

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України

TOTALLOGY-XXI

Постнекласичні дослідження
(36 випуск)

Київ – 2019

УДК 101.1

T63

Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №36.

– Київ: ЦГО НАН України. – 2019. – 226 с.

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

Як фахове видання України науковий збірник Totallogy затверджений наказом Міністерства освіти і науки України від 11.07.2016 № 820.

Головні редактори

кандидат філософських наук

доктор філософських наук

Т.Д.Суходуб

С.В.Таранов

Засновник та почесний головний редактор – 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.

ISSN 2077-8309

*Ухвалено до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
17.12. 2019 р. (протокол № 9)*

**© Центр гуманітарної освіти
НАН України**

ЗМІСТ

Наука у глобалізованому світі. Соціокультурні і когнітивні чинники трансформацій та інтеграцій методології гуманітаристики і природознавства	
Л.В. Рижко. ПРОГРАМНО-ЦІЛЬОВІ НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ: ДИСКУРС ПРО ПЕРСПЕКТИВИ ТА ПРОБЛЕМИ.....	5
А.В. Шарипін. ГЕОМЕТРИЧНИЙ ПІДХІД ДО ЕНАКТИВІЗМУ.....	25
Н.Г. Середюк. МОЖЛИВОСТІ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ ЯК РЕСУРСУ В СФЕРІ ГУМАНІТАРНИХ ТЕХНОЛОГІЙ.....	39
Ф.А. Тихомірова. БІОГРАФІЧНА СТРАТЕГІЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТА.....	64
Т.Д. Суходуб. МІФОЛОГІЯ: «МЕТОДОЛОГІЧНЕ» ЗНАЧЕННЯ.....	76
Історико-філософські розвідки. Духовно-культурні традиції та сучасна філософська творчість	
Ю.А. Іщенко. АНТИЧНА НАУКА В КОНТЕКСТІ ГЕНЕЗИ ФІЛОСОФІЇ (ДОСОКРАТИЧНИЙ ПЕРІОД).....	98
М.В. Горельцева. МЕТАФІЗИЧНИЙ СТАТУС ІНШОГО В ФІЛОСОФІЇ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА.....	121
Н.Г. Філіпенко. БЕРДЯЄВСЬКІ СЮЖЕТИ У ЖУРНАЛІ «ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ» (1916–1917): НЕПРОЧИТАНІ СТОРІНКИ БІОГРАФІЇ ФІЛОСОФА.....	130
В.В. Лимонченко. СИНОПТИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ КАРЛА МАРКСА И ФРАНЦА КАФКИ.....	142
Т.С. Голіченко. ПРОСТОРИ ТА ЧАСИ Ж. МІШЛЕ: МІЖ НАЦІОНАЛЬНОЮ ІСТОРІЄЮ ТА АВТОБІОГРАФІЄЮ.....	157
Н.В. Чуйко. ЗАСТОСУВАННЯ ПРИНЦИПУ ПРАКТИКИ У КИЇВСЬКІЙ ШКОЛІ ФІЛОСОФІЇ (КОПНІН, БУЛАТОВ, ТАБАЧКОВСЬКИЙ, ШИНКАРУК).....	166
Духовність та духовне буття людини: екзистенційні, аксіологічні, філософсько-антропологічні виміри	
Г.І. Шалашенко. «МИСТЕЦТВО БУТИ», АБО ПРО СУЧАСНИЙ ЗАПИТ НА ЛЮДЯНІСТЬ.....	184
С.М. Заяц. ПОИСК ОБРАЗА И ЛИКА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ НИКОЛАЯ ГОГОЛЯ.....	197
О.Й. Сторіжко. ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ТА ЕКОЛОГІЧНОГО.....	203
А.О. Черненко. ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ НА СУЧАСНІ СУСПІЛЬНІ ПРОЦЕСИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ АТЕЇСТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ Р. ДОКІНЗА В КНИЗІ «ЛЮДИНА БОГА».....	214

CONTENTS

Science in a globalized world. Sociocultural and cognitive factors in the transformations and integrations of the humanities and natural sciences methodology

L.V. Ryzhko. PROGRAM-BASED RESEARCH: DISCOURSE ON PERSPECTIVES AND PROBLEMS.....	5
A.V. Sharypin. GEOMETRICAL APPROACH TO ENACTIVISM.....	25
N.G. Sereduk. THE OPPORTUNITIES OF THE APPLIED ETHICS AS A RESOURCE IN THE SPHERE OF THE HUMANITARIAN TECHNOLOGIES.....	39
F.A. Tikhomirova. BIOGRAPHICAL STRATEGY OF SOCIO-PHILOSOPHICAL RESEARCH OF THE CITY	64
T.D. Sukhodub. MYTHOLOGY: «METHODOLOGICAL» MEANING.....	76

Researches in history of philosophy. Spiritual-cultural traditions and modern philosophical creativity

Yu. A. Ishchenko. ANCIENT SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE GENESIS OF PHILOSOPHY (PRE-SOCRATIC PERIOD).....	98
M.V. Goreltseva. METAPHYSICAL STATUS OF THE ANOTHER IN THE PHILOSOPHY OF EMANUEL LEVINAS	121
N.G. Filipenko. BERDJAEV'S SUBJECTS IN THE «HRISTIANSKAJA MYSL'» JOURNAL (1916–1917): UNREAD PAGES OF PHILOSOPHER'S BIOGRAPHY.....	130
V.V. Limonchenko. SYNOPTIC READING OF KARL MARX AND FRANZ KAFKA.....	142
T.S. Golichenko. J. MICHELET'S SPACES AND TIMES: BETWEEN NATIONAL HISTORY AND AUTOBIOGRAPHY.....	157
N.V. Chuiko. APPLICATION OF THE PRINCIPLE OF PRACTICE IN THE KYIV SCHOOL OF PHILOSOPHY (KOPNIN, BULATOV, TABACHKOVSKY, SHINKARUK).....	166

Spirituality and spiritual being of man: existential, axiological, philosophical and anthropological dimensions

G.I. Shalashenko. «ART TO BE», OR MODERN REQUEST FOR HUMANITY...	184
S.M. Zayats. SEARCH FOR THE IMAGE AND FACE IN THE FICTION OF NIKOLAI GOGOL.....	197
O.J. Storizhko. ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL AND ENVIRONMENTAL.....	203
A.O. Chernenko. THE INFLUENCE OF RELIGIOUS IDEAS ON THE SOCIAL PROCESSES FROM THE PERSPECTIVE OF ATHEISTIC VIEWS OF R. DAWKINS IN «THE GOD DELUSION».....	214

Наука у глобалізованому світі. Соціокультурні і когнітивні чинники трансформацій та інте- грацій методології гуманітари- стики і природознавства

УДК 001.11:001.51:001.81

ПРОГРАМНО-ЦІЛЬОВІ НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ: ДИСКУРС ПРО ПЕРСПЕКТИВИ ТА ПРОБЛЕМИ

Л.В. РИЖКО

*Інститут дослідження науково-технічного потенціалу та іс-
торії науки ім. Г.М. Доброва НАН України, Київ, Україна
ryzhkolarisa14@gmail.com*

*В сучасній науці спостерігається тенденція домінування при-
кладних досліджень. Здійснення таких досліджень відбувається як
реалізація певного проблемно-орієнтованого проекту. В науці такого
типу трансформуються основні гносеологічні, методологічні та ор-
ганізаційні складові. З'являються наступні тенденції: зростає роль не
тільки суб'єкта як дослідника, але й замовника, користувача та експерта.
Суб'єкт дослідницького процесу стає елементом мультидисци-
плінарного середовища, яке включає окрім вчених, ще і освітян,
управлінців, практиків, політиків, експертів тощо. Дослідження стає
трансдисциплінарним. В статті в плані дискурсу зарубіжних і україн-
ських фахівців розглянуто деякі проблеми, що супроводжують переорієн-
тацію наукової діяльності на проектну форму організації. Зокре-
ма показано, що переваги проектної організації досліджень сприяють
росту практичної ефективності досліджень, але водночас виникають
складні проблеми гносеологічного характеру та нетрадиційні труд-
нощі в професійній діяльності вчених. Прагматизація науки означає*

також активізацію зв'язків науки з економікою, політикою, освітою, засобами масової інформації, інтенсифікуються процеси «комерціалізації», «політизації» і «медіалізації» науки. Переорієнтація науки переважно на прикладні дослідження і поширення трансдисциплінарності можуть загрожувати автономії і ефективності науки. Відбувається посилення впливу на науку інститутів, функціонування яких визначається ринковими механізмами. Це негативно впливатиме на якість досліджень, на інтелектуальну свободу вченого, та загалом може загальмувати теоретичний розвиток науки, створити «академічний капіталізм», де вчені не стільки творці істини, скільки гравці в надприбуток.

Ключові слова: проблемно-орієнтовані дослідження, проект, прагматизація науки, трансдисциплінарність, вчений.

PROGRAM-BASED RESEARCH: DISCOURSE ON PERSPECTIVES AND PROBLEMS

L.V. RYZHKO

*State Institution G.M. Dobrov Institute for Scientific and Technical
Potential and Science History Studies of the NAS of Ukraine (STEPS
CENTER), Kiev, Ukraine
ryzhkolarisa14@gmail.com*

In modern science, there is a tendency for the dominance of applied research that can give practical effect in the near future. a research is carried out as problem-oriented project. In science of this type, basic epistemological, methodological and organizational components are transformed. The following trends emerge: the role of not only the subject as a researcher but also the customer, user and expert is increasing. The subject of the research process becomes an element of a multidisciplinary environment, which includes not only scientists but also educators, managers, practitioners, politicians, experts and more. The research becomes transdisciplinary. The article discusses some problems that accompany the reorientation of scientific activity to the project form of organization in terms of discourse of foreign and Ukrainian specialists. In particular, it has been shown that the benefits of the design organization of research contribute to the growth of practical research effectiveness, but at the same time there are complex epistemological problems and unconventional difficulties in the professional activity of scientists. The pragmatization of science also means intensifying the links between science and the economy, politics, education, the media, and the processes of «commercialization», «politicization» and

«medialization» of science intensify. The reorientation of science mainly to applied research and the diffusion of transdisciplinarity can threaten the autonomy and efficiency of science. There is increasing influence on the science of institutions, the functioning of which is determined by market mechanisms. This will adversely affect the quality of research, the intellectual freedom of the scientist, and may, in general, slow down the theoretical development of science, create «academic capitalism», where scientists are not so much creators of truth as players of the superprofit.

Key words: *problem-oriented research, project, pragmatization of science, transdisciplinarity, scientist.*

Вступ. Постановка проблеми. Аналіз останніх досліджень.

Програма, проект, сценарій стали визначальними інструментами розвитку всіх сфер буття людини і суспільства. Український філософ С.Б. Кримський писав, що методологічний ландшафт сучасної цивілізації визначають дві генеральні тенденції: майбутньотворення та конструктивізації [1, с. 595]. Стосовно науки спостерігається тенденція посилення інтересу до прикладних досліджень, розробок, які здатні дати практичний ефект в найближчий час. Власне вимогу швидкого практичного ефекту висуває держава, суспільство, інституції, які фінансують дослідження, і які зацікавлені в отриманні конкретних технологій, продуктів. Наука стає об'єктом управління, виокремлення різного рівню пріоритетів, які виконують функції замовлення на певні типи знань. Тобто розвиток науки все частіше визначає не дослідницький інтерес учених, пов'язаний з проблемами пізнавального характеру, а зовнішні чинники соціально-ліберального, економічного, виробничого чи іншого характеру.

Трансформації в науці, які орієнтують дослідження на практичні цілі та конкретні замовлення в філософській і соціологічній літературі стимулювали появу кількох узагальнюючих концептуальних підходів: постнекласична наука (В.С. Стьопін); технонаука (Б. Латур, Г. Башляр, Б. Барне); фіналізація науки чи постакадемічна наука (Дж. Зіман, А.М. Аблажей, В.Г. Федотова); наука модусу/типу 2 (М. Гібонс, Х. Новотни, С. Лімож).

Дослідники виділяють наступні характерні риси прагматично орієнтованої науки: людиномірність отриманих знань, що виражаються в симбіозі науки та технологій, які створено відповідно до потреб суспільства, запитів замовника, таке знання характеризується контекстуальністю і рефлексивністю; в методологічному плані це означає, що в цих дослідженнях знання про об'єкт доповнюється знаннями про суб'єкт, його потреби, цінності, уподобання, стає гуманітарно зорієн-

тованими; пріоритетний розвиток прикладних досліджень і своєрідний «фінал» фундаментальної науки, яка ототожнюється з академічними цінностями; відбувається зближення теоретичних і практичних аспектів діяльності, зокрема розкриваються процедурно-технологічні потенції теорії та модельно-інформаційні здатності практики [1, с. 595].

Виклад основного матеріалу дослідження. Трансформуються основні гносеологічні, методологічні та організаційні складові сучасної науки. Зокрема з'являються наступні тенденції: зростає роль суб'єкта і відбувається «послаблення об'єктної сторони парадигми пізнання і діяльності» та здійснюється «формування суб'єктної (конструктивної) парадигми» [2, с. 106]; суб'єкт дослідницького процесу стає елементом мультиагентного дисциплінарного середовища, а також він включає окрім вчених освітян, управлінців, практиків, політиків, експертів тощо, що отримало назву трансдисциплінарність; об'єкт – як правило, має складну структуру з численними зв'язками між складовими частинами; об'єкт весь час змінюється, розвивається, тому вимагає дослідження з різних аспектів, яке характеризується міждисциплінарністю. Трансформативність і перманентне становлення об'єкта означає, що його формування відбувається разом з реалізацією проекту. Особливо яскраво це проявляється в розвитку новітніх технологій (біо, нано- політичних, соціальних) [3, с. 139]. Характерною рисою стає симбіоз дисциплін природничого, фізико-математичного та соціально-гуманітарного спрямування. Відбувається зростання ролі операційного, алгоритмічного знання, що означає заміщення процедури відображення (знання як образ об'єкту), процедурами конструювання та проектування (об'єкт як конструкт чи проект знань про нього і способи його використання). Закони науки, теорії як форми представлення наукового знання доповнюються концепціями, програмами, проектами, сценаріями, методиками. Наприклад, відомі тридцятирічні дослідження Римського клубу представлені у вигляді доповідей, які презентують сценарії можливих екологічних картин XXI ст. [4]. Таким чином проявляється рефлексивна і операційна риса знання.

Значні гносеологічні, методологічні та організаційні зміни позначаються і на загальних рисах науки як соціального інституту. Орієнтація досліджень на практичні цілі означає втрату наукою автономії і зближення чи навіть потрапляння під вплив інших соціальних інститутів, функціонування яких визначається ринковими механізмами.

Німецький вчений Бернд Фіхтнер, досліджуючи трансформації, які відбуваються в парадигмах освіти, прийшов до висновку, що освіта, як і культура загалом, знаходиться під впливом процесів глобалізації, які, в свою чергу, визначаються дією ринкових механізмів. Він

пише: «Такі підсистеми суспільства, як охорона здоров'я, право і, не в останню чергу, інститути освіти все більше гублять відносну автономію, перетворюючись в додатковий ринковий механізм. Економія, тобто прибуток, швидко і без перепоп стає мірою всіх речей. Все це – чинники драматичних змін, в процесі яких формується внутрішня і зовнішня узгодженість нашого суспільства» [5, с. 622]. Інститути, які забезпечують функціонування культури, розвиваються відповідно до логіки економічних змін, при цьому всі їх традиційні форми і функції трансформуються, або ж зникають. Наука в цьому відношенні не є виключенням, а в деяких аспектах вплив ринкових механізмів трансформувалася принципи її функціонування навіть радикальніше.

Справа в тому, що наука починає цінуватися не як джерело об'єктивних знань про світ, а як інструмент розробки техніки, технологій. Більшість країн вважає, що наукове знання є ключовим чинником економічного росту, конкурентоздатності бізнесу, регіонів, країн. Ключове завдання полягає в тому, щоб пришвидшити потоки знань, висококваліфікованої робочої сили з наукової сфери до суспільства і пришвидшити комерціалізацію наукових знань в нових продуктах і технологіях. Це розуміння договору між наукою і суспільством знайшло теоретичне обґрунтування в Модусах чи типах науки (М. Гіббонс та ін.). Академічне виробництво знань переходить з традиційного Модусу 1 до нового Модусу 2. Модус 1 характеризується переважанням розвитку фундаментальних досліджень в дисциплінарних межах, які спрямовуються інтересами дослідників, здійснюються в стабільних інституційних структурах і оцінюються за критеріями, прийнятими науковою спільнотою. Ця традиційна модель доповнюється міждисциплінарними і проблемно-орієнтованими дослідженнями Модус 2, які фінансуються замовниками, мають переважно прикладний характер і оцінюються відповідно до економічної та соціальної корисності. Домінування прикладних досліджень приводить до того, що звична лінійна послідовність розвитку науки від фундаментальних до прикладних досліджень і далі до розробок для виробництва втрачає сенс. Натомість розвиток стимулюють все нові і нові потреби практики. Критики дихотомії модусів 1 і 2 підкреслюють недооцінку дисциплінарних і організаційних відмінностей науки. Наприклад, в технічних дисциплінах наука завжди була орієнтована на прикладні дослідження і мала тісні зв'язки з промисловістю. Тобто в цьому випадку Модус 2 не є новим. Тим не менше підхід М. Гіббонса, Х. Новотни, С. Лімож отримав широку популярність і стимулював дослідження, які ґрунтуються на його понятійних і методологічних схемах. Прикметним для цих досліджень є розширення понятійного дискурсу. Зокрема використан-

ня семантики спорту, змагання, конкуренції, увага до часу, який має кілька вимірів (час проекту і час процесу дослідження), формулювання проблем, що стоять перед вченими як «великих викликів».

Важливим є те, що усталені класифікації досліджень (фундаментальні, прикладні, розробки), які використовують в звітах наукових установ, статистичних довідниках не повною мірою відображають особливість сучасної науки. Вище зазначений поділ та відповідна йому лінійна схема інноваційного процесу не відображає суттєву рису науки модусу 2. Зокрема те, що прикладні дослідження і навіть розробки являються самостійним елементом, вони представляють особливий тип операційних знань, чи знань «для дії». Також не враховується, трансдисциплінарність, яка означає поліструктурність суб'єкту дослідження, включення зацікавлених сторін, не просто як замовників, але й на стадії оцінки. Дослідження з такими рисами, як правило, пов'язуються з виконанням певних завдань. Тому вони мають відповідні назви – в Європі «проблемно-орієнтовані дослідження» – «Problem-Oriented Research» (В. Цирхофер, П. Бургер) [6]. В США використовують терміни – «орієнтовані на місію» чи «пов'язані з місією», «місіонерські дослідження» – «mission-oriented» чи «mission-related». Вони спочатку стосувалися досліджень, що проводилися в федеральних агентствах і лабораторіях, згодом з'явилася назва фундаментальні орієнтовані дослідження «oriented basic research», тобто дослідження фундаментальні, але які також мають зовнішні для науки цілі – соціально-економічні та політичні. Серед досліджень такого плану вказують проект висадки на Місяць, проект геному людини. Прикметно, що стимулюючі чинники цих досліджень пов'язують з глобальними проблемами чи «великими» викликами, які постають перед людством. Як приклад, згадують «Війну з раком», проект оголошений Р. Ніксоном в 1971 р., щоправда він вважається провальним. Більш успішним є проект «Війни зі СНІДОМ», в крайньому разі так вважається. Тим не менше, в 1990-х, 2000-х роках метафора «війни» загубила мотиваційну силу і була замінена на більш позитивну [7, с. 169]. І проблеми охорони здоров'я почали описуватися не як вороги, а як «інтригуючі» завдання, з якими можна впоратися, маючи достатньо волі, мотивації та ресурсів. В цьому контексті використовувалися слова, спрямовані на певні дії – «створити», наприклад, ліки, метод, «розробити дизайн», «попередити», «вилікувати», тобто впоратися з певним викликом.

Прикметно, що термін «виклики» був навіяний спортивною семантикою. В англійській мові «grand challenge» – «великі виклики» спочатку були пов'язані зі сферою спорту. «Challenge» – означає «виклик на

дуель», також відомий Кубок Челлендж, змагання з греблі серед чоловіків щорічної Королівської регати на р. Темзі, поширений вираз «Challenge Cup» – перехідний кубок. Тобто термін віддзеркалює нову тенденцію уподібнення сфер науки та спорту. Вже стали традиційними інтелектуальні змагання серед студентів і не тільки студентів, проводяться різного рівню олімпіади, серед них найвідоміша олімпіада з робототехніки – RoboCup. Калдевей Д. [7] робить висновок, що дискурс «великих викликів» демонструє соціальну відкритість науки та технологій. Використання семантики спорту, змагання, конкуренції свідчить про наявність в науковій сфері вимоги підвищення власної професійної кваліфікації вченими, інженерами, а також намагання випередити колег в пошуках способів вирішення завдань. Хоча прикладні дослідження так само, як проблемно-орієнтовані спрямовані на вирішення якихось проблем людини, суспільства, між ними є відмінності. Вчені підкреслюють, що назва «прикладні дослідження» свідчать про зв'язки з промисловістю, а «проблемно-орієнтовані дослідження» – про зв'язки з політичною, соціальною сферами, релігією, економікою і носять міждисциплінарний, трансдисциплінарний характер.

У вітчизняній літературі автори Ю.Ф. Шкворець, О.С. Попович, С.В. Савчук [8; 9; 10] здебільшого роблять акцент на проблемах програмно-цілового управління науково-технологічним та інноваційним розвитком. У звітах НАНУ параграфи «Застосування програмно-цілових і конкурсних засад в організації досліджень» присвячені висвітленню результатів виконання державних цілових науково-технічних програм, академічних цілових програм наукових досліджень, окремих цілових проектів.

Звичайно питання управління та організації наукових досліджень важливі, але в даній статті, за допомогою аналізу дискурсу, буде звертатися увага на трансформації в праці вчених, спричинені переорієнтацією на програмні способи організації науки. Також ставиться завдання продемонструвати тенденцію сучасної науки до прагматизації, що приводить до змін в професійній діяльності вченого, появи нових аспектів функціонування науки, зокрема, когнітивного, соціокультурного, праксеологічного (ціннісного) характеру, які є наслідком трансформацій в управлінні науковими дослідженнями (плануванні, організації, координації, оцінці результатів тощо).

Формат проекту, загалом, став звичним способом організації різних видів діяльності суспільства і життя людини. Водночас виникають нові проблеми, зокрема Дж. Пакендорф стверджує, що «Життя як серія проектів» створює нову «залізну клітку раціональності проектів» [12, с. 13].

Поширення формату проекту в наукових дослідженнях розлого розглядає фінська дослідниця Оілі-Хелена Юліджокі. Зупинимось на її поглядах більш детально. Зокрема авторка пояснює сучасну ситуацію в науці загальним пришвидшенням життєвого світу: технологічного (транспорту і виробництва); соціального (зниження стабільності соціальних інститутів і практик); індивідуального (суб'єктивне переживання швидкого темпу життя). В результаті в цій всій нестабільності, турбулентності проект стає короткотерміновою стабільністю і способом досягнення мети. Проект створюється для розв'язання поставленої задачі впродовж фіксованого терміну. Водночас він закінчується без гарантування спадковості, постійності чи хоча б подальшого інтересу до проблеми. Але, при всьому цьому, проект проголошується як гіперефективна організаційна форма [11, с. 8-9]. Дослідниця [11] зазначає, що формат проекту в країнах ЄС став стандартним і самоочевидним способом організації дослідницької діяльності. «Формат проекту є організаційною відповіддю на потребу в трансдисциплінарних, короткотермінових, орієнтованих на розв'язання конкретних питань досліджень, які розглядаються як проблеми в даний момент часу» [11, с. 11]. Але проект не просто організаційний інструмент, він змінює чи, навіть, кидає виклик звичним дослідницьким практикам і ідеалам. Передусім тому, що проект обмежений часовими рамками, які ніяк не пов'язані з часом дослідницького процесу, який визначається внутрішньою логікою дослідження. Час виконання проекту зв'язаний з комодифікацією (commodity – товар), перетворенням його на товар, отриманням грошового виразу і можливості бути проданим на ринку.

Сьогодні образ вченого-одинака, який наполегливо перевіряє і просуває власні дослідницькі ідеї, практично зник. Натомість вчені здійснюють дослідження в командні, працюючи над короткотерміновими проектами, отриманими в конкурентних змаганнях за фінансування із національних чи міжнародних джерел. Університетські дослідження, які раніше базувалися на індивідуальній майстерності, перейшли до колективного виробництва з ефективним розподілом праці. Ця тенденція характерна навіть для гуманітарних і соціальних наук, які традиційно характеризувалися індивідуальним стилем роботи. Проектна організація свідчить про розмивання дисциплінарних меж і появу нової ролі вченого – керівника проекту.

Поширення проекту в організації академічних досліджень також корелює з концепцією академічного капіталізму Ш. Слотер і Л. Леслі [13]. Поняття академічного капіталізму описує різні способи залучення фінансування, конкуренцію дослідницьких груп в змаганнях за гранти, а також механізми захисту інтелектуальної власності (патен-

ти, ліцензії), та діяльність спеціальних інвестиційних інституцій (фондів). Академічний капіталізм виникає на потребу бізнесу і університетів. Бізнес потребує наукоємних розробок, технологій щоб бути конкурентоздатним, а університети шукають нових джерел доходу, бо державне фінансування скорочується. Короткотерміновий формат проекту є ідеальним для цілеорієнтованих, окремих досліджень в тимчасових міждисциплінарних групах з отриманим на конкурсних засадах фінансуванням.

Конкурентні умови академічного капіталізму поляризують наукову спільноту. Хоча наукова система завжди була ієрархічною, але такі умови утворюють прірву між тими, хто перемагає в конкурсах і тими, хто програє, між представниками різних дисциплін, зокрема представники гуманітарних наук все ще розраховують на академічне фінансування різних фондів для фундаментальних досліджень. Крім того, самі учасники проектної групи знаходяться в ієрархічній системі. Є керівники проектів, менеджери, а також рядові дослідники, найняті за короткотерміновим контрактом. Останні переходять від одного проекту до іншого, і їхні кар'єри часто мають лише горизонтальний розвиток, а не вертикальне зростання. «Їх праця схожа на постійний рух по колу, постійне повторення, оскільки вони проходять один і той же проектний цикл знову і знову. Цей вид руху по колу характерний і для короткотермінових академічних проектів» [11, с. 12].

Різними є також фінансові умови. Важливим є не тільки кількість грошей, але і якість. Тобто звідки вони поступили і наскільки оплачена ними робота корелює з дослідницькими, науковими інтересами виконавців. Тобто йдеться про те, чи загрожує оплачена робота втраті наукової автономії. У випадку великого і тривалого фінансування із серйозних джерел вчені можуть досягти елітного становища і автономії. «Отже, формат проекту, читаємо в розглядуваній праці, – це не просто технічний чи нейтральний організаційний інструмент. Він кидає виклик, формує, змінює і перебудовує дослідницькі практики і умови праці... формат проекту вбудований в невидиму, самоочевидну часову структуру яка називається часом проекту, який породжує напругу і конфлікт в дослідницькій роботі» [11, с. 13]. Олілі-Хелена Юліджокі розрізняє «час проекту» і «час процесу», які мають протилежну організаційну логіку. Час процесу ґрунтується на внутрішній логіці дослідження, а час проекту визначається форматом проекту. Ці концепти є ідеальними типами і не мають емпіричної аналогії, але за їх допомогою можна виділити відмінності, які визначають специфіку формату проекту в академічних знаннях. По-перше, час проекту строго обмежений, кожен проект починається і завершується датою, зазначе-

ною в контрактах, проходячи повний життєвий цикл. Час процесу не має строгих обмежень. Його межі нечіткі і розмиті. Дослідження – це неперервний процес, ідеї розвиваються, а думки виникають незалежно від меж проекту і строків фінансування. По-друге, час проекту складається з чітких віх чи етапів, які регулюють діяльність відповідно до дат. Час процесу слідує внутрішній логіці і етапи тривають доти, доки не буде досягнуто мети. По-третє, час проекту лінійний, кумулятивний і прогресуючий. Кожен новий етап починається тоді, коли закінчується попередній. Вектор часу проекту завжди показує вперед, тоді як час процесу може спрямовуватися в будь-якому напрямку. Час процесу може мати періоди простою, прискорення і уповільнення. Дослідження можуть іти лінійно, але також циклічно, по колу, повертатися назад, мати стрибки – час процесу не регулярний і не передбачуваний. Час проекту завжди рухається вперед, час процесу може рухатися в різних напрямках. По-четверте, час проекту не залежить від контексту. Одна година завжди одна година. Час процесу контекстуальний, година на початку роботи над проектом і наприкінці – зовсім різні. По-п'яте, час проекту і час процесу спираються на протилежні концепції відносин між теперішнім, минулим і майбутнім. Час проекту відомий, майбутнє включене в теперішнє і наперед визначене вже запитом на проект в положенні де потрібно сформулювати якими будуть результати, і яке їх наукове значення, і соціальні наслідки. Навпаки, час процесу дослідження непередбачуваний, майбутнє завжди відкрите і включає різні можливості. Дослідження приводять до неочікуваних результатів, до нового знання, невідомого раніше. Саме це робить дослідницьку діяльність значимою. По-шосте, час проекту швидкоплинний, час процесу дослідження, навпаки, протікає «поза часом» [11, с. 15]. Останнє означає повне занурення в роботу і вихід за межі часу. Час проекту строго розписаний відповідно до графіка роботи, передбачається постійне інформування про завершення етапів. Мета полягає в досягненні результату найбільш економічним способом [там само]. Крім того конкуренція за фінансування примушує брати на себе більше обов'язків, що призводить до нестачі часу при виконанні проекту. Навпаки процес дослідження визначається не графіком, а внутрішніми задачами, що виникають, і дослідження може здійснюватися швидко, натхненно, а може включати періоди обдумування. Проте, Оілі-Хелена Юліджокі підкреслює, що хоча час виконання проекту і час процесу дослідження протилежні за характером, і сутністю, але насправді в дослідженні вони існують водночас, доповнюють один одного. Навіть при самих жорстких графіках виконання проекту вимагає певної автономії яка б враховувала реальні умови, так само як широка академічна

свобода передбачає певні строки виконання дослідження, які задають ритм роботи.

Важливо, що суб'єктивні відчуття парадоксів часу проекту і часу дослідницького процесу були виявлені Оілі-Хелена Юліджокі в ході 15-ти інтерв'ю та обговорень у 3-х фокус-групах, всі опитані це фахівці в галузі соціології. Основна проблема короткотермінових проєктів – це брак часу, який дослідження перетворює на «бігову доріжку». Проєктна організація праці вчених, залежність від фінансуючих організацій призводить до того, що майбутнє стає невизначеним і породжує стреси, особливо у молодих дослідників, які працюють за короткотерміновими контрактами. Часто вони вимушені працювати за кількома контрактами, щоб не залишитися без роботи, це впливає і на дослідження, і на стан вчених не кращим чином. Механізми фінансування повинні бути більш стійкими, вважають дослідники [11, с. 21]. Написання заяв на проєкт, якщо вони не пройшли з-за конкуренції, сприймається як витрачений час. І це парадокс, тому що формат проєкту був створений щоб забезпечити максимальну ефективність роботи, а насправді, навпаки призводить до марнування часу. Даремно витрачений час призводить до зниження мотивації працювати і заниження самооцінки [там само].

Проєкти, які контролює ЄС, – це приклад зовнішнього контролю часу виконання проєкту, включаючи контроль етапів виконання. Жорстко встановлені строки разом з зовнішнім контролем приводять до «поверхневої роботи». Фінські вчені вказують на значну відмінність між проєктами, що контролює ЄС, і амбіційними, реальними дослідженнями, які оцінюють самі вчені. Наприклад, висловлювання професора в галузі соціальної політики: «Я ніколи не хотів працювати в цих проєктах ЄС, де графіки стиснуті і великі команди. Зазвичай доводиться лише збирати дані і робити деякий поверхневий аналіз. Такий спосіб роботи мене не задовольняє. Я хотів би провести амбітне дослідження, яке має історичну глибину, де потрібно думати і переписувати свої ідеї кілька разів» [11, с. 21].

Стиснення часу виконання проєкту призводить до пришвидшення ритму і темпу дослідницької діяльності, що веде до поспіху, метушні та погіршує якість роботи і, навпаки, необмежений час роботи вважається передумовою якісного дослідження. Дослідники відчувають ностальгію за тим періодом, коли часу було вдосталь. Наразі академічна робота стала більш фрагментарна і динамічна. Отримання нових ідей потребує «лінії», тобто «квазілінії» чи «бездіяльності» [11, с. 23]. Для того, щоб зробити щось нове, повинен бути час, інакше це буде просто перефразовування старого. Якість досліджень буде кра-

щою, якщо працювати повільніше, вважають вчені. Читання книг стало виключною розкішшю. Це парадокс: в той час як вчені випускають все більше книг і більше публікацій, у них залишається менше, і менше часу на читання [там само]. Ця ситуація створює емоційний стрес, адже читання літератури розглядається як основний елемент академічної діяльності.

Опитані також відзначають наявність конфлікту між робочим часом та часом на інші справи, таким чином, що відбувається «колонізація» життєвого часу робочими годинами. Сама по собі тривала робота не нова для академічних працівників, так як робота в науці сприймається як покликання, як потреба, все життя підпорядковується роботі. Проте в нинішніх умовах тривалість робочих годин визначається не внутрішньою мотивацією вчених, а вимогами продуктивності, результативності та щільним графіком. Така ситуація призводить до хвилювань, позначається на здоров'ї, завершується професійним вигоранням. Опитані звертають увагу на те, що проектна організація досліджень з надмірним навантаженням стала причиною багатьох хвороб, які перенесли колеги. Тому потрібно контролювати і обмежувати надмірну завантаженість, тобто вчені повинні мати час на відпочинок, дотримуватися часового балансу роботи і відпочинку. Опитані навіть починали міркувати про сенси життя, екзистенційні цінності, які вони втрачали, зосереджуючись лише на роботі [11, с. 24-25]. Хоча розглядуване дослідження спирається на емпіричні дані, що описують стан вчених, представників соціогуманітарних наук, його авторка робить висновок, що схожі проблеми мають дослідники, які виконують проекти з інших дисциплін. Хоча є дисциплінарні особливості. Наприклад, природничі та технічні дисципліни більш схильні до командної роботи та конкурентної боротьби, соціогуманітарні дослідження, навпаки, базувалися на індивідуальному стилі роботи з тривалими термінами, тому в них виникає більше проблем з переходом на проектні схеми.

Основний парадокс проектної організації досліджень в тому, що проектний формат, будучи направлений на підвищення ефективності, саме ефективність і зменшує. Крім того, в науці все ще існують практики діяльності, які не можуть бути перетворені в гроші, чи в Н-індекси, це взаємна підтримка, наставництво, участь в громадському житті [11, с. 26].

Хоча в Україні поширення проектної та грантової організації наукової праці ще не надто поширене, а розглядається як перспектива, яка посприє розвитку науки, але учені вже відмічають тиск організаційно-бюрократичної системи при оформленні документів, заявок на конкурси, що відволікає від наукової творчості. Про це свідчить анке-

тне опитування вчених-експертів співробітників НАН України, проведене співробітниками ДУ «Інституту досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України» [16, с. 74]. Одним з таких явищ, відзначають дослідники, є «бюрократизація науки», зокрема, «необхідність заповнювати велику кількість організаційних паперів», «непрозорий розподіл коштів», «страшенна забюрократизованість при проходженні конкурсів на отримання грантів для досліджень, в тім колі тяганина з договорами, підписанням різних угод, бухгалтерськими процедурами (один з експертів виражає подив: чому це науковець має сам все робити, а не адміністрація інститутів). «На ненаукову частину реалізації проєктів, вважають експерти, припадає 70% часу».

Проаналізувавши матеріали виконання 16 проєктів і програм, дослідники Базельського університету (Швейцарія) В. Цирхофер і П. Бургер [6] відзначають, що складні проблеми, які мають відношення до життя людини, суспільства тощо, як правило потребують трансдисциплінарних підходів, і є новим типом виробництва знання, для яких з погляду гносеології та методології характерна особлива концептуальна схема. В аналізі акцент зроблено на дослідженні форм інтеграції знань та взаємодії учасників, задіяних в пізнавальному процесі. Автори роблять висновок, що з погляду гносеології, трансдисциплінарні дослідження не представляють собою конкретний спосіб виробництва знання, а є досить неоднорідним конгломератом різних дослідницьких дій. Трансдисциплінарність означає поєднання різних форм інтеграції знань і учасників пізнавального процесу, а також споживачів знання. Трансдисциплінарні дослідження орієнтовані на проблеми життєвого світу (а не на виключно гносеологічні питання, що направлені на розвиток науки), являються мульти- і міждисциплінарними, а також включають представників зацікавлених сторін. Автори вважають, що такі дослідження відповідно до їх епістемологічних цілей слід віднести до «проблемно-орієнтованої науки». Специфіка цієї науки проявляється в цілях проєктів, формах представлення знань, видах інтеграції і форм участі. Їхня мета – сприяти розв'язанню нагальних проблем, які стоять перед людством; орієнтація на практичне використання; сприяння підвищенню кваліфікації, взаємному навчанню всіх учасників процесу досліджень; мінімізація негативних ризиків впроваджень.

Автори відмічають наявність двох підходів до розгляду трансдисциплінарності. В першому йдеться про зміну концептуальної парадигми науки від дисциплінарного модусу 1 до трансдисциплінарного модусу 2 [14; 15]. В другому – підкреслюється, що наука повинна не тільки описувати і пояснювати світ, але й вносити вклад в соціальні

трансформації. Власне, це означає поворот до контексту використання науки чи створення «соціально стійкого знання» [15], а також увагу до того, як на розвиток науки впливають фахівці інших сфер, наприклад, суспільні чи політичні діячі.

В. Цирхофер та П. Бургер, хоча і вважають трансдисциплінарні дослідження проблемно-орієнтованими, але гадають за потрібне вяснити, чи отримане знання справді є знанням «desiderata» (бажаними, новими, спрямованим на досягнення суспільного блага). Деякі з їх цілей не є суто науковими, а стосуються більше інших соціальних підсистем, найчастіше політики, управління, економіки і освіти. Водночас наукове вирішення нагальних соціальних потреб часто потребує нової емпіричної інформації. Потрібно уточнити, що коли йдеться про проблемно-орієнтовані дослідження, то мається на увазі проблеми «життєвого світу» (тобто потреби людини, суспільства), а не наукові проблеми суто пізнавального характеру. Більше того, є досить тонка грань між фундаментальними і навіть прикладними дослідженнями і проблемно-орієнтованими трансдисциплінарними. Скажімо, в астрономії і дослідження раку – це дослідження першого модусу, навіть якщо останні знаходять використання в медичних практиках. Адже в даному разі знання описують і пояснюють сутність об'єкту. Проблемно-орієнтовані дослідження, натомість, виробляють «знання для дії», що вимагає теоретичних концептуалізацій в рамках наукових теорій соціальних дій (М. Вебер, А. Шютц, А. Гідденс, Ю. Габермас), вони стали звичними в соціальних дослідженнях науки і презентують раціональну сутність дії. Це, передусім, поняття «ситуація», «мета», «засоби», «наслідки» і подібні категорії. Складнощі у використанні отриманих знань можуть виникнути у зв'язку з неоднаковим розумінням цих категорій різними агентами проблемно-орієнтованих досліджень [6, с. 56].

«Знання для дії» включають кілька рівнів – фактологічний чи емпіричний, теоретичний та аксіологічний (ціннісний). Кожен з цих рівнів повинен бути осмислений у відповідності до «ситуації», «мети», «засобів», «наслідків», а також з врахуванням специфіки інтересів учасників пізнавального процесу та споживачів чи замовників. Тобто предметом аналізу стає відповідна n -мірна матриця. Тому, відзначають дослідники, проблемно-орієнтований науковий аналіз не лише заповнює прогалини в масивах знання, але й доповнює різні дисциплінарні підходи, здійснює методологічну інтерпретацію т.з «локальних знань» чи «соціально розпоросених знань» [14] та узгоджує позиції учасників діяльності. Саме такі риси притаманні так званому режиму/модусу 2 науки.

Проте спрямованість досліджень на вирішення нагальних суспільних проблем чи, словами авторів, «проблем життєвого світу», формують бар'єри для широкого використання отриманих знань. Усе це зумовлюється різними причинами: відсутністю достатнього рівню знань у потенційних споживачів знань, браком коштів, наявністю суперечливих інтересів чи систем цінностей, яких дотримуються учасники. Перепони ціннісного характеру не можуть бути усунені лише шляхом представлення додаткової інформації. Швидше потрібно шукати компроміс, змінювати думку, намагатися дивитися на ситуацію з різних боків. Для цього корисними будуть перемовини, обмін досвідом, навчання [6, с. 62], залучення фахівців, здатних рекламувати результати дослідження, бути своєрідним посередником і промоутером. Політичне і економічне просування проекту виходить за сферу діяльності дослідника, хоча в деяких випадках вчені ініціюють, організовують, керують процесами пов'язаними з впровадженнями результатів проекту.

Можна зробити висновок, що проблемно-орієнтовані дослідження щодо використаних наукових методів досить традиційні, але в організаційному плані доповнені учасниками, які виконують «неепістемічні, інформаційні та дорадчі» функції. Як новий спосіб виробництва знання ці дослідження можна розглядати у випадку коли їх результати безпосередньо впливають на прийняття рішень у різних соціальних, виробничих сферах та політичних процесах.

Проблемно- чи продукт-орієнтовані дослідження, передусім, характеризуються соціальною інтеграцією, бо включають знання різних учасників (в тім колі і таких, які не є вченими). Ці дослідження спрямовані на отримання локальних знань, бо їх мета розв'язати конкретну проблему, яка має певну локалізацію. Це стосується знань як отриманих в результаті буденного досвіду, так і узагальнених – наукових, фактологічних, отриманих специфічними науковими методами. Проблемно- чи продукт-орієнтовані дослідження включають оціночні знання, які стосуються інтересів зацікавлених осіб, орієнтуються на загальні етичні принципи. Всі ці типи знань потребують структурування, раціонального аналізу. Адже тільки в кількох випадках виконавці проектів спирались на конкретні «інтеграційні» методи [6, с. 67]. Когнітивні цілі проблемно-орієнтованого дослідження вимагають розробки таких методів і підходів. В. Цирхофер та П. Бургер роблять висновок, що підставою для їх розробки може бути аналітична структура інформованих дій і рішень які стосуються усіх учасників процесу. Водночас трансдисциплінарні дослідження (режим 2 науки) і відповідно проблемно-орієнтовані дослідження з гносеологічного і методологічного погляду є досить різноманітні. Говорити про них як про однорід-

ну форму науки можна лише в контексті певних аспектів наукової політики.

Професор університету м. Бонн (Німеччина) Д. Калдевей в статті «Дискурс великих викликів: трансформація ідентичності в науці і науковій політиці» [4] аналізує формування дискурсу т.з. «великих викликів», який характеризує трансформації діяльності вчених та сучасної наукової політики. Автор звертає увагу, що активне використання в останні два десятиліття терміну «виклики», замість звичного «проблеми», свідчить про залучення ширшого культурного контексту та зміну розуміння того, що є проблемою для вчених, політиків і суспільства. Тобто, якщо класичне розуміння проблеми в науці стосувалося сфери гносеології, то наразі спостерігається тенденція перенесення в сферу практики, суспільства загалом культури. Разом з тим, такий поворот означає посилення конкуренції в науці, уподібнює відношення між членами наукової спільноти до відношень, які існують у сфері спорту, включає нові набори суспільних цінностей в сферу, де діяли раніше цінності науки. Така «спортизація» науки стимулює мобілізацію вчених, інженерів до удосконалення знань та умінь, а також впливає на оптимізацію наукової політики, спрямовану на розв'язання «великих викликів». Водночас автор розглядає дискурс «великих викликів» (GC) як перформатив. Тобто як поняття, яке саме стимулює стан, який саме ж описує. Тому Д. Калдевей використовує історичний підхід для виявлення впливу на наявний стан справ, щоб мінімізувати дію перформативу. Фактично «великі виклики», або «глобальні» чи «соціальні» проблеми залежать від того, що суспільство вважає проблемою, яку потрібно розв'язати в даний момент.

Формулювання завдань для науки в такий спосіб означає нові способи взаємодії між вченими, інженерами, політиками і зацікавленими інститутами. Сьогодні більшість учасників дискусії розглядають проблеми такого виду оптимістично, як такі, що можна розв'язати, маючи відповідні ресурси. Загалом змінилась уява про те, як вчені уявляють свою професію, і про те, як наукова система сприймається політиками, меценатами.

Тим не менше, підкреслює Д. Калдевей, існує принципова різниця між спортизацією науки і впливом політики, економіки, ЗМІ. В останніх випадках мається на увазі, що авторитетні діячі цих сфер впливають на розвиток науки відповідно до своїх інтересів. У разі «спортизації» про це не йдеться, і можливо, ця тенденція не загрожує цілісності науки. Введення терміну, вважає Д. Калдевей, допоможе краще розкрити ідентичність творців науки, вивести науковий дискурс на новий семантичний горизонт. Відійти від «застарілих категорій»,

зокрема, «фундаментальні і прикладні дослідження» і зв'язаних з ними лінійними моделями інноваційного процесу. Хоча, як пише автор, використання нової семантики для опису діяльності вчених, інженерів і може змінити суспільні цінності, але чи глибокими будуть ці зміни потрібно ще вивчати.

Висновки. Відтак прагматизація науки означає активізацію соціальних зв'язків науки. Зокрема зростання зв'язків науки з економікою, політикою, освітою, засобами масової інформації характеризує процеси «комерціалізації», «політизації», «медіалізації», «спортізації» науки». Водночас процеси переорієнтації науки переважно на прикладні дослідження і поширення трансдисциплінарності можуть загрожувати втратою автономії і ефективності науки та негативно вплинути на якість досліджень, на комфортність праці вченого, особливо в короткотермінових проєктах, та загалом загальмувати теоретичний розвиток науки в майбутньому.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Кримський С.Б.* Проєкт і проєктування в сучасній цивілізації / Сергій Кримський // Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 718 с. – С. 595–611.
2. *Войцехович В.Е.* Постнеклассическая картина мира и антропность: к переосмыслению практики / В.Е. Войцехович // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2012. – 536 с. – С. 101–108.
3. *Гутнер Г.Б.* Постнеклассическое исследование: коммуникативный характер практик / Г.Б. Гутнер // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2012. – 536 с. – С. 135–144.
4. *Медоуз Д., Рандерс Й., Медоуз Д.* Межі зростання. 30 років потому. – Київ: Пабулум, 2018. – 464 с.
5. *Фихтнер Б.* Рефлексивное обучение, вопросы, касающиеся современной контекстуализации выготскианского подхода / Б. Фихтнер // Субъект, познание, деятельность. – М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 2002. – 720 с. – С. 613–632.
6. *Zierhofer W., Burger P.* **Disentangling Transdisciplinarity:** An Analysis of Knowledge Integration in Problem-Oriented Research // Science Studies, Vol. 20(2007). – No. 1. – p. 51–74.
7. *Kaldewey D.* The Grand Challenges Discourse: Transforming Identity Work in Science and Science Policy. Minerva June 2018, Volume 56, Issue 2, pp. 161–182.

8. Шкворець Ю.Ф. Програмно-цільове управління формуванням і реалізацією державних пріоритетів науково-технічного та інноваційного розвитку (методологія, методи та інституційні механізми) / Ю.Ф. Шкворець. – Київ, 2016. – 803 с.
9. Попович О.С. Стратегічне управління / О.С. Попович. К.: НТУУ «КПІ», 2011. – 260 с.
10. Савчук С.В. Особливості застосування програмно-цільового методу у бюджетному процесі / С.В. Савчук // *Методологічні проблеми фінансової теорії та практики: зб. наук. праць.* – Тернопіль: ТНЕУ, 2014. – С. 111–114.
11. Ylijoki O.-H. Projectification and conflicting in academic knowledge production theories. *Theory of science.* XXXVIII. 2016. 1.
12. Packendorff J., Lindgren M. Projectification and Its Consequences: Narrow and Broad Conceptualisations // *South African Journal of Economic and Management Sciences*, vol. 17. – 2014. – no. 1. – p. 13 (7–21).
13. Sheila SLAUGHTER – Larry L. LESLIE, *Academic Capitalism.* Baltimore: Johns Hopkins University Press 1997, p. 296.
14. Gibbons, M., Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzman, S., Scott, P., Trow, M. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies.* London: Sage. 1994, 179 p.
15. Nowotny H., Scott P., Gibbons M. *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty.* Cambridge: Polity Press. – 2001. – 288 p.
16. Рижко Л.В., Онопрієнко В.І., Бессалова Т.В. Живага О.В., Бороздих Н.В. *Учений в постмодерній культурі.* – К.: Фенікс, 2019. – 240 с.

References

1. Krims'kij S.B. (2008) Proekt i proektuvannja v suchasnij civilizacii / Sergij Krims'kij // Krims'kij S.B. *Pid signaturoju Sofii.* – К.: Vid. dim «Kievo-Mogiljans'ka akademija», pp. 595–611.
2. Vojcehovich V.E. (2012) Postneklassicheskaja kartina mira i antropnost': k pereosmysleniju praktiki / V.E. Vojcehovich // *Postneklassicheskie praktiki: opyt konceptualizacii.* – SPb.: Izd. dom «Mir'», pp. 101–108.
3. Gutner G.B. (2012) Postneklassicheskoe issledovanie: kommunikativnyj harakter praktik / G.B. Gutner // *Postneklassicheskie praktiki: opyt konceptualizacii.* – SPb.: Izd. dom «Mir'», pp. 135–144.

4. Medouz D., Randers J., Medouz D. (2018) Mezhi zrostannja. 30 rokov potomu. – Kiiv: Pabulum, 464 p.
5. Fihntner B. (2002) Refleksivnoe obuchenie, voprosy, kasajushhiesja sovremennoj kontekstualizacii vygotskianskogo podhoda / B. Fihntner // Sub#ekt, poznanie, dejatel'nost'. – M.: Kanon+OI «Reabilitacija», pp. 613–632.
6. Zierhofer W., Burger P. (2007) **Disentangling Transdisciplinarity: An Analysis of Knowledge Integration in Problem-Oriented Research** // Science Studies, Vol. 20(2007). – No. 1. – pp. 51–74.
7. Kaldewey D. (2018) The Grand Challenges Discourse: Transforming Identity Work in Science and Science Policy. Minerva June 2018, Volume 56, Issue 2, pp. 161–182.
8. Shkvorec' Ju.F. (2016) Programno-cil'ove upravlinnja formuvannjam i realizaciju derzhavnih prioritetiv naukovo-tehnichnogo ta innovacijnogo rozvitku (metodologija, metodi ta institucijni mehanizmi) / Ju.F. Shkvorec'. – Kiiv, 803 p.
9. Popovich O.S. (2011) Strategichne upravlinnja / O.S. Popovich. K.: NTUU «KPI», 260 p.
10. Savchuk S.V. (2014) Osoblivosti zastosuvannja programno-cil'ovogo metodu u bjudzhetnomu procesi / S.V. Savchuk // Metodologichni problemi finansovoï teorii ta praktiki: zb. nauk. prac'. – Ternopil': TNEU, pp. 111–114.
11. Ylijoki O.-H. (2016) Projectification and conflicting in academic knowledge production teorie vedy. Theory of science. XXXVIII. 2016. 1.
12. Packendorff J., Lindgren M. (2014) Projectification and Its Consequences: Narrow and Broad Conceptualisations // South African Journal of Economic and Management Sciences, vol. 17. – 2014. – no. 1. – p. 13 (7–21).
13. Sheila SLAUGHTER – Larry L. LESLIE, Academic Capitalism. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1997, p. 296.
14. Gibbons, M., Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzman, S., Scott, P., Trow, M. (1994) The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies. London: Sage. 1994, 179 p.
15. Nowotny H., Scott P., Gibbons M. (2001) Rethinking Science: Knowledgeand the Public in an Age of Uncertainty. Cambridge: Polity Press. – 2001. – 288 p.

16. Rizhko L.V., Onoprienko V.I., Bessalova T.V. Zhivaga O.V., Borozdih N.V. (2019) Uchenij v postmodernij kul'turi. – K.: Feniks, 240 p.

Авторська довідка:

Рижко Лариса Володимирівна – доктор філософських наук, ДУ «Інститут дослідження науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України»

GEOMETRICAL APPROACH TO ENACTIVISM

SHARYPIN A. V.

Kyiv National University of Construction and Architecture
Ukraine, 03680, Kyiv, Povitroflotskyi av., 31
slega@ukr.net

Abstract. It was expected that modern enactivism would encounter the number of issues, most of part of which resulted from gradual separation from Varela's neurophenomenology policies. Despite all importance / significance of 4E-approach (extended, embedded, embodied and/or enacted mind) for cognitive sciences, we still fail to extend the constitutional base of perception within its framework. In search of the most fundamental level of enactivism and creation of a "neutral field of play" for all the intentionality naturalization "star players", we are forced to return to Husserl's phenomenology again. Let us focus on Husserl's methodological interest in geometry's cognitive potential. In his "Origin of Geometry" Husserl underlined the connection between human capacity for reactivation and living reactivability of geometry (Husserl 1996: 166). Furthermore, it is geometry that is responsible for naturalization of the psychic sphere (Husserl 1996:33). Following Husserl, we admit that geometry of intentional forms, or "intentional geometry" can be a foundation for all our epistemic practices. A thought cannot think itself, but geometrically an intention can be expressed both physically (body motions, deformation, metaphysis) and mentally (geometrical primitive forms of consciousness). The offered research is not a new radical theory manifesto, but testing the "intentional geometry" field of opportunities.

We intentionally do not engage into controversy against any aspect of cognitive science. We offer self-sustainable phenomenology of intentional system that would become an extension of Varela's principle of mutual methodological limitations in phenomenology and neurobiology. It is a successful attempt to change epistemic and metaphysical structure of the embedded mind, having restated a problem of enactiveness by means of reactivability of the intentional geometry forms. A dynamic model of the intentional knot is suggested to be a cognitive basis of unification. On the basis of the philosophy of the geometrical embodiment of intention a new question on intentionality naturalization is raised, and also gender diversities and peculiarities of mental functioning are discussed.

Key words: neurophenomenology, enactivism, invariant, intentional geometry, phenomenology, intentional knot, philosophy of mind, consciousness, naturalization of intentionality

ГЕОМЕТРИЧНИЙ ПІДХІД ДО ЕНАКТИВІЗМУ

Шарипін А.В.

Київський національний університет будівництва і архітектури
Київ, 03680, Повітрофлотський просп., 31
slega@ukr.net

Анотація. Розробка ранньої методологічної програми феноменології Гусерля була зумовлена якісними успіхами у геометричних дослідженнях порубіжжя XIX-XX століть. Відповідно можна очікувати, що через сто років недовіки вже сучасного проекту «нейрофеноменології» Франсіско Варели можуть бути виправлені і пояснені в межах геометричного підходу до енактивізму. Мета запропонованої статті – лише окреслити інструментальний, а можливо, навіть і теоретичний фундамент майбутнього геометричного синтезу когнітивних дисциплін. В якості вихідного базису уніфікації автором запропонована інструментальна мова інтенціональної геометрії і модель інтенціонального вузла. Саме через мову геометричного втілення інтенцій відкриваються нові перспективи для антіраселовського проекту натуралізованої феноменології, особливо щодо так і не вирішеної колізії з натуралізації інтенціональності. На основі запропонованих автором положень ставляться по-новому проблеми гендерних відмінностей та питання функціонування людського мозку.

Ключові слова: нейрофеноменологія, енактивізм, інваріант, інтенціональна геометрія, феноменологія, інтенціональний вузол, філософія свідомості, натуралізація інтенціональності

Introduction. Quarter of a century has passed since the time of pioneer manifesto of enactivism, though attempts to naturalize intentionality within the manifested neurophenomenology still endure. Having taken the best of the E. Husserl and M. Merleau-Ponty's methodological program, Ja. von Uexküll's biosemiotics, K. Lorenz' evolutionary epistemology, J. Gibson's ecological approach to perception, F. Varela, E. Thompson and E. Rosch's "embodied mind" radically connected biology and neuroscience within the frame of cognitive research. The power and potential of paradox-

ical scientific synthesis turned out to be so challenging that nowadays the enactivist discourse domination stuns at the cognitive sciences conferences to some extent. In opposition to representationism and connectionism, the idea of “embodiment of consciousness” incorporates various flagman researches in the field of cognitive psychology and philosophy of consciousness as mosaic fragments. Program manifestos by Francisco Varela (1991), Alva Noë (2004), Evan Thompson (2007), Hanna Di Jaegher and Ezequiel Di Paolo (2007) confidently keep taking off hardness of “a hard problem of consciousness.” Herewith, the phenomenal qualities (qualia), though with some flaws, still can be explained by the theories of “emotional mind” and affective science (Colombetti 2014, Hufendiek 2016). The inter-subjectivity nature, explained by crossdisciplines, makes a solid foundation of enactivism in the shape of “embodied schemes” (Gallagher 2005), “mirror neurons” (Rizzolatti 2008, Iacoboni 2008), “extended body” (Froese, Fuchs 2012), “interactive brain” concepts (Di Paolo, Di Jaegher 2012).

Despite numerous assumptions and opportunities, according to our reckoning,

a new trend of cognitive research still fails to naturalize intentionality. Meanwhile, many philosophers, anthropologists, linguists, biologists are making steps in the right direction, and it seems that the clarity of representation is “with the point of their pens.” Such developments are mainly caused by absence of a common instrumental language, general rules of the phenomenology naturalization process representation. Eventually, there is still Hesse’s “Glass Bead Game” – “a game with all meanings and values of culture”, the rules of which we can only guess or constantly discuss at the international conferences and symposiums. The very phenomenon, human cognition, plays the “glass beads” role.

In order not to backtrack from the classic principles of neurophenomenology, we will turn to the late Husserlian methodology. Late in life Husserl underlined special connection between living reactivability of geometry and the nature of human cognition. Moreover, the phenomenology method developed by Husserl was predetermined by success in geometric research in many ways at the turn of XX century. We can expect that in a hundred years neurophenomenology flaws would be also corrected by a new geometric approach to enactivism and intentionality naturalization.

Cognitive science inherited this problem from analytic philosophy and phenomenology on its way to creation of a specific anti-Russel’s project of the naturalized phenomenology within which the intentionality appeared to be a convergence point of two seemingly absolutely incompatible traditions. Bitter dispute of the end of XX century was replaced by gradual conflict resolution in the first quarter of XXI century, and the attempts to create a “neutral

game field” for all "star players” in the intentionality naturalization start taking place [Haugeland, 1990; Hutto, Satne, 2013]. Despite numerous prerequisites and opportunities (Noë 2004, Millikan 2004; Hutto, Myin 2013, 2017), it seems that enactivism still fails to naturalize intentionality.

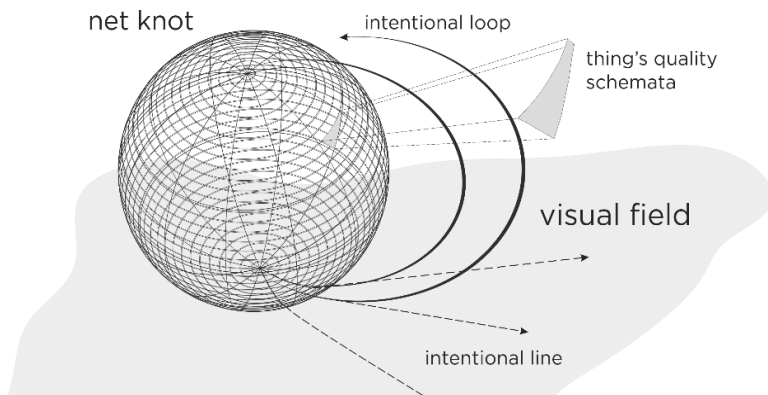
The goal of the article is to outline a basic foundation for the future geometric synthesis of cognitive studies. Within the article we attempt not to confront various existing approaches. It is another attempt to offer a self-sustainable hypothetical model of the intentional system, an attempt to form its language that would enable conflict resolution between opposite philosophical views on the human cognitive nature. As a unification baseline we offer an intentional knot model and intentional geometry language. In reliance on the geometrical embodiment language new issues of intentionality naturalization raise. Intentional geometry language development will become an important condition for the 4E approach.

It is generally known that the problems of intentionality, being at the heart of modern discussions in the field of consciousness philosophy and cognitive sciences, received wide coverage in the Middle Ages. Thomas Aquinas, reflecting over the intentionality nature, defined the following cognitive criterion. The difference between the cognizant and non-cognizant is that that the non-cognizant have nothing but their own form alone, whereas a cognizant entity is suited to have the form of another entity (Perler 2016: 91). With assistance of M. Merleau-Ponty this cognitive criterion of mind obtains physical embodiment. As a body is visible and moving, it can see and move itself, forms a sphere of other things around itself, the things are now inlaid in my flesh, form a part of its complete definition, and the whole world has been shaped from the same material with it (Merleau-Ponty 1992:15). Further E. Thompson perfectly summarizes the phenomenological Merleau-Ponty program and makes a concept of “the form”, as well as a process of absorption of other forms, an exclusive key for naturalization of phenomenology within the cognitive sciences (Thompson 2007). At the same time, the mind, according to Thompson, is “a dynamic singularity” - a knot or clew of recurrent and reversible processes focused on the body (Thompson 2005). Summarizing the propositional attitudes offered above, the embodiment of a living body in the first model approach can be provided as a spherical *intentional knot* constantly complicating its intentional structure due to inclusion of other intentional forms (see fig. 1). Meanwhile, the language of geometrical forms of 1, 2... n – orders projected on the sphere becomes the literal tool allowing formal naturalization of intentionality. It is not clear yet if it would be a language of the imaginary Lobachevsky's geometry or, for example, 11-dimensional Calabi–Yau space that conceals additional dimensions. As both mentioned candidates are

beyond the human understanding. Intentional knot representation language may be conventionally called a language of the intentional geometry. A thought cannot think itself, but the intention, intentionality, on the contrary, can be geometrically expressed. In particular, our choice may become an answer to recent criticism on Husserl and Merleau-Ponty’s ideas regarding the possibility of “living body of a language” as the embodied geometry (Baldwin 2013). We shall compare the positioned approximate model with program attitudes of phenomenology and neurophenomenology. We will also check its self-sustainability.

1. Intentional knot and physics of stoics. Modern trends of cognitive science and philosophy of consciousness – holism, dynamism, procedurality, emergence, autopoiesis, effectiveness, naturalism, - actually have existed for over two thousand years. They repeat embodied representations of early Greek stoics about πνεῦμα (pneumatic continuum). Πνεῦμα means a living “smart body”, which has a spherical shape and “pulses” in the emptiness. The difference between the inorganic and organic depends on combination of πνεῦμα, at the same time a human soul is built into the space order and in many respects duplicates it. The Everything-in-Everything principle is affirmed.

As a result, for stoics a human as well as cosmos, is a self-sufficient dynamically closed embodied system (σύστημα), in which there is a change of structural conditions – from structural to functional and vice versa. And the structure (ἔξις) is the very mind allocated within the whole body (Stepanova 2005:55). Today the stoic idea of a living system corresponds to the program attitudes of neurophenomenology and enactivism in many respects. Moreover, the ancient πνεῦμα doctrine, thoroughly developed by Greeks, nowadays can help to clarify many problematic aspects related to naturalization of intentionality.



“First person” and “third person” perspective. The synchronic structure transformation into a diachronic one is a topical issue of perceptual intentionality. It is the one that generates belief in the outer reality (Petitot, 1999:370). But initially, it causes no problem for stoics’ pneumatic continuum. “Why?” becomes a relevant question. The matter is that the functional properties of πνεῦμα are tension (τονος) and “comprehending” of specific qualities of things (φαντασία καταληπτική). Tonic movement is followed by two configurations of intentions: diachronic “rolling out” movement (intentional right line) and synchronic “rolling in” (intentional loop). Therefore, “pulsation” appears: physical embodiment of rest and movement in the same singular system. This is how two cognitive worlds function in the same body. The world is open, rolling out in time and dimension: when specific qualities and quantity of things of the visible field are passively “comprehended”. And the world rolling in, when πνεῦμα returns back to itself actively recreating the unity and substantiality by itself timelessly (Stepanova 2005: 58). Expressing the ideas of stoics, the “third person” perspective is an open inter-subjective world, and the “the first person” perspective is a self-referential and autopoietic world of self-actualization.

