спільнотного, національного аж до найвищого «всезагального», «загальнонародського». Концентрація в етиці смислів і цінностей свідчить про дійсне виявлення людьми основних форм благ, що, як у думках, так і в діях є насправді універсальними. Саме вони, на нашу думку, заслуговують на цілеспрямовану організаційну підтримку і поширення засобами сучасної прикладної етики, що й свідчить про те, що процес інституалізації моралі розпочався. Проте цей процес, як і будь-який інший результат діяльності людини, може бути або більш, або менш успішним. Наукове обґрунтування інституалізації моралі вимагає врахування ціннісно-нормативного статусу дій і етичних можливостей інститутів самих по собі. В ідеалі кожна дія і кожний інститут можна оцінювати в загальних термінах, таких, як благо для індивіда, що є частиною спільного блага. В діяльності деяких інститутів це є очевидним. Наприклад, такою є добре налагоджена суспільна система соціального забезпечення. Прикладом таких конструктивних інститутів може слугувати монетарна система, процес виробництва, правова система. З іншого боку, існують і деструктивні інститути, вони найбільш суперечливі з соціально-етичної точки зору. Деякі з них створені з певною метою (приклад – злочинні об'єднання). Такою є, приміром, система корупції в державі. Проте деструктивні інститути можуть також бути прямим результатом функціонування соціально-економічної системи. Таким є вимушене безробіття.

Отже, кожен існуючий інститут має соціально-етичну складову, кожен інститут або сприяє, або перешкоджає належному функціонуванню системи в цілому з урахуванням універсальних, базових, загальнонародських цінностей. Люди, в процесі своєї безпосередньої буденної життєдіяльності багаторазово і різнопланово оцінюють і себе, і інших людей, і навколишню дійсність. Оціночна діяльність на основі критеріїв різних форм блага і добра може бути історично віджилою, відносною і далекою від абсолютного змісту моралі. Дуже часто під раціональними гаслами соціальної моралі ховаються примітивний егоїзм, користолубство, холодний розрахунок, партикуляризм, націоналістична нетерпимість, шовінізм та інші уподобання. Реальний процес інституалізації моралі, як складний і неоднозначний, не може виводитися за межі критично-аналітичного розгляду, апологетично позитивно оцінюватися лише через авторитетність на рівні суспільної думки соціально-етичної термінології.

В історії класичної соціально-філософської думки аналізувалися різні історичні форми втілення індивідуальної і суспільної природи людини, а також нормативні настанови щодо них. Основоположни-

ком введення в теорію поняття «соціальний інститут», як відомо, став Г. Спенсер, який виділив два еволюційні види суспільної організації [31, с. 116-118]. Загалом суть такого еволюційного процесу він вбачав у переході від гомогенності до гетерогенності, зростаючій взаємопов'язаності і виокремлення окремих сфер суспільного життя у всій повноті їх специфічних рис. Г. Спенсер розповсюджував всезагальні тенденції еволюції, як на диференціацію, так і на інтеграцію, що відбувалися в процесі історичного розвитку. Моральнісна гомогенність традиційних спільнот руйнувалася під впливом значної соціальної диференціації внаслідок динамізму буржуазного стилю життя, з його особливими цінностями, які суттєво зміцнилися в ході промислової революції та формування індустріального суспільства [16, с. 269-279].

Природна звичаєвість заснована на цінностях спільнотного єднання родинності, духу, крові (Ф. Тьоніс), вона справді руйнувалася, як на вищих рівнях суспільної стратифікації (героїчний етос), так і серед соціальних низів, зокрема втрачали впливовість чесноти міщанського етосу (М. Оссовська, А. Макінтайр) [21, с. 160]. У праці Г. Спенсера «Основоположення соціології» виділяє основну типологічну різницю соціальних структур у процесі історичного розвитку. Основою такого поділу стає форма співробітництва людей за критерієм досягнення спільних цілей добровільним чи примусовим шляхом. Саме це, на його думку, визначає протилежність суспільства «військового» і «промислового» типів. Об'єктивна необхідність вдосконалення процесу інтеграції моральнісних засад життя в суспільстві «промислового» типу є для нього безсумнівною. Разом з тим Г. Спенсер стверджує, що «військове» суспільство не можна вважати пройденим етапом історії і що це протиставлення має характер типологічної абстракції, яка дає змогу виокремити найсуттєвіше. Еволюційно-історичний підхід поєднується у Г. Спенсера з структурно-функціональним і системним (на той час вони ще не розрізнялися у науці). Те, що соціально-нормативний чинник самоорганізації людей виділяється як самостійний і називається Г. Спенсером «регулятивним», свідчить, що не тільки право, а й мораль має тенденцію до виокремлення як елемента такої системи. В цій системі виділяються ще два елементи, які, на думку Г. Спенсера, є основними для соціального організму: 1) вироблення засобів для життя, 2) розподілення. При аналізі регулятивної системи Г. Спенсер надає великого значення механізму соціального контролю, причому розглядає політичне управління як один із його видів. Інституційними він вважає форми контролю, які виникли ще в первісному суспільстві: 1) «страх перед живими», який

підтримує держава, і 2) «страх перед мертвими», який підтримує церква [16, с. 279-287].

Зміст поняття «соціальне» може змінюватися залежно від того, який вид інститутів аналізується передовсім. Якщо соціальність є ознакою зв'язку і взаємодії між формально рівними, автономними, самодостатніми особистостями і колективами, то на передній план виходять відносини спеціалізації, взаємозамінність та конкуренція. Такий зміст поняття «соціальне» характеризує інститути, які забезпечують стійку взаємодію людей на основі традицій і звичаїв. Саме такою є історично перша форма інституалізації простих норм моральності. Такий формі інститутів приділяв особливу увагу Г. Веблен. За його визначенням інститути – це принципи діяльності, сталість і завершеність яких люди приймають практично не задумуючись. Для інститутів такого типу характерним є переважання врегульованих дій індивідів, спрямованих на досягнення своїх цілей, внаслідок чого складається власне соціальна взаємодія. На думку Г. Веблена, історія людської цивілізації – це зміна переважаючих у певні періоди історії різних соціальних інститутів, що, на його думку, є загальноприйнятими зразками поведінки і звичками мислення. В доісторичні часи соціальні інститути, на думку філософа, здійснювали соціальне регулювання на рівні інстинктів, серед яких основними він вважав батьківський інстинкт, інстинкт майстерності і пізнання. Г. Веблен поділяв концепцію випередження техніко-економічного розвитку й відставання від цього процесу соціальних інститутів, норм соціального життя, які в кінцевому результаті змінюються, але з запізненням [16, с. 269-279].

Дещо інше змістовне навантаження у поняття «соціальне» виникає, якщо аналізувати взаємодію нерівних, недосконалих, а тому взаємозалежних індивідів, які потрібні один одному для досягнення спільних цілей, забезпечення функціонування соціальних груп і суспільства в цілому. Прикладом такого поняття «соціальне» може бути статус людини в феодальному суспільстві, обов'язки людей або груп на підприємстві в умовах достатньо значного поділу праці. Значення поняття «соціальний» пов'язане з суспільними інститутами в більш повному сенсі. При такому підході первинними є підприємство, виробнича система та держава, а соціальна поведінка індивідів є вторинною. Саме таке значення поняття «соціальне» більш відповідає меті даного дослідження, бо соціально-етичне регулювання поведінки людей у його значній самостійності було досягнуто за таких умов суспільного життя, яку Ф. Тьоніс називає власне «суспільством» на відміну від «общини» [35].

Історія еволюції соціальних інститутів є історією поступового перетворення інститутів традиційного суспільства в сучасні соціальні інститути. Традиційні інститути характеризуються аскриптивністю і партикуляризмом, що означає переважання жорстко внормованих ритуалом і звичаєм правил поведінки й опори на родинні зв'язки. Рід, община були домінуючими інститутами в умовах первісного суспільства. З часом інститут економічного обміну та політичні інститути закладають нові критерії позитивної оцінки діяльності і взаємовідносин людей. Сучасні інститути відрізняються більшою незалежністю від системи моральних приписів, вибору способів поведінки. Ставлення до тих чи інших інститутів стає предметом більш вільного нормативно-ціннісного і емоційного вибору індивідів. Аномічність припиняє бути еквівалентною девіантній поведінці, набуває легального статусу, сприйняття її як патологічного стану змінилося на сприйняття як практично нормального, широко розповсюдженого явища. Перше наукове визначення «аномії» (безнормності) належить Е. Дюркгейму, яке стало частиною його історико-еволюційної концепції, що ґрунтувалася на протиставленні «традиційного» і «сучасного», промислового суспільства. На думку Е. Дюркгейма, аномія є результатом проміжного стану між переважанням механічної солідарності і заміною її органічною, об'єктивною базою якою є суспільний поділ праці, який відбувається більш стрімко, ніж у колективній свідомості складаються нові моральні орієнтири. Зростання «індивідуації», розкріпачення особистості одночасно зменшує впливовість суспільної думки, систему цілісного і дієвого морального регулювання. Аномія постійно відтворюється у вигляді відсутності твердих життєвих цілей, норм і зразків поведінки внаслідок втрати нормативно-регулятивних функцій інститутами, які займали проміжне місце між індивідом і державою. Хворобливий стан «аномії» Е. Дюркгейм пов'язував як з об'єктивними, так і з суб'єктивними чинниками. У «Поділі праці» аномія розглядається ним з боку соціальної структури і трактується як важкий стан суспільної моралі, обумовлений неузгодженістю функцій різних соціальних сфер у ході розвитку, появи нового [13, с. 52-56]. У «Самогубстві» аномія розглядається як моральна криза на фоні соціальних потрясінь, коли руйнується система моральної регуляції і людина втрачає орієнтири, а така дезорієнтація провокує відхилення в поведінці аж до самогубства [11, с. 290-311].

Такий масштаб розгляду проблеми аномії дає точну загальну картину, але є недостатнім для праксеологічно орієнтованої діяльності, спрямованої на нейтралізацію найбільш деструктивних проявів аномії і гармонізації людських взаємин на рівні соціально-управлінської ко-

рекції. Тому, на нашу думку, саме соціально-груповий масштаб взаємодії людей заслуговує більш докладного розгляду, оскільки є тією ланкою соціальної структури, яка найбільш залежна від соціально-інституційного впливу.

На відміну від Е. Дюркгейма, який розрізняв «моральний індивідуалізм» та «еготистичний індивідуалізм» і покладав надії на нормативно-регулятивні можливості нових професійних груп, склався підхід до визначення аномії як переважно негативного явища в контексті понять «відчуження», «соціальна інтеграція і дезінтеграція», «слабка соціалізація» та ін. Дещо інший теоретичний підхід до використання поняття «аномія» пов'язаний з теоретичними працями Р.К. Мертона. Згідно з його концепцією «аномія» є результатом недостатньої злагоди, конфлікту між різними елементами ціннісно-нормативної системи суспільства, між загальними цілями, що стали культурними приписами і конституційно-законними засобами їх досягнення. В контексті такого розуміння аномії виникає можливість соціально-психологічного аналізу цілого ряду процесів у масовій свідомості і поведінці, розуміння яких має суттєве значення для ефективного соціального управління з урахуванням саморегулятивних продуктивних можливостей моральної свідомості різних соціальних груп. Конформістський варіант пристосування до аномії, переважання поведінки з елементом підкорення співіснує поряд з такими відхиленнями від загальноприйнятних вчинків, які постають у вигляді «новацій», «ритуалізму», «залишення світу», «бунту» [16, с. 266].

Здійснені напрацювання відкривають можливість теоретичного, а не ціннісно-упередженого підходу до процесів соціально-нормативного регулювання, бо морально-всезагальне далеко не завжди співпадає з соціально-значущим, «легальним» (І. Кант), звичним, традиційним, усталеним.

Визначення специфіки моральної аномії можливе лише з урахуванням моральнісного життя суспільства як складної системи, в якій морально-нормативна складова його частина має порівняно самостійне значення, але разом з тим органічно пов'язана з безпосередньо нормативно-ціннісним рівнем, що проявляється у вигляді побутових звичаїв і традицій (природної моральності) та особистим етичним самоствердженням, що не протистоїть уявленням про дозволено-належну поведінку, але є «понаднормативною розкішшю» (П. Сорокін), призводить до бажаних, рекомендованих вчинків, але не нормативно обов'язкових [33, с. 57]. Лінія неспівпадіння між соціальною нормою та моральною нормою перебуває у площині співвідношення: І – дозволеного нормативно-належного (всього простору соціально-нормативного регулю-

вання), II – належного у вигляді моральнісного вчинку, що став нормативно обов'язковим, III – належного у вигляді етичного ідеалу, який спонукає до практичного втілення, але не може бути загальнообов'язковим.

Соціальна норма – це не тільки уявлення про належне, але й стандартні дії, що регулюють поведінку в певній соціальній сфері; вона також характеризує людину у її приналежності до певної соціальної групи. Основні характеристики соціальних норм, які узагальнені в соціології, є такими:

1) соціальна норма – це загальноприйняте правило поведінки, коли загальнозначимість може мати діапазон від малих груп до суспільства в цілому;

2) обов'язкова наявність санкції – нагорода або покарання, схвалення або осуд;

3) норма залишає можливість вибору її суб'єктом;

4) сподівання на аналогічну поведінку інших людей.

Особливістю моральних норм є їх виключно всезагальний характер, а тому аномія моральна – це деструктивний процес, що розповсюджується на все суспільство. Оскільки санкції не завжди мають інституціональні форми покарання, то моральна аномія може долатися переважно засобами впливу на внутрішній світ людини, в тому числі не тільки на раціональні, а й на чуттєво-образні структури духовного життя. Вибір може стосуватися конкретного змісту та інтерпретації норми, а не вибору норми як такої. Саме тому нігілізм щодо моральної норми – джерело багатьох видів «злоякісної агресії» (Е. Фромм). Невиконання моральної норми іншими людьми розглядається як провина величезної ваги, злочин проти основ людяності.

Суттєва відмінність морального регулювання від інших соціально-організаційних регуляторів поведінки полягає в тому, що вдячність за моральнісний вчинок, дотримання моральних норм та етичних максимумів може бути в різних умовах неоднаковою, але завжди присутня у вигляді, за висловом П. Сорокіна, «притяжіння – любові», симпатії, яка не є чуттєво-нейтральною [33, с. 57].