Practical importance. Inclusion of stoical physics ideas into neurophenomenology only strengthens the potential of enactive approach. Due to presence of two intentionally different worlds in the single living system, it would be interesting to have a new look at the phenomenon of cognitive dissonance and methods of its reduction. On the other hand, biological differences of male and female behavior (Zhukov 2007) can be represented by means of the intentional geometry terms. It is known that major male intentions are directed outward, to the world cognition (*intentional line*). They are intellectual rigidity, high sociality, sense of humor, weak verbal skills and intuitivism. Meanwhile a woman recreates her world around her (*intentional loop*); the recurrence of vital activity, tendency to accumulation of resources, better adaptability, less genetic variety comparing to men are typical for her. For example, if to settle a guy and a girl in equally empty rooms in a dormitory, soon the space around male student would be filled differently from the female student. Necessary things for a guy are a chair, a table, a computer, a frying pan and that’s quite sufficient for his start. And a girl requires doormats, curtains, a table cloth, a dish set, and the absence of a wardrobe is nonsense. The biology of female behavior contains a higher degree of egocentric focus of the world around her (intentional loops) than the male cognition of the world contains egoism (intentional lines).

2. Intentional configurations. Intentional knot intentionally forms its own ecological and cognitive niche, structures a living space without representing objects of its environment, and temporarily covers them in the form of quality structures. Then the intentional quality forms become drawn in, join into the knot body, intentionally making it more complex and, at the same time, extending the area of cognitive organization. But how to understand intentional configurations? In order to represent the simplest primitive of the intentional form or structural quality scheme we may take five antique elements, represented in the antique cosmology in the shape of five Platonic solids' patterns – octahedron, tetrahedron, cube, dodecahedron and icosahedron (see fig. 2). Probably the elements' (fire, air, water, earth) qual-
Intentional forms of five elements (platonic solids, στοιχείον)



fig. 2

ity intensification takes place on these intentional lines when they hit the field of embodied mind perception. There is intentional power of quality forms. It is amazing but it is worthy noting that physically embodied mind is also capable to perceive quality intensification of the fifth element, so called aether. It is difficult to presuppose the developments.

Apart from trivial cases, our thought can be demonstrated by more impressive examples from the history of mathematics. Surely, we are talking about the outstanding “Lectures on the Icosahedron” by Felix Klein, in which he proved that each unique mathematical object is somehow connected to the properties of icosahedron (see fig. 3). That is to say that the intentional form of icosahedron develops intentional branches of five mathematical theories – geometry, Galois theory, the theory of groups, differential equations and the theory of invariants (Klein 1989). It is interesting that Klein initially stayed within the sphere surface and considered its multi-layered cover via projecting the verges and edges of “Platonic solids” and dihedron (polyhedron of zero volume) on its surface. In addition, we should mention that icosahedron-shape crystals do not exist but the living forms do. All these facts prove our choice and coherence of the intentional knot concept to be correct.

3. Intentionality nature. Currently two research programs of the intentionality understanding have been developed. Since the 70th of the last

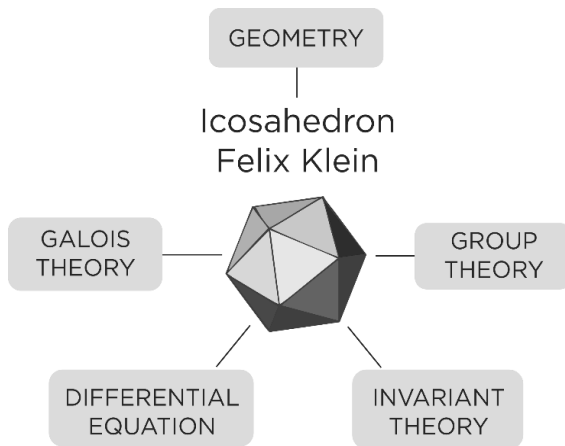


fig.3

century the intentionality naturalization program has been dominated (Naturalist-Externalist Research Program, NERP): to explain the intentionality by means of physical terms, to find natural relation between the world content and the mental content (F. Dretske, R. Millikan, J. Fodor). Distinctions between NERP theories contained only different interpretations of the natural relation and relation to qualia, irreducible mental conditions (eliminativism by P. Churchland, biological naturalism by J. Searl, instrumentalism by D. Dennett, etc.). The project of neurophenomenology and enactivism also traces its origin in NERP in large measure. Due to failures of naturalization of intentionality the Phenomenal Intentionality Research Program (RIRP) has been recently enhanced. The main focus, both in weak (weak-PIT) and in strong (strong-PIT) phenomenal intentionality theories is on fundamental irreducibility of intentionality phenomenon to any natural or physical of the world manifestations (Searle 1991, 1992, Loar 1995, Horgan and Tienson 2002, Kriegel 2013). In terms of rather significant inconsistencies in programs Searle's opinion appears to be advantageous as he thoroughly developed an hierarchy of intentionalities, which is disputable but remains to be a shaky bridge between absolutely opposite program attitudes. Therefore, to our opinion, a step in the right direction would be enhancement in classification of the intentionality structures and forms and developing a classification that would reduce variety of theoretical ideas on the intentionality nature in a new way.

To a certain degree the problem arises from poorness of European languages while expressing shades of meaning of intention and, therefore,

intentionality. In order to overcome this gap, we need, firstly, to enrich the intentionality concept address to the Indo-European linguistic family. For example, in Persian a word “intention” has five autonomous meaning concepts. The better we understand Eastern cultures, the more nuances in the naturalistic and phenomenal understanding of the intentionality we will reveal. Secondly, back in the Middle Ages they offered philosophical models of the cognitive direction puzzle solution. Therefore, Franz Brentano’s hermeneutic mediation is not sufficient at all. And there relates not only Thomas Aquinas’ teaching. We can add also epistemological realism of Petrus Joannis Olivi, William of Ockham, Adam Woodham and productive intelligence of Dietrich von Freiberg (Perler 2004). Thus, for the intentional knot model positioned hereby, the treatise on geometrization of “linear” and “embodied” qualities represented by the medieval nominalist Nicolas Oresme attracts special attention.

Table 1. Intention Concept Etymology, Farsi

عزم (azm)	قصد (gasd)	نیت (niyat)	خیال (khiyal)
Intention as a firm decision	Intention as purposeful motivation	Thought, pushing to action	Pushing to action through imagination

Having introduced the concepts of quality intensity, width, length, Oresme offers sixty-seven possible intentional configurations for qualities of things and their modifications (Oresme 2000). Also, the nominalistic models of the past are actual since there are current attempts to schematize Husserlian descriptive eidetic mathematically on the basis of the “quality → extension” law (Petitot 1999). We consider that intentional geometry axiomatics development will help us approach a general intentional transition basis between autonomous dimensions of the intentional knot: between the connective, representative, naturalistic and phenomenal ones.

However, what is an intentional point in all four representations? A line, a curve, a surface of 1, 2, 3, 4 – order? Whether two parallel intentions cross at two embedded and embodied consciousnesses? Indeed, while sharing the ideas we leave them in the consciousness of each conversation participant. What is general intentional geometry of inter-subjectivity? Intentional geometry of emotions, affective conditions? Probably it is a general discourse base for biologists, epistemologists, philosophers, mathematicians, physicists, psychologists; general rules for all representatives of cognitive research.

4. Husserlian phenomenology and intentional geometry. Formation of phenomenology as a methodological program occurred due to the

innovative breakthroughs in the field of geometrical research at the turn of XIX-XX centuries (Hatimo 2008). Husserl was actively interested in non-Euclidean geometries by Riemann and Lobachevsky, admired the “doctrine of extension” by Grassmann, complex numbers. In the latest works published after his death the phenomenologist noted the importance of geometrical live reactivity within generation of the living world meanings and specified its inter-subject invariance (Husserl 1996:224, 243). Still facing contradictions, Husserl failed to go beyond his own assumptions – he considered that development of mathematical descriptive eidetics had been conceptually impossible. As we can see now, the situation is not that hopeless. The attempts of Husserlian eidetics naturalization have been performed in the field of neurophenomenology within the framework of morphodynamic functionalism (Petitot, 1999). The mathematician Jean Petitot used complex concepts of differential geometry (stratification, calculus of variations, singularity, smooth variety) and showed that it is possible mathematically, though with some limitations, both in Husserlian methodology and neurophenomenology. Phenomenology of perception is represented in the form of the formula: embodiment = sensible schemes of qualities + extension in the space. Further, there are given quite close analogies between the pre-phenomenal physical order and the “smooth variety” concept, the eidetics “quality → extent” law and the “space stratification” concept. Pre-phenomenal continuum is marked by its self-similarity and large-scale invariance. Kinesthetic direction (motivation) shall be considered as transformation of invariants taken from the flow of qualities, and the intentionality phenomenon – with the point tracking and “agglutination” of isomorphisms. Eventually, phenomenology naturalization shall be consigned to the problem of implementation of effective algorithms of these images (Petitot, 1999: 371). Despite of all advantages of this approach, to our opinion, it has a significant disadvantage – a language of set-theoretical imaging. The language of set theory is inherently contradictory, and its benefits may turn into very significant gaps in case of intentionality naturalization while concealing the nature of mathematical matters. Having supported the program attitude of R. Tieszen (Tieszen 2005) we offer not to avoid the Erlangen program by Felix Klein and consider intentionality as finding invariants within various group transformations and formulation of various geometries. Constitution of daily perception space in many respects depends on a body orientation and physical kinesthetic systems. Therefore, the geometrical invariants obtained via free transformations cannot be nullified by any future sensual experience. Each type of geometry sets its own ontology and has different invariants. Nevertheless, upon transition from one type of geometry to another, the hierarchical system of invariants forms geometrical

essence of intentions. In the field of topology the invariants are connectivity, compactness, for projective geometry they represent the relation of three points located on the same line, for projective – a form, for Euclidean – value and a form. In fact, there is a variety of invariants, sometimes they are difficult for understanding, however, we consider that the intentional knot model is potentially capable to incorporate and reactivate geometrical ontologies of any complexity.

5. Application.

“Waste” mental experiment. Within continuous reproduction of a body as integrality the role of mind can be argued. We will try to prove this statement proceeding from the concept of “emotional embodiment of mind” (Hufendiek 2016) and the theory of invariants. Let’s remind the principle of autopoiesis. A human body as a unified network of components within its living space constitutes the boundaries of these networks as components that participate in the network realization (Maturana 1981: 21). Anyway, worldwide continuous replication of the network components, in other words, the group transformations of varieties, shall lead to appearance of biological components that would remain invariant/steady in case of various body transformations / adaptations in the environment. These affects, emotional conditions capture our body but they are production waste of autopoiesis. Autopoietic organization is connected to topological invariants (compactness, connectivity), and expansion of emotional experiences and homeostasis are embodied in the intentional knot invariants of another level. Mathematics helps us to understand that fundamental properties of the knot can be expressed by a number, polynomial, group, isotopy, homology. They conceal the nature of stability that keeps the internal environment permanency. Transition from autopoiesis to homeostasis equals to transition from complex geometry to a less complex one being a particular case of the first one. In case a body is not capable of self-reproduction, then it will not be able to maintain the internal environment permanency, but permanency does not lead to self-reproduction. From autopoiesis to homeostasis, and not vice versa. Affective conditions can be “felt” as they are less engaged in constituting of the network boundaries, and are more involved into recursive self-transformation / self-recognition in the network. Here occurs the illusion of one’s emotions and feelings’ control though it is just “production waste” of autopoiesis. Empathic reproduction of “waste” leads to emergence of affective invariant structures of even lower level that participate only in checkup of a whole-body condition. The invariant that describes them is a concept of amount, calculability. Appearance of these absolutely apathetic components is close to the concept of mind, of a rational thought imaging. Actually, burning out of emotional reactions, emotional conditions

takes place. Within the infinite cycles of empathic exhaustion appears ultimate intentional invariant – the mind, which, from the biological organization point of view, remains to be “waste-over-the waste”. Dynamically equilibrium condition of the concurrent “regress lines” of the network unity also forms a consciousness phenomenon. Further reproduction and distribution of apathetic structures causes appearance of empathic emptiness – and then cells totally terminate reproduction of the integrality – autopoietic, affective and reasonable, but nevertheless, being not deprived of intentionality, they continue their living and perform self-reproduction in a different way (oncology). It appears that the brain has been defined by evolution as a place of the greatest concentration of these invariant structures, exactly here locates semblance of the body, organism control and management. The question comes up if a human evolves? Or maybe the mind is biological “waste” genetically turned by the mankind into an advantage of the kind?

Mach principle (cognitive interpretation of thought economy principle). After formation of the cognition theory as a biological science it is generally accepted that variations in the embodied organization of living beings define differences in the world cognition capabilities (Knjazeva 2014: 90). Nevertheless, speaking of the dynamic and self-arranging system, the psychosomatic connections of which are based on the principle of nonlinear cyclic causality, forces to consider intentionality also as a biological product. Embodied intentions perform time-spacing of visible area elements. As any system in the nature aims to reach the minimum of potential energy, then for the “embodied mind” it shall be expressed by Mach’s principle of the “thought economy.” Within the gravity field the process of autopoiesis of the intentional system would not be an exception. It’s energetically beneficial to reduce the enacted space to the center, to turn in, squeeze the environment of the physical “enacted” consciousness to the simple and available *here* and *now*. Thus, we assume that absorption of intentional ecological niches shall lead to their egocentric “loopback”, i.e. to twisting, turning in of embodied intentions. Therefore, the “thought economy” principle completely corresponds to our choice of the benefit of spherical topology of the intentional configuration.

References

1. Baldwin T. 2013. Language as the Embodiment of Geometry. In: Jensen T.R., Moran D. (eds) *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Switzerland: Springer International Publishing, 305 -329.
2. Di Paolo E.A., De Jaegher H. (2012). The interactive brain hypothesis. *Front. Hum. Neurosci.* 6:163. doi: 10.3389/fnhum.2012.00163

3. Di Paolo E.A., De Jaegher H. 2007 Participatory Sense Making: An Enactive Approach to Social Cognition,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4). 485-507
4. Dretske F. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press
5. Enactivism: Arguments & Applications. Vol. V, No. 2/2014 // AVANT. *The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard Trends in Interdisciplinary Studies*
6. Froese T., Fuchs T. 2012. The extended body: a case study in the neurophenomenology of social interaction. *Phenom. Cogn. Sci.* 11: 205. doi:10.1007/s11097-012-9254-2
7. Gallagher S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press
8. Hatimo M.H. 2008. From geometry to phenomenology. In: *Synthese*, May 2008, Volume 162, Issue 2, 225–233.
9. Hufendiek R. 2016. *Embodied Emotions: A Naturalist Approach to a Normative Phenomenon*. New York: Routledge.
10. Husserl E. 1996. *Origins of geometry*. Introduction by Jacques Derrida. M.: Ad Marginem
11. Hutto D.D. and Myin E. (2017), *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, MIT Press,
12. Hutto, D. D. & Satne, G. L. (2015). The natural origins of content. *Philosophia (United States)*, 43 (3), 521-536. New York: Routledge.
13. Iacoboni M. 2008. *Mirroring people*. Farrar Straus Giroux
14. Klein F. 1989. *Lectures about icosahedron and solution of fifth degree equations*. M.: Nauka.
15. Knjazeva E.N. 2014. *Enaktivizm: novaja forma konstruktivizma v jepistemologii*. – M., SPb.: Center of humanitarian initiatives; University book.
16. Kriegel U. (ed.) 2013. *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press
17. Maturana H. 1981. *Autopoiesis: A theory of living organization*. New York: North Holland.
18. Merleau-Ponty M. 1992. *Eye and spirit*. M.: Art.
19. Noë A. 2004. *Action in perception*. Cambridge, MA: MIT Press
20. Noë, A. (2015). *Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence*.
21. Oresme N. 2000. *About configuration of qualities*. M.: URSS editorial.
22. Perler, D. (2004) *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. – Klostermann

23. Petitot J. 1999. Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception. In: Petitot J. , Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, California: Stanford University Press, 330-372
24. Sharypin A. (2012) Ob universal'nom jazyke kognitivnyh nauk // The fifth international conference on cognitive science. June 18-24, 2012. Kaliningrad, Russia. Vol. 2.
25. Schlicht T. 2018. Does Separating Intentionality From Mental Representation Imply Radical Enactivism? *Front. Psychol.* 9:1497.doi: 10.3389/fpsyg.2018.01497
26. Stepanova A.S. 2005. *Fizika stoikov. Dominirujushhie principy ontokosmologicheskoy koncepcii*, SPb: St Petersburg University
27. Thompson E. 2007. *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge (MA): Harvard University Press, P.81
28. Thompson E. 2005. Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. fol. 4. P. 408.
29. Tieszen R. 2005. *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, 69-89
30. Vörös S., Froese T. & Riegler A. (2016) Epistemological odyssey: Introduction to special issue on the diversity of enactivism and neurophenomenology. *Constructivist Foundations* 11(2): 189–204. <http://constructivist.info/11/2/189>
31. Zhukov D.A. 2007. *Biologija povedenija: gumoral'nye mehanizmy*, SPb: Speech/Rech.

МОЖЛИВОСТІ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ ЯК РЕСУРСУ В СФЕРІ ГУМАНІТАРНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Н.Г. СЕРЕДЮК

Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна
Sereduk.n.g@gmail.com

У даній статті досліджується потенціал прикладної етики як ресурсу в розв'язанні моральних дилем і конфліктів в сфері гуманітарних технологій. Гуманітарні технології трактуються як комплекс методів управління соціальними комунікаціями, взаємодією між людьми через спільне розуміння певних смислів й асоційованість з певними цінностями, та спеціальних технік і прийомів опосередкованого впливу на соціальну поведінку.

Прикладна етика орієнтована на отримання певного теоретичного знання, яке виступає основою етичної експертизи сучасних гуманітарних технологій, створює можливість зростання їх впливу як на розвиток особистості, так і протистояння маніпулятивним викривленням ціннісних орієнтацій. Ця форма дієвості етики, поворот її до конкретно-практичних проблем сучасності стало яскравим явищем кінця двадцятого століття.

Причини виникнення самих різних етик вбачають в стрімкому рості людських знань і технологічних можливостей, в багатьох глобальних проблемах (розподіл світових ресурсів, їжі та сировини, зростання народонаселення, реальна можливість глобальних катастроф) та необхідності підвищення якості внутрішньої саморегуляції людей, діяльність яких спрямована на подолання цих викликів.

Правила і цінності, що в різних формулюваннях є присутніми в кодексах поведінки організації, лише в разі їх практичного втілення стають справою честі, престижу, репутації організації. В цих процесах моральність як компонент соціальної організації (на мікро-, мезо- і макрорівнях) набуває все більшого значення в повсякденному соціально-діловому житті економічно розвинутих країн. Тим самим, люди природним чином прагнуть до задоволення більш високих потреб, коли задоволені прості, і більш схильні повсякчасно враховувати суспільний інтерес, де слідування йому допомагає досягненню власних цілей.

Робиться висновок, що використання прикладної етики в сфері гуманітарних технологій актуалізує необхідність соціального проек-

тування у напрямі моделювання, організації, конструювання таких систем, в яких створюються спочатку об'єктивні передумови, а потім здійснюються певні управлінські заходи, які сприяють тому, аби моральнісні цінності робити повсякчасно функціонуючими. Це, насамперед стосується кола тих цінностей, які сприяють сталому, збалансованому розвитку суспільства і підтримують кожного працівника у його прагненні до гідного, творчого існування.

Ключові слова: прикладна етика, етична експертиза, гуманітарні технології, етичні цінності.

THE OPPORTUNITIES OF THE APPLIED ETHICS AS A RESOURCE IN THE SPHERE OF THE HUMANITARIAN TECHNOLOGIES

N.G. SEREDYUK

*Center of humanitarian education of National Academy of Sciences
of Ukraine, Kiev, Ukraine
Sereduk.n.g@gmail.com*

This article deals with applied ethics potential as a resource of solving moral dilemmas and conflicts in the sphere of humanitarian technologies. Humanitarian technologies are being interpreted as a set of social communication management methods, management methods of cooperation among people through mutual understanding of certain meanings and special techniques and ways of indirect influence on social behavior.

Applied ethics is focused on the achievement of a certain theoretical knowledge, which is the base of ethic examination of modern humanitarian technologies and creates the opportunity to increase their influence both on personality development and prevention of manipulative distortion of value orientations. This form of ethics effectiveness, its direction towards concrete practical problems of the present has become a dramatic event at the end of the 20-th century.

The causes of development of different ethics are explained by swift growth of human knowledge and technological opportunities, different global problems (distribution of world resources, food and raw materials, growth of population, real threat of global catastrophes) and the need to increase the quality of internal self-regulation of people whose activity directed to overcoming of these challenges.

Rules and values presented in different forms in organizations' codes of conduct become a matter of honour, prestige and reputation of an

organization only on the condition that they are implemented in practice. In these processes morality as a social organization component (on the micro-, meso- and macrolevels) becomes more and more significant in the everyday social and business life of the economically developed countries. Thereby, when simpler needs are satisfied, people naturally tend to satisfy the higher ones and are more willing to take into account the public interest in the situations where it helps to reach their own objectives.

As a conclusion it is said in the article that the applied ethics application in the humanitarian technologies sphere makes urgent the necessity of social designing in the direction of modelling, organization, construction of the schemes in which firstly objective prerequisites are created and then it is followed by the implementation of certain management measures that favour the moral values to be permanently functional. The values that are concerned in the first place are those that favour a stable and balanced society development and support every worker in his desire for a worthy, creative life.

Key words: *applied ethics, ethic examination, humanitarian technologies, ethic values.*

Актуальність теми. Стрімкий розвиток науки й техніки, технічних технологій у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття позначив якісно новий етап у розвитку взаємодії людини та суспільства. На тлі таких трансформацій людина губиться, втрачає розуміння того, що їй робити із собою, із її власним існуванням, як керувати власним життям та які питання поставити до себе самого. Така собі буття маргіналізація людини призвела до появи «гуманітарних технологій» як технологій комунікації, взаємодії між людьми на основі спільного розуміння певних смислів.

Сьогодні, завдяки поширенню міждисциплінарного підходу до вивчення соціальних й культурних феноменів, тема «гуманітарних технологій» стає все більш актуальною в людиноорієнтованих науках. Проте, як зазначає дослідник О. Курочкін: «в науковому середовищі та в середовищі технологів-практиків відсутнє чітке розуміння того, – що таке гуманітарні технології. Наявні в літературі визначення або занадто розмиті й не містять точного трактування поняття гуманітарних технологій, або, навпаки, не виправдано звужують його до підвиду виборчої технології або обмеженого набору методів навчання» [1]. Так, наприклад, Є. Островський під гуманітарними технологіями розуміє «набір ретельно вивірених й науково обґрунтованих прийомів та спеціальних технік непрямого впливу гуманітарних технологів на суспільство (через управління соціальною поведінкою)» [2, с. 21]. Проте,

пан Курочкін не поділяє думку останнього та пропонує власне визначення гуманітарних технологій як «комплексу методів управління соціогуманітарними системами, що мають наступні характеристики: публічна сфера застосування, орієнтація на майбутнє (стратегічний характер), ексклюзивність й оптимістичність» [1].

Ми, у свою чергу, вважаємо, що наведені та інші визначення не акцентують увагу на змістовному аспекті гуманітарних технологій – на цінностях й смислах. Адже це є тим інтегруючим фактором, завдяки якому взагалі будь-які гуманітарні технології мають шанс на успіх. Тому ми пропонуємо таке визначення: *гуманітарні технології – це комплекс методів управління соціальними комунікаціями, взаємодією між людьми через спільне розуміння певних смислів й асоційованість з певними цінностями, та спеціальних технік і прийомів опосередкованого впливу на соціальну поведінку.*

Однак, вирішення питання про роль прикладної етики в розв'язанні моральних дилем і конфліктів в сфері гуманітарних технологій потребує врахування декількох теоретичних підходів до розуміння її специфіки. Все більшого визнання набуває точка зору, що прикладна етика є не продовженням чи доповненням теоретичної етики, а якісно новим дослідницьким проектом. Це, насамперед, гострі проблеми моральної практики, що мають відкритий і пограничний характер, усвідомлюються як такі, що потребують змін у сфері моральної практики, поведінки людей. При такому підході аналізуються конкретні випадки розповсюдженої моральної поведінки, які не можуть бути розв'язані апеляцією до норм традиційної моралі чи універсальних принципів моралі західного Модерну. Водночас, прикладна етика орієнтована на отримання певного теоретичного знання, яке виступає основою етичної експертизи сучасних гуманітарних технологій, створює можливість зростання їх впливу як на розвиток особистості так і протистояння маніпулятивним викривленням ціннісних орієнтацій. Ця форма дієвості етики, поворот її до конкретно-практичних проблем сучасності стало яскравим явищем кінця двадцятого століття.

Причини виникнення самих різних етик полягають в стрімкому рості людських знань і технологічних можливостей, в багатьох глобальних проблемах (розподіл світових ресурсів, їжі та сировини, зростання народонаселення, реальна можливість глобальних катастроф) та необхідності підвищення якості внутрішньої саморегуляції людей, діяльність яких спрямована на подолання цих викликів. Як зазначає Т.Г. Аболіна «Предметним полем прикладної етики є якісно нове наукове завдання – інтелектуально осмислити соціальну реаль-

ність, в якій перестали домінувати традиційні механізми трансляції моральної культури» [3, с. 21].

Важливість прикладної етики полягає в тому, що в ній відбувається концентрація смислів й цінностей, основних форм благ, які і в думках, і в діях є дійсно універсальними. Саме вони, на нашу думку, заслуговують на цілеспрямовану організаційну підтримку і поширення засобами сучасної прикладної етики, що і свідчить про те, що процес інституціалізації моралі розпочався. Проте, цей процес як і будь-який інший результат діяльності людини, може бути більш-менш успішним.

Розгляд інституціалізації моралі вимагає врахування етичного статусу дій та етичних можливостей інститутів самих по собі. В ідеалі кожна дія та 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, які найбільш суперечливі з етичної точки зору. Деякі з них створені з певною метою, за прикладом злочинних об'єднань, 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 етичну складову, кожен інститут або сприяє, або перешкоджає належному функціонуванню системи в цілому з урахуванням універсальних, базових, загальнолюдських цінностей.

Люди, в процесі своєї безпосередньої буденної життєдіяльності багаторазово і по різному 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 моралі ховаються примітивний егоїзм, користолобство, холодний розрахунок, партикуляризм, національна нетерпимість, шовінізм та інші уподобання.

Через це реальний процес інституціалізації моралі засобами прикладної етики, який є складним та неоднозначним, не можна виводити за межі критично-аналітичного розгляду та апологетично позитивно оцінювати лише через авторитетність на рівні суспільної думки морально-етичної термінології. Регулятивна функція соціальної моралі, якій надається велике значення у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі з 70-х років ХХ ст. допускає певною мірою незалежні

оцінки по відношенню до її змісту та при збереженні санкцій як механізму соціального контролю; допускає певну єдність нормативно-регулятивної функції моралі з критично-оціночною, як формою етичної експертизи діяльності людей.

Мета цієї статті полягає в дослідженні можливостей прикладної етики як ресурсу в сфері гуманітарних технологій.

Об'єктом дослідження виступає прикладна етика, а **предметом** – потенціал прикладної етики в розв'язанні моральних дилем і конфліктів в сфері гуманітарних технологій.

Джерелом еволюції соціальної системи можуть бути фактори, що знаходяться як всередині інституційної системи, так і зовні. Серед факторів, які не є прямо породжені внутрішніми системними чинниками особливе значення мають впливи з боку культури, що ініційовані основним суб'єктом новаційних змін в культурі – творчою особистістю. Зміни інститутів під впливом змін в 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. В таких випадках відбувається реорганізація цих колективів і груп, найчастіше в вигляді подальшої диференціації на більш спеціалізовані в функціональному відношенні частини. Перебудова відповідних інститутів об'єктивно вимагає більш узагальнених і універсальних інституційних норм. 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 та до пошуків ціннісних еквівалентів глобальної етики планетарного рівня.

Світ, що глобалізується, – це реальність з новою соціальною структурою, специфічною економікою, особливою віртуальною культурою; він знаходиться в стані пошуку об'єднуючих цінностей, як відповіді на потреби нової і особливої стадії цивілізаційного розвитку людства. Базові етичні цінності почали розглядатись засадничими елементами як функціонування соціальних систем в цілому, так і окремих соціальних інститутів. Початок XXI століття характеризується актуалізацією розробок, спрямованих на створення глобальної етики, в діяльності міжнародних організацій, комісій, наприклад, базового

документу ООН «Хартія взаємодії країн і організацій», «Декларації глобальної етики», утвердженої на Парламенті релігій світу, Декларацій з біоетики прийнятою ЮНЕСКО та ін. В наш час, на етичних принципах засновані конституції демократичних країн, вони є важливою основою діяльності міжнародних організацій, створення документів, які використовуються в міжнародному співробітництві. До їх розробки долучається широке коло представників гуманітарних наук та практиків в сфері політики, бізнесу, духовної культури, громадських організацій і рухів. Особливе місце в цих процесах займає розширення ООН сфери своєї дії. В останні роки ООН все більше уваги приділяє тому, що називають партнерством з приватним сектором та громадянським суспільством з метою прискорення досягнення цілей розвитку ООН. Це є результатом більшого усвідомлення того, що ця всесвітня організація не зможе самостійно протистояти викликам, що постали перед світом, який глобалізується, без розширення своїх повноважень і функцій на прийнятній для всіх ціннісній основі.

Актуалізація сучасного інтересу до етики як у теоретичній, так і практичній площині є свідченням зростання впливовості морально-етичних імперативів, розуміння того, що «суспільство, його існування та добробут можливі завдяки моральній компетентності його членів, а не навпаки» [4, с. 45].

На суспільство як складну систему в цілому і функціонування моральної культури зокрема розповсюджуються ознаки, виявлені в ході використання синергетичного інструментарію до аналізу соціальних процесів. Особливості морально-етичного життя тісно пов'язані з такими ознаками як ієрархічність, емерджентність, відкритість, релятивність, відповідальність та ін. Так, ієрархічність, тобто наявність певної субординації між усіма рівнями моралі, є широко визнаною характеристикою світу цінностей. В XX ст. найбільш відомі концептуальні розробки об'єктивної ієрархії цінностей здійснювались з різних методологічних позицій М. Шелером і Н. Гартманом. Положення синергетики, що жодна система не може повністю редукуватись, тобто властивості структур більш високого синергетичного рівня не можна описати мовою більш простого рівня, задовго до його формулювання було очевидним при етичному структуруванні різних рівнів морального життя. Визначні російські мислителі XIX-XX ст. використовували ієрархічний підхід при розгляді моральної свідомості, приміром «аскетизм», «альтруїзм», «благоговіння» (В. Соловйов); «етика закону», «етика любові», «етика творчості» (М. Бердяєв).

Емерджентність, згідно з якою поява нової якості сприймається вищим стосовно неї рівнем ієрархії як втрата сталості та збільшення

хаосу, одна з найбільшочіших колізій морального вибору. Безпорадність, страх перед змінними обставинами життя, новими критеріями моральної оцінки консервують віджиле старе. Заради його утримання в історії цивілізації чинились надзвичайно жорсткі форми примусу і насильства під знаменами боротьби за святині. Сучасний неоконсерватизм сприймає динамічний нерівноважний стан системи моральнісно-го життя з елементами катастрофізму (Р. Рорті, А. Макінтайр). На противагу такій позиції в прикладній етиці ідуть напрацювання, спрямовані на прийняття цієї ситуації як природної, і наголошується на необхідності вироблення нового типу динамічного мислення, на інноваційному характері прикладної етики.

Суттєвою опорою для продуктивних новацій, для подолання моральних колізій є виділення такої ознаки складних систем як відкритість. Закритість, консервація морального досвіду завжди сприяла приреченості соціальної системи в цілому. На відкритості як основному джерелі моралі наголошував А. Бергсон у своїй відомій праці «Два джерела моралі і релігії», умовою життєвості відкритої до змін системи є її здатність до самоорганізації, накопичення керованого впливу на систему. При цьому самоорганізація не виключає можливостей зворотних зв'язків у системі. Ці підходи знайшли організаційне оформлення в таких формах інституціалізації моралі як створення сучасних етичних кодексів, які передбачають співучасть людей в цьому процесі, можливість зміни при наявності ініціативи співробітників, створення постійно працюючих каналів комунікації знизу вгору.

Такі характеристики складних систем як релятивність і відповідальність включають людину як активну складову процесу змін і виступають взаємодоповнюючими принципами сучасної соціальної моралі, яка відділилась від некритичного догматизму та водночас прийняла відповідальність в якості вихідного принципу. Таким чином, синергетика дає методологічно вірне спрямування управлінню процесами підвищення ролі етичної складової в діяльності сучасних соціальних інститутів. Це виключає нав'язування складно-організованим системам шляхів їх розвитку, а хаос розглядається як плідний момент конструктивного механізму еволюції системи до нового рівня організації. Ці та інші принципи, в цілому, створюють можливість подолання психологічних бар'єрів, стереотипів, страху перед складними системами, серед яких чи не найскладнішим є мікrokосмос моральнісного життя, який неможливо зводити до простого лінійного утворення.

В цьому контексті постає складна проблема балансування між процесами:

1. Збереження універсалістських засад сучасної і традиційної культури, які відповідають людству як єдиному цілому, що розвивається, незважаючи на багатоманітність проявів і форм реального буття.

2. При керуванні нелінійними системами здійснювати це через людську свободу і творчість. Така, нелінійність цивілізаційного процесу в цілому пов'язана, за В.С. Біблером, з «самодетермінацією» людини через діалог культур. Потреба в зверненні до досвіду інших народів і культур зростає в періоди кризи і на цьому шляху можлива суттєва корекція досвіду своєї культури, який завжди є обмеженим.

Розвиток прикладної етики відбувається в умовах, коли, з одного боку, глобальний розвиток повинен бути скерований на досягнення системної рівноваженості, сталості, а, з іншого – проходити через якісні і кількісні зміни. Саме тому на часі обґрунтування морально-етичних вимірів сталого розвитку в ситуації глобальних цивілізаційних викликів, переходу від індустріального до постіндустріального, інформаційного суспільства. Методологія синергетичного підходу особливо є важливою для дослідження соціальної моралі, яка характеризується зростанням хаосу, сприйняття якого є катастрофічним для пересічної моральної свідомості, але не є таким для креативної моральної свідомості, що здатна до саморозвитку. Хаос, який розглядають теорія хаосу і теорія самоорганізації, завжди є відносним. Він містить у собі відносну міру хаотичності і міру впорядкованості. Дослідники цього процесу зауважують, що «немає абсолютного хаосу й немає абсолютного порядку. Коректніше було б говорити про те, що зростає міра впорядкованості (чи хаотичності) за певним показником за рахунок чи на протигагу зниженню міри впорядкованості (чи хаотичності) за іншим показником» [5, с. 33].

В історії неможливо знайти суспільство, мораль якого перебувала б у стані повного хаосу, абсолютної руйнації своєї структури. Як зазначає Г. Беккер: «...у разі загрози розпаду будь-яке суспільство, якому вдалося зберегти себе, зберігається тільки завдяки “нормативній реакції на аномію”, яка принаймні збереже уламки системи цінностей, навколо яких може розпочатися, так би мовити, стабілізуюча кристалізація» [6, с. 189]. Головною ідеєю, що коріниться в новому сприйнятті хаосу це очікування оновлення системи, ефективного пристосування до змін, що відбуваються в оточуючому середовищі. Як відмічають В.І. Бакштановський та Ю.В. Согомонов, «розхитаність звичаїв означає не тільки хаос у світі цінностей, колапс моралі, а й розтягнутий у часі – а по-іншому й не може бути – багатосторонній і складний процес оновлення нормативно-ціннісної системи даної цивілізації, нако-

пичення породжених нею позитивних тенденцій у моральному житті, з якими пов'язані обнадійливі перспективи» [7, с. 16].

Про кризовий стан суспільної моралі в Україні свідчать багаторічні дослідження, що проводяться в Інституті соціології НАН України, які зафіксували, що «Аномійна деморалізованість населення є реакцією на стан аномії, що притаманний суспільствам у періоди нестабільності ... упродовж всіх років спостережень (в Україні) – рівень аномійної деморалізованості є високим, найгірше значення його було зафіксоване у 1999 р. – 14,0 %» [8]. Тенденцію до покращення ситуації в суспільній моралі відмітив В. Хмелько, який уже 2003 року зазначав, що спостерігаються певні прояви, реморалізації нашого суспільства, а саме – зниження орієнтацій на неморальні критерії поведінки. Криза 2008 року привела до нового сплеску аномії, який пішов на спад у 2010 р. і є підставою прогнозувати, що запит на «етицизацію» суспільства після «революції гідності» буде зростати. Можна погодитись з твердженням В. Надурака, що: «система моралі українського суспільства вже пройшла точку біфуркації і почалося формування її нової структури» [9, с. 204].

Катастрофічні наслідки діяльності людини викликають переосмислення ціннісних пріоритетів моралі у всьому світі. Під тиском різних ризиків реального життя в західному світі сформувалась нова парадигма етики організацій, яка не тільки зосередилась на тих параметрах етичних цінностей, що можуть бути вимірянні емпірично, а й намітила конкретні, методологічно обґрунтовані і процедурно «прораховані» шляхи її перетворення в різні сфери соціальних практик. Такі методики інституалізації етики роблять її реально функціонуючою, коли проводиться інструментальне навчання по порівнянню і оцінці своїх вчинків з їх наслідками, а не тільки з добрими «намірами». Це завдання стає особливо актуальним в тих культурах, в яких переважають установки моральної свідомості лише на «добру волю» людини, що дозволяють морально виправдувати асоціальність і тим самим підтримувати безпринципність, безвідповідальність і т.п. Поширеність ситуацій «хотіли як краще, а вийшло як завжди» підтримується саме такими установками і вони є властивими навіть таким полярним ціннісним орієнтаціям як, наприклад, ліберальному нонконформізму чи моралізаторському перфекціонізму, що є поширеними в різних соціальних групах сучасного суспільства. Ці орієнтації не задовольняють суспільство в цілому, адже очікування до носіїв соціальних ролей та організацій, які вони представляють, досить певні – відповідально задовольняти потреби суспільства. Кожний споживач, клієнт, пацієнт, студент тощо є зацікавленим в якісному продукті або послуді, в конкретному результаті, а не в деякому неясному намірі суб'єкта діяльнос-

ті. Таким чином, ділове життя об'єктивно потребує відповідальності, тому етика організацій робить акцент на консеквенціалізмі (лат. *consequentia* – слідування), згідно якому правильними являються вчинки, що ведуть до позитивних результатів.

Дуже часто для ефективної діяльності сучасних організацій є потрібним певне «переформатування» морального менталітету, необхідно через рефлексію просуватись від перфекціонізму до консеквенціалізму. При чому навчання іде через «програвання» в групі конкретних ділових ситуацій, в ході яких учасники самостійно приходять до формування навички оцінювати і вирішувати проблему через, насамперед, наслідки, до яких веде той чи інший вибір. Таким чином в межах організацій відбувається реконцептуалізація багатьох традиційних підходів, піддаються верифікації стійкі етичні уявлення, а це не може не впливати на філософську теорію моралі, яка в своєму аналізі не встигає за стрімким розвитком етико-прикладних розробок. Використання цих нових методик навчання етиці призводить до виникнення навички у практиків приймати соціально-відповідальні, раціонально обґрунтовані етичні рішення. В цьому плані особливо важливу роль відіграють переважаючі культурні орієнтації, приміром, в культурології узагальненні такі типи як «культури сорому» і «культури провини», «геройчні» та «міщанські» етоси культури, «колективістські чи індивідуалістичні» ціннісні ієрархії. Все це вимагає адаптації методик до наявних ціннісних орієнтацій не в плані пристосування до них, а дуже часто з метою їх корекції. Тому в організаціях важливо ідентифікувати ці особливості і через рефлексію виробляти критичне ставлення до тих рис своєї культури, які породжують соціально девіантну поведінку. Так, в науковій літературі, присвяченій аналізу ділової поведінки, фіксується наявність романтизації ризику і «геройства» по типу «як буде так і буде». При аналізі слов'янських поведінкових орієнтацій по типу «авось пронесёт» вчені навіть слово «авось» використовують без перекладу – англійською мовою пишуть «Avos» [10, с. 56-63].

В різних культурах підходи до розгляду практично орієнтованої етичної проблематики обумовлені специфікою традицій, релігій і національними особливостями моральних світоглядних орієнтирів. Сучасна інтерналізація і глобалізація економіки та ринкова гіперконкуренція у всіх сферах життя об'єктивно потребує розвитку уміння прийняття рішень не за типом «так роблять всі». При цьому повністю уникнути національної специфіки неможливо і це не є абсолютно необхідним, бо веде до надмірної уніфікації. Специфіку проблематики ділової етики можна виділити не тільки в межах англо-американської і німецької традицій, а й в японському, латиноамериканському, або в

пострадянському просторі. При цьому дослідники констатують наявність синтезу різних підходів під впливом глобалізації і інтеграції економіки. Як відмічає видатний сучасний дослідник цієї проблематики: «Управління етикою сучасними методами менеджменту забезпечує перехід від “етики на словах” до “етики у справах”. Етика організацій покликана на рівні “сушого” моделювати і конструювати такі умови, щоб можливим стало здійснення “належного” в практиці повсякденних справ, щоб етика дійсно функціонувала на робочому місці як засіб “успішної саморегуляції” і прибуткової діяльності» [10, с. 85]. При цьому заохочення до самопізнання, глибинної етичної рефлексії, психологічна діагностика не тільки не виключаються із цього процесу, а свідомо цілеспрямовано здійснюються і заохочуються. Прикладом може слугувати використання «золотого правила моральності» або формулювання категоричного імперативу І. Канта, конкретизованих до результатів діяльності певної організації у вигляді відповіді, приміром, на питання «Чи хотіли б ви, щоб продукцію нашого підприємства їли ваші діти?», «Чи хотіли б ви, щоб ваші рідні отримували послуги нашої організації?». Таке руйнування «барикад» між споживачем і працівником є важливим, оскільки дуже часто в мікрокліматі організації підтримується спонтанна ворожість до споживача і навпаки. Запровадження операціоналізації класичних гуманістичних цілей, є намаганням утримувати традиційні цінності, принципи, норми, стандарти, які в безпосередній формі і засобами інших соціальних інститутів не зберігаються як впливові механізми регуляції в сучасному соціокультурному просторі.

В наш час все більшого поширення набувають нові методики навчання етиці. До них відносяться ділові ігри, в ході яких відбувається засвоєння теоретичних концептів через співвідношення їх з типовими проблемами, виробничими ситуаціями. При цьому на даному етапі метазаданням вважається досягнення ціннісного балансу між економічним ефектом, екологічними наслідками та гуманістичними цінностями. Практика запровадження ділової етики ґрунтується навколо двох видів проблем, що виникають в організаціях. До перших відносяться типові, досить розповсюджені повсякденні ситуації (наприклад, провокативна, агресивна поведінка клієнта), до других – суспільно значимі ситуації, що викликають значний резонанс, носять характер скандалу, мають суттєвий відгук в суспільній думці. Оптимальним, збалансованим підходом до кожної ситуації є такий, в якому поряд з максимальним використанням реконцептуалізованих етичних аргументів активно використовуються знання з психології, конфліктології. Такі мето-

ди допомагають успішній інституалізації етики як на макрорівні, так і на мікрорівні.

В ситуації світу, що глобалізується, та обнадійливої перспективи сталого розвитку зростає культурно-цивілізаційне значення етичної раціональності в усіх сферах життєдіяльності, відповідальність покладається в центр етичної теорії і моральної практики. Сучасна людина дедалі більшою мірою усвідомлює, що нині вона справді мусить і здатна взяти на себе відповідальність за виживання свого роду і за продовження життя на планеті – адже її технічний потенціал став чинником планетарного масштабу. В цьому контексті тісно ув'язаними виявляються криза суспільної моралі, виникнення етичного імперативу відповідальності як основного в сучасній моралі та поява прикладної етики. Для концептуального аналізу тих змін, що привели до, на перший погляд, морального занепаду Ф. Фукуяма виділяє такі культурні зміни: «Нагорі знаходиться сфера абстрактних ідей, поширюваних філософами, вченими, митцями і професорами університетів, а часом і пройдисвітами і шахраями, які заклали інтелектуальний фундамент для ширших змін. Другий шар – це шар масової культури, коли спрощені версії складних абстрактних ідей поширюються серед масової аудиторії через книжки, газети та інші форми мас-медіа. Нарешті, є шар реальної поведінки, коли нові форми, імпліковані в абстрактних чи популярно витлумачених ідеях, втілюються в діях широких мас населення» [11, с. 82].

Виникнення певного нормативного повороту, що відбувся в останній третині ХХ ст., і є побудованим на засадах свободи, творчості і відповідальності людини, є очікуваним протистоянням апології аморалізму та релятивізму. «Нова дискурсивна нормативність» є підпорядкованою умовам обґрунтованого морального виправдання і запровадження через соціальні інститути у вигляді «прикладної етики». В сфері соціальної моралі ефективність нормативної регуляції пов'язана з процедурами відкритої публічної комунікації щодо базових цінностей, в ході якої легалізується їх нормативна значимість. Для активізації процесу втілення в життя етичних принципів необхідна їх конкретизація через ситуаційну деонтологічну раціональність та нормативну освіченість. Прикладна етика об'єднує духовно-орієнтаційну та нормативно-регулятивну функції гуманістичних базових цінностей, чим створює засади для включення в проект сталого розвитку завдання щодо створення глобальної етики. Ці та інші процеси вибудовують протидію деструктивним процесам. В контексті нелінійного мислення катастрофа трактується як спосіб розвитку і елемент людської реальності. Роль випадку є вирішальною, бо майбутнє не детерміноване і

відкрите різним сценаріям. В етичній площині відповідальний моральний вчинок стоїть на заваді проваллям, втратам, деградації. В цьому значенні моральні кризи не унікальна ситуація, а невід’ємний елемент, особливо перехідних суспільств. Г. Йонас причиною виходу на перший план етики відповідальності вважає те, що: «Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає нині не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом» [12, с. 7]. Також він зазначає, що жодна традиційна етика «не вчить нас таким нормам «добра» та «зла», які б відповідали б цілком новим можливостям могутності людини та всім її можливим проявам» [12, с. 7].

Прикладом формування організаційної інтегральності та переходу її на персональний рівень може бути просування ідей, політики і практики корпоративної соціальної відповідальності (КСВ). Складний процес запровадження КСВ в організаціях мав декілька етапів, які в кінцевому результаті привели до прийняття принципів Міжнародного стандарту ISO 26000 «Керівництва із соціальної відповідальності». У 2010 році цей документ був підписаний в Міжнародній організації стандартизації і набув законних повноважень. В цьому документі дається узгоджене в світовому підприємницькому середовищі визначення соціальної відповідальності як «відповідальності організації за вплив її рішень та діяльності на суспільство та оточуюче середовище крізь призму прозорості і етичної поведінки, яка сприяє сталому розвитку, здоров’ю та добробуту суспільства, бере до уваги очікування зацікавлених сторін, відповідає діючому законодавству та узгоджується із міжнародними нормами поведінки та інтегроване в діяльність всієї організації, реалізується нею на практиці взаємовідносин». Основоположними є наступні принципи соціальної відповідальності: 1) Підзвітність. 2) Прозорість. 3) Етична поведінка. 4) Взаємодія із зацікавленими сторонами. 5) Правові норми. 6) Міжнародні норми. 7) Права людини.

Розповсюдження КСВ відбувалось нерівномірно в різних регіонах світу, проте саме усвідомлення потреби в стійкому, збалансованому розвитку економіки суттєво впливало на його просування в організаціях. В межах цього процесу виникла теоретична і практична проблема управління цінностями в організаціях в напрямку їх гуманізації, а етика (соціальна відповідальність) стає невід’ємною складовою трьох Е. («Економіка», «Екологія», «Етика»), або трьох Р. («Profit», «Planet», «People»). Уже на початку ХХІ ст. багаточисельні дослідження показали, що в розвинених країнах майже в усіх підприємствах (85-95%) визначенні цінності, які вони прийняли для безпосереднього втілення в

життя. Дещо інша ситуація в Україні. З метою аналізу розвитку КСВ в Україні протягом 2005-2010 рр. Центр Розвитку КСВ за підтримки UNITER в рамках Проекту «Розробка національного порядку денного з КСВ» ініціював проведення дослідження «Корпоративна соціальна відповідальність: стан та перспективи розвитку» з метою визначення сучасного стану та тенденцій розвитку КСВ. Дослідження було проведено Українською маркетинговою Групою у 2010 році методом особистісного інтерв'ю представників 600 підприємств України (найвища ланка управління або керівники відповідних департаментів).

Проведене дослідження дозволило відстежити зміни, що відбувалися протягом останніх п'яти років: у рівні поінформованості про соціальну відповідальність; у розумінні сутності соціальної відповідальності; впровадженні політики і практики КСВ у відносинах із співробітниками, громадою, в організаційному управлінні, у відносинах із споживачами, екологічної відповідальності компаній. Більшість представників українського бізнесу (76,3%) чули про поняття соціальної відповідальності бізнесу, проте, соціальну відповідальність вони здебільшого асоціюють з наданням благодійної допомоги громаді (58,1%) та внутрішніми аспектами розвитку компаній – розвитком власного персоналу (57,8%) та чесним веденням бізнесу (54,7%). Найменше українські підприємства асоціюють із соціальною відповідальністю впровадження принципів та практик підзвітності, прозорості та етичної поведінки (24,5%), здійснення екологічних проектів (30,7%) та участь в регіональних проектах розвитку (30,5%).

Більш ніж половина українських компаній (67,3%) впроваджують соціально відповідальні заходи. У порівнянні з 2005 роком їх частка трохи скоротилася: у 2005 р. – 75,8% компаній впроваджували соціальну відповідальність. Однією з причин зменшення цієї частки підприємств безумовно є фінансово-економічна криза, яка змусила підприємства скорочувати видатки. Слід підкреслити, що, якщо у 2005 році впроваджували соціально відповідальні заходи переважно великі за розміром підприємства, то у 2010 році істотної різниці у впровадженні немає [13].

Об'єктивною передумовою для здійснення подальших корегуючих, регулюючих впливів прикладної етики є врахування динамічних змін в реальному соціокультурному просторі сьогодення. Серед різноманіття визначень сучасного суспільства, найбільш визнаною його основною характеристикою є інформаційний фактор. В кінці ХХ – на початку ХХІ ст. прогнози Д. Белла, О. Тофлера, Дж. Нейзбіта та ін. стосовно якісного перетворення соціуму на основі інформаційних технологій, високого рівня інновацій, управління знаннями почали

стрімко втілюватись в життя. Але реальність інформаційного світу виявилась пронизаною великою кількістю змін, які недостатньо враховуються в управлінських процесах. Можливість соціальної комунікації в режимі реального часу надавала новий імпульс глобалізаційним процесам, та попри сподівання не тільки об'єднувала людей, а й породжувала нові відмінності в рівнях і способах життя, загострювала протиріччя між поколіннями, країнами, культурами. Симптомами ціннісної кризи можна вважати зниження довіри до соціальних інститутів, активізацію нових соціальних рухів, фрагментацію соціального порядку в цілому. Соціальність у формі інтеграції індивідів у суспільство засобами ціннісно-раціональних взаємодій піддається суттєвій деформації.

Масовою інформацією, модою, рекламою твориться нова інформаційна гіперреальність, яка породжує ілюзію дійсності, очевидності. Символічний характер такої псевдодійсності, що набуває вражаючого впливу на уподобання людей, їх очікування і бажання, закріплений постмодерністами поняттям «симулякр» (Ж. Батай, Ж. Дельоз, Ж. Бодріяр).

У політиці феномен симуляції прослідковується на рівні рейтингів, які закладають оцінки відсутньої дійсності. У соціальній сфері створюється ілюзія очевидності, псевдореалізм символів, якими підміняється дійсність. З найбільшою силою симулякри діють на телебаченні. Запрограмована реальність, що відтворюється через візуальний образ, набуває авторитетності і уявляється більш значущою дійсністю, ніж оточуюча реальність.

В європейській історії достатньо чітко прослідковується актуалізація етичного дискурсу і зростання його інституційного впливу в умовах так званого перехідного стану суспільства, яке завжди було сповнене певних ризиків. Становлення інформаційного суспільства пов'язане зі зростанням напруги, викликаного очікуванням невизначеного, повного небезпек майбутнього. Актуальною стає тема безпеки, особливо в зв'язку з тим, що з використанням сучасних технологій пов'язані серйозні соціальні конфлікти. Ціннісно-орієнтаційний потенціал суспільної моралі знижує свою впливовість особливо на фоні загроз вітальному рівню життя. Зниження рівня безпеки психологічно створює виникнення короткої «часової перспективи майбутнього» (Ж. Нюттен), яка пов'язана з постійним очікуванням катастрофічного розвитку подій. Ці процеси активно і всебічно досліджувались науковцями, які прагнули своєчасно попереджувати суспільство про незворотні загрози значного прискорення соціо-культурної динаміки. Так, постало питання про гранично допустимий рівень ризику в ході аналізу суспільних, структурних змін, особливо в виробничій та інституційно-

нальній сфері науково-технічного індустріального суспільства. Г. Бехман загострює значимість проблеми, зазначаючи, що «людство вперше в історії конфліктує зі штучними і більш ніж реальними перспективами самознищення» [14, с. 92]. На його думку, об'єктивне знання у суспільстві ризику стає недосяжним, його місце займає почуття загрози і страху. За таких умов розвинені рефлексивні структури моральної свідомості особистості (гідність, честь, обов'язок, відповідальність, справедливість та ін.) блокуються і втрачають свій вплив на мотивацію до відповідних форм поведінки. Для Е. Гіденса принциповим видається те, що в сучасних умовах навіть для пересічних людей стало звичним мислити категоріями ризику. Така рефлексія стала звичною, фоновою: «різниця між ризиком, на який йдуть з власної волі і ризиком, на який людина наражається поза своєю волею зазвичай нечітка...» [15, с. 119]. Зростання суспільної ентропії, фетишизація інформації протистоїть свободі самоздійснення людини в діяльності-спілкуванні, можливість творчої самореалізації, гармонізації розвитку особистості. Пошук власної ідентичності ускладнюється в суспільстві масових комунікацій та множині інформаційних потоків.

Головні потреби особистості – у спілкуванні, структурі, значенні розмиваються у мас-медійному просторі, які провокують до втрати орієнтирів серед різноманіття штучних фантомних зразків життя. Сукупність змін, які привносить в життя інформаційне суспільство, призводить до суттєвих перетворень у внутрішньому світі: «Революція у засобах масової комунікації неминуче означатиме і революцію в душі» [16, с. 344].

Попри безперечну наявність надскладних сучасних процесів функціонування інформаційного суспільства існує певна протидія різних суспільних груп негативним тенденціям «інформаційно-технологічної парадигми» за визначенням М. Кастельса. Водночас, він наголошує, що не існує універсальної моделі такого суспільства і тому кожна країна може своїм шляхом увійти в цю систему. У суспільстві, пронизаному інформаційними каналами, актуалізується пошук особистості. Він зазначає, що у світі, де відбуваються настільки неконтрольовані та хаотичні зміни, люди схильні групуватись навколо первинних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних, національних» [17, с. 27]. Головний акцент дослідник робить на можливостях мережевих систем позитивно впливати на сферу культурної та індивідуальної свідомості, створення електронних співтовариств чи угруповань, а в перспективі віртуального суспільства. Водночас, прихід нових технологій, надшвидких інформаційних потоків і виникнення особистісних проблем у «всесвіті недиференційованої темпораль-

ності культурних виражень» та зламі характерної для повсякденності ритмічності спонукає людину до більш уважного ставлення до традиційних джерел культури та відповідних цінностей. Адже традиційна нормативність співіснує поряд з інструментами «нової нормативності», яка виступає реакцією на зростаючі процеси змін. В таких умовах прикладна етика як елемент інституційного функціонування суспільства заповнює, на нашу думку, відсутність морально-етичних смислів і значень, які в минулому не були повністю проявлені і марковані як етичні в звичаєвому праві, традиціях, побутовій культурі, але створювали системно-структурні кордони «правильного» і «неправильного». Це обумовлювало наявність певного «фільтру» через який далеко не всі зовнішні впливи і новації приймалися людиною як особистісно значимі.

Певна безпорадність сучасної пересічної людини перед маніпулятивними технологіями, об'єктивно потребують її включення в публічні дискурсивні практики, етичну визначеність організаційної культури та нормативний стандарт професійного середовища. Всі ці складові елементи запровадження прикладної етики закладають сітку координат свідомості, яка закріплюється не уможлядно, і не ідуть «згори» від верхніх рівнів етичної свідомості, а закріплюють в навичках повсякденної практики взаємодії людей, їх спілкування, що створює для особистості внутрішні захисні бар'єри від маніпулятивних впливів.

В наш час особистісне становлення відбувається під впливом медіа-культури. Поряд з величезним збільшенням джерел для саморозвитку виникає хвороблива залежність людини від інформації. Автор книги «Медіа вірус» Д. Рашкофф стверджує, що відбувається вірусоподібне поширення і зараження людини інформацією. На його думку, інфосфера – територія спрощеного світобачення, вона заражена такими вірусами як «техношаманізм», «екологічний тероризм» і так званими «розумними наркотиками»: «...це більше ніж дзеркало нашої культури, це і є наша культура» [18, с. 41].

У зв'язку з переходом суспільства до інформаційної доби змінюються можливості отримання, збереження та посилення влади, а також формується новий тип управління суспільством – нетократія, як нова система стратифікації суспільства, де класи детермінуються за рівнем долученості до тих чи інших віртуальних мереж. Членство в різних віртуальних мережах відображає рівень інформаційної культури людини. В ієрархії нового, технократичного суспільства, на найвищому рівні знаходяться люди, що творять нову «додану інформаційну вартість», на основі вмінь та навичок у роботі з інформаційними ресу-

рсами. Як зазначають О. Бард та Я. Задерквіст: «Ставати інформаційним означає синхронізувати свою голову і світ» [19, с. 6].

У віднаходженні людиною себе в системі мінливих зв'язків, зобов'язань та соціальних ролей особливе місце займає її здатність до креативного пошуку ціннісних орієнтирів моральної свідомості, що може протистояти інфляції вищих цінностей, падіння їх керівної, організуючої, провідної ролі в динамічній структурі індивідуальної моральної свідомості. Процес селекції інформації через символічно генералізовані коди можуть призводити до спрощеного сприйняття світу: «Індивід орієнтує свою поведінку, свої думки – але позиціонує себе не з культурними універсальями, а з точками зору, шаблонами, стереотипами, що виникають (і руйнують її завдяки діяльності ЗМІ і журналістів, цих сучасних лідерів натовпу)» [20, с. 43].

Система звільнення людини зсередини від тиску реагування на усю сукупність подій, на думку А. Гелена, відбувається у формі звільнення від перенавантаження за допомогою «розвантаження», до яких можна віднести не тільки негативні механізми стереотипізації та спрощення, а й «вичленення життєвих можливостей і техніки самозбереження за наявних аномальних умов» [21, с. 187], які забезпечують стабільність мислення і діяльності, виконують конструктивну роль. На нашу думку, реакцією на потребу в «розвантаженні» в інформаційному суспільстві є виникнення прикладної етики, яка, з однієї сторони, являється відносно самостійною гуманітарною технологією, а, з іншої – її кодифіковані норми і принципи виконують функцію етичної експертизи всіх інших форм гуманітарних технологій у вимірі відповідності їх гуманістичним ідеалам культури.

Примітно, що перші ініціативи по підтримці і організаційному забезпеченню етичної інфраструктури в організаціях були проявлені транснаціональними корпораціями, для діяльності яких протиріччя і конфлікти на основі етнічних і статевих віджилих стереотипів являються особливо вагомими. Не менш важливою стала проблема критеріїв моральної правди для топ-менеджерів в мас-медійному середовищі, в якому етична відповідальність співробітників являється невід'ємним елементом об'єктивності інформації.

В другій половині ХХ ст. розробляються основні поняття наукової теорії менеджменту з суттєвою етичною складовою частиною. Західна практика управління цінностями допомагає операціоналізувати стратегічні цілі діяльності. Вибрані цінності інструментально вводяться в практику на всіх рівнях управління і виробничих процесів. При цьому в повній мірі враховується складність цього процесу, тому складаються перспективні плани руху спрямованого на переведення

«належного» в реальну практику діяльності по рокам у вигляді більшої чи меншої довготривалої стратегії, а потім їх переводять в конкретні стандартні процедури (SOP – Standard Operating Procedures) управління. Це дозволяє забезпечити довгострокові плани по запровадженню цінностей необхідними ресурсами, здійснювати певний моніторинг цих процесів, мотивувати всіх включених в цю діяльність, проводити соціально-етичний аудит, постійно координувати неузгодженості та ліквідувати дисфункції. В цьому проявляється менеджмент етики, управління цінностями в організаціях. Для цього в різних організаціях / професіях цілеспрямовано інституалізують етику, використовують певні інструменти ділової етики (ethicstools), запроваджують необхідні процедури і процеси, а таким чином формалізована інфраструктура етики перетворюється в повсякденність ділової активності. Відома литовська дослідниця організаційної етики Н. Васильєвене виділяє наступні складові елементи методично узгодженої системи інфраструктури ділової етики «...кодекси етики (або кодекси поведінки – codesofconduct, ethics code), етичні комісії або комітети (ethics committees, програми формування моральної компетенції організації / професії, «круглі столи, дискусії» (Roundtablesand Discussion Circles), «гарячі лінії» (ethics hotlines), етичний аудит (ethics audit), посада експерта/службовця по бізнес етиці (ethics advisers, advocates, officers), або КСО (corporate responsibility officer); служби інформації (ethics inquiry service); настільні книги по професійній етичній поведінці (ethicshand book) [10,c.96]. Також Н. Васильєвене зазначає, що ці запроваджені на мезорівні елементи стають функціональними лише у тому випадку, коли їх конструювання спирається на наукові знання, які в останні роки склались в виокремлений науковий напрям, що об'єднує науковців в спеціалізованих центрах по дослідженню ділової, прикладної етики – Centers for Business (applied) professional ethics). Вони здійснюють міждисциплінарні дослідження і об'єднані в асоціації та міжнародні сітьові комплекси (Networks) професіоналів з ділової етики. В деяких країнах до елементів системи етичної інфраструктури відносяться державні юридичні нормативи відповідності професійної поведінки існуючому кодексу професійної етики, закони, що регулюють «конфлікт інтересів», а також вводиться посада омбудсмена, служби етичного контролю при державних структурах. Все це доповнюється діяльністю недержавних організацій та різними громадянськими ініціативами.

Наявність кодексів поведінки (або кодексів етики) стало інструментом формування довіри суспільства до організації, інституції, компанії. Коли громадянські зрілі суспільства стимулюють механізми

якісного управління, вони сприяють виробленню алгоритмів поведінки в межах чітких меж етики соціальних ролей. Така підтримка інституалізації цінностей, від яких виграє все суспільство в цілому, передбачає дискурсивне обґрунтування, свідоме прийняття цінностей, наявність свobodного вибору функцій конкретної ролі з певним набором етичних зобов'язань. Реально ця система може мати результати лише при відповідних зусиллях, певних «інвестиціях в етику» і за умови вільного свідомого бажання включатись в ці нові стратегії ділових відносин. Попередньою умовою в кожному випадку стає дослідження об'єктивних перепон і перешкод, що заважають можливості переведення етичної (відповідальної, чесною, гідною довіри) поведінки в дійсність. Організації можуть досягти довіри тоді, коли її власні стратегії спираються на врахуванні системних наслідків неетичної, ненадійної поведінки. В таких умовах той, хто вибирає певну діяльність, особисто приймає на себе певні імперативи професійного обов'язку, місії професії. При цьому суб'єктивні уявлення про моральну належність суттєво коригуються об'єктивованими нормами і правилами, які через конструювання умов, систему організаційних процесів, зв'язків мотивують соціально бажану поведінку індивідів та груп, до яких вони належать. Це і стає власне справою етики організацій, що системно і процедурно інституалізують необхідні цінності. Таким чином відбувається перехід від етики лише як частини філософського знання в міждисциплінарний комплекс, в якому поєднані філософія, соціологія, теорія управління, психологія. Завдяки цьому потенційно можливо цілеспрямовано досягати синтезу інтересів людини та організації, в якій вона працює, що і стає власне процесом «управління цінностями». В науковій літературі неодноразово висловлювались побоювання і застереження стосовно неспівпадіння особистого та суспільного інтересу, яке залишається актуальним, незважаючи на зусилля прикладної етики. Особливо це стосується пострадянських країн, в яких спрацьовує стереотип ототожнення суспільства і держави. Розповсюдження в публічному просторі розуміння необхідності вимогливого очікування відповідальності на всіх рівнях функціонування суспільства (справедливості, відкритості, прозорості, підзвітності, чесності) є складним в тих країнах, де влада сама собі встановлювала особливі правила. Тенденції запровадження соціальної відповідальності і підзвітності особливо посилюються на фоні інституалізації прав людини і їх модифікації в різних сферах суспільного життя. На сьогодні існують не тільки міжнародні документи про загальні права людини, а й про права пацієнтів, дітей, жінок, національних меншин, засуджених, і навіть – майбутніх поколінь. На практиці операціоналізація цих вимог за допомогою певних процедур, які в тому числі допомагає створювати етика

організацій, відбувається дуже повільно. Інституалізація етики створює загрозу саме представникам керівної ланки в пострадянських країнах. Тому на ділі декларації про пріоритет суспільних інтересів, стурбованість щодо «етичності» є пустою декларацією і лицемірством, що в свою чергу дискредитує процес інституалізації прикладної етики. Якщо виходити з історії цього процесу в західних країнах, то етично орієнтовані концепти менеджменту були, насамперед, апробовані і запроваджені в сфері промисловості і приватного бізнесу, яких не в останню чергу конкуренція змушувала сприяти моральним якостям персоналу, як заporуці більшої ефективності, прогнозованості і розвитку цих організацій. Публічний сектор дещо пізніше став підключатись до цього процесу, але саме завдяки цим зрушенням закладається, на нашу думку, можливість вдосконалення демократії. Зусилля зрілого громадянського суспільства повинні бути спрямовані на те, щоб і державні службовці і представники органів самоуправління були поставлені в умови при яких етика організації стала невід'ємною частиною їх функціонування. В західних країнах про вихід етичних критеріїв оцінки за межі організацій на загальногромадянський рівень (з мезорівня на макрорівень) свідчать такі громадянські ініціативи як «Етичне споживання», «Етичні покупки», «Етика на етикетці», «Декларація чистих квітів», «Ініціатива етичної торгівлі» і т.п. Рухом «Етичне споживання» ведеться облік етичних компаній, який спирається на рейтинги підприємств по кожному із передбачених показників функціонування цінностей, що є відповідними певним етичним категоріям. Такі громадянські рухи борються не тільки проти порушення законів, а й кодексів етики підприємств (забруднення навколишнього середовища, приниження гідності працівника, порушення прав людини та ін.). В цьому процесі етичні критерії оцінки втрачають суто приватний характер, зникає замовчування різних негативів, пасивність і зневіра щодо можливості актуалізувати справжній суспільний інтерес. Це відбувається тоді, коли на рівні суспільної думки зникає толерантність до соціально безвідповідальних організацій. Тим самим в повсякденному житті починає працювати як реальна норма «категоричний імператив» І. Канта.

Висновок. Правила і цінності, що в різних формулюваннях є присутніми в кодексах поведінки організацій, лише в разі їх практичного втілення стають справою честі, престижу, репутації організації. В цих процесах моральність як компонент соціальної організації (на мікро-, мезо- і макрорівнях) набуває все більшого значення в повсякденному соціально-діловому житті економічно розвинутих країн. Тим самим підтверджується давно відпрацьована теоретична теза, що люди природним чином прагнуть до задоволення більш високих потреб, коли задо-

волені прості, і більш схильні повсякчасно враховувати суспільний інтерес, де слідування йому допомагає досягненню власних цілей.

Використання прикладної етики в сфері гуманітарних технологій актуалізує необхідність соціального проектування у напрямі моделювання, організації, конструювання таких систем, в яких створюються спочатку об'єктивні передумови, а потім здійснюються певні управлінські заходи, які сприяють тому, аби моральнісні цінності робити повсякчасно функціонуючими. Це, насамперед стосується кола тих цінностей, які сприяють сталому, збалансованому розвитку суспільства і підтримують кожного працівника у його прагненні до гідного, творчого існування.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Курочкин А.* Гуманитарные технологии: проблема выбора методологических оснований / Александр Курочкин // Электронная публикация : Центр гуманитарных технологий. – 24.08.2006. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/725>.
2. *Островский Е.* Гуманитарные технологии – непронумерованный фактор развития / Ефим Островский // *Top Manager*. 2000.
3. *Аболіна Т.Г.* Теоретичні та соціокультурні передумови виникнення прикладної етики / Прикладна етика . – К.: «Центр учбової літератури», 2012.
4. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; пер. з нім. А. М. Єрмоленко. – Київ : Лібра, 2003.
5. *Алюшин А.Л.* Темпомиры: скорость восприятия и шкалы времени / А.Л. Алюшин, Е.Н.Князева. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
6. *Беккер Г.* Современная социологическая теория в её преемственности и изменении / Г. Беккер, А. Боснов. – М., 1961.
7. *Бакштановский В.И.* Социология морали: нормативно-ценностные системы / В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов // Социологические исследования. – 2003. – № 5.
8. Розробка системи показників для вимірювання соціальних змін в українському суспільстві: Соціологічний моніторинг (1992-2011) [Електронний ресурс]. – режим доступу: www.kdpu-nz.gov.ua/sites/default/files/r/b_O.doc.
9. *Надурак В.* Система суспільної моралі: синергетичний підхід : [монографія] / Віталій Надурак. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2014.
10. *Васильевне Н., Васильев А.* Этика организации. Институционализация ценностей в деловую жизнь / Соціальна етика: модули відповідальності: Збірник наукових статей. Том 1. ВПЦ «Київський університет», 2011.
11. Великий разрыв [пер. с англ.] / Ф. Фукуяма; ред. пер. А.В. Александрова. – М.: АСТ; М.: Ермак, 2004.
12. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001.

13. *Зінченко А.Г., Саприкіна М.А.* Соціальна відповідальність українського бізнесу: соціологічний вимір / Соціальна етика: модули відповідальності: Збірник наукових статей. Том 2. – ВПЦ «Київський університет», 2011.
14. *Бехман Г.* Современное общество. Общество риска, информационное общество, общество знаний. – М.: Логос, 2010.
15. *Гидденс Э.* Судьба, риск и безопасность. Thesis. – 1994. – № 5.
16. *Тоффлер Е.* Третья хвиля. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2002.
17. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
18. *Рашкофф Д.* Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. – М.: Ультра культура, 2003.
19. *Бард А., Задержист Я.* Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004.
20. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии, 2003. – № 12.
21. *Гелен А.* О систематике антропологии (Перевод Филиппов А.) // Проблема человека в западной философии / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – Москва: Издательство «Прогресс», 1988.
22. *Павлова Е.Д.* Сознание в информационном пространстве. – М.: Academia, 2007.
23. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2000.
24. *Бернес-Лі Т.* Заснування павутини: з чого починалася і до чого прийде всесвітня мережа. – К.: ВД «К-МАкадемія», 2007.
25. Манипуляція медійна [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://didacts.ru/termin/manipuljacija-mediinaja.html>.

References

1. Kurochkin A. Gumanitarnye tehnologii: problema vybora metodologicheskikh osnovanij / Aleksandr Kurochkin // Jelektronnaja publikacija : Centr gumanitarnyh tehnologij. – 24.08.2006. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/725>.
2. Ostrovskij E. Gumanitarnye tehnologii – nepronomerovannyj faktor razvitija / Efim Ostrovskij // Top Manager. 2000.
3. Abolina T.G. Teoretichni ta sociokul’turni peredumovi viniknennja prikladnoї etiki / Prikladna etika. – К.: «Centr uchbovoї literaturi», 2012.
4. G’osle V. Praktichna filosofija v suchasnomu sviiti / V. G’osle ; per. z nim. A. M. Ermolenko. – Kіiv : Libra, 2003.
5. Aljushin A.L. Tempomiry: skorost’ vosprijatija i shkaly vremeni / A.L. Anjushin, E.N.Knjazeva. – М.: Izd-vo LKI, 2008.
6. Bekker G. Sovremennaja sociologicheskaja teorija v ejo preemstvennosti i izmenenii / G. Bekker, A. Bosnov. – М., 1961.
7. Bakshtanovskij V.I. Sociologija morali: normativno-cennostnye sistemy / V.I. Bakshtanovskij, Ju.V. Sogomonov // Sociologicheskije issledovanija. – 2003. – № 5.

8. Rozrobka sistemi pokaznikov dlja vimirjuvannja social'nih zmin v ukraïns'komu suspil'stvi: Sociologichnij monitoring (1992-2011) [Elektronnij resurs]. – rezhim dostupu: www.kdpu-nz.gov.ua/sites/default/files/r/b_0.doc.
9. Nadurak V. Sistema suspil'noi morali: sinergetichnij pidhid : [monografija] / Vitalij Nadurak. – Ivano-Frankivs'k: Vidavnicтво Prikarpats'kogo nacional'nogo universitetu imeni Vasilija Stefanika, 2014.
10. Vasil'evene N., Vasil'ev A. Jetika organizacii. Institucionalizacija cennostej v delovuju zhizn' / Social'na etika: modusi vidpovidal'nosti: Zbirnik naukovih statej. Tom 1. VPC «Kiïvs'kij universitet», 2011.
11. Velikij razryv [per. s angl.] / F. Fukujama; red. per. A.V. Aleksandrova. – M.: AST; M.: Ermak, 2004.
12. Jonas G. Princip vidpovidal'nosti. U poshukah etiki dlja tehnologichnoi civilizacii / Per. z nim. – K.: Libra, 2001.
13. Zinchenko A.G., Saprikina M.A. Social'na vidpovidal'nist' ukraïns'kogo biznesu: sociologichnij vimir / Social'na etika: modusi vidpovidal'nosti: Zbirnik naukovih statej. Tom 2. – VPC «Kiïvs'kij universitet», 2011.
14. Behman G. Sovremennoe obshhestvo. Obshhestvo riska, informacionnoe obshhestvo, obshhestvo znanij. – M.: Logos, 2010.
15. Giddens Je. Sud'ba, risk i bezopasnost'. Thesis. – 1994. – № 5.
16. Toffler E. Tretja hvilja . – K.: Vid. dim «Vsesvit», 2002.
17. Kastel's M. Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshhestvo i kul'tura. – M.: GU-VShJe, 2000.
18. Rashkoff D. Mediavirus. Kak pop-kul'tura tajno vozdejstvuet na vashe soznanie. – M.: Ul'tra kul'tura, 2003.
19. Bard A., Zaderkvist Ja. Netokratija. Novaja pravjashhaja jelita i zhizn' posle kapitalizma. – SPb.: Stokgol'mskaja shkola jekonomiki v Sankt-Peterburge, 2004.
20. Noveye informacionnye tehnologi i sud'by racional'nosti v sovremennoj kul'ture (materialy kruglogo stola) // Voprosy filosofii, 2003. – № 12.
21. Gelen A. O sistematike antropologii (Perevod Filippov A.) // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii / Perevody / Sost. i poslesl. P.S. Gurevicha; Obshh. red. Ju.N. Popova. – Moskva: Izdatel'stvo «Progress», 1988.
22. Pavlova E.D. Soznanie v informacionnom prostranstve. – M.: Academia, 2007.
23. Kara-Murza S.G. Manipuljacija soznaniem. – M.: Algoritm, 2000.
24. Bernes-Li T. Zasnuvannja pavutini: z chogo pochinalasja i do chogo prijde vsesvitnja merezha. – K.: VD «K-MAkademija», 2007.
25. Manipuljacija mediijna [Elektronnij resurs]. – Rezhim dostupu <http://didacts.ru/termin/manipuljacija-mediinaja.html>.

Авторська довідка:

Середюк Наталія Григорівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділу наукових і освітнянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України; e-mail: Sereduk.n.g@gmail.com.

**БІОГРАФІЧНА СТРАТЕГІЯ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТА**

Ф.А. ТИХОМИРОВА

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
Одеса, Україна
farida2002@ukr.net*

В статті зроблена спроба аналізу питання імплементації біографічного методу у міські дослідження. Розвиток біографічного методу відбувається у напрямку дослідження проблематики колективного життєвого досвіду, колективної пам'яті. Він використовується там, де дослідника цікавить суб'єктивний досвід переживання соціально-історичних процесів (війни, революції, кризи, міграції) як певних фаз людського життя (дитинство, хвороба, смерть). Йдеться про певну ізоморфність індивідуального життя та буття надіндивідуальних соціокультурних феноменів. Біографія міста формує власний план реальності, який має власні логічні та сюжетні закони, свою систему образів та символів. Перспективним напрямком може стати використання біографічної стратегії, зокрема просопографії, для соціально-філософського дослідження міста.

Ключові слова: *біографія, біографічний метод, просопографія, міські дослідження, органіцизм.*

**БИОГРАФИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ГОРОДА**

Ф.А. ТИХОМИРОВА

*Одесский национальный университет
имени И.И. Мечникова, Одесса, Украина
farida2002@ukr.net*

В статье предпринята попытка анализа проблемы имплементации биографического метода в городские исследования. Развитие биографического метода происходит в направлении изучения проблематики коллективного жизненного опыта, коллективной памяти. Он

используется там, где исследователя интересует субъективный опыт переживания социально-исторических процессов (войны, революции, кризисы, миграции) как определённых фаз человеческой жизни (детство, болезнь, смерть). Речь идёт об определённой изоморфности индивидуальной жизни и бытия надындивидуальных социокультурных феноменов. Биография города формирует собственный план реальности, который имеет собственные логические и сюжетные законы, свою систему образов и символов. Перспективным направлением может стать использование биографической стратегии, в частности просопографии, для социально-философского исследования города.

Ключевые слова: биография, биографический метод, просопография, городские исследования, органицизм.

BIOGRAPHICAL STRATEGY OF SOCIO- PHILOSOPHICAL RESEARCH OF THE CITY

F.A. TIKHOMIROVA

*Odessa National University named after I.I. Mechnikov,
Odessa, Ukraine
farida2002@ukr.net*

The article attempts to analyze the problem of implementing the biographical method in urban research. The development of the biographical method takes place in the direction of studying the problems of collective life experience, collective memory. It is used where the researcher is interested in the subjective experience of experiencing socio-historical processes (wars, revolutions, crises, migration) as certain phases of human life (childhood, illness and death). We are talking about a certain isomorphism of individual life and being supra-individual sociocultural phenomena. The biography of the city forms its own plan of reality, which has its own logical and plot laws, its own system of images and symbols. A promising direction may be the use of a biographical strategy, in particular, prosopography for socio-philosophical urban studies.

Key words: biography, biographical method, prosopography, urban studies, organicism.

Вступ. Постановка проблеми та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Суспільство у сучасному світі

змінюється в умовах глобалізації та урбанізації, в містах мешкає близько половини всього населення планети. Надмірна концентрація населення, транспорту та промислових підприємств, утворення на порівняно невеликих територіях антропогенних ландшафтів, дуже далеких від стану екологічної рівноваги, кліматичні страйки та масові акції актуалізували екологічні проблеми міст. Проблеми соціально-екологічного простору у міському середовищі стають важливим міждисциплінарним напрямком досліджень, тематика яких достатня широка.

Своєрідними маркерами нашого часу стала інтеграція соціально-гуманітарного та природничого знання, повернення в науковий дискурс понять і уявлень, пов'язаних із розумінням суспільства та міста як систем, аналогічних природним (біологічним), у зв'язку із новим сплеском популярності цивілізаційного підходу. Дослідження взаємодії людини і техногенної цивілізації, суспільства і природи, структури міського середовища, проблеми забруднення і збереження екологічного простору міста, психологічного стану людей у сучасних містах, впливу навколишнього середовища на соціальне життя сприятимуть оптимізації цих складних систем. У сучасній теорії міста склалися різні метафори «організованої різноманітності» міста, а саме: місто як базар, місто як джунглі, місто як організм і місто як машина [11]. Ці метафори еволюціонують в деяких варіантах західного наукового та філософського дискурсу [18].

Актуалізація ідей органіцизму відбувається у контексті глобальних екологічних проблем. У публікаціях філософів, політологів, соціологів, натрапляємо на ідеї, що є прямим застосуванням метафори «організму» та ідей органіцизму. Органіцизм – методологічний принцип, відповідно до якого ті чи інші соціальні феномени розглядаються за аналогією з явищами живої природи, роз'яснює специфіку публічних процесів і відносин посиланнями на закономірності природних явищ [8, с. 453.] [16, с. 608]. Цей підхід актуалізує цінності традиційних суспільств, але не втрачає актуальності. Саме він у поєднанні з іншими підходами дозволяє адекватно пояснити багато з того, що відбувається сьогодні в окремих країнах та у глобальному соціумі.

Метою статті є аналіз класичного принципу органіцизму, його впливу на міф міста та імплементацію біографічного методу у міські дослідження, зокрема такі як просопографія.

Виклад основного матеріалу дослідження. В історії філософії витоки органіцизму можна виявити вже в античній натурфілософії. Ще у XVII столітті шотландський геолог Джеймс Хаттон встановив, що всі геологічні та біологічні процеси взаємопов'язані та порівняв води Землі із відповідними системами тварин. Олександр фон Гум-

больдт, один з видатних системних мислителів XVIII–XIX ст., дійшов висновку, про клімат як об'єднуючу глобальну силу та спільну еволюцію живих організмів, клімату і земної кори. Він закликав дослідників «дивитися на Землю як на велике ціле».

Особливого поширення органіцизм отримав на хвилі успіхів природничих наук другої половини XIX століття та у філософії позитивізму. Появу органіцизму як наукової методології та світогляду, пов'язують із еволюціонізмом видатного англійського філософа-позитивіста Герберта Спенсера, який провів аналогію між спеціалізованими соціальними інституціями та частинами людського тіла. Володимир Вернадський, досліджуючи ієрархічну організацію біосистем, створив концепцію біосфери. Серед ранніх теорій «живої Землі» концепція Вернадського найближче підходить до сучасної Гайя-гіпотези, сформульованої сучасною науковою мовою Джеймсом Лавлоком та Лінн Маргуліс у 70-80-і роки XX століття. Поняття про живу Землю, розроблені вченими XVIII століття, містять ключові елементи сучасної Гайя-гіпотези. «Метафора Гайї», порівняння планети із організмом корисна тим, що звертає увагу дослідників на пошук механізмів планетарної регуляції.

Саме на початку XX ст. починається систематичне і синтетичне дослідження міста М. Вебером, Ф. Броделем, І.М. Гревсом, М.П. Анциферовим. Новий поворот у світовій урбаністиці справив О. Шпенглер, у праці «Занепад Європи», запропонувавши розглядати місто як історичний і культурний феномен. Він представив концепцію «локальних культур», які подібні до живих організмів, що мають живу душу і проживають подібні етапи свого існування: народження, розквіт і поступове згасання. О. Шпенглер стверджував, що первинним символом будь-якої культури є простір, що визначає характер і природу всіх інших культурних форм. Природний ландшафт є таким простором для доісторичних культурних типів. Всі великі культури, на думку філософа, – це культури міські.

Місто О. Шпенглер також розглядав як живу істоту, що має неповторну і загадкову душу. Народжуючись, вона проходить своє становлення, вибудовуючи зриме тіло міста як єдине ціле, яке «живе, дихає, росте, набуває вигляд, внутрішню форму і історію» [14, с. 93]. Душа міста говорить мовою, яка рівнозначна мові культури. Зауважимо, що Шпенглер підкреслював активну ворожість міста природі: «Місто кидає виклик землі. Своім силуетом воно суперечить лініям природи. Воно заперечує природу. Воно бажає бути чимось іншим і вищим» [14, с. 97]. Місто є колискою держави, політики та релігії, науки та мистецтва. На думку філософа, на ранніх етапах людської культури, коли панує карти-

на ландшафту, міста виникають стихійно, подібно рослинам, вкоріненим у ґрунті. Пізніше виникає велетенське місто – світова столиця, яка сама створює ландшафт та визначає хід і сенс історії, місто як світ. Отже, саме О. Шпенглер заклав основи нового підходу до розуміння міста, актуалізованого в науці і мистецтві ХХ ст. [15].

Сформульована Шпенглером концепція міста як живого соціально-історичного організму була розвинута М. Анциферовим в його теорії. Анциферов визначив своє розуміння «душі міста»: «єдність всіх елементів, складових міського організму як конкретна індивідуальність, що склалася історично» [2, с. 26]. Мислячи культуру «як щось органічне, нібито живе», М. Анциферов намагався виявити в окремих її явищах єдину домінанту, названу їм «genius aevi» – дух століття, а в різних формах міського буття – «genius loci» – дух місця.

Російський історик І.М. Гревс, наголошував, що кожне місто являє собою неповторну «особистість», і завдання дослідника – відновити його народження і зростання, углядіти обличчя, пізнати душу міста в її розвитку. Під час подорожей по містах Греції, Італії та Франції у І.М. Гревса склалося уявлення про місто як про живий організм, який необхідно досліджувати із застосуванням методів різних дисциплін. Таке вивчення міст із завданням побудувати їх біографію «дасть шлях і ключ для з'ясування сутності культури даної нації, країни, або союзу держав та народів».

Отже, М.П. Анциферов та І.М. Гревс поклали початок вивченню міста як системи, що має знаковий характер, міста як соціального організму. «Місто не є машиною, влаштованою за певним планом, в якій всі частини підігнані, – помічав автор, – органічний підхід до життя міста зможе повніше розкрити його сутність» [4]. За аналогією з живим організмом Анциферов виділяє анатомію, фізіологію і душу міста. Анатомія розглядає топографію міста, взаємне розташування його частин в просторі. Вона передбачає вивчення місця, на якому місто розташоване, – його рельєфу, рослинності, зв'язку із водою, визначення ядра, навколо якого розвивалося місто, його головних вулиць-артерій, площ тощо. Фізіологія зазвичай вивчає організм з точки зору відправлення його функцій, – «місто, яке пульсує усіма своїми органами через діяльність товариства, тобто об'єкт фізіології міста». Дослідник визначив дев'ять основних взаємопов'язаних між собою функцій міста, як соціального організму: місце проживання, центр сполучень, економічна, медична, адміністративна, технічна, військова, культурна (духовна), розважальна функції. Всі вони виражають його природу, вивчати їх ізольовано неможливо.

Також М.П. Анциферов розглядав міський простір як «текст» культури, який виявляє свою знакову та символічну природу [2]. Згодом його підхід буде розвинений Ю.М. Лотманом та представниками семіотичної школи Тартуського університету. Місто, на думку Анциферова, – складний живий організм, який найбільш повно і яскраво втілює культуру суспільства. Воно має свою «долю», «душу» і «мову», тобто є єдиним організмом, що складається з кодів, знаків, символів, які можуть бути розшифровані дослідником. Найважче визначити і зрозуміти психологію міста. «Душа міста» має матеріальне втілення, його ландшафт, силует, що містить інформацію про минуле, сьогодення і майбутнє культури, – все те, що відрізняє його від інших міст, надає йому неповторності.

Поняття «тіло міста», «міська душа» увійшли у контекст роздумів багатьох поетів, митців і мислителів ХХ ст. Англійський письменник П. Акройд створив один з найбільш значних в загальному контексті англійської культури ХХ-ХХІ ст. образ міста у книзі «Лондон. Біографія». Передмова, названа «Місто як тіло», звертає нашу увагу на образ Лондона як живої істоти, яка розвивається, на його тілесність: «Уявлення про Лондон як про людське тіло є незвичним та вражаючим. Його можна порівняти із символічними образами Граду Господнього – містичного тіла, члени якого – люди, голова – Ісус Христос. Лондон наділяли також формою юнака, який вільно розкинув руки...» [1, с. 21]. Місто народжується, потім являється в образі невинної дитини [1, с. 105], юнака [1, с. 135], хворого, старого і мерця [1, с. 171]. Лондону притаманні «ненажерливість та хтивість», «він охочий до людей, жратви, товарів і пиття» [1, с. 21]. Автор концентрує увагу читача саме на повсякденному житті столиці Британської імперії, потім П. Акройд звернеться до підземного світу Лондону та напише біографію Темзи.

Важко погодитися із російською літературознавицею О. Шубіною, яка вважає біографію міста «новим типом історичного наративу» та наголошує, що «феномен історії міста як біографії у творчості англійського прозаїка виник під впливом постмодерністської естетики» [15]. П. Акройд ще на сторінках «Великої лондонської пожежі», першого роману, поєднав реальні деталі біографії Чарльза Діккенса із сюжетними мотивами і персонажами літературних творів та авторським вимислом. Він звертається до англійської історії і культури, спираючись на біографії видатних діячів, але не обмежується тільки історичними реаліями. «Біографія» Лондона постає перед читачем на сторінках твору П. Акройда як біографія дослідника, який безпосередньо відчуває місто. Він підкреслив притаманну місту цілісність, єдність

простору та часу, які зберігаються незважаючи на існування «величезної кількості окремих особистих часів» [1, с. 105].

Видатний неокантіанець Й. Дройзен вважав, що «право на біографію» притаманне також надособистісним історичним феноменам (біографія нації, міста, стану тощо) [7]. Можливість «біографічного» уявлення цих феноменів зумовлена яскравими проявами індивідуальної своєрідності та імпульсивності. Є й інші можливості зіставлення особистих і надособистісних наративів. Про це відносно «біографії нації» говорить Б. Андерсон у роботі «Уявні спільноти» [17]. У цьому контексті актуалізується просопографія як міждисциплінарна галузь досліджень, орієнтована на створення «колективних портретів» різних соціальних груп та спільнот, «колективних біографій» [9].

Загальне проблемне поле, що дає право на вказане типологічне зіставлення, окреслюється вже зіставленням самих критеріїв – понятійних підстав: пам'ять особиста – пам'ять культурно-історична, особиста і культурна самоідентичність, особиста та історична генеалогія, індивідуальна смертність та історична кінцевість етносів тощо. Йдеться про певну ізоморфність індивідуального життя та буття надіндивідуальних соціокультурних феноменів. Пам'ять, генеалогія, ідентичність, кінцевість є певними критеріями, які характеризують їхню структуру. Під ізоморфністю розуміють збіг (однаковість) структури об'єктів, розглянутих в певному відношенні. В даному випадку, можливість представити ізоморфними особистість та етнос. Однак слід пам'ятати, що мова йде саме про ізоморфність, а не про ізосубстратність [3]. На це розрізнення вказував видатний філософ, автор загальної параметричної теорії систем А.І. Уйюмов [12]. Слід розрізнити гомоморфізм індивідуального і надіндивідуального, також виключно в зазначеному відношенні. У понятті «гомоморфізм» зафіксований принцип уподібнення (невідповідності або збігу) структури об'єктів. В цьому випадку, слід розрізнити «гомоморфний прообраз» та «гомоморфний образ». Гомоморфний образ істотно спрощує структуру прообразу, об'єднуючи ряд його елементів [10].

Походження біографічного методу фахівці одностайно пов'язують з діяльністю чиказької школи [6]. У період з 1910-х по 1930-і рр. школа використовувала різноманітність методів, заснованих на «case studies» або історіях життя, включаючи безпосередні спостереження, неформальні інтерв'ю, читання документів, офіційних звітів. Біографічний метод використовується для опису типової структури життєвого шляху і особливостей колективної біографії окремих поколінь на основі аналізу соціально-історичних даних, реконструювання життєвого світу

окремих індивідів на основі вивчення особистих документів (листування, щоденників, автобіографій, соціальних біографій тощо) [19].

Р.Е. Парк склав програму соціального дослідження міста в Чикаго. Під впливом свого попереднього досвіду роботи репортера він стверджував, що суспільствознавці повинні залишити бібліотеки і «забруднити руки», ведучи безпосередні спостереження і бесіди на вулицях, в барах, в холах шикарних готелів. Кілька перших досліджень стали основою ранньої чиказької школи як описового дослідження вуличного життя, супроводжуваного невеликим аналізом. В англомовній дослідницькій традиції біографічний метод найчастіше називають life history [5]. Один з лідерів чиказької школи Е. Берджес називав ідеально підготовлений документ life history мікроскопом, завдяки якому можна побачити гру розумових процесів і соціальних відносин.

Деякі автори навіть пропонують замість широко вживаних термінів «біографічний метод» або «історія життя» вжити термін «історія окремого випадку» (individual case history), що підкреслює селективний характер життєпису. Його вважають спорідненим методом до ситуаційних досліджень «case study». Крім того, прийнято розрізняти три основних типи «історій життя»: повні, тематичні і відредаговані. Біографії людей та спільнот можуть бути також використані в «urban studies» для реконструкції історії становлення і розвитку окремих соціальних інституцій, визначення стратегії ребрендингу та розвитку міста [9].

Висновки. Отже, на основі проаналізованих підходів зробимо перші висновки. Багато процесів в природі і суспільстві (екологічні, соціально-економічні, політичні), які сьогодні хвилюють багатьох, безсумнівно сприяють залученню уваги дослідників до методології організму, що дозволяє зрозуміти ці процеси як частину єдиної глобальної еволюційної динаміки. Метафора організму, як складної та цілісної соціоекосистеми автоматично поширюється на місто. Місто сприймають як складний організм, що сприяє взаємодії та спілкуванню людей, появі в результаті нових ініціатив, видів діяльності. Сучасне місто являє собою унікальну соціокультурну систему, у якій сполучаються парадоксальні, несумісні, часом химерні елементи.

Смисловий зміст міських просторів не обмежений буттям матеріальних форм, які мають образний зміст. Складна конвенціональна структура масиву символічних значень, формує міф міста, змінюючи сприйняття міста з рівня його історії і візуальних відносин між формами на дескриптивний рівень архетипів, символів, образів. Необхідність переосмислення стереотипів семіотики простору сучасного великого міста пояснюється тим, що, при наявності наочної структурованості простору, великі міста відрізняються відсутністю стійкої структури

повсякденності. В результаті завдання сприйняття і розуміння міста ускладнюється, оскільки суб'єкт змушений «збирати» образ з елементів строкатої мозаїки, розкиданих не тільки в просторі, але й в часі.

Будучи формою світосприйняття, формою духовної культури людства, міф міста не розмежовує міфологічний і сучасний періоди, хоча в ньому і присутній особливий момент заснування міста і якісь «вузлові» моменти його історії. Він використовується як своєрідна знаково-символічна система сприйняття і розуміння міського життя і світу, тобто формується і розвивається в найтіснішому зв'язку з соціокультурним контекстом. У біографії міста відбивається взаємозалежність людини і міського середовища, характер цієї залежності визначає соціальний час.

Серед об'єктивних передумов виникнення і розвитку міфу міста певне місце займає характер організації середовища предметно-просторового оточення. Сучасне велике місто може бути розглянуто як гіпертекст, складна система багат шарової і нелінійної організації інформації. В результаті матеріальні об'єкти (як антропогенні, так і природні, модифіковані технічними засобами) виступають у вигляді особистісного сенсу, обумовленого індивідуальним досвідом людини та смислових варіацій, які визначаються приналежністю до певної соціальної групи, субкультури тощо.

На хвилі відродження інтересу до біографічного методу у 70-80-х рр. ХХ ст. його рамки значно розширилися. Він використовується там, де дослідника цікавить суб'єктивний досвід переживання соціально-історичних процесів (війни, революції, кризи, міграції) і певних фаз людського життя (дитинство, хвороба і смерть). Біографія міста формує власний план реальності, який має власні логічні та сюжетні закони, свою систему образів та символів. На відміну від архаїчного міфу, біографія міста утворюється, перш за все, в результаті емоційного переживання архітектурного середовища, історичних подій, природно-кліматичних особливостей та явищ соціальної дійсності. Розвиток біографічного методу відбувається у напрямку проблематики колективного життєвого досвіду, колективної пам'яті. Потрібно детально вивчати біографію міста, при цьому увагу треба спрямувати не тільки на те, щоб досягнути основний звук душі досліджуваного міста, відновити його «genius loci», необхідно зрозуміти процеси, під впливом яких ця душа складалася, на якому ґрунті, з якого ланцюга зміни обставин і до чого призвело місто його минуле.

Перспективним може стати використання біографічного підходу та просопографії для соціально-філософського дослідження міста. Біографія міста дозволяє зробити висновок про значущість цінніс-

ної категорії історії для світогляду у контексті пошуку нових основ національної ідентичності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Акройд П.* Лондон. Биография. – М.: Издательство Ольги Морозовой, 2005. – 527 с.
2. *Анциферов Н.П.* Пути изучения города как социального организма. Опыт комплексного подхода / Н. П. Анциферов. 2-е изд., испр. и доп. – Ленинград: Сеятель, 1926. – 150 с.
3. *Бирюков Б.В.* Изоморфизм и гомоморфизм. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А. Арад-Оглы и др. 2-е изд. – М., 1989. – С. 209.
4. *Голубева И.А.* И.М. Гревс и Н.П. Анциферов: от Италии к Петербургу (к вопросу становления урбанистики как научной дисциплины) // Историографический сборник: межвузовский сборник научных трудов. – Саратов, 2008. – Вып. 23. – С. 24–34.
5. *Голубович И.В.* Биография: силуэт на фоне Humanities (методология анализа в социогуманитарном знании). – Одесса: ФЛП Фридман, 2008. – 372 с.
6. *Голубович И.В.* Основи теоретичної біографістики. Навчальний посібник для магістрів філософських факультетів. – Одеса: Акваторія, 2015. – 120 с.
7. *Дройзен И.Г.* Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / Пер. с нем. Г.И. Фёдоровой. – СПб., 2004. С. 417–418.
8. *Крисаченко В.* Органіцизм // Філософський енциклопедичний словник / В.І. Шинкарук (голова редколегії) та ін.; Л.В. Озадовська, Н.П. Поліщук (наукові редактори). – Київ, Абрис, 2002. – 742 с.
9. *Менжулін В.І.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: монографія / В.І. Менжулін. – Київ: НаУКМА; Аграр Медіа Груп, 2010. – 455 с.
10. Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / Отв. ред. А.О. Чубарьян. – [М.], 2014, – С. 211–212.
11. *Трубина Е.Г.* Город в теории: опыты осмысления пространства. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 519 с.
12. *Уёмов А.И.* Системные аспекты философского знания. – Одесса: Студия «Негоциант», 2000. – 158 с.

13. *Шишкина Л.И.* Город как культурно-исторический феномен в работах О. Шпенглера и Н. Анциферова // Управленческое консультирование. – 2015. – №8 (80). – С. 158–167.
14. *Шпенглер О.* Закат Европы / Пер. с нем. под ред. А.А. Франковского. – М.: Искусство, 1993. – 303 с.
15. *Шубина А.В.* Биография города как новый тип исторического повествования (Питер Акройд «Лондон: биография») // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2009. – № 96. – С. 228–231.
16. *Ясь О.В.* Органіцизм // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. – Київ, Наукова думка, 2010. – Т. 7 : Мл – О. – С. 618.
17. *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L. N. Y., 1983.
18. *Langer P.* Sociology – Four Images of Organized Diversity . Hollister R.M., Rodwin L. (Eds.). Cities of the Mind: Images and Themes of the City in the Social Sciences. – New York: Plenum Press, 1984. pp. 97–118.
19. *Thomas W., Znaniecki F.* The Polish Peasant in Europe and America. Vol. 1. Second edition. N.Y., 1927. – 1150 p.

References

1. Akroj P. London. Biografija. M.: Izdatel'stvo Ol'gi Morozovoj, 2005. 527 p.
2. Anciferov N.P. Puti izuchenija goroda kak social'nogo organizma. Opyt kompleksnogo podhoda / N. P. Anciferov. - 2-e izd., ispr. i dop. - Leningrad : Sejatel', 1926. 150 p.
3. Birjukov B.V. Izomorfizm i gomomorfizm. Filosofskij jenciklopedicheskij slovar' / Redkol.: S.S.Averincev, Je.A.Arad-Ogly i dr. 2-e izd. M., 1989. p. 209.
4. Golubeva I.A. I.M. Grevs i N.P. Anciferov: ot Italii k Peterburgu: (k voprosu stanovlenija urbanistiki kak nauchnoj discipliny) Istoriograficheskij sbornik: mezhvuzovskij sbornik nauchnyh trudov. Saratov, 2008. Vyp. 23. pp. 24-34.
5. Golubovich I.V. Biografija: silujet na fone Humanities (metodologija analiza v sociogumanitarnom znanii). Odessa : FLP Fridman, 2008. 372 p.
6. Golubovich I.V. Osnovi teoretichnoï biografistiki. Navchal'nij posibnik dlja magistriv filosofskih fakul'tetiv.– Odesa: Akvatorija, 2015. 120 p.
7. Drojzen I.G. Istorika. Lekcii ob jenciklopedii i metodologii istorii/ Per. s nem. G.I.Fedorovoj. SPb., 2004. pp. 417–418.

8. Krisachenko V. Organicizm // Filososf'skij enciklopedichnij slovník / V. I. Shinkaruk (golova redkolegii) ta in. ; L. V. Ozadovs'ka, N. P. Polishhuk (naukovi redaktori). Kiiv, Abris, 2002. 742 p.
9. Menzhulin V.I. Biografichnij pidhid v istoriko-filosofs'komu piznanni: monografija / V.I. Menzhulin. Kiiv, 2010. 455 p.
10. Teorija i metodologija istoricheskoy nauki. Terminologicheskij slovar'. Otv. red. A.O. Chubar'jan. [M.], 2014, pp. 211-212.
11. Trubina E.G. Gorod v teorii: opyty osmyslenija prostranstva. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2011. 519 p.
12. Ujomov A.I. Sistemnye aspekty filosofskogo znaniya. Odessa, Studija «Negociant»2000; 158 p.
13. Shishkina L.I. Gorod kak kul'turno-istoricheskij fenomen v rabotah O. Shpenglera i N. Anciferova. Upravlencheskoe konsul'tirovanie. 2015. №8 (80). pp. 158-167.
14. Shpengler O. Zakat Evropy / Per. s nem. Pod red. A.A. Frankovskogo, M.: Iskustvo, 1993. 303 p.
15. Shubina A. V. Biografija goroda kak novyj tip istoricheskogo povestvovaniya (Piter Akroj d «London: biografija»). Izvestija RGPU im. A.I. Gercena. 2009. № 96. pp. 228–231.
16. Jas' O. V. Organicizm Enciklopedija istorii Ukraïni : u 10 t. / redkol.: V. A. Smolij (golova) ta in. ; Institut istorii Ukraïni NAN Ukraïni. Kiiv, Nauk. dumka, 2010. T. 7 : MI – O. p. 618.
17. Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L. N. Y., 1983.
18. Langer P. Sociology – Four Images of Organized Diversity. Hollister R.M., Rodwin L. (Eds.). Cities of the Mind: Images and Themes of the City in the Social Sciences. New York: Plenum Press, 1984. pp. 97-118.
19. Thomas W., Znaniecki F. The Polish Peasant in Europe and America. Vol. 1. Second edition. N.Y., 1927. 1150 p.

Авторська довідка:

Тихомірова Ф.А. – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, докторант; e-mail: farida2002@ukr.net

МІФОЛОГІЯ: «МЕТОДОЛОГІЧНЕ» ЗНАЧЕННЯ

Т.Д. СУХОДУБ

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

У статті розглядається соціальна міфологія в аспекті її специфічного «методологічного» значення в пізнанні сучасного суспільства. Автор не заперечує традиційне положення, за яким методологічне знання відноситься до філософії, науки, в межах яких формується культура методологічного мислення: класична, некласична, сучасна. Проте, для розуміння сучасних соціальних процесів не можна не враховувати те, що в них є доволі відчутною складовою «технологічна» робота зі свідомістю, що використовує «закони» міфології. Звідси, конфлікт міфології і філософії, філософії та ідеологічного знання, політики (що активно використовує різного роду ідеології та міфи) та культури поновлюється на новому рівні суспільного розвитку і відповідно – пізнання. Це вимагає розуміння особливостей соціально-міфологічного мислення, пізнання, міфологічної «логіки» і міфологічного світогляду – такого роду знання про міфологію набуває, як вважає автор, методологічне значення, так як спрямовує думку відповідно до природи і стану сучасного суспільства.

Ключові слова: міфологія, особливості міфологічного мислення, сучасна соціальна міфологія, міфологія і філософія, методологія.

МИФОЛОГИЯ: «МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ» ЗНАЧЕНИЕ

Т.Д. СУХОДУБ

*Центр гуманітарного образования НАН Украины, Киев, Украина
borftata@gmail.com*

В статье рассматривается социальная мифология в аспекте её специфического «методологического» значения в познании современного общества. Автор не оспаривает традиционное положение, согласно которому методологическое знание относится к философии, науке, в границах которых формируется культура методологического мышления: классическая, неклассическая, современная. Тем не менее,

для понимания современных социальных процессов нельзя не учитывать то обстоятельство, что в них весьма сильна «технологическая» работа с сознанием, использующая «законы» мифологии. Отсюда, конфликт мифологии и философии, философии и идеологического знания, политики (активно использующей разного рода идеологии и мифы) и культуры возобновляется на новом уровне общественного развития и соответственно – познания. Это требует понимания особенностей социально-мифологического мышления, познания, мифологической «логики» и мифологического мировоззрения – такого рода знание о мифологии приобретает, как считает автор, методологическое значение, так как направляет мысль в соответствии с природой и состоянием современного общества.

Ключевые слова: мифология, особенности мифологического мышления, современная социальная мифология, мифология и философия, методология.

MYTHOLOGY: «METHODOLOGICAL» MEANING

T.D. SUKHODUB

*Center of humanitarian education of National Academy of Sciences
of Ukraine, Kiev, Ukraine
borftata@gmail.com*

Methodological knowledge is traditionally considered within the boundaries of philosophy, science. In these areas of culture, methodology matters: classical, non-classical, modern methodologies give their own options of understanding the world. Mythology at the very beginning of the cultural development of mankind, lost its «status» as the creator of a «picture of the world», a way to achieve the goal of activity. Then does it make sense, especially in modern society, to talk about the methodological significance of mythology? At first glance, such a formulation of the question seems absurd. However, it can't be ignored that modern society is characterized by «technological» work with consciousness, that uses the «laws» of mythology. Hence, the conflict of mythology and philosophy, philosophy and ideological knowledge, politics (that actively uses all kinds of ideologies) and culture resumes at a new level of social development and, accordingly, cognition. The dominance of socio-mythological thinking is observed in various fields such as politics, education, culture, the media, even science and philosophy. This requires an understanding of the characteristics of socio-mythological thinking, cognition, mythological «logic» and mytholog-

ical worldview – this kind of knowledge about mythology, according to the author, acquires methodological significance, since it directs thought in accordance with the nature and state of modern society.

Key words: *mythology, features of mythological thinking, modern social mythology, mythology and philosophy, methodology.*

Вступ. Постановка проблеми. Зв'язок з важливими науковими і практичними завданнями. Методологія гуманітарних і суспільних наукових дисциплін за сучасних умов зазнає значних змін, які, на думку автора, свідчать про кризовий стан методологічного знання, що, перш за все, є пов'язаним з соціокультурними трансформаціями сучасних суспільств, які породжені потужними глобальними процесами, що визначають нині не тільки рух фінансових потоків в межах глобального світу, а й соціально-економічний і духовно-культурний розвиток окремих суспільств та й світу в цілому. Ця ситуація актуалізує питання необхідності усвідомлення ідейно-ідеологічних основ розвитку сучасних суспільств. Адже методологія несе в собі знання, яке забезпечує розуміння того, що дійсно відбувається, і тільки потім передбачає акумуляцію цих знань в прийоми, підходи, принципи, методи, аналітичний дискурс і т.п.

Іншою причиною кризи методологічного знання є, як видається, непроста ситуація, що має місце у сучасному сприйнятті ще недавно доволі поширених інтелектуальних культур, які прийнято означати як «модерн» і «постмодерн». Можна було спостерігати потужну критику культури «модерну», характерного для неї універсалістського категоріального мислення, які нібито однозначно відкривали шлях до ідеологічного тоталітаризму, утопічних проєктів реформування суспільств, репресивних соціальних практик тощо. Але чим завершилася ця критика? На жаль, виродженням культури *проблемного* мислення, народженого в значній мірі саме модерною інтелектуальною традицією. «Постмодерн» зміг бути потужною «негацією» попередньої культури, культурою опору одиничного загальному, «культу» плюрального, «розповсюджувачем» індивідуальних прав на особливе, незалежне, унікальне, особистісне, але не створив «соціального» інструменту узгодження цих начал в суспільному цілому, тим самим мимоволі підмінивши «загальне» мислення некритичним міфологічним мисленням.

Інакше кажучи, надія на те, що «класичний» *монолог* ідеалістичного трансценденталізму зміниться на «некласичний» *діалог* інтерпретативного, аргументованого, консенсусного мислення і практики, на наш погляд, не виправдалася. Ідеології, що спиралися на «загальні» ідеї (насправді – і на універсалістське мислення), змінилися ідеологія-

ми, орієнтованими більшою мірою не на «рацію», критику існуючого стану справ й одночасно пошук теоретично аргументованого виходу з існуючих негативних соціальних обставин, а на таке «загальне» як соціальний міф, звісно, в новому своєму «ідеологічному» забарвленні. Наслідком цього постала підміна категоріально-понятійного, концептуально-теоретичного мислення, аргументації логічними засобами розуміння дійсності чуттєво-образними уявленнями про неї, характерними для міфології, тобто «накопиченням» переживань, які ведуть не до розв'язання проблем, а до акумуляції та непередбачуваного викиду негативної політичної «енергії» невдоволення існуючим станом речей. Інакше кажучи, мислення образами і життя людського «духу» емоціями поза виразного усвідомлення дійсності (бо навіть доводи розсуду виявляються чужими за своїми законами існуючій міфо«логіці») не може не призводити до накопичення проблем, але не до їх розв'язання.

В силу ж того, що в будь-яку історичну епоху опосередкованим «суб'єктом» розвитку суспільства завжди виступала і виступає певна *культура мислення*, характерна для цієї епохи, постановка питання про те, а як же «мислять» у сучасному суспільстві (зрозуміло, що мова йде про переважаючі тенденції соціально-політичного дискурсу), на наш погляд, не виглядає зайвим. Тим більше, що дві зазначені вище причини кризи методологічної свідомості сходяться в одному – і підставою сучасного соціокультурного розвитку, і основою мислення про нього виступає соціальна міфологія. В цьому відношенні не випадково журналісти, політики, політологи дружно заговорили про фейки, соціальні ілюзії, політичні (соціальні) міфи, про псевдореальності, хибні «істини» тощо. Зрозуміти такого роду феномени поза міркування щодо соціальної міфології, яка в першу чергу їх породжує, не представляється, на наш погляд, можливим.

Звідси, *мета* статті – проаналізувати особливості сучасного соціально-міфологічного мислення в аспекті виявлення його методологічного потенціалу та значення для розуміння сучасних соціокультурних процесів. *Аналіз публікацій*, пов'язаних із заявленою темою, буде подаватись за ходом викладу основного матеріалу дослідження. Крім того, в попередніх авторських публікаціях були представлені підходи до феномену міфологічної свідомості авторитетних вітчизняних і зарубіжних вчених, таких як Р. Барт, Г.-Г. Гадамер, В.С. Горський, К. Леві-Строс, О.Ф. Лосєв, В.А. Малахов, М.В. Попович, К.-Г. Юнг та ін. [див.: 1 та ін.].

Виклад основного матеріалу дослідження. Перш за все, підкреслимо, що міф – не просто первинний світогляд «общинної» людської колективності, а й *універсальна* форма *освоєння* світу, що збері-

гає своє неминуще значення протягом всієї людської історії, тобто є *трансісторичним* феноменом. Елементи цієї історично першої духовно-культурної форми буття людства осідають в народних казках, обрядах, традиціях і культурах, релігійній свідомості, мистецтві, моралі, направляючи соціальне існування людини серед людей, формуючи норми і правила її поведінки, пізнання, що підкреслюється в численних сучасних інтерпретаціях традиційної міфологічної культури, зокрема, йдеться про наступне: «Міф оприлюднював реальність у системі певних обрядів, коли його образи розглядалися як природні персонажі життєдіяльності» [2, с. 79].

Природа міфологічної свідомості влаштована таким чином, що ключову, на наш погляд, роль в ній відіграє здатність людини до уяви, подвоєння реальності. Це відбувається у формуванні як елементарних уявлень, які утворюють цілісність почуттєвого образу предмета чи процесу, так і складних чуттєвих переживань, за якими може міститися образ світу в цілому або мрія чи нездійснена надія на можливість *іншого* світу. З усіх цих простих і складних образів, які народжуються реальністю, і які є вельми далекими від неї, впливає можливість (що вперше в культурі явлена міфологією) створювати паралельні «світи», в яких присуття вже не власне реальність як така, а щось уявне, але при цьому й якимось чином відповідне їй, пов'язане з нею. Міф, на відміну від інших світоглядних форм, є настільки «прозорим» стосовно світу, що міфологічна «картина світу» сприймається як тотожна реальності.

Така особливість цього первинного типу людської свідомості, безумовно, продовжила на багато століть стійкість, життєздатність, дієвість міфології, що проявляється й донині в культурі. Неважливо, чи будуть це слова поета, який стверджує характерну для міфологічного сприйняття нерозрізненість людини і світу, людини і колективу, можливість існування в *єднанні* всього з усім: «Час тоски невыразимой!.. / Всё во мне, и я во всём!..» (Ф.И. Тютчев. *Тени сизые смесились...*), або ми «повернемося» в своєму уявленні про час до міфічного його трактування як «вічного повернення», де не розрізняються часові модули, як це зробив Г. Маркес в своєму знаменитому романі про столітню людську самотність... Головне, що в нашій уяві існує, працює *значуще* для нас, в реальність якого ми (йдеться про «ми», перш за все, як певну колективність) *віримо*. При цьому докази, об'єктивні підстави, можливість існування / неіснування, наявність або відсутність причин для нашої віри – все це не грає жодної ролі.

У здатності до уяви свідомість ніби роздвоюється і «подвоюється» і в цій «подвійності» криється як позитивність міфологічних

образів, які продуктивно працюють, припустимо, в мистецтві, так і негативність їх в силу, скоріше, руйнівної дії, наприклад, в утопіях. На цей аспект міфологічного світогляду також звертають увагу сучасні дослідники, підкреслюючи, що історично міфи не зникають, як і не зникає потреба людини в них, а тільки трансформуються як самі міфи, так і надії на них, «претензії» до міфів, сюжети і герої міфів. Вже говорилося, що такою «паралельною» міфу сферою може виступати мистецтво, яке відтворює «світ людини» в художніх образах, що відповідають духовним її потребам та інтересам, і частково – використовує особливості міфологічної свідомості. Як вважає Р. Кайуа, в сучасному суспільстві функцію міфу, хоча й зі значними застереженнями, може виконувати література: «Оскільки міф підводять під категорію уявного, то на це питання (чим задовольняються потреби людини в міфі – Т.С.) спокусливо відповісти, вказавши на літературу» [3, с. 120].

До цієї думки хотілося б додати, що таку функцію може виконувати і наука, що також не чужа спокуси, наприклад, в історичному, політологічному, соціологічному, економічному або філософському дискурсах обіпертися на міфологічно (в тій чи іншій мірі) інтерпретовану «реальність». Остання, яка не є в цьому випадку дійсністю, стає в подібних тлумаченнях псевдореальністю. Всякий раз, коли доводиться спостерігати у міркуваннях відрив від дійсного стану справ і образні «замальовки» того, як «добре» буде в майбутньому, коли, наприклад, «об'єднаємося» (хоча підстава для цього і не реальна, або надто сумнівна) і «єдинимося», тобто станемо всі як один «єдиними» або за«єдиними», коли «приєднаємося» (або приєднаємо), «здобудемо», «придбаємо», «викоренимо» тощо і нарешті «отримаємо» благосний, милостивий, ідилічний, бажаний для «всіх» стан, причому без наших власних зусиль, без напруженої праці заради бажаного загального результату, то маємо, звісно, справу з хибною інтерпретацією реальності, з міфологічного порядку навіюванням, що заводить свідомість у «глухі кути» нерозв'язання актуальних проблем людини і суспільства. За цих обставин воістину правим є мудрець, який стверджує, що «духовна людина майже так само жадає істин, які завдають їй біль, як дурні – істин, які їм лестять» [4, с. 293].

Ще трагічніше дійсність виглядає тоді, коли в *міфоподібних* дискурсах доводиться спостерігати виписування «сюжетів» майже непереборних перешкод на шляху до бажаного «загального» блага. Тут вже має місце не тільки апеляція до чуттєво-образних переживань щодо конкретних ситуацій і проблем, що перешкоджають досягненню «ідеального» стану. У цих міфах має місце вельми яскравий (в конкретних образах!) опис різного роду живих (підкреслю, живих!) «переш-

код» – в особі «ворогів», «негідників», «зрадників», «нікчем», «мерзотників»... (перелік можна продовжувати і продовжувати), що стоять на шляху бажаного руху вперед, до вистражданого «нами» щастя... Й справді, а якщо не «вони», то хто винен, що «щастя» уповільнює свій рух до нас, праведних? Хто, якщо не «вони», утискають, перешкоджають, гноблять, витісняють, затискають, не дозволяють, руйнують, чогось іншого, ніж «ми», прагнуть тощо? Якщо не «вони», то хто протистоїть «нам», бажаним світла і добра? На жаль, але таке міфологічне «мислення» не вміє *сумніватися*, озиратися на скоєне й критично чесно аналізувати *власні* дії, не знає абстрактного рівня розуміння, відтак – й не терпить *інших* суджень, по суті, спотворюючи природне для інтелектуальної культури бажання істинності, знання невигаданої минувшини, реального розуміння сучасного соціального світу, його проблем і перспектив розвитку, аби згодом не зітхати гірко: «... нашому часу вдалося перекрутити надто багато чого: національність, соціалізм... міф, життєву філософію, ірраціональність, віру в молодість, революцію і що завгодно» [4, с. 294]. Так реагував на «збочення» захопленої соціальною міфологією людини, яка цілком задовольнялася в найскладніших історичних обставинах простими рішеннями, бо не бажала та і не вміла міркувати, бачити реальність, досягати розуміння складних речей *складними* ж інтелектуальними засобами, один з великих гуманістів ХХ ст. Т. Манн.

Мабуть, є сенс ще раз підкреслити, що міфологія не мала і не має однозначно позитивного або негативного виміру, але її можна в соціокультурному світі використовувати як в негативних, так і в позитивних сенсах. Про цю неоднозначність і в наступному міркуванні, скоріше, позитивне значення міфології читаємо у С.Б. Кримського: «Міф – не стільки пізнання, скільки переживання творимої історії світу, в якій людина є свівучасником вищих сил, творчим початком боротьби добра зі злом. Ось чому Гегель називав міф педагогікою людського роду. <...> ... міф завжди виступає як засіб відтворення втраченої етичної рівноваги, як смисловий план обрядового життя, як метафора реальної дії, що орієнтована на збереження соціального та природного світопорядку» [2, с. 79]. Невипадково, серед найважливіших функцій міфу традиційно називалася соціальна функція, спрямована на об'єднання, згуртування людей в межах певної спільноти, на встановлення загальнозначущих норм поведінки і будь-якої іншої діяльності, ритуальних колективних дій і т.п.

У такій, самій по собі, функції немає нічого негативного й небезпечного. Але і небезпека, і негативні наслідки певним чином сконструйованих міфів виникають тоді, коли їх використовують у *невідпо-*

відних духовній культурі, історичній традиції, народній пам'яті політичних технологіях, і коли вони «успішно» спрацьовують, будучи спрямованими чи проти певної групи людей, то чи суспільства в цілому. Це доволі часто приводить до того, що «одні» люди стають ідеологічним «інструментом» штучно створеного міфу, направлено не просто на встановлення «нового» суспільного «порядку» (нових форм соціальних інститутів, нових правил політичної гри тощо), а проти «інших» людей – ця технологічна дія не може не завершуватись прославленням одних і розлюдненням інших насамперед заради розправи над ними; не може не провокувати ситуацію явного чи прихованого протистояння людей, зауважу, не ідей (які могли б бути предметом обговорення, діалогу, аргументованого консенсусного рішення), а саме людей. От саме в цьому, на мій погляд, і проявляється найбільша небезпека скочування будь-яких інтерпретацій щодо історії суспільств та питань суспільного буття у міфодискурс.

Про те, що міф – це є доволі дієвий засіб впливу на свідомість людей, найважливіша складова будь-якої соціально-політичної ідеології вперше заговорив ще на початку ХХ століття (1906 р.) Ж. Сорель [див.: 5]. Інше питання – про співвідношення власне міфологічної (образно-чуттєвої) компоненти і раціонального обґрунтування тих чи інших політичних ідей. Позитивна дієвість, продуктивність, перспективність ідеології виявляється втраченою при превалюванні першого над другим, хоча в силу того ж самого співвідношення раціонального – ірраціонального ідеологія набуває і вельми значну популярність серед широкого кола людей. Причин тяги «ідеологічної» свідомості до «міфологічної» складової, ідеологічно-раціонального до ірраціонального чимало.

Це відбувається насамперед тому, що *вірити легше*, ніж знати і розуміти, а головне – легше, ніж приймати незручну правду та знаходити вихід, образно кажучи, з «безвиході». Взагалі «архаїчне» походження міфу свідчить про те, що міф «продуктивно» працює там, де погано мислять. Та й сам міф, в силу тієї ж причини, не працює на розуміння, а передусім на підсвідомість та примітивне (архаїчне, первинне) «мислення», в якому чуттєвий «образ» заступає «розум». Ось чому й до сьогодні міф – вигідний засіб усілякого «переформовування» свідомості. Безумовно, для цього є і «об'єктивні» причини (як сказав би Ф. Бекон, «ідоли роду»), що криються власне в самій людині як певній сутності, в природі її самосвідомості, в людській здатності і у безнадії все ж таки сподіватися, про що справедливо висловився поет (щоправда, зовсім з іншого приводу): «Ах, обмануть мене не трудно!.. / Я сам обманываться рад!» (А.С. Пушкин. *Признание*). Звісно, бажати

«обманюватись» у своїх мріях і надіях – це одне, тут має місце, як вже зауважувалося, та природна якість, що складає одну з характерних особливостей власне людського буття, без якої людина не існує, адже не може не сподіватись до останнього свого подиху, а ось бути «обманеним» в силу власного неусвідомлення ситуацій і проблем – це зовсім інша історія, демонстрація, я би сказала, з однієї сторони, своєрідного політичного шулерства і, з іншої – відвертої людської наївності, довірливості.

В цьому відношенні актуальне значення зберігає позиція М.О. Бердяєва, який називав себе «персоналістичним соціалістом» і в той же час був у 20-30-ті рр. непримиримим критиком державної радянської ідеології. Як на мене, філософ добре розумів смисл «лівої» ідеї і приймав її, але в той же час він усвідомлював і те, як в цю ідею можна «грати» різним політичним силам і як нею можна навіть «заграватися», вихлощуючи будь-яку змістовну доцільність (це стосується, до речі, і будь-яких інших ідей). Невипадково саме Бердяєв чи не вперше підмітив органічний зв'язок «релігійних» переживань народу, ментальних образів народної культури з певним чином міфологізованою у більшовицькому варіанті ідеєю комунізму, що зіграло, на його думку, істотну роль в «російській революції» й, в кінці кінців, привело до кривавих наслідків громадянської війни і політичних репресій. Отже, означений зв'язок, як би це парадоксально й не виглядало, на думку філософа, виявляється ось у чому: «Комунізм, не як соціальна система, а як релігія, є фанатично ворожим будь-якій релігії і найбільше християнській. Він сам хоче бути релігією, що йде на зміну християнству, він претендує відповісти на релігійні запити людської душі, дати сенс життя» [6, с. 129]. Тобто, ідеологія, розроблена теоретично, стає «віруванням», «раціо-» підміняється «ірраціо-», чим, власне, і привертає до себе маси знедолених людей. Як зазначає філософ, фейєрбахівська ідея про ілюзії свідомості (релігійні, ідеологічні), що відображають залежність, слабкість людини, вразливість її становища в світі, набуває таким чином соціальний характер, що, безумовно, відбивається на менталітеті віруючого народу.

Ірраціональна складова ідеологій виявляється доволі дієвою в сучасній історії і тому, що живить соціальну міфологію не просто колективна, а масова свідомість, яка не знає критичної оцінки дійсності. Масова свідомість ніби вбирає окрему людину в себе і та діє сумісно з іншими, не виділяючи себе із загалу, тим самим розповсюджуючи і відповідальність за певні «колективні» дії не власне на себе, а на «усіх» (за принципом «усі винні, але не я»). В мені особисто ще живі в пам'яті оповіді керманічів минулої історичної доби, коли без будь-

якого сумління вони виправдовувалися за дивною «логікою» людей без переконань: «... і я був, як усі; такі вже були часи...; помилявся..., тепер вже інша доба..., так, звісно, і я інший». В зв'язку з цим не можу не пригадати вислів одного з моїх викладачів про те, що «пристосування – це є суто тваринний спосіб розв'язання суперечностей людського буття». На жаль, надто живучий. Масова (можна сказати, споживча) свідомість вирішує тип, по суті, «недорослої» людини, яка не вміє думати і діяти самостійно, яка легко може «каятись» (поза будь-якою «переміною» власного розуму і душі, а «за обставинами», які мають властивість змінюватися...). Зрозуміло, що такому людському типу безперечно легше, зручніше спиратися на те, що в його думці є «вищим» за саму людину, а це може бути і ідея і вождь і спільнота.

В означеному контексті доречно буде сказати і про тип «профанічної свідомості» (не плутати з профанною). Термін цей лише набирає обертів, а відтворюється в ньому уявлення про свідомість, крізь яку вироблена людством культура проходить ледь-ледь, надто «частково», не зробивши людину мислячою з позиції вищих духовно-культурних досягнень. Можна сказати, що наведене нами поняття певним чином є негативним віддзеркаленням до поняття і феномену «монадної людини», про яку багато писав і мріяв С.Б. Кримський. Зрозуміло, що «монадна» свідомість не здатна приймати будь-які новітнім чином модифіковані образи-міфи, «архаїчний» спосіб «розуміння» світу, в той час, як на «профанічну» – легко накладається міфологічна «логіка».

В основі створення соціальних міфів лежить і свідомо гра на тонких аксіологічного порядку переживаннях людини, її емоціях, моральних проблемах, ідеалах тощо. До того ж йдеться про таку гру, в якій першорядне значення займає не унікальне особистісне «я», а «ми», яке не розрізняє індивідуальності, пов'язані між собою «єдиним» і, звісно, «великим» завданням... Пам'ятаєте, як починається знаменитий зам'ятинський роман «Ми»: «Вам належить благодійному ярму розуму підпорядкувати невідомі істоти, що живуть на інших планетах – можливо, ще в дикому стані свободи. Якщо вони не зрозуміють, що ми несемо їм математично-безпомилкове щастя, наш обов'язок змусити їх бути щасливими» [7, с. 10]. «Ми» не передбачає багатоманітності, воно повинно бути однорідним та безликим – тільки так це «ми» виконає поставлене перед ним завдання. Поділившись же на «я», тобто ставши різноманітним, «ми» обов'язково почне сумніватися..., отже, відійде від нав'язаної ззовні міфології.