Шлях до зменшення аномії Е. Дюркгейм вбачав у нормотворчості нових професійних груп, вільних від середньовічної закритості та здатних взяти на себе функції нормативно-ціннісного контролю й захисту своїх членів перед державою. Саме в цій частині його соціальний прогноз виявився, на нашу думку, найбільш точним. Наприкінці ХХ ст. ініціатива щодо етично обґрунтованого самозаконотворства найперше виходила від особистостей і неформальної ініціативи представників тих соціальних груп, які займали домінуюче місце у тогочас-

сній соціальній структурі (бізнесмени, науковці, технократи, датоократи та ін). У лоні цього процесу відбувалося зародження інституалізації моралі. Таким чином, ідея Е. Дюркгейма про створення професійних корпорацій як нових органів суспільної солідарності частково знайшли втілення в достатньо широкомасштабних процесах розвитку корпоративної культури, етики, соціальної відповідальності бізнесу. Як філософ і передбачав, у процесі цієї діяльності виконується широке коло суспільних функцій, від виробничих до культурних і моральних, в ході свідомої розробки і запровадження в життя нових норм [29, с. 34-35]. Щодо принципу «ліберального морального індивідуалізму», то цей постульований Е. Дюркгеймом підхід фіксував дійсно важливе спрямування активності суб'єкта моральної дії, проте його фактична реалізація зіштовхнулася з рядом підводних каменів. У ті часи ще не цілком проявилися суперечності між векторами самоздійснення людини на основі різної культури, а саме «еліти» і «мас», неспівпадіння яких з часом було ґрунтовно осмислене в працях Х. Ортеги-і-Гасета, М. Бердяєва та ін. Пересічна людина відчувала себе більш захищеною і вільною в жорсткій закритій соціальній системі з малим вибором занять і обмеженими можливостями соціальної мобільності, ніж в умовах невизначеності, в рухливій відкритій системі з універсальними нормами, формально рівними для всіх. Певною мірою цей фактор обумовив майбутню «втечу від свободи», яку пізніше докладно проаналізував Е. Фромм у праці з такою самою назвою.

Водночас, слід відзначити, що «автономія моральної волі» за І. Кантом, не означає її закритості щодо інших сфер духовного буття людини, адже, на його думку, «...ідея чистого абстрактного світу як цілісності всіх інтелігенцій, до якого ми належимо як розумні істоти... Завжди залишається корисною і дозволеною ідеєю для розумної віри, хоча будь-яке знання закінчується біля її меж...» [16, с. 269-279]. Тому наукові підходи до розуміння віри у широкому значенні дозволяють віддавати належне цій формі втілення часто нераціональних мотивів моральнісного вчинку.

Важливою функцією таких форм суспільної свідомості як релігія, мораль, право є, на думку Е. Дюркгейма, здатність «колективних уявлень» забезпечувати соціальну солідарність, яку він розглядав як вищий моральний принцип, вищу універсальну цінність. Виходячи із цього, згідно з позицією Е. Дюркгейма, моральним є і сам поділ праці. Певне ототожнення моралі і релігії в працях Е. Дюркгейма може пояснюватися, на нашу думку, неможливістю лише соціально-інструменталістського розуміння моралі, а й важливістю для мотивації людини культурної орієнтації на вищі цінності. Тому таке, на перший

погляд, дещо штучне конструювання релігії без бога, знайшло своє подальше продовження в концепціях «релігії без одкровення», що в кінцевому результаті свідчить про неможливість цілкового вилучення орієнтацій на «вище благо» і призвело до надання самостійного значення репрезентативно-символічним інститутам. Їх взаємозв'язок Г. Парсонс пояснює так: «...інституалізація культурних систем може здійснюватися по-різному. Соціальні системи перебувають під впливом культурних систем, які в них частково інституалізовані, проте, зворотній вплив відіграє надзвичайно важливу роль» [25, с. 737]. Такий підхід до соціальної етики, спрямованої на єдність «високого» і «спільного» блага, є досить широко представлений у сучасному неотомізмі, де здійснюється активна розробка соціально-етичних принципів [34]. Певні продуктивні підходи до більш широкого розуміння соціальних функцій релігії, яке виходить за межі традиційно-конфесійної її інтерпретації, розроблені також П.Л. Бергером і Т. Лукманом [5]. Їхня теорія ґрунтується на розумінні суспільства і соціальних інститутів як продуктів інтерсуб'єктивної свідомості людей. Разом з тим в перших своїх працях П.Л. Бергер критикував інституційну релігію та протиставляв її справжній вірі. Таке розрізнення знайшло в подальшому підтвердження в емпіричних дослідженнях, стало критерієм свідомого морально мотивованого вчинку та почало враховуватися в етиці бізнесу, в якій почала приділятися особлива увага особистісним віруванням та духовним потребам. У подальших працях П.Л. Бергер розглядає релігійні феномени від особливостей первісного досвіду людини до форм релігійності через божественне одкровення і приходить до висновку про необхідність діалогу між різними релігіями.

Центральним поняттям концепції Т. Лукмана стало «трансцендентування» (вихід за межі біологічного існування людини), близьке до ідей філософської антропології (А. Гелен, С. Плеснер, М. Шелер) як процесу конструювання смислового універсуму. Згідно з позицією Т. Лукмана, трансцендування є невід'ємною складовою людського життя, яке найбільш повно проявляється в релігійності. Таке широке розуміння релігійності методологічно плідне для соціально-етичного дискурсу через те, що роль «високої моральності» (Т. Аболіна), «моралі прагнень» (Л. Фуллер), «перфекціоністської моралі» (А. Прокоф'єв) не може бути вилучена, на нашу думку, із безпосередніх форм життєвої реальності та їх протиставлення «етиці закону», «соціальної моралі», «нормативній етиці» виправдане лише в межах конкретних дослідницьких завдань.

У спільній праці П.Л. Бергера і Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності» основним об'єктом дослідження стало буденне,

дотеоретичне знання, яким людина оперує в своєму повсякденному житті. Зокрема вони зазначали, що яким би чином людина не відхилилася від усвідомлення порядку, «символічний універсум дає змогу їй повернутися до реальності», – а саме до реальності повсякденного життя. Оскільки це та сфера, до якої відносяться всі ролі та форми інституційної поведінки, то символічний універсум гарантує граничну легітимацію інституційного порядку, і йому відводиться основоположне значення в ієрархії людського досвіду [34]. Соціальна реальність постає в їхній концепції як феномен «життєвого світу», що безпосередньо існує у свідомості індивідів. Ця реальність є первинною і постійно присутньою в їхніх «колективних уявленнях» і конструється інтерсуб'єктивною людською свідомістю. На цьому ґрунті суспільство і соціальні інститути розглядаються ними як продукти інтерсуб'єктивної свідомості людей. Плюралізм «соціальних реальностей» існує у вигляді системи «символічних універсумів» – науки, мистецтва, релігії, філософії. У подальших працях Т. Лукман виділяє всезагальну соціальну форму релігії, нецерковної і «неспецифічної». Тому релігійність, на його думку, є якістю самої природи людини, що є неодмінно присутньою в ній у всі часи. Він відзначав, що при занепаді «церковно-орієнтованої релігії» позацерковна релігійність може зберегатись і навіть зростати. На його переконання, сакралізація світу необхідна людині, яка не може жити без досвіду трансцендентації. Внаслідок цього в сучасному секуляризованому суспільстві люди створюють свою «власну» релігію. Саме ця, за його висловом, «невидима релігія» гарантує людині «автономію» і можливість «самореалізації». Ще І. Кант наголошував, що релігія у найширшому своєму значенні пов'язана з моральністю: «Моральність повинна бути пов'язана з релігією, чого не розуміли давні філософи. Релігія не є джерело моралі, але вона полягає в тому, що моральні закони використовуються для пізнання Бога. Всяка релігія передбачає мораль, а тому мораль не можна вивести із релігії» [18, с. 94].

Подальшу докладну розробку особливостей ціннісно-нормативного регулювання в сучасному індустріальному світі здійснив А. Гелен. Він вважав, що в сучасних умовах немає інституції, яка поєднує спільне розуміння світу і нормативну поведінку. Відсутність взаємоузгодженості інститутів між собою і з моральним життям людини означає для неї майже непосильну необхідність ухвалювати рішення на свій розсуд. У праці «Мораль і гіпермораль» він розробляє концепцію «плюралістичної етики», де розглядає незалежні один від одного «етоси», які стають джерелом різних форм моральної свідомості: 1) прагнення до взаємності; 2) прагнення до благополуччя; 3) родова

мораль братської любові, що знаходить найповніше втілення в гуманізмі; 4) інституційний етос. На його думку, в ході раціоналізації інститутів гуманістична мораль універсалізується і вступає в конфлікт з етосом політичних інститутів. Ця позиція актуалізувалася в наш час і може, на нашу думку, бути вихідною для пояснення тих неузгодженостей і розбіжностей, які існують в еволюції таких основних інститутів сучасного суспільства як політичні інститути та інституційні форми економічного життя [14, с. 114-115].

Таким чином, в інститутах суспільства втілені його цінності, а інституційні ролі інтерналізовані в мотиваційній структурі цього суспільства. Від якості цього процесу залежить рівень інтеграції даної суспільної системи, яка, в свою чергу, є свідченням значного співпадіння інтересів суспільства в цілому і приватних інтересів окремих членів цього суспільства. Така ситуація є сприятливою і для морального клімату суспільства. Незважаючи на завжди присутню наявність аномічної поведінки аж до відверто асоціальних проявів, загалом розходження між суцим і належним є таким, що не загрожує функціонуванню соціальної системи. Хоч у науковому дискурсі розглядаються ідеальні моделі цілком інституалізованих систем, вони є скоріше аналітичними абстракціями. На відміну від прихильників цілковитої інтеграції суспільства, більш правильним, на нашу думку, є підхід до інтегруючих факторів соціальної системи через призму потреби в розвитку, появи нового, адаптації до соціокультурної динаміки. Соціальна система зберігає рухливість і гнучкість не тільки в протистоянні відверто деструктивних, не плідних процесів, а й у відкритості до змін, потреба в яких викликана об'єктивними факторами. Тому регулятивна функція соціальної моралі, якій надається велике значення, як у вітчизняній, так і зарубіжній науковій літературі, починаючи з 70-х років ХХ ст. припускає певною мірою незалежні дії щодо соціальних норм, а також поряд із збереженням певних санкцій як механізму соціального контролю, а також передбачає певну єдність нормативно-регулятивної функції моралі з культурно-інтегративною. Це особливо проявляється в тих формах інституалізації моралі.

Плідним є виділення Р.Є. Парком трьох форм соціального контролю: 1) елементарні (переважно примусові) санкції, 2) суспільна думка, 3) соціальні інститути. На думку філософа, суспільство – це «контроль» і «злагода», а соціальні зміни пов'язані, насамперед, зі змінами моральних норм, індивідуальних установок, свідомості, людської природи в цілому. Дослідження соціальної і культурної мобільності дають змогу Р.Є. Парку сформулювати поняття «маргінальної особистості» [16, с. 59]. Воно є важливим для розуміння особливостей

нормотворчості в моральнісній культурі. Адже, з одного боку, фундамент моральнісної культури у вигляді простих норм моральності є найбільш консервативною і універсальною частиною культури, особливо на ґрунті звичаїв і традицій. А з іншого боку, вони у єдності з історично віджилими звичаями і традиціями стоять на заваді модернізаційним процесам, чому сприяє їх раціонально неусвідомлений характер, зв'язок з ірраціональними глибинами підсвідомості [31, с. 256-257]. У праці В. Соловійова «Виправдання добра» наголошується, що особистість, яка виходить за межі традиційної культури, наражається на відторгнення оточенням, фактично набуває маргінального статусу навіть тоді, коли захищає право на поведінку, перспективну в історичному відношенні [32, с. 567]. Найбільш стійкими консервативними елементами являються способи оцінки реальності, що створюють «світовідчуття» даної спільноти, яке формується переважно інститутом сім'ї.

Джерелом еволюції соціальної системи можуть бути фактори, що перебувають як усередині інституційної системи, так і зовнішні фактори. Серед факторів, які не є прямо породжені внутрішніми системними чинниками, особливе значення мають впливи з боку культури, ініційовані основним суб'єктом новаційних змін у ній – творчою особистістю. Зміни інститутів під впливом змін у культурі пов'язані, насамперед, з накопиченням нового досвіду, нових знань, а також зі змінами в ціннісних орієнтаціях. Творча продуктивність особистості є тим невичерпним джерелом новацій внаслідок того, що людська особистість ніколи не вичерпується інтерналізованою в ній системою соціальних ролей та інституалізованих цінностей. Внаслідок того, що той чи інший інститут перестає відповідати цілям чи інтересам певних соціальних колективів і груп, виникає потреба його зміни. У таких випадках відбувається переорганізація цих колективів і груп, найчастіше у вигляді подальшої диференціації на більш спеціалізовані в функціональному відношенні частини. Перебудова відповідних інститутів об'єктивно вимагає більш узагальнених і універсальних інституційних норм. У зв'язку зі зростаючою масштабністю соціумів цей процес еволюції моральної регуляції у відповідь на ускладнення і диференціацію суспільного життя виразно прослідковується в історичному русі партикулярної моралі з невеликою частиною загальнолюдського змісту до універсалізованої моралі доби Модерну і до пошуків ціннісних еквівалентів глобальної етики в сучасних умовах пізнього Модерну, або постмодерну за іншою класифікацією. Продуктивний підхід до цієї проблематики склався у розробника теорії структурації Є. Гідденса. Він вважає, що нормативна регуляція поведінки людей на фундаменті

світоглядно-значимих універсальних цінностей здійснюється, насамперед, у вигляді рефлексивного контролю за поведінкою у повсякденному соціальному житті. Такий рефлексивний контроль за соціальними взаємодіями в умовах співприсутності, на думку Є. Гідденса, не зменшує значимості неусвідомлюваних джерел пізнання і мотивації. Будь-яка соціальна система має інституціональне втілення певних рядів правил і ресурсів, що утворює його структуру, забезпечує відтворення цієї системи і проявляє себе в дії. Він вважав, що «соціальні системи розрізняються в міру власної «системності» і рідко володіють тим типом внутрішньої єдності, яку можна знайти в фізичних і біологічних системах» [8, с. 501].

На його думку, соціальна цілісність ґрунтується на «структуральних принципах» як факторах, включених у загальне інституційне регулювання суспільства. Традиційне протистояння між об'єктивізмом і суб'єктивізмом у соціальній теорії переосмислюється Є. Гідденсом з позицій двоїстості структури. Тим самим відбувається вихід за межі, як структурної, так і розуміючої соціології. Концептуально ідея полягає в доведенні того, що структуральні властивості соціальної системи існують тільки завдяки безперервному відтворенню різних форм соціальної поведінки в часі і просторі. Побудову суспільних інститутів можна осмислити, якщо зрозуміти те, яким чином різна соціальна діяльність «розтягується» у широкому просторово-часовому діапазоні. Різні соціальні групи, а найчастіше активні в соціальному чи політичному відношенні, практикують певні усталені мовні форми як фактор, що сприяє їхній ідентифікації, забезпечує психологічну єдність, віддзеркалює їхній досвід і впливає на практику [14, с. 114-115].