Звідсіль, у міфотворчості обов'язково слід створити таке уявлення про «ми», в якому б не було місця для сумніву, відтак і не пе-

редбачалось би жодних звернень до окремих «я». Причому, на цьому шляху виконання колективного завдання для об'єднаного «ми» зовсім не важливо, чи буде це «обов'язок» творення «нового» світу, викорінення «несправедливості» або захисту від «ворогів». Головне – зайняти «ми» «справою», в яку це «ми» повірить. Задайте цій спільноті відчуття образи, роз'ясніть сутність виявленої до неї «несправедливості», вкажіть на злоносного щодо неї «ворога» – і ось вже знайдена основа, на якій буде діяти несвідомо і безжально «ображене» і одночасно – агресивне колективне «ми», яке ніколи не пов'яже існуючі проблеми з собою, але яке легко віднайде «причину» проблем в інших. І ось вже маємо не співтовариство, яке солідаризується у своїх індивідуальних діях, дещо чинить на благо усіх «я», а безлике й безособове «ми», яке проте об'єднане у колективну силу, що легко утискує, витісняє зі сфери публічності окремі «я», які не укладаються в міфологічну матрицю певним чином відтвореного «ми».

В таких умовах культура індивідуальності, особистості, культура автономної (моральної і політичної) дії, про які мріяв Ім. Кант та персоналістично мислячі філософи ХХ ст., закономірно втрачається. Бо на перший план виходить соціальними міфами створена колективність, феномен «ми», в якому «я» з його окремими, унікальними інтересами, особистісним світобаченням та індивідуальним творчим процесом сходять нанівець. Іноді видається, що століттями створювана культура мислення як би відступає назад. Так, ще зовсім недавно критикувалася традиція «модерну», а тепер – і «постмодерн» не всім до смаку. Зрозуміло, що і те й інше є, за що приймати і за що не приймати. Але ж зараз проглядається тенденція, що демонструє не сприйняття переваг і подолання недоліків модерністської і постмодерністської філософії, а націленість на майже відверту інтелектуальну міфотворчість, «повернення» до «архаїчного» стану свідомості, яка не заряджена ще надбаннями античної, християнської, ново-часової та ін. філософських культур. Такий ось, образно кажучи, «рух з сучасності» як раз і відображає стан суспільства, в якому домінує соціальна міфологія.

Як вже згадувалося, міфи легко проростають і в утопіях. Утопічний тип мислення, в якому, на відміну від мистецтва, не існує навіть художньо оформленого зазору між реальним і уявним світом (а все, навпаки – реально, прозоро, а головне – можливо!) – другий світ повинен стати першим, підмінивши собою існуюче (усталене, традиційне) буття. Завдання витіснення традиційного буття для утопій не випадкове. Адже саме історичні традиції забезпечують існування такого складного феномену як соціальна пам'ять, традиції забезпечують духовно-культурну спадкоємність суспільного розвитку, передачу від

покоління до покоління способів діяльності (в тому числі й інтелектуальної), створюючи тим самим стійкий порядок буття. Для утопічної свідомості також важливо встановити соціальний порядок, але це повинен бути обов'язково «новий» порядок, досі небачений, невідомий, проте обов'язково «кращий», або ж порядок начебто і «традиційний», але призабутий в історії і вартий відновлення. А раз так (раз утопія намічає рух до ідеалу, який має цілком втілитись), то найбільш прийнятних для цього засобів, аніж радикальні, які б одним махом («одноразово») встановлювали б інші обставини буття, тут годі й чекати.

Є сенс також зауважити, що утопії як певний спосіб соціального мислення, безумовно, трансформуються в історичному русі. Тепер вже не обов'язково видумувати життя, яке начебто існує на якомусь острові в океані, де діють досконалі соціальні інститути й не менш досконалі правителі та громадяни, що було характерним для «ренесансних» утопій. Зараз такими «ідеальними» зразками для того ж, по суті, утопічного мислення можуть виступати певні країни, регіони, створені ними «ціннісні світи», до яких можна долучитися або в які можна влитися й тим самим «втілити» означену «ідеальність» і в собі, забувши, що ідеали реалізуються, а цінності завжди *виробляються* тільки власними зусиллями.

На наш погляд, саме міфологічна складова утопічної свідомості «прищеплює» їй радикальну установку на невідворотність втілення утопії в реальність. Вся справа в тому, що на відміну від утопій, які створюються конкретними людьми і вже в силу цього піддаються критичним оцінкам, міф, що росте з глибин колективного несвідомого (особливо тоді, коли його вдається підкріпити ідеологічно створеним колективним «ми») не знає критичного виміру і тому ніким і нічим не коригується. З'єднання міфологічної свідомості з жанром утопічного міркування (як специфічним типом соціального мислення) створює небезпечний варіант історичного процесу. У цьому плані заслуговує на увагу робота Є. Шацького, який абсолютно справедливо називає ілюзією надію утопічної свідомості на звільнення від «влади традиції» [див.: 8, с. 222-227 та ін.], підкреслюючи тим самим неможливість реалізації утопій, хоч би якими привабливими й прекрасними вони не здавалися. Інакше кажучи, ілюзорно-утопічна свідомість, яким би продуктивно-успішним «творцем» соціального буття вона і не виглядала б в якийсь історичний період, обов'язково програє в боротьбі з культурно-історичною традицією. Чому? Та тому, що пафос руйнування виявляється в утопіях сильнішим за силу творення. Це не може не приводити до онтологічної трагедії, до забуття життя в якихось дуже важливих соціокультурних вимірах, що є неминучим при реалі-

зації утопій, але це дає їй надію на їх скінченність, на повернення до традиції та культурно-історичною традицією вироблених цінностей.

Утопії, міфи, ідеології функціонально взаємопов'язані між собою, тому в суспільних відносинах є важко розрізненими, проте, підкреслимо деякі їх окремішні особливості. Утопії – це не просто якийсь жанр філософських міркувань, але і образ соціального мислення, націлений насамперед на створення гуманного ідеалу суспільного розвитку. Утопії народжені «ренесансною» свідомістю, хоча витoki такого типу мислення можна знайти вже в античності. Головна їхня відмінність від соціального міфу, мабуть, в тому, що ця інтелектуальна конструкція, відображаючи ідеальний стан суспільства, показує, яким це суспільство могло б бути, якби змінювалося в потрібному напрямку, тобто показує можливість *іншого* буття. Деякі ідеї утопій можуть, до речі, бути і вельми пророчими й суспільно продуктивними, як, наприклад, передбачення Т. Кампанелли («Місто Сонця») про особливу роль, яку відіграватиме в майбутньому наука в житті суспільства, або ж його ідеї про доцільність освіти для народу, про необхідність ліквідації війн як головної умови суспільного процвітання тощо.

Тобто, в цьому відношенні утопії близькі до ідеологій, що складають теоретичну платформу певних політичних партій та рухів. Як результат інтелектуальної діяльності конкретних мислителів утопії можуть обговорюватися, піддаватися сумніву, а можуть і прийматися й складати основу певної ідеології. Міф, як і утопія, несе в своєму змісті «ідеальне» і «належне», але на відміну від утопії, це – не результат діяльності окремих інтелектуалів, а пласт свідомості певної спільноти, її найважливіша віра, що не спирається на аналіз дійсного світу. Інакше кажучи, «належне» соціального міфу становить єдине ціле з колективною свідомістю, збігається з «віруваннями» певної соціальної групи, де, зрозуміло, немає місця сумнівам. Саме тому міф не знає критичного виміру, так як неможливо ставити під сумнів те, що становить основу колективної віри – стає «спільним» «переконанням», що живить свідомість групи. Отже, утопії, нехай і односторонньо, специфічно, але все-таки проникають у реальний соціальний світ в його проблемних ситуаціях (як сказав би Гегель, в утопіях мислять абстрактно..., зауважимо – мислять) в той час як у міфах лише чуттєво уявляють і безпідставно сподіваються. Міф, отже, не передбачає розуміння.

У досвіді людини, її різноманітних практиках може складатися ситуація і крайньої розбіжності уявного світу і реального, що дозволяє використовувати слово «міф» у специфічному значенні – як ілюзію, тим самим ототожнювати міфологічну свідомість з ілюзорною. Безумовно, якщо судити в логічному сенсі строго, то таке ототожнення

неправомірне, так як має місце невірна оцінка історично сформованого змісту міфологічного типу свідомості, інакше кажучи, неадекватна логічному змісту інтерпретація міфу як поняття, терміна, соціокультурного феномена. Однак в сучасній культурі таке розуміння «міфу» прижилося. У цьому випадку «зміст» міфу ототожнюється з «порожнім». Тобто, мова йде про нічим не заповнений, нереальний, неіснуючий, значить ілюзорний, не властивий дійсному світові або істинному його розумінні зміст.

Відзначимо, що таке розуміння міфічного як ілюзорного може мати місце не тільки в сфері науки, яка традиційно виступає опозицією до міфологічного світогляду, але і в релігії, яка зі своїх світоглядних позицій пояснює релігійні істини, тлумачачи «міф» у значенні ілюзії, яка протистоїть дійсності та релігійному знанню [див.: 9]. Крім того, досить часто ототожнення «міфу» з «ілюзією» можна зустріти в журналістських, політологічних, політичних та інших сучасних дискурсах. З такого тлумачення міфу випливає і порівняно нова, але досить популярна нині оцінка якихось явищ, подій як «фейків» або «фейкових новин». Ці події можуть бути реальними, а можуть і не бути такими – технологічно і те й інше можна уявити як картину дійсності або, навпаки, як «картинку» ілюзорну, в залежності від ідеологічно панівних переваг. Головне – зуміти «потрібне» тій чи іншій політичній силі закріпити як «дійсне», створити в масовій «думці» вигідне для цієї сили ілюзорне сприйняття реальних обставин або, навпаки, дійсних подій як ілюзій. Особливу роль в цьому процесі відіграють, зрозуміло, засоби масової інформації, що здебільше залишаються незалежними і вільними тільки у декларованих документах, хоча, слід зазначити, що не чужа цьому процесу і когорта експертів, політологів, соціологів, істориків, філософів, а також політичних діячів, які легко стають провідниками добре оплачуваних ідей, котрі, щоправда, в залежності від оплати також легко можуть коригуватися. Невже «все на продаж»? (Безумовно, тут не йдеться про зміст знаменитого фільму А. Вайди, а використовується лише символічне значення самого виразу.)

Отже, міфологічна свідомість у своїй трансісторичній перспективі є настільки складним феноменом соціокультурного розвитку людства, що однозначної позиції щодо нього бути не може. В той же час в історії філософії традиційно підкреслюється, що «починаючи з Платона, міф фігурує в різкій і чіткій опозиції до “знання” (може бути, навіть імпліцитно – до “дослідження”), будучи якоюсь цілісністю (картиною, образом, ситуацією, сюжетом) імагінації, що не володіє власним (все одно – свідомим або натуральним) буттям» [10, с. 79-80]. Інакше кажучи, міф може створювати образ, який є лише подобою

чогось дійсно існуючого, але при цьому видаватися «дійсністю». На цьому підґрунті в сучасній культурі все помітніше виявляється тенденція, яка обумовлює «природність» існування такого роду «логіки» як міфологіка, адже в будь-яких соціальних ідеологіях, як вже зазначалось, міфологічна складова має місце, а поза ідеологій сучасний світ (на рівні держав, регіонів і навіть глобального світу) існувати (доки, в усякому разі) не може. Звідси: «Міфотворчість – це абсолютно нормальний спосіб зробити політичні події зрозумілими в світлі ідеологічних вірувань. Деякі оповідання набувають – всередині тієї чи іншої соціальної групи – значимість на довгий термін» [11, с. 241]. З іншої позиції, але також, скоріше, в позитивному сенсі, висловлюється й інший автор, стверджуючи, що «політичний міф, виконуючи функцію відновлення “картини світу”, яка постійно руйнується соціальними катаклізмами, так чи інакше звертається до смисложиттєвих мотивів, серед яких виділяються мотиви свободи і долі, мотиви життя і смерті» [12, с. 107].

З цим важко (та й не потрібно) сперечатися, бо таким є усталений стан справ в нашому нинішньому світі людей. Міфотворчість реально постала «комунікативним процесом», що включає «створення міфу», «сприйняття міфу», «повторення міфу» [див.: 11, с. 42], проте, не можна не сказати, що превалювання міфологічного над раціональним небезпечно для розвитку людства, його культури і соціуму. Бо міфологіка, особливо в умовах громадянської незгоди, протистояння, легко підводить незрілі уми до того, що «культом» (а це код культури!) стає ненависть. «Вдало» підібрані слова і міфологічні образи «реальності» сприяють розлюденню людей, підводять до їх поділу на своїх і чужих, гідних і недостойних, роблять з них неживі «абстракції», яких в не-окультурених інтелектуальною традицією головах стає не шкода. Тому, на мій погляд, при всій позитивній силі міфології як невід’ємної частини культури (причому в усі часи), вона, тим не менш, не повинна підміняти собою іншу, також вироблену багатовіковою історією людства культуру наукового і філософського способів світо-розуміння. Перша культура легко прищеплюється (бо говорить «образами» і «картинками» дійсності, часто – ілюзорними або фейковими), друга – вимагає інтелектуальних зусиль і високої освіченості.

Останнє, безумовно, є важкою справою, але іншого шляху до справжньої культури людського розуміння, *складного розуміння* складних соціальних речей немає: «Потрібно знати речі в *світі*, в якому я орієнтуюся, і, наскільки мені це вдасться, слід опанувати ними» [13, с. 23], – стверджував К. Ясперс. Йому ж належить ідея, вельми актуальна і для нинішнього глобального світу про те, що «... двері націонал-

соціалізму відкрив дух ненауковості» [цит. за: 14, с. 69]. Забудькуватість щодо минулої історії може, таким чином, дорого коштувати.

Дорого може коштувати і забуття культури «класичного» філософського мислення, постановок в межах цієї традиції окремих проблем, міркування стосовно яких спрямовували та й спрямовують соціально-історичний рух людства. Зверну увагу хоча б на міркування Ім. Канта щодо шляху людства «до вічного миру» (1795 р.) [див.: 15]. Положення, що розроблялися філософом в якості «попередніх статей договору про вічний мир між державами» і досі несуть в собі актуальність і в такій же мірі скепсис, тому що має місце, з одного боку, усвідомлення необхідності вирішення цього питання, що становить умову збереження людства, і, з другого – розуміння труднощі, майже неможливості, позитивного результату. Кантівське піклування про мир і тривоги, що з цим пов'язані, тільки посилюються в наш час, бо технологічні можливості руйнування і, зокрема, руйнування культури мислення (відповідно – й культури розуміння) непорівнянні з минулими епохами.

Філософ, звичайно, усвідомлював всю міру утопізму у своїй надії на рух людства «до вічного миру». Невипадково, Кант розпочав свій твір напівжартома-напівсерйозно з опису «сатиричного напису», зверненого не зрозуміло до кого і зробленого, як припускається, якимось трактирником, який то чи глузливо, то чи іронічно з'єднав заклик «до вічного миру» із зображенням кладовища [див.: 15, с. 259]. Проте, мислитель наполегливо пропонує мирне життя, демонструючи при цьому відвагу власного духу, рішучість говорити на цю, здавалося б, безперспективну тему. Він прагне віднайти, до кого б взагалі можна було б звернутися з означеним питанням-проблемою, хоча і в цьому, як бачу, присутні скепсис і самоіронія філософа: «Чи взагалі до *людей* або зокрема до глав держав, які ніколи не можуть пересититися війною, або, можливо, тільки до філософів, яким сниться цей солодкий сон? Питання залишається відкритим» [15, с. 259]. Однак всупереч цьому висновку Кант не може не писати про необхідність миру, хоча й розуміє, чому цей «солодкий сон» філософів так і залишається сном. Як пояснює, пов'язано це в першу чергу з тим, що діють в цьому світі «теоретики» і «практики».

«Теоретик» в своєму бажанні вирішувати практичні завдання буття людей обов'язково стикається з «політиком-практиком», а «... відносини між ними є такими, що практик з гордим самовдоволенням зверхньо дивиться на теоретика як на шкільного мудреця, абсолютно безпечного своїми порожніми ідеалами для держави, яка виходить з принципів, заснованих на досвіді; державний муж, що *знає світ*, може

не звертати уваги на результат гри, якими б вдалими й не були ходи його партнера» [там само]. Проте видно, що навіть в цьому дискурсі, проявляючи цілковиту обережність, мислитель побоюється за свою долю, адже все ж таки дещо рекомендує «практику» (який далеко не завжди вміє справедливо розпоряджатися даною йому владою). Тому, хоча і обґрунтовує безпечність «теоретиків» для «практиків», все-таки філософ намагається захистити себе, висловлюючи надію на «захист» його «від будь-якого зловмисного тлумачення даного твору» [15, с. 259]. Немає сумніву, що це є дуже важливе, а головне – завбачливе зауваження.

І все ж таки всупереч усім пересторогам філософ діє за власними переконаннями, має «мужність користуватися власним розумом!», до чого й закликав своїх сучасників. Підкреслимо, що саме з Канта починає оформлюватись нова *культура мислення* (яку пізніше назвуть «класичною» або як звичніше нині – «модерною»). Особливість її полягає не просто в опорі на раціональність (в цьому немає оригінальності – в націленості на «газіо», по суті, з самого початку відбувалося становлення філософії), а в формуванні певного типу раціональності, явленого в раціоналізації на певних підставах таких сфер людської діяльності як громадянське суспільство, політичні, правові інститути тощо. Саме тому мисленню прищеплювалися установки на пошук не випадкового, а закономірного в людському бутті (вираженого категоріально), на усвідомлення об'єктивних підстав історичного процесу, на розуміння подій, виходячи з причинно-наслідкових та інших категоріальних зв'язків, змістовно-формальних взаємодій, що їх продукують, виходячи з діалектики одиничного – особливого – загального тощо. Ця культура мислення і дії потребувала, відповідно, і особливого типу людини, котра вміла б бути особистістю і жити особистісно (а не в якійсь спільності, міфологічно невиразно зливаючись з нею).

Становлення такої інтелектуальної культури передбачало, що людина навчиться і діяти автономно, розуміти все, що відбувається, самостійно, жити вільно і творчо, значить розуміти свободу не як регламентацію ззовні, а як творення «нового» світу з самої себе. «Свобода» ж, що вибудовується зовнішнім примусом, як правило, формується в межах ідеології тієї чи іншої спільноти і є насправді самою витонченою несвободою, бо пов'язана вона з актом самопримусу або пристосування людини. Справжня ж свобода – це навіть не можливість вибору (хоча цей момент є значимим для формування індивідуальної культури свободи), а сходження людини до самої себе – до себе ще невідомої (але справжньої), яка бажає жити «чолом до вічності», тобто бути

людиною. Отже, заради такої людини і мирного світу, як видається, і ризикував Кант у своїх міркуваннях чи то філософських «снах».

Філософ ризикував говорити про республіканізм і деспотизм як державні принципи і форми правління, підкреслюючи, що якщо перший вимагає насамперед розрізнення виконавчої влади та законодавчої, то другий – «... самовладного виконання державою законів, даних нею самою...» [15, с. 269]. Філософ дерзає сказати і про небезпеки демократії, вважаючи, що «з трьох форм держави (автократія, аристократія, демократія – Т.С.) демократія в звичному значенні слова неминуче є деспотизм, так як вона встановлює таку виконавчу владу, при якій всі вирішують про одного і в усякому разі проти одного (який, можливо, й не згоден), отже, вирішують всі, що тим не менш не всі, – це протиріччя загальної волі з самою собою і зі свободою» [15, с. 269-270]. Як тут не пригадати вислів, який надто перегукується з кантівською думкою про значимість «одного», а також про «всіх, які тим не менше не всі...», А. Платонова, який пронизливо, однією фразою, охарактеризував історію ХХ століття: «А без мене народ неповний...».

Втім, як показала новітня історія, і «більшість» за певних соціально-політичних обставин може бути беззахисною перед «меншістю». Остання (підкреслимо, що вона – всього лише одна і мала частина цілого, одне з «одиночних»), тим не менш, легко при заданих технологіях ідеологічного впливу може, претендуючи на якість нести в собі «загальне» («спільне»), підмінити собою «більшість» (у виборі шляхів розвитку, способах існування суспільного цілого тощо). І потрібно для такого варіанту суспільного руху насправді небагато умов: були б тільки сформовані «активні» люди з чітко заданим бажанням боротьби (творення, творчість, подвижництво – не їхній шлях) і однозначно цілеспрямованою «революційною волею». Кант, звичайно, не припускав таку «матрицю» цивілізаційного й громадянського розвитку, хоча після нього ця проформа суспільних перемін програвалась достатньо, аби предстати певною закономірністю радикальних перетворень.

Висновки. Традиційно методологічне знання розглядається в межах філософії, науки. Саме в цих сферах методологія, власне, і набуває значення: класична, некласична, сучасна методології дають свої варіанти розуміння світу. Міфологія ж ще на початку культурного розвитку людства втратила «статус» творця «картини світу», способу досягнення мети діяльності, поступившись ним філософії. Але ж пізнання – це не тільки науково-теоретична діяльність, обмежена певними науковими дисциплінами, але ще й соціальний процес, що відображає моральний, громадський, політичний, інтелектуально-духовний стан суспільства. Нині такий «стан» (що особливо помітно в умовах «глобального

світу») характеризується все більш і більш удосконаленими технологіями роботи зі свідомістю, що використовують «закони» міфологічного світогляду. Тим самим, здавалося б, давно вичерпаний конфлікт міфології і філософії, філософії та ідеологічного знання, політики та культури поновлюється на новому рівні суспільного розвитку. Це вимагає розуміння особливостей міфологічного мислення, пізнання, міфологічної «логіки» і світогляду – саме такого роду знання про міфологію набуває, як вважає автор, методологічне значення, так як спрямовує думку відповідно до природи, стану сучасного суспільства.

Відтак, зрозуміло, що міфологія не є власне методологією, але в той же час має методологічне значення, тому що поза зважання на цей феномен навряд чи можна зрозуміти тенденції сучасного соціокультурного розвитку. Домінування соціально-міфологічного мислення спостерігається в самих різних сферах – політики, освіти, культури, засобів масової інформації, навіть науки. Такі риси міфологічної свідомості як зважання на чуттєво-образні уявлення про світ, відсутність абстрактно-раціонального виміру, можливість отождення міфологічної картини світу з реальністю, орієнтація на позаособистісне «ми» тощо сприяють процесу політизації міфу, використанню міфології в якості складової частини сучасних ідеологій. Сила міфології приваблює, наприклад, своєю здатністю швидко гуртувати соціальні групи, направляючи в певне русло політичну енергію або «розв'язувати» складні проблеми простими методами, але все це згодом обертається, тим не менш, її слабкістю. Це пов'язано, в першу чергу, з відсутністю в межах соціальної міфології можливості розуміння дійсного світу, реального стану справ, що завершується неможливістю природного розвитку суспільства, орієнтованого на цілі загальногромадянського блага, а не міфологічно впроваджені цілі окремих соціальних груп або еліт. Превалювання в соціокультурних процесах орієнтації на міфологію приводить до того, що суспільство, яке «розуміє» саме себе через міфологію, не розвивається, а заганяє себе в стан стагнації, розкладання, деградації.

Головна ж, на наш погляд, небезпека скочування в міфологію полягає в тому, що соціальний міф як певним чином «розказане» не допускає альтернативності суджень, іншого досвіду, окрім затвердженого міфологізованим «соціальним розумом». На цьому тлі особливо помітно, що сучасна епоха разом з критичним переглядом «класичної» філософії розпрощалася і з умінням мислити теоретично, категоріально, універсально і, що особливо важливо – проблемно. Неволодіння культурою класичного філософського мислення відкрило легкі шляхи роботи зі свідомістю, всякого роду політтехнологіям і маніпулятивним

практикам, які активно використовують «законо» міфологічної «логіки» і міфологічного «мислення».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Суходуб Т.Д.* Прельщение мифа (проблема устойчивости «архаических» мировоззренческих установок в современном обществе) / Т.Д. Суходуб // Totallogy-XXI (четвертый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2000. – 258 с. – С. 156–172.
2. *Кримський С.Б.* Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
3. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Роже Кайуа; [пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина]. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
4. *Манн Т.* Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / Томас Манн; [пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др.]. – М.: Культурная революция, 2009. – 368 с. – (Классики современности).
5. *Сорель Ж.* Размышления о насилии / Жорж Сорель; [пер. с фр. Б. Скуратов, В. Фриче]. – М.: Фаланстер, 2013. – 293 с.
6. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма / Николай Бердяев. – Париж: YMCA-PRESS, 1955. – 158 с.
7. *Замятин Е.И.* Мы: Роман, повести, рассказы, пьесы, статьи и воспоминания / Е.И. Замятин; [сост. Е.Б. Скороспелова; худож. А. Явтушенко]. – Кишинёв: Лит. артистикэ, 1989. – 640 с.
8. *Шацкий Е.* Утопия и традиция / Ежи Шацкий; [пер. с польск.; общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой]. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
9. *Юнак Д.О.* «Миф или действительность». Исторические и научные доводы в защиту Библии / Д.О. Юнак; [изд. третье, испр. и доп.]. – М.: Весть для Тебя, 1996. – 540 с.
10. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 320 с.
11. *Флад К.* Политический миф. Теоретическое исследование / Кристофер Флад; [пер. с англ. А. Георгиева]. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.
12. *Кольев А.* Политическая мифология: Реализация социального опыта / А.Н. Кольев. – М.: Логос, 2003. – 384 с.
13. *Ясперс К.* Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Карл Ясперс; [пер. А.К. Судакова]. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.

14. *Аверинцев С.* Коли рука не стискається в кулак / С.С. Аверинцев // *Дух і Літера*. – К.: Національний університет «Києво-Могилянська Академія», 2001. – № 7–8. – С. 67–73.

15. *Кант Им.* К вечному миру / Иммануил Кант // Кант, Иммануил. Сочинения. В шести томах; [под общей ред. В.Ф. Асмуса и др.]. – Т. 6. – [ред. Т.И. Ойзерман]. – М.: «Мысль», 1966. – С. 257–309.

References

1. Suhodub T.D. (2000) Prel'shhenie mifa (problema ustojchivosti «arhaicheskikh» mirovozzrencheskikh ustanovok v sovremennom obshhestve) / T.D. Suhodub // *Totallogy-XXI (chetvertij vipusk)*. Postneklasichni doslidzhennja. – К.: CGO NAN Ukraïni. – pp. 156–172.

2. Krims'kij S.B. (2008) Pid signaturoju Sofii / Sergij Krims'kij. – К.: Vid. dim «Kievo-Mogiljans'ka akademija». – 367 p.

3. Kajua R. (2003) Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe / Rozhe Kajua; [per. s fr. i vstup. st. S.N. Zenkina]. – М.: OGI. – 296 p.

4. Mann T. (2009) Aristokratija duha. Sbornik ocherkov, statej i jesse / Tomas Mann; [per. s nem. S. Apta, V. Bakuseva i dr.]. – М.: Kul'turnaja revoljucija. – 368 p. – (Klassiki sovremennosti).

5. Sorel' Zh. (2013) Razmyshlenija o nasilii / Zhorzh Sorel'; [per. s fr. B. Skuratov, V. Friche]. – М.: Falanster. – 293 p.

6. Berdjaev N.A. (1955) Istoki i smysl russkogo kommunizma / Nikolaj Berdjaev. – Parizh: YMCA-PRESS. – 158 p.

7. Zamjatin E.I. (1989) My: Roman, povesti, rasskazy, p'esy, stat'i i vospominanija / E.I. Zamjatin; [sost. E.B. Skorospelova; hudozh. A. Javtushenko]. – Kishinjov: Lit. artistikje. – 640 p.

8. Shackij E. (1990) Utopija i tradicija / Ezhi Shackij; [per. s pol'sk.; obshh. red. i poslesl. V.A. Chalikovoj]. – М.: Progress. – 456 p.

9. Junak D.O. (1996) «Mif ili dejstvitel'nost'». Istoricheskie i nauchnye dovody v zashhitu Biblii / D.O. Junak; [izd. tret'e, ispr. i dop.]. – М.: Vest' dlja Tebja. – 540 p.

10. Mamardashvili M.K., Pjatigorskij A.M. (2011) Simvol i soznanie / M.K. Mamardashvili, A.M. Pjatigorskij. – SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus. – 320 p.

11. Flad K. (2004) Politicheskij mif. Teoreticheskoe issledovanie / Kristofer Flad; [per. s angl. A. Georgieva]. – М.: Progress-Tradicija. – 264 p.

12. Kol'ev A. (2003) Politicheskaja mifologija: Realizacija social'nogo opyta / A.N. Kol'ev. – М.: Logos. – 384 p.

13. Jaspers K. (2012) Filosofija. Kniga pervaja. Filosofskoe orientirovanie v mire / Karl Jaspers; [per. A.K. Sudakova]. – М.: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija». – 384 p.

14. Averincev S. (2001) Koli ruka ne stiskaet'sja v kulak / S.S. Averincev // Duh i Litera. – K.: Nacional'nij universitet «Kievo-Mogiljans'ka Akademija». – № 7–8. – pp. 67–73.

15. Kant Im. (1966) K vechnomu miru / Immanuil Kant // Kant, Immanuil. Sochinenija. V shesti tomah; [pod obshej red. V.F. Asmusa i dr.]. – T. 6. – [red. T.I. Ojzerman]. – M.: «Mysl'». – pp. 257–309.

Авторська довідка:

Суходуб Тетяна Дмитрівна – к. філос. н., доц., доцент кафедри філософії науки і культурології Центру гуманітарної освіти НАН України; e-mail: borftat@mail.ru

Історико-філософські розвідки. Духовно-культурні традиції та сучасна філософська творчість

УДК 165.9

АНТИЧНА НАУКА В КОНТЕКСТІ ГЕНЕЗИ ФІЛОСОФІЇ (ДОСОКРАТИЧНИЙ ПЕРІОД)

Ю.А. ІЩЕНКО

*Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна
biognos27@gmail.com*

Виникнення науки як феномену європейської культури вказує на її генетичний зв'язок з філософським дискурсом, в лоні якого вироблялись форми мислення, що піддавали рефлексії категорні структури мови і мислення. Філософія від початку постала як свідома мислительна робота (рефлексія) зі всезагальним й універсальним. Така рефлексія формує критичне мислення як підготовку до розумного раціонального впорядкування реальності, вчить діалектиці пізнання як логіці висловлювань (суджень) про світ на ґрунті загальних понять – ідей, форм, категорій, відтак вчить мистецтву аргументації як неодмінної умови послідовного предметного, обґрунтованого мислення – відтепер чинників (а відтак і критеріїв) наукової думки. Все це передбачає наявність вільної людини, яка легітимує свою свободу, в актах перетворення самосвідомості на предмет рефлексії, що передовсім засвідчує сократичний дискурс Платонових діалогів.

Власне філософський дискурс виникає в тому ж просторі рефлексії, який відкривається висловлюваннями про світ, людину та про інших людей. Та обставина, що рефлексивність іманентна цьому дискурсу, дозволяє пов'язати філософію з людиною, а з іншого боку – веде до усвідомлення знання як необхідного чинника і передумови практичного відношення людини до світу, яке існує у певній мовній формі і

виражає її структуру та код. Відтак в цьому спрямуванні рефлексії філософського дискурсу поступово складається поверхнева та глибинна семантика подвійного існування та трансляції знання – в практичній (у тому колі комунікативній і освітнянській) діяльності і, відповідно, мові, що несе структури раціонального знання. Його об'єктивація й об'єктна репрезентація та унормування за допомоги загальних форм мислення веде до вироблення логічних операцій і правил дефінювання в описі, поясненні та тлумаченні, які сприяли становленню концептів наукового дискурсу. Сильний поштовх до розмислів щодо логічних основ наукових понять був даний відкриттям апорій Зеноном Елейським, який вперше виявив суперечності, пов'язані з поняттєвим охопленням руху, простору і часу. Школа елеатів, представником якої був Зенон, відіграла важливу роль в розвитку античного наукового дискурсу, передовсім виробила вимогу логічного прояснення його концептів, зокрема, математичних.

Ключові слова: філософія, наука, дискурс, рефлексія, раціональність, критичне мислення, свобода.

ANCIENT SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE GENESIS OF PHILOSOPHY (PRE-SOCRATIC PERIOD)

Yu. A. ISHCENKO

*Center of humanitarian education of National Academy of Sciences
of Ukraine,
Kiev, Ukraine
biognos27@gmail.com*

The emergence of science as a phenomenon of European culture points to its genetic connection with philosophical discourse, in the womb of which forms of thinking were made, reflecting the categorical structures of language and thinking. Philosophy from the beginning arose as a conscious thoughtful work (reflection) with universal and universal. Such reflection forms critical thinking as a preparation for a reasonable rational ordering of reality, teaches the dialectic of cognition as the logic of utterances (judgments) about the world on the basis of general concepts – ideas, forms, categories, and thus teaches the art of argumentation as an indispensable condition for consistently substantive, substantiated thinking – henceforth the factors (and, therefore, the criteria) of scientific thought. All of this implies the existence of a free person legitimizing his freedom in acts of

transforming self-consciousness into the subject of reflection, which in the first place proves the Socratic discourse of Platonic Dialogues.

Actually philosophical discourse arises in the same space of reflection, which opens with statements about the world, man and other people. The fact that reflexivity is immanent to this discourse allows us to link philosophy with man, and on the other hand leads to awareness of knowledge as a necessary factor and the prerequisite of a practical relationship between man and the world, which exists in a certain language form and expresses its structure and code. Consequently, in this direction of reflection of philosophical discourse, the superficial and deep semantics of dual existence and translation of knowledge gradually develops - in the practical (in the circle of communicative and educational) activity and, accordingly, the language that carries the structure of rational knowledge. Its objectification and object representation and normalization with the help of common forms of thinking leads to the development of logical operations and defining rules in the description, explanation and interpretation that contributed to the formation of concepts of scientific discourse. A strong impetus to the meaning of the logical foundations of scientific concepts was given by the discovery of the aporia by Zeno Elaysky, who for the first time discovered the contradictions associated with the concept of the coverage of motion, space and time. The Eleatic School, represented by Zeno, played an important role in the development of ancient scientific discourse, first of all developed the requirement for a logical clarification of its concepts, in particular, mathematical.

Key words: *philosophy, science, discourse, reflection, rationality, critical thinking, freedom.*

Постановка проблеми. Чи можна вичерпно реконструювати історію наукового пізнання, залишаючись у межах самої науки, внутрішньої її логіки – чи все ж необхідно взяти до уваги набагато ширший соціокультурний контекст її розвитку? Полеміка з цього приводу, що розділила свого часу вчених на два табори – інтерналістів та екстерналістів, все ж була не даремною: вона дозволила глибше зрозуміти природу наукового знання і те, що його розвиток відбувається в просторі культури та її концептів, отже й культурно зумовлених ідей, фундаментальних принципів та парадигм мислення, зрештою, побачити місце філософії в культурі як її квінтесенції і зрозуміти, що наукова думка ніколи не була повністю відділена від філософської.

Стан та напрямок розробки. Відпочатку трансформація знання про реальність у філософське, в середині якого зароджуються

специфічні епістемні структури, що нині дають підстави говорити про зародження в лоні філософії науки (*ἐπιστήμη*) (формування її «етосу» та «логосу», її «людиновимірності»), відбувається в загальному духовному русі античної культури, історія якої визначає й саму історію становлення філософії. Відтак, щоб краще зрозуміти чинники – утворення етосу, мислительних схем та логіко-поняттєвого апарату науки, потрібно звернутись до історії давньогрецької філософії. З цього погляду, доцільно врахувати думку О. Лосева [див.: 8] про поділ античної філософії на три, достатньо хронологічно великі й ментально визначальні («парадигмальні») періоди – *космологічно-онтологічний* (так би мовити, «фізичний» або ж натурфілософський) період, *антропологічний* (епохи давньогрецького просвітництва («Пайдейя») і становлення філософської класики в особі Сократа, Платона, Аристотеля) та *елліністичний*, що розпочався з розпадом імперії Олександра Македонського і породив численні школи неоплатонізму, скептицизму, стоїцизму та епікуреїзму. В осмисленні проблеми використані фундаментальні дослідження з історії античної філософії таких відомих мислителів як С. Аверінцев, В. Асмус, В. Віндельбанд, О. Лосев, Ф. Кессіді, Б. Рассел, М. Фуко, М. Гайдеггер, П. Гайденко та ін.

Виклад основного матеріалу. У космологічно-онтологічний період – мислення, що тільки-но починає конституюватися як філософське, натрапляє на феномен *багатоманітності* всього суцього і шукає його *єдність*, яка вбачається або в *спільному походженні*, або знаходженні *загального* його «фізису» («природи»). Звідси, проблема Первня («Архе») – початку існуючого та його впорядкування. Ця спрямованість міркувань, що свідчить про трансформацію мислення у філософський дискурс відбувається в лоні міфо-поетичного дискурсу. Не випадковим є жанр філософських поем «Про природу», які створюють перші філософи – Анаксімен, Анаксимандр, Анаксагор, Геракліт, Парменід, Емпедокл, щоправда, Анаксимандр вже тяжіє до описання «логосу», вільного від метричної віршованої форми, а Геракліт описує його в суперечливій афористичній манері. Важливою обставиною для розуміння впливу виникаючого філософського дискурсу на формування наукової раціональності є те, що сама філософія як тип свідомості і мислення формується як певний тип літератури, спираючись не на дискурс *оповіді*, а на дискурс *описання*. Греки, зазначає С. Аверінцев, віднайшли особливий, опосередкований й об'єктивований тип «комунікації-через-літературу», відтак оповідь, що панувала в традиції міфотворчості, перемістилася в середину літературного твору, а надалі, філософського діалогу [див: 3, с. 215].

Слід розрізняти філософію від феномену філософування як одного з шляхів і способів осягнення суцього. Відтак правильною є постановка питання про форми грецького життя, що підготували філософський дискурс в його раціональній теоретичній презентації-вираженні. Це – мистецтво і релігія (орфізм) [10, с. 5-7]. Філософування виникає всередині міфологічної свідомості як своєрідна образно-символічна рефлексія з приводу «істини» міфу, тобто виявлення його своєрідної раціональності його ж образно-символічними засобами і бінарними опозиціями. Воно постає із запитування про підстави чогось незмінного, пов'язане з його пошуком, має коріння у прив'язаності до свого роду і дому («ойкумени») й потреби мати схов від небезпеки, тобто закорінене у життєвий світ людини. Але це водночас своєрідні Одисеєві мандри за «золотим руном» сенсу всього існуючого і прагнення зрозуміти своє місце у всьому. Відтак філософування поглиблює бінарність міфологічної свідомості, передовсім у спосіб рефлексії опозицій «мінливого-незмінного», «цілого-частини». «Все» (ταυ) осмислюється у співвіднесенні з необхідним (справедливим) Порядком, тим що випадає на долю (й) («участь» в Цілому, «віддяка-подяка-кара») людини. Це визначає її місце в загальному доленосному космічному порядку, тобто всім тим, що приносить людям страждання і радощі, горе чи благо. Б. Рассел пише, що перш ніж зародилась філософія, у греків було «релігійно-етична уява» про Всесвіт, згідно з якою кожна людина і кожна річ мають в ньому *своє визначене місце*. Не Зевс, який сам підлягає Закону, править всім, а *Доля*, яка визначає порядок всього Космосу [9,с.107]. Звідси й космічний (космологічний) підхід до суцього ранньої грецької філософії.

Два сполучних (злютованих) між собою уявлення регулюють життя Космосу – образ впорядковуючого Природу Космосу як противага Хаосу (неупорядкований простір, з якого народжуються боги і все інше), та образ душі ((ψυχη, то δαιμόνιη – «псюхе», «даймонін»). «Псюхе» при цьому семантично трансмутує від «дихання життя» в космологічній онтології протистояння смерті до «даймоніну» орфіків як божественного спричинення всього суцього, яке набуває життя, зрештою, до божественного «внутрішнього голосу», який веде до опанування (впорядкування) людиною себе, відтак й впорядкування взаємин з тілом (природою) і з іншими тілами (людьми). Упорядковуючи, збираючи «до купи» багатоманітність психосоматичних реакцій людини на зовнішні природні подразники, Душа, протиставляючи життя і смерть, виявляє себе посередником між внутрішнім і зовнішнім та між різними сферами можливого життя, небесним, земним і

підземним світами, що ґрунтується на уяві про «метемпсихоз» – трансміграцію душі через різні тіла («соми»), включаючи нелюдські.

Космос (порядок світу) не лише спирається на архетипи міфологічної свідомості, зокрема, моделюється міфологічними уявленнями про Долю як Закон і Необхідність впорядкування світу, але й, відповідно, мислиться ранніми філософами з «домішкою» антропоморфізму і соціоморфізму (проекцією полісного життя на весь світ). Ця проекція здійснюється за допомоги аналогії з правовими і моральнісними нормами полісного життя і в термінах, взятих з нього. Розглядаючи Космос як єдине і живе ціле, ранні філософи відсторонюються від специфіки різних форм життя і зосереджуються на загальному. Тому узагальнення, зроблені в одному з фрагментів цілого, могли бути перенесеними на інший, і цим узагальненням надавався універсальний характер. І сакралізація дійсності (перенесення уявлених уявлень про божественне на реальність), і її «гілозоїзація» (перенесення властивостей живого на все суще) є свідченнями такої аналогової роботи «фізисної» думки ранніх філософів.

Перші «фізисні» («фісіологічні»), які прийнято кваліфікувати в історії філософії як власне філософські, міркування переплетені з протонауковою рефлексією і практичними запитам. Тому «фізисти» стали водночас творцями перших у Давній Греції астрономічних, математичних, фізичних та біологічних понять, конструкторами перших простих наукових приладів (гномон, сонячний годинник, модель небесної сфери), а також авторами перших заснованих на спостереженні передбачень. Фалес передбачив сонячне затемнення, зробив низку відкриттів геометрії, надавши прийомам виміру землі форму систематичного «теорного» знання, вперше використав циркуль і вугломір. Анаксимандр став створювати моделі для відповіді на астрономічні та географічні питання, зокрема, склав географічну карту. Всі ці досягнення не були результатом чи-то «істинями» диференційованої наукової діяльності, а становили елементи цілісного світогляду, скріпленого міфологічно-релігійним досвідом переживання світу [7, с. 137].

Те, що є всезагальним й об'єктивним (чим є «архе» для всього існуючого), ранніми грецькими філософами розуміється по-різному. Але мислення і буття, дух і матерія складають один світ – Космос. Пізнання у такий спосіб постає як відношення пізнавальних здатностей до світу, а одиничних речей до свого всезагального Первня. Якщо Фалес співвідносить «Архе» – природний первень «воду» з божеством, що не має ні початку, ні кінця, то Анаксимен співвідносить повітря як «архе» з процесом дихання, що обіймає весь світ, подібно до того як душа, будучи диханням, утримує життя. Анаксимандр підіймається на

вищий щабель абстракції і говорить про «Архе» як «апейрон» – те, що не має не лише кінця й початку, але й взагалі меж – воно безмежне, безконечне і невизначене, втім, наглядно співвідносив його з «божественним» як тим, що «не старіє» і є безсмертним [7, с. 125]. Анаксімен же, як зазначає В. Асмус, корегує вчення Анаксимандра про порядок розташування в Космосі Місяця, Сонця, і зірок [4, с. 26].

У Геракліта «Вогонь-Логос», що «мірами спалахує і мірами згасає», як основа всього постає образом вічної плинності речей. Власне сприймаючи («дивлячись на») речі ми спостерігаємо перехід від одного до іншого, протилежного їх стану, так холодне, зазначає мислитель, стає гарячим, живе мертвим, від смертного народжується молоде та ін. Всі речі (згодом це ототожнюється з Πάν «все») знаходяться у русі, «хвилюються», змінюються, їхні якості то постають, то зникають. Сприймаючи речі, ми мимоволі мовимо про них, власне «промовляємо їх», відтак й говоримо – зрештою, «лектон» (мовлення) карбується як «логос» (слово), в якому ми фіксуємо уявлення (і «для себе» і «для нас», бо передаємо його іншим) про плинність – і фіксуємо як «плинне» (Παντα ρει, «панта рей»), що виникає і зникає, розпадається і знову постає, упорядковується. Це була одна з найбільш вагомих інтуїцій давньогрецької думки – саме мова упорядковує світ, «прикрашаючи» (дієслово κοσμεω) його – звідси і стрункі і строгі колони храмів або ряди воїнів-гоплітів.

У Геракліта ця думка одягається в одержі образу Вогню-Логосу-Бога. «Все» (а це вже «космос») знаходиться в становленні як гармонія контрастностей. Ця гармонія різностей може мислитися, скажімо, подібно до гармонії ліри і смичка. І лише у чергуванні *протилежності дають одне одному смисл*: неможливо зрозуміти імені справедливості, якщо б не було образи. Разом із тим Геракліт шукає засадовий принцип єдності протилежностей. Можливо у цьому зв'язку з'являються його міркування про Бога як про день і ніч, зиму і літо, війну і мир, достаток і голод. Філософ говорить про Бога як щось відмінне від богів. Цей світ «однаковий для всіх і всього, не створений ніким з богів чи людей, він був, є і завжди буде вічним вогнем, що мірою спалахує, і мірою згасає». Плинність світу передається ним у широко відомому висловлюванні: «Неможливо вступити в ту саму річку двічі, бо вода тече, нова й нова». Думка над загальним і рухомим набуває тут образно-символічної форми, а спосіб її мовно-мовленнєвого вираження метафоричного і метонімічного характеру [7, с. 176-189].

В цих твердженнях Гегель знаходив зародки діалектики як способу мислити протилежності в їхній єдності. Втім «гармонія» Гера-

кліта вкорінена як в філософію «фізису», так і в орфічне вчення про «метемпсихоз». Орфічні уявлення звучать в твердженнях Геракліта, що «безсмертні смертні, смертні безсмертні, ці живуть смертю тих, а ті вмирають життям цих». Посутньо відроджується думка орфіків, що тілесне життя – умертвіння душі, а смерть тіла викликає до життя душі. Геракліт вірив в покарання (переселення душі в інші живі істоти) та винагороду душі після смерті (звільнення від циклу народжень і смертей), тобто набуття нею безсмертя – звільнення як від тіла (soma), так і могили (sema). Душа – це вогонь, тому найбільш суха є найбільш мудрою, безумство ж, відповідно, – це вологість, сирість. Ніколи не відшукати межу душі, скільки б шляхів не пройти, позаяк глибина її Логос. Це – власне мовлення з позиції всезагального, яке постає тотожною мисленню і мовно виражаються Словом – «Логос». Однак «Логос» тут не нерухома сутність, а рухоме мовлення про змінюване суще, що постає в душі в образі Вогню, яка мірами втілює його мінливі, а тому й безконечні якості – тепло і сухість [див.: 11]. Ця сентенція Геракліта *про безмірність простору душі*, про душу як вогонь, який власне є образом постійного її руху, процесу (тобто про душу як Логос, що вносить визначення, тому й конечність в існуюче), кореспондує з сучасними уявленнями про ментальні процеси когнітивної науки та психології.

Філософсько-фізичний дискурс Геракліта затемнений візуальною пластикою містико-релігійного вслуховування в буття. Це сприяло виникненню уваги до мови – передовсім етимології та семантики слів. *Мова посутньо постає у нього як мовленнєвий Логос – вербальний простір проявлення суперечності речей*. У схожості звучання слів, у пошуку однакових за коренем слів мілетець намагається знайти єдність («сродність») і протилежність відповідних їм *понять*. Звідси його пристрась до фонетики. Скажімо, одним й тим самим словом «біос» він позначає протилежні явища: bios означає «життя» з наголосом на першому складі, й «лук» на наголосі на другому. Геракліт шукає однокореневі слова, що дає йому змогу наближувати протилежні поняття, скажімо, «мудрість – гадка»: «І те, що випробуваний (мудрець) (dokimotatos) знає і тримає, є лише гадка (dokeonta)». Або ж «тoгoс» (нещасна участь) і «тoйгa» (доля, дарування). Зевс, Бог постають як синоніми Логосу – мудрого промовляння Космосу (Вогню) у всезагальному *полемосі протилежностей*: Божество є джерелом життя (Zen) всього, що бажає називатись ім'ям Зевса (Zenos). Така увага до мови та гри слів породила думку про «Геракліта темного» та його містику: подібно до того як у піфагорійців – містика і символіка числа, у Геракліта – містика звуків, – писав Діоген Лаертський. Значення ж

Геракліта для становлення раціонального наукового мислення великою мірою полягає в намаганні схопити і мовно виразити *процесуальність* речей природного і людського світу, осмислити порядок всесвіту в його *становленні* [7, с. 176].

Піфагорійці займались філософськими, математичними, астрономічними і релігійно-етичними питаннями (вчення про душу, про переселення душ, про гармонійне життя) водночас. З ім'ям Піфагора пов'язані як видатні відкриття в галузі математики, так і своєрідний, зрощений орфізмом, містико-теологічний напрямок, що вперше намагався дати філософсько-математичне, тобто раціоналістичне, обґрунтування релігійному вченню про душу. Саме це специфічне сполучення зародків раціонального наукового мислення і містично-релігійних уявлень значною мірою пояснює той величезний вплив, який піфагореїзм здійснював в давнину, в середні віки і в наступний час, аж до наших днів (через «раціоналістичну» теологію католицького штибу).

Аристотель писав: «Піфагорійці, ставши першими математиками, розвинули її і оволодівши нею, стали вважати її начала первинними всього сущого. А позаяк серед цих начал числа від природи суть перше, а в числах піфагорійці вбачали (так їм здавалось) багато схожого, що існує і виникає, – більше ніж у вогні, землі і воді (наприклад, така-то властивість чисел є справедливість, а така-то – душа і розум, інша – вдача, і можна казати, у кожному з решти випадків так само); позаяк, далі, вони бачили, що властивості і співвідношення, притаманні гармонії, виразимо у числах; позаяк, отже, їм здавалось, що вся решта за своєю природою явно подібна числам, і що числа – перше за своєю природою, то вони припустили, що елементи чисел суть елементи всього існуючого і що все небо є гармонія і число» [1, с. 75-76]. Відкриття того, що в основі *всього* лежить математична регулярність (тобто, число) ознаменувало перехід від міфолого-сакральної числової символіки до виявлення числових відношень й змінило перспективу пізнання у такий спосіб, що надалі визначило інший істотний напрямок розвитку західної культури. Культивуючи спосіб життя, в основі якого лежали орфічні вірування, піфагорейський союз виробив настанови і відповідні вправи, сукупність яких називалась «акусматикою», тобто тим, що висловлюється і чується. Звідси, поряд з усно передаваною символікою настанов у вигляді загадок, прислів'їв, повчань, що немотивовано й сліпо спрямовують до авторитарного способу мислення і поведінки, отже, виключають самостійність мислення і свободу вибору, підіймається питання про визначальну роль звуку і музики в очищенні душі, – засобів катарсису, які з метою прояснення їхнього

впливу на душу були раціонально обчислені «математикою», тобто переведені в числові співвідношення.

Піфагорійці відкрили, що різниця звуків, викликаних ударами молоточків, залежить від чисельно встановленої ваги останніх, різниця звучання різних струн – від їхньої довжини. Вони також відкрили гармонічне співвідношення октави, квінти і кварта та їх числові закони (1:2, 2:3, 3:4). Сучасні історики філософії виводять з цього, що піфагорійці спершу розглядали математику (вивчення числових співвідношень) дійсно як засіб очищення і спасіння (обезсмертнення) душі. «Математика» виступає тут способом переведення *сприйнятого у просторі слуху*, тобто *почутого* й імперативно вираженого «акустично» у *простір зору*, видимого, розглядуваного (Гайдеггер тлумачить грецьке «дивитися»– ματεωω, μαστειωω як відшукування, домагання, старання, власне «феорія» – теоретичний розгляд дійсного, що й є витоком науки як способом по-ставлення для нас всього, що є) [13, с. 244]. В цьому контексті стає зрозумілим, чому піфагорійці ототожнювали навіть богів з числом і певними числовими відношеннями і їх геометричними зображеннями. Так «сім», що не породжене (як продукт двох факторів, як у випадку з одиницею) і не породжує (подібно до декади), отже вічне і є сам Бог – вічне, тверде, нерухоме, і водночас є «кайрос» – «момент істини», який співвимірний до частоти семіричних ритмів біологічних циклів.

Містико-релігійна «одежа» Числа великою мірою пояснюється впливом орфічно-діонісійської релігії, а саме поширеним у Давній Греції VII-VI ст. до н. е. культом бога Діоніса та свят на честь його, коли всупереч світлому Аполонівському началу, душа людини у вакхічному екстазі поривається вийти за межі тілесного життя. Б. Рассел в цьому зв'язку писав, що протиставлення раціонального і містичного пронизує всю історію, і вперше воно проявляється у греків – як конфлікт між богами олімпійськими й іншими, «менш цивілізованими» богами, до яких належить і Діоніс. У такий образно-символічний манері виражається конфлікт розважливості з пристрасстю, що характеризує людську культуру відпочатку. «І це не такий конфлікт, у якому нам слід беззастережно приєднуватись до котроїсь однієї з сторін» [9, с. 27]. Піфагор був на боці містицизму, хоча й раціонально забарвленого. Вакхічний ентузіазм, як вселення Бога в того, хто йому вклоняється, перетворюється в нього з «оргії» на «теорію», де споглядач ототожнюється з Богом-страдником, умирає в його смерті і воскресає знов у його народженні. Через піфагорійство слово «теорія» поступово набуло свого нинішнього значення, однак зберегло елемент екстатичного одкровення [там само, с. 41], поєднуючи раціонально-дискурсивне

мислення з містичним, власне інтуїтивним осягненням суцього, що репрезентується й у вченні про Числа.

Відтак Числа не абсолютно первинні, вони походять з попередніх елементів, адже вони утворюють деяку множину (невизначене), яка потім себе визначає і обмежує (2,3,4,5,6, 7... до безконечності). Отже, два елементи складають число: один невизначений і безконечний, і один визначений, що обмежує, відтак число «народжується» з гармонії кінцевих і безкінечних елементів, породжуючи все інше. Одиниця не була ні парним, ні непарним, як «рівне рівному», вона перша щодо інших чисел («нуль» невідомий «античним математикам»). «Досконале число» – 10 (звичайно, воно графічно не писалось так, арабською символікою) мислилось як «декада» («тетрактіда»), адже $10=1+2+3+4$, в ній містяться парні (2, 4, 6, 8) і непарні (3, 5, 7, 9) числа. 10 заключає всі числові співвідношення, всі рівності і всі види числа – лінійні, квадратні, кубічні, адже одиниця графічно (геометрично у просторі) дорівнює точці, двійка – лінії, трійка – трикутнику, четвірка – піраміді. Отже, у піфагореїзмі маємо теоретизацію десятичної системи. Позаяк числа походять з визначеного і невизначеного, то маємо таблицю десяти протилежностей, про які згадує Аристотель: 1) межа (визначене, кінчене) – безмежне (невизначене, безкінечне); 2) парне-непарне; 3) одне – множинне; 4) праве – ліве; 5) чоловіче – жіноче; 6) спокій – рух; 7) пряме – криве; 8) світло – тінь; 9) добре – погане; 10) квадрат – прямокутник. Число, власне Декада вносить порядок в усе, утворює Космос – гармонійне узгодження кінечно визначеного, обмеженого з невизначеним безмежно безкінечним. За свідченням античних джерел, Піфагор був першим, хто означив Космос зі всіма речами як порядок, що є в ньому. Число тут виступає як світоутворюючий смисловий Первень всього, відтак й початок осягнення того, що утворює повноту («тетрактіду») буття. Звідси зрозуміло, чому піфагорійці обґрунтовували спосіб життя, який визначається «феорією» – спосіб життя, що відрізняється від, адже «феорія» – це чисте відношення до ликів присутнього, яке вказує на близькість богів [13, с. 243].

Піфагор сполучає сакральньо-містичне і власне раціонально-математичне розуміння Числа. Останнє, як підкреслює П. Гайденко, могло виникнути тільки тоді, коли істотним стало розрізнення парних і непарних чисел, встановлення відношення двох послідовних чисел натурального ряду та пропорції. Піфагор і його наступники підняли давньосхідне мистецтво креслення (емпіричний спосіб вимірювання площин) до рівня теорії, точніше до рівня «теореми» (theorema), тобто розгляду (theogeo) будь-чого за допомоги логічного доведення. Наступним кроком стало відкриття несумірності чисел, яке у піфагореїзмі є

наслідком виявлення неможливості виразити в цілих числах відношення діагоналі до сторони квадрата. Це відкриття ірраціональності нанесло відчутний удар по їх вченню, де «все є число», а з іншого боку – посилило тенденцію до геометризації математики, позаяк ціле число – «арифмос», вже не спроможне було цього виразити [6, с. 162]. Так закладались передумови виникнення однієї з перших наукових програм античності – математичної, яка теоретично була обґрунтована Платоном. Однак цього не могло статися без філософії елеатів, що поклала початок логічній рефлексії щодо посталих понять античної науки і, насамперед, математики.

Значення елеатів у становленні античної філософії і науки полягає в тому, що вони вперше поставили питання *як можна мислити буття*, в той час як і їх попередники – фізики-натуралісти і піфагорійці – мислили буття, не ставлячи цього питання. Завдяки елеатам питання про співвідношення мислення і буття стає предметом рефлексії, виникає прагнення прояснити його логічними засобами. Як наслідок з'являються поняття, якими попередня «фізична» думка оперувала некритично [6, с. 57]. Завдяки елеатам почалась логічна робота над поняттями, перетворення метафоричного способу мислення у логічний. Ксенофан (щоправда ще у формі лірико-філософського поетичного дискурсу), намагаючись «деантропоморфізувати» складене з часів Гомера і Гесіода уявлення про Богів, ставить питання про те, що є Бог поза людськими мірками (кольором шкіри, пристрастями, вадами), тобто що є Бог сам по собі. Аристотель підкреслив, що це привело його до уявлення, що Бог є Єдине і безтілесне. Це – спроба провести розрізнення «божественного» як «істинного» і власне людського («гадаємого») знання.

Але більш чітко це розрізнення відбувається у Парменіда, який у своїй поемі «Про природу» накреслює два шляхи пізнання, точніше один, позаяк другий «гадки смертних» не веде до істини. Втім, хоча Богиня, яка наставляє Парменіда, проводить розрізнення між *істиною* та *думкою-гадкою*, вважає за необхідне пізнавати й *doxas* – «гадане», недосконале. Однак все ж треба триматись від нього подалі, оскільки воно пов'язане з чуттєвістю. Відтак закладаються основи розрізнення мислимого і чуттєво сприймаємого буття, а разом з цим «істинного» і «доксичного» (гаданого) знання про суще. Діоген Лаертський повідомляє: Парменід сказав, «що філософій дві, одна – відповідає істині, інша – думці-гадці». Критерієм є розум, а відчуття не точні. Парменід стверджував, що не можна знати, чого немає, бо неможливо ані назвати, ані подумати його: те, що може мислитись, і те, що може бути – це одне й те саме. Суть цього аргументу на користь тотожності

мислення і буття, за Б. Расселом, полягає в наступному: коли ми думаємо, то думаємо про щось, коли даємо назву, то вона назва чогось. Думка, як і мова, потребують свого об'єкта поза собою. А оскільки ми можемо думати і говорити про щось коли завгодно, то все, що мислиться – вічне. Отже, ніяких змін не може бути, позаяк зміна полягає у виникненні і зникненні речей (аргумент проти Геракліта). Ми можемо знати те, що звичайно вважають минулим, але воно не може бути по істині минулим, а мусить, позаяк ми мислимо його, існувати й тепер [9, с. 54, 55, 56]. Це перший приклад у філософії, коли аргументація йде від думки і мови до світу в цілому. Якщо мова не нісенітниця, то слова повинні щось означати. Основа аргументації Парменіда – слова мають сталі значення. Уся ця аргументація показує, як легко виводити метафізичні висновки з мови, і що єдиний спосіб уникнути фальшивих аргументів такого типу – це заходити в логічному і психологічному дослідженні мови далі, ніж це було у більшості метафізиків. Те, що сприйняла від Парменіда пізніша філософія – це не неможливість будь-яких змін, а ідея незнищенності субстанції, яка посутньо мислилась як сталий підмет (суб'єкт) різних суджень (присудок, предикатів) про певну річ або процес [9, с. 57].

Власне у Парменіда ми вперше подибуємо класичну форму виявлення раціоналізму давньогрецької філософії. Біля джерел грецького раціоналізму ми знаходимо блискуче відкриття рівня *загального*, рівня *універсальї*. Вже за здогадками мілетців, що шукали єдину стихію в основі всього сущого, вгадується певна пізнавальна воля до виявлення за видимістю – сутності, за множинним – єдиного, за барвистістю емпірії – умоосяжного простого. Цей прорив, що відділив раціоналізм від буденної і міфологічної свідомості, визначив тенденцію його розвитку надалі. Загальне поняття – це продуктивна пізнавальна знахідка, але водночас і деяка констатація, що стосується об'єктивної структури буття, відразу і засіб і результат пізнання. Метафізичний спосіб мислення, як власне філософський, і має своєю передумовою переконання у приматі всезагального над одиничним.

Водночас намагання схопити за допомоги всезагального (осмислити раціонально) багатоманітність плинної реальності сприяло перенесенню цієї реальності у мислення і виявило як її *протилежність мисленню*, так і внутрішню суперечливість самого мислення. Останнє виявляється як його діалектичність, коли ми намагаємося помислити те, що дане чуттєво як плинне суще. Саме так сталося у філософії Зенона, який прагнув відтворити рух у «логіці понять» (сфері загального). Це привело його до створення своєрідної «науки парадоксальних положень», які отримали назву *апорій* (гр. – утруднення,

скрутний, безвихідний стан). Найбільш відомі з них «Дихотомія», «Ахілл і черепаха», «Стріла» доводять з погляду Зенона одну й ту саму думку, що рух не можна помислити, а отже його і не існує. Як і з припущення безконечної ділимості (що передбачає актуальну безконечність множини «точок» на буд-якому відрізьку), так і з припущення неділимості окремих моментів часу, Зенон робить той самий висновок: ні множина, ні рух не можуть бути мислимими без суперечності («апорій»), а поскільки для нього буття і мислення тотожні, то рух і множинність не існує по істині, а є лише як щось гадане, належне ток-сичному знанню).

Елеати, зазначає П. Гайденко, вперше поставили перед наукою питання, яке є одним з найважливіших методологічних питань й насьогодні: як помислити континуум – дискретним чи неперервним, складеним з неділимих одиниць (єдностей, монад) чи ділимим до безконечності? Це питання ставиться й щодо числа, й щодо просторової величини (лінії, площини, об'єму), і щодо часу. В залежності від вирішення проблеми континуума формуються й різні методи вивчення природи і людини, різні наукові програми.

Молодший сучасник Парменіда Емпедокл, перший, хто намагався вирішити апорії елеатів, був не лише «фізістом», але й містиком, медиком і чудотворцем. Фізика, містика і теологія міцно переплетені в його поглядах і резюмуються у вченні про божественні «чотири кореня» – воду, повітря, землю і вогонь. Бог є сферою, Космос народжується в протистоянні божественних сил Любові-Дружби і Ворожості-Незгоди, демони суть душі. Взагалі, все виростає з чотирьох коренів завдяки божественним силам.

Емпедокл, як і Парменід, вважав, що неможливе виникнення з нічого і зникнення в ніщо, адже буття є, а небуття немає. Тому народження і смерть не існують: те, що люди називають цими словами, суть змішані утворення, які руйнуються, зливаються з чотирма коренями усього. Емпедокл у такий спосіб натрапляє на проблему якісної незвідності і незмінності. Це можна розглядати як прообраз поняття «елементу», тобто чогось вихідного, якісно незмінного, що здатне поєднуватись і роз'єднуватись з іншим просторово-механістично. Становлять інтерес й міркування щодо утворення організмів і спроби пояснити мислення. Від речей йде випарування, які впливаючи на органи відчуття, утворюють ефект впізнання органами схожих «флюїдів» речей, внаслідок чого вогонь впізнає вогонь, вода – воду тощо (у візуальному сприйнятті процес зворотний, флюїди посилає око, що впізнають схоже). Мислення в такому архаїчному баченні пізнання вміщується у серце, а носієм його є кров [10, с. 42-43].

Анаксагор, на думку Б. Рассела, перший приніс філософію до Афін в епоху їх піднесення та розквіту давньогрецького просвітництва. Він розвивав раціоналістичну традицію і першим приписав духові роль першопричини фізичних змін. На відміну від своїх попередників він вбачає в «Нус» («Дух», розумність) субстанцію, що входить до складу всього живого і відрізняє його від неживого. В *Усьому* є якась частка *всього*, за винятком духу, але деякі речі містять й дух. Дух має владу над усіма речами, яким властиве життя, він не має меж і не змішується ні з чим, він єдиний, у тваринах він той самий, що у людях. Дух – джерело всілякого руху, спричинює обертання, яке шириться на весь світ, і змушує легші речі змішуватись назовні, а важчі – до середини. Аристотель нарікав, що Анаксагор, запровадивши уявлення про дух, мало ним користався і розглядав дух як причину тільки там, де не міг навести іншої, а тому давав механічне пояснення. Проте в науці Анаксагор перший пояснив, що Місяць світить відбитим світлом й знаходиться нижче за Сонце, виклав правильні погляди на природу затемнень; Зірки – це розжарені камені, але ми не відчуваємо їх жару, тому що вони знаходяться далеко; Сонце більше за Пелопонес, а на Місяці є гори і там є живі істоти [9, с. 65-66].

Анаксагор погоджується із неможливістю існування небуття, народження і смерті як реальних подій. Але те, що є, що дає життя і смерть всьому, не є тільки «чотирма коренями» Емпедокла. Існує ще семо (spermata) – елементи, яких стільки ж, скільки і якостей: сім'я форм, кольорів, смаку. Це семо – джерело якостей, воно безконечне не лише за числом, але й кожне в окремішності, тобто не має меж за величиною і може ділитися до безконечності. Отже, будь-яке окреме семо може ділитися на частини, далі більше дрібніші, зберігаючи при цьому свою якість. Саме в силу цієї характеристики «бути ділимою на частини завжди собі рівні» це семо отримало від Аристотеля назву «гомеомерій» (хоча, можливо ця назва була й у Анаксагора), тобто «частини, якісно рівні» [10, с. 44]. Переважання того чи того семо визначає відмінність речей однієї від одної. Тому маємо, зрештою, думку «Все – у всьому», або ж «в кожній речі є частина кожної іншої речі». Існує багато частин від багатьох. Не оформлюється лише Ніщо, адже Розум є все, що схоже, більше чи менше. Лише Ніщо схоже на ніщо і ні на що інше. Це є глибокою інтуїцією реальності рівної самій собі, яка є розумною, тобто ідеальною реальністю. З сучасної біохімічної точки зору інтуїції гомеомерій відповідає поняття «гомологічних рядів» – групи хімічних сполук (гомологів), що мають схожу будову і відрізняються наявністю однієї або кількох повторюваних груп у своєму складі (гомологія здебільшого характерна для органічних сполук). Вчення Анаксагора про «спермата»

має багато спільного з теорією атомістів, відтак постає питання про можливий вплив його на Демокріта.

Атомістичне вчення Демокріта є механістичним поясненням природних явищ, яке до певної міри можна виявити й у перших «фізистів» – Фалеса, Анаксимандра, Анаксімена, Емпедокла. Для виникнення цієї механістичної моделі пояснення необхідним було вже достатньо розвинуте теоретичне мислення, що пройшло школу піфагорійської математики і «фізики» натурфілософів, а також логічну школу Парменіда – Зенона [6, с. 88-89]. Демокрітові «*атоми*» (гр. – те, що «не розрізається», «не розсікається»), не можна бачити, їх можна лише мислити. Вони мисляться, втім, як різні за формою і величиною, рухаються у порожньому просторі, і з'єднуються між собою, позаяк різні за формою. У геометрично мислимому просторі можна «бачити» (умоспоглядати) круглі, пірамідальні, загострені та ін. атоми, які утворюють тіла, але чуттєво дані тіла у сприйнятті утворюють лише гадані знання, тоді як розглядувані розумом атоми дають істинне знання про буття. Як бачимо, у Демокріта зберігається характерне для школи елеатів протиставлення істинного буття як умоосяжного чуттєвому світу, протиставлення гадки – знанню [5, с. 94].

Атомізм виникає, отже, не в результаті емпіричних спостережень (наприклад, найдрібніших пилинок у сонячному промені), а в результаті, за висловом Е. Кассіра, посилення строгих понятійних вимог елеатів щодо аналізу явищ чуттєво сприймаемого світу, передовсім до умоосягнення руху. Посутньо, якщо йти за П. Гайденко, ми маємо одну з перших наукових програм атомістичного розв'язання проблеми руху. Ця програма, яку дослідниця називає атомістичною програмою Левкіппа-Демокріта, дає достатньо продуманий на свій час варіант механістичного пояснення світу: намагаючись знайти причини руху, Демокріт мисленнево «дрібнить» єдине буття Парменіда на множини «буттів-атомів», які тлумачаться як фізичні тіла.

В епоху давньогрецького просвітництва («Пайдейя»), тобто розквіту класичної культури полісу, що пов'язана з освітньою діяльністю софістів, відбувається антропологічний «поворот» в філософії – відкривається свідомість, мова, мислення, відтак людина як реальність, що запитується думкою. Відбувається остаточне розуміння філософії як певної рефлексивної діяльності людського розуму, що потребує вільного часу, духовного зусилля та дисципліни мислення, яка задається на противагу софістиці чітким дефініюванням (визначенням) та доказовістю понять. Традиція приписує введення терміну «філософія» Піфагору, який, за Дж. Реале та Д. Антісері, ще просякнутий релігійним духом орфізму, адже лише Богам властива певна «софія»,

тобто мудрість – володіння повною і вічною Істиною – «алетейя», яка, втім, знаходиться по той берег річки забуття («Лети»), через яку Харон перевозить душі померлих (П. Флоренський). Філософія розуміється як «дружба» з мудрістю (більше відоме тлумачення «любов до мудрості»), і власне постає як рефлексія вміння «мудро» (релевантно) застосовувати знання. З рефлексій Сократа, як це подає Платон у своїх діалогах, починається осмислення єдності «пізнай себе» і «турботи про душу» та розведення цих ментальних інтенцій (звідси, виростає й сучасне тлумачення зародження філософії чи-то як мистецтва духовних вправлянь (П.Адо), чи-то як пошуку людиною своєї автентичності/ідентичності – М. Фуко [див.: 12]). Так, Сократ стверджував, що філософ – це не мудрець, а шукач мудрості. Остання в політичному (полісному) житті виступає як прагнення справедливості, рівність перед Законом, а в релігійних переважаннях як «нерівна рівність» всіх перед богами, що є передчуттям новочасової ідеї віротерпимості та відчуттям трагізму знання як незнаючого знання (К. Ясперс).

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

Найбільш відомий з софістів Протагор, оголосив, що «людина є мірою всіх речей, існуючих, що існують, і не існуючих, що не існують». Під мірою він розумів деяку «норму судження» над речами, даними в досвіді. Цей принцип «людини-міри» він поглибив у творі «Антилогії», де доводив, що відносно кожної речі можна навести два твердження, які суперечать одне одному, відтак можна наводити два аргументи, правильні докази яких, отже, передбачають навчання вмінням спростування, критики, обговорення, спору [10, с. 56]. Майстерність полягає у вмінні надати значення будь-якій точці зору, але це релятизувало судження: все відносно, не існує абсолютної істини, відтак й моральних цінностей, Блага. Існує дещо більш корисніше, більш придатне, більш зручне. Релятивізм Протагора, отже, обмежений прагматизмом, але на ґрунті чого дещо визнається кориснішим – у Протагора ми не знаходимо.

Давньогрецьке просвітництво з його вірою в розум людини сприяло практичному оформленню універсально-поняттєвого і раціо-

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

Першу своєрідно медично-наукову програму можна побачити у Гіппократа в його трактаті «Про повітря, водах і місцевостях», яка ґрунтується саме на взаємозв'язку медичних уявлень і природних явищ. В ній посутньо обґрунтовується: 1) структурна співвіднесеність між хворобою, характером людини і оточуючим середовищем; 2) кожний випадок розглядається не окремо, а в комплексі з іншими проявами тіла; 3) лікується не хвороба, а людина. Раціональна структура медицини народжується з раціонального філософського дискурсу про людину, що вплетена природним чином в контекст всіх систем життя – пір року, атмосферних потоків, водних ресурсів, ландшафту, способу існування та ін. Лікар, щоб лікувати, має знати про їх співвідношення. Медичні операції, що ґрунтуються на цих знаннях, при цьому мають етично регулюватись принципом «Не зашкодь», а саме мистецтво має свято оберігатись в його чистоті: «Життя коротке, мистецтво вічне, випадок минаючий, експеримент ризикований, судити важко» [10, с. 83-94].

Власне й філософія як заняття, тип рефлексії і теоретично обґрунтованого знання остаточно складається саме у період просвітництва софістів, сократиків, а надалі нащадків Платонової Академії і Аристотелевого Лікею, коли з'являються співтовариства мислителів, що обговорюють поняття та концепти, і виникають нові мовні засоби

цього обговорення та вираження – категорії та універсалії. Згодом виникає й феномен спеціалізації знання, що приводить до утвердження певного плюралізму та релятивізму в філософських судженнях про світ. І як показує історія думки, якщо для наукового знання спеціалізація виявляється виправданим наслідком поділу інтелектуальної праці, то для класичної філософії вона відпочатку виявилась хибною, бо за такою спеціалізацією часто-густо втрачається бачення Буття як Цілого.

В цей період дисциплінарно складається не лише філософія (такі розділи її знання як фізика, логіка, етика, поетика, риторика), формуються літературні жанри (діалог, лірика, трагедія, комедія), але й закладаються основи літературо- та мистецтвознавства (про що свідчать, скажімо, трактати Демокріта «Про поезію», «Про Гомера», «Про правильну вимову», «Про красу слів», «Про музику», «Про живопис» [див.: 3, с. 252] та ін., або ж формальна теорія словесної творчості («орфоепія») Протагора і Продіка) [див.: 14, с. 383]. Інтерес софістів до мови і слова формує таку галузь знання як філологія. Особливо цікаві розмисли Продіка в галузі семантики слова, який займався синонімами і омонімами. І це стало можливим лише за спрямування мислення на *саму* свідомість і вираження її у мові.

Складається й риторика як особлива форма практичного, пов'язаного з політикою, знання, рефлексія засновків та суперечностей якого втілена в трактаті Горгії «Про природу, або про небуття» – свого роду маніфесту західного нігілізму. Риторика – це мистецтво переконання з використанням можливостей слова, вона була важливим інструментом полісного політичного діяча. Горгій, виходячи з Парменідової тези, що буття мислиме, а небуття – ні, втім, доходить висновку, що ми не можемо не визнати його невивразимість Словом, адже останнє не може передавати те, що відмінне від нього. Тоді, чим є, скажімо, те, що ми чуємо, але не бачимо? Отже, між мисленням і буттям є шпаринка, слух розуміє звуки, а не кольори. Поміж мислимого може бути й ніщо, наприклад, не існуючи химери, про які ми мовимо, отже виражаємо Словом. Звідси, Слово отримує безмежну автономію, позаяк не пов'язану з Буттям. У своїй онтологічній незалежності воно відкрите і готове до всього. Тому власне у площині риторики як мистецтва переконання, Горгій обґрунтовує роль Слова як носія вірування і навіювання, не зважаючи на його істинність [10, с. 57-59].

Давньогрецька медицина, освіта та виховання, софісти як просвітителі з їх увагою до мови, слова, граматики і риторики як практичного мистецтва політичного полісного життя закладають ґрунт для виникнення своєрідної гуманітарно-освітньої програми, що покладається на паростки наукового раціонального знання. Загальний абрис її,

як і її проблеми, найбільш рельєфно виражаються в філософському дискурсі Сократа, як він постає, в діалогах Платона. Логічний нерв цієї програми становить перехід від риторичного до філософського дискурсу, від риторичного способу обґрунтування суджень до логічно-аргументованих суджень про людину і світ.

Висновки. Поетичний дискурс, який переплетений з міфосакральним, передує філософській мові й мовленню як філософія передує теоретичному представленню (Гайдеггер) мовлення про світ, людину, відтак метафізичному і науковому (об'єктному) дискурсу.

Використання мови в дискурсній артикуляції є найбільш відмітною рисою людини. Філософський дискурс тому й виникає в тому ж просторі рефлексії, який відкривається людським висловлюванням про світ, людині про себе та про інших людей. Та обставина, що рефлексивність властива будь-якому дискурсу, дозволяє пов'язувати філософію з її предметом, коли під цим «предметом» *безумовно* намагаються *помислити* людину. З цього однак не виходить, що філософська рефлексія зароджується спонтанно, безпосередньо та інтуїтивно, зароджується, так би мовити, з «психології» («псюхе» людини). Але це й не означає, що філософія «народжується» з «пневми», Духу – тлумачення, що характеризує міфологічно-релігійну свідомість, а надалі обґрунтовується в теології. Радше маємо проходження філософської рефлексії у просвіті між ними, вона світить відображеним світлом того й іншого саме в цьому просвіті, яка сама й висвітлює, власне утворює («конститує»), висвітлюючи.

Філософія – це свідомо мислительна робота (рефлексія) з всезагальним і універсальним. Філософія формує критичне мислення, теорію («феорію») як підготовку розумного раціонального впорядкування реальності як Космосу, вчить діалектиці пізнання як логіці висловлювань (суджень) про світ на ґрунті загальних понять – ідей, форм, категорій, мистецтву аргументації як неодмінної умови послідовного предметного, обґрунтованого мислення, що є чинниками (а відтак і критеріями) *об'єктного* наукового мислення. Все це передбачає наявність вільної людини, самосвідомості (висунення принципу «пізнай себе» як умови «турботи душі про себе», опанування тілесними збудниками). В епістемному плані, це веде до розрізнення доксичного (від доха (гр. – думка, гадка, опінія) і істинного знання («алетейя»). Вже в досократичний період відкривається роль «соми» (тіла) в пізнанні, її «гальмуюча» і перверсивна роль на шляху до істини.

З цього погляду варто розрізнявати «протонауку» («вміщеної») у форми раціонально-теорійного філософського мислення) і науку у власному розумінні. Рефлексія цього розрізнювання відбувається

разом з виробленням і мислительною операціоналізацією двох стратегій породження знання: узагальнення практичного досвіду та конструювання «теоретичних» моделей, які виводили за рамки наявних історично складених форм звичаєвого повсякденного досвіду. Така рефлексія веде й до усвідомлення знання як необхідного чинника й передумови практичного відношення людини до світу, яке існує у певній мовній формі і виражає її структуру та код. Відтак в цьому спрямуванні рефлексії філософського дискурсу поступово складається поверхова та глибинна семантика подвійного існування знання – в практичній діяльності і в мові, що несе теорійні структури раціонального знання. Зрештою, це дає підстави звертати увагу на когнітивно-лінгвістичні і тезаурусні форми концептуалізації знання, які великою мірою вплинули (як «епістеми») згодом і на дисциплінарну організацію наукового мислення (скажімо, закріплення за видами наукового знання таких назв («імен») як фізика, математика, геометрія, акустика, астрономія, космологія, медицина, філологія, або ж у філософії – атомізм, метафізика, теологія, логіка, етика, риторика, політика та ін.).

Сильний поштовх до розмислів щодо логічних основ наукових понять був даний відкриттям, так званих, апорій Зенона Елейського, який вперше виявив суперечності, пов'язані з поняттями перервності і неперервності (перше в історії науки відкриття парадоксів безконечності). Школа елеатів, представником якої був Зенон, відіграла важливу роль в розвитку античного наукового дискурсу, передовсім тому, що внесла вимогу логічного прояснення концептів, зокрема, математичних понять. Виникнення науки як феномену власне європейської культури, якщо розглядати цей процес в епістемологічній площині, вказує на її генетичний зв'язок з філософським дискурсом, в лоні якого вироблялись форми мислення, що піддавали рефлексії категорні структури мови і мислення, які спершу знаходились в образно-ейдосній когнітивній єдності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аристотель*. Метафізика / Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
2. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. – М.: Наука, 1991. – 256 с. – С. 3-26.
3. *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – 310 с. – С. 206-266.
4. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М.: Высшая школа, 1976. – 543 с.
5. *Виндельбанд В.* История философии. – Киев: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
6. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Наука, 1980. – 567 с.
7. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
8. *Лосев А.Ф.* Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
9. *Рассел Б.* Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
10. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. I. Античность. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 336 с.
11. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
12. *Фуко М.* Археология знания. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
13. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер Мартин. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 477 с.
14. История всемирной литературы в 9-ти тт. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – 584 с.

References

1. Aristotel. Metafizika. Soch. v 4-h t. T. 1. – M.: Myisl, 1976. – 550 s.
2. Averintsev S.S. Antichnaya ritorika i sudby antichnogo ratsionalizma // Antichnaya poetika. Ritoricheskaya teoriya i literaturnaya praktika – M: Nauka. – 1991. – 256 s. – S. 3-26.

3. Averintsev S.S. Grecheskaya «literatura» i blizhnevostochnaya «slovesnost» (Protivostoyanie i vstrecha dvuh tvorcheskikh printsipov) // Tipologiya i vzamosvyazi literatur drevnego mira. – M.: Nauka, 1971. – 310 s. – S. 206-266.
4. Asmus V. Antichnaya filosofiya. – M.: Vysshaya shkola, 1976. – 543 s.
5. Vindelband V. Istoriya filosofii. – Kiev: Nika –Tsentr, 1997. – 560 s.
6. Gaydenko P.P. Evolyutsiya ponyatiya nauki. Stanovlenie i razvitie pervykh nauchnykh programm. – M.: Nauka, 1980. – 567 s.
7. Kessidi F.H. Ot mifa k logosu. – M.: Myisl, 1972. – 312 s.
8. Losev A.F. Bytie – imya – kosmos. – M.: Myisl, 1993. – 958 s.
9. Rassel B. Istoriya zahidnoyi filosofii. – K.: Osnovi, 1995. – 759 s.
10. Reale Dzh, Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dney. T. I. Antichnost. – TOO TK «Petropolis», 1997. – 336 s.
11. Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Chast I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vzniknoveniya atomistiki. – M.: Nauka, 1989 – 576 s.
12. Fuko M. Arheologiya znaniya. – K.: Nika-Tsentr, 1996. – 208 s.
13. Haydegger M. Nauka i osmyslenie // Haydegger M. Vremya i bytie. – M.: Respublika, 1993. – 477 s.
14. Istoriya vsemirnoy literatury v 9-ti t. – T. 1. – M.: Nauka, 1983. – 584 s.

Авторська довідка:

Іщенко Юрій Анатолійович – д. філос. н., доцент, завідувач відділу «Наукові і освітянські методології та практики» Центру гуманітарної освіти НАН України; електр. адреса: biognos27@gmail.com.

**МЕТАФІЗИЧНИЙ СТАТУС ІНШОГО
В ФІЛОСОФІЇ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА**

М.В. ГОРЕЛЬЦЕВА

*Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна
mv131976@ukr.net*

У статті здійснено аналіз ключових для метафізики або етики сучасного французького мислителя Еманюеля Левінаса (1906-1995) категорій «Лице» (visage), що розуміється, перш за все, як вираз способу буття «Іншого». Для виявлення сутнісних рис «Лиця», здійснено низку «схолой» до її численних дескрипцій у Левінаса. Розглядається етико-релігійна концепція французького філософа Е. Левінаса. Автор пропонує трактувати його вчення як один з варіантів практичного переосмислення онтолого-метафізичної парадигми класичної філософії.

***Ключові слова:** метафізика, метафізичний статус, філософія, філософія Іншого, Еманюель Левінас.*

**METAPHYSICAL STATUS OF THE ANOTHER
IN THE PHILOSOPHY OF EMANUEL LEVINAS**

M.V. GORELTSEVA

*Center of humanitarian education of National Academy of Sciences
of Ukraine,
Kiev, Ukraine
mv131976@ukr.net*

The article analyzes the key for metaphysics or ethics of contemporary French thinker Emanuel Levinas (1906-1995) of the categories of «person» (visage), which is understood first of all as an expression of the mode of being «Other». To identify the essential features of «person» a series of «cool» to its numerous descriptions in Levinas has been made. The article deals with the ethical and religious concept of the French philosopher E. Levinas. The author suggests to interpret his teaching as one of the

options for a practical rethinking of the ontological and metaphysical paradigm of classical philosophy.

Key words: *metaphysics, metaphysical status, philosophy, philosophy of another, Emanuel Levinas.*

Постановка проблеми та її зв'язок з науковими і практичними завданнями. Питання про метафізичні підстави мислення завжди актуальне і цікаве, до того ж метафізика в наш час – філософування неоднозначне. З одного боку, сучасну філософію можна охарактеризувати як антиметафізичну, а з іншого, у філософії кінця ХХ ст. – початку ХХІ ст. все частіше звучать заклики до перегляду метафізики у практичній площині.

Одним з векторів практичного переосмислення метафізики виступає етичне вчення французького мислителя Е. Левінаса (1906-1995). Філософія, згідно Е. Левінаса, за визначенням вимагає всеосяжності і конкретності. Саме тому філософія приречена існувати на межі з нефілософією. У цьому сенсі «чиста» філософія, затьмарена стороннім знанням, і як така неможлива. Всі зразки так званої «чистої» філософії є результатом союзу філософії з теологією. У свою чергу, союз цей є західноєвропейською філософією. У кон'юнкції «філософія і теологія» відображена, за Е. Левінасом, вся епоха класичної західноєвропейської філософської традиції. Для філософії, з претензією її дискурсу на тотальність, теологія просто не може виступати в якості перешкоди, не може не бути союзником. Бог в такій філософії є результатом і кінцевою метою метафізичних пошуків. Ідея Бога є наслідок роздумів – ось характеристика європейської філософії як спадкоємиці грецького любомудрія.

Згідно Е. Левінаса, «алібі» метафізики полягає в утвердженні того факту, що «справжнє життя відсутнє», тобто метафізика звернена до «іншого місця». У бутті взагалі і в людській свідомості міститься устремління до іншого світу, трансценденція – ось запорука метафізики як основи науки. Метафізикою не є, стверджує Е. Левінас, пошук єдності, який стає завжди метою, що підкоряє собі абсолютно весь когнітивний процес. Завданням Е. Левінаса є осмислення і побудова такої філософської концепції, яка в силу свого змісту буде протилежна класичній західноєвропейській традиції, основи якої були закладені в метафізиці елейської школи: «... нашою метою є утвердження множинності, що не допускає злиття в єдність» [5].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Для аналізу проблеми критики метафізики та утвердження статусу філософії «Іншого» необхідно мати уявлення про те, що вдає із себе метафізичне мислення. І тут ми знаходимося в подвійній ситуації.

З одного боку, є досить багато робіт, присвячених дескрипціям метафізики і метафізичного мислення. Це роботи Е. Корет, Ж.-Ф. Куртина, В.В. Миронова, М. Гайдеггера, Б. Гаррета, П. Обенка, Е. Дж. Лоу, С. Ш. Аваліані. У них так чи інакше постає питання про природу метафізичного мислення та місця знання про інше, а не тільки розбираються метафізичні проблеми в їх класичних і сучасних формулюваннях. З іншого боку, це питання ставиться досить формально, слугуючи швидше преамбулою власне для розбору метафізичних тем. В цілому уявлення про метафізику даних авторів, хоча і формують загальний образ метафізичного мислення, не дозволяють пояснити стійке прагнення філософії останніх століть до подолання метафізики, наявність постійного її дрейфу (при збереженні загальних «рамкових» уявлень), до постметафізичного мислення, відмінного, втім, від антиметафізичних стратегій. Це породжує плюралізм наукових позицій щодо тлумачення окремих філософських догм, в тому числі сенсу іншого. Тому виникає необхідність пошуку метафізичного сенсу «Іншого», зокрема у науковій спадщині Емануеля Левінаса, що є **метою** статті.

До кола зарубіжних науковців, котрі ґрунтовно займалися дослідженням творчості Е. Левінаса, насамперед, належать: єврейський філософ М. Бубер, який вів полеміку з першим стосовно сутності діалогу; французькі мислителі Ж. Дерріда, який у 1968 році опублікував книгу «Письмо і відмінність», де містилося есе «Насильство і метафізика», присвячене критиці етики Е. Левінаса, та Ж. Рюс, яку в основному цікавив внесок франко-єврейського філософа в юдаїзм; польський мислитель Romuald Jacob Weksler Waszkinel, який у статті «Jan Pawel II i Emmanuel Levinas o kryzysie kultury» досліджував схожість поглядів Е. Левінаса та Івана Павла II стосовно кризи культури [5].

Теоретичним підґрунтям аналізу поглядів Е. Левінаса стали праці українських дослідників. Одним з перших українських науковців тут є В. Малахов. Він зробив вагомий науковий аналіз етичної концепції Е. Левінаса, головним чином, посприяв перекладу українською мовою «Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого» (1999) Е. Левінаса, і є також дослідником відмінностей етики Е. Левінаса у порівнянні з іншими етичними системами. Також ґрунтовним і цікавим є аналіз В. Малаховим поглядів Е. Левінаса у

співставленні з представниками філософії діалогу як, наприклад, М. Бахтін, Г. Батіщев, В. Біблер та ін. Інший дослідник філософії Е. Левінаса є М. Гіршман. Він зупиняється на полеміці Е. Левінаса і М. Бубера, окреслюючи основні відмінності у їх баченні діалогу. О. Назаренко розглядає проблему діалогу та її етичні аспекти в філософії франко-єврейського мислителя. О. Радченко досліджує концепцію відповідальності Е. Левінаса, К. Сігов – кенотичну етику. І. Степаненко зупиняється на вивченні відношення Я – Інший, проблем марності страждання та самотності людини та ін. [4].

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасний французький філософ Еманюель Левінас (1906-1995), чия творчість взагалі примітна неабиякою кількістю щеплень «Іншого» до мови західної думки, перетворює в своєрідну «категорію» досить екзотичне в контексті західної філософської традиції поняття «Лиця» (visage) [5]. В рамках цієї роботи ми постараємося виявити основний зміст цієї «категорії», а також вкажемо на ряд проблем, пов'язаних переважно з її можливим «естетичним» або «онтологічним» статусом.

«Категорія» «Лиця» в просторі думки Е. Левінаса, яку він сам аж ніяк не уникав іменувати «метафізикою», має виняткове значення. «Лице», фактично, виступає для нього синонімом «Іншого» – центральні фігури етики Левінаса (тоді як етику він і розумів не інакше як «зв'язок з Іншим»). «Лице» – це сам спосіб буття «Іншого», сама його інакшість і радикальна «зовнішність» (екстеріорність). Більш того, «Лице» являє собою чи не єдиний вододіл між полярними «регіонами» його метафізики – «безособовою наявністю» (виміром «буття») і «нескінченністю» (виміром «блага») [4]. «Інша, ніж буття», або ж «нескінченне», відкриває себе в «Лиці» «Іншого». В «Лиці» живе і підтримується радикальна метафізична відмінність (Гайдеггерові розрізнення «буття» і «сущого» в екзистенції Dasein, а Левінас спирається, перш за все, на «інше суще») [9].

Втім, «Лице» (visage) стає категорією метафізики Левінаса далеко не відразу. «Герої» його ранніх робіт – це переважно анонімний «факт буття» (ily a, l'exister), а також екзистенція (l'existant), або «іпостась» (l'hypostase). На сторінках книги «Від існування до існуючого» (1947) [13; 14] про особу йдеться скоріше як про щось причетне до світу [3]. Цілком «пристойна» особа тут поки ще корелятивно «тотожна» («іпостасі») і цілком перебуває в трансцендентальній стихії «світла» (в полі охоплення свідомості), її «гетерологічні» риси поки ще не виявлені. Це феномен серед інших феноменів, але ніяк не відмінна риса «Іншого» [11].

Проте в цьому тексті, а також в досить близькому за змістом «Часі та Іншому» (1947) [14] вже міститься вказівка на деякий специфічний спосіб існування «Іншого», на вираз його принципової інакшості, проте цей вислів – ще не Лице. Це – «оголеність» (nudite), яка уникає «світла» і скандальним чином руйнує форму, пристойне Лице світу (цього трансцендентальні кореляти «іпостасі») [10]. Явище оголеності знаменує собою розрив трансцендентальної кореляції, що перетворює «Іншого» в феномен – відсутність спільності, нейтрального середнього терміну між «мною» і «Іншим» – інакше кажучи, безпосередність. Скандальна безпосередність оголеності робить її відмінність від феноменальної даності [3].

«Лице» як метафізична «категорія» повною мірою заявляє про себе вже на сторінках *opus magnum* Левінаса «Тотальність і Нескінченне» (1961) [7], де також дається докладний опис її сутнісних характеристик. Тут саме Лице вже протистоїть формі і поверхні як конститутивним характеристикам порядку «Тотожного», відсилаючи до «екстеріорності» «абсолютно Іншого» – Лице саме і є ця екстеріорність. Лице, особа також ухиляючись від «світла» і руйнуючи форму, трансцендуючи феноменальну даність, набуває тут багато характеристик «оголеності», яка, в свою чергу, починає розумітися не інакше як одна з сутнісних характеристик самої особи. Більш того, оголеність особи виявляється в якомусь сенсі первинної, яка випереджає оголеність тіла, так що еротична нагота – те, про що в «тотальному і нескінченному» Левінас говорить як про те, що знаходиться «за межами особи» [7], – набуває все своє значення лише на основі вже зробленої відкритості «Іншого» в особі.

Особа – своєрідне «засвідчення Іншого про самого себе», його, так би мовити, абсолютне відображення, що дещо пізніше знайде своє вираження також в понятті «сліду» [7]. Отже, «оголеність», «особа» і «слід» – урівноціненні категорії; всі вони позначають парадоксальний спосіб існування «Іншого», проте саме «Лице», згідно Левінаса, є в цьому ряду центральним [5].

Екзотичність «особи» в рамках західної філософської традиції обумовлена тим, що традиція ця, на погляд Левінаса, будучи переважно онтологічною і тяжіючи до «тотальності» уявлення, проявляючи себе як метафізика трансцендентального суб'єкта, як феноменологія, резонується в якійсь безособовій фігурі «нейтрального». Суб'єкт, ідея, свідомість, структура не має лиця. Західна філософія – філософія «оптична», філософія виду і видимості – «лиця», але не особи. Левінас протиставляє їй якусь етичну «над-оптику» – оптику «по той бік світла» [14]. Тим часом, категорія «особи» вира-

зним чином тяжіє до іудейської релігійно-етичної традиції (Божественний Лик Письма, невимовний Лик Господній, зустріч з цим Лицем як «страх Божий» тощо) [5]. Подібно до того як Мартін Гайдеггер звертається до спадщини «досократиків», на протипагу Гайдеггеру – Левінас звертається саме до цієї традиції як до «витоку» своєї метафізики.

Будучи свідченням «Іншого» про власну «іншість», особа висловлює «скандал в бутті», опиняючись категорією не менше «скандальною», ніж, скажімо, «реальне» [8]. Тільки щодо особи можна говорити про справжню інакшість, про радикальні відмінності. Тільки інакшість особи засновує дистанцію свободи від відносин суцього і його безвихідного «буття». У «Іншого» немає необхідності, водночас воно дрімає у всякій «онтологічній» фігурі. Одкровення «Іншого» не зводиться до мови онтології – його відрізняє і розрізняє Лице.

Отже, особа розрізняє, особа є відмінність. Однак воно нас стосується – мабуть, не менш прямо, ніж жах «буття», за яким йде услід свідомо неадекватна реакція – «тотальна мобілізація» екзистенції в силу безвихідності факту, – тому що нічого іншого вже не залишається. Жах, як це не дивно, виявляється при цьому як би пароксизмом турботи про власне існування, але «турбота про Іншого» – це ще більш абсурдно [6]. І ситуація зустрічі з абсолютно Іншим бентежить екзистенцію ще більшою мірою, ніж вимушений ентузіазм «стояння в просвіті буття». Особа і пов'язане з нею «заміщення» відкриває вимір етичного, і цей новий простір якраз і виявляється тим вагомим «доповненням», яке робить Левінас до Гайдеггерового розрізнення («уособлення») «буття». Буттєва відмінність обертається для нього етичним завданням трансценденції «буття», що знаходить своє нескінченне здійснення в ставленні до особи [4].

Варто також відзначити, що «особа», ця невід'ємна риса «іншого, ніж буття», принципово неадекватна порядку суб'єктивності. Що саме-таки і робить «Іншого» іншим: «Інший» – «ніколи не є Я». Тим часом, ці несумірність і нерівновага між «мною» і «Іншим» дозволяють зробити – з усією строгістю – досить різкий висновок: «Інший» аж ніяк не є суб'єктом. Відповідно і соціальність в корені своєму – як відношення до «Іншого» – не є інтерсуб'єктивністю відношення (якщо таке взагалі можливо).

Зі свого боку, звичайно ж, ці крайні висновки прямо впливають із властивого західній метафізичній традиції «неупередженості» (філософія = онтологія = феноменологія = дискурс «Тотожності» або «нейтрального», як резюмує Левінас [9]). «Починаючи з ви-

токів, філософія охоплена жахом, непереборної алергії до Іншого, що залишається Іншим» [9]. Однак для Левінаса подібні різкі судження, які свідчать зрештою про відсутність «Іншого», – аж ніяк не привід до заперечення соціальності, але тільки лише *via negativa* для її прямого зближення з «метафізикою», що ставить «сьогодення-присутність» під питання [2]. Так що це заперечення суб'єктивності «Іншого», зрозуміло, не є до кінця «догматичним»: в ньому занадто багато від простого «утримання від судження», проте до нього також підштовхує і сам спосіб «даності» «Іншого» саме як «Іншого», або особи [1].

Звичайно ж, цілком можливо говорити про суб'єктивність «Іншого» в порядку спільності або аналогії – однак тим самим нейтралізуючи його як «Іншого». Однак – і в цьому вузлова точка філософії Левінаса – є принципова відмінність між суб'єктом, що говорить від першої особи («мною самим»), і, здавалося б, «тим же самим» суб'єктом ззовні, причому ця відмінність абсолютно непередбачувана, що викидає нас «по той бік» можливості аналогії і яких би то не було генералізацій з приводу «поза» і «всередині», екстеріорного і інтеріорності, «нас самих» і «Іншого». І левінасівський «курс нескінченного» (або «бажання», або «Іншого») прагне уникнути такої тоталізації, узагальнення в термінах тотожного. Це парадоксальним чином підтверджує його вірність феноменологічній традиції, самому духу феноменологічного звернення до даності «безпередпосилочного» досвіду. Адже «тотожне» не конститує «інше», але до і крім будь-якого можливого аналогізуючого перенесення «Інший» виявляє себе в особі «сам по собі», тобто саме в якості «Іншого». Тим самим «Інший» виявляється шуканим феноменологією, первинною даністю. Однак, на відміну від властивого феноменології трансценденталізму, цю даність можна розуміти тільки «наївно» – не як те, що «проводиться» нами самими, але як те, що до і крім всякої нашої участі нам «дано».

Висновки. Отже, з принципового розрізнення «мене самого» і «Іншого», або ж явища особи, і починається метафізика Емануеля Левінаса, вона ж етика або просто досвід. Разом з тим «об'єктивний» і навіть «чуттєвий» характер особи дозволяє запитати про ті способи, якими воно нас стосується: про спосіб цього явища «іншого», про те, як показує себе саме відмінність. Тобто про його можливу «феноменологію» або «естетику» (пам'ятаючи про буквальне значення слова «естезис»). З іншого боку, вказівка на «спосіб буття» в самому метафізичному «визначенні» особи (особа як «спосіб буття Іншого»), нехай навіть негативним чином і з без-

ліччю застережень, буде відсилати до онтології. При цьому також відзначимо, що «естетичне» взагалі у Е. Левінаса сутнісним чином онтологічно, пов'язане з метафізичним «регіоном» «нааявності». Над ґрунтовним осмисленням цієї проблеми слід працювати й далі.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Левинас Э.* Время и другой; Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 266 с.
2. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. *Малахов В.* Еманюель Левінас: погляд із Києва / Віктор Малахов // Дух і Літера. – 1997. – № 1. – С. 292–308.
4. *Морозов А.* «Інший» як центральна проблема етики Емануеля Левінаса / Андрій Морозов // Схід. – 2014. – № 2. – С. 158–162.
5. *Ямпольская А.* Эммануэль Левинас: философия и биография / Анна Ямпольская. – К.: Дух і Літера, 2011. – 376 с.
6. *Butler J.* Giving an Account of Oneself / Judith Butler. – New York: Fordham University Press, 2005. – 149 p.
7. *Butler J.* Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence / Judith Butler. – London: Verso, 2004. – 170 p. – С. 146–156.
8. *Caygill H.* Levinas and the Political / Howard Caygill. – London: Routledge, 2002. – 218 p.
9. *Critchley S.* The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas / Simon Critchley. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. – 225 p.
10. *Derrida J.* Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1964. – № 3. – P. 322–354.
11. *Derrida J.* Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie) / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1964. – № 4. – P. 425–473.
12. *Harman G.* Levinas and the Triple Critique of Heidegger / Graham Harman // Philosophy Today. – 2009. – № 53. – P. 407–413.
13. *Levinas E.* Noms propres / Emmanuel Levinas. – Paris: Le Livre de poche. Biblio essais, 1987. – 159 p.
14. *Levinas L.* Totalité et infini, Essai sur l'extériorité / Levinas Levinas. – Paris: Le Livre de poche. Biblio essais, 1990. – 346 p.

References

1. *Levynas, Э.* (1998) Vremja y drughoj; Ghumanyzm drughogo cheloveka / Эммануэ́ль Левынас. SPb.: Vysshaja relyghyozno-fylosofskaia shkola. – 266 p.

2. Levinas, Э. (2000) *Yzbrannoє. Totaljnostj y Beskonečnoє / Эмманјуєlj Levinas*. SPb.: Unyversytetskaja knygha. – 416 p.
3. Malakhov, V. (1997) *Emanjuєlj Levinas: poghljad iz Kyjeva / Viktor Malakhov // Dukh i Litera. # 1. S. 292–308.*
4. Morozov, A. (2014) «Inshyj» jak centraljna problema etyky Emanuelja Levinasa / Andrij Morozov // *Skhid. # 2. S. 158–162.*
5. Jampoljskaja, A. (2011) *Эмманјуєlj Levinas: fylosofyja y byoghrafyja / Anna Jampoljskaja. – K.: Dukh i Litera. – 376 p.*
6. Butler J. (2005) *Giving an Account of Oneself / Judith Butler. – New York: Fordham University Press. – 149 p.*
7. Butler J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence / Judith Butler. – London: Verso, 2004.– P.146-156*
8. Caygill H. (2002) *Levinas and the Political / Howard Caygill. – London: Routledge, 2002. – 218 p.*
9. Critchley S. (2014) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas / Simon Critchley. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. – 225 p.*
10. Derrida J. (1964) *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. № 3. P. 322–354.*
11. Derrida J. (1964) *Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie) / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. № 4. P. 425–473.*
12. Harman G. (2009) *Levinas and the Triple Critique of Heidegger / Graham Harman // Philosophy Today. № 53. P. 407–413.*
13. Levinas E. (1987) *Noms propres / Emmanuel Levinas. – Paris: Le Livre de poche. Biblio essais. – 159 p.*
14. Levinas L. (1990) *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité / Levinas Levinas. – Paris: Le Livre de poche. Biblio essais. – 346 p.*

Авторська довідка:

Горельцева Марина Володимирівна – асистент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України; електр. адреса: mv131976@ukr.net

**БЕРДЯЄВСЬКІ СЮЖЕТИ У ЖУРНАЛІ
«ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ» (1916–1917):
НЕПРОЧИТАНІ СТОРІНКИ БІОГРАФІЇ ФІЛОСОФА**

Н.Г. ФІЛІПЕНКО

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
Київ, Україна
natalia.filipenko2305@gmail.com*

Стаття присвячена аналізу двох маловідомих публікацій в журналі «Христианская мысль» (1916–1917), пов'язаних з іменем Миколи Бердяєва, – його статті «Релігійна доля єврейства» та рецензії В.В. Зеньковського «Проблема творчості. (З приводу книги М.О. Бердяєва “Смисл творчості. Спроба виправдання людини”)». Продемонстровано їхнє значення у його філософській біографії (повторення сюжетів про релігійну долю єврейства, про творчість і людину в його наступних творах), у описі інтелектуального портрету тієї епохи, в аналізі актуальних суспільних проблем. Розглянуто особливості дослідження Бердяєвим релігійної долі єврейства (встановлення ролі єврейського народу у виникненні християнства, у формуванні основ європейської культури, розрізнення трьох видів антисемітизму – релігійного, расового та соціально-політичного). Показано важливість аналізу В.В. Зеньковським роботи М.О. Бердяєва «Смисл творчості», зокрема, його критики релігійного обґрунтування автором творчості з допомогою ідеї третього одкровення, що суперечить православному віровченню.

Ключові слова: *метафізика історії, месіанізм, іудаїзм, християнство, філософія творчості.*

**БЕРДЯЕВСКИЕ СЮЖЕТЫ В ЖУРНАЛЕ
«ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ» (1916–1917):
НЕПРОЧИТАННЫЕ СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ
ФИЛОСОФА**

Н.Г. ФИЛИППЕНКО

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
Київ, Україна
natalia.filipenko2305@gmail.com*

Статья посвящена анализу двух малоизвестных публикаций в журнале «Христианская мысль» (1916–1917), связанных с именем Николая Бердяева, – его статьи «Религиозная судьба еврейства» и рецензии В.В. Зеньковского «Проблема творчества. (По поводу книги Н.А. Бердяева “Смысл творчества. Опыт оправдания человека”))». Продемонстрировано их значение в его философской биографии (повторение сюжетов о религиозной судьбе еврейства, о творчестве и человеке в его последующих произведениях), в описании интеллектуального портрета той эпохи, в анализе актуальных общественных проблем. Рассмотрены особенности исследования Бердяевым религиозной судьбы еврейства (установление роли еврейского народа в возникновении христианства, в формировании основ европейской культуры, различение трёх видов антисемитизма – религиозного, расового и социально-политического). Показана важность анализа В.В. Зеньковским работы Н.А. Бердяева «Смысл творчества», в частности, его критики религиозного обоснования автором творчества с помощью идеи третьего откровения, противоречащей православному вероучению.

Ключевые слова: *метафизика истории, мессианизм, иудаизм, христианство, философия творчества.*

**BERDJAEV'S SUBJECTS
IN THE «HRISTIANSKAJA MYSL'» JOURNAL (1916–
1917):
UNREAD PAGES OF PHILOSOPHER'S BIOGRAPHY**

N.G. FILIPENKO

H. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine,

Kyiv, Ukraine

natalia.filipenko2305@gmail.com

The article is devoted to the analysis of two largely unknown publications in the «Hristianskaja mysl'» journal (1916–1917), associated with the name of Nikolaj Berdjajev, – his article «Religious Fate of Jewishness» and V.V. Zenkovskij's review «The Problem of the Religious Fate of Jewishness. (Regarding N.A. Berdjajev's Book “The Meaning of the Creative Act. Essay of the Justification of Man”))». Their significance for his philosophical biography (the recurring of subjects about the religious fate of Jewishness, about the creative act and the man in his future writings), for

the description of an intellectual portrait of that epoch, for the analysis of the important social problems was demonstrated. The characteristics of N.A. Berdjaev's investigation of the religious fate of Jewishness (the recognition of the role of Jewish people in the origin of Christianity, in the development of fundamentals of the European culture, the distinguishing of three types of antisemitism – religious, racial and sociopolitical) were considered. The importance of V.V. Zenkovskij's analysis of N.A. Berdjaev's work «The Meaning of the Creative Act», in particular, of his criticism regarding author's religious substantiation of the creative act using an idea of the third revelation, which contradicts Orthodox doctrine was shown.

Key words: *metaphysics of history, messianism, Judaism, Christianity, philosophy of creative act.*

Вступ. Бібліографія досліджень, присвячених творчості Миколи Олександровича Бердяєва (1874–1948), всесвітньо відомого філософа, чие ім'я вписане в історію філософії як України, так і Росії, налічує сотні публікацій, зокрема, кількість лише вибраних робіт, що вийшли друком в Україні за останні два десятиліття, перевищує 50 найменувань [1]. Однак немає сумніву, що у реконструкції творчої біографії такої непересічної особистості, як М.О. Бердяєв, все ще залишаються смислові прогалини, заповнення яких важливе як для осмислення спадщини мислителя, так і для інтелектуального портрету його епохи (в тому числі, й того, як відбувалася рецепція його ідей сучасниками). Саме у цьому сенсі є важливими публікації Бердяєва і про Бердяєва у журналі «Христианская мысль», що виходив у Києві у 1916–1917 рр., а його редактором-видавцем був тодішній голова Київського Релігійно-філософського товариства (1908–1919), бувший професор Київської Духовної Академії В.І. Екземплярський.

Виклад основного матеріалу дослідження. За словами Бердяєва, на той час він уже відійшов від співпраці з Московським Релігійно-філософським товариством [2, с. 248], однак це не завадило йому надрукувати статтю у журналі «Христианская мысль», що фактично був органом Київського Релігійно-філософського товариства, і де водночас публікувалися роботи членів Московського та Петербурзького Релігійно-філософських товариств. Слід також зазначити, що у початковий період діяльності Київського Релігійно-філософського товариства (зокрема, у 1908 і 1909 рр.), приїжджаючи до Києва, Микола Олександрович брав активну участь у його засіданнях і як доповідач, і як дискусант.

Стаття М.О. Бердяєва «Релігійна доля єврейства» [3], надрукована у квітневому номері журналу за 1916 р., належить до тих його

текстів, які не тільки зберігали смислову тяглість у його творчості, а й у зміненому вигляді (з урахуванням нових історичних обставин) пережили свого роду републікацію. Йдеться, зокрема, про розділ 5 «Доля єврейства» у книзі «Смисл історії» [4] та статтю «Християнство та антисемітизм» [5], що мала підзаголовок «Релігійна доля єврейства». Публікація у журналі «Христианская мысль» не лише є цікавою для дослідників тому, що її сюжет повторювався у творчості мислителя, а, отже, вона важлива для розуміння еволюції його поглядів. Її смислові повороти, які виходять далеко за межі теми, зазначеної у назві, є актуальними для сьогодення і потребують вдумливої рефлексії, що може допомогти нам в осмисленні сучасних нам реалій.

Сам М.О. Бердяєв на початку статті вказує на її оригінальність: вона не є загальноприйнятим розглядом єврейського питання у суспільно-політичному чи моральному ракурсі, оскільки, на його думку, причини історичної долі єврейства залишаються незрозумілими у такому випадку. Він наголошує: «Якщо є у всесвітній історії поданий нам знак про релігійний її смисл, то це – тасмніча і трагічна доля Ізраїлю, обраного народу Божого... Єврейство – релігійна вісь історії людства... В єврействі і через єврейство звершився великий релігійний переворот світової історії, який і для невіруючого у Христа розколює історію світу на дві частини» [3, с. 120]. Говорячи про те, що і для невіруючого у Христа з моменту Його Різдва світова історія розколюється на дві частини, Бердяєв, вочевидь, має на увазі спосіб літочислення, який й дотепер у західноєвропейській традиції поряд з до н.е. і н.е. зберігає як одну з форм – до Р.Х. та від Р.Х.

Цей релігійний переворот – Боготілення Ісуса Христа, Сина Божого, другої іпостасі Святої Трійці, що знайшов своє відображення і визнання у християнстві. Прийняття християнства означало для європейської історії, за словами автора, перехід від арійської свідомості і культури (її різновидом він вважає і давногрецьку), де історія не знає руху вгору, оскільки все нескінченно повторюється, до хіліастичного розуміння історії як висхідного руху, як прогресивного втілення певного сенсу, що розглядається як есхатологія у християнстві і як прогрес у секулярній європейській культурі. Цікавим є його зауваження щодо тогочасних спроб у Німеччині створити суто арійську релігійну філософію, яка ґрунтувалася б на германській міфології (згадуються твори Х.С. Чемберлена «Арійське світоспоглядання» та А. Дрекса «Релігія як самосвідомість Бога»): «В німецькій свідомості, яка визначає себе переважно як арійську, антисемітизм послідовно приводить до антихристиянства» [3, с. 121] – без сумніву, через діаметральну протилежність світоглядних установок. Бердяєв наголошує, що для

арійської свідомості, де метафізичне та історичне розділені, неможлива метафізика історії. Основою останньої є месіанська ідея, яка означає зближення метафізичного та історичного, вічного та тимчасового. «Лише очікування явлення Месії, тобто входження метафізичного в певній точці історичного, відкриває смисл історичного руху, дає можливість релігійно відчути історію як звершення, як “прогрес” у вільній термінології XIX століття» [3, с. 122].

Тільки релігійній свідомості єврейства було притаманне месіанське очікування, спасіння від зла, що ним наповнене земне життя, надія на приближення Царства Божого, тільки у цьому народі міг з'явитися Христос, це його вклад у світове релігійне життя. Бердяєв зауважує: «Носієм християнства і втілювачем християнства в історії є арійська раса, але вона отримала своє християнство від семітської раси. В єврействі – сіль релігійного життя, месіанська ідея» [3, с. 121]. При цьому він відзначає, що з появою Христа єврейський месіанізм, що ґрунтувався на національній винятковості, перетворився на месіанізм універсальний, оскільки замість очікуваного спасителя саме Ізраїлю, того, хто дасть йому земне царство та блаженство, євреї дали Спасителя усього світу, Якого самі не прийняли та гнали. За словами Бердяєва, саме в цьому таємниця релігійної долі єврейства: його значення – в тому, що лише цей народ міг дати і дав світу Христа, а його трагічна доля пов'язана з тим, що він Його не прийняв. «Обраний народ Божий, доля якого не може походити на долю всіх народів землі, був розсіяний серед інших народів, його гнали та ненавиділи. Єврейський народ відштовхнув Христа-Розп'ятого, не схилився перед Голгофською жертвою. Він хотів Христа-Царя, що не кров Свою проливає за гріхи світу, а силою облаштовує земне царство. І доля народу, що відштовхнув Голгофу, перетворилася на Голгофу» [3, с. 122-123].

Мислитель пропонує розрізнити єврейське питання як питання релігійного шляху, внутрішнє питання самого єврейського народу, що, на його думку, може бути розв'язане лише прийняття ним християнства, та єврейське питання як питання до християн, як загальнолюдське питання. Він зауважує, що антисемітизм може бути релігійним, расовим та політичним. Християнство, за словами Бердяєва, певною мірою є релігійним антисемітизмом, оскільки після того, як євреї не прийняли Христа, їхня релігійна роль стає негативною. Будь-які прояви націоналізму в християнстві, церковний націоналізм, автор називає релігійним іудаїзмом всередині християнства, що суперечить його універсальності. «Релігійна винятковість і релігійна нетерпимість, несамовита релігійна ревність, що поділяє людей на “своїх” і “не своїх”, породжує гоніння та переслідування, є проявом іудейського духу, в якому

неповинне єврейство як раса. Іудаїзм і семітизм існують як духовні явища, абсолютно відділені від кровного єврейства» [3, с. 124].

Водночас М.О. Бердяєв називає переслідування і утиски євреїв великою ганьбою християнського світу і псевдохристиянством, оскільки той, хто прийняв Христа, у цьому світі знаходиться серед тих, кого розпинають, а не серед тих, хто розпинає. Він також додає, що християнин не може бути расовим антисемітом, оскільки і Христос, і Божа Матір, і апостоли були євреями. Для християнина не існує нижчих рас і народів, оскільки це давньоєврейське тлумачення подолане у Новому Заповіті. Тому, робить висновок Бердяєв, расовий антисемітизм в тогочасних європейських державах є проявом не християнської, а іудейської свідомості. Його непокоїть те, що Європа все більше стає антихристиянською за своєю суттю, що тут повторюються в секулярній формі хибні ідеї, притаманні іудаїзму: «Хибний єврейський хіліазм – прагнення земного національного царства та земного блаженства, – що примушує відкидати Голгофу, проник у християнський світ. Націоналісти та імперіалісти, які боготворять націю та державу, все підпорядковують утилітарним цілям, сповідують єврейський хіліазм і не їм засуджувати євреїв за те, що вони не прийняли Христа. Нині антисеміти всіма своїми справами і словами відкидають і розпинають Христа» [3, с. 125]. Автор також засуджує політичний антисемітизм як утиски євреїв через позбавлення їх рівних прав з християнами у економічному та суспільно-політичному житті, що на той час існували, зокрема, в Російській імперії. Він називає його явищем буржуазного остраху, користі та заздрощів.

Відтак, зазначимо, що стаття М.О. Бердяєва «Релігійна доля єврейства» цікава не лише як його маловідома публікація, в основі якої смисловий сюжет, до якого він неодноразово звертався у своїй творчості, а самим підходом до аналізу обраної теми, що виходить за межі традиційного акцентування на морально-етичних та суспільних аспектах. Трактовка автора виводить нас на зв'язок релігійної єврейської свідомості (зокрема, месіанської ідеї) з ключовими моментами європейської свідомості і культури як у релігійному, так і секулярному сенсі – християнським хіліазмом і прогресом, з обґрунтуванням хибності націоналізму в християнстві. Тим самим Бердяєв надає переконливі аргументи щодо небезпечності антисемітизму для самого християнства, оскільки це перетворює його на псевдохристиянство, робить схожим на іудаїзм, що з моменту Боготвілення – явлення Христа, втрачає своє особливе призначення в релігійній історії людства.

Друга публікація в журналі «Християнская мысль», пов'язана з ім'ям М.О. Бердяєва, належить не йому, а В.В. Зеньковському, на той

час професору Університету св. Володимира, товаришу голови Київського Релігійно-філософського товариства, і є рецензією на його твір «Смисл творчості. Спроба виправдання людини», що вийшов друком у Москві у 1916 р. Стаття-відгук Зеньковського «Проблема творчості. (З приводу книги М.О. Бердяєва “Смисл творчості. Спроба виправдання людини”)» [6] є і цікавою, і важливою з багатьох причин. По-перше, оскільки є тогочасною реакцією на знакову роботу філософа, яку він сам цінував і багато років по тому, присвятивши їй окремих розділ «Світ творчості. “Смисл творчості” і переживання творчого екстазу» у філософській автобіографії «Самопізнання»: «Книгу цю я вважаю не найдосконалішим, але найбільш натхненним своїм твором, і в ній вперше знайшла свій виклад моя оригінальна філософська думка. В неї вкладена моя основна тема, моя початкова інтуїція про людину» [2, с. 247]. По-друге, оскільки написана тим, хто світоглядно стояв на таких самих позиціях, як і Бердяєв, тобто визнавав можливість і необхідність релігійної філософії, заснованої на християнському віровченні. І, по-третє, оскільки цей відгук є маловідомим, однак належить автору «Історії російської філософії», що є однією з найгрунтовніших праць у цій царині, де філософським ідеям М.О. Бердяєва приділено значну увагу.

Сам філософ у «Самопізнанні» стосовно тогочасного сприйняття його «Смислу творчості» зазначає: «Православні кола, не лише праві, а й ліві, поставились дуже підозріло і навіть вороже до моїх думок про творче покликання людини. Я відчув себе самотнім у своєму усвідомленні. Коли вийшла моя книга “Смисл творчості”, то в особистій розмові її високо оцінив В’яч. Іванов, який не співчував моїм думкам, але ставився із співчуттям до чужої творчості. Він сприйняв книгу музикально. С. Булгаков у своїй книзі “Світло не вечірне” визнав демонічний, людинобожий характер моєї думки про творчість. Багато писав про книгу лише В. Розанов» [2, с. 249]. Тому, безперечно, буде важливим ознайомитися з ще одним відгуком цього періоду, не згаданим Бердяєвим, зрозуміти, наскільки він вписується в загальну картину оцінки твору, подану в «Самопізнанні».

Слід зазначити, що рецензія В.В. Зеньковського за обсягом і ґрунтовністю є повноцінною статтею, а не стислим відгуком на публікацію. Цікавою є її структура, що умовно складається з кількох смислових блоків: короткого огляду основних ідей самого твору [6, с. 124-133] і критичного аналізу як філософії творчості М.О. Бердяєва, так і розуміння ним релігійного смислу творчості, що супроводжується викладом власних поглядів рецензента з цього приводу [6, с. 133-148]. Зеньковський відразу пояснює, чому відгукнувся на цю роботу: це –

«один з найзначніших релігійно-філософських творів останнього часу і ... найцінніше, що було написано М.О. Бердяєвим» [6, с. 124]. Він вважає цей твір «пам'ятником нашої збентеженої епохи», який, «як фокус, збирає в собі окремі промені тих релігійних пошуків, що ними позначений наш час, намагаючись ... підготувати нове одкровення» [6, с. 124]. Щоб бути точним, передаючи розуміння нового одкровення Бердяєвим, якого той чекає не від Бога, а від людини, автор рецензії наводить його слова: «Третє творче одкровення у Духові не матиме священного писання, ... не буде голосом з небес... Третього одкровення не можна чекати, його має звершити сама людина, що живе у Духові, звершити свободним творчим актом» [6, с. 124-125]. Однак, на його думку, значення «Смислу творчості» визначається не цим пророцтвом, а тим позитивним змістом, що стоїть за ним, а саме – намаганням розкрити філософію творчості. Цим двом важливим для Зеньковського моментам – релігійно-пророче очікування нового одкровення і спроба побудови філософії творчості – і присвячена його стаття-відгук.

Спочатку він дає виклад основних ідей М.О. Бердяєва, що супроводжується цитуванням його суттєвих формулювань. Зеньковський акцентує увагу на таких сюжетних поворотах думки мислителя:

– Дух людський перебуває у полоні, яким є світ, даність, необхідність. Це є гріхом людини, однак християнське вчення про смирення і послух, про подолання гріха, на думку Бердяєва, віддає нас йому у рабство, оскільки зайняті самовдосконаленням, ми слідуємо за гріхом і, тим самим, позбавлені творчого відношення до світу. Щоб подолати цей стан речей, необхідно перейти від моралі послуху і смирення до моралі творчості, від виконання закону – до творення нового життя.

– Антиномію пасивності та творчості Бердяєв вбачає у всіх сферах духовного життя: наука і філософія так само, як і мораль, перебувають у полоні світової даності, світової необхідності. Зеньковський наводить його слова про істину, що розкривають суть претензій автора «Смислу творчості» до дискурсивного мислення: «Те, що є, що дане і нав'язане інтелекту, те зовсім ще не є істиною і те не обов'язкове, бо, можливо, це є, це дане і нав'язане лише через рабську пригніченість духу і зникне, як примара, після його звільнення. Пізнання істини є творче осмислення буття, світле звільнення його від темної влади необхідності. Сама істина протиставляється світу, яким він є» [6, с. 129].

– Відтак, мораль смирення, за Бердяєвим, скоує не лише моральну, а й позаморальну творчість людини. Якщо релігійне життя вичерпується спокутою гріха, то творча активність людини не має сенсу. Вихід – в усвідомленні того, що релігійний смисл людського

буття не зводиться до спокути гріха, а пов'язаний з творенням нового, вищого буття.

– Прагнучи ввести нову філософію творчості в систему релігійних ідей, Бердяєв твердить, що в Євангелії дане благовіщення про спокуту гріха і спасіння від зла, але не вказані шляхи творчості, оскільки інакше творчість була б послухом, а не творчістю. Зеньковський наводить його тези: «Бог чекає від людини такого одкровення свободи, у якому відкритися має непередбачене самим Богом», а також – «Ми стоїмо ... перед неминучістю виправдати себе творчістю, а не виправдати свою творчість». Такий хід думок зрештою приводить Бердяєва до висновку: «нова свідомість творчої епохи має визнати у сфері психологічній – рівноцінність досконалості пізнавальної та естетичної досконалості моральної, а в сфері містичній – рівноцінності геніальності та святості» [6, с. 131]. При цьому, новій творчій епосі, де метою людини є не спасіння, а творчість, відповідатиме нова релігійна епоха – одкровення закону (Отця) і одкровення спокути (Сина), висловлені у Старому та Новому Заповіті, доповняться одкровенням творчості (Духу), що стане антропологічним одкровенням, розкриттям і реалізацією творчої природи людини як образу Божого.

Лише після огляду важливих, з його точки зору, ідей «Смислу творчості» В.В. Зеньковський переходить до їх критичного аналізу. Зупинимося на його основних тезах:

– Вчення Бердяєва про динамічність буття, про продовження творення у творчості людини є правильним і релігійно, і філософськи, оскільки, якщо буття незмінне, то творчість є утопією. Однак творчий акт включає і пристосування до даності, тому відношення між творчістю і пристосуванням є не антиномічним (як твердить Бердяєв), а органічним. «Не саме по собі “пристосування” обриває творчість, ... а суб'єктивне забарвлення цього пристосування, усвідомлення, що “пристосуванням” має вичерпуватися наше світовідношення» [6, с. 135].

– У розгляді Бердяєвим моральної проблеми сконцентрувалися усі його помилки. Теза «нова мораль хоче бути творчістю вищої правди життя і вищого буття», так чи інакше, як ідеал присутня у багатьох етичних концепціях. Запропоноване Бердяєвим протиставлення сучасної дотворчої моралі як такої, що є пристосуванням до зла, та майбутньої творчої, яка є преображенням світу, є штучним, оскільки елементи творчої моралі присутні в історії людства завжди.

– Бердяєв необґрунтовано розширює межі протилежності дотворчої та творчої моралі і з психологічної чи історичної протилежності перетворює її на метафізичну та розглядає як протилежність двох епох – новозаповітної та нової релігійної епохи. Його концепція містить

суперечності: з одного боку, Бердяєв критикує християнську мораль за відсутність в ній творчості, а з іншого – пише про творчу мораль ново-заповітної, євангельської любові, яка не була розкрита у християнському світі. Тоді, запитує Зеньковський, «чи не в тому ж сенс творчої моралі, щоб повернутись до чистого вчення Євангелія? Для чого ж нове одкровення..., якщо кращі риси творчої (нової) моралі вже були в Євангелії?» [6, с. 138-139].

– «Одна з основних помилок Бердяєва – це нерозрізнення християнства як ідеальної задачі, даної нам в Євангелії, і його історичного втілення» [6, с. 146], він постійно змішує євангельську правду з тими формами християнського вчення, у яких спотворене Євангеліє, хоча це вчення ними не вичерпується. Але він не просто звертає увагу лише на них, а й урівнює їх з новозаповітним вченням, і тому приходиться до висновку про необхідність нового одкровення. «Пафос Бердяєва народжується насправді не з боротьби з Євангелієм, а з боротьби з одним з неадекватних його розкриттів у християнській свідомості – з філософією пасивізму» [6, с. 140]. Він не усвідомив спорідненості своїх пошуків з вічною правдою Євангелія, натомість захопився примарою – ідеєю третього одкровення.

– Бердяєв не зрозумів смислу християнської моралі, обмеживши її лише спокутою гріха. Однак моральне життя – це не лише боротьба з нижчим у собі, вона «осяяна ідеалом і є творчістю нового, ідеального світу в собі, в інших, у світі... Вчення про любов як про творчу силу складає основний принцип християнської метафізики – тому саме моральна творчість в християнстві має бути визнана основою всякої іншої творчості» [6, с. 144]. Звідси протиставлення моралі і творчості, сформульоване Бердяєвим, є хибною тезою, так само як і твердження про рівнозначність їх як певних життєвих шляхів (ідея про рівноцінність геніальності та святості), навіть можливість виключення одного шляху іншим. Для християнської свідомості мораль не є однією з форм творчості, а основою будь-якою творчості. Так само як і святість не є окремою формою творчості – вона охоплює все духовне життя, «перш за все, моральне, а потім і інше; тому святість означає лише ступінь духовного життя, а не його зміст... Святість не виключає геніальності, як і не включає її з необхідністю, святість є рівнем духовного життя, за якого можливе різноманіття обдарувань» [6, с. 146]. При цьому геніальність може розкритися повністю лише на основі високої моральності, вона буває непосильною ношею, коли їй не вистачає сили, що йде від моралі.