Концепція, що виводить універсальність базових соціальних інститутів із універсалізму основних потреб, чітко обґрунтована у функціональній школі антропології і етнології (Б. Малиновський, А.Р. Радкліфф-Браун та ін.). На цій основі можна передбачати, що наявність загальних потреб викликає до життя і деяку корінну спільність у ціннісних перевагах людей. Системне впорядкування свого життя належить до основоположного ціннісного вибору. Незважаючи на те, що універсальне, духовно-етичне мислення прокладає собі дорогу на фундаменті деяких основоположних базових характеристик в організації людського життя, виокремлення сфери універсальних цінностей відбувалося поступово в ході подолання дуже складних перешкод. З усвідомленням спільної природи людей пов'язана поява уявлень про універсальні, загальнозначимі цінності. Ідеї загальнолюдської єдності вперше виразно проявили себе на духовному горизонті людства саме у «вісьовий час» (К. Ясперс). Кожна цивілізація – це унікальний вклад в

єдину земну цивілізацію. К. Леві-Строс твердить, що «...світова цивілізація не може бути нічим іншим, як тільки коаліцією у світовому масштабі культур, кожна з яких зберігала б свою оригінальність... Священний обов'язок людини – захищати себе від сліпого партикуляризму, схильного приписувати статус людства одній расі, культурі чи суспільству, і ніколи не забувати, що ніяка частина людства не має формул, що можуть бути прикладені до цілого, і що людство, занурене в єдиний образ життя, немислиме» [20, с. 116-117].

Сучасний децентрований, плюралістичний простір моральності зберігає відносну цілісність завдяки базовим цивілізаційним принципам, серед яких перше місце займає «принцип гуманізму». Уявлення про гуманізм як універсальний загальнолюдський принцип склався також дуже поступово. У найширшому розумінні гуманізм – це світоглядна орієнтація, центром якої є людина, її самодостатність, право на вільну, творчу самореалізацію. В сучасній культурології досить впливовою є думка, що гуманістичні ідеї мають понадісторичну універсальну значимість. Певною мірою можна погодитися з тим, що гуманістичні духовні орієнтації є в різних культурно-історичних епохах. Проте розгляд конкретних модифікацій, як от «античного», «середньовічного», чи «християнського» гуманізму не дозволяє ототожнювати їх з тією формою культурної практики, що склалася в ході секуляризації світу в епоху Відродження і Реформації. Новоевропейський гуманізм не є ще однією гуманістичною ідеєю – це широке світоглядне системне уявлення, засадничий цивілізаційний принцип, який характеризується вірою в безмежні можливості людини, її благо стає критерієм оцінки соціальних інститутів, а людяність – нормою стосунків між індивідами, етнічними та соціальними групами, державами. Така історична форма гуманізму набуває завдяки європейському науковому раціоналізму свого класичного вигляду в епоху Просвітництва. Вона стає домінантою, нервом і орієнтиром всієї подальшої європейської історії. А. Маслоу твердив, розкриваючи ідеї гуманістичної психології, що внутрішня природа не містить вродженого, первинного зла або його необхідності. Грунтовні людські емоції та ґрунтовні людські здібності або нейтральні, доморальні, або є абсолютно добрими. Деструктивність, садизм, жорстокість, злоба і схожі на них феномени не є природженими, а є швидше реакцією, спрямованою проти фрустрації природжених потреб, емоцій, здібностей. Боротьба, конфлікт, провинна, самопокарання, почуття пригніченості та некорисності є причиною психічного болю, порушують ефективність людської діяльності та не піддаються контролю. Саме тому їх завжди вважали небажаними і такими, що потребують негайної корекції. Але такі ж самі емоції пе-

реживають всі люди (в тому числі й здорові). А. Маслоу наголошує, що, можливо, брак таких почуттів зупиняє подальший розвиток людини у певних ситуаціях, перериває рух до ідеалу [23, с. 299].

Надмірне звеличення людини, проголошення її рівною Богу, «обожнення» людськості (О. Конт) пов'язано, без сумніву, з певною небезпекою абстрактної антропоцентричної зарозумілості. Водночас, як критика гіперантропоцентризму, так і заклики постмодерністів до перегляду пріоритету гуманізму в сучасній культурі («смерть людини» М. Фуко) можуть сприйматися лише в контексті тлумачення гуманізму як закритої і догматичної інтелектуальної традиції. Л. Альтюссер вважає, що визначення «реальний гуманізм», за К. Марксом, є достатнім для того, щоб відмовитися від певного змісту (абстрактного ідеального гуманізму), але воно недостатнє для розкриття свого нового змісту. Таке визначення лише дає напрям пошуку змісту нового гуманізму, який треба шукати в реальності, в суспільстві, в державі тощо [2, с. 345]. Звернення до моралі, що є глибоко закорінене у будь-якій гуманістичній ідеології, може відігравати роль уявного розв'язання реальних проблем, тоді, коли немає їхнього справжнього вирішення в організації форм економічного, політичного та індивідуального життя. На думку Л. Альтюссера, гасло гуманізму не має теоретичної цінності, воно має цінність тільки як практична вказівка: від нього треба переходити до конкретних проблем, а саме до їх пізнання, для того, щоб провести ті історичні перетворення, на необхідності яких наполягав К. Маркс.

Відкритість щодо змістовних змін, до уточнення і збагачення гуманістичного світорозуміння стало реальністю гетерогенного простору сучасної культури. Саме цей процес обумовив формування концепції загальнолюдських цінностей, цивілізаційних стандартів якості життя. Зміст принципу гуманізму вдосконалюється не шляхом реалізації уявної, а інколи й утопічної сутності людини. Теоретико-методологічний підхід до розуміння людини як «буття в світі», «екзистенції» посилює необхідність гуманістичного ставлення до конкретної людини в реальному культурному контексті. Гуманізація життя передбачає також взаємодію культур, їх постійний діалог з метою збереження самобутності кожної з них та зміцнення тенденцій до взаєморозуміння і взаємозбагачення. Слушною є думка Ю. Габермаса, висловлена під час дискусії з Й. Рацінгером, про те, що сучасний секулярний дискурс вірогідно є однією з можливих комунікативних систем. Постановка питання про вдосконалення соціально-етичної бази сучасного суспільства призводить до ідеї постсекулярності, яка не означає відмову від секулярності загалом. Якщо секуляризація цілком виправдана щодо

суспільної моралі, державної влади та історичної традиції, то вона не є очевидною при намаганні осмислити ідею людської гідності чи концепт людяності. Норми і цінності, які мають стати предметом універсальної згоди, – це універсально значимі трансцендентальні концепти [22, с. 179].

Сучасні глобалістські проекти можуть спиратися на достатньо давню традицію. Таке спрямування до духовного об'єднання й оновлення здобуває підтримку з боку релігійного екуменізму, у міжконфесійних зустрічах з цього приводу і особливо у створенні й консолідації «Парламенту релігій світу». Перше засідання цього Парламенту, який тільки народжувався, відбулося в Чикаго 1893 року. У 1993 р., в цьому ж місті, відбулося друге засідання Парламенту. На ньому була обговорена і ухвалена «Декларація про глобальну етику», яка на думку його авторів мала доповнити й дати етичне обґрунтування «Всезагальної декларації прав людини» 1948 року. Перший текст цього документа був написаний німецьким теологом Г. Кюнгом, який брав активну участь у міжконфесійних діалогах і спеціалізувався на виробленні універсальних етичних принципів, а також був автором відомої праці «Глобальна відповідальність: в пошуках нової всесвітньої етики» (1991 р.). На думку цього мислителя, саме міжрелігійний екуменізм є передумовою і основою міжнародного миру та гармонії, які тільки й можуть забезпечити глобальне виживання.

Сучасні біди Г. Кюнг вбачає в руйнації всіх традицій, втраті спільного сенсу життя, безумовних етичних критеріїв, браку нових цілей, що тягне за собою психологічні втрати та руйнацію. Для протистояння цим бідам автор пропонує стратегію морального відродження, яка в наш глобальний час має бути націлена на формування глобально значимих і прийнятних нормативних стандартів. На думку Г. Кюнга, єдиний світ має потребу в єдиній базовій етиці, яка не претендує на регуляцію людської поведінки у всіх деталях. Вона повинна виходити із якогось «мінімального базового консенсусу» між людьми у всьому світі в питаннях про цінності й норми поведінки. І філософ робить висновок, що глобалізація не може бути обмежена сферами політики, економіки й культури, а, насамперед, має здійснюватися в сфері цінностей і норм. Основна програма міститься у його твердженні: «Якщо етика має діяти заради блага всіх, вона повинна бути неподільною. Неподільний світ дедалі гостріше потребує неподільної етики» [37, с. 34]. Цінними Г. Кюнг вважає філософські аргументи «трансцендентальної прагматики» К.-О. Апеля, «універсальної прагматики» Ю. Габермаса, «етики відповідальності» Г. Йонаса. Водночас у питанні загальної обґрунтованості й кінцевої значимості моральних норм як таких,

на думку Кюнга, лише релігія може «обґрунтувати абсолютність і універсальність етичних зобов'язань».

З нашої точки зору, в теологічному дискурсі не зовсім правомірним є саме ототожнення абсолютності і універсальності норм, бо це призводить до або надмірного возвеличення, або приниження суто соціальних норм, породжених людьми в контексті конкретних форм життєвої діяльності, створює переважання почуттєво-індивідуальної складової практичного розуму над раціональною. Більш обґрунтованою, на нашу думку, є позиція, яка розрізняє відносну самостійність духовного «вищого блага» (як в релігійній, так і світській формах) і «загального блага» (соціально-функціонального, соціально-психологічного) як виміру нормативної регуляції. Традиційна дилема віри і розуму зберігає своє значення і в наш час. Простою перестановкою їх ієрархічної першості проблема не розв'язувалась й в минулому, різні світи представляють вони і в наш час. Так, Ж. Марітен ще свого часу, коли проблема глобальної етики не була актуальною, відзначав: «Богослов'я розглядає все, що воно розглядає, лише як таке, що може бути пізнано через об'явлення, а закони людської діяльності – як інше, і цей практичний об'єкт не надає йому ніякої специфіки, специфіку богослов'я отримує лише від Бога під об'єктивним світом об'явлення. Моральнісна філософія (при правильному розумінні) розглядає людські діяння, оскільки вони регулюються людським розумом (правильно поповненим), спеціалізуючись і обмежуючись цим практичним предметом» [22, с. 179]. Тому не можна беззаперечно погодитись з етико-теологічним кредо Г. Кюнга, яке він формулює таким чином: «Категорична якість етичної вимоги, в тому числі й безумовна природа належності, не може бути обґрунтована людськими істотами, вона може бути обґрунтована... Абсолютом, який забезпечує всеохоплююче значення, і який охоплює і пронизує як індивідуальну людську природу, так і людське суспільство в цілому» [37, с. 34].

У кінцевому підсумку, після дебатів і обговорення «Декларації про глобальну етику» сформульовані такі, на думку авторів, «серцевинні цінності», що утворюють основу фундаментального консенсусу «загальнообов'язкових цінностей», або «безперечну, безумовну норму для всіх сфер життя, для сімей і общин, для родів, націй, релігій». Головний принцип етики – вимога, щоб «до кожної людською істоти ставилися по-людські». Цей принцип розкривається через чотири позиції глобальної відданості культури: 1) «ненасильства і поваги до життя»; 2) «солідарності і справедливого економічного порядку»; 3) «терпимості і правдивості»; 4) «рівних прав і співробітництва між чоловіками і жінками». У кінцевий текст «Декларації» визначення Бога як

абсолютної основи етики не ввійшло через наявну різницю у різних віруваннях.

При розгляді «двох стовпів сучасної етики» А. Хеллер акцентує увагу на двох класичних, порівняно самостійних, системоутворюючих логіках моральної свідомості – «етиці особистості» та «етиці соціальної справедливості». Ці дві складові називав ще Арістотель: добра людина і справедлива конституція. У наш час зростає відповідальність людини за її моральний характер. В умовах, коли всі цінності, конкретні норми й конкретні етичні судження можна рівнозначно обґрунтувати як істинні, або відкинути як хибні, будувати «нову етику» можна лише з безумовного особистісного сприйняття, найчастіше на рівні логіки серця, традиційних цінностей. У подальшому особистість стає самостійним суб'єктом, вибудовує свою етику, стає її носієм і охоронцем. Регулятивна моральна ідея етики особистості ґрунтується на екзистенційному виборі себе як морального суб'єкта (доброї, чесною особистості). Такий вибір виправданий і морально і теоретично, і практично. Вільний, самостійний, екзистенційний вибір себе як порядної людини є морально виправданий, на рівні глибинної чуттєвості, хоча чисто логічно не менш переконливо можна довести і протилежне. Формування соціальної етики породжується також із твердження, яке не є емпіричним і яке не можна абсолютно переконливо ні довести, ні заперечити. Самоочевидні істини про рівність людей від природи та їхні права на свободу є самоочевидними для тих, хто вірить у них, погоджується з ними. Природне право і моральність, на яких ґрунтуються конституції демократичних країн, закладають етику антропологічного мінімуму як ціннісну передумову для соціального устрою.

Відмінність між цими стовпами сучасної соціальної етики А. Геллер вбачає в тому, що етика особистості не дає етосу, а етика соціальної справедливості створює хоч і інколи дуже слабкий, але все ж реальний етос громадянина. Громадянський етос стає більш міцним, якщо ці дві етики – особистісна і колективістська, співпадають. І хоча порядна людина і добрий громадянин не одне й те ж саме, хоч вони мають і дещо спільне: беруть на себе відповідальність. Нігілістичній позиції А. Геллер протиставляє свою: «Визнаючи, що свобода є основою сучасного світу, і що це такий фундамент, на якому нічого не засновується, я наполягаю на тому, що сучасні люди можуть самі вільно конституювати собі власні основи, щонайменше ті два стовпи, на яких твердо стоїть будівля сучасності. Поки ці стовпи стоять, все ще можна відрізнити добро від зла» [36, с. 36].

На початку ХХІ сторіччя зростаюча універсалізація планетарного співтовариства на ґрунті цивілізаційно-технологічних новацій та

ознаки зростаючої транскультурації, співіснують з збільшеннями уваги до багатоманітності соціокультурних кодів. Стає важливим подальше розширення поняття «універсалізація», яке часто інтерпретується як всезагальне нівелювання, різноаспектна конвергенція, стирання специфічних особливостей всередині світового співтовариства. Багато народів, що знаходяться на периферії, у співставленні з західною цивілізацією, зберегли свою світоглядно-психологічну монаду, яка за Л. Гумільовим, залишається в принципі незмінною до тих пір, поки той чи інший етнос існує як такий. Тому сучасне розуміння «універсалізації» виключає уніфікацію і дедалі більше включає питання про партиципацію.

Порівняльний аналіз класичних форм традиційного і модерного суспільств свідчить про суттєве зменшення впливовості «спільного блага» у його безпосередньо-почуттєвій значимості, очевидності на рівні повсякденного досвіду, пріоритетності спільнотних інтересів. Саме цим можна пояснити певну вживаність у соціально-філософському дискурсі класичної категорії «спільне благо», особливо в умовах духовної деградації і моральної кризи. Ще в «Теорії моральних почуттів» А. Сміт формулює найбільш актуальний предмет моралі в умовах капіталізму. Він порівнює його з правилами граматики на відміну від правил, що встановлюються критиками для оцінки досконалості художнього твору.

Інституційна підтримка переважно тих форм самовизначення суб'єкта моральності, яка здійснюється через акцентування значимості традиційного розуміння «спільного блага» чи «суспільного обов'язку» з часом стає надмірно консервативною і перешкоджає новаціям.

Водночас, в християнських біблійських принципах є неперсичні основоположні принципи для побудови міцних, довірливих стосунків у будь-якій сфері життя, в тому числі і в ділових відносинах. До них можна віднести: чесноти, які ґрунтуються на імперативних принципах:

- 1) чесність: «Не брешіть один одному» (Колосянам 3:9)
- 2) надійність: «Нехай ваше слово «так» означає «так» (Матвія 5:37)
- 3) довіра: «Таємниці іншого не відкривай» (Притчи 25:9)
- 4) порядність: «Не бери хабар, тому що хабар осліплює зрячих» (Вихід 23:8)
- 5) справедливість: «У всьому вчиняйте з людьми так, як хочете, щоб вони вчиняли з вами» (Матвія 7:2)
- 6) законність: «Віддавайте всім належне: кому податок – податок» (Римлянам 13:7).

Проте збереження культурної тягlosti не означає відмову від пошуків якісно нових конструкцій і механізмів ціннісного буття людини в процесі економічного і соціального поступу [6].

Коли злагода і довіра суттєво переважають конфлікти і суперечки, то співробітництво і солідарність витримують випробування, що виникають в ході стрімкої соціокультурної динаміки.

Про зменшення простору соціально-етичної аксіології свідчить також висунення «етики суспільного обов'язку» в якості системоутворюючого чинника, також відбувається зростання вагомості деонтології. Кордони ригористичної, імперативної деонтології є достатньо визначеними для відносного розведення «моралі обов'язку» і «моралі високих прагнень» (Л. Фуллер). Саме в просторі «моралі обов'язку» формується аналіз моральних чеснот не тільки як особистісних характеристик, міжособистісної взаємодії, а й через концепти, що стають базовими на мезо та макрорівнях. Завдяки цьому навіть така чеснота як довіра деперсоналізується, стає імперативом сучасного соціально-економічного існування, стає передумовою формування функціональності інститутів.

Саме до такої моралі можна віднести, за визначенням Дж. Ролза, «концепти вивіреного судження в рефлексивній рівновазі» [27, с. 78], за допомогою яких здійснюється нормативна регуляція поведінки, як більш сильний стимул до дії, ніж переживання потреби спільних цінностей. Обов'язковий нормативний мінімум, прямий соціальний контроль щодо таких базових цінностей соціальної моралі, як «справедливість», не розповсюджується на етику особистісних чеснот, оскільки, як зазначав Дж. Ролз, в цьому випадку «інтуїтивізм не є конструктивним, перфекціонізм – не є прийнятним [27, с. 85]. Відносини довіри в процесах співробітництва традиційно пов'язувалися зі справедливістю і відповідальністю, проте потреба в них суттєво розширюється внаслідок зростання могутності людини, адже саме це, на думку Г. Йонаса, «ставить відповідальність в центр моралі» [17, с. 196].

Довіра в цьому соціокультурному контексті виходить за межі приватності і соціального мікрорівня, хоча і залишається суттєвою необхідністю і в просторі цих відносин.

З цього приводу О. Гьоффе зазначає: «Обидві складові, самоорганізація та відповідальність, набувають завершеності в кваліфікованій демократії: якщо колективний суб'єкт є по-справжньому правовим, то це є свідченням його самоорганізації. Але коли це пов'язано ще й з принципом справедливості, то мова йде не про здібності до відповідальності, а про справжню відповідальність» [9, с. 9]. Тим самим відбу-

вається доповнення особистих чеснот традиційної моралі в універсальний етичний принцип, який стає суспільним обов'язком.

Серцевиною «спільнотного блага» залишається моральнісний вимір «спільнотності як блага», який найбільше руйнувався в процесі індустріалізації на мезорівні соціальної системи. Основні інститути суспільства (держава, право, частково церква, освітні установи) скеровані на ідеологічну підтримку соціального макрорівня (громадянська відповідальність, патріотизм, тощо). Моральність неформального мікрорівня, міжособистісних взаємовідносин людей підтримується за рахунок збереження традицій та завдяки впливу мистецтв, культурних ідеалів-зразків в публічному та масмедійному просторі.

Висновки. Отже, у статті було розглянуто наукові підходи до розуміння соціальної природи людини та її нормативних засад, які склалися в історії філософії. Основоположними для побудови логіки даного дослідження є концептуальні ідеї Арістотеля щодо специфіки соціального життя, які є фундаментальними для всіх соціальних наук. Протягом всієї еволюції людства технології і соціальні інститути, що склались історично, являють собою певну соціальну структуру, в межах якої діють індивіди.

Етична складова соціальної філософії Арістотеля є узагальненням традиційного «етосу», що обумовлював суттєву специфіку тогочасної моральнісної регуляції, яка не була відділена повністю від інших форм нормативної регуляції. На виокремленні поняття «моралі» як категорії новоєвропейської філософії, наголошують О. Дробницький та Р. Апресян. У наш час більшість науковців поділяє точку зору, що феномен традиційної моральності більшою мірою узагальнюється такими сучасними поняттями, як «етос», «природна моральність», «етика закону». Ціннісним еквівалентом такої регуляції поведінки стали уявлення про «благ», «добродіє», «справедливість», пов'язані з раціональним регулюванням добре влаштованого суспільства, гармонічним співвідношенням різних інститутів. На цьому ґрунті набуває самостійного значення ціннісна категорія «спільного блага». Подальша розробка цього питання призвела до розуміння інститутів як утворень, що дають змогу людям досягати мети у нерозривній пов'язаності з відповідними цінностями. Вся інституційна система створює образ життя в певному суспільстві, що регулюється системою цінностей, прийнято в ньому. У дослідженні використане класичне розуміння поняття «соціальний інститут», запроваджене Г. Спенсером, та розрізнення ним двох еволюційних видів суспільної організації, що обумовлені переходом від гомогенності до гетерогенності. Для більш точного розрізнення особливостей моральнісної регуляції різних соці-

альних систем в статті аналізується зміст поняття «соціальне», пов'язане з факторами, що інтегрують соціальну систему. Зокрема, розглядаються аналіз історично першої форми інституалізації простих норм моральності в працях Г. Веблена, а також виділені Р.С. Парком історичні форми соціального контролю.

На особливу увагу заслуговують ініціативи, здійснені під час проведення Парламенту релігій світу (1993 р.) з утвердження базових засад глобальної етики. В статті виокремлюється вимір інституалізації моралі, який дозволяє розглядати цей процес у контексті діяльності формалізованих організаційних структур з включенням механізмів соціального контролю за етичною поведінкою людей. Формування наприкінці ХХ та на початку ХХІ ст. прикладної етики як відносно самостійного фактора в діяльності соціальних інститутів свідчить про постійно зростаючий рівень виділення специфічно моральної регуляції поведінки та зростання її впливовості.

Список літератури

1. *Аболіна Т. Г.* Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки (філософсько-етичний аналіз): Автореферат... доктора філософських наук: 09.00.07 / Т. Г. Аболіна. – Київ, університет імені Т.Шевченка. – Київ, 1999. – 36 с.
2. *Альтюссер Л.* За Маркса / Л. Альтюссер. – Москва: Праксин, 2006. – 392 с.
3. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р. Г. Апресян. – Москва, 1995. – 353 с.
4. *Аристотель.* Никомахова етика / Аристотель // Аристотель. Этика. – Москва: АСТ, 2002. – С. 39-279.
5. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – Москва: Медиум, 1995. – С. 151-190.
6. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – SGP, Chicago, 1989. – 1217 с.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – Москва, Мысль, 1990. – 524 с.
8. *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структуры / Э. Гидденс. – Москва: Академический Проект, 2003. – 528 с.
9. *Гьоффе О.* Демократія в епоху глобалізації / О. Гьоффе. – Київ, 2007. – С. 436.
10. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали / О. Г. Дробницкий. – Москва, Наука, 1974. – 388 с.

11. *Дюркгейм Е.* Самогубство: Соціологічне дослідження / Е. Дюркгейм. – Київ: Основи, 1998. – 519 с.
12. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. – Москва: Канон, 1998. – С. 174-23.
13. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – Москва: Наука, 1990. – 575 с.
14. *Єрмоленко А. М.* Екологічна етика: проблеми обґрунтування / А. М. Єрмоленко // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 190-200; № 3. – С. 133-148.
15. *Єрмоленко А. М.* Соціальна етика і екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія / А. М. Єрмоленко. – Київ: Лібра, 2010. – 416 с.
16. История теоретической социологии. В 4-х томах. Т.1. – Москва: Канон, 1997. – С. 73-79, 250-261, 425-436.
17. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. – Київ, Лібра, 2001. – 400 с.
18. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. К вечному миру / И. Кант. – Алматы: Єділят, 1996. – 156 с.
19. *Келлі Д. Р.* Людський вимір буття: суспільна думка в західній правовій традиції / Д. Р. Келлі. – Одеса: Бахва, 2002. – 328 с.
20. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – Москва: Республика, 1994. 384 с.
21. *Макінтайр Е. А.* Після чесноти. Дослідження з теорії моралі / Е. А. Макінтайр. – Київ: Дух і літера, 2002. – 436 с.
22. *Маритен Ж.* Знание и мудрость / Ж. Маритен. – Москва: Научный мир, 1999. – 244 с.
23. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. – Москва: Смысл, 1999. – 425 с.
24. *Мертон Р.* Явные и латентные функции. Американская социологическая мысль. Тексты / Р. Мертон. – Москва: МГУ, 1996. – С. 379-448.
25. *Парсонс Т.* О социальных системах / Т. Парсонс. – Москва: Академический проект, 2009. – 832 с.
26. *Прокофьев А. В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов А. В. Прокофьев. – Новгород: НГУ, 2006. – 284 с.
27. *Ролз Дж.* Теорія справедливості / Дж. Ролз. – Київ: Основи, 2001. – 822 с.

28. *Рорти Р.* Постмодерністський буржуазний лібералізм / Р. Рорти // Логос. – 1999. – № 9. – С. 96–104.
29. *Рорти Р.* Прагматизм і філософія / Р. Рорти // Після філософії: кінець чи трансформація? – Київ: Четверта хвиля, 2000. – С. 21-67.
30. *Середюк Н. Г.* Специфіка моральності в системі сучасних соціальних інститутів (філософсько-етичний аналіз) / Н. Г. Середюк // «Гілея: Видавництво Української Академії Наук, 2012. – Випуск 61 (№ 6). – С. 122-128.
31. Современная западная социология: словарь. – Москва: Политиздат, 1990. – 432 с.
32. *Соловьёв В. С.* Оправдание добра: Нравственная философия / В. С. Соловьёв. В 2 томах. Том 1. – Москва: Мысль, 1988. – 479 с.
33. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. – Москва: Политиздат, 1992. – 543 с.
34. Соціальна доктрина церкви (збірка статей). – Львів: Свічачо, 1998. – 300 с.
35. *Тьоніс Ф.* Спільнота та суспільство / Ф. Тьоніс. – Київ: Дух і літера, 2005. – 262 с.
36. *Хеллер А.* Два столпа современной этики / А. Хеллер // Вопросы философии. – Москва: РАН, 2004. – Выпуск № 3. – С. 28-37.
37. *Kung H.* Global responsibility: In Search of a New World Ethic. – New York: Crossroad, 1991. – 150 p.

References

1. Abolina T.H. Moralnisna kultura v konteksti sotsiokulturnoi dynamiky (filosofsko-etychnyi analiz) [Moral culture in the context of sociocultural dynamics (philosophical and ethical analysis)]: Avtoreferat... doktora filosofskikh nauk: 09.00.07. Universytet imeni T.Shevchenka. – Kyiv, 1999. – 36 s. [in Ukrainian].
2. Altiusser L. Za Marksa [For Marx]. Moskva: Praksin, 2006. – 392 s. [in Russian].
3. Apresian R.H. Ideia morali y bazovye normativno-eticheskie programmy [The idea of morality and basic normative and ethical programs]. – Moskva, 1995. – 353 s. [in Russian].
4. Aristotel. Nikomakhova etika [Nicomachean ethics] // Aristotel. Etika. – Moskva: AST, 2002. – S. 39-279. [in Russian].
5. Berher P., Lukman T. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsyologii znaniya [Social construction of reality. Treatise on the sociology of knowledge]. – Moskva: Medyum, 1995. – S. 151-190. [in Russian].