Підводячи підсумок цій своєрідній дискусії з М.О. Бердяєвим, В.В. Зеньковський висловлює думку, що тому не вдалося розкрити

смысл творчости як філософськи (оскільки він сутність творчості вбачає лише в об'єктивній творчості), так і релігійно (оскільки, привівши євангельську істину до вчень, що її спотворювали, спирався на хибну ідею третього одкровення). Однак він цінує зроблене Бердяєвим, тому що його «книга проникнута ідеалами Православ'я – свободи і любові... Розходячись у результатах, ми не можемо не відчувати себе рідними у початковій точці, в прагненні вивільнити людську свідомість від усього, що сковує її творчі сили, і поглибити творчі пошуки людства, зв'язавши їх з релігійним процесом у світі» [6, с. 148].

Зазначимо, що рецензія В.В. Зеньковського на книгу М.О. Бердяєва «Смысл творчости» вписується в загальну негативну оцінку, яку надали їй релігійні філософи, що належали до православного крила. Її цінність, зокрема, – в тому, що завдяки саме точному цитуванню, а не переказу основних ідей твору стає зрозумілою сутність, а не ситуативна несумісність ключових тез автора про релігійний смысл творчости (а саме – пов'язування нової творчої епохи з епохою третього одкровення) з православним віровченням, що робить нарікання Бердяєва на те, що його неправильно зрозуміли, безпідставними. Важливим є й те, що рецензія містить не лише виклад і критичний аналіз концептуальних положень «Смыслу творчости», а й ідеї самого В.В. Зеньковського, які відкривають у ньому непересічного релігійного філософа, здатного поєднати оригінальність думки з вірністю православному віровченню.

Висновки. Проведене дослідження дозволило нам відтворити і проаналізувати декілька непрочитаних сторінок з величезної за обсягом і значенням творчої біографії Миколи Олександровича Бердяєва, які датуються 1916 роком, однак пов'язані своїми сюжетними лініями з тим, що буде написано ним упродовж наступних десятиліть. Без цих сторінок неповною залишилася б не лише історія ідей самого Бердяєва, а й були б втрачені суттєві риси інтелектуального портрету Києва тієї доби, особливо ті, що стосуються релігійної філософії. У них, як у фокусі, сконцентрувалися основні проблеми тогочасної християнської філософії, осердя яких – у збереженні складної, але вкрай важливої рівноваги між вірністю православному віровченню і свободою пізнання.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. О.Н.А. Бердяеве и творчество философа (избранные работы, опубликованные в Украине) (Публ. Т.Д. Суходуб) / Татьяна Суходуб // «Великий киевлянин» Николай Бердяев / Под ред. М.Ю. Савельевой, Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляева [яз. русск., укр., фр.] / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русс-

кой философии при Украинском философском фонде / Серия «КИЕВОМЫШЛЕНИЕ». – К.: Издательский Дом Дмитрия Бурого, 2018. – С. 515–525.

2. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Николай Бердяев; [Вступ. ст. С. Чумакова]. – М.: Мир книги, Литература, 2006. – 416 с. – («Великие мыслители»).

3. Бердяев Н. Религиозная судьба еврейства / Николай Бердяев // Христианская мысль. – 1916. – № 4. – С. 120–127.

4. Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы / Николай Бердяев. – Берлин: Обелиск, 1923. – С. 105–128.

5. Бердяев Н. Христианство и антисемитизм / Николай Бердяев // Путь. – Париж, 1938. – № 56. – С. 3–18.

6. Зеньковский В.В. Проблема творчества (По поводу книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека») / Василий Зеньковский // Христианская мысль. – 1916. – № 9. – С. 124–148.

References

1. O N.A. Berdjajev i tvorcestve filosofova (izbrannye raboty, opublikovannye v Ukraine) (Publ. T.D. Suhodub) / Tat'jana Suhodub // «Velikij kievljanin» Nikolaj Berdjajev / Pod red. M.Ju. Savel'evoj, T.D. Suhodub, G.E. Aljaeva [jaz. russk., ukr., fr.] / Centr gumanitarnogo obrazovanija Nacional'noj akademii nauk Ukrainy, Obshhestvo russkoj filosofii pri Ukrainskom filosofskom фонде / Serija «КИЕВОМЫШЛЕНИЕ». – К.: Izdatel'skij Dom Dmitrija Burago, 2018. – S. 515-525.

2. Berdjajev N.A. Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii) / Vstup. st. S. Chumakova / Nikolaj Berdjajev. – M.: Mir knigi, Literatura, 2006. – 416 s. – («Velikie mysliteli»).

3. Berdjajev N. Religioznaja sud'ba evrejstva / Nikolaj Berdjajev // Hristianskaja mysl'. – 1916. – № 4. – S. 120–127.

4. Berdjajev N.A. Smysl istorii: Opyt filosofii chelovecheskoj sud'by / Nikolaj Berdjajev. – Berlin: Obelisk, 1923. – S. 105–128.

5. Berdjajev N. Hristianstvo i antisemitizm / Nikolaj Berdjajev // Put'. – Parizh, 1938. – № 56. – S. 3–18.

6. Zen'kovskij V.V. Problema tvorcestva (Po povodu knigi N.A. Berdjajeva «Smysl tvorcestva. Opyt opravdanija cheloveka») / Vasilij Zen'kovskij // Hristianskaja mysl'. – 1916. – № 9. – S. 124–148.

Авторська довідка:

Філіпенко Наталія Григорівна – к. філос. н., старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України; e-mail: natalia.filipenko2305@gmail.com.

**СИНОПТИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ
КАРЛА МАРКСА И ФРАНЦА КАФКИ**

В.В. ЛИМОНЧЕНКО

*Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франка, Дрогобыч, Украина
volim_s@ukr.net*

Последовательное применение постмодернистских стратегий приводит к доминанте интерпретации, понимаемой как предельное своеволие как автора, так и читателя. В конце XX века такому стилю интеллектуальной деятельности противопоставляется медленное и углубленное чтение. Сосредоточение внимания на самом тексте Кафки выявляет смысловую согласованность с идеями К. Маркса, касающимися повседневного существования человека, включенного в буржуазный мир. Исходя из понимания искусства как свидетельства времени, в статье рассматривается новелла Кафки «Превращение», которая выводит в пространство осмысленного видения абсурд структур повседневного существования. Синоптическое прочтение Маркса и Кафки позволяет прочитать классовую стратификацию как антропологическую, выявить отчуждение от своего человеческого призвания, что глубоко присутствует у Маркса. Творчество Кафки свидетельствует о мире, в котором для человека остаётся всё меньше места – тоталитарные режимы 30-х гг. оформляются при доминанте массового человека, что можно истолковывать как «смерть человека»: помимо сводящего с ума математического исчисления жертв и страданий, речь идёт о разрушении человеческого в живых и активно, даже сознательно действующих. В превращении Грегора в насекомое можно увидеть исчезновение человеческого лица в ситуации возрастающего доминирования безличных структур власти и техники. Искусство XX века фиксирует исчезновение человеческого, но не перед лицом всеильной природы, как это можно наблюдать в палеолитическом искусстве, а в действии некой безличной силы, проявляющейся и в структуре социально-государственной власти, и в общественных и религиозных движениях, и в наращивании технической мощи – техника и аналитический критицизм разума, ранее защищающие человека, становятся для него угрозой.

Ключевые слова: Франц Кафка, Карл Маркс, визионерская литература, отчуждение, смерть человека.

СИНОПТИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ КАРЛА МАРКСА І ФРАНЦА КАФКИ

В.В. ЛИМОНЧЕНКО

*Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка, Дрогобич, Україна
volim_s@ukr.net*

Послідовне застосування постмодерністських стратегій призводить до домінантної інтерпретації, що розуміється як граничне свавілля як автора, так і читача. У кінці ХХ століття такому стилю інтелектуальної діяльності протиставляється повільне і поглиблене читання. Зосередження уваги на самому тексті Кафки виявляє смислову узгодженість з ідеями К. Маркса, що стосуються повсякденного існування людини, включеного у буржуазний світ. Виходячи з розуміння мистецтва як свідчення часу, в статті розглядається новела Кафки «Перевтілення», яка виводить у простір осмисленого бачення абсурд структур повсякденного існування. Синоптичне прочитання Маркса і Кафки дозволяє побачити класову стратифікацію як антропологічну, виявити відчуження від свого людського покликання, що глибинно присутнє у Маркса. Творчість Кафки свідчить про світ, в якому для людини залишається все менше місця – тоталітарні режими 30-х рр. оформляються при домінанті масової людини, що можна тлумачити як «смерть людини»: крім величезної кількості жертв і страждань, що зводять з розуму, мова йде про руйнування людського в живих і активно, навіть свідомо, діючих. У перетворенні Грегора на комаху можна побачити зникнення людського лику в ситуації зростаючого домінування безособових структур влади і техніки. Мистецтво ХХ століття фіксує зникнення людського, але не перед обличчям всесильної природи, як це можна спостерігати в палеолітичному мистецтві, а в дії якоїсь безособової сили, що виявляється і в структурі соціально-державної влади, і в громадських і релігійних рухах, і в нарощуванні технічної потужності – техніка та аналітичний критицизм розуму, які раніше захищали людину, стають для неї загрозою.

Ключові слова: Франц Кафка, Карл Маркс, визионерська література, відчуження, смерть людини.

SYNOPTIC READING OF KARL MARX AND FRANZ KAFKA

V.V. LIMONCHENKO

*Drohobych state university named after Ivan Franko,
Drohobych, Ukraine
volim_s@ukr.net*

The consistent use of postmodern strategies leads to the dominant interpretation, understood as the ultimate self-will of the author and the reader. At the end of the twentieth century, this style of intellectual activity is opposed to slow and in-depth reading. Focusing on the text of Kafka itself reveals semantic consistency with the ideas of Karl Marx regarding the everyday existence of a person introduced in the bourgeois world. Based on the understanding of art as evidence of time, the article considers Kafka's short story «Transformation», which displays the absurdity of the structures of everyday existence into the space of meaningful vision. A synoptic reading of Marx and Kafka allows one to read class stratification as anthropological, to reveal alienation from one's human vocation, which is deeply present in Marx. Kafka's work testifies to a world in which there is less and less space left for a person — the totalitarian regimes of the 1930s are formed under the dominance of a mass person, which can be interpreted as «death of a person»: in addition to the crazy mathematical calculus of victims and suffering, we are talking about the destruction of human in alive and active, even consciously acting ones. In the transformation of Gregor into an insect, one can see the disappearance of the human face in a situation of increasing dominance of impersonal structures of power and technology. Twentieth-century art captures the disappearance of humanity, but not in the face of an omnipotent nature, as can be seen in Paleolithic art, but in the action of a certain impersonal force, manifested in the structure of social and state power, in social and religious movements, and in building up technical power – technique and analytical criticism of the mind previously protecting a person become a threat to him.

Key words: *Franz Kafka, Karl Marx, visionary literature, alienation, human death.*

Введение. Постановка проблемы. Анализ исследований.

Среди произведений искусства существуют весьма загадочные экспонаты, выпадающие из ясного понимания. Именно таким видится творчество Франца Кафки, в своём времени почти неизвестного, но став-

шее прямым свидетельством ситуации человека XX века и без обращения к работам Кафки современное видение человека невозможно.

Творчество Ф. Кафки, так случайно и вопреки его воле ставшее известным миру в двадцатые годы XX века уже после его смерти, неизменно привлекает внимание исследователей. Взрыв обострённого внимания к Кафке происходит в ситуации доминирования интерпретационных практик, для чего его тексты предоставляют значительный материал. В конце XX века ощущается усталость от интерпретационного своеволия, чему противопоставляется медленное и углублённое чтение. К. Даттлингер, следуя установке перехода от аллегорического прочтения к имманентному, ставит задание выйти за темы вины, власти, наказания, отчуждения (Duttlinger, 2013, p. xii), что она делает, помещая произведения Кафки в широкий контекст новых явлений в культуре – мультикультурализм, новые медиа, в особенности кино и фотография. При рассмотрении «Превращения» проблематика отчуждения поставлена в привычную связь с капиталистической современностью, но задеты и такие вопросы, как семейное отчуждение (Duttlinger, 2013, p. 29-30). Тенденция прочтений Кафки последних десятилетий – это обострённое внимание к нему самому, когда творчество предоставляет путь к пониманию личности. Рассмотрение «Превращения» в свете боли и страданий самого Кафки предпринимает М. Райан, при этом он выходит в культурно-исторический контекст, связанный с буддизмом и усматривает близость между именем Замза и сансарой (Ryan, 1999). Хотя рассмотрение новеллы Кафки в свете пессимизма А. Шопенгауэра с его вниманием к страданию как неотъемлемой чертой существования (p. 133, 135-136) вполне оправдано, однако трактовка некоторых деталей (стекающий кофе и сдвинутые ноги как напоминания о рождении / p. 149/) грешит произвольностью. Этой же линии расширения культурно-исторического контекста следует В. Лозинский, помещая творчество Кафки в контекст французского структурализма (Лозинский, 2011), Томас Йирса читает Кафку посредством согласованности его языка с языком готической архитектуры (Jirsa, 2015). Как и ранее значительное внимание уделяется внутренней согласованности структуры повествования у Кафки и предтеч экзистенциализма Кьеркегора и Достоевского (Запека, Егерева, 2017; Турышева, 2017).

Сосредоточение внимания на самом тексте Кафки выявляет смысловую согласованность с идеями К. Маркса, касающимися повседневного существования человека, включенного в буржуазный мир. Такое прочтение Кафки предпринималось не раз, но на примере подхода Сокела (Sokel, 1983) можно увидеть, что в таком случае полити-

зируют и социологизируют Кафку, в то время как антропологические вопросы остаются без внимания. Исходя из понимания искусства как свидетельства времени, продуктивно рассмотреть новеллу Кафки как введение к пониманию современного человека, не включающего разум и бесконечно страдающего, находящего себя самого в последних глубинах существования, что можно рассматривать как бегство от реальности человеческого существования, которое схватывается философемой «смерть человека».

Основная часть. Для опознания и осмысления творений Франца Кафки можно принять различие Юнга, выделяющего психологический тип творчества, имеющий «в качестве своего материала такое содержание, которое движется в пределах досягаемости человеческого сознания, как-то: жизненный опыт, определённое потрясение, страстное переживание, вообще человеческую судьбу, как её может постигнуть или хотя бы почувствовать обычное сознание» (Юнг, 1992, с. 128), и визионерский, который «не имеет в себе ничего, что было бы привычным; он наделён чуждой нам сущностью, потаенным естеством, и происходит он как бы из бездн дочеловеческих веков или из миров сверхчеловеческого естества, то ли светлых, то ли тёмных, – некое первопереживание, перед лицом которого человеческой природе грозит полнейшее бессилие и беспомощность» (Юнг, 1992, с. 129). Юнг истолковывает то, что предстаёт в визионерском переживании в соответствии со своей концепцией как один из образов коллективного бессознательного. Коллективное бессознательное возможно понимать по-разному, для Юнга существенно, что коллективное бессознательное не развивается индивидуально, а наследуется и состоит из предсуществующих форм – архетипов. Но возможен вариант понимания, когда коллективное бессознательное отсылает не к архаической глубине предчеловеческого, а обозначает идейно-мотивационную сферу, предопределяющую поведение коллектива (один из ярких образов – толпа, но не обязательно). Возможно коллективное бессознательное трактовать как культурное, т.е. в отличие от наследования биологического действует наследование культурно-историческое. Можно поспорить, действительно ли визионерский тип творчества «не имеет в себе ничего, что было бы привычным; он наделён чуждой нам сущностью, потаенным естеством, и происходит он как бы из бездн дочеловеческих веков» (Юнг, 1992, с. 129) – ведь даже если признать такой его исток, входит он в видимость благодаря тому, что человек своим действием сумел найти к нему доступ. Тщательно-теоретическое рассмотрение этого вопроса не входит в задачи этого текста, важно то, что Кафка увидел нечто выламывающееся за формы банальной событийности, но

этим он выводит в просвет видимости нечто из этой же событийности – именование увиденного им коллективным бессознательным так же не совсем точно, поскольку писательство Кафки – не вещания медиума, снующего между мирами, это свидетельства его личного опыта – но увидел он то, что оказалось значимо для многих. Двадцатые опознаются через фантазмагорический мир, созданный Кафкой.

Установка рассматривать творчество Кафки как свидетельство времени может видеться излишне социологизированной – но указание на проблемы отчуждения, страха, бессмысленности человеческого существования и постоянное ощущение вины как главные в творчестве Кафки опровергнуть трудно. Чаще всего эти темы связываются с трактовкой Ф. Кафкой религиозных тем, заостряющих осознание катастрофического состояния человеческого мира – проблематика отчуждения наиболее болезненна тогда, когда фиксирует обезличивание человека. Мир, созданный Кафкой, неумолимо выводит на те проблемы, которые рассматриваются в работе К. Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 года», первая публикация которых относится к 1932 году. Дело не в том, чтобы понять Кафку с помощью Маркса – это задача заведомо нелепая, но возможно читать их обоих синоптически (от др.-греч. συνοπτικός, букв. «со-наблюдающий» от σύν, «вместе» и ὄψις, «видение, зрительное восприятие»), фиксируя параллельные места, что углубляет видение ситуации человека в буржуазном мире. В. Сокол проводит аналогию между ситуацией Грегора и пролетариатом, фиксируя состояние подчиненности власти Грегора отцу, который отождествляется с собственником капитала и называется эксплуататором труда Грегора. «Продуктом этого труда являются деньги, которые Грегор приносит домой. Эти деньги принадлежат другому, кто не работает сам, но наслаждается и распоряжается плодами работы Грегора» (Sokol, 1983, p. 487), однако это социологизирует человека – дело не в том, чтобы поместить человека в социальную классификацию в системе власти, но прочесть классовую стратификацию как антропологическую, выявить отчуждение от своего человеческого призвания, что глубинно присутствует у Маркса. В. Сокол далее рассматривает «Превращение» как рассказ мифа, который содержит внутри себя некоторое содержание – в данном случае марксистское (Sokol, 1983, p. 487), что подводит к такому пониманию изначальной вины человечества как эксплуатация (Sokol, 1983, p. 490).

Если читать Марка не в социально-политическом ключе, но в свете ситуации повседневного ощущения человеком самого себя, то можно увидеть, что сквозь реалии буржуазного производства (частная собственность, товарные отношения, заработная плата, прибыль и т.д.)

фиксируется характер осуществления трудящимися своей деятельности: «Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. <...> он в своём труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы» (Маркс, 1974, с. 88-90). При чтении Кафки возникает настойчивое ощущение, что ситуация Грегора Замзы – это художественная иллюстрация к Марксу. Грегор Замза, герой одного из самых красноречивых произведений Кафки, уже увидев, что он превратился в неведомое насекомое, чувствами и мыслями погружён в свою работу, изматывающий характер которой – главное в его сознании: «Ах ты, господи, – подумал он, – какую я выбрал хлопотную профессию! <...> От этого раннего вставания, – подумал он, – можно совсем обезуметь. Человек должен высыпаться. Другие коммивояжеры живут, как одалиски. Когда я, например, среди дня возвращаюсь в гостиницу, чтобы переписать полученные заказы, эти господа только завтракают. А осмелюсь я вести себя так, мой хозяин выгнал бы меня сразу. Кто знает, впрочем, может быть, это было бы даже очень хорошо для меня. Если бы я не сдерживался ради родителей, я бы давно заявил об уходе, я бы подошёл к своему хозяину и выложил ему всё, что о нём думаю. <...> Однако надежда ещё не совсем потеряна: как только я накоплю денег, чтобы выплатить долг моих родителей – на это уйдет ещё лет пять-шесть, – я так и поступлю. Тут-то мы и распрощаемся раз и навсегда. А пока что надо подниматься, мой поезд отходит в пять» (Кафка, 2009 б, с. 314-315). Тот, кто знаком с воспоминаниями о Кафке и с его дневниковыми записями, невольно задает себе вопрос – это заботы героя рассказа или самого автора, вынужденного работать в страховой конторе, а не отдаться всей полнотой жизни своему призванию писателя?

Рассказ «Превращение» входит в сборник «Кары», что приоткрывает причины ужасных событий. Пожалуй, трудно не уловить в рассказе сквозное чувство вины, для понимания которой можно установить несколько уровней. Наиболее заметны переживания Грегора, обнаружившего своё превращение, что теперь он не может выполнять своих обязанностей по обеспечению семьи. Превращение видится немотивированным и беспричинным – и это порой истолковывается как подвластность человека неведомым силам судьбы, что так соответствует отношениям человека и истории, неумолимо втягивающей человека в свою событийность. При этом вина видится беспричинной – маленький человек «без вины виноват», «без преступления судим».

При рассмотрении поэтики обэриутов Л. Гинзбург отмечает: «Классическая трагедия и трагедия последующих веков предполагали трагическую вину героя или трагическую ответственность за свободно им выбираемую судьбу. XX век принёс новую трактовку трагического, с особой последовательностью разработанную Кафкой. Это трагедия посредственного человека, бездумного, безвольного («Процесс», «Превращение»), которого тащит и перемальвает жестокая сила. Это коллизия и животво-человеческих персонажей Олейникова: блохи Петровой, карася, таракана, телёнка, который плачет “под кинжалом мясника”» (Гинзбург, 1989, с. 400). Вина без вины отсылает к этике Зосимы у Достоевского, ведь хорошо известно отношение Кафки к творчеству русского писателя: «каждый за всех виноват» и это может видаться причинным основанием событий. Название «Кары» отсылает к другому роману Достоевского – «Преступление и наказание» (украинский перевод – «*Злочин і кара*»), но за что терпит наказание Грегор? В сборник входят три рассказа – «Приговор» (речь идёт об отношениях отца и сына, когда отец приговаривает сына к смерти, в чём часто и, пожалуй, обоснованно, видят ответ сложных взаимоотношений Кафки с его отцом), «Превращение», сюжет которого хорошо известен, «В исправительной колонии» – в этом рассказе описывается особый аппарат для казни: он выцарапывает на теле человека нарушенную им заповедь. Какую же заповедь нарушил Грегор Замза, тело которого претерпело унизительные и невыносимые страдания? Далее мы возвратимся к этому вопросу.

Итак, то, о чём мечтает Грегор, соответствует констатациям Маркса: «Отчуждённость труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. <...> человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае ещё расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному» (Маркс, 1974, с. 91). Грегор Замза, уже увидев, что он превратился в страшное насекомое, обеспокоен совсем не этим превращением, он мечтает поспать ещё и тревожит его то, что он не может поспать в привычной позе: «“Хорошо бы ещё немного поспать и забыть всю эту чепуху”, – подумал он, но это было совершенно неосуществимо, он привык спать на правом боку, а в теперешнем своём состоянии он никак не мог принять этого положения. С какой бы силой ни поворачивался он на правый бок, он неизменно сваливался

опять на спину» (Кафка, 2009 b, с. 314). Мучительные попытки встать с постели описываются действиями жука («переведя дух после стольких усилий, он <...> увидел, что его ножки копошатся, пожалуй, ещё неистовей» (Кафка, 2009 b, с. 318)), но слова: «Прежде чем пробьет четверть восьмого, я должен во что бы то ни стало окончательно покинуть кровать» (Кафка, 2009 b, с. 318) произносил в своей жизни каждый работающий человек.

Параллелизм строк Маркса и Кафки очевиден. При чтении «Записок из подполья» трудно не заметить сетований подпольного человека, что он не сумел сделаться ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни *насекомым*, но и у Маркса прямо фиксируется превращение человеческого в животное. Джимбинов, на мой взгляд, чрезмерно выпрямляет ситуацию рассказа: «Знаменитый рассказ «Превращение» всего лишь реализация самооценки: герой Кафки недостойн человеческого облика, для него соразмернее облик отвратительного насекомого» (Джимбинов, 2003, с. 229). Когда мы говорим, что некто недостойн человеческого облика – в такой формулировке неизбежно присутствие оценивающего суждения, причём оценка имеет негативный характер, чего совсем нет у Кафки. Мысли Грегора Замзы и в облике насекомого вызывают сочувствие и уважение, более того, Грегор сохраняет чувство юмора (М. Брод вспоминает, что Кафка смеялся, читая рассказ): «сейчас я оденусь, соберу образцы и поеду. А вам хочется, вам хочется, чтобы я поехал? Ну вот, господин управляющий, вы видите, я не упрямец, я работаю с удовольствием; разъезды утомительны, но я не мог бы жить без разъездов. Куда же вы, господин управляющий? В контору? Да? Вы доложите обо всём?» (Кафка, 2009 b, с. 325). Его облик жука не видится препятствием для работы: «не выгонят же так уж сразу Грегора из-за этой маленькой невежливости, для которой позднее легко найдётся подходящее оправдание» (Кафка, 2009 b, с. 321). В. Набоков в своём комментировании рассказа отмечает важный момент: «какой он хороший и добрый, наш бедный маленький монстр. Превращение в жука, исказившее, изуродовавшее его тело, кажется, ещё ярче высветило его человеческую прелесть. Его крайнее бескорыстие, постоянная озабоченность чужими нуждами на фоне ужасного несчастья выступают особенно рельефно. Мастерство Кафки проявляется в том, как он накапливает, с одной стороны, энтومологические черты Грегора, все печальные подробности облика насекомого, а с другой – прозрачно и живо раскрывает перед читателем его нежную, тонкую человеческую душу» (Набоков, 1998). Оценка же сохранивших телесную оболочку членов семьи совсем иная: «Обратите внимание на душевный склад этих идиотов у Кафки, которые на-

слаждаются вечерней газетой, невзирая на фантастический ужас, поселившийся в их квартире. «“До чего же, однако, тихую жизнь ведёт моя семья”, – сказал себе Грегор и, уставившись в темноту, почувствовал великую гордость от сознания, что он сумел добиться для своих родителей и сестры такой жизни в такой прекрасной квартире”» (Набоков, 1998). Жанрово-стилистическое суждение затруднено – порой Кафку относят к экспрессионизму, расцвет которого приходится на двадцатые годы и гротескно-патологический характер образов которого усматривается в творчестве Кафки, порой говорят о модернизме – но его язык так прост и ясен, он не тяготеет к новациям и ломке прежних средств выражения, совсем нет парадоксальных эпитетов, ситуация описывается строго и точно. Кафка продолжает стилистику классической литературы, равно как и тематику сострадания маленькому, испуганному, перед всеми виноватому человеку (родня Грегора Замзы – гоголевский Акакий Акакиевич, имя которого так красноречиво: др.-греч. Ἀκικίος – «не делающий зла, кроткий, беззлобный»). Контекстуально-смысловой строй произведений Кафки (страх, вина, забота, заброшенность) позволяют видеть в творчестве Кафки элементы экзистенциализма. Возможно говорить и о магическом реализме его мысли, поскольку наиболее впечатляет именно контраст прозрачного сухого языка и сумрачного умопомрачительного содержания, что переживается как тошнотворный ужас.

Уместно вспомнить различие М. Хайдеггером житейского страха (Furcht) и онтологического страха (Angst) – первый предметно-определенен и есть боязнь потерять жизнь или жизненные блага, второй открывает пустоту и бессмысленность человеческой жизни и есть встреча с ничто. При том, что ситуация Грегора Замзы может пониматься как такая, что содержит страх за житейские блага, однако помним, что глава семьи имеет запасы на чёрный день и голодная смерть им не грозит, они по-прежнему держат прислугу, отмечается богатство яств на столе во время ужина, т.е. можно говорить о доминанте онтологического ужаса, приоткрывающему «ничто» – Грегор претерпевает унизительное уничтожение, тем более мучительное, что сохраняется сознание человека.

Ранее заданный вопрос о нарушенной им заповеди в свете введенной проблематики обретает вариант ответа – это некритическое доверие истории, подчинение массовидности традиции, устранение от поисков ответственности за самого себя. У меня вызывает сомнение признание в качестве главной заботы человека поиски самости как «самореализации», но свершение того, что можешь сделать именно ты входит в осуществление человеческой жизни. Одна из любимых хасидс-

ких притч, вложенных в уста Зуси, ещё одного родственника Акакия Акакиевича: На Страшном Суде тебя не спросят почему ты не был Моисеем, тебя спросят почему ты не был Зусей. Грегор из тех, кто так и остался найденным, вспоминается замечание, описывающее эту ситуацию – у меня есть все, больше всего мне не хватает себя. Амбивалентность найденности себя можно прочесть в афоризме Кафки: «Две задачи начала жизни: всё больше ограничивать свой круг и постоянно проверять, не спрятался ли ты где-нибудь вне своего круга» (Кафка, 2009а, с. 298), т.е. страх за себя понуждает прятаться и всё равно – это башня из слоновой кости как убежище для аристократов духа (Сент-Бев, Флобер), или подполье, в которое ускользает обиженная мышь (Достоевский), или нора, описанная Кафкой в его рассказе «Нора» – наделенное человеческим сознанием существо живёт в постоянном страхе, что его обнаружат. Грегор Замза прячется – превращение в насекомое В. Набоков рассматривает как возможность найти убежище: «Желание обрести какую-нибудь защиту от предательства, жестокости и низости воплотилось в его панцире, хитиновой оболочке, которая выглядит твёрдой и надёжной поначалу, но в конце концов оказывается такой же уязвимой, как в прошлом его хилая человеческая плоть» (Набоков, 1998). Опять же ссылка на афоризм Кафки: «Укрытиям нет числа, спасение лишь в одном, но возможностей спасения опять-таки столько же, сколько укрытий» (Кафка, 2009а, с. 291). М. Мамардашвили говорит о принципе «трёх К» – Картезий (Декарт), Кант, Кафка: первое К утверждает, что «В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать всё сначала, начать от себя, ставшего» (Мамардашвили, 1990, с. 110), ситуации третьего К названы им «“зомби-ситуации”, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво» (Мамардашвили, 1990, с. 111). Творчество Кафки можно рассматривать как свидетельство о мире, в котором для человека остаётся всё меньше места – тоталитарные режимы 30-х годов покатались по колее снятия индивидуальной ответственности и растворения личности в массе, что можно истолковывать как «смерть человека», помимо сводящего с ума математического исчисления жертв и страданий, речь идёт о разрушении человеческого в живых и активно, даже сознательно действующих. Те, кто присутствовали на Нюрнбергском процессе отмечают, что порой подсудимые искренне не видели своей вины – ведь они не нарушили закона государства, в котором они жили. Один мой близкий знакомый в таком случае употребляет характеристику «моральные уроды», Хайдеггер говорит о ситуации, когда мы фиксируем свет и тьму, но придут те, кто более не знает различения. Но двадцатые содержали и другие возможности, поэ-

тому и возможно говорить об их собственном содержании – это развилка истории, перекрёсток с указателем опасностей. Осознанная хрупкость и уязвимость человеческого, так выразительно явленные Кафкой, не обязательно приводят к защитной реакции носорога и замене человеческой кожи, чувствительной к пуху одуванчика (Г. Померанц), шкурой носорога – вспомним Ионеско, картину вторую второго действия. Свершившаяся история не знает сослагательного наклонения, но возможность начать иной причинно-следственный ряд налична для человека, принимающего свободу, хотя возможен вариант полного сведения человека либо к природно-биологической детерминации, либо к историко-социальной. Это вопрос первичных оснований, принятие которых не подлежит обоснованию. Предельное доведение включенности человека в поток событий – исключение свободы, в таком случае мы попадаем внутрь ситуации, в которой вследствие неописуемости человеческого присутствия остаётся либо просчитывать позитивно верифицируемое, либо молчать. Но возможен вариант «быть *решительным*, — решительным не к смерти, но к жизни. Такое выбирание и такая решительность и есть *выбор ответственности*, какую существование здесь принимает на себя самого, чтобы всякое действие моё было таким, чтобы с каждым своим действием я возлагал на себя ответственность за него. Выбирать для себя самого ответственность значит выбирать *совесть* как возможность, которая, собственно, есть человек» (Хайдеггер, 1995, с. 133-134). Здесь так же таится искус односторонней прямолинейности, приводящей к слепоте. Порой увиденное слишком ярко ослепляет, тогда идея превращается в идеологию и националистическое почвенничество видится спасительным возвращением к утраченным корням, бытию, но мыслители двадцатых (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Марсель) «обнажили неустойчивость, хрупкость, неустрашимую конечность всякого человеческого существования; не только индивидуального, но и родового, общеисторического. Вот почему самым адекватным и глубоким знанием о природе человека они признают *сознание собственной смертности и несовершенства*, которым обладает каждый, даже самый непросвещенный, замкнутый в своём обыденном опыте индивид» (Соловьёв, 1991, с. 288). Творчество Кафки можно рассмотреть и со стороны религиозного содержания, но это дело дальнейших исследований.

Вывод. Поскольку культура, искусство особенно остро, предстаёт свидетельством состояния человека, то в превращении Грегора в насекомое можно увидеть исчезновение человеческого лика в ситуации возрастающего доминирования безличных структур власти и техники. Историки культуры при рассмотрении палеолитического искус-

тва фиксируют доминанту животного мира – лошади, бизоны, быки исполнены мастерски, человек же либо вообще отсутствует, либо изображен схематически – это или охотник, преследующий дичь, или грудастая мать-кормилица. В палеолитическом искусстве нет человеческого лица. Итальянское возрождение – гордое ощущение себя центром мира – рождает фрески, сплошь покрывающие поверхность изображения человеческими телами. Искусство XX века вновь фиксирует исчезновение человеческого, но уже не перед лицом всемогущей природы, а в действии некой безличной космической силы, проявляющейся и в структуре социально-государственной власти, и в общественных и религиозных движениях, и в наращивании технической мощи – техника и аналитический критицизм разума, ранее защищающие человека, становятся для него угрозой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гинзбург, Л. (1989). Николай Олейников. *Человек за письменным столом*. Ленинград: Советский писатель. 379–400.

Джимбинов, С. (2003). Кафка. *Лексикон нон-классики. Художественно-эстетическая культура XX века*. Москва: Российская политическая энциклопедия. 227–229.

Запека О.А., Егерова А.В. (2017). Кафка и Достоевский: диалог культур. *Вестник славянских культур*. Т. 45. 21–35.

Кафка, Ф. (2009а). Афоризмы. *Собрание сочинений в 3-х тт.* Т.3. Москва: Терра. 289–309.

Кафка, Ф. (2009б). Превращение. *Замок. Превращение*. Харьков: Фолио. 314–359.

Лозинський, В. (2011). Франц Кафка та французький постструктуралізм. *Вісник Львівського університету. Серія : Іноземні мови*. Вип. 18. 157–163.

Мамардашвили, М.К. (1990). Сознание и цивилизация. *Как я понимаю философию*. Москва: Прогресс. 107–121.

Маркс, К. (1974). Экономическо-философские рукописи 1844 года. *Сочинения*. Т. 42. Москва: Политиздат. 41–174.

Набоков, В. (1998). Лекции по зарубежной литературе. Москва: Издательство Независимая Газета. URL: <http://trendy-loft.blogspot.ru/2015/01/1-2015.html>

Соловьёв, Э. (1991). Экзистенциализм (историко-критический очерк). *Прошлое трактует нас*. Москва: Политиздат. 286–345.

Турьшева, О. Н. (2017). Вина как предмет художественной мысли: Ф.М. Достоевский, Ф. Кафка, Л. Фон Триер. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. Хайдеггер М. (1995). Исследовательская работа

Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). *Вопросы философии*. № 11. 119–145.

Юнг К.-Г. (1992). Феномен духа в искусстве и науке. *Собрание сочинений в 19 тт. Т.15*. Москва: Ренессанс.

Dutlinger, Carolin. (2013). *The Cambridge Introduction to Franz Kafka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jirsa, Tomas. (2015). Reading Kafka Visually: Gothic Ornament and the Motion of Writing in Kafka's *Der Process*. *Central Europe*. Vol. 13, №. 1–2. London. 36–50. DOI:10.1080/14790963.2015.1107322.

Ryan, Michael P. (1999). Samsa and Samsara: Suffering, Death and Rebirth in 'The Metamorphosis'. *German Quarterly*. Vol. 72, no. 2. Durham, North Carolina. 133–152. DOI:10.2307/408369.

Sokel, Walter H. (1983). From Marx to Myth: The Structure and Function of Self-Alienation in Kafka's *Metamorphosis*. *Literary Review*. Summer. Vol. 26. Issue 4. 485–495.

References

Ginzburg, L. (1989). Nikolaj Olejnikov [Nikolaj Olejnikov]. *Che-lovek za pis'mennym stolom – Man at the desk*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. 379–400. [in Russian].

Dzhimbinov, S. (2003). Kafka [Kafka]. *Leksikon non-klassiki. Hudozhestvenno-jesteticheskaja kul'tura XX veka – Lexicon of non-classics. Artistic and aesthetic culture of the 20th century*. Moskva: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija. 227–229. [in Russian].

Zapeka O. A., Egereva A. V. (2017). Kafka i Dostoevskij: dialog kul'tur [Kafka and Dostoevsky: dialogue of cultures]. *Vestnik slavjanskih kul'tur – Bulletin of Slavic cultures*. Vol. 45. 21–35. [in Russian].

Kafka, F. (2009). Aforizmy [Aphorisms]. *Sobranie sochinenij – Collected Works in 3v., Vol.3*. Moskva: Terra. 289–309. [in Russian].

Kafka, F. (2009). Prevrashhenie [Transformation. Castle.]. *Zamok. Prevrashhenie – Castle. Transformation*. Har'kov: Folio. 314–359. [in Russian].

Lozins'kij, V. (2011). Franc Kafka ta francuz'kij poststrukturalizm [Franz Kafka and French post-structuralism]. *Visnik L'vivs'kogo universitetu. Serija : Inozemni movi. – Bulletin of the University of Lviv. Series: Foreign Languages*. Vol. 18.157–163. [in Ukrainian].

Mamardashvili, M.K. (1990). Soznanie i civilizacija [Consciousness and civilization]. *Kak ja ponimaju filosofiju – How I understand philosophy*. Moskva: Progress. 107–121. [in Russian].

Marks, K. (1974). Jekonomichesko-filosofskie rukopisi 1844 goda [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. *Sochinenija –Works.V. 42*. Moskva: Politizdat. 41-174. [in Russian].

Nabokov, V. (1998). Lekcii po zarubezhnoj literature [Lectures on foreign literature]. Moskva: Izdatel'stvo Nezavisimaja Gazeta. URL: <http://trendy-loft.blogspot.ru/2015/01/1-2015.html> [in Russian].

Solov'ev, Je. (1991). Jekzistencializm (istoriko-kriticheskij ocherk) [Existentialism (historical and critical essay)]. *Proshloe traktuets nas – The past interprets us*. Moskva: Politizdat. 286-345. [in Russian].

Turysheva, O. N. (2017). Vina kak predmet hudozhestvennoj mysli: F. M. Dostoevskij, F. Kafka, L. fon Trier [Wines as a subject of artistic thought: F. M. Dostoevsky, F. Kafka, L. von Trier]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta. [in Russian].

Hajdegger M. (1995). Issledovatel'skaja rabota Vil'gel'ma Dil'teja i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desjat' 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)]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*. № 11. 119-145. [in Russian].

Jung K.-G. (1992). Fenomen duha v iskusstve i nauke [The phenomenon of the spirit in art and science.]. *Sobranie sochinenij. T.15 – Collected works. Vol.15*. Moskva: Renessans. [in Russian].

Duttlinger, Carolin. (2013). The Cambridge Introduction to Franz Kafka. Cambridge: Cambridge University Press.

Jirsa, Tomas. (2015). Reading Kafka Visually: Gothic Ornament and the Motion of Writing in Kafka's Der Process. *Central Europe*. Vol. 13, №. 1-2. London. 36-50. DOI:10.1080/14790963.2015.1107322.

Ryan, Michael P. (1999). Samsa and Samsara: Suffering, Death and Rebirth in 'The Metamorphosis'. *German Quarterly*. Vol. 72, no. 2. Durham, North Carolina. 133-152. DOI:10.2307/408369

Sokel, Walter H. (1983). From Marx to Myth: The Structure and Function of Self-Alienation in Kafka's Metamorphosis. *Literary Review*. Summer. Vol. 26. Issue 4. 485-495.

Авторська довідка:

Лімонченко Віра Володимирівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка; електр. адреса: volim_s@ukr.net

**ПРОСТОРИ ТА ЧАСИ Ж. МІШЛЕ:
МІЖ НАЦІОНАЛЬНОЮ ІСТОРІЄЮ ТА АВТОБІОГРАФІЄЮ**

T.S. ГОЛІЧЕНКО

*Національний університет «Києво-Могилянська академія»,
Київ, Україна
taniakudish@yahoo.com*

Жюль Мішле – видатний французький історик XIX ст., який був не тільки творцем нової для свого часу історичної дисципліни – історії Франції, але й творцем автобіографічного «Щоденника», який вже давно викликає інтерес дослідників творчості Мішле. Відтак в творчості Мішле ми натрапляємо, з одного боку, на фундаментальні, деталізовані та розлогі «Історію Франції», «Історію Французької революції», «Історію XIX ст.», а, з іншого боку, на такі інтимні твори як «Щоденник», «Моя молодість», психологічні та інтимні зауваження на окремих сторінках праць «Народ», «Жінка» та «Кохання». Питання, яке постає перед дослідниками: чи можна говорити про певну інтерференцію цих, таких різних, текстів цього автора, чи достатньо розглядати їх в індиферентному просторі співіснування різних жанрів письма в доробку видатного історика та письменника? На думку автора статті, словник метафористики Ж. Мішле може стати спробою надати відповідь на це питання.

***Ключові слова:** Жюль Мішле, історія, історія Франції, автобіографія, філософія історії, метафорологія.*

**J. MICHELET'S SPACES AND TIMES:
BETWEEN NATIONAL HISTORY AND
AUTOBIOGRAPHY**

T.S. GOLICHENKO

*National University of Kyiv-Mohyla Academy,
Kyiv, Ukraine
taniakudish@yahoo.com*

Jule Michle is the famous French historian of the nineteenth century. He was the founder of the history of France – new during his times, field

of academic inquiry. He was also the writer of the autobiography, «The Diary». «The Diary» continues to generate a lot of interest among researchers of Michle's work. On the one hand, Michle wrote analytical, detailed and extensive works, like «The History of France», «The History of French Revolution» and «The History of the 19th Century». On the other hand, he has written very emotional and intimate works, like «The Diary», «My Youth», as well as the psychological and intimate remarks in «The Nation». The key questions are: how these very different texts influence each other; is it enough to analyse these texts in the singularity of the different styles; or is it essential to examine how different texts influence one other? The author of this article suggests that the dictionary of metaphors by Michle could give answers to these questions.

Key words: Jule Michle, history of France, autobiography, philosophy of history, metaphorology.

Вступ. Постановка проблеми. Жюль Мішле (1798-1874) – один з найяскравіших авторів та персонажів у французькій історії та гуманітаристиці XIX ст.¹. Відомий широкому загалу як винахідник особливого історичного періоду між Середньовіччям та Новим часом, якому він дав назву «Відродження» (la Renaissance), Ж. Мішле насправді був автором, увагу якого викликали різні історичні періоди, різні реєстри історії та різні історичні персонажі. Він так само захоплювався Середньовіччям, як і революційними подіями у Франції в 1830 р., так само прагнув розказати про орден Тамплієрів, як і про ландшафти рідної йому Франції. Більш того, будучи безмежно відданим ідеї створення історії Франції, він також прагнув внести свій вклад в написання Всесвітньої історії та залишив нам нариси історії окремих країн. Його перу, наприклад, належить праця «Польща та Росія» (1851 р.), яка стала результатом його довгої дружби та співробітництва з А. Міцкевичем; його робота «Римська історія часів Республіки» (1837 р.), в свою чергу, стала своєрідним результатом його інтересу до історії Італії, який був викликаний його перекладом праці Дж. Віко «Основи нової науки про спільну природу націй».

Виклад основного матеріалу дослідження. Отже, незважаючи на доволі відкритий простір та різнобарвну палітру історичних інтересів, в своїх численних творах Ж. Мішле незмінно спирався на фундаментальні для нього (але явні та неявні для читачів Мішле) за-

¹ Дев'ятнадцяте століття – колиска та час народження такого особливого для Франції інтелектуального феномену як «Науки про Людину» (les Sciences de l'Homme) або «міждисциплінарні гуманітарні студії» (les sciences humaines), які варто називати «гуманітарикою» – аби не плутати представників цієї парадигми, що залишається актуальною й сьогодні, із гуманістами доби Відродження.

сади власного світорозуміння, в фундаменті яких лежить наполегливе переконання історика в тому, що його власне життя, його почуття та переживання, його автобіографія (у випадку Ж. Мішле йдеться про його «Щоденник») є тим живим голосом, яким автор-історик може озвучити мовчазні зони історії. Отже, той, хто не має власного голосу, сформованого історією життя, хто не ставить запитання перед самим собою, в той чи інший спосіб не «пише» автобіографію, а лише «дистанційно» («неупереджено»), або лише «методично» (коли йдеться, наприклад, про «Методичну Школу» Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньбоса та Е. Лявісса) діє в історичному пошуку, той не може звертатися із запитаннями ані до минулого, ані до сучасності, ані до майбутнього і, відповідно, не здатний почути хор голосів минулого. Відповідно, без цього особистого голосу історика неможливим є озвучування ним позірною мовчання «анонімних» історичних персонажів, до яких довгий час, власне, до появи праць Мішле у другій третині позаминулого століття, відносились такі персонажі історії як «Народ», «Жінки» та ін.²

Більш того, як про це пише сам Мішле в 1869 р., в «Передмові» до своєї багатотомної «Історії Франції», ідея створення якої осяяла його в часи Липневої революції, ще до недавнього часу сама історія Франції була мовчазною: вона мала аннали, але не мала історії [3]. Що означає протиставлення анналів та хронік, з одного боку, та історії, з іншого? Відповідь на це запитання була дана вже старшим колегою Ж. Мішле, Проспером де Барантом (1782-1866), який пропонував колегам повернути історії життєвий смисл, залучаючи до історичних нарацій деталі, які роблять «історію живою» (*les details qui donnent la vie à l'histoire* [4]). Але Мішле пішов далі: він запропонував таку модель історії, яка має назву «повставання з мертвих» (*la Résurrection*), тобто здатна покликати з небуття постаті минулого.

Наступний елемент історичного інструментарія Ж. Мішле пов'язаний з його своєрідною метафористикою (серед інших, можна згадати, про образи моря та кита, який є, за Мішле, «великою жінкою моря» [5]). Це ідея циклічності історії та її органічної неперервності (*la continuité organique*), що закладає глибини її неосяжності та тотальності (інтегральності). Подібно до того, як море саме очищує себе, але не позбавляється, не елімінує, а трансформує свої «нечистоти» у «корис-

² До категорії «історичних персонажів» у Мішле можуть відноситись не тільки живі та реальні персонажі, але й також природні та географічні фактори [1]. Послідовник Монтеск'є та натхненник географа Відала де Ля Бляша, Мішле поетизував та історизував географію Екзагану. Зокрема, у своїй праці «Карта Франції. Фізична, політична та моральна географія Франції», історик органічно описав ландшафти, клімат, історію, звички та характери жителів окремих регіонів Франції, завдяки чому цей географічний опис став надзвичайно промовистим та яскравим, справжнім ансамблем історії, географії, літератури та психології [2].

ності», так само й історичний поступ не означає елімінування, викреслення окремих «небажаних» епізодів. Слава нації складатиметься з усієї сукупності її історичних досвідів, переосмислених заради майбутнього. І в цьому сенсі, повертаючись до вищезгаданої метафори моря та кита, величезна постать жителя морських глибин, який час від часу виринає з цих глибин, аби показатися людям, є нічим іншим, як прообразом зовнішнього аспекту історичних подій, внутрішня каузальність яких губиться в глибинах неочевидних історичних реалій, які можуть бути покликани до життя лише завдяки особливій запитувальній практиці історика³.

З огляду на це, дисциплінаризація історії, яка відбувалася у Франції саме в 30-70 рр. позаминулого століття, тобто в часи Ф. Гізо, О. Т'єрі, Ж. Мішле, П. де Баранта та Е. Кіне (до яких з часом приєдналася Е. Ренан, І. Тен та представники Методичної школи), передбачала, принаймні, на думку Ж. Мішле та його найближчого соратника, Е. Кіне, тематичну різноманітність та навіть всеохопність історії, яка, в свою чергу, не відміняла її науковості, а навпаки передбачала діалог історії з іншими галузями гуманітарикою (історією мистецтва, літературою, лінгвістикою, психологією, демографією), що значно підвищувало репертуарність історичного знання, робило його елементом не тільки цивільного, але й інтелектуального та емоційного виховання, що, в свою чергу, впливало на публічне та державне визнання професії історика⁴.

Наступний важливий елемент бачення історії в працях Ж. Мішле – це паралелізм між драматичністю людського життя та драматизованістю оповідей про історію, між балансуванням людини на границях життя та смерті та таким самим балансуванням на межі смерті (забуття) та життя (відновлення історичної пам'яті) самих акторів історичних подій. Тому для Ж. Мішле, історія – це є ніщо інше як пізнавальна діяльність, спрямована на воскресіння з мертвих тих, чий голос, драма життя та смерті життя були забуті. «Т'єрі розглядав історію як оповідь, Гізо – як аналіз, я розумію під цим ім'ям воскресіння з мертвих. І саме це ім'я залишиться за нею» [7].

Циклічність історичного розвитку, паралелізм між минулим та сучасним, принципова можливість досягнути ширини людського змісту

³ Ж. Мішле застосовує і іншу, ніж «морська», метафору історії, а саме метафору організму. Так само, як порушення функціонування лише одного з органів людського тіла порушує ансамбль всього організму, так само й забуття хоча б одного з епізодів або тем історичного поступу впливає на повноту картини минулого.

⁴ Як відомо, зазначені думки Ж. Мішле були широко розвинуті в рамках Школи Анналів, один з засновників якої Люсьєн Февр присвятив постаті Мішле свої видатні лекції, проголошені в Колеж де Франс в 1943-1944рр. [6].

історичного минулого, принципова познваність минулого через запитання, які ставить сучасність, діалог між минулим та сучасним – всі ці підвалини світогляду Мішле були віднайдені ним у Дж. Віко, якого Мішле називав своїм вчителем і працю якого «Основи нової науки про спільну природу націй» він перекладав ще в свої молоді роки, в 1827 році⁵. Полемізуючи, але працюючи в тісному інституційному⁶ та ідейному контакті зі своїми старшими колегами (Ф. Гізо, О. Т'єрі) та сучасниками (Е. Кіне та А. Міцкевичем, Е. Ренаном, І. Теном і навіть з Е. Лявіссом, з яким він розділяє славу створення «національного роману» Франції), Мішле вносить цілком особисті ноти в симфонію розвитку історичної науки у Франції.

Адже саме Ж. Мішле став засновником нової історичної дисципліни, а саме «Історії Франції», яка до нього існувала фактично як *Historia regum gallicorum* – «історія французьких королів». Одним з найфундаментальніших творів Мішле стала багатотомна «Історія Франції», над якою він працював більше тридцяти років, між 1830 та 1869 рр., а «Вступ» до якої став справжнім методологічним одкровенням історика. Ж. Мішле був також автором «Історії Революції» (1847-1853), в якій він виступав захисником революційних перетворень, та незавершеної «Історії 19 століття» (він розпочав писати цей твір лише в 1872 р., за два роки до смерті), автором історичних есе «Народ» (1846), «Жінка» (1859), «Відьма» (1862), морально-етичних нарисів («Кохання») (1858) та численних нарисів про природні явища – «Гора» (1868), «Комаха» (1857), «Море» (1861), «Птиця» (1856). Останні, на перший погляд, виглядають ледь не чудернацькими психолого-природничими текстами, але насправді тонкі зауваження та паралелі між природними та людськими світами лише додають деталізації до словника та метафористики Ж. Мішле.

Але центральна тема творчості Мішле – це є все-таки історія Франції. Любов Ж. Мішле до своєї Вітчизни та її історії, яку він прагнув не тільки досягнути лінійно та фактологічно (через хроніки та аннали, через культуру архівів, яким він надавав цілком особливу роль), але й душевно (вносячи в історичні розвідки особливі та особисті зауваження, так звані «відступи» (*les digressions*)), що були характерні для риторики еklektизму, найяскравішим представником якої був В. Кузен (*V. Cousin*), межувала навіть з акцентуванням на особливій ролі

⁵ Важливо відмітити, що в той саме час, тобто 1927 р., коли Ж. Мішле перекладав Дж. Віко, Едгар Кіне, його найближчий колега, почав перекладати «Ідеї до філософії історії людства» І.-Г. Гердера.

⁶ Варто нагадати, що саме Ф. Гізо доручив Ж. Мішле на зламі 20 та 30 рр. поза-минулого століття провести інспекцію архівів, а з часом сприяв його промоції на посаду Директора історичного відділу Національного архіву Франції.

Франції в історії людства: «Якби ми поставили перед собою задачу уявити, скільки кожна нація витратила крові, золота та зусиль всякого роду не задля лише своїх власних інтересів, але на користь всього людства, то гора накопичень Франції піднеслась би до небес, в той час як накопичення ваших жертв, шановні інші народи, ледь дісталися б до колін малої дитини» [8].

Ж. Мішле – автор не тільки фундаментальних історичних праць, але й виразного та об'ємного «Щоденника» (*le Journal*), який вів писав впродовж сорока шести років (розпочав в 1828 р.) і який видався та перевидавався у Франції чотири рази (в 1959, 1962, 1976 та 2017 рр.), і в якому, як пише сам Мішле, міститься половина його самого, а саме нариси його афективного життя, історія його взаємовідносин з близькими йому людьми та персонажами його професійного та соціального життя, в яких центральний мотив відіграє подолання самим Мішле фантому смерті, який наполегливо переслідував його і який став основою його ідеї про історію як про симфонічне поставання із смерті (*la Résurrection*) минулих поколінь.

В «Щоденнику» Ж. Мішле, дуже відвертому для свого часу, знайшли своє місце і його почуття, і його жінки, і його стосунки із жінками та з його родичами (зокрема, з його провінційними тіточками, які стали – до певної міри – прототипами тої «народної Франції», яка не ототожнювала себе із «пустелею» урбанізованого Парижу та його індустріалізованих передмість), і його подорожі та враження від зустрічі з пам'ятками природи та архітектури. Відтак, в творчості Мішле органічно перетиналися його особисті запитання до життя, його роздуми щодо власної ідентичності, з одного боку, та, з іншого боку, виклики професійного розвитку та дисциплінаризації історії.

Виходячи з вищеокресленої симфонічності фігури та творів Ж. Мішле стає зрозумілим, чому цей автор уособлював пошуки нової мовності («мовність» в сенсі «метафорології» Г. Блюменберга [9]) історичного дискурсу, яка дозволяла би охопити багатомірність проявів історії людськості, які впродовж XIX ст. потужно та неочікувано відкрилися історикам, філософам, соціологам, психологам та психіатрам у Франції та на теренах всієї Європи та Америки, та сліди яких (“*les traces*”) Мішле намагався віднайти в площинах більш ранніх епох історії та на прикладах сучасної йому історії Франції та Європи.

Ж. Мішле – не тільки історик, він – творець нової візії історії, навіть особливої філософії історії, яка, щоправда, ніколи систематично ним викладена не була (за виключанням його ранньої, 1826 року, роботи, присвяченої Дж. Віко, та його «Вступу» до «Історії Франції», що датований 1869 р.), але пульсувала в окремих його висловлюван-

нях, які по сьогоднішній день прикрашають промови та тексти сучасних французьких істориків, філософів та політичних діячів. На думку Мішле, народ сам є творцем своєї історії, більш того, він народжується завдяки своїм історичним звершенням, вони формують його. І тому сучасне відгукується в минулому. І в цьому сенсі деякі з найінтимніших нарисів Мішле звучать цілком актуально для сьогоднішня.

Зокрема, наївними, але пронизливо сучасними та «щоденниковими» звучать слова з його фундаментальної праці «Народ»: «Я відчував себе неначе та травинка, яка виросла між двома кругляками бруківки, що спромоглася зберегти власну силу та енергію, так, так – ту, що походила з Альп. Моя паризька пустеля, мої вільні навчання та самостійні заняття [...] дали мені багато, але не змінили мене. Майже завжди, ті люди, що зростають, вимушені щось втрачати, адже вони змінюються. Вони стають схожими на бастардів, перетворюються на результат непевного змішування. Вони втрачають оригінальність їхнього походження (de leur classe), не набувши іншого походження (sans gagner celle d'une autre). Відтак, найбільша складність – це не дістатися вершин, але, діставшись до них, не втратити себе» [10]. Цей фрагмент з «Народу» Мішле – це про неунікнену загубленість романтичного героя перед обличчя реального життя (тема самого Мішле та його «Щоденника»), це про особливості функціонування особливого історичного персонажу, яким є невловимий «народ» (тема історичних пошуків Мішле), чи це є метафоричний вираз нагальності проблеми ідентичності, яка з новою силою постала перед сучасним, в тому числі, й європейським, людством (тобто віковична соціальна та антропологічна проблема, яка час від часу набуває гострої актуальності)? Як би там не було, але образ травинки, знайдений Мішле, є достатньо вичерпним та красномовним.

Висновки. Отже, як ми бачимо на прикладі історичних та автобіографічних творів Ж. Мішле, перехід кордонів між історією, літературою та елементами історичної соціології в творах авторів XIX ст. «модерувався» за допомогою або метафористичності та літературній досконалості історичних текстів (у разі Мішле), або за допомогою літературно досконалих квазіісторичних нарисів минулих епох, як ми спостерігаємо, зокрема, у В. Гюго⁷.

Численні приклади прозорості жанрів в літературних та наукових текстах французьких письменників та істориків першої полови-

⁷ Згадаємо хоча б, що перші десятки сторінок роману В. Гюго «Собор Паризької Богоматері», який вийшов друком в 1832 році, себто хронологічно співпадав з виходом у світ в 1833 році перших томів «Історії Франції» Ж. Мішле, нагадує скоріше літературно довершений соціологічний та демографічний нарис паризької повсякденності кінця XV століття, аніж трагічну історію кохання.

ни XIX ст., звісно, пов'язували їх щонайменше, з традиціями літературно-філософських творів Вольтера та Руссо, але й свідчили про виразну прозорість кордонів не тільки між літературою та моральною філософією, але між літературою та новими історичними та навіть новітніми гуманітарними дисциплінами (демографічного, соціологічного та психологічного профілів), дисциплінами, які народжувались того часу у Франції і діалог з якими дозволив французьким письменникам відкривати нові географічні та історико-антропологічні ширини світу, надати моральним та естетичним реаліям цілком конкретного та фактологічного змісту (згадаймо хоча б новелу «Атала, або Любов двох дикунів в пустелі» Франсуа Рене де Шатобріана, або ж історико-архітектурну місію Проспера Меріме, з якої походили джерела багатьох з його відомих новел). В цьому сенсі фігура та твори Жюльє Мішле є дивовижно органічним поєднанням (або прикладом прозорості кордонів) історичної дисциплінарності з особистісним світом історика, який навіть підкреслено драматично переживав колізії власного життя та робив ці переживання джерелом тотальних запитань до історії. І – у такий спосіб – створював не тільки новий (романтичний), але й власний, авторський, «режим історичності» (*regime d'historicité*) [11].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Petitier P., *La géographie de Michelet, territoire et modèles naturels dans les premières oeuvres de Michelet*, Paris, L'Harmattan, 1997.
2. Michelet J., *Tableau de la France*, Paris, Chamerot, 1861, 120 p.
3. Michelet J., «Préface de 1869» à l'Histoire de la France, *Oeuvres complètes*, Hachette-Livre BNF, 2013, t. 4, p.11.
4. Barante de P., «Préface à l'histoire de Ducs de Bourgogne», in *Philosophie des sciences historiques*, M. Gauchet, Paris, Seuil, 2002, p. 91.
5. Calo J., Michelet, *Philosophie la mer, la baleine et la femme*, in *Nineteenth-Century French Studies*, Vol. 5, No. 3/4 (Spring-Summer 1977), pp. 236–260.
6. Febvre L., *Michelet, créateur de l'Histoire de France : Cours au Collège de France, 1943-1944*, Paris, La Librairie Vuibert, 2014, 448 p.
7. Michelet J., *Le Peuple*, Paris, Flammarion, 1974, p. 73.
8. Michelet J., *Notre France: sa géographie, son histoire*, Paris, Flammarion, 1886, p. 299.
9. *Блюменберг, Ганс. Світ як книга / Ганс Блюменберг; [пер. з нім.; пер., передмова В. Єрмоленко]. – Київ: Лібра, 2005. – 543 с.*
10. Michelet J., *Le Peuple*, Paris, 1846, Hachette, p. 35.
11. Hartog F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, 262 p.

References

Blyumenberg, Gans. (2005) Svit yak kniga / Gans Blyumenberg; [per. z nim.; per., peredmova V. Yermolenko]. – Kyiv: Libra. – 543 p.

Авторська довідка:

Голіченко Тетяна Самойлівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри політології Національного університету «Києво-Могилянська академія» (НаУКМА); e-mail: taniakudish@yahoo.com

ЗАСТОСУВАННЯ ПРИНЦИПУ ПРАКТИКИ У КИЇВСЬКІЙ ШКОЛІ ФІЛОСОФІЇ (КОПНІН, БУЛАТОВ, ТАБАЧКОВСЬКИЙ, ШИНКАРУК)

Н.В. ЧУЙКО

Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна
chuiko1993@gmail.com

Постмарксистські студії, наявні сьогодні, обґрунтували, що становлення та поступ Київської школи філософії пов'язані зі спробою подолати кризу марксистсько-ленінської філософії, яка виникла у зв'язку з критикою сталінізму. Особливість філософії цієї школи полягає в заснуванні традиції систематичного розмежування базових марксистських понять і категорій, що вимагало уточнення засад поняття «діалектичний спосіб мислення» та у дослідженні особливостей матеріалістичної діалектики як методу пізнання та «перетворення дійсності». Зокрема, київські філософи започатковують традицію філософування, яка орієнтується на визначення засад ставлення людини до дійсності, конкретизація яких здійснюється ними за допомогою історико-філософського дослідження змісту поняття діяльності. Безпосередньо В.І. Шинкарук доводить, що перетворення суцього на належне здійснюється практичною діяльністю, яка є проявом свободи людини через розуміння загальних об'єктивних процесів як єдності діалектично-суперечливих тенденцій і заснованих на їх боротьбі альтернативних можливостей. Стаючи усвідомленими, вони стають об'єктивно-істинними образами дійсності. М.О. Булатов доводить, що єдністю матеріального і духовного є діяльність. Праці надається роль базису людської діяльності та самосвідомості. Діяльнісне відношення людини до дійсності, суб'єкта до об'єкта опосередковане суспільними відносинами. В.Г. Табачковський, розуміючи практику як базис загальних форм діяльності, наголошує, що практика є опредметненням ідей та думок, в якій завжди присутній момент неопосередкованої діяльності загального, що дозволяє говорити про її об'єктивний характер. Вона фіксує новий рівень об'єктивності, якісно відмінний від об'єктивності природної, – «рівень соціальної об'єктивності».

Діалектичне протиставлення законів «соціальної об'єктивності» «об'єктивності природній», можна визнати харак-

терною рисою філософії Київської школи філософії періоду 1960-1980 рр., яка систематично застосовує принцип практики.

Ключові слова: практика, праця, діяльність, П.В.Копнін, М.О.Булатов, В.Г. Табачковський, В.І. Шинкарук, діалектика.