6. Biblia. Knigi Sviashchennogo pisania Vethogo y Novogo zaveta [Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. SGP, Chicago, 1989. – 1217 c. [in Russian].
7. Gegel H.V.F. Filosofia prava [Philosophy of law]. – Moskva: Mysl, 1990. – 524 s. [in Russian].
8. Giddens E. Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii [The Structure of Society: An Essay on the Theory of Structuration]. – Moskva: Akademicheskii Proekt, 2003. – 528 s. [in Russian].
9. Goffe O. Demokratia v epohu globalizatsii [Democracy in the era of globalization]. – Kyiv, 2007. – S. 436. [in Ukrainian].
10. Drobnyskiy O.H. Poniatie morali [The concept of morality]. – Moskva: Nauka, 1974. – 388 s. [in Russian].
11. Diurkheim E. Samohubstvo: Sotsiolohichne doslidzhennia [Suicide: A sociological study]. – Kyiv: Osnovy, 1998. – 519 s. [in Ukrainian].
12. Diurkheim E. Elementarnye formy religioznoi zhyzni [Elementary forms of religious life] // Mistika. Religia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenia: Antologiya. – Moskva: Kanon, 1998. – S. 174-23. [in Russian].
13. Diurkheim E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsyologii [On the division of social labor. Method of sociology]. – Moskva: Nauka, 1990. – 575 s. [in Russian].
14. Yermolenko A.M. Ekolohichna etyka: problemy obgruntuvannia [Environmental ethics: problems of justification] // *Praktychna filosofii*. – 2003. – № 2. – S. 190-200; № 3. – S. 133-148. [in Ukrainian].
15. Yermolenko A.M. Sotsialna etyka i ekolohiia. Hidnist liudyny – shanuvannia pryrody [Social ethics and ecology. Human dignity is respect for nature]. Monohrafiia. – Kyiv: Libra, 2010. – 416 s. [in Ukrainian].
16. Istoria teoreticheskoi sotsiologii [History of theoretical sociology]. V 4-kh tomakh. T. 1. – Moskva: Kanon, 1997. – S.73-79, 250-261, 425-436. [in Russian].
17. Yonas H. Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The principle of responsibility. In Search of Ethics for a Technological Civilization]. – Kyiv: Libra, 2001. – 400 s. [in Ukrainian].
18. Kant Y. Ideia vseobshchei istorii vo vsemyrno-grazhdanskom plane. K vechnomu miru [The idea of universal history in the world-civil plan. To eternal peace]. – Almaty: Yediliat, 1996. – 156 s. [in Russian].

19. Kelli D.R. Liudskiy vymir buttia: suspilna dumka v zakhidnii pravovii tradytsii [The human dimension of existence: public opinion in the Western legal tradition]. – Odesa: Bakhva, 2002. – 328 s. [in Ukrainian].
20. Levi-Stros K. Pervobytnoe myshlenie [Primitive thinking]. – Moskva: Respublika, 1994. – 384 s. [in Russian].
21. Makintair E.A. Pislia chesnoty. Doslidzhennia z teorii morali [After virtue. Research on moral theory]. – Kyiv: Dukh i litera, 2002. – 436 s. [in Ukrainian].
22. Mariten Zh. Znanie i mudrost [Knowledge and wisdom]. – Moskva: Nauchnyi mir, 1999. – 244 s. [in Russian].
23. Maslou A. Novye rubezhy chelovecheskoi prirody [New frontiers of human nature]. – Moskva: Smysl, 1999. – 425 s. [in Russian].
24. Merton R. Yavnye i latentnye funktsii. Amerikanskaia sotsiologicheskaia mysl [Explicit and latent functions. American sociological thought. Texts]. Teksty. – Moskva: MGU, 1996. – S. 379-448. [in Russian].
25. Parsons. T. O sotsyalnykh sistemakh [About social systems]. – Moskva: Akademicheskyy proekt, 2009. – 832 s. [in Russian].
26. Prokofev A.V. Moral individualnogo sovershenstvovaniia i obshchestvennaia moral: issledovanie neodnorodnosti npravstvennykh fenomenov [The Morality of individual improvement and public Morality: a study of the Heterogeneity of moral phenomena]. – Novgorod: NGU, 2006. – 284 s. [in Russian].
27. Rolz Dzh. Teoriia spravedyvosti [Theory of justice]. – Kyiv: Osnovy, 2001. – 822 s. [in Ukrainian].
28. Rorty R. Postmodernistskyi burzhuaiznyi lyberalizm [Postmodern bourgeois liberalism] // *Lohos*. – 1999. – № 9. – S. 96-104. [in Russian].
29. Rorti R. Pragmatyzm i filosofiiia [Pragmatism and philosophy] // *Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia?* [After philosophy: end or transformation?]. – Kyiv: Chetverta khvyliia, 2000. – S. 21-67. [in Ukrainian].
30. Serediuk N.H. Spetsyfika moralnosti v systemi suchasnykh sotsialnykh instytutiv (filosofsko-etychnyi analiz) [The specificity of morality in the system of modern social institutions (philosophical and ethical analysis)] // *Hileia*: Vydavnytstvo Ukrainkoi Akademii Nauk, 2012. – Vypusk 61 (№ 6). – S. 122-128. [in Ukrainian].
31. Sovremennaia zapadnaia sotsyologiiia: slovar [Modern western sociology: a dictionary]. – Moskva: Politizdat, 1990. – 432 s. [in Russian].

32. Soloviov V.S. Opravdanie dobra: Nравstvennaia fylosofiia [Justifying the Good: A Moral Philosophy]. V 2 tomakh. Tom 1. – Moskva: Mysl, 1988. – 479 s. [in Russian].
33. Sorokin P.A. Chelovek. Tsyvilizatsyia. Obshchestvo [Human. Civilization. Society]. – Moskva: Politizdat, 1992. – 543 s. [in Russian].
34. Sotsialna doktryna tserkvy (zbirka statei) [Social doctrine of the church (collection of articles)]. Lviv: Svichado, 1998. 300 s. [in Ukrainian].
35. Tonis F. Spilnota ta suspilstvo [Community and society]. – Kyiv: Dukh i litera, 2005. – 262 s. [in Ukrainian].
36. Kheller A. Dva stolpa sovremennoi etiki [Two pillars of modern ethics] // Voprosy filosofii. – Moskva: RAN, 2004. – Vypusk № 3. – S. 28-37. [in Russian].
37. Kung H. Global responsibility: In Search of a New World Ethic. – New York: Crossroad, 1991. – 150 p.

Н.Г. Середюк. Моральнісна регуляція поведінки в різних типах інституційних систем

N.G. Serediuk. Moral regulation of behavior in different types of institutional system

Авторська довідка:

Середюк Наталія Григорівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

ЮВІЛЕЙ ФІЛОСОФА. 300 років Григорію Савичу СКОВОРОДИ

УДК 1(091)

СВІТОГЛЯД Г.С. СКОВОРОДИ ЯК ШЛЯХ ЗДОБУТТЯ «ІСТИННОЇ ЛЮДИНИ»

I.С. Стокаліч

stokalichi@gmail.com

У статті досліджено учення Г.С. Сковороди в контексті антропологічних та філософсько-релігійних пошуків філософа. Актуальність даної теми викликана передусім кризою філософсько-антропологічних та культурологічних студій стосовно світоглядної самосвідомості та положення людини у сучасному світі, що найбільш виразно проявилось у тезі М. Фуко про «смерть людини». Показано, що ідейні здобутки Г.С. Сковороди: розуміння людини як мікрокосму («малого світу»), життєвого шляху людини як самопізнання, щастя як можливості займатися «спорідненою працею» та ін. залишаються важливими для формування й сучасної людини як особистості. Особливу увагу приділено релігійним уявленням філософа. Автор підкреслює, що думка Г.С. Сковороди базувалася на вченні східного християнства, проте мали місце й елементи протестантизму у його роздумах щодо релігійних інституцій. У підсумку зазначається, що світогляд філософа, у якому поєднувались міркування на релігійні теми з раціональною філософською думкою, в цілому був людиноцентричним.

***Ключові слова:** історія філософії, світогляд та учення Г.С. Сковороди, філософська антропологія.*

THE WORLDVIEW OF H.S. SKOVORODA AS A WAY TO THE «TRUE HUMAN»

I. Stokalich

stokalichi@gmail.com

The article studies the teachings of H.S. Skovoroda in the context of anthropological and philosophical-religious searches of the philosopher. The relevance of this topic is caused primarily by the crisis of

philosophical, anthropological and cultural studies regarding the worldview self-consciousness and the position of a human in the modern world, which is most clearly manifested in the thesis of M. Foucault about the «death of a human». The author shows that the ideas of H.S. Skovoroda: understanding of a person as a microcosm («small world»), a person's life path as self-knowledge, happiness as an opportunity to do their «favorite work», and others remain important for the formation of a modern human as a person. Particular attention is paid to the religious ideas of the philosopher. The author emphasizes that the worldview of H.S. Skovoroda was based on the teachings of Eastern Christianity, but there were also elements of Protestantism in his reflections on religious institutions. It is concluded that the worldview of the philosopher H.S. Skovoroda, which combined reflections on religious topics with rational philosophical thinking, was generally human-centered.

Key words: *history of philosophy, worldview and teachings of H.S. Skovoroda, philosophical anthropology.*

Вступ. Постановка проблеми. 3 грудня 2022 року виповнюється триста років від дня народження видатного вітчизняного мислителя Г.С. Сковороди (1722–1794). Але ювілей – це лише привід знов поміркувати про філософію Григорія Савича. Насправді ж аналіз творчого спадку мислителя виправданий актуальністю поставлених ним філософських проблем, що даються взнаки вже на початку XXI ст. Йдеться, зокрема, про кризові явища, що спостерігаються у релігійному, духовно-культурному, соціальному житті сучасників у світі, що глобалізується, й далеко не завжди у гуманний спосіб.

Звернення до учення Г.С. Сковороди про людину, аналіз світогляду філософа як наслідок його духовних пошуків «істинної людини» викликані й кризою сучасного філософсько-антропологічного дискурсу стосовно людини, що виразно відтворено у тезі про «смерть людини» (М. Фуко). В даному контексті антропологічні ідеї Г.С. Сковороди про людину як «малий світ» (мікрокосмос), про людське щастя, яке можна знайти у «спорідненій праці», про пізнання як самопізнання, духовно-релігійні пошуки мислителя зберігають свою значущість і для нинішніх поколінь.

До авторського осмислення філософського світогляду Г.С. Сковороди, крім його робіт, залучені були дослідження таких знаних істориків філософії як Д.І. Чижевський, В.Ф. Ерн, а також сучасних філософів – С.Б. Кримського, М.В. Поповича, І.В. Іваньо, Л.В. Ушкалова та ін. Міркуючи над релігійним виміром світогляду Г.С. Сково-

роди, опертя йшло на роботи релігійних мислителів різних часів (Ориген, Майстер Екгарт, М. Бубер та ін.).

Виклад основного змісту дослідження. Насамперед важливо зазначити, що Г.С. Сковорода – яскраве та колоритне явище в історії вітчизняної філософії: він постав особистістю, яка уособлює в собі саме український характер та ментальність, унікальне світовідчуття та неповторне філософське осмислення реальності світу, людських переживань, пов'язаних із смыслом особистого буття людини. У Сковороди філософські ідеї та його образ життя переплелись один з одним настільки, що постали гранями одного й того ж – буття філософа як певної цілісності, як певного феномену духовної культури народу. Звідси зрозуміти смисли учення Сковороди, не торкаючись його біографії, деяких життєвих фактів неможливо.

Як відомо, український «Сократ» народився у родині козака села Чорнухи, що на Полтавщині, де він безпосередньо виховувався у гармонійному середовищі української народної культури доби Гетьманщини. Отримавши початкову освіту на малій батьківщині, Григорій Сковорода як талановитий юнак, який мав хист до наук, направляється на навчання до Києво-Могилянського колегіуму. Згодом, за свої успіхи у навчанні, які помітив митрополит київський, Сковороду було направлено до придворної капели, адже він мав і неабиякі музичні здібності [6, с. 7]. Так розпочалось його життя у «світі людей», світі соціальному з чималими принадами для молодої людини. Але кар'єра Сковороду не приваблювала, отже вже з самого початку свого дорослого життя Сковорода міг відмовлятися від всього, що сприймав як собі неблизьке.

Для становлення Сковороди-філософа чимале значення мала і його зарубіжна подорож, адже під час неї він мав змогу пізнати популярні у той період філософські течії, які, як показав час, не зацікавили і фактично не вплинули на формування його філософського світогляду. Йдеться про те, що під час місії до Угорщини молодий Г.С. Сковорода потрапляє до західноєвропейських країн, де протягом двох років подорожує, та як зазначено у спогадах учня, друга і першого описувача життя філософа Михайла Ковалинського спілкується з людьми вченими і обізнаними з новими філософськими поглядами: «способствовался доставить себѣ знакомство и пріязнь ученыхъ, а съ ними новыя познанія, каковыхъ не имѣлъ и не могъ имѣть въ своемъ отечествѣ» [7, с. 115]. Як зазначає В.Ф. Ерн, Гесс де Кальве, який добре знав Г.С. Сковороду, розказував про те, що той слухав лекції тамтешніх знаменитих німецьких мужів, де своїми здібностями здобув прихильність останніх. Де Кальве оповідає також про подорожі по землях Польщі, Німеччини та Італії. Але В.Ф. Ерн ставить під сумнів факт можливого

перебування Г.С. Сковороди у Римі [17, с. 67]. Після перебування та здобуття знань на Заході він повертається до рідної землі, де отримує місце викладача у Переяславський семінарії на запрошення єпископа Никодима (Сребницького), але, увійшовши у творчій конфлікт з останнім, полишає викладання у семінарії.

Як бачимо, спостерігаючи за біографією Г.С. Сковороди, вже короткий перебіг певних життєвих подій дає змогу побачити в ньому непересічну особистість, що ставила свій власний потяг до свободи та пізнання як засадничий принцип свого життя.

Головний етап становлення Г.С. Сковороди як філософа розпочинається з 1758 року, після містичного видіння у селі Каврай. Десь з цього часу відбувається життєвий перелом, пов'язаний з головним вибором – образу життя, і здобуттям переконання мислителя: філософія має не кабінетний характер, а визначається життям як свідченням власних поглядів філософа. Саме тому, після переяславського періоду, розпочинається принципово інакший життєвий шлях – етап подорожуючого мислителя, котрий свідомо обирає свій образ життя, не дивлячись на пропозиції зайняти викладацькі посади [17, с. 113].

Перебуваючи у країнах Західної Європи, Г.С. Сковорода мав змогу познайомитись як із сучасною філософською думкою, так із релігійними ученнями. Це можна побачити, аналізуючи погляди філософа. Власне містичне почуття Сковороди, як варто зауважити, заперечувало марновірство у будь-якому вигляді. У творах Сковороди мало місце глибоке осмислення питань релігійного життя людини, але спроба зарахувати мислителя до сонму релігійних філософів в межах православного богослов'я була б не коректною. Релігійний світогляд Г.С. Сковороди звичайно базувався на вченні східного християнства, але ми можемо спостерігати, що він не обмежувався лише традиційним підходом. Міркування на релігійні теми Г.С. Сковороди містили в собі різнобічні виміри людського буття, мали певне суперечливе світоглядне забарвлення, торкались інших течій, значно переплітались з раціональною думкою. Зокрема, можна побачити протестантський вплив у відношенні мислителя до ритуалів, таїнств та святинь. Він вкрай критично ставився до традиційної форми богопізнання – чернецтва. Але, як слід зауважити, в той же час саме його власне життя мало форму подорожуючого аскета, у малій торбині якого містились улюблені твори античних філософів та Біблія.

Отже, філософ біжить від світу, від викривленого буття людини у світі, від пануючого світосприйняття. Але бачити в особі Г.С. Сковороди людину з атеїстичними поглядами чи ворога Церкви було б вкрай невірно. Навпаки, перед нами постає глибокий релігійний мис-

литель, який на сторінках своїх творів розкриває власне бачення глибинних питань стосовно релігії, зокрема християнства. В його творах ми спостерігаємо прагнення до гармонійного способу життя як вияву мудрості, що має своє походження від божественної Премудрості – Софії.

Про софійність філософського світогляду Сковороди згадує низка українських дослідників, таких як Д. Чижевський, І. Мірчук, В. Горський, М. Попович і звичайно С. Кримський [8, с. 155]. Як зазначають вище згадані науковці, на формування поглядів Г.С. Сковороди мали вплив такі філософи та релігійні мислителі як Платон, Епікур, Філон Олександрійський, Ориген, Климент Олександрійський, Діонісій Ареопагіт. Сковорода також зважував на філософію ренесансних авторів та учення Х. Вольфа. Пояснюючи витoki глибокої освіченості Сковороди, І. Мірчук сумнівається у правдоподібності розповідей про подорожі філософа по теренах Італії, Німеччини, Австрії, адже для цього потребувалися великі кошти та й сам примітивний спосіб сполучення не давав змоги дістатися в різні кінці Європи за малий обсяг часу. Звідси дослідник приписує освіченість Г.С. Сковороди, його знання філософських поглядів, зокрема, учення Вольфа рівню освіти в Києво-Могилянській академії, де на той час працювала плеяда професорів, які добре знали тодішню німецьку філософію [4, с. 365]. Також і знайомство з думками Майстра Екгарта можливо відбувалося завдяки Симону Тодорському, що викладав у Києво-Могилянській академії та переклав на церковнослов'янську мову «Чотири книжки про справжнє християнство» [3, с. 31].

Постать Г.С. Сковороди постає перед нами в образі філософа-«практика», що своїм власним життям відтворював своє власне бачення світу та людини в нім, свої етичні, містичні та філософські принципи як певний спосіб життя. Такий життєвий шлях мандрівного мислителя робить його подібним до філософів античності та богословів ранньої доби християнства. Його ставлення до світу проходить через призму критицизму, який має у собі платонівське протиставлення духу і матерії, яка постійно змінюється, а тому не може мати у собі істинного буття. Лише те, що не підлягає змінюваності є справжнім. Така думка мала відображення у богословсько-філософських поглядах Діонісія Ареопагіта, Василя Великого та інших представників патристичної доби [9, с. 64]. Важлива така настанова і для Г.С. Сковороди.

У житті філософ сповідує незмінно притаманний йому мінімалізм, не ставить собі за мету володіти земними благами, розуміючи, що щастя людського життя та радість походять від духовного начала та усвідомлення людиною своєї натури. Цей вихідний принцип лежить в

основі сквородинського вчення про «споріднену працю» як умову людського щастя. Нещастя ж, на його думку, походить з неусвідомлення людиною свого призначення та бажання того, що людині непри- таманне.

У світогляді Г.С. Сквороди ми бачимо апелювання до етичних поглядів Епікура, філософії, що ставила на меті віднайдення умов щастя. Так само, як і у Епікура, за Г.С. Сквородою, щастя буде власне сама людина, що вказує на гуманістичний характер поглядів філософа. Він впевнений, що багато що, якщо не все, залежить від особистих якостей і здібностей людини, тому самій людині важливо розуміти свій глибинний зміст, своє життєве покликання, а для цього розвивати властиві їй творчі здібності. Дуже прийнятна думка. Адже з нею тяжко не погодитись. Це відповідає певною мірою і християнському баченню життєвого шляху людини. Йдеться про настанови, що вказані і самим Ісусом Христом і апостолом Павлом, про те, що людина має не намагатись оволодіти цим світом та не прагнути влади над іншими, але розуміти своє місце у суспільстві як наповненим змістом божим [5, с. 46].

У роздумах Сквороди про шлях здобуття людиною щасливого життя має місце налаштованість на відсторонення від будь-чого світського. Часто, у жартівливий спосіб, насміхаючись над новими науковими емпіричними поглядами, філософ заперечує значимість для людини матеріального світу, ставлячи насамперед духовну складову не просто головною, але єдиною, що має цінність. Відмова філософа від будь-яких земних благ свідчить не тільки про його християнське анахоретство, але й вказує на певний елемент гностичного сприйняття дійсності, в якому для отримання духовного вдосконалення необхідно якомога зменшити стосунки з матеріальним світом. Тобто, матерія виступає як осередок зла, що пригнічує дух людини, тому Скворода сповідує відхід людини від цього світу як такого, що не має цінності. Отже, матеріальний соціальний світ розцінюється ним вкрай глузливо. Однак ми бачимо, що одночасно Г.С. Скворода є пошанувачем природи, в якій бачить мудрість, що притаманна лише самому Богові, і таким чином вбачає в ній певну цінність.

Для християнської традиції важливою темою є проблема гріха, що завжди стоїть на заваді будь-яких якісних перетворень, як особистих, так і суспільних. В цьому контексті, якщо виходити з етичних пошуків та роздумів філософа, то буде особливо помітно, що він майже не розглядає цю проблему. Але ж навіть абсолютно досконалої форми соціального і культурного життя досягнути неможливо, якщо людиною не усвідомлюються викривлення дійсності, при чому не

тільки соціального порядку, але й власне людські недосконалості, недоліки, викривлення, що загалом й сприймається як гріх. Тому на шляху перетворень лише свого власного вибору життєвого напрямку та способу діяльності, зробленого з суто моральних підстав, нехай і вибору правильного, все ж таки не вистачить. Цілісне розуміння людського буття потребує підключення й релігійного розуміння людиною себе та своїх життєвих реалій.

Філософ же, скоріше, виходить у розумінні буття не з реального стану людини та її життєвого світу, а із бажаного. Людина в його міркуваннях виступає саме у гуманістичному контексті – все життєве залежить від її власної волі та сподівань. Місця ж для волі божої не спостерігається, хоча вона є, можливо, у Сковороди просто іманентною складовою першоджерела всього існуючого, яке не має безпосереднього впливу на дії людини, що, безумовно, відсилає нас до трагедії Фауста [12, с. 96]. Звідси і його осуд всього мирського як викривленого буття ґрунтується все ж таки не на етичних засадах Біблії чи то вчення церковного, а виходить із власного бачення добра і зла.

Толерантне сприйняття Г.С. Сковороди іншого релігійного досвіду та ставлення рівновартості з християнським одкровенням є певною мірою наслідком його індивідуального відношення до християнського віровчення, закарбованого у вигляді догматів, в яких він не вбачав будь-якої суттєвої цінності, а сприймав, скоріше, як загальні ідеї. Звідси, як і давні гностики, мислитель ставить насамперед не проблему спасіння, а проблему улаштування благого життя людини через пізнання. Тому звичайно, коли ведеться розмова про Г.С. Сковороду як релігійного філософа, яким він безперечно був, слід розуміти, що його при цьому аж ніяк не можна віднести до провідника ортодоксальної думки. Сковорода знаходився у глибокому пошуку саме власного шляху, духовного методу віднайдення себе самого. Така світоглядна позиція українського мислителя робить його близьким до німецьких містиків (Якова Бьоме, Майстера Екгарта), з працями і поглядами яких він безперечно був добре знайомий.

Вчення Г.С. Сковороди про світ сповнене символізму і алегорії, що також вказує на вподобання мислителя щодо герметичного вчення. На останнє орієнтувались діячі Ренесансу, розглядаючи Біблію у певний спосіб, а саме: в ній все сприймалось і тлумачилось алегорично та символічно, все виступало як символ сам у собі, який несе собою певну силу та знання [1, с. 103]. Символічне світорозуміння слугує підставою вчення філософа про подвійність світу. Тут він вдається до аналогії Платона про тінь, стверджуючи, що є яблуна, а є її тінь. З цієї аналогії виводиться думка про те, що цей видимий світ є лише

тінню світу духовного. Ці дві натури, з яких складається світ – видима (матерія, твар, плоть) та невидима (Бог, безначальне єдиноначало) є протилежними, такими, що суперечать одна одній, хоча й знаходяться в одному суцюзі, існуючи як «незлите поєднання». Так само і людське буття як певна сутність несе в собі ці дві натури – тіло і дух, які знаходяться у суперечливих відносинах. Зауважимо, що подібне ділення на дві природи споріднені як із грецькою філософією, так і з юдейською містикозі. Ділення на два відсилає нас і до твору М. Бубера «Я і Ти», де ілюструється кабалістичний погляд на людину [10, с. 30].

Особливе значення для філософії Сковороди є його розуміння трьох вимірів буття, які він називає «світами» (макрокосм, мікрокосм, символічний світ), які в цілому складають усе існуюче. Це вчення про «три світи» постає як квінтесенція поєднаних в одному різних світоглядних елементів, що мали місце у філософських поглядах Платона, Аристотеля, Климента Олександрійського, Філона Олександрійського, Діонісія Ареопігита, Орігена, Максима Сповідника, а також у герметичній і кабалістичній філософії. Варто показати, хоча б частково, певний перетин ідей згаданих мислителів з філософськими положеннями Г.С. Сковороди.

Як зазначає І. Мірчук, філософський світогляд Г.С. Сковороди є одночасно антропоцентричним і при цьому зверненим до поняття Бога [4]. Свідченням цього саме і є вчення про три світи. Макросвіт – це світ всього існуючого, сам всесвіт, у якому, як запорука буття, є внутрішня складова невидимого світу, де у своїх глибинах перебуває сам Бог, яким все й тримається. Це є думка, яку ще з перших століть християнства стверджував Іустин Філософ, Афанасій Великий. Світ створений з нічого, і в собі нічого не має, лише прояв божої творчої волі наповнює все існуюче буттям. Людина, згідно Григорія Нісського, постає як мікрокосмос, що вміщає в собі весь світ. Цю думку поділяє й Г.С. Сковорода. Звідси впливає настанова філософа на те, що пізнання світу відбувається через самопізнання. Людина ніби має зв'язок зі всіма явищами світу, що знаходяться у самій людині.

З цією ж ідеєю пов'язані й положення щодо того, що духовна воля і вчинки людини мають вплив на зовнішній світ, і саме через духовне самопізнання відбувається знання Бога. Бог постає як сила життя та зміст речей [4, с. 188]. Сам же Бог є не просто всюди присутній, але безпосередньо знаходиться у всіх речах світу. Риси пантеїзму філософ бере від Максима Сповідника, який перший із християнських богословів зазначив, що через пізнання світу можливо пізнати Бога. Хоча, слід зауважити, що частіше порівняння в цьому випадку йде з вченням Б. Спінози.

Третій світ знаходиться, за Г.С. Сковородою, закарбованим на сторінках Біблії, читання та тлумачення якої може відкрити людині цей символічний світ. В цьому думки філософа певним чином збігаються з позиціями Філона, Орігена, від яких він переймає ідею читання та розуміння Біблії, повністю відкидаючи буквальний зміст оповідання. Адже лише у глибинах алегорій оживають картини оповідань та знаходиться зв'язок поміж різними частинами всіх книг Писання. Про методи читання та проникнення у глибинний зміст Біблії писав Оріген у четвертій частині своєї праці «Про начала», де вказував на три таких метода розуміння біблійного тексту: перший – буквальний, другий – історичний, третій – алегоричний. Щодо третього методу, то тут Оріген наслідував метод свого вчителя та тлумача Старого Завіту юдея Філона [11, с. 336].

Своє бачення життєвого шляху людини Г.С. Сковорода ілюструє в творі «Наркіс». Зміст його свідчить про практичний характер сковородинської філософії. Йдеться, зокрема, про отримання щастя за умови самопізнання. І це є можливим, адже у людини є першопочаток всього дійсного, а дійсне – це духовний світ, що створений Богом, і в якому Абсолют перебуває як причина існування всього світу. Звідси народжується розуміння щастя, яке, на думку філософа, аж ніяк не залежить від матеріального чи сакраментального місця (йдеться про Єрусалим), все це знаходиться у самій людині та відкривається через самопізнання [2, с. 114]. Подібно до Платона, Г.С. Сковорода йде шляхом самоусвідомлення та викриття видимого світу як омани. Його співрозмовники поступово осмислюють духовну дійсність, яка і є лише єдиною істинною дійсністю. Тільки через усвідомлення невартості матеріального світу, його постійної мінливості та примарності надається можливість вступити людині на істинний шлях, що є спогляданням сутності речей. Це і є шлях здобуття людиною себе як істинної людини. Адже на шляху пізнання, що передбачає критичний розгляд існуючого, цей світ речей відступає та відпускає людину зі своїх тенет, отже людина починає бачити сутність. Динаміка духовного зростання починається з постулату визнання Бога як єдиного центру всього існуючого, який являє себе в цьому світі присутністю Премудрості-Софії. Саме від неї, яка має божественне походження виходить любов. Тому Наркіс Г.С. Сковорода закоханий не у самого себе, але в глибину духовної людини, що знаходиться за тінню та тілом видимого [14, с. 151-174].

Отже, гуманізм Г.С. Сковорода ставить людину в середину світу. Його людина – це той самий Адам Кадмон, символ, що мав розповсюдження у Ренесансі. Його тлумачення Біблії ґрунтується не лише

на досвіді християнського надбання, але також має вплив юдейської кабали, за вченням якої все знаходиться у Торі, і кожний образ подій є законсперований від непричетних до цих знань. Кожний символ, літера несуть у собі таємничий зміст. Ціллю життя вивчаючого Тору є намагання відкрити ці таємниці, в чому і полягає сутність служіння Творцю. Протестантський елемент відношення до церковного устрою ми бачимо у критиці Г.С. Сковородою сучасного стану релігійних інститутів. Відомо, що він категорично відкидав інститут чернецтва, висловлюючись доволі різко. Можливо, його не задовольняла форма, в яку історично перетворився рух перших анахоретів. Чітко проглядається у поглядах філософа й принцип Реформації *sola Scriptura*. Він категорично заперечує Передання, що, як і представниками Реформації, вважалося наслідком людського перекручення істини Ісуса Христа, особливо у католицтві ренесансної доби, коли на рівні папської влади приймалися до уваги магічні практики. Як зазначає відома дослідниця Френсіс Йейтс на сторінках праці «Джордано Бруно і герметична традиція», саме ці факти визвали відторгнення від католицизму представників Реформації, котрі вирішили повністю відокремитись від течій, що охопили Римську церкву. В них вбачали падіння до язичництва та відпадання від християнської віри. На відміну від магічного сприйняття світу та використання тотальних алегорій, вони, так би мовити, стають повністю на засади антиохійської школи прочитання Біблії. Сам же Г.С. Сковорода у своїх роздумах навпаки стоїть на засадах олександрійської школи в її крайньому алегоризмі [15, с. 259-270].