ПРИМЕНЕНИЕ ПРИНЦИПА ПРАКТИКИ В КИЕВСКОЙ ШКОЛЕ ФИЛОСОФИИ (КОПНИН, БУЛАТОВ, ТАБАЧКОВСКИЙ, ШИНКАРУК)

Н.В. ЧУЙКО

Центр гуманитарного образования НАН Украины
Киев, Украина
chuiko1993@gmail.com

Современные постмарксистские исследования обосновали, что становление и развитие Киевской школы философии связано с попыткой преодолеть кризис марксистско-ленинской философии, возникший в связи с критикой сталинизма. Особенность исследований этой школы заключается в создании традиции систематического разделения базовых марксистских понятий и категорий, что требовало уточнения содержания понятия «диалектический способ мышления» и исследования особенностей материалистической диалектики как метода познания и «преобразования действительности». В частности, киевские философы исходят из понимания философствования, ориентированного на определение оснований отношения человека к действительности, конкретизация которых осуществляется ими с помощью историко-философского исследования содержания понятия деятельности. Непосредственно В.И. Шинкарук доказывает, что преобразование сущего в должное осуществляется практической деятельностью, которая является проявлением свободы человека через понимание общих объективных процессов как единства диалектически-противоречивых тенденций и основанных на их борьбе альтернативных возможностей. Становясь осознанными, они предстают объективно-истинными образами действительности. М.А. Булатов доказывает, что единством материального и духовного является деятельность. Труд представляет собой базис человеческой деятельности и самосознания. Деятельностное отношение человека к действительности, субъекта к объекту опосредовано отношениями между людьми. В.Г. Табачковский, понимая практику как базис всеобщих форм деятельности, отмечал, что практика представляет собой

процесс опредмечивания идей и мыслей, в котором всегда присутствует момент неопосредованной деятельности всеобщего, что позволяет говорить о её объективном характере. Практика фиксирует новый уровень объективности, качественно отличный от объективности природной – «уровень социальной объективности».

Диалектическое противопоставление законов «социальной объективности» и «объективности природной» можно признать характерной чертой философии Киевской школы периода 1960-1980 гг., которая систематически применяет принцип практики.

Ключевые слова: *практика, труд, деятельность, П.В. Копнин, М.А. Булатов, В.Г. Табачковский, В.И. Шинкарук, диалектика.*

APPLICATION OF THE PRINCIPLE OF PRACTICE IN THE KYIV SCHOOL OF PHILOSOPHY (KOPNIN, BULATOV, TABACHKOVSKY, SHINKARUK)

N.V. CHUIKO

*Center of humanitarian education of National Academy of Sciences
of Ukraine,
Kiev, Ukraine
chuiko1993@gmail.com*

The existing post-Marxist studios have justified that the emergence and progress of the Kyiv School of Philosophy are linked to the attempt to overcome the crisis of Marxist-Leninist philosophy that arose out of criticism of Stalinism. The peculiarity of the studios of this school was the foundation of the tradition of systematically distinguishing basic Marxist concepts and categories, which required clarification of the principles of the concept of «dialectical way of thinking» and the study of peculiarities of materialistic dialectics as a method of cognition and «transformation of reality». In particular, Kyiv philosophers began a tradition of philosophizing that focuses on defining the foundations of a person's attitude to reality, the concretization of which is accomplished by them through a historical and philosophical study of the concept of activity. Directly, V. Shynkaruk argues that the transformation of the present into a proper is carried out by practical activity, which is a manifestation of human freedom through the understanding of common objective processes as a unity of dialectically contradictory tendencies and alternative possibilities, which is based on their struggle. When they become aware, they become objectively true images of reality. M. Bulatov proves that

activity is the unity of material and spiritual. Work is given the role of the basis of human activity and self-awareness. The actual attitude of the person to reality, the subject to the object is mediated by the relations between people. V. Tabachkovsky, who understood the practice as the basis for general forms of activity, emphasizes that the practice is the objectivation of ideas and thoughts. There is always a direct activity of the general in the work, which allows us to speak about its objective nature. It captures a new level of objectivity that is qualitatively different from natural objectivity, it is a «level of social objectivity».

The dialectical juxtaposition of the laws of «social objectivity» to «natural objectivity» can be recognized as a characteristic feature of the philosophy of the Kiev School of Philosophy, 1960-1980, which systematically applies the principle of practice.

Key words: *practice, work, activity, P. Kopnin, M. Bulatov, V. Tabachkovsky, V. Shynkaruk, dialectics.*

Вступ. Постановка проблеми. Як відомо, поступ Київської школи філософії пов'язаний зі спробою подолати кризу марксистсько-ленінської філософії, яка виникла у зв'язку з критикою сталінізму, в сучасних трансформаційних процесах України вимагає аналізу, незаангажованого традиціями та стилем марксистського способу філософування. Звертаючи увагу на загострену зацікавленість ними, існуванням відмінності соціально-орієнтованої філософії і філософії, орієнтованої на природну об'єктивність, яка постійно виявляє себе в дослідженнях зв'язку людини з дійсністю, важливим стає студіювання застосування поняття «практика» київськими філософами, які формують Київську школу філософії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед досліджень філософської спадщини київських філософів слід вказати, передусім, рефлексійну роботу В.Г. Табачковського «У пошуках невтраченого часу», в якій розкривається теоретична, загальнокультурна та політична значущість інтелектуального спадку філософів-шістдесятників, представників Київської школи філософії. Також В.Г. Табачковський є організатором серії конференцій («Філософсько-антропологічних читань») і збірок пам'яті видатних київських філософів П.В. Копніна, В.І. Шинкарука, М.Л. Злотіної, А.І. Яценка, В.П. Іванова та ін. Однак, у більшості матеріали даних збірок є спогадами про згаданих осіб або роздумами, ніж дослідженням змісту їх філософії і того загального, що вкладається в поняття «Київської школи філософії». Опубліковані загальні історичні нариси зазвичай охоплюють філософію у рамках окремої установи – Інституту філософії НАН України або Київського

національного університету ім. Т.Г. Шевченка (наприклад, колективна монографія авторів з Київського національного університету ім. Т. Шевченка «Генеза філософських студій у Київському університеті»). Філософські концепції київських мислителів вивчали такі вітчизняні науковці як В. Горський, Я. Юринець, І. Огородник, В. Огородник, В. Лісовий, В. Табачковський, Г. Заїченко та інші. Серед ґрунтовних спроб дослідити зміст філософствування представників Київської школи філософії також можна виокремити книгу «Людиномірність постнекласичної науки» Ю.А. Мелкова. Також у книзі «Українська філософія: сучасний стан та перспективи розвитку», написаній спільно А.В. Толстоуховим, І.Г. Парапан та Ю.А. Мелковим, досліджується спадкоємність сучасної української філософії. Виокремленню ключових ідей та властивих рис даної школи філософування присвячено статтю у періодичних виданнях, наприклад, «“Київська школа філософії”: основні ідеї та характерні риси» Ю.А. Мелкова та «Київська філософська школа в контексті розвитку вітчизняної філософії» О.О. Дем'яненко.

Виклад основного матеріалу дослідження. Приймаючи, що Київська школа філософії виникла унаслідок активної дослідницької позиції П.В. Копніна, який обґрунтовував необхідність уточнення засад поняття «діалектичний спосіб мислення», дослідження особливостей матеріалістичної діалектики як методу пізнання та «революційного перетворення дійсності», її характерною рисою стає систематичне застосування поняття «практика».

П.В. Копнін, відходячи від поширених «сталінізмом» положень, висуває наступні ідеї: поділу марксистської філософії на історичний та діалектичний матеріалізм він протиставляє ідею їх діалектичної тотожності, а виходячи з відомого положення Ф. Енгельса про те, що діалектика є наука про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, та також лєнінського твердження, що діалектика, логіка і теорія пізнання суть одне і те ж, він формулює власне розуміння предмету марксистської філософії як науки про «відношення мислення до буття». Мислення досягає об'єктивної істини тоді, коли збігається в своєму змісті з об'єктом, що перебуває поза ним, тільки внаслідок того, що саме рухається за законами об'єкта. Тому основою вирішення проблеми співвідношення законів мислення та об'єктивного світу, на думку П.В. Копніна, є принцип відображення. В своєму тлумаченні даного принципу він керується положенням В.І. Лєніна з «Філософських зошитів», що відображення природи у свідомості людини не є «дзеркальним», отже, «мертвою копією дійсності», а процесом творчого заглиблення у сутність речей.

З такої точки зору, суб'єкт пізнання є історичною, родовою істотою, а не абстракцією «людини як такої». Історичний характер має також об'єкт пізнання, якого П.В. Копнін визначив як ту частину об'єктивної реальності, яка залучена у сферу практичної діяльності людини. Внаслідок цього протилежністю об'єкта пізнання виступає не свідомість, а творчий та вмотивований власною волею суб'єкт. Багатогранність пізнавального процесу людини визначається такими поняттями, як «омана», «віра», «правда» та «суспільний ідеал».

Відтак сформована суспільством, його історичними надбаннями, людина знаходиться в центрі філософії П.В. Копніна, і для неї та її практичної діяльності необхідно пізнання об'єктивного світу і тенденцій розвитку його явищ. Тому філософія прагне пізнати буття не тільки як суще, а також і як належне – яким воно має бути в результаті практичної діяльності людини. Отже, суще осягається через належне («ідеальне», «комунізм»), але саме належне ґрунтується на знанні об'єктивної реальності, законів її руху, особливо людського суспільства, оскільки суспільство – це, за марксистськими переконаннями П.В. Копніна, «найвища і зріла форма розвитку, а знання вищого є вихідним моментом для розуміння нижчого» [1]. У свою чергу маю зазначити, що дана точка зору, скоріш за все, спирається на історизмське, а не наукове ставлення до сущого, оскільки пропонує ігнорувати можливе через телеологічне тлумачення попереднього, підлаштовуючи його під «знання вищого». Наукове ставлення до сущого, зокрема антропологічне, починаючи з Ламарка, вирізняється пошуком об'єктивних законів появи «вищого» «з нижчого», що гарантує увагу до усіх виявлених елементарних існувань, не абстрагуючись від їх частини під примусом «знання вищого».

П.В. Копнін спирається на застосування марксистського принципу практики. Оскільки суб'єкт пізнання завжди схильний до конкретних світоглядних, ідеологічних установок певного суспільства, пізнавальний процес має сформований практикою аспект: об'єкт пізнання – це не вся об'єктивна реальність, а лише та її частина, яка залучена у сферу діяльності людини. Внаслідок цього протилежністю об'єкта пізнання виступає не свідомість, а суб'єкт, що перетворює речі і явища об'єктивної реальності в об'єкт своєї діяльності. Наявність протиріччя між суб'єктом і об'єктом є сутністю пізнавального процесу [там само]. Підсумком розв'язання суперечності між суб'єктом і об'єктом пізнання є істина, яка своїм продовженням має практичне перетворення природи і суспільного життя. Так доводиться, що питання про співвідношення буття і мислення є основним питанням філософії. Відповідно

вищезазначеному, обґрунтовується розуміння філософії як методу пізнання, як діалектичної логіки.

Цим розумінням визначилось спрямування студій заснованої П.В. Копніним школи. Видана під керівництвом філософа у 1965 р. книга «Логіка наукового пізнання» (автори: М.В. Попович, С.Б. Кримський, І.В. Бичко, Є.С. Жаріков, П.Ф. Йолон, А.Т. Артюх та В.Ф. Чорноволенко) стала науковим маніфестом Київської школи філософії, окресливши її перший етапний склад. Тут у якості форм мислення розглядаються не лише судження і умовиводи, але й гіпотези та ідеї. Обґрунтовується, що евристична цінність гіпотези полягає в тому, що в ній відоме пов'язане з новим, шуканим через припущення, хоча базу гіпотези становлять достовірні знання. Особливість ідеї полягає в тому, що вона відображає розвиток речей у їх зв'язках і опосередкуваннях, тобто дійсність не просто в її існуванні та наявності, а в її необхідності і можливості, таким чином виступаючи історично перехідним гносеологічним ідеалом. Як форма мислення, ідея за своєю суттю презентує стратегію перетворення знання у дійсність, у цьому сенсі представляючи єдність істини (створений теорією об'єкт) і плану втілення істини в дійсність. У зв'язку з цим П.В. Копнін зауважує, що ідея – це «кінець знання і початок речі» [1]. Наявність суперечності між належним та наявним, суб'єктом та об'єктом народжує перетворення природи через ідею, в якій об'єктивно-істинне знання про світ підіймається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, а створений об'єктивно-істинний образ дійсності стає його внутрішньою потребою, тим належним, яке необхідно здійснити. Тому, будучи перехідною ланкою між знанням та об'єктивною дійсністю, ідея пов'язує метод свого втілення з конкретним матеріальним носієм, який історично діє і будує нове (наприклад, комуністичне) суспільство [2].

Розвиваючи марксистську тезу, що основою людського мислення є практика, П.В. Копнін обґрунтовує, що світогляд як система знань про загальні закони розвитку через звернення до суб'єктивної діяльності людини є засобом руху мислення. Відтак філософія у вченні про загальні закони розвитку за своїм методом виступає як наука, логіка, однак за своїм предметом вона виступає як світогляд. Предметом останнього є насамперед людина в її світосприйнятті не лише суцього, але й належного. Тому філософія як світогляд, форма суспільної свідомості «ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивного світу, його явищ і процесів» [1]. Наявність суперечності між належним та наявним, суб'єктом та об'єктом, як вже зазначалось, приводить до практичного перетворення природи через ідею, в якій пізнане підіймається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, а створений об'єктивно-

істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим належним, яке необхідно здійснити. Отже, знанню, щоб стати частиною світоглядного освоєння дійсності, повинно отримати суб'єктивного забарвлення у вигляді цілей і прагнень суб'єкта. Але як шойно знання отримало наліт суб'єктивності, воно одразу починає набувати статусу об'єктивної реальності.

У 1964 році вийшла монографія В.І. Шинкарука «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля», яка, на думку В.Г. Кременя, стала підтвердженням нового погляду на діалектику та людину. «Саме з цієї роботи починається утвердження і розвиток Київської філософсько-антропологічної школи» [3], – зазначає науковець. У даній праці очевидно відмінність позиції Шинкарука від позиції Копніна: В.І. Шинкарук спирається на визначення предмету філософії як форми суспільної свідомості П.В. Копніна, однак Володимир Іларіонович не погоджується з його розумінням єдності логіки, діалектики і теорії пізнання. Шинкарук обґрунтовує розуміння їх тотожності як тотожності відмінностей і зосереджує увагу не на логіці (Гегеля), а на співвідношенні «Феноменології духу» та «Науки логіки». Власне, саме «Феноменологія духу» вивела В.І. Шинкарука на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства.

Монографія «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля» присвячена критичному переосмисленню «ідеалістичної діалектики» Гегеля. Особлива увага надається поняттю діяльності як такому, що дозволяє, на думку В.І. Шинкарука, осмислити діалектичну теорію розвитку. Автор монографії звертає увагу на те, що Гегель розрізняє поняття «праця» і «діяльність». Пізніше і К. Маркс також проводив дане розрізнення, однак, як наголошує Володимир Іларіонович, діяльність у Маркса більшою мірою підводиться під поняття «практика», «виробництво», тобто визначається як матеріально-предметна суспільно-історична діяльність, яка позиціонується як основа і першоджерело людської культури [4]. Оскільки в марксизмі практикою називають суспільну активно-перетворюючу діяльність [5], він ігнорує культурні і тим паче особистісні фактори розвитку людини, виносячи культуру, антропність за межі соціально-політичного буття, у «надбудову», зосереджуючи свою увагу на класових інтересах та характеристиках. Наприклад, маємо таке міркування Т.В. Кушерець: «Сьогодні у зв'язку з радикальними змінами, викликаними глобалізаційними процесами, появою нових форм домінування та зростанням соціальної напруги виникла потреба звернутися до марксизму з метою вивчення досвіду створення однієї з перших теорій суспільного розвитку, що мала завдання створити масштаб для дій нового суб'єкта історії, яким у пері-

од формування індустріального суспільства був, на думку К. Маркса, робітничий клас» [6, с. 273-274]. Для марксиста пролетар, робітник – не антропологічна, а соціально-політична характеристика людини. Тому філософію, що спирається на специфіку культурних, антропних характеристик, марксизм називає, наприклад, світоглядом «українського буржуазного націоналізму» [7].

Тим часом Гегель розглядає працю не у розумінні матеріально-практичної діяльності людини, а в теоретико-пізнавальному плані, тобто звертається до праці як до фактору впливу на процес розвитку свідомості. Втім, як про це він пише у «Феноменології духу», поняття «діяльність» у філософії Гегеля є ширшим ніж поняття «праця», яке характеризує властивості певної історичної форми свідомості, з якою Гегель ідентифікує й певну історичну спільноту, наприклад «раба» і «господаря», як відмінної від іншої. Людська діяльність, за Гегелем, – це доцільна діяльність, яка «...направлена на створення деякої предметної реальності... Реалізація цілей індивіда в процесі його діяльності є опредметненням її сутності, творення себе тим, чим вона є в своїй суті» [8, с. 176]. Діалектика діяльності, за Гегелем, розкривається через реалізацію мети людини в діяльності, що є «опредметненням» її сутності, яке разом з тим виступає як процес «розпредметнення», тобто осягнення своєї істинної сутності в зробленому. А оскільки феноменологія Гегеля розглядає індивіда лише як індивідуалізований прояв духу в контексті суспільного прояву того ж духу (процес розпредметнення у Гегеля), то вона, пояснює В.І. Шинкарук, виступає як ліквідація предметності взагалі. Тобто, праця в ідеалістичній концепції Гегеля зводиться до діяльності духу. Однак, вважає Шинкарук, оскільки розвиток духу забезпечується конкретно-історичною діяльністю людей, то «...розуміючи залежність реалізації суспільних ідей від діяльності самих людей, Гегель витлумачував цю залежність так, ніби сама духовна субстанція в процесі освіти індивідів стає в них наявним буттям і діє в них і через них» [там само]. Так феноменологія Гегеля, керуючись настановами Просвітництва, розглядає індивіда не антропологічно, а як індивідуалізований прояв духу, – як процес розпредметнення, яке забезпечується діяльністю людини, а зокрема – освітньою.

Таким чином, абсолютний дух здійснює свою місію через діяльність окремих людей і цілих народів, тому сутність людини є похідною від її творчої діяльності, без якої дух безплідний. Він стає субстанцією індивіда тоді, коли останній освоює його формоутворення, а ці формоутворення стають неорганічною природою індивіда. Способом такого освоєння є освіта, отримуючи яку індивід водночас отримує й те, що існує «поза ним», адже від природи людина є людиною «в собі»

(в можливості), а «для себе людиною» вона стає лише в суспільстві, отримуючи освіту та перетворюючи своє внутрішнє, суб'єктивне в предметний і духовний світ людей. Тому у праці «Методологічні засади філософських вчень про людину» В.І. Шинкарук зазначає: «Гегелівське розуміння сутності людини, зосереджене в діалектичному культурно-історичному змісті “Феноменології духу”, полягає в тому, що ця сутність є духом, субстанцією, яка в своєму становленні через історичні форми культуротворчості стає самосвідомою субстанцією, духом, який реалізує свій принцип в громадському формуванні вільної людської особистості» [3].

Марксистський принцип діяльнісної сутності людини дозволяє конкретизувати уявлення про об'єктивність законів суспільного розвитку. У праці «Поняття культури. Філософські аспекти» В.І. Шинкарука знаходимо наступне: «Світ людини – це предмет і продукт її виробничої та соціокультурної діяльності (...). Ця діяльність внутрішньо суперечлива. Вона є і «освоєнням» природи (перетворенням її у предметний світ реалізації людських потреб, цілей та інтересів), і її «відчуженням» (викликанням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського буття природних сил освоєного довкілля). Суперечність між освоєнням і відчуженням природи в людській суспільно-історичній діяльності, на наш погляд, не є похідною від тих чи інших суспільних устроїв (...). Тут ми маємо справу з глибокою діалектикою кінцевого і безкінечного» [9, с. 247-248]. Основою відчуження людини від природи Шинкарук називає несумірність сил людини («кінцевого») із силами природи («безкінечного»). Критикуючи марксистське вживання терміну «суспільні продуктивні сили», який передбачає позначення людини як «головної продуктивної сили» [там само], автор визначає продуктивні сили суспільства як «суспільно-вироблені сили самої людини» [там само], у тому числі й духовно-практичне освоєння природи через міфологію, релігію, мистецтво, мову та інші форми духовної культури.

Розгляд В.І. Шинкаруком діалектичних суперечностей (діалектики свободи й необхідності, або «незалежності» та «законів природи», за Енгельсом) як суперечностей людського буття, тобто діяльності, «ставить у центр уваги розуміння об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на боротьбі цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності має обрати і реалізувати одну з них. У цьому виборі – свобода та відповідальність, його велич і обмеженість» [9, с. 254]. А саме: минуле, теперішнє і майбутнє пов'язується у В.І. Шинкарука не з «природно-історичною необхідністю», а з практичною діяльністю, з проявом свободи людини через

розуміння загальних об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на їх боротьбі альтернативних можливостей через діалектичну суперечність. Стаючи усвідомленими, загальні закони зміни дійсності людиною стають законами розуму, діалектичної логіки.

У 1976 році вийшла монографія М.О. Булатова «Діяльність і структура філософського знання». Вважаючи визначення предмету марксистської філософії Копніним як «відношення мислення до буття» обмеженим, недостатнім, оскільки, за Булатовим, буття протилежні та відображають його не лише форми мислення, але й сприйняття, уявлення та інші, автор праці пропонує трактувати основне питання філософії через категорії «матеріальне» і «духовне» як найзагальніші категорії філософії. Так, М.О. Булатов визначає основне питання філософії як співвідношення матеріального і духовного [10, с. 33]. Дану єдність необхідно вивчати як діяльність: «Але така єдність є діяльність, універсальний предмет якої – природа, суспільство, людина-суб'єкт, а свідомість (духовне) – ідеальний (цілепокладаючий) бік діяльності» [там само, с. 46].

М.О. Булатов базується на марксистському положенні про єдність теоретичної і практичної діяльності, відмічаючи два типи зв'язку теоретичного та практичного відношень: зовнішнє та внутрішнє. Зовнішній зв'язок теоретичного та практичного полягає в тому, що «з одного боку, до того, як створити новий об'єкт, ми пізнаємо наявність речі; творення обумовлене знанням. Навпаки, свідомість обумовлюється творенням ... але тут фіксується зовнішній зв'язок, так як спочатку дається одне, потім – інше. В такій формі цей зв'язок утворює "логічне коло". Дійсно, щоб почати пізнання, ми маємо спочатку діяти, а для того, щоб почати діяння, ми вже мали б здійснити пізнання. В такому випадку ми не можемо почати ні те, ні інше. Вихід із цього кола лише один: визнати, що пізнання є одночасно (...) творення і навпаки. Це їх внутрішній зв'язок» [там само, с. 103-104].

Автор монографії виходить з єдності діалектичного та історичного матеріалізму. При цьому М.О. Булатов «теорією практичної діяльності» називає історичний матеріалізм, де практика досліджується як основа всієї життєдіяльності людини, а не лише пізнання [там само, с. 38]. Поділяючи діяльність на пізнавальну (теоретичну) і практичну, М.О. Булатов називає дослідження практичних форм діяльності змістом історичного матеріалізму, тим часом як діалектичний матеріалізм досліджує діяльність пізнавальну. Основою та метою пізнання є вся сукупність практики: оскільки пізнання не є самостійним, то, пройшовши всі його ступені, ми «неминуче наштовхнемося на теоре-

тичні протиріччя, розв'язання яких можливе лише практичним шляхом» [там само, с. 51]. Однак, сама діяльність завжди спрямована на всю дійсність: на природу, на суспільство та на духовний світ людей водночас, адже практична діяльність завжди предметна, – «Згадаймо, що К. Маркс виділяє у праці три елемента, в тому числі – засоби праці та її предмет. Цим предметом може бути будь-яке матеріальне чи духовне утворення» [там само, с. 50]. Тому діалектичний та історичний матеріалізм у М.О. Булатова є двома сходинками однієї й тієї ж науки, тому й розрив природи і суспільства зникає, адже вони є водночас й об'єктами практики, й об'єктами пізнання. «Єдність цих двох розділів, а стало бути, і єдність всієї марксистсько-ленінської філософії заснована на єдності двох фундаментальних видів діяльності» [там само], – підсумовує філософ. Однак, мова йде про єдність різного, тому, хоч ці два розділи утворюють одну науку, дане розчленування, вважає Михайло Олександрович, усувати не можна.

М.О. Булатов розрізняє поняття діяльності та праці, надаючи останній роль базису, фундаменту всієї людської діяльності та навіть самосвідомості: «Це означає, що виділення себе з природи, взагалі із зовнішнього світу, усвідомлення себе відбувається через посередництво праці» [там само, с. 86]. Однак, праця неможлива поза суспільством, «тому й усвідомлення себе відбувається через працю в рамках суспільних відносин (...)» [там само]. Тому праця завжди є те, що має загальний зміст: «Людина завжди, створюючи будь-що, ставить мету, знаходить предмет, змінює його форму, тобто завжди є категоріальний шар її діяльності» [там само, с. 55]. Однак, цей шар переплетений з конкретним змістом, хоча цей загальний зміст завжди несвідомо присутній. Таким чином, у тому способі діяльності, коли «спосіб створення» речі передує самій речі як усвідомлений («конструктивний принцип» створення речі), присутні два моменти: особливий та загальний, злиті воедино так, що усвідомлюється лише особливий. А щоб усвідомлення загального шару стало можливим, потрібно, щоб сам предмет діяльності став загальним. Тобто форма праці, її структура мають бути перенесені на загальний предмет, яким для людини є природа (зовнішня чи її власна). Очевидно, що дане перенесення здійснюється у пізнавальній діяльності (категоріально).

Діяльнісне ставлення людини до дійсності, суб'єкта до об'єкта опосередковане стосунками між людьми, відношеннями суб'єкта до суб'єкта. Керуючись думкою К. Маркса про людину як «сукупність всіх суспільних відносин» та тезою, що суспільство без реальних індивідів – лише абстракція, М.О. Булатов доводить, що «лише реально існуючі форми єдності індивідуального й суспільного (соціального) є

дійсний суб'єкт діяльності та пізнання» [там само, с. 74]. Ця єдність виступає в різних формах, наприклад, як єдність індивіда та суспільства в моралі, праві, економічних відносинах, мистецтві, філософії, науці та інших формах свідомості, які водночас є, за визначенням Булатова, формами діяльності. Дана єдність є зв'язком протилежностей, яка полягає в їх взаємному переході. Тобто, конкретний індивід має бути сукупністю всіх суспільних відносин, тобто з боку індивіда відбувається його освіта та соціалізація. Відповідний процес має місце й з боку суспільства, адже суспільний світ матеріальної та духовної культури «живе» лише в процесі його засвоєння окремими людьми. Даний процес засвоєння з боку культури М.О. Булатов називає «індивідуалізацією культури» [10].

У тому ж 1976 році В.Г. Табачковський публікує працю «Критика ідеалістичних інтерпретацій практики», в якій здійснюється критичний аналіз тлумачень практики в класичній та сучасній філософії. Філософ слідує марксистській традиції використання поняття практики як фундаментального філософського принципу, з якого виводяться «всі форми людської діяльності та світосприйняття». Більше того, практика не зводиться до жодної з різновидів діяльності, будучи поняттям, яке фіксує загальні форми діяльності: «В цьому сенсі можна говорити не лише про багаторівневість людської діяльності, розглядаючи практику як один з цих рівнів, але й багаторівневість самої практики як того, що лежить в основі всіх різновидів діяльності» [11, с. 12-13]. Спираючись на сформульоване Марксом положення про суспільство як органічну систему, Віталій Георгійович представляє практику як об'єктивну основу органічної єдності трьох моментів людської діяльності, а саме – як єдності предметно-перетворюючого, пізнавального та ціннісно-орієнтаційного й естетичного відношення людини до дійсності. У даній єдності, на погляд В.Г. Табачковського, постає діяльність у визначенні Маркса, та в тлумаченні практики як «практичної життєдіяльності» – єдності різних духовних та предметно-чуттєвих форм освоєння та перетворення дійсності. Тут Табачковський звертає увагу на наявність різних за значенням рівнів-обставин у цій єдності форм. І визначальною, базисною основою є та обставина, що практика «завжди є матеріально-перетворююча діяльність, опредметнення ідей та думок, виробництво матеріального результату» [там само, с. 17].

Наступну важливу характеристику практики В.Г. Табачковський виділяє, слідуючи за Марксовою тезою про практику як процес перетворення загального в предметну неопосередковану дійсність – і це є момент неопосередкованої діяльності загального, який дозволяє віднести його до сфери соціальної предметності та говорити про

об'єктивний характер практики. Дана особливість практики «розкривається в ході з'ясування тієї обставини, що «людина в своїй практичній діяльності має перед собою об'єктивний світ, залежить від нього, ним визначає свою діяльність» (...); мета ж цієї діяльності – «дати собі реальність у формі зовнішньої дійсності» [там само, с. 18]. Загалом матеріальний характер праці як процесу предметної діяльності та об'єктивність соціальних відносин, які базуються на праці, є, у визначеннях Табачковського, тим специфічним рівнем матеріального, який є «носієм» людської сутності. Він називає цей рівень «світом “соціальної предметності”» – світом людської культури, з яким і пов'язане те явище, яке Маркс називає «багатством суб'єктивної людської чуттєвості», підкреслюючи, що «не лише в мисленні, але і всіма почуттями людина стверджує себе в предметному світі» [там само, с. 44].

Філософ підкреслює, що у «Економічно-філософських рукописах 1844 року» К. Маркс говорить про практику як про «практичне створення предметного світу» людської культури в процесі «переробки неорганічної природи», як про здатність «виробляти універсально», тобто «виробляти за мірлами будь-якого виду», формуючи матерію не лише з огляду на корисність, але й «за законами краси». Саме в такому розумінні виступає у Маркса те, що називається «здатністю людини відтворювати свою природу» [там само, с. 13]. Причому термін «практика» у розумінні В.Г. Табачковського фіксує не лише вплив людей на природу, але й вплив людей одне на одного, в результаті чого відбувається зміна суспільних відносин. Загалом якщо схематично зобразити інтерпретацію Табачковським людського відношення до світу, виходить трьохкомпонентна система «людина – культура – природа». Тому для нього кожна конкретна діяльна ситуація, у яку потрапляє людина, є не вузько-прагматичною, а завжди стосується набагато ширшого, ніж окремих індивідів, соціально-культурного середовища: «ця ситуація “задана” не лише неопосередкованими практичними потребами індивіда, групи або навіть суспільства в цілому, але й певним рівнем розвитку попередньої культури, знання, і, головне, всім наявним об'ємом суспільно-історичної практики» [там само, с. 187].

Так культура розуміється як сфера людської життєдіяльності, «творчість рук людських», результат взаємодії людини і природи. Йдучи за Гегелем, В.Г. Табачковський розкриває тезу, що «істинне» функціонування «предмету культури» можливе лише за умови його «оживлення» шляхом споживання. Однак, навіть в процесі адекватного споживання культури, кожне з її формоутворень засвоюється як «знята» сукупність суспільних відносин певного періоду, тому споживання предмету культури стає його засвоєнням лише у тому випадку,

якщо «цей згусток історичного досвіду» буде розшифрований, буде засвоєний таким чином, коли «осмислюється історія його виникнення, становлення та розвитку» [там само, с. 101]. Кожен конкретний результат попереднього культурно-історичного розвитку розпредметнюється до сукупності можливостей, одна з яких реалізувалась, що дає змогу розглядати даний предмет культури очима співтворця. Так акт освіти індивіда є актом залучення до творчості, до «стертої до можливості дійсності» [там само, с. 102].

В «Німецькій ідеології» Маркса і Енгельса та «Тезах про Фейербаха» Маркса поняття практики використовується для позначення «суб'єктивного аспекту людської культури»: «предмет», «людська чуттєвість», «людська дійсність» взагалі. У зв'язку з цим в об'єм поняття «практика» включаються такі визначення: «дійсна предметна діяльність як така», «людська чуттєва діяльність», «революційна», «практична критична діяльність», «збіг зміни обставин та людської діяльності», тут же міститься висловлювання про «все суспільне життя» як «по суті практичне» [там само]. Тому, на думку В.Г. Табачковського, якщо взята по відношенню до культури практика фіксує її суб'єктивний аспект, то взята по відношенню до людини практика являє собою об'єктивний, а саме – суспільний – аспект «багатства людської суб'єктивної сутності»; «Це – новий рівень об'єктивності, якісно відмінний від природної об'єктивності, – рівень соціальної об'єктивності» [там само, с. 14].

Висновки. Виникнення та поступ Київської школи філософії, як можна підсумувати, пов'язані зі спробою подолати кризу марксистсько-ленінської філософії, яка виникла у зв'язку з критикою сталінізму. Значну роль зіграла у становленні цієї філософської школи активна дослідницька позиція П.В. Копніна, який обґрунтував необхідність уточнення засад поняття «діалектичний спосіб мислення», поставив питання про особливості матеріалістичної діалектики як методу пізнання та «революційного перетворення дійсності».

Пізнання об'єктивного світу і тенденцій розвитку його явищ є необхідною ланкою для практичної діяльності, тому в розумінні П.В. Копніна філософія прагне пізнати буття не тільки як суще, але і як належне, яке має постати в результаті практичної діяльності людини. Результатом пізнавального процесу є істина, яка й має визначати перетворення природи і суспільного життя через ідею. Відповідно до зазначеного, П.В. Копнін обґрунтовує необхідність розуміння філософії передусім як методу наукового пізнання, як діалектичної логіки. Цим розумінням визначилось спрямування наукових студій заснованої ним школи.

Отже, представники Київської школи філософії започатковують традицію філософування, яка орієнтується на визначення засад відношення людини до дійсності, конкретизація яких здійснюється за допомогою історико-філософського дослідження змісту поняття діяльності. Так, В.І. Шинкарук доводить, що перетворення суцього на належне здійснюється практичною діяльністю, яка є проявом свободи людини – на підставі усвідомлення загальних об'єктивних процесів як єдності діалектично-суперечливих тенденцій і заснованих на їх боротьбі альтернативних можливостей. Стаючи усвідомленими, вони набувають ознаки бути об'єктивно-істинними образами дійсності. М.О. Булатов доводить, що єдністю матеріального і духовного є діяльність. Праця розглядається філософом у якості базису людської діяльності та самосвідомості. Діяльнісне ставлення людини до дійсності, суб'єкта до об'єкта опосередковане, як доводиться, стосунками між людьми. У свою чергу В.Г. Табачковський, розуміючи практику як підставу загальних форм діяльності, наголошує, що практика є опредметненням ідей та думок, в якій завжди присутній момент неопосередкованої діяльності загального, що дозволяє говорити про її об'єктивний характер. При цьому стверджується, що практика фіксує новий рівень об'єктивності, якісно відмінний від об'єктивності природної, а саме – «рівень соціальної об'єктивності».

Узагальнюючи вищезначене, належить визнати характерною рисою філософії Київської філософської школи періоду 1960-1980 рр., яка систематично застосовувала та всебічно аналізувала принцип практики, діалектичне протиставлення законів «соціальної об'єктивності» «об'єктивності природній».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Чуйко Н.В. Концепція світогляду як методу досягнення нового в філософії П.В. Копніна / Н.В. Чуйко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць (гол. ред. В.М. Вашкевич). – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 134 (7). – С. 199–204.
2. Чуйко Н.В. До витоків тлумачення принципу тотожності мислення і буття у Київській школі філософії (50 – 80 рр. XX ст.) / Н.В. Чуйко // Гуманітарно-наукове знання: горизонти комунікативістики: Матеріали Міжнародної наукової конференції 4-5 жовтня 2019 р. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2019. – С. 169–172.
3. Кремень В.Г. От диалектики к человеку [Електронний ресурс] / В.Г. Кремень – Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=891&Itemid=52.

4. *Шинкарук В.И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля // В.И. Шинкарук. – К.: Издательство Киевского университета, 1964. – 295 с.
5. *Практика* // Філософський словник. За ред. чл.-кор. АН УССР В.І. Шинкарука. – К.: Голов. ред. Укр. Радян. Енцикл. АН УРСР, 1973. – С. 404.
6. *Кушерець Т.В.* Постановка питання про колективного суб'єкта історії: марксизм і сучасна традиція [Електронний ресурс] / Т.В. Кушерець. – Режим доступу: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnyk_52_174.pdf.
7. *Націоналізм* // Філософський словник. За ред. ч.-кор. АН УССР В.І. Шинкарука. – К.: Голов. ред. Укр. Радян. Енцикл. АН УРСР, 1973. – С. 334.
8. *Кліваденко Н.І.* Німецька класична філософія Гегеля у роздумах та наукових доробках В.І. Шинкарука [Електронний ресурс] / Н.І. Кліваденко – Режим доступу: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnyk_52_174.pdf.
9. *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти / В.І. Шинкарук // Вибрані твори: В 3 т. / підгот. текст. до вид. та його упоряд.: Лях В.В., Табачковський В.Г. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2004. – (Філософська спадщина України). Т. 3. – С. 209–258.
10. *Булатов М.А.* Деятельность и структура философского знания // М.А. Булатов. – К.: «Наукова думка», 1976. – 216 с.
11. *Табачковский В.Г.* Критика идеалистических интерпретаций практики / В.Г. Табачковский. – К.: «Наукова думка», 1976. – 264 с.

References

1. Chuiko N.V. Kontsepsiia svitohliadu yak metodu dosiahnennia novoho v filosofii P.V. Kopnina / Chuiko N.V. // Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats (hol. red. V. M. Vashkevych). – К. : «Vydavnytstvo «Hileia», 2018. – Vol. 134 (7). – s. 199-204
2. Chuiko N.V. Do vytokiv tлумachennia pryntsyphu totozhnosti myslennia i buttia u Kyivskii shkoli filosofii (50 – 80 rr. XX st.) / N.V.Chuiko // Humanitarno-naukove znannia: horyzonty komunikatyvistyky: Materialy Mizhnarodnoi naukovoї konferentsii 4-5 zhovtnia 2019 r. – Chernivtsi: Chernivetskyi nats. un-t, 2019. – s. 169-172
3. Kremen V.H. Ot dyalektyky k cheloveku [Elektronnyi resurs] / V.H.Kremen – Rezhym dostupu:3. Kremen V.H. Ot dyalektyky k cheloveku [Elektronnyi resurs] / V.H.Kremen – Rezhym dostupu:

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=891&Itemid=52

4. Shinkaruk V.I. Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya // V.I.Shinkaruk. – K.: Izdatel'stvo Kievskogo universiteta, 1964. – 295 s.

5. Praktyka \\\ Filosofskiy slovnyk. Za red. ch.-kor. AN USSR V.I.Shynkaruka. – K.: Holov. red. Ukr. Radian. Entsykl. AN USRR, 1973. – s. 404

6. Kusherets T.V. Postanovka pytannia pro kolektyvnoho subiekta istorii: marksyzm i suchasna tradytsiia [Elektronnyi resurs] / N.I.Klivadenko – Rezhym dostupu: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnyk_52_174.pdf

7. Natsionalizm \\\ Filosofskiy slovnyk. Za red. ch.-kor. AN USSR V.I.Shynkaruka. – K.: Holov. red. Ukr. Radian. Entsykl. AN USRR, 1973 – s. 334.

8. Klivadenko N.I. Nimetska klasychna filosofiiia Hehelia u rozdumakh ta naukovykh dorobkakh V.I. Shynkaruka [Elektronnyi resurs] / N.I.Klivadenko – Rezhym dostupu: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnyk_52_174.pdf

9. Shynkaruk V.I. Poniattia kultury. Filosofski aspekty / V.I.Shynkaruk // Vybrani tvory: V 3 t. / pidhot. Tekst. Do vyd. ta yoho uporiad.: Liakh V.V., Tabachkovsyi V.H. – K.: Ukr. Tsentri dukhovnoi kultury, 2004 – (Filosofska spadshchyna Ukrainy). T.3. – s. 209-258

10. Bulatov M.A. Deyatel'nost' i struktura filosofskogo znaniya // M.A.Bulatov. – K.: «Naukova dumka», 1976. – 216 s.

11. Tabachkovskij V.G. Kritika idealisticheskikh interpretacij praktiki // V.G.Tabachkovskij. – K.: «Naukova dumka», 1976. – 264 s.

Авторська довідка:

Чуйко Настасія Вадимівна – аспірантка кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України; e-mail: chuiko1993@gmail.com

Духовність та духовне буття людини: екзистенційні, аксіологічні, філософсько-антропологічні виміри

УДК 111.11:172.13

«МИСТЕЦТВО БУТИ»,
АБО ПРО СУЧАСНИЙ ЗАПИТ НА ЛЮДЯНІСТЬ

Г.І. ШАЛАШЕНКО

*Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, Київ,
Україна
solyts@ukr.net*

Той «тектонічний розлом», який ми спостерігаємо зараз у соціальному просторі України, руйнуючи все нанесене часом, усталеним способом життя, дає нам унікальну можливість збагатити своє самопізнання. Дозволяючи нам практично безпосередньо контактувати з глибинними основами людського буття, з принциповою суперечливістю людського ества, ця ситуація актуалізує нашу здатність практичного розрізнення (тут і тепер) добра і зла, правди і кривди, щирості і підступності. Сьогодні ми не тільки воюємо за свою землю. Ми відстоюємо тут і зараз те, що є запорукою збереження людини в її спрямованості до самої себе, мистецтво бути людиною, тобто «стати тим, чим ми вже ємо». Це війна проти закриття людського проекту.

Ключові слова: самореалізація, людська гідність, свобода.

«

**ИСКУССТВО БЫТЬ»,
ИЛИ О СОВРЕМЕННОМ ЗАПРОСЕ НА
ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ**

Г.И. ШАЛАШЕНКО

*Институт философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины,
Киев, Украина
solyts@ukr.net*

Тот «тектонический разлом», который мы наблюдаем сейчас в социальном пространстве Украины, разрушая все нанесенное временем, устоявшимся образом жизни, даёт нам уникальную возможность обогатить своё самопознание. Позволяя нам практически напрямую контактировать с глубинными основами человеческого бытия, с принципиальной противоречивостью человеческого естества, эта ситуация актуализирует нашу способность практического различения (здесь и сейчас) добра и зла, правды и кривды, искренности и коварства. Сегодня мы не только воюем за свою землю. Мы отстаиваем здесь и сейчас то, что является залогом сохранения человека в его устремлённости к самому себе, искусство быть человеком, то есть «стать тем, чем мы уже суть». Это война против закрытия человеческого проекта.

Ключевые слова: самореализация, человеческое достоинство, свобода.

**«ART TO BE»,
OR MODERN REQUEST FOR HUMANITY**

G.I. SHALASHENKO

*Institute of Philosophy G.S. Skovorody of National Academy of
Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine
solyts@ukr.net*

«Tectonic break», which we observe now in the social space of Ukraine, destroying everything inflicted by time, gives us a unique opportunity to enrich our self-knowledge. Allowing us to contact practically directly with the deep foundations of human existence, this situation actualizes our ability to distinguish (here and now) to distinguish between good

and evil, truth and untruth, sincerity and cunning. Today, we not only fight for our land. We are defending here and now what is the key to preserving a person in his tension to himself, we stand for the art of being human, that is, «to become what we are already». This is a war against the closure of a human project.

Key words: *self-realization, human dignity, freedom.*

Вступ. Постановка проблеми. Викладені нижче міркування насамперед, напевне, наваяні прикрим відчуттям поразки, яке виникає ледь не в кожного, хто намагається оцінити наслідки останньої революції, або останнього Майдану. Справді, ми спостерігаємо чимало процесів, які свідчать про певну реакцію, певні феномени реваншу сил, проти яких були спрямовані зусилля протестувальників. Важко запеврити, що більшість з тих проблем, які були озвучені на Майдані, розв'язати не вдалося, адже, врешті-решт, люди ризикували здоров'ям і життям не заради «безвізу» і договору про Асоціацію з ЄС. І головне, попри вимоги радикальних змін, не вдалося змінити систему, принцип організації суспільного життя, де панують олігархічні клани, а «політичні» партії, насправді, є їхніми уповноваженими виконробами, і всі, або майже всі, суспільні стосунки регулюються грошима, а не на основі закону і конституції.

Виклад основного матеріалу дослідження. Однак, на нашу думку, оцінюючи історичну долю Революції Гідності в цілому, не варто випускати з уваги її головну ознаку, – це була боротьба за власну гідність, яка, втім, водночас виступала в ролі інструменту самозбереження. В цій революції, отже, людина повстає проти приниження її людської гідності як прямої загрози її життю, тобто виявляє певну, бодай недосконалу, недостатньо формалізовану і інституціоналізовану, але все ж таки спроможність так необхідного людині мистецтва «бути», в якому поєднується розум і серце, свідоме зусилля та життєзберігаюча спонтанність. Достатньо раціонально сформульовані вимоги на зразок «безвізу», асоціації тощо виступали на кшталт такого собі позірного верхнього шару глибинної потреби просто бути: ми не просто чинили так *для того*, аби *мати* ці реальні інструменти, – ми діяли так, *тому що не могли інакше*, адже *ми вже були тим, до чого ми прагнули*, бо ми в цих протестах *онаявлювали* свою свободу. І в цьому, власне моральнісному відношенні, Майдан, безперечно, є перемогою людського начала. Тому що він констатував собою встановлення свободи вже не лише як якогось принципу, формального абсолютного начала, котре спричиняє «потім» алгоритм будь-якого людсь-

кого вчинку, а саме як скінченний, зреалізований факт – свободу, як реальну подію.

А це є надзвичайно важливим здобутком, кроком вперед. Адже та свобода, в умовах якої ми жили з часів набуття Україною незалежності, дійсно, була певною мірою несправжньою, випадковою, – дарованою свободою, яка лише приспала нашу «гуманістичну пильність», заколисавши її уявленнями на зразок сартрівської «приреченості на свободу». Однак, проголошена Сартром приреченість людини на свободу як така, без реалізації цієї свободи у сфері наявного буття, залишатиметься формальною ідеалістичною декларацією, що насправді відрізняється від природничого принципу каузальності лише своєю специфікацією. Свобода не лише *виникає кожного разу*, коли людське існування реально уможлиблює своє буття, але й *зникає кожного разу*, коли екзистенція уникає свого сутнісного напруження. Отже, в цьому сенсі людина аж ніяк не приречена на свободу і не тому вільно діє і вільно відноситься до речей, інших людей та до самої себе, що «десь там», у інтелігібельній сфері, є свобода як певна *causa*, що спричиняє ці вільні дії і вільне ставлення. Людина у своїй обтяженості свободою виходить за будь-які межі, і саме через те, як *завжди вже існуючий феномен уможливлення свободи* у своєму відношенні, і втілює ілюзію «приреченості» на свободу у вигляді певного «принципу». Проте «свобода ...не є принципом, абсолютним началом, вона сама є безпідставною подією. ... Доводячи свою свободу, наявне буття ... виявляє свою кінцевість» [1, с. 17]. Підступна очевидність такого статусу свободи, яка доходить практично до прозорості, створює ефект чисто спекулятивного характеру свободи, котра діє неначе «сама по собі» і провокує поблажливе ставлення до наявного буття, через що з уваги зникає важлива обставина: «не *через те*, що існування вільне, воно відноситься до самого себе і до речей, – його свобода лише говорить, що воно *фактично* відноситься і *вже завжди* відносилось» [1, с. 17]. З цього боку, тобто з огляду на те, що Революція Гідності була (і є) досвідом виконання означеного уможливлення, здійснила «безпідставний» вибір на користь свободи, вона аж ніяк не зазнала поразки.

Інша справа, що подальший розвиток подій чітко виявив слабкі місця тієї гармонізації нашої буттєвої конституції, яку ми започаткували революцією. Ми віч-на-віч зіткнулися з негативною стороною цілісності людського буття, і наші плечі добре відчували онтологічну «віддачу» від переможного пострілу духовного начала, тобто той факт, що перемога духу завжди несе в собі заряд самознищення, «синдром піррової перемоги», адже завжди містить загрозу зруйнувати життєвий порив, з якого сама ж духовність і походить, що в решті решт загрожує руйнацією

людського як такого. Для практичної побудови сучасних вільних відносин між людьми недостатньо звитяги і рішучості при здійсненні ризикованого вибору на користь свободи (реально ризикованого, адже можна втратити все), – таким вибором здійснюється лише (хоча й доленосне, але само по собі недостатнє) *уможливлення* наявного буття свободи. Потрібне ще й *оте мистецтво бути* вільним, яке набувається ретельно відібраним досвідом гармонізації взаємостосунків між високими цінностями і пересічною буденністю. Ми ж залишилися, в цьому плані, в рамках абстрактно-ідеалістичної парадигми.

Адже етика «приреченості» на свободу, котра приспала і обеззброїла нас, в решті решт, є варіантом ідеалістичної етики Канта, чий категоричний імператив надихає волелюбні прагнення, жодним чином не опікуючись практикою їх реального втілення, хоча й сигналізує про принципову саморозірваність людської істоти у негативний спосіб, тобто саме через свою «категоричну» форму. Якщо достатньо уважно вслухатися у «інтенціональне звучання» цієї *категоричної* вимоги, можна доволі чітко почути відголоски її принципової *умовності*. Взагалі, чим голосніше, чим вимогливіше звучить будь-яке «треба», тим сильніше воно видає неусувну з людської сутності її недосконалість, її недостатність і неспроможність, – її «якби ж то». У філософії, мабуть що, Шопенгауер найчіткіше артикулював намір розглядати людські потреби як найближче джерело страждання, як канал, через який людська недосконалість транслюється у світ культури, трансформуючись там у різноманітні форми компенсаторної терапії. Але вже категоричний імператив Канта «промовляється» щодо недосконалості людської постаті у світі як такої, не будучи в змозі приховати «категоричну умовність» своєї вимоги. Геніальний автор мимовільно «окреслює» конфігурацію сутнісної розірваності людини між належним і сущим: піднесена до категоричної форми практично-буденна істина *«треба, тому що немає»* перетворюється на *«необхідно, тому що неможливо»*.

Життя стократ тиражувало і варіювало цю філософську сентенцію. Старше покоління добре пам'ятає радянську варіацію на тему категоричного імперативу, що навчала нас моральності та людяності через таку, здавалось би, правильну і благородну, формулу: життя дається один раз і прожити його треба так, щоб не було пекуче боляче за безцільно втрачені роки, і щоб вмираючи міг сказати, що все життя своє і всі сили ти віддав найпрекраснішій справі на землі: боротьбі за визволення людства. Приблизно так сформулював свій заповіт радянській людині Павка Корчагін (М. Островський).

Ми не станемо зараз детально зупинятися на тому, хто і як спрямовував цю «прекрасну боротьбу» і якими, далеко не прекрасни-

ми, «плодами» цієї боротьби були всіяні вулиці і майдани сіл та міст України, наприклад, у 1932-1933 роках, сподіваючись на те, що вже ніколи не забудемо цей урок історії. Наразі нас більше цікавить власне філософський потенціал цієї антропологічної формули – її внутрішня суперечливість, – потенціал, який, з одного боку, працює на унеможливлення її виконання, а з іншого, – постійно провокує людину на занадто пряме і безпосередньо-згубне виконання своєї безпідставності.

Певну сумнівність у спроможності названого вище «заповіту» викликає вже елементарне емпіричне (буденне) спостереження: ну, справді, уявімо собі на мить, що всі люди як один всі свої сили покладають виключно на «боротьбу за визволення людства». А для того, хто буде свої стосунки з історією на основі доброчесності і сумління, власне, і «уявляти» нічого не треба. Саме реальне життя, з яким не можна не рахуватися в принципі, доводить: якщо й варто займатися цією благородною боротьбою, то хіба що «вряди-годи». Інакше схематично-гротескний «Котлован», через його монументалістсько-статичну розузгодженність з плінним реальним життям, загрожує швидко перетворитися на суцільний «Гулаг», де монументальна нелюдяність постає вже безпосередньо і в повний зріст, або ж на потворне «повзуче перетравлення» людської природи в умовах «вдалого» (довготривалого) втілення різних варіантів «чучхе», де відбувається «непомітне» (принаймні, зсередини) знищення людської істотності.

Здавалось би, отже, маємо величезні масиви досвіду, що свідчить про необхідність обережного, – свідомого і уважного – ставлення до будь-якої проєктивної акції своєї поведінки, до феномену самореалізації як виконання життєвого проєкту. Звідки ж, в такому разі, береться тут же, в осередді такого інтенсивного, часом страшного і здавалось би остаточно переконливого досвіду, оця масовість, ця типовість справжнього соціального ідіота, невігластво якого в разі такої «затягості» просто претендує на статус сутнісного виміру людського буття?

Інакше кажучи, питання: чи є випадковим те, що буденне життя конфліктує з урочистими заявами, що воно не любить пафосу «боротьби за людство»? – це питання стає принциповим. Адже ми наразі є свідками (і учасниками) чергового загострення довічного конфлікту людини з власною сутністю, коли цілком виправдана відмова від останньої, як від якогось довічного, нав'язаного людині багажу, загрожує, зрештою, самій буттєвій спроможності людини, що в свою чергу робить вкрай актуальним чергове переформатування засобів, якими опосередковуються стосунки людини з собою ж як власною сутністю. Поточний час вимагає зміни інструментарію такого опосередкування,

яке інакше і називається мистецтвом бути, тобто мистецтвом утримувати сутнісне в самому існуванні, виходити-за, залишаючись-в, встигати за швидкоплинною зміною фреїмів поточних подій у своїй спрямованості на збереження людяності, яка є, скоріше, стурбованістю внутрішньої потреби, безпідставною «внутрішньою метою», аніж якимось «принципом», підпорядковувати якому свої конкретні вчинки людина приречена.

І той пафос, відразу до якого людина починає відчувати у реальному житті, є немов би сигналом про те, що через невідповідність наявних форм самореалізації вимогам часу, починає практикуватися невинувато безпосередній «контакт» з усім «прекрасним і високим», яке відтак сприймається у всій своїй абстрактній оголеності, заохочуючи цинічне світосприйняття. Деформується і втрачає цінність в очах людини якраз те, що становить її природу – її принципова змістовна опосередкованість, яка і є її «безпосереднім» місцем «розташування», передумовою, що уможлиблює виконання людських відносин у певному дистанціюванні відносно того, що прийнято називати «людяністю». Дистанціюванні, яке не має бути остаточним запереченням останньої як знищенням, проте яке лише не припускає щодо неї жодного «амікошонства». І хоча, звичайно, лише на рівні особистісному, тобто, в решті решт, у спілкуванні з собою, як з істотою найближчою до самої себе, людина й уможлиблює дистанцію сумління, чеснот, гідності, реальний перебіг такої самореалізації людини забезпечується і гарантується виключно достатнім рівнем усупільнення особистості, а реальним матеріалом, з якого вибудовується така дистанція, стають зрілість та розвиненість мережі суспільно-громадських, суспільно-політичних тощо стосунків та інституціонального забезпечення. Буденність суспільно-громадського життя не приречена стати тим «побутом», об який «розбивається човен кохання», вона може стати і запобіжником від спровокованих романтично-ідеалістичним «нетриманням дійсності» розчарувань.

Швейцарський (німецькомовний) письменник Готфрід Келер в своєму романі «Зелений Генріх» устами одного з героїв роману формує цікаву аргументацію на користь високої ціни людської буденності. Стверджуючи (напевно, дещо спростивши ситуацію з полемічних міркувань), що всі характерні ознаки релігійно-ідеалістичного світовідношення мають своїм джерелом людські лінощі, цей герой водночас висловлює цілком слушне зауваження: палке бажання віри, схильність до містики, прагнення чудес, романтичні настанови тощо часто стають наслідком того, що людина мріє різом, одним «стрибком» опинитися біля своєї мети. Вона чекає, що

камінь перетвориться на хліб, замість того, щоб послідовно, наполегливо і безперервно *працювати*, терпляче переходячи від одного етапу до іншого: орати, потім сіяти, збирати збіжжя, молотити, молотити, нарешті пекти цей хліб. Віра в чудо, в дива, месію, спасителя тощо нічого цього не вимагають – тільки віри і сподівання. Тобто ідеалізм, що розуміється тут широко, а не лише у суто філософському сенсі, виступає якраз у ролі індикатора низького потенціалу людяності, або як «слабкий» її тип [2].

Проте, спостерігаючи за реальним історичним процесом реалізації міжлюдських стосунків, не можна не помічати і іншого системно-теоретичного моменту цього процесу, а саме: рано чи пізно в ньому спостерігається немов би певний вибух акумульованого заряду, накопиченої енергії «людяності», коли фундаментальні виміри, які конституують власне людську сутність, неначе б то прориваються назовні і заявляють про себе достатньо «безпосередньо», голосно, часом скандально, або навіть у катастрофічно-руйнівний спосіб. «Прекрасне і високе» вивергається назовні, обурене надто тривалим буденним його «замовчуванням». І не має значення, що ця «людяність» безпосереднім чином може мати конче негативне забарвлення, аж до цілком справедливого застосування до її конкретних виразників наймення «нелюдів». Важливо, що глибинна суть людини як істоти трансцендуючої не бажає вже так довго «мовчати».

Отже, з одного боку, не можна перетворювати глибину людяності на «товар широкого вжитку»: немає, напевне, більш сумнівного персонажу у світовій літературі, ніж той, котрий на кожному кроці, з будь-якого приводу або й без, волає про совість, як немає і людей, страшніших за «гуманістів» (Камю), адже їх пафосне «панібратство» по відношенню до специфічно людських вимірів буття призводить лише до прискорення знецінення останніх. Проте, з іншого боку, не можна й «безкінечно замовчувати свою людяність», тобто не можна остаточно і безумовно відмовитися від антропологічної рефлексії і відчасно і голосно висловленого слова мудрості, – хоча б для того, щоб ця мудрість не вибухнула несподівано своєю негативно переформатованою об'єктивною енергетикою.

І в цьому відношенні людина, таким чином, потребує певного балансування, підтримки гармонії між свідомим зусиллям, спрямованим на реалізацію власного життєвого проекту та життєзберігаючою спонтанністю як фундаментальною складовою процесу самореалізації. Вона, окрім всіх своїх потреб, базових і «надбудовних», має ще одну потребу, а саме: потребу у особливому мистецтві специфічно людського буття, коли людина може бути собою, лише будучи сторонньою

сама собі. Інакше це мистецтво можна назвати здатністю вже тут-і-зараз-і-завжди бути тим, чим-ким їй ще тільки належить бути, – мистецтвом, що передбачає не лише мужність терпіти власну недосконалість, але й реалізувати евристичний потенціал цієї недосконалості, перетворивши її тим самим на перевагу. Не втрачати твердого ґрунту під ногами, не відмовлятися від проективної складової світосприйняття лише на тій підставі, наприклад, що реальна історія, в якій розгортається і знову «згортається» доля людини як такої, «нікого нічому не навчає», адже саме цей принциповий «недолік» історичного виміру світу людського буття, і гарантує кожному поколінню можливість самореалізації. Адже в плані реалізації власного життєвого проекту окремо взятому усупільненому індивіду зрештою у певному сенсі «байдуже» до «уроку історії», як і до того, що на рівні філософської рефлексії, наприклад, М. Шелер «вже долав» шопенгауєвський дуалізм духу та життєвого пориву, ставлячи перший на службу другому. І те, що, як стверджують численні дослідники Шелерової спадщини, він не подолав остаточно означеного дуалізму, вже не так і важливо, оскільки основна ідея про «взаємостосунки» духу і життєвого пориву була все ж таки сформульована достатньо чітко і переконливо: долаючи межі людського існування у реальному світі, дух не пориває остаточно з останнім, а навпаки, «повертається» і відіграє принципову, конститутивну роль в його організації і функціонуванні. Більш того, «Дух, що перевершує реальність, як би парадоксально це не звучало, перетворюється у Шелера на принцип, лише завдяки якому людині відкривається доступ до цієї реальності» [1, с. 11]. Проте, навіть якщо визнати таку філософсько-антропологічну формулу людського виконання-у-світ досконалою, для реальної людської істоти «проблема людської природи» залишається невирішеною, адже її право на своє власне унікальне відкриття світу вона не може передати нікому, – ні історії з її уроками, ані філософській рефлексії з її розв'язанням проблеми людини.

Отже, проблема людини – вся «цілком» – в принципі не має суто філософського вирішення, що, власне і провокує непорозуміння між екзистенційною та есенційною складовими людського самоосягнення. Мабуть що, саме так, як непорозуміння, і варто визначати стосунки між цими складовими. Адже в екзистенційному філософуванні, яке найближчим чином (безпосередньо) започатковується у феноменології, немає елімінації субстанційної, есенціальної тематизації, там не відбувається редукція сутності до емпіричних станів, подій, актів людської самореалізації. Там здійснюється інтелектуальна революція проти закриття людського проекту, вивільнення людини з концептуально-

го ув'язнення. Не йдеться про якусь заміну чи витіснення сутності існуванням, або їх взаємний обмін ролями, натомість розгортається світоглядно-методологічна практика задекларованої ще у класичній філософії сутнісності існування. В цьому сенсі можна стверджувати, що лише екзистенціальний спосіб філософування вперше серйозно поставився до людської сутності і до проблематики класичної есенціалістського типу філософії. Характерна для нього орієнтація на чисту відносинність живої людської істоти, а відтак на її принципову ситуативність, часовість тощо, не спрямована, в той же час, на тотальне знищення істини про людину, а скоріше, навпаки. Тільки завдяки тому, що історія не може нікому нав'язати свої уроки, позаяк і немає ніякої «історії» в субстанційно-екзистенціальному смислі, тільки завдяки існуванню цієї та практично безкінечної множини інших «безкінечно дрібних» та часом «безкінечно прикрих» для людини істин, які легітимізувала епоха постмодернізму, і уможлиблюється наявне буття людської природи і сутності. Тільки в сутнісній самодостатності кожної екзистенції і полягає смисл єднання сутності із своїм існуванням, – аж ніяк не в якомусь прибутті локомотива історії до кінцевої, конкретно існуючої станції «Сутність». Тільки гостре відчуття, що «вся» історія знову відбувається саме тут і саме зараз може надихнути людину на «боротьбу ідей», на відстоювання ідеалів та цінностей, на все те, що, зрештою, лише декларується «квазі-спекулятивною» епохою класичного філософування, позаяк вона виявляється неспроможною застосувати свій критичний потенціал до самої себе. Лише коли послідовність класичного філософування збагачується самокритичною настановою *принципового значення непослідовності*, «історизму» настає кінець: історія втрачає свою лінійну функцію розгортання людської природи, в якому вона зводить сутність людини з її існуванням, тобто, іншими словами, вона вже «нікого нічому не навчає».

Відтак, якраз зараз на східних кордонах нашої Батьківщини і ведеться найзапекліша і найдостовірніша «боротьба ідей», зіткнення принципів, що узаasadничують різні цивілізації. І, на жаль, немає ніде і ніякої іншої трансценденції, яка б, силою своєї незворушної і нездоланної первинності, замість нас відстояла нашу правоту, щоб нам не доводилося майже щодня співати про те, як «пливе кача по Тисині». Саме тут, на кордонах України, і саме зараз, коли ворог скаженіє і намагається знищити нас, ми як ніколи гостро відчуваємо, що ніяка інша Сутність, Правда і Справедливість не заступлять сутності нашого існування у якості українців, які палко люблять свої Батьківщину і готові за неї покласти життя.

А отже, марно сподіватися, що, мовляв, правда переможе вже через те, що вона правда, що до когось там «дійде», що правда на нашому боці і т. п. Ми ризикуємо заплатити невинувато велику ціну, якщо будемо чекати на те, поки здетонує загальнолюдська значущість і вага «нашої» правди. А на сьогоднішній день у варвара своя «правда» і він не збирається розмірковувати над нашою правотою і своїми хибами, *адже і немає ніякої правоти, крім тієї, як ми її доводимо тут і зараз*, і саме вона, тобто така, як ми її доводимо тут і зараз, і робить нашого ворога нашим ворогом. Адже для раба саме рабство і становить суспільно-політичний ідеал і ніяка «історія», ані жодна «теорія» не може довести, що це не так. Але саме така послідовна «партикуляція» нашої істини надає нам сили і наснаги відстоювати *всерйоз і до кінця* нашу свободу не як якийсь піднесений над буттям принцип, а як найпершу умову нашого життя.

Висновки. Отже, досвід нинішньої нашої визвольної боротьби дозволяє помітити, принаймні, деякі наголоси, що їх вносить сучасність у в цілому давно відомі світоглядно-філософські істини.

По-перше, щодо того, що історія нічому не навчає, слід сказати, що це не зовсім так, насамперед, у тому сенсі, що вона таки вчить, проте, на жаль, бере за свої уроки надто високу платню, адже *вона вчить, **попри** принципи небажання людини навчатися*, а отже, зрештою, здатна лише *провчити* останню, змушуючи її розплачуватися пролітою кров'ю та знівеченим або втраченим життям. Прикро, але каральна функція залишається на разі однозначно домінуючою у дидактичній спроможності історії.