Прочитання філософом біблійних текстів повністю відкидає їх розуміння як буквального оповідання. Це навіть торкається конкретних подій, наприклад, народження Ісуса Христа. Його релігійність виходить за межі канону, прийнятого свідомістю загалу. Так він з бо-лем каже, що багато людей є охрещені, але так за все життя і не зрозуміли, що воно таке є. Люди приходять до божої трапези, але не усвідомлюють її значення. Тобто, Сковорода не приймає будь-який формалізм стосовно віри [13, с. 35]. Його бачення гідного шляху християнина пов'язане зі ставленням людини до обоження, яке неможливе, якщо людина поглинута цим світом, коли її думки знаходяться під владою матерії. Тобто, філософ використовує весь інструментарій досвіду богопізнання християнства, не входячи при цьому у формальний його устрій. Він веде анахоретський, апостольський (подорожній), філософський спосіб життя. Сковорода усамітнений, не прив'язаний ні до кого, уникає соціальних обов'язків, не створює сім'ї, не ставить маєтків. Він повністю відданий шляху становлення духовної людини. Так, пише: «Втікай од слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ці-

ломудреність, дружи з терпеливістю, оселися з смиренним у купі – оце тобі промінь божественного серця» [16, с. 179].

Одначе, не дивлячись на критичні міркування стосовно історичного християнства та його інституцій, Г.С. Сковорода, як вже зазначалося, є релігійним філософом. Початок його власного світогляду, звичайно, лежить в основі всякого буття, тобто у Бозі. Сковорода, як це ми бачимо із його творів та листів, був не лише обізнаним у філософії, але й людиною, яка була тісно пов'язаною із власне церковною традицією. Його роздуми сповнені цитат як із самої Біблії, так і з творів християнських богословів. Часто він показує свою обізнаність і стосовно літургичних текстів. Тому для розуміння духовної практики релігійного мислителя потрібно зрозуміти, а як він все ж таки уявляв Бога. Бог Г.С. Сковорода – це Бог Платона і Плотіна, з елементами християнського антуражу, який не є Бог, про якого вчить Церква. Він подібний. В цьому полягає власне прояв його особистого розуміння, що таке Бог, істина, дух [17, с. 301]. Бог розлитий і присутній у всьому світі і є внутрішньою складовою всього існуючого. Матеріальний світ з цієї позиції – лише примара, що стоїть на заваді людини, не сприяє її власному становленню. У Г.С. Сковорода таким чином зрозумілий світ отримує назву Природи, в чому чітко видна аналогія до вчення Б. Спінози.

Співвідношення людини і Бога можна розкрити на підставі сковородинського вчення про мікрокосм, яким власне і є людина. За Г.С. Сковородою, людина матеріальна не є цінністю сама по собі, але лише умовою, з якої саме має постати людина істинна. Матеріальна людина, за словами Сковорода, – лушпиння та посуд, в якому тільки завдяки духовній праці людина віднаходить у собі Бога. Як зазначає Д. Чижевський, розуміння людини у традиційному християнському вченні ще з часів Іринія Ліонського визначається як *Imago Dei*, образ божий. У Г.С. Сковорода ми спостерігаємо певне переплетення раціоналістичних поглядів з містичним сприйняттям дійсності. Так, розуміння людини як мікрокосмосу, що характерним було ще для античної культурної традиції, у часи Ренесансу, завдяки Фічіно, Мірандоли, Бруно, поєднувалось з магічним сприйняттям навколишнього світу. Емблематика, що мала широке розповсюдження у магії ренесансних діячів, присутня і у творах філософа.

Людина істинна, духовна відкривається Г.С. Сковородою як «внутрішня людина», першолюдина (Адам Кадмон), що тримає час та підноситься до вишнього світу, виходить за межі свого матеріального існування. Вона гігант, вона вільна і осяяна світом, вона воскресла з тенет світу мінливостей і страстей, вона богоподібна [16, с. 166]. У цих

висновках філософа проглядається спорідненість думок з німецьким містицизмом. Йдеться про Майстра Екгарта, який міркує про два світи в одній із своїх проповідей, де він розгортає думку, що все творіння має у собі потяг за божественною природою. Мислитель вказує, що Дух Господній наповнює собою весь всесвіт. Бог, який є духом, міститься у найменшому, тому духовна річ є найшляхетніша за будь-яку матеріальну. Звідси душа є найвища за весь матеріальний світ, бо була створена у просторі, де зустрічається з Духом, своїми найвищими силами доторкаючись до вічності, і, не дивлячись на тісний зв'язок душі і тіла, зв'язок душі з Духом є більшим [3, с. 239].

Виходячи із означеного кола міркувань стосовно світу та вимірів людського буття, істинна людина розкривається мислителем у творі «Потоп зміїн». Цей твір можна вважати кульмінацією філософських поглядів Г.С. Сковороди. Тепер можна зрозуміти до кінця його задуми і щодо людини як «малого світу» й щодо пізнання як самопізнання. Дійсно, якщо все в людині подвоєно, то закономірно, що душа людини для преображення має йти шляхом самопізнання та споглядання, бо саме на цьому шляху має відбутись нове її народження. Христос і людина, що розірвала омани тлінного, за думкою філософа, є одне й те саме.

Висновки. Отже, серцевиною учення Г.С. Сковороди є його філософська антропологія, яка має чітке релігійне підґрунтя. Думки філософа, хоча і не вкладалися у будь-яку сталу систему, містили в собі елементи містики, протестантської позиції, але в цьому проглядається шлях саме філософа, який не створював систем, а прагнув віднайти шлях від темряви до світу, від людини «матеріальної» до «істинної». Саме з людським буттям, його проблемами та труднощами була пов'язана головна турбота Григорія Савича та основні ідеї його філософії: самопізнання як витоку знання як такого, умов щастя людини, ідея спорідненої праці, вчення про дві натури та три світи тощо. Об'єднуючою ж всі ці ідеї підставою було, на наш погляд, розуміння філософом життєвого шляху людини як шляху здобуття кожним істинної людини, народження її в собі. Адже тільки людина, що є преображеною, є воскреслою, такою, яка залишивши тліну тлін, стала вже істинно живою, бо вона є богом у тілі – тільки така людина є і вільною. Тобто, за думкою філософа, тільки підіймаючись та уподібнюючись до Христа, людина розкриває свою внутрішню таємницю, отже лише віра живить її. Така людина вже необмежена ні простором, ні часом, не будь-якими тенетами світу, але є богоподібною та вільною [2, с. 364].

Саме такою людиною намагався стати Г.С. Сковорода. Це головне в його філософських поглядах, образі його життя. Такий шлях

філософа, який усвідомлено уникав принад світу, всього того, що може людину закобальяти, й робив його тим самим Адамом Кадмоном, що вбирав в собі образ істинної людини. Отже, філософування Г.С. Сковорода є наукою про людину, таку, яка ставить собі на меті віднайти себе у світі, збагнути головну цінність людського буття.

Список літератури

1. *Шевченко Віталій*. Григорій Сковорода і префігуральна екзегеза Біблії // *Філософська думка*. – № 5. – 2014. – С. 98–109.
2. *Сковорода Григорій*. Вірші. Пісні. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи; [упорядник, автор вступної статті і приміток І.В. Іваньо]. – К.: «Наукова думка», 1983. – 541 с.
3. *Екгарт Майстер*. Проповіді. – К.: Темпора, 2022. – 736 с.
4. *Мірчук Іван*. Філософські студії; [за редакцією Миколи Шафалова і Романа Яремка]. – Мюнхен: Український вільний університет. Серія монографій. Ч. 62. – 2006. – 582 с.
5. *Іваньо І. В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковорода. – К.: Наукова думка, 1983. – 268 с.
6. *Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В.* Григорій Сковорода. Біографічна повість [під загальною редакцією доктора філософських наук В. М. Нічик]. – К.: «Молодь», 1984. – 211 с.
7. *Ковалинський М. І.* Житие Сковороды, описанное его другом М. И. Ковалинским // *Киевская старина*. – 1886. – С. 103-149.
8. *Кримський С. Б.* Філософ, якого «не спіймав світ» // *Кримський С.* Збірник науково-публіцистичних і філософських статей. – Київ: Либра, 2010. – 464 с.
9. *Ушкалов Леонід*. Сковорода і Візантійське богослів'я // *Філософська думка*. – № 5, 2014. – С. 62–72.
10. *Бубер Мартін*. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням; [пер. з нім.]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 272 с.
11. *Ориген*. О началах. Против Цельса. – СПб: Библиополис, 2008. – 792 с.
12. *Попович М. В.* Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби // *Наукові записки НаУКМА : Гуманітарні науки*. – 2003. – Т. 22, ч. 1. – С. 91–103.
13. *Сковорода Григорій*. Повна академічна збірка творів; [за редакцією проф. Леоніда Ушкалова]. – Харків-Едмонт-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

14. *Сковорода Григорій*. Твори: У 2 т. Т. 1 [передмова О. Мишанича]. – К.: «Обереги», 1994. – 528 с. (Гарвард. Б-ка давнього українського письменства)
15. *Френсис А. Йейтс*. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 2073 с.
16. *Чижевський Д.* Філософія Г.С. Сковороди. – Харків, 2004. – 272 с.
17. *Эрн В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М.: Директ-Медия, 2016. – 394 с.

References

1. Shevchenko Vitalij. (2014) Grigorij Skovoroda i prefiguralna ekzegeza Bibliji [Hryhoriy Skovoroda and prefigurative exegesis of the Bible] // *Filosofska dumka* [Philosophical thought]. – № 5. – 2014. – S. 98–109.
2. Skovoroda Grigorij. (1983) Virshi. Pisni. Dialogi. Traktati. Pritchi. Prozovi perekladi. Listi [Poems. Songs Dialogues. Treatises. Parables Prose translations. Letters]; [uporyadnik, avtor vstupnoyi statti i primitok I.V. Ivano]. – К.: «Naukova dumka», 1983. – 541 s.
3. Ekgart Majster. (2022) Propovidi [Sermons]. – К.: Tempora, 2022. – 736 s.
4. Mirchuk Ivan. (2006) Filozofski studiyi [Philosophical studies]; [za redakciyeyu Mikoli Shafalova i Romana Yaremka]. – Myunhen: Ukrayinskij vilnij universitet. Seriya monografij. Ch. 62. – 2006. – 582 s.
5. Ivano I. V. (1983) Filozofiya i stil mislennya G. Skovorodi [Philosophy and thinking style of H. Skovoroda]. – К.: Naukova dumka, 1983. – 268 s.
6. Drach I. F., Krimskij S. B., Popovich M. V. (1984) Grigorij Skovoroda. Biografichna povist [Hryhoriy Skovoroda. Biographical story] [pid zagalnoyu redakciyeyu doktora filozofskih nauk V. M. Nichik]. – К.: «Molod», 1984. – 211 s.
7. Kovalinskij M. I. (1886) Zhitie Skovorody, opisannoe ego drugom M. I. Kovalinskim [The life of Skovoroda, described by his friend M. I. Kovalinsky] // *Kievskaya starina* [Kievan antiquity]. – 1886. – S. 103–149.
8. Krimskij S. B. (2010) Filosof, yakogo «ne spijmav svit» [The Philosopher Who «The World Didn't Catch»] // Krimskij S. Zbirnik naukovo-publicistichnih i filozofskih statej [A collection of scientific journalistic and philosophical articles]. – Kiyiv: Libra, 2010. – 464 s.
9. Ushkalov Leonid. (2014) Skovoroda i Vizantijske bogosliv'ya [Skovoroda and Byzantine theology] // *Filosofska dumka* [Philosophical thought]. – № 5, 2014. – S. 62–72.

10. Buber Martin. (2012) Ya i Ti. Shlyah lyudini za hasidskim vchennyam [Me and you. The path of man according to Hasidic teachings]; [per. z nim.]. – K.: DUH I LITERA, 2012. – 272 s.
11. Origen. (2008) O nachalah. Protiv Celsa [About beginnings. Against Celsus]. – SPb: Bibliopolis, 2008. – 792 s.
12. Popovich M. V. (2003) Grigorij Skovoroda na tli filofsko-religijnih ruhiv svozeyi dobi [Hryhoriy Skovoroda against the background of the philosophical and religious movements of his time] // *Naukovi zapiski NaUKMA : Gumanitarni nauki* [Scientific notes of NaUKMA: Humanities]. – 2003. – T. 22, ch. 1. – С. 91–103.
13. Skovoroda Grigorij. (2011) Povna akademichna zbirka tvoriv [A complete academic collection of works]; [za redakciyeyu prof. Leonida Ushkalova]. – Harkiv-Edmont-Toronto: Majdan; Vidavnictvo Kanadskogo Institutu Ukrayinskih Studij, 2011. – 1400 s.
14. Skovoroda Grigorij. (1994) Tвори: U 2 t. T. 1 [Works: In 2 vols. Vol. 1] [peredmova O. Mishanicha]. – K.: «Oberegi», 1994. – 528 s. (Garvard. B-ka davного ukrayinskogo pismenstva)
15. Frensis A. Jejts. (2018) Dzhordano Bruno i germeticheskaya tradiciya [Giordano Bruno and the Hermetic Tradition]. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2018. – 2073 s.
16. Chizhevskij D. (2004) Filosofiya G.S. Skovorodi [Philosophy of H.S. Skovoroda]. – Harkiv, 2004. – 272 s.
17. Ern V. F. (2016) Grigorij Savvich Skovoroda. Zhizn i uchenie [Grigory Savvich Skovoroda. Life and teaching]. – M.: Direkt-Mediya, 2016. – 394 s.

I.C. Stokalich. Світогляд Г.С. Сковороди як шлях здобуття «істинної людини»

I. S. Stokalich. The worldview of H.S. Skovoroda as a way to the «true human»

Авторська довідка:

Стокаліч Ігор Святославович – кандидат філософських наук, випускник аспірантури Центру гуманітарної освіти НАН України.

Відлуння видань

ФІЛОСОФІЯ МИРУ

В.П. Драгогуз

Рецензія

на видання: *Таранов С. В.* Словацькі лекції з онтології війни та деонтології миру: [монографія]. – Київ: Четверта хвиля, 2022. – 120 с.

Лекції, прочитані у Словаччині на «кричущі» питання сьогодення, містять у своєму змісті передусім наболілий та пережитий досвід автора як вимушеного переселенця. Особистісні міркування філософа про «онтологію війни» та «деонтологію миру», переплавлені у текст монографії, супроводжуються й постановкою «вічних» філософських питань про умови та можливості мирного буття людства.

Ключові слова: *війна, мир, світ, людина, російсько-українська війна, Буття, дискусія.*

The lectures delivered in Slovakia on the "blatant" issues of today contain primarily the painful and experienced experience of the author as a forced migrant. The personal reflections of the philosopher on the "ontology of war" and "deontology of peace", melted down into the text of the monograph, are accompanied by the posing of "eternal" philosophical questions about the conditions and possibilities of peaceful existence of mankind.

Key words: war, peace, world, man, Russian-Ukrainian war, Genesis, discussion.

В час повномасштабного вторгнення Росії в Україну проблема війни і миру є ключовою. Український народ демонструє незламну національну стійкість у протистоянні з «північним сусідом».

Війна кардинально загострює смисли життя людини. Вона робить кожного більш свідомим, відповідальним, піднімає з глибин підсвідомості страхи, неугамовні образи і душевні травми, поляризує сприйняття світу, різко поділяючи людей на своїх і чужих. Нейтральні позиції зникають. Кожен має визначитись, на якому він боці: захисників вітчизни чи на боці колаборантів.

Війна виявила наявність різних картин світу українців і росіян, що позначилось на баченні історії, орієнтації на цінності, розумінні причинно-наслідкових зв'язків подій, на ставленні до негативних соціальних явищ: упереджень, дискримінації, дегуманізації, стигматизації, агресії у вигляді війни та геноциду.

Війна показала соціально-психологічну стійкість українців, їх беззаперечну моральну перевагу над російськими загарбниками. Можна констатувати, що це війна ідентичностей великих соціальних груп.

Тематично текст рецензованих лекцій складається з трьох частин (розділів). Їх зміст охоплює наріжні філософські проблеми (буття, людина, соціум, свідомість, дух, духовність, пізнання, світ, культура, сутність і спрямованість історичного процесу). Передовсім це проблеми війни і миру, фундаментальні принципи буття, його тлумачення як неподільної єдності суб'єкта і об'єкта, що є основою людської свободи і відповідальності.

У першому розділі «“Немає інших богів” (Онтологічні та світоглядні підґрунтя агресивної політики Росії)» показано, як «сутнісне непопадання в ціль існування людини спричинило огріх, який трапився з народом, що існує поруч з нами, з росіянами» (с. 30).

Для досягнення мети дослідження феномена деструктивної поведінки Росії, її агресії проти українського народу в роботі осмислюється методологічне підґрунтя передумов розв'язання війни. Автор всебічно розглядає в історичному контексті «шари», типи, види людської раціональності (Пауль Тилліх), акцентує увагу на засновки «формальної раціональності» Макса Вебера, «макдоналізацію» сучасного соціуму (Джордж Рітцер).

Евристично цікавим є концепт побудови людського існування та соціального простору, запропонований Розі Брайдотті. Доводячи постмодерністські та феміністські інтенції до логічної межі, вона розмірковує про творення деякого «пост-гуманного» суспільного буття, про прийдешній стан «постлюдини».

Завершуючи методологічний аналіз, автор наголошує на необхідності досягнути онтологічний зміст людського існування, а в ньому усвідомити фундаментальну структуру екзистенції, оскільки цього вимагає феноменологічне розкриття означеної проблематики (с. 35).

В тексті показано: коли людина мислить некритично та догматично, вона безоглядно покладається на інших людей, сприймає їх думки та вчинки як абсолютну істину та довершене життя. Подібних прикладів слабкодухої підміни історія надає безліч. Це, наприклад, поклоніння східним деспотам, богопочитання фараонів, прославляння західних вождів.

Потворні форми такого настрою розквітали і в Росії, де влада підкорила церкву, а церква у відповідь обожествила владу, стала її прислужником. Автор наголошує: якщо у Європі марксизм визнали як один з нових філософських підходів до розгляду суспільства (що підкреслює важливі чинники розвитку соціуму), у Росії марксизм прийняли як абсолютну божественну істину, а постать Леніна теж прийняли як божество. Портрет «Ілліча» замінив ікону.

В тексті цілком аргументовано стверджується, що ідея «русмира» («Російського світу», «Руського миру») є намаганням створити псевдобожественний порядок в недосконалому світі, збудувати вавилонську вежу росіян, яка ґрунтується на ідеї зверхності однієї нації над іншими. З плином часу відбулося обоження цієї фантазійної побудови. Панівна ідеологія Росії змусила людей повірити в її реальність. До цієї химерної конструкції величі Росії серед інших народів світу додалися ще дві складові: 1) це образа на інших, передовсім на умовний «Захід»; 2) це непереборна заздрість до більш успішних сусідів.

Плідною є теза автора про те, що на терені західної цивілізації існувала інтелектуальна традиція, що застерігає від надмірності зазіхань на виключний статус. «Нічого понад міру!» (Сім мудреців), бо безмірні ухили призводять до хюбрису, до самолюбства, до гордині самообожнювання.

В тексті не залишилось осторонь і намагання Росії здійснити синтез елементів культури Заходу та Сходу, який виявився невдалим. Ця спроба продемонструвала повторний приклад побудови національної ідеології на основі безпідставних фантазій – марень про месіанство росіян. Саме такий некритичний збудований світогляд веде до фанатизму у відстоюванні ідеї про велику вселюдську місію російського народу, по-новому (бо «Третій Рим» так і не здійснився) обожествити його.

У другому розділі «“Як можлива філософія миру?” (Деонтологічні принципи побудови стійкого мирного стану)» С.В. Таранов розмірковує про необхідність утвердження принципів мирного співіснування, про міжцивілізаційний, міжнаціональний, міжетнічний, міжлюдський мир (с.43).

Війна, розв’язана Росією проти України, зачепила тією чи іншою мірою все людство без винятку. Агресивні дії північного сусіда стали загрозою для всіх, свого роду «пограничною ситуацією» в дусі Карла Ясперса, але не індивідуального характеру, а загальносвітового масштабу. Дана «погранична ситуація» поставила під питання існування людства. Це питання про бездумні форми соціального прогресу, доцільність екстенсивного зростання чисельності людства, урбанізацію, правомірність культу бездумного збагачення, насилля над природою і в міжлюдських відносинах, відкидання ідеалів і цінностей, що століттями осмислювались і накопичувались людством.

В координатах окресленого підходу автор представленої праці показує, що теперішня погранична ситуація фіксує трагедійність і беззмістовність життя, прогресуючого в нікуди. Залежність від Іншого і водночас відчуження від Іншого досягають крайніх меж. Загальна трагедія ще раз вказує на необхідність думати про мир.

Потрібно знову розбудовувати філософію миру. Відома Кантівська робота «До вічного миру» в цьому контексті – вершина суспільно-політичної думки. Вона дозволяє дивитись в глибину, щоб побачити, на яких ціннісних основах має спілкуватися людина з людиною, країна з країною.

В тексті констатується, що онтологія як глибинна філософська думка виражає головну людську зацікавленість – «бути».

Існують різні шляхи до Буття. Насамперед це «збереження Буття» та «устремління до Буття» (с.44). Ідею збереження маніфестує «принцип відповідальності» Ганса Йонаса та заклик «благовоління перед життям» Альберта Швейцера.

В означеній площині показано, що ідея устремління до Буття чітко виражена у Ернеста Блоха. Її поділяють чимало філософів, зокрема Габріель Марсель та Юрген Мольтман. Автор при цьому зазначає, що іноді філософії буває складно у визначенні ціннісних підвалин людського існування і вона звертається до теології. В цьому контексті він знову згадує Пауля Тилліха, німецько-американського філософа, який вважав, що філософія і теологія щільно співіснують, доповнюють одна одну, хоч і не можуть досягти повного синтезу.

Людська історія, за П. Тилліхом, починає отримувати сенс саме тоді, коли людство відкидає натуралістичні та націоналістичні її

інтерпретації (які стирають різницю між добром і злом, зводячи все до зростання нації та її сили). Історія отримує сенс, коли приймається концептуальний підхід, в якому майбутнього немає, але воно постає. Тобто Буття («Царство Боже») є трансцендентним і іманентним водночас.

Далі автор зміщує акценти в питанні про Буття, зазначаючи, що Буття не є самодостатнім і теоретичним, воно виникає від стикання людини із Небуттям, Ніщо, кінцевістю. Буття не самоочевидне, воно стає очевидним тоді, коли людина стикається з його браком. Кінцевість людини, її страждання породжують її відчужений трагедійний стан.

В даному розділі автор розкриває сутність морального імперативу, згідно з яким людина має розуміти іншу людину. Як істоту нужденну і стражденну, що долає ці стани в напрямку цілісності та стійкості існування.

Під таким кутом зору трагедійність всього існування вказує на неважливість агресії. А позитивні основи миру можливі тільки тоді, коли усвідомлюється ця трагедія.

У завершальному розділі монографії С.В. Таранова «Розділ 3. Додаток. «Деонтологія наукової дискусії» (Експлікація ідей розвитку в царині наукової діяльності)» автор детально формулює вимоги щодо дієвості наукових дискусій. По-перше, щоб дискусія була плідною, досягала істини, вона повинна мати головні настанови, тобто мати власну деонтологію, яка корелює з аксіологією. Щоб виокремити смисли, виявити мету та цілі і найкращі способи їх досягнення найрезультативнішим може бути феноменологічний метод, що безпосередньо пов'язаний з онтологією. По-друге, автор стверджує, що в онтологічному підході істина розуміється «буттєво», як те, що є, практично безвідносно до можливості її гносеологічних відображень (с.51). Істина – це не лише те, що є, вона є більше ніж просто існування та суще. Іншими словами – це Буття.

Підсумовуючи, зазначимо, що рецензовані «Словацькі лекції з онтології війни та деонтології миру» є ґрунтовною, цікавою, інноваційною працею, яку вирізняють глибокий зміст, яскрава форма, емоційний виклад матеріалу. Автор надскладні питання людського буття з'ясує доступно, виразно, не спрощуючи.

Експлікація проблем війни і миру, як цілком правомірно показано в лекціях, має значну темпоральну протяжність (від філософів античності, Середньовіччя, Нового часу до пошуків мислителів посткласичної доби).

Немає сумнівів у тому, що дані лекції гідні уваги викладачів і аспірантів. Окреслені в них матеріали допоможуть в осмисленні тих проблем, які спричинила війна і тих зусиль, які пришвидчать настання миру.

Зазначимо, не всі концептуальні ідеї автора означених лекцій є незаперечними, а деякі є дискусійними. Водночас треба висловити побажання автору. По-перше, потрібно показати, що у розкритті сутності, причин і закономірностей війни, її соціальних наслідків особливу роль відіграли праці Гегеля, Канта, Фіхте, Клаузевіца та інших західних мислителів. Їх філософсько-політичні, військово-правові вчення і у наш час є надзвичайно актуальними. В умовах російсько-української війни вони слугують важливим орієнтиром у проведенні зовнішньої та внутрішньої політики, мобілізації усіх сил у боротьбі з агресором, захисту національної безпеки, суверенітету і незалежності України. По-друге, важливо розкрити витоки незламного духу і національної стійкості українців у протистоянні з агресором, їх моральну перевагу.

Загальний висновок. Текст лекцій підготовлений на високому теоретичному рівні. Що стосується окремих «технічних» аспектів видання, то варто вказати на те, що додається переклад і англійською мовою, тобто лекції дані у розширеному варіанті з тим, щоб донести до слухачів-читачів суть і зміст цих «кричущих, наболілих, пережитих» питань якомога повніше.

Видання даних лекцій, безумовно, сприятиме подальшому використанню евристичних ідей С.В. Таранова у гуманітаристиці.

В.П. Драпогуз. Філософія миру

V.P. Drapoguz. The philosophy of peace

Авторська довідка:

Драпогуз Василь Петрович – кандидат філософських наук, доцент, заступник директора з наукової роботи Центру гуманітарної освіти НАН України.

Інформація для авторів

До розгляду приймаються рукописи (диск та один примірник у роздрукованому вигляді), які мають відповідний концептуальний рівень, редакційне оформлення та рецензію.

У статтях здобувачів наукових ступенів доктора філософії і доктора наук, відповідно до вимог ДАК України, повинні мати місце:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на яке спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальшого розвитку у даному напрямку.

Також необхідні:

- УДК
- Анотація англійською та українською мовами (обсяг 100–250 слів кожна)
- Подання національних джерел у списках літератури в латиниці
- Представлення бібліографічних посилань у стандартах: APA – American Psychological Association (5th ed.); Council of Biology Editors – CBE 6th, Citation-Sequence; Chicago 15th Edition (Author-Date System); Harvard; Harvard – British Standard; MLA (Modern Language Association) 6th Edition – Single Spaced Reference List; NLM – National Library of Medicine; Uniform Requirements for Manuscripts Submitted to Biomedical Journals.

Схема представлення наукової статті в журналі

Блок 1. Національною мовою: назва статті; автор(и); адресні дані авторів (організація(і), адреса організації(й), електронна пошта усіх або одного автора); анотація (авторське резюме); ключові слова. У цьому блоці в адресних даних можна залишити назви організацій, відомств і місце знаходження організації (місто, країна), решту адресну частину віднести в кінець статті (після списків літератури).

Блок 2. У романській абетці та сама інформація в тій самій послідовності: автори (транслітерація); заголовок, анотація, ключові слова, назва організації, адреса організації англійською мовою.

Блок 3. Повний текст статті мовою оригіналу.

Блок 4. Список літератури з кириличними посиланнями.

Блок 5. Список літератури в романській абетці.

Редакція рукописи не редагує, погляди авторів може не поділяти. Рукописи не повертаються.

Наша адреса: 01601 м. Київ-601,
вул. Трьохсвятительська, 4
Центр гуманітарної освіти НАН України.

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України

TOTALLOGY-XXI

Постнекласичні дослідження
(38-39 випуски)

Науковий збірник

Підписано до друку 11.03.2024 р.
Формат 60x84 1/16. Ум. друк. арк. 12,6
Папір офсетний. Друк офсетний. Замовлення №3

Видавець і виготовлювач ТОВ «Четверта хвиля»
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6172 від 07.05.2018 р.
Адреса для листування: а/с 59, м. Київ, 03189