По-друге, маємо слухну нагоду остаточно і на власному досвіді переконатися, що й нині лише через всуціль відчайдушне становище людини і виконується її буття як таке, тобто лише як конкретно-ситуативна *інерція екзистенції*, «межі» і «забарвлення» якої немов би розширюються до горизонтів всезагального, водночас зникаючи (розчиняючись) в їх невизначеності. Людина таки «приречена» на свободу, але, скоріше в негативному сенсі. За її позитивний статус людина повинна докладати максимум зусиль і нехтування цим обов'язком «миттєво» карається деструктивно-ентропійною тенденцією.

І по-третє, саме в такому безкінечно-невизначеному статусі взаємостосунків існування людини з її буттям і вкорінюється феномен її відповідальності, – як отриманий назад, відбитий від безодні людської неспроможності «байдужого» буття голос (посил) людського сподівання: «ніхто, крім мене...», або самозапиту: «хто ж, як не я?»

І ще один висновок щодо сучасних реалій України. Точніше не висновок, а сучасна артикуляція, взагалі-то, відомого метафізичного

факту: людина не просто є відкритою, невизначеною і безосновною (безпідставною) істотою, – вона відкрита у своє минуле, у свою передісторію, у своє додуховне існування так само, як і у майбутнє. Якщо Шелер стверджував, що людина завжди вже перебуває у душі, то нині надзвичайно гостро актуалізується момент амбівалентності цього, в цілому по-філософськи вірного, положення, момент подвійного значення: дорога «назад» людині так само відкрита, як і вперед. Та деградація і знелюднення, які ми спостерігаємо сьогодні на окупованих територіях Донбасу мають так само залізну логіку антирозвитку, бездоганну аргументацію антиморалі, непорушні засади нелюдськості. І тут нічого не змінює той факт, що така «антилогіка» в цілому кінцевим пунктом свого антирозвитку має деградацію і фізичне виродження, адже тотальний, всеохоплюючий і всепроникний характер духовної сфери гарантує якраз тотальну сліпоту деградуючої істоти. Перебуваючі цілком «всередині» свого антирозвитку, деградуюча істота кожний крок свого занепаду не сприймає як занепад, вона не дивиться на себе «нашими» очима, її не обурює те, що в нашій системі координат названо підлістю, в її жилах не стигне кров від того, що ми називаємо катуванням, наругою над гідністю чи над просто живим створінням, – вона вбачає в таких вчинках свої чесноти і досягнення. Тому й не варто покладати аж надто великі сподівання на певні «автоматичні» закономірності та механізми на кшталт міркувань: «ось вони побачать, як ми тут добре (варіанти: заможнo, правдиво, справедливо, вільно тощо) живемо, і одразу (або нехай, поступово)...». І в цьому знов проявляється відкритість і «безпідставність» людської істоти, – та онтологічна «не-необхідність» людяності, яка водночас стає на свій манер «залізобетонною» обов'язковістю. Адже над неспроможністю та безсиллям кантівського «шостого» доказу буття божого, звичайно, можна й поглузувати, але не можна уникнути віри, надії та любові як найміцніших засад людяності, – їх *можна втратити*, проте лише з втратою самого себе.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Giel Klaus*. Philosophie als Anthropologie; [Електронна публікація]. – Режим доступу: [//http://www.klaus-giel.de/doc/PhilosophiealsAnthropologie.pdf](http://www.klaus-giel.de/doc/PhilosophiealsAnthropologie.pdf).
2. *Келлер Готфрід*. Зелений Генрих. Глава XI; [Електронна публікація]. – Режим доступу: https://royallib.com/read/keller_gotfrid/zeleniy_genrih.html#1945600.

References

1. *Giel Klaus*. Philosophie als Anthropologie; [Elektronna publikacija]. – Rezhim dostupu: //http://www.klaus-giel.de/doc/PhilosophiealsAnthropologie.pdf.
2. *Keller Gotfrid*. Zelenyj Genrih. Glava XI; [Elektronna publikacija]. – Rezhim dostupu: https://royallib.com/read/keller_gotfrid/zeleniy_genrih.html#1945600.

Авторська довідка:

Шалашенко Геннадій Іванович – кандидат філософських наук, ст. наук. співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; e-mail: solyts@ukr.net

УДК 2.29: 2.42

ПОИСК ОБРАЗА И ЛИКА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ НИКОЛАЯ ГОГОЛЯ

С.М. ЗАЯЦ

*Приднестровский государственный университет
имени Т.Г. Шевченко, Тирасполь, ПМР
smz67@mail.ru*

В статье показана проблема поиска образа и лика в творчестве Н. Гоголя; рассматривается творческий путь Николая Гоголя, помогающего осмыслить нравственное состояние сегодняшнего читателя; прослеживаются этапы творческого пути русского писателя первой половины XIX века; обозначены этапы перехода от образа к лику; выявлены фундаментальные отличия и сходства таких философских концептов как образ и лик; осмыслено движение художественного текста к Божественной литургии.

Ключевые слова: Гоголь, путь писателя, образ, лик, поиск, текст, Божественная литургия.

ПОШУК ОБРАЗУ І ЛИКУ В ХУДОЖНІХ ТЕКСТАХ МИКОЛИ ГОГОЛЯ

С.М. ЗАЯЦЬ

*Придністровський державний університет
імені Т.Г. Шевченка, Тираспіль, ПМР
smz67@mail.ru*

У статті показана проблема пошуку образу і лику в творчості М. Гоголя; розглядається творчий шлях Миколи Гоголя, який допомагає осмислити моральний стан сьогоденішнього читача; простежуються етапи творчого шляху російського письменника першої половини XIX століття; позначені етапи переходу від образу до лику; виявлені фундаментальні відмінності і подібності таких філософських концептів як образ і лик; осмислено рух художнього тексту до Божественної літургії.

Ключові слова: Гоголь, шлях письменника, образ, лик, пошук, текст, Божественна літургія.

SEARCH FOR THE IMAGE AND FACE IN THE FICTION OF NIKOLAI GOGOL

S.M. ZAYATS

*Transdnestrian State University of T.G. Shevchenko,
Tiraspol, PMR
smz67@mail.ru*

The article shows the problem of finding the image and face in the works of N. Gogol; considers the creative way of Nikolai Gogol, helping to comprehend the moral state of today's reader; traces the stages of the creative path of the Russian writer of the first half of the nineteenth century; marks the stages of transition from image to face; the fundamental differences and similarities of such philosophical concepts as an image and a face are revealed; comprehends the movement of fiction to the Divine Liturgy.

Key words: *Gogol, the writer's way, image, face, search, text, Divine Liturgy.*

Введение. Постановка проблемы. Проблематика, заявленная в заглавии, представляется актуальной, прежде всего в силу современных смысловых обращений к религиозной культуре. Известно, что Н. Гоголь находился в постоянном религиозно-философском поиске. И этот поиск был связан не только с проблемой личного спасения в лоне христианской церкви, но и спасения и преображения человека как такового. В первую очередь его, безусловно, волновала русская душа и русская действительность. Чтобы выявить духовную составляющую русского человека, необходимо понять, что такое образ и лик в историческом богословии. На это не так часто обращают внимание, особенно в образовательном процессе, давая, порой, смутные объяснения, зачастую низводя до обыденного уровня.

Основная часть. Образ – это данность, которую получил человек в процессе своего создания Творцом. Бог создал человека по образу Своему. Человек есть образ Бога. Вдумаемся в этот факт. Можно сказать, что человек представляет собой икону небесного бытия. Окончательно происходит оформление образа, когда происходит становление лика, того самого иконного лика, к которому нас приучило историческое христианство. То есть, необходимо совершить праведное действие, чтобы стать ликом. Адам и Ева совершили действие, только

в результате этого действия человек, хоть и стал ликом, но, к сожалению, не светлым. И теперь вся история человечества – это стремление стать либо тёмным, либо светлым ликом. Порой, в человеке совмещаются эти два начала как само собой разумеющееся. Вспоминая биографию Н.В. Гоголя, можно смело говорить об антиномичности духовного движения писателя. Его философия – проекция исторического народного предания. Например, Гоголь в мифологии Малороссии, в её многоцветии, пытается обнаружить образы и лики.

Появление «Вечеров на хуторе близ Диканьки» было воспринято публикой, как свежее дыхание в духе романтической поэтики немецких писателей конца XVIII-го – начала XIX-го столетия. Мы очутились в малороссийской сказке, в народном предании, в духовной истории малороссийского самосознания. Именно история души интересовала Гоголя. В народном предании он искал правду жизни, которая была изложена в сказках и песнях. В них писатель прочитывал мистическое взаимодействие человека и инфернальных сил.

Надо признать, что Гоголь погрузился в «чертовщину» не на шутку. Это было знание не ради знания, но для узнания народной души. В ироничной и шутливой форме писатель ставил проблему борьбы между добром и злом, между любовью и страстью, между игрой и настоящим бытием, в котором происходит становление человека. В этом становлении он уподобляется Богу или иронично-весёлому пако-стнику с рожками.

Как найти «золотую середину», в которой образ сохраняет своё предназначение? Как найти тропу, по которой придёшь к храму, где торжествует сияние светлого лика, а не царство Вия и пацюков? Образ кузнеца Вакулы даёт нам замечательный ответ: наша победа в любви, и это любовь земная, это чувство, способное победить чёрную силу, делает человека царем над силами тьмы. Правда, Вакула – сын ведьмы. И это наводит читателя на мистические соображения, что не все так гладко с богословской точки зрения. Да и замечательный наш художник в храме изображает не столько святую Матерь Божью, сколько свою возлюбленную. То есть, икона не есть обратная перспектива Божественного бытия, но земные представления о женской красоте. Художник вложил в картину свои чувства, что приближает к состоянию духа, но это не есть дух. Иначе говоря, мы можем говорить о душевных устремлениях, душевное же, согласно св. Писанию, есть бесовское чувство, близкое тёмному началу в человеке. Поэтому достижение светлого лика в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» представляет собой перспективу. Писатель – в развитии, он претерпевает эволюцию и как художник, и как мыслитель.

На эту особенность творчества Н.В. Гоголя обязательно необходимо указать. Он в поиске того героя, которого можно вписать в храмовую мозаику. Но в эту мозаику трудно вписать какую-либо историческую личность. Всегда будут претензии к тому или иному историческому персонажу. Можно привести в пример Кутузова, победителя Наполеона, не выигравшего генерального сражения у французов, но одолевшего великого императора в компании 1812 года. До сих пор спорят о его человеческих качествах и полководческих дарованиях. Но Гоголь находит выход: он создает идеальный образ русского героя – Тараса Бульбу. Показательно, что образ Тараса вдохновил И. Аксакова объявить творчество Гоголя равным гению Мигеля Сервантеса.

Причина, видимо, кроется в эпичности русского рыцаря-казака. Донкихотствующее время, когда образ превращался в лик, способный к великой жертве ради своего православного народа или гибнущий в великой иллюзии чувства, принятого за любовь (Андрий и панночка). В отличие от Вакулы, младший сын Тараса не спасается чувством любви к красивой девушке. Погиб казак! Гибнет от руки отца, символизирующего Отечество. Если хочешь сохранить образ Божий в себе, то не утрачивай связь с тем, кто тебя сотворил. Иначе предательство, подобное Иуде. Гоголь показывает путь, открывающий бездны и небесные выси. Выбор за читателем. Его Тарас становится ликом, потому что совершает действие, направленное на спасение православного народа, готового отдать жизнь за друзей своих, что является краеугольным камнем апостольского учения. Пожалуй, можно отчётливо утверждать, что русский писатель к середине тридцатых годов XIX века вывел для себя и читателя идеального героя. Это редкость русской литературы, которую следует подчеркнуть.

Однако проблема становления личности в современных условиях осталась неразрешимой. Казалось, Гоголь (точнее сказать, его сознание) избавился от мифомистического предания, где тёмные силы будоражат героев. Но нет. Страшная месть шла вослед Иванам Никифоровичам, превращая их в ошибку природы, а жизнь – в имитацию жизни. В этой имитации происходило умирание Божественного образа. И, как лукавые из табакерки, посыпались хлестаковы, держиморды, бобчинские, добчинские и прочие «душки» Земли Русской. Великий Тарас остался в прошлом, а в настоящем ... наш расчудесный Городничий. Мир опустошался. Открылась бездна, из которой выходили не лица, но рожи. Эта трагедия обнажилась в последней сцене «Ревизора». Нет пути, нет души, осталась страшная бездна, над которой застыли личины, когда-то бывшие образами и подобиями Божьими. Нет оправдания, и нет спасения этим душам. Они упустили время для по-

каiania и преображения. Комедия, по окончании которой душат слёзы отчаяния. Как вырваться, как обрести путь спасения, а значит, достигнуть освобождения? Иначе фантазмагория петербургского носа майора Ковалёва никогда не прекратится, закрепив человеческое естество в шпалеры Невского проспекта. Где та душа, которая полна, по выражению В. Вересаева, «живой жизнью».

Показательно, что после успеха «Ревизора» Н.В. Гоголь едет в Италию, в Рим. Он ищет душу в колыбели христианства. Но ещё важнее, – он в пути. Поэтому тема пути в поэме «Мёртвые души» крайне важная. Путь тесно связан с путешественником, представляющим собой индивидуальность. «В гоголевской поэме путешественником-открывателем родной страны становится не Чичиков (он не вовсе глух к кризисности жизни, но осознанно на неё не отзывается), не автор-сочинитель, персонифицированный в этой роли в поэме, постоянно беруший слово (он путешествует, но не вместе с Чичиковым; они ездят врозь), а *читатель*, который постоянно оказывается в ситуации человека, заново открывающего родную страну. Своё путешествие он совершает физически вместе с Чичиковым, нравственно – вместе с автором» [1, с. 400].

Таким образом, перед нами не просто художественное произведение, но глубоко прочувствованное нравственное послание современнику. Но этот современник касается вечности, потому что проблема образа и лика в человеке всегда актуальна. В художественном тексте происходит поиск, потому что в реальной жизни найти их проблематично. Совершая нравственное путешествие в художественном тексте, Н.В. Гоголь пытается перенести нравственный идеал в реальную жизнь. Когда-то Неккер писал, что «нравственность в природе вещей», значит, природа примет такое решение, которое перевернёт человеческое сознание. Но решение природа примет только тогда, когда созреет плод, готовый совершить нравственное движение. Поэтому путник-читатель проходит вместе с автором сквозь галерею персонажей, назвать которых лицами и нельзя.

Известно, что поэма задумывалась трёхчастной. Кто-то отсылает к Данте, к его «Божественной комедии», кто-то упорно считает, что Гоголь отработывал пушкинскую версию, услышанную от поэта историю бессарабского помещика, скупавшего мёртвые души. Но думается, что всё намного глубже. Гоголь наблюдал за миром, как и за собой, как педагог за учеником, в котором он отыскивал образ и лик Божий. Указывая на Манилова, Коробочку, Собакевича, Ноздрёва и Плюшкина, он показывал, кто **не является** образом, **не может быть** ликом. Если так, то завершается история человечества, как она завершилась в

«Ревизоре». Но Гоголь верит, что это невозможно. Он прекрасно помнит, что Святое Писание говорит о Страшном суде, но и надежде, которая дана верным. Надежду, а вместе с ней любовь, писатель обретал в «Размышлениях о Божественной литургии», о которой практически не упоминается в школе, и поэтому понимание Н.В. Гоголя, его творчества остаётся для ученика смутным.

Между тем Гоголь уводил нас в реальность, где был и реальный образ, и происходило становление лика. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» он указал путь: отрекись от эгоистического начала, и Бог даст тебе то, что просишь. Просишь образ – получишь его, стремишься к лику – обретёшь просимое!

Выводы. Художественный текст писателя, философа Н.В. Гоголя стал вмещаться в действие Божественной литургии. И это стало смыслом бытия. Там, где обитает Троица, наступает благоговейное молчание. Динамика равна статике, потому что время и пространство побеждены вечностью. А в этой вечности царствует Слово, служителем Которого считал себя великий русский писатель Николай Гоголь.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зарецкий, В.А.* Народные исторические предания в творчестве Н.В. Гоголя. История и биографии: монография / В.А. Зарецкий. – Стерлитамак: Стерлитамак. гос. пед. ин-т; Екатеринбург: Уральский гос. пед. ун-т, 1999. – 463 с.

References

1. Zareckij, V.A. Narodnye istoricheskie predanija v tvorcestve N.V. Gogolja. Istorija i biografii: monografija [Folk historical traditions in the work of N.V. Gogol. History and biographies: monograph] / V.A. Zareckij. – Sterlitamak: Sterlitamak. gos. ped. in-t; Ekaterinburg: Ural'skij gos. ped. un-t, 1999. – 463 p.

Авторська довідка:

Заяц Сергей Михайлович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русской и зарубежной литературы ГОУ ПГУ им. Т.Г. Шевченко; эл. адрес: smz67@mail.ru

ПРО СПИВВІДНОШЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ТА ЕКОЛОГІЧНОГО

О.Й. СТОРИЖКО

Київський національний університет будівництва і архітектури
lyudmila.stor@meta.ua

У статті викладено адекватне розуміння системи взаємозв'язків елементів суспільної структури із структурними елементами оточуючого природного середовища. Взагалі «соціальне» організує екологічний простір у межах цільового суспільного пізнання та виробництва. Цей суспільний духовно-практичний рух приводить до створення ноосфери – сфери організованої суспільним розумом природи.

Ключові слова: «соціальне», «екологічне», оточуюче середовище, ноосфера.

О СООТНОШЕНИИ СОЦИАЛЬНОГО И ЭКОЛОГИЧЕСКОГО

А.И. СТОРИЖКО

Киевский национальный университет строительства и архитектуры
lyudmila.stor@meta.ua

В статье изложено адекватное понимание системы взаимосвязей элементов общественной структуры со структурными элементами окружающей природной среды. Вообще «социальное» организует экологическое пространство в пределах целевого общественного познания и производства. Это общественное духовно-практическое движение приводит к созданию ноосферы – сферы организованной общественным разумом природы.

Ключевые слова: «социальное», «экологическое», окружающая среда, ноосфера.

ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL AND ENVIRONMENTAL

O.J. STORIZHKO

Kyiv National University of Construction and Architecture
lyudmila.stor@meta.ua

The article gives an adequate understanding of the system of interconnections of elements of the social structure with the structural elements of the natural environment. In general, «social» organizes an ecological space within of target social cognition and production. This social spiritual-practical movement leads to the creation of the noosphere - a sphere organized by the public mind of nature.

Keywords: «ecological», «social», natural environment, noosphere.

Вступ. Постановка проблеми та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Змістовно співвідношення понять «соціальне» та «екологічне» відбувається у різних контекстах. У загальному випадку поняття «соціальне» охоплює всі суспільні відносини, сукупність матеріальних та духовних цінностей соціуму, «другу природу» і природу формально удосконалену. «Екологічне» у даному контексті позначає систему безпосередніх зв'язків суспільства та оточуючого природного середовища, а також сукупність живих організмів та неживих елементів вказаного середовища. Але ця система зв'язків, яка є організованою суспільством, виявляється, в сутності, соціальною. Тому поняття екологічного, у деякій мірі, змістовно входить у «соціальне» як його частина (у межах земної природи).

Взагалі співвідношення соціального та екологічного є предметом соціальної екології. В той же час, що слід підкреслити, проблема ця виходить за межі власне науково-теоретичного пізнання та вузько спрямованого дисциплінарного інтересу, адже зачіпає реальний цивілізаційний поступ, який за умов глобального соціокультурного процесу тільки загострює питання взаємної пов'язаності екології та соціального розвитку. Звідси дослідження співвідношення «соціального» та «екологічного» набуває актуальності та статусу проблеми, яку має розв'язувати сучасне суспільство.

Виклад основного матеріалу дослідження. Соціальне, як було сказано вище, представляє собою простір культури, зумовлений цілепо-

кладаючою діяльністю. Використовуючи термінологію Л.П. Карсавіна, можна сказати, що соціальне існує як всеохоплююче Природу і Людину всесуще тварне буття, «духовно-душевне» та «обмежено-всепросторове». У такому бутті присутня інтенція до «всеєдності» реальності як вищої сутності. У широкому сенсі поняття «соціальне» синонімічно поняттю «соціальна форма руху». У цьому значенні «соціальне» включає в себе будь-яке явище, охоплене та перетворене суспільною діяльністю. Поняття соціального у широкому розумінні виражає специфіку та сутність власне соціальної якості. Генезис соціального пов'язаний із становленням цінностей, котрі є загальнозначущими і тому набувають суспільного характеру. Будь-яке суспільне явище, зв'язане з такими цінностями, є об'єкт культури чи культурне благо. Вказані цінності надають різним об'єктам (державі, мистецтву, моралі, техніці та ін.) статус історично суттєвих, тобто таких, що мають суверенне значення у контексті суспільних або соціальних інтересів.

Соціальне як таке було конституїоване надбіологічними формами еволюції життя – працею, колективністю, свідомістю. Єдність останніх зумовлює сутність соціального, котра є мірою відношення духа до природи, речовини, до всього речовинного. Це відношення духу до самого себе і до його присутності в речовині природи, тобто його відношення до речі. Феномен речі зумовлений доцільним перетворенням речовини природи предметно-практичною діяльністю людини у соціально-природному середовищі. Пізнання міри та рівня присутності духу в речовині природи є предметом наукового дослідження.

Осередком соціального є людина як сукупність суспільних відносин, котра себе ідентифікує у формі особистого творчого становлення. У становленні основою людської самості є надійність непотаємного суцього, тобто природи в її істині, зверненої до людини. Звернення істини в формі відкритості до розуму перетворює безпосереднє середовище людського проживання в культуру, речовинні передумови існування в технологічні засоби праці, що, в кінцевому рахунку, зумовлює виникнення науки.

Історія розвитку та удосконалення технічних засобів праці в контексті їх впливу на природне оточення суспільства містить у собі чимало прикладів виникнення локальних екологічних криз різної типології. Останні виступають у якості падіння культури, її текучої позапризначенності коеволюційній даності соціального. Вирубка реліктових лісів в Північній Африці (котра привела до трансформації великого простору живої природи на безжиттєву пустелю), Північній Америці, Центральній Європі та інших регіонах земної кулі зумовила незворотні зміни в природних умовах життя на цих просторах. Тут, у

відомому контексті, створюється дещо у вигляді деструктивного природного середовища, яке містить у собі об'єктивну неможливість попереднього біологічного продукування. Вхідження природи в простір іменування себе апофатичною реальністю становлення робить час примарною еманациєю природної творчості. Ця примарність, свого роду віртуальність, є зміною лише зовнішньої форми явища чи процесу природи, котрий, у такому разі, являє собою єдність соціальної зміни, вихідної від людини, але позбавленої сенсу, і своєї природної сутності. Екологічний простір, що тут виникає, є, по суті, негацією в контексті коеволюції суспільства та природи, тому що детермінований деструктивною соціальною дією.

Регресивна форма вказаного *екологічного* простору може бути трансформована в іншу якість при використанні цілого комплексу заходів соціально-економічного, політико-правничого, науково-виробничого характеру по збереженню і захисту природного середовища, його розвитку, утилізації відходів і очищенню від забруднень, упровадженню безвідходних технологій у виробництво, організації екологічно чистих виробництв. Таким чином, поняття *екологічного* може означати як соціопримарну (екологічну) реальність, що характеризується динамічною рівновагою її змістовних елементів, що знаходяться у формі прогресії, так і регресивну форму динамічного відношення «соціум – природне середовище». Тут під природним середовищем розуміється натуральне природне середовище, охоплене життям.

Екологічне, перш за все, є відношенням живого (суб'єкта) до оточуючого середовища – природного чи штучного. Це відношення охоплюється дією системної сукупності екологічних закономірностей. Закон сукупної дії чинників, або закон синергізму, наприклад, репрезентує рівень самоорганізації, довільної чи мимовільної, частки природи чи елемента системи «людина – природа» [5, с. 212]. Згідно цього закону сукупність чинників діє сильніше, ніж їх звичайна арифметична сума. Тобто саме результируюча дій усіх чинників визначає суттєвість внутрішніх змін конкретної екосистеми. Інші екологічні закони так чи інакше зумовлюють та репрезентують поведінку і структурні зміни усталених елементів біосфери на різних рівнях: геобіосферному (населені простори літосфери і педосфери – ґрунти і т.п.) гідробіосферному (заселені простори гідросфери – моря, прісні озера, ріки), антропобіосферному (заселені простори з чоловічою домінантою).

Соціальне в екологічних трансформаціях репрезентується, перш за все, рівнем соціалізації суб'єкта екологічного відношення, котрий у випадку присутності в ньому соціальної основи є декотрою формою єдності, у даному контексті, соціального та екологічного.

Саме екологічне відношення маніфестує вказану єдність, змістовне значення котрої, в свою чергу, зумовлює якість екологічного, полярність його родової семантики, прогресивний чи регресивний стан як умову його суспільного розвитку. Екологічне відношення як онтологічна реальність є змістовною стороною глобального відношення людини та природи, здійснюється за принципом зворотної дії. Це відмічає в одній з своїх книг Е. Морен: «Екологія ... займається комплексом, де внаслідок взаємодії між частинами утворюється глобальна система, чії властивості (прояви) справляють зворотну дію на частини. Це – перша наука, яка воскрешає зв'язок між людьми й природою» [6, с. 71].

Дія більшості екологічних закономірностей включає в себе фактор зворотного зв'язку як системного, гештальтного характеру в межах соціобіосфери, так і характеру субсистемного, міжелементного. У випадку першого, «гештальтного» типу зворотного зв'язку така цілісність як біосфера сама може, при необхідності, виробляти визначені захисні механізми від деструктивного антропогенного впливу. В усякому разі самою динамікою розвитку зумовлена необхідність створення механізмів контролю і регулювання різних типів взаємозв'язку у системі на різних рівнях.

Для суттєвого зниження рівня антропогенних забруднень оточуючого середовища і ліквідування їх наслідків необхідно, крім усього іншого, реформування організації науково-технічного знання, яке здійснюється з метою глибшого пізнання соціально-екологічних процесів. Важливим кроком у цьому процесі було б подолання недоліків роздільного мислення, «яке розділяє те, що ще не розділене»: «Ми живемо під владою розділювального мислення ... і редукціоністського мислення (яке зводить складне до простого). Проте ми дійшли вже до точки, де розділювальна організація наукового і технічного знання виробляє подрібнені й відділені одне від одного знання, які не дають змоги об'єднати їх у фундаментальні й глобальні знання. ...Реформування мислення, невіддільне від реформування освіти, приведе нас до усвідомлення самих себе як дітей Землі, дітей Життя, дітей Космосу» [6, с. 73-74].

Усвідомлення людством своєї загальної планетарної долі зумовить формування суспільної екологічної свідомості, яка має практичне значення. Вже зараз наша екологічна свідомість прогресує на локальному та глобальному рівнях, але скачками, коли в ній відображаються явна шкода елементам природних ареалів, деградації та катастрофи, що відбуваються. Інакше кажучи, рух вперед гальмується негнучкими інституціональними і ментальними структурами, безмежними економічними та політичними інтересами, котрі не мають нічого

спільного із справжніми інтересами людей. Існуючий рівень розвитку суспільної екологічної свідомості, затверджений у низці важливих міжнародних погоджень та документів, ще не закріплений в широкій політичній думці і не породжує необхідну єдину планетарну силу, яка здібна почати необхідні зміни в глобальній екополітиці.

Екополітика має проводитися на локальному, регіональному, національному та глобальному рівнях. Вона повинна окреслити норми для збереження біологічного розмаїття, скорочення промислового виробництва, забруднююча дія якого сягає припустимих меж, чи перевищує їх, скорочення промислового сільськогосподарського виробництва, яке забруднює ґрунти, води, харчові продукти, запропонувати рішення для боротьби з глобальним потеплінням. Ця політика має розглядати в їхньому комплексі різноманітні фактори забруднення, «виробляти основні напрями найважливіших і найзагальніших реформ» (Е. Морен).

Екологічна політика сприяє провадженню цивілізаційної політики, яка, в свою чергу, сприяє екологічній політиці. В результаті ці обидва види діяльності утворюють реформаторські шляхи, які поєднуються з іншими шляхами: з реформуванням освіти, реформуванням споживання, реформуванням життя. Екологічний шлях «має замінити гегемонію кількості гегемонією якості, нав'язливу ідею “більше” одержимістю кращого» [6, с. 81].

Адекватна (позитивна) екологічна політика зумовлюється принципом свободи особистості як одним з головних практичних чинників, який визначає зміст комунікативних суспільних відносин у сфері взаємодії людини та суспільства, суспільства і природи. Свобода волі особистості об'єктивується, зокрема, в розумній (раціональній) екологічній діяльності, коли теургія генетичного коду еволюції природи опосередковано стає фактом свідомості, формою одкровення цієї еволюції взагалі, визначним видом знання. Тобто, головною умовою свободи є розумність (раціональність) пізнання та практичної діяльності, коли розумна дія є формою вільної дії.

Свобода убачається у визначеному відношенні до відповідальності як основи самовдосконалення суб'єкта, який зберігає цільову інтенцію перетворюючої діяльності, алармістська складова котрої безпосередньо зумовлює творчу самореалізацію особистості у контексті екологічної реальності. Актуалізація перетворюючого відношення до природи як її збереження і до-розвиток є одкровення ноосфери у формі творчості. Тут, у цьому одкровенні, людський розум є сила, організуюча і направляюча біосферні процеси у внутрішньо несуперечливу та усталену прогресію, котра є системою, що зберігає у

собі деяку нерівноважність, яка у звісній мірі забезпечує подальший розвиток.

Поведінка людини у біосферному просторі визначається цінностями та смислами, які у деякій мірі зумовлені її відношенням до зовнішніх обставин буття, зокрема до природного оточення. У цьому відношенні людина позиціонує себе як вільну особистість, котра може вибирати ті природні умови, які їй потрібні, а також змінювати їх залежно від змісту її екологічних відносин.

Людина вільна по відношенню до самої себе, вільна вийти за свої межі, подолати себе, бути володарем своїх бажань, у тому числі бажань у сфері використання, споживання природних умов існування. Це деяка антропологічна передумова раціонально-моральнісного користування ресурсами природи. Тут свобода передує можливим вільним актам дії і вже тому передує буттю, є «безпідставною підставою» буття і корениться у Ніщо. З одного боку, це Ніщо являє собою нестворену свободу, а з іншого – є те божественне Ніщо, з котрого Бог творить світ.

Свобода тлумачиться як суттєва людська особливість. Тому можна міркувати про природні та соціальні передумови процесу становлення свободи та її еволюцію до свободи людської. «Остання набуває буття тільки на рівні існування особистості» [4, с. 151]. Тут мається на увазі, перш за все, існування як цілеспрямована творча діяльність, що актуалізує інтенцію до свободи волі індивіда. Особистість вільно діє у соціальному просторі, реалізуючи саму себе у творчості. У цьому контексті, створюючи себе, людина робить свободу змістом свого життя.

Гегель, аналізуючи процес самотворення людини, вказує на значення створених нею передумов для цього [2, с. 23]. Але тут йде мова і про природні передумови для всебічного розвитку та самореалізації особистості. Ці передумови як єдність засобів праці і засобів життя є універсальною даністю семантичного поля, зумовлюючого соціальний рух як такий, єдність об'єктивної та суб'єктивної (ідеальної) реальності. У таких умовах людство, як декотра сукупність вільних індивідів має реальну можливість досягнення декотрого балансу між використанням (споживанням) ресурсів природи та її здатністю до самовідтворення, самоочищення. Також має значення обчислення у дійсно раціональному природокористуванні співвідношення затрат на виробництво ландшафтів, створення нових форм живого, у тому числі здатних до очищення різних структурних елементів біосфери, на безпосередню охорону природної середовища і затрат на виробництво необхідних споживчих цінностей. Облік такого співвідношення повинен бути покладений в основу практики раціонального засвоєння природи.

Вище вже говорилося, що людська діяльність в природі, в основному промислового характеру, часто має своїм наслідком масштабне забруднення різних середовищ біосфери, знищення та зникнення низки видів рослин і тварин, руйнацію ландшафтних систем, які склались, що вкрай негативно впливає на природні умови (засади) існування живих істот на Землі. Антропогенно-деструктивний вплив на природне середовище включає в себе всі види забруднень, котрі розрізняються по типу забруднювача (газоподібні речовини, тверді та рідинні, радіація, звукові коливання, теплість) та формі (способу) забруднення. Одним із самих розповсюджених видів забруднень є перевищення ПДК утримання CO_2 в атмосфері (на поверхні Землі). У 1970 р. концентрація вуглекислого газу у тропосфері складала приблизно 320 ppm (ppm – одна частина одної речовини на мільйон частин іншої речовини). Згідно прогнозу, зробленому у цьому ж році американським дослідником Б. Боленом, зміст CO_2 у тропосфері у 1985 р. повинен був зрости до 335 ppm, а у 2000 р. – до 370-400 ppm [1, с. 27]. Зараз вказані темпи росту концентрації CO_2 навіть збільшуються, що може привести до небажаних наслідків.

У цілому щорічний приріст концентрації CO_2 в атмосфері складає 0,5-2ppm. У світовому масштабі це відповідає 20 млрд. т CO_2 . Через те, що вуглекисневий газ – це активна забруднююча речовина, то його нейтралізація, приведення до деякої норми утримання в одному куб. метрі повітря, у межах достатньо великої території, є найважливішим завданням.

Певним серйозним наслідком значного збільшення концентрації CO_2 в атмосфері є парниковий ефект, деякі окремі прояви котрого спостерігаються вже сьогодні (відносно підвищення середньорічної температури повітря, що все частіше призводить до ефекту «теплих зим» навіть у традиційно холодних країнах).

Не менш шкідливі для тварин, людини та натуральних природних процесів як умов життя оксид вуглецю (CO), азотисті з'єднання (NO , NO_2), вуглеводні (CH_2 , CH_3) та інші хімічні речовини, котрі мають не тільки природне, але й штучне походження. Оксид вуглецю, до речі, вдихається легеньками і з'єднуючись з гемоглобіном, створює HbCO . Ступінь отруєння, у даному випадку, визначається концентрацією HbCO в крові, вмістом CO в повітрі та вдихнутим об'ємом повітря [3, с. 165]. Отруєння виявляється перш за все як блокування переносу O_2 та порушення обміну речовин в організмі.

Сучасний рівень забруднення природного середовища високоіндустріальним виробництвом зумовлений неймовірною швидкістю, масштабами і комплексністю входження людини у природу. Цей рі-

вень забруднення природи досяг небаченої раніше величини і ступені її руйнування, загрожуючи економічному прогресу та виживанню людства. Усвідомлення цього факту ставить під питання існуючий порядок господарювання, орієнтований на приріст виробництва, що виявляється через збільшення на душу населення ВВП і розвиток суспільства споживання. Економічні системи повинні прийти у своєму розвитку до стадії введення заперечних зворотних зв'язків, тобто до росту виробництва без збільшення числа робочих місць при відносно-му падінні споживання сировини та енергії.

Усвідомлення необхідності захищати природу та вдосконалювати (добудовувати) її окремі рівні та ланки, що вже притаманне окремим суспільним групам, поки що не має рішучого значення для життя суспільства в цілому. Нове свідоме практичне відношення до природи повинно спиратись на розуміння того, що подальше існування людини залежить від адекватного її природі стану довкілля. Для дійового захисту цього оточення необхідно вирішення наступних завдань:

- деяке скорочення росту народонаселення;
- захист культурних ґрунтів;
- захист і очищення водного оточення та повітряного простору;
- насадження лісів у планетарному масштабі;
- підвищення ефективності використання енергії;
- перехід до поширеного екологічного виробництва;
- списування заборгованості країн, що розвиваються.

Для предметної об'єктивації вказаних пріоритетів необхідне широке міжнародне співтовариство у правовому забезпеченні екологічної інтенції розвитку у прийнятті адекватних економічних рішень, створенні певних фондів для фінансування витрат на захист природи та відшкодування збитків. Контамінація екологічних значень матеріального контексту суспільного життя та енвайронменталістських принципів приводить до *екологізму* – концептуальному світоглядному зрушенню у теоріях суспільного розвитку та відношення «людина – природа». Тут розглядаються і обґрунтовуються різні варіанти вдосконалення системних відношень суспільства з оточуючим середовищем, у котрих акцент робиться на збереженні адекватної екологічної реальності та створенні в її межах нових природних елементів у якості передумов людського існування, добудовуючих попередні природні основи до рівня нових суспільних потреб.

Деякі течії екологізму розглядають проблеми збереження придатних для життя природних умов у дещо профетичному контексті, не вбачаючи реального виходу із екологічної ситуації, що склалася,

впритул до доступного для огляду майбутнього. Основою такого песимізму є упевненість у тому, що у людства немає реальної можливості переборення своїх споживчих інстинктів, притаманних йому атрибутивно. Кінцевою причиною такої антропоморфної тотальності споживання виявляється приватний інтерес, лише зовнішнім чином обмежений «демократичним» законодавством. Останнє формально сигніфікує ноетичні уявлення енвіронментальних переваг хтонічної інтерпретації перманентних регресій екологічного середовища.

Висновки. Отже, екологічне середовище як соціальна реальність містить у собі актуальну можливість змістовної прогресії умов життя та умов існування своїх внутрішніх елементів. Тут вже людина як активний суб'єкт піднімає рівень відкритості явищ природи, доквіля для їх використання та цілеспрямованої трансформації, що знаходить своє відображення в понятті «*ейдетична сутність*» екологічної реальності. Ейдетична сутність – це ідеальна сутність, яка уводиться у міркування з метою перетворення соціально-екологічних відносин, наповнення їх дійсно людським і гуманістичним змістом.

Це поняття (ейдетичної сутності) розкривається у контексті поняття *ноосфери* (Е. Леруа, В.І. Вернадський). Останнє позначає деякі межі охоплення натурального природного середовища людським розумом, котрий є спрямована і організована воля людини як істоти суспільної. Ця воля, розповсюджуючись на всю біосферу, перетворює її, таким чином, у ноосферу. Остання виступає вже у якості планетарного явища, яке є об'єктивним проявом розумної волі людини. З іншого боку, це теоретичний конструкт, який являє собою декотру умову бачення того, чого ще нема в природі чи соціоприродній системі, тобто умову її майбутнього стану. Це своєрідна віртуальна реальність, ейдос, котрий як зразок визначає час, майбутнє, спрямованість суспільного розвитку. Це майбутнє об'єктивується за допомогою інтуїції та уяви, перетворюючи екологічну реальність у соціальну.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Агесс П.* Ключи к экологии. – Л.: Гидрометеиздат, 1982. – 96 с.
2. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: «Мысль», 1977. – 471 с.
3. *Гейнрих Д., Герст М.* Экология: dtv-Atlas. – М.: Рыбари, 2003. – 287 с.

4. Кисельов М.М., Гардашук Т.В., Зарубицький К.Є. та ін. Екологічні виміри глобалізації. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – 260 с.
5. Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К.: Тандем, 2000. – 320 с.
6. Морен Е. Шлях. За майбутнє людства. – К.: Ніка-Центр, 2014. – 256 с.

References

1. Agess P. (1982) Klyuchi k ekologii. – L.: Gidrometeoizdat. – 96 p.
2. Geigel G. (1977) Enciklopediya filosofskih nauk. T. 3. Filosofiya duha. – M.: «Mysl». – 471p.
3. Gejnrih D., Gergt M. (2003) Ekologiya: dtv-Atlas. – M.: Rybari. – 287 p.
4. Kiselov M.M., Gardashuk T.V., Zarubickij K.Ye. ta in. (2006) Ekologichni vimiri globalizaciyi. – K.: Vid. PARAPAN. – 260 p.
5. Kiselov M.M., Kanak F.M. (2000) Nacionalne buttya sered ekologichnih realij. – K.: Tandem. – 320 p.
6. Moren E. Shlyah. Za majbutnye lyudstva (2014). – K.: Nika-Centr. – 256 p.

Авторська довідка:

Сторіжко О.Й. – старший викладач, Київський національний університет будівництва і архітектури, lyudmila.stor@meta.ua

УДК 2:21:211:211.5

**ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ НА СУЧАСНІ СУСПІЛЬНІ ПРОЦЕСИ
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ АТЕЇСТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ Р. ДОКІНЗА В КНИЗІ «ІЛЮЗІЯ
БОГА»**

А.О. ЧЕРНЕНКО

*Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна
anna-flyche@gmail.com*

В статті йдеться про погляди Річарда Докінза, викладені ним в книзі «Ілюзія Бога», що була перекладена українською мовою в 2018 році. Особлива увага приділяється теорії, згідно якої ідея Бога є гіпотезою, та аргументам, які заперечують існування (буття) Бога, творчого задуму та спрощуваної складності.

Продемонстровано, чому Річард Докінз вважає, що мораль не пов'язана з релігією. Зазначено негативні наслідки впливу релігії на суспільство. В кінці статті автор приходиться до висновку, що книга позбавлена науковості і розрахована на широку читацьку аудиторію. Попри це в ній аналізується розрізнення атеїзму та агностицизму, значення теорії еволюції, критичність на погляди теїстів та релігійних ідей в цілому.

***Ключові слова:** Бог, гіпотеза, творчий задум, агностицизм, атеїзм, теорія еволюції, релігійні ідеї.*

**THE INFLUENCE OF RELIGIOUS IDEAS ON THE SOCIAL
PROCESSES FROM THE PERSPECTIVE OF ATHEISTIC VIEWS
OF
R. DAWKINS IN «THE GOD DELUSION»**

A.O. CHERNENKO

*Center of humanitarian education of National Academy of
Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine
anna-flyche@gmail.com*

This article is dedicated to Richard Dawkins' views lighted in his book «The God Delusion», which was translated into Ukrainian in 2018. Special attention is payed to the theory, that God's idea is only hypothesis, and also to the arguments which directed against God's existence, creation

plan and simplified complicity. It shows why Richard Dawkins concedes, that morality's origin is not connected with religion and where he sees the negative results of religion's influence on a society. At the end of the article there's a conclusion that this book is not ousel loaded with religious studies and is accessible to broad audience. But this book has analysis of distinction of atheism and agnostycyзм, the significance of evolution theory, critique on atheists' views and religious ideas in general.

Key words: *God, hypothesis, creative idea, agnosticism, atheism, theory of evolution, religious ideas.*

Вступ. Постановка проблеми та її зв'язок з важливими науковими й практичними завданнями. Релігійний фундаменталізм, реакцією на який став «Новий атеїзм», визначив таку, не притаманну більшості, створену сучасним західним вільнодумством характеристику «нового атеїзму», як різка критика в сторону релігії і можливість на академічному рівні піднімати питання верифікації гіпотези Бога. Рух «Нових атеїстів», які за основу взяли або ідеї, або гіпотези Річарда Докінза, останні п'ять років не є надто активним, не дивлячись на те, що у самого Р. Докінза в жовтні 2019 року вийшла книга «Зростання Бога: посібник для початківців», яка спрямована саме на молодь. Попри те, що в соціологічному дослідженні Центру Розумкова значиться, що число невіруючих знизилось – з 12% у 2000 р. до 5% у 2018 р., в світових аналітичних даних, що представила Кері Осгуд в 2019 році число атеїстів і агностиків близьке до 11,8%. В 2018 році в Україні вийшов переклад однієї із найвідоміших книг Р. Докінза «Ілюзія Бога».

Мета статті – проаналізувати книгу «Ілюзія Бога» Річарда Докінза; виокремити ключові положення щодо критики релігії, розуміння того, хто такі атеїсти і чим вони відрізняються від агностиків; яким чином мораль та етика може існувати без релігії і в чому вбачає автор загрозу для суспільства релігійних ідей.

Виклад основного матеріалу дослідження. Тези «Бога майже напевно нема» і «Оскільки гіпотеза про Бога не витримує критики» можна знайти на сторінках книги «Ілюзія Бога» Річарда Докінза, переклад якої з англійської мови на українську здійснив Тарас Цимбал у 2018 році. Англomовна публіка мала змогу вперше побачити книгу в оригінальній назві «*The God Delusion*» у 2006 р. Р. Докінз – відомий англійський етолог, біолог і популяризатор науки, був викладачем в Оксфордському університеті з 1995 року по 2008 рік. Отримав премії Майкла Фарадея, Кістлера. Перша праця, яка привернула увагу наукових кіл – «Егоїстичний ген». У книзі понад 10-ти розділів, які умовно

можна розділити на три ключові частини: гіпотеза Бога, мораль та етика, безпека релігії. З них впливає наступне:

- Релігійні питання повинні бути доступні для академічної критики. Відтак гіпотеза про Бога може піддатися спробам наукової верифікації, навіть якщо достовірно неможливо її підтвердити чи спростувати. Оскільки немає гарантій того, що такий час не з'явиться, «Існування чи неіснування Бога – це характеристика всесвіту, яку можна науково перевірити принаймні в теорії, якщо не на практиці» [1, с. 57].

- Мораль та етика притаманні не лише релігійним людям. А питання добра чи зла не беруть свої витoki в релігії. «Дарвіністський природний відбір – єдине на сьогодні відоме розв'язання проблеми походження всієї інформації» [1, с. 119]. Звідси він вибудовує ряд нових питань, на кшталт: Чи є в релігії сенс? Яка причина появи релігії? Чи справді релігії необхідна людям для втіхи та натхнення?

- Безпека релігії полягає в тому, що ще з дитинства вчить дітей вірити, а не думати, підтримує фанатизм, гомофобію і нав'язує ряд ідей, які екстремісти можуть використати зі своєю метою, готуючи людей-смертників. «Фундаменталістська релігія схилена на тому, щоб завадити незліченним тисячам невинних, добродушних, допитливих умів здобути наукову освіту. Нефундаменталістська, «притомна релігія, не обов'язково впадає в таку крайність. Але, навчаючи дітей змалечку, що беззастережна віра – це чеснота, вона торує шлях для фундаменталізму» [1, с. 300].

Вже на перших сторінках Р. Докінз пише, що мета книги – допомогти усвідомити, що бути атеїстом – реальна смілива можливість. Атеїст може бути щасливою, врівноваженою, інтелектуальною та самодостатньою людиною. Слід пишати тим, що ви є атеїстом. Оскільки атеїзм майже завжди свідчить про здорову самостійність розуму, сильний здоровий глузд [1, с. 9]. Р. Докінз в більшій мірі орієнтується в книзі на широке поле пересічних американців, а не на вузьке наукове середовище. Автор вважає, що більшість науковців є атеїстами, проте вони бояться про це говорити, або ж свідомо не говорять через політичні процеси в Америці, де рівень віруючих є надто високим.

Окрему увагу в книзі приділено тому, що деяким вченим-фізиком, зокрема А. Ейнштейну і С. Гокінгу, приписують те, що вони були релігійними. Проте автор робить розрізнення віри в надприродне і ейнштейнівської релігії. Р. Докінз розділяє також надлюдське і надприродне. Ілюзорними вважає саме надприродні божества. Для Ейнштейна «Бог» – поетична метафора. Епітет «релігійний» збиває з пантелику, тому Р. Докінз його уникає. Проте каже, що узагальнити кредо

ейнштейнівської релігії можна за допомогою такого вислову: «Відчуття, що поза тим, що ми проживаємо своїми органами чуття, існує реальність, яку не може осягнути наш розум і яка долинає до нас лише у вигляді непрямого й слабкого відлуння, і є релігійною. У цьому сенсі я релігійна людина» [1, с. 36]. У цьому сенсі релігійним себе називає і Р. Докінз, зазначаючи, що «не може осягнути» не означає «ніколи не зможе осягнути».

Р. Докінз прозелітично сподівається, що той, хто дочитає книгу до кінця, навернеться до атеїзму, або щонайменше, у такої людини з'являться сумніви в існуванні Бога. Акцентує, що часто при протиставленні агностицизму і атеїзму, другому приписується догматизм, притаманний релігійній вірі, в той час, як агностицизм здається абсолютно обґрунтованою позицією. Щоправда, Р. Докінз виділяє два типи агностицизму: тимчасовий практичний агностицизм (ТПА) і постійний принципівий агностицизм (ППА). Перший займає правомірну вичікувальну позицію в питаннях, на які може бути дана відповідь, але поки бракує доказів, або вони є незрозумілими. Постійний принципівий агностицизм (ППА) – неможлива остаточна відповідь, хоч скільки б доказів було надано, оскільки сама ідея доведення тут не спрацьовує. Агностицизм у питанні про існування Бога належить до ТПА – тимчасово нерозв'язаних. Це питання входить до сфери компетенції науки [1, с. 54]. Р. Докінз вважає, що коли мова йде про питання існування Бога, варто враховувати градації ймовірностей, а не зосереджуватись на абсолютній неможливості доказу або спростуванні існування Бога, як це робить Томас Генрі Гакслі.

Для підкріплення позиції науковець наводить сім контрастних категорій, за допомогою яких розділяє різні судження людей про Бога. Перша позиція абсолютної впевненості від теїстів, які стверджують, що вони не вірять в існування Бога, а знають про нього. Остання позиція атеїстів, які впевнені, що знають, що Бога немає. Проте Р. Докінз зараховує себе до шостої категорії (хоча тяжіє до сьомої), яка говорить, що «імовірність існування Бога дуже низька, але не нульова». Не можу знати напевно, але вважаю, що існування Бога дуже малоімовірно, тож я живу з припущення, що Бога немає [див.: 1, с. 58].

Р. Докінз апелює більше до доказів та аргументів, аніж до віри чи релігійних почуттів. Перекоаний, що сама природа віри передбачає здатність дотримуватись переконань, для яких немає достатніх підстав. При цьому стверджує, що якщо всі докази у всесвіті виявилися на користь креаціонізму, він би першим визнав це і відразу ж передумав би.

У свою чергу автор пропонує дві конкуруючі гіпотези:

1. Всесвіт – результат дизайнерських рук (в контексті теїзму).

2. Всесвіт – результат природного еволюційного процесу.

Автор книги «Ілюзія Бога» вважає, що появі творчого розуму повинен передувати довготривалий розвиток, тож він міг з'явитися на пізніх етапах формування всесвіту, а отже, не міг його створити [1, с. 37].

Р. Докінз критикує С. Гулда, який вважає, що наукові методи неспроможні дати відповідь на питання про керування природою Богом. Введена Гулдом аббревіатура «НОМА», що в перекладі з англійської означає «недотичні царини» розділяє ті питання, якими має займатись наука, а якими релігія. Таким чином, релігія не повинна втручатись в питання науки, а наука в питання релігії. Натякаючи на С. Гулда, пише: «Всім, хто хоче зрозуміти публічні заяви науковців про релігійні питання, не слід забувати про політичний контекст: запеклу війну культур, яка роздирає сучасну Америку» [1, с. 77].

Спробам спростувати докази існування Бога Р. Докінз присвячує третій розділ. Варто зазначити, що контраргументи щодо доказів носять частково комічний характер. Наприклад, щодо четвертого доказу Томи Аквінського про доказ найвищої міри, в якому йдеться про те, що про досконалість предмету говорять лише через порівняння з самим досконалим. Це означає, що існує саме благородне і досконале, і це є Бог. Річард Докінз вважає цей доказ безглуздим і наводить приклади із рівнями смердючості людей, у відповідності до абсолютного рівня смердючості, втіленням якого є Бог.

Щодо доказів богослова Томи Аквінського, то перші три – про першорухшій, безпричинну причину і космологічний доказ – опираються в своєму аргументі на нескінченний ланцюг питань, який передбачає один одного і взаємозначає. На думку Р. Докінза, навіть, якщо допустити, що в кожному ланцюгу є кінець, який і є початком наступного ланцюга, це не означає, що перед Богом не було іншого ланцюжка, але якщо допустити, що все-таки був, то це не означає, що Богу притаманні ті якості всемогутності, якими зазвичай наділяють Бога. Про теологічний доказ буття Бога присвячено окремий розділ. Проти-ставлення йому автор знаходить саме в еволюційній теорії Ч. Дарвіна.

Онтологічний доказ Ансельма Кентерберійського, вважає Р. Докінз, виведено з гри слів. І на противагу цьому доказу він наводить імена ряду філософів, котрі пропонують спростування онтологічного доказу, зокрема, Д. Г'юма та І. Канта. Ставку Б. Паскаля, яку згадує в

книзі, визначає лише як аргумент на користь того, щоб вдавати віру в Бога.

Особливу увагу Р. Докінз приділяє саме доказу неймовірностей, який є найпопулярнішим аргументом теїстів на користь існування Бога. Р. Докінз вважає цей аргумент сильним і неспростовним, проте як таким, що при детальному аналізі доводить відсутність існування Бога. Саме природній відбір вважає його інструментом, котрий дробить проблему неймовірностей на дрібні фрагменти. Показовим є те, що Р. Докінз все-таки визнає, що природний добір у сфері фізики та космології не пояснює і не підриває повноцінно ідею творчого задуму, хоча б настільки, як в біології. Теїсти природній добір використовують у вигляді контраргументу, пояснюючи його як інструмент, яким Бог здійснює своє творіння.

Одна з особливостей Дарвінової теорії – це демонстрування того, що будь-яка складність є спрощеною. Навіть там, де спочатку не вдалось знайти можливість спрощення (наприклад, око), з часом більш глибоких досліджень було вирішено. Проте сам Дарвін неодноразово акцентує, що якщо допустити існування Бога, то єдине, що відомо, це те, що він буде мати неспрощувану складність. Саме неспрощувана складність лягла в один із аргументів Річарда Докінза проти істинності існування Бога. Тобто, чим складнішим є об'єкт, тим менша ймовірність, що він існує, а тим паче в першооснові. А. Плантаїнга пропонує контраргумент, в якому йдеться, що для віруючої людини складність із частин можлива лише в матеріальних речах, а Бог не є матеріальним чи втіленим. Бог є простим.

Одна із претензій до креаціоністів лежить саме на периферії знання і незнання. Науковці визнають, що є ряд питань, на які відповіді немає, або знань недостатньо для достовірної відповіді. А креаціоністи, як вважає Річард Докінз, заповнюють все незнання Богом. Такий підхід вважає одним із негативних наслідків релігії.

У главі книги «Чи має моральність еволюційне походження?» Р. Докінз виводить на основі теорії Дарвіна, що «основоположна одиниця в ієрархії життя, яка виживає і передається через фільтр природного добору, повинна мати схильність до егоїзму» [1, с. 226]. Моральність та альтруїзм, на думку Р. Докінза, виникають саме завдяки егоїзму. Це пояснюється тим, що гени, на відміну від інших груп організмів, мають схильність до копіювання, а як наслідок – вони конкурують між собою. Для того, аби ген міг зберегти власну ідентичність, організм програмується на егоїзм та/або альтруїзм.

У книзі «Ілюзія Бога» Р. Докінз виділяє щонайменше чотири основні причини, які спонукають до альтруїзму, прояву щедрості, справедливості та турботи:

- генетична спорідненість;
- реципрокні прояви вигоди;
- репутація;
- прояв щедрості як демонстрації.

Особливо варто зазначити, що ідея промаху та побічного продукту лягла в основу того, що люди почали дбати не лише про власний генетичний рід, а й про інших. У своїй рецензії на книгу «Ілюзія Бога» ісландський дослідник Гудмундур Інги Маркуссон стверджує, що Річард Докінз використовує поняття «побічний продукт» зовсім не в тому сенсі, в якому це поняття зазвичай використовується в когнітивній науці про релігію. Він пише, що «через те, що розвинулися психологічні схильності, людська свідомість не може бути засвоюючим механізмом загальної спрямованості, який рівним чином підбирає і передає будь-яку безглузду ідею, на яку натикається. Релігійні ідеї пристосовані до того, щоб специфічним чином збуджувати наш когнітивний апарат і, відповідно, особливо швидко засвоюватися, запам'ятовуватися і передаватися. Все це протилежно намальованому Докінзом образу дитячої свідомості, а також його ідеям про коріння релігії» [2, с. 26].

Це спонукання до альтруїзму обумовлене лише збереженням та продовженням виду. Р. Докінз вважає, що моральність вбудована в наш мозок, просто раніше не було потреби це усвідомлювати. Для того, щоб продемонструвати, що моральність вбудована в нашу свідомість, Р. Докінз наводить різноманітні докази різних експертів, зокрема, Гарвардського біолога Марка Гаузера. Цитуючи Гаузера, Р. Докінз показує тотожність його позиції: «Основою наших моральних суджень виступає моральна граматики – психічний задаток, сформований мільйонами років еволюції, який складається з набору принципів, на основі яких можна створювати цілий спектр допустимих моральних систем» [1, с. 235]. У книзі наводиться ряд експериментів, в яких брали участь люди різних релігійних вірувань та атеїсти. Ці експерименти були пов'язані саме з прийняттям етичних рішень: кому в якій ситуації врятувати життя, а чиїм пожертвувати. У залежності від ситуації люди реагували абсолютно однаково і відсоток однаковості був близький до 97%, незалежно від того, віруючі вони чи ні. Виходячи з цих експериментів, було констатовано, що «між атеїстами та набожними людьми немає статично значущої відмінності в моральній оцінці описаних

ситуацій» [1, с. 239]. Для Р. Докінза це є аргументом, що Бог не потрібний для того, аби бути добрими чи злими.

Критикам Р. Докінза притаманно звинувачувати його в ортодоксальному атеїзмі та фундаменталістському атеїзмі. Існує дві ключові відповіді на це. Однією із сильних сторін Докінза є вміння попередити критиків його книги, яких вистачає насправді, як серед богословів (А. Макґрат, Дж. Хот), так і серед невіруючих (М. Руз, Дж. Баґґіні, Г.І. Маркуссен). Наприклад, в той час, коли хтось сказав би, що також не вірить в сивобородого літнього чоловіка, що сидить на хмарі, уточнює, що критикує не конкретну версію Бога чи богів, а виступає проти Бога і богів, й всього надприродного, що коли-небудь вигадали чи вигадують [1, с. 42].

Проте варто відмітити, що в книзі достатньо місць, які є підґрунтям для критичних зауважень. Зокрема, Р. Докінз, говорячи про релігію, Бога, релігійний досвід, говорить саме про християнство. Щоправда, він сам зауважує, що розглядає лише групу традицій, що ведуть свій початок від Авраама, оскільки більшість читачів цієї книги історично виховані в лоні однієї із трьох найбільших монотеїстичних релігій. Взагалі не звертається до таких релігій, як конфуціанство чи буддизм, вважаючи їх не релігіями, а етичними системами, життєвими філософіями. Помітною є вибірковість аргументів, які Р. Докінз використовує, як проти доказів буття Бога, так і наводячи приклади, де релігія впливає деструктивно на свідомість людей. Позитив вбачає лише в релігійному мистецтві. Р. Докінз на сторінках книги «Ілюзія Бога» цитує зі схваленням новий набір десяти заповідей для атеїстів, які він отримав від атеїстичного сайту, без урахування здивованості, що атеїсти вимагають заповіді взагалі, не кажучи вже про точне число – десять з них [1, с. 91].

Особливу увагу привертає саме дотичність перекладу Тарасом Цимбалом назви книги Докінза з англійської мови на українську «Ілюзія Бога». Перекладач книги в одному із листувань зазначає, що намагався відтворити максимально оригінальну назву: «термін “делюзія” (психічний розлад) використати неможливо, бо з ним ніхто не знайомий і таку назву, як було наперед зрозуміло, не приймуть. Тому зупинився на “ілюзії”, бо це близьке поняття». Англійською праця називається «God Delusion». У цьому словосполученні з граматичного погляду головним є слово Delusion, а залежним – God. Тобто предметом книги є делюзія, а не Бог, бо за Докінзом його не існує. Бог нічим іншим, крім ілюзії, не є. Про нього не можна говорити як про предмет дослідження, бо його не існує. Предметом дослідження може бути

лише уявлення (тобто ілюзія) у людей про те, що він існує. Тому така ілюзія, на відміну від Бога, справді існує.

Варто зазначити, що в самій книзі Р. Докінз пише, що для назви психіатри пропонували використати термін «релюзія», як позначення саме релігійної ілюзії, і були проти використовувати слово «ілюзія», оскільки воно має вузькоспецифічне означення. Чим обумовлена назва «Ілюзія Бога»? У словнику «Microsoft Word» ілюзію характеризують як «уперту хибну віру, яка не зважає на переконливі докази протилежного й часто виступає симптомом психічного розладу» [1, с. 14]. Докінз вважає, що перша частина даного визначення характеризує релігійну віру. Висуває солідарність Роберту Пірсігу, автору книги «Дзен і мистецтво догляду за мотоциклом»: «коли ілюзія притаманна одній людині – це межа божевілля, а багатьом людям водночас – це вже релігія» [1, с. 14]. Для Р. Докінза віра в Бога виникла, зокрема, в невіданні етапу еволюційної історії людини. Він принципово повторює вид релігії, продемонстрований інтелектуальною традицією в антропології: первісні люди постулювали існування невидимих сил у прагненні зрозуміти і контролювати природні елементи.

Висновки. Отже, попри те, що сам Р. Докінз визначає науку та наукові методи як один із інструментів проти релігії і розповсюдження релігійних вірувань, вважати книгу «Ілюзія Бога» необхідною в академічному середовищі релігієзнавців ми не можемо. Оскільки приклади, які наводить Річард Докінз на доказ своїх аргументів, є проблематичними з точки зору компаративістських релігієзнавчих досліджень. Позиції Річарда Докінза були б доведені, якби в своїх аргументах він використовував праці релігієзнавців, науковців, що досліджують когнітивну науку щодо релігії в т.ч. Армін Гірц, наприклад, в своїй статті «Нові атеїстичні підходи в когнітивній науці про релігію» зазначає, що було б доречним, якби в своїх дослідженнях приділяли увагу таким еволюційним дослідникам, як Терріс Дікон, Мерлін Дональд, Майкл Томазелло, Робін Данбар, Стюарт Гатрі, а також іншим психологам-еволюціоністам.

Також варто зазначити, що ряд гострих тем стосовно гомофобії, абортів, тероризму, жорстокого поводження з дітьми, масових вбивств тощо не доречно пов'язувати лише з релігією, або завжди з нею. Попри це книгу Р. Докінза варто читати, оскільки вона допомагає критично осмислювати ряд ідей, які постулюються в суспільстві, в першу чергу в контексті релігії. Критичність мислення сприяє вільному мисленню, а в рамках сьогодення – це вже є необхідністю.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Докінз Р. Ілюзія Бога / Пер. з англійської Т. Цимбала. – Х.: «Клуб сімейного дозвілля», 2018. – 432 с.
2. Geertz, A. «New Atheistic Approaches in the Cognitive Science of Religion: On Daniel Dennett, Breaking the Spell and Richard Dawkins The God Delusion». – Abingdon & New York: Routledge, 2009. – 22 p.
3. Markusson, G. I. (2007) Book Review: «Richard Dawkins (2006) The God Delusion», Journal of Cognition and Culture 7 (2): 369–373, 370.
4. Michael Ruse «Dawkins et al bring us into disrepute» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/02/atheism-dawkins-ruse>.
5. McGrath Alister «The Bankruptcy of Scientific Atheism» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.iscast.org/McGrath_A_2007_09_Bankruptcy_of_Scientific_Atheism].

References

1. Dokinz R. Iljuzija Boga / Per. z anglijs'koї T. Cimbala. – H.: «Klub simejnogo dozvillja», 2018. – 432 p.

Авторська довідка:

Черненко Анна Олександрівна – аспірант Центру гуманітарної освіти НАН України; e-mail: annaflyche@gmail.com

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;Chicago15th Edition (Author-Date System); Harvard; Harvard –British Standard; MLA (Modern Language Association) 6th Edition –Single Spaced ReferenceList; NLM – National Library of Medicine;Uniform Requirements for Manuscripts Submitted toBiomedical 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.

TOTALLOGY-XXI

*Постнекласичні дослідження
(36 випуск)*

Науковий збірник

Підписано до друку 18.12.2019 р.
Формат 84х108 1/16. Папір офсетний. Друк офсетний.
Наклад 300. Зам. № 26.

Видавець і виготовлювач ТОВ «Четверта хвиля»
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 340 від 20.02.2001
03039, Київ, проспект Валерія Лобановського, 119, оф. 213
Тел.: (044) 221-13-82

