

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»
ІНСТИТУТ ПРИКЛАДНОЇ ТА ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ

УНІВЕРСИТЕТСЬКА

К*ультурологія*

А*ксіологія*

Ф*ілософія*

Е*тнологія*

Д*искусії*

Р*ецензії*

А*нотації*

Альманах

(від араб. *аль-манах* — час, міра)

7

Київ 2018

Редакційна колегія

Юрій Вільчинський,	доктор філософських наук, професор (головний редактор)
Рута Марія Вабалайте,	доктор філософії, дослідник Інституту досліджень культури Литви, доцент Інституту гуманітарних наук Університету Микола Ромеріо (Литва)
Далюс Вілюнас,	доктор філософських наук, старший дослідник, завідувач відділу історії філософії Литви Інституту досліджень культури Литви (Литва)
Йоліта Ввейнхардт,	доктор наук (менеджмент), головний дослідник, професор Університету Вітовта Великого, Литва
Оксана Гасвська, Вадим Деркач,	доктор філософських наук, професор кандидат філософських наук, доцент (заступник головного редактора)
Іван Загрійчук, Лариса Козловська, Мирослава Кругляк,	доктор філософських наук, професор кандидат філологічних наук, доцент кандидат філософських наук, на посаді доцента (відповідальний секретар)
Валентина Латишева, Мирослава Прихода, Олег Румянцев,	кандидат філософських наук, доцент кандидат філологічних наук, доцент доктор з дослідницької праці (Dottore di ricerca), доцент за контрактом і лектор у галузі славістичних студій Університету Мачерата (Università degli Studi di Macerata), Італія
Михайло Скринник, Лариса Рижко,	доктор філософських наук, професор доктор філософських наук, провідний науковий співробітник, професор
Світлана Цимбалюк, Іван Чорноморденко,	доктор економічних наук, доцент доктор філософських наук, професор

Рекомендовано до друку Вченою радою КНЕУ Протокол № 6 від 01.02.2018

*Зареєстровано: Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу
масової інформації: Серія КВ № 17909-6759Р від 22. 06. 2011*

Затверджено МОН України як фахове видання Наказ № 153 від 14.02.2014

Адреса редакції: 03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1,
тел. (044) 371 61 48, Інтернет ресурс
(website): <http://uka.kneu.edu.ua/ua/> E-mail: almanac@kneu.edu.ua

**Університетська кафедра № 7/2018. — Київ : КНЕУ,
У 59 2018 — 223, [1] с.
ISSN 2227-1503**

Видання є некомерційним і розраховане на широке коло читачів.

Метою альманаху є задоволення та реалізація творчих і наукових інтересів професійних філософів, розвиток філософської освіти та науки в Україні, впровадження наукових, теоретичних та методологічних розробок в практику.

Наукове видання присвячується актуальним теоретичним проблемам культурології, аксіології, філософії, етнології тощо.

Альманах містить дискусії, рецензії та анотації.

УДК 101.1(082.2)

Розповсюджувати та тиражувати без офіційного дозволу КНЕУ заборонено

© Редакційна колегія альманаху «Університетська кафедра»
© Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху Юрій Вільчинський, 2018
© Графіка Івана Бринюка
© Інститут прикладної та професійної
© КНЕУ, 2018

Наукове видання

УНІВЕРСИТЕТСЬКА КАФЕДРА
Альманах

Видано в авторській редакції
Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *І. Савлук*

Підп. до друку 14.04.17. Формат 60×100/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 20,54.
Обл.-вид. арк. 18,43. Наклад 100 пр. Зам. № 18-5426
Державний вищий навчальний заклад
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)
Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44, E-mail: publish@kneu.kiev.ua

Зміст

Культурологія

Юрій Вільчинський. Народження філософії із духу епохи: культурологічний зріз	7
Олена Гудзенко-Александрук. Самовдосконалення особистості у духовній культурі Київської Русі: історико-філософський аналіз	37

Аксіологія

Ірина Маслікова. Моральна мотивація та економічні стимули в реалізації спільного блага	47
Людмила Северин-Мрачковська. Взаємовідношення між економічною та політичною свободами у працях М. Фрідмана і Ф. Хайєка	61

Філософія

Лідія Сафонік. Питання щодо розрізнення подібних термінів в українській дослідницькій літературі	75
Іван Чорноморденко. Позанаукова і наукова методологія. Постановка проблеми	85
Світлана Вільчинська. Проект методології нового типу (підхід філософської антропології)	93
Олег Андрос. Соціально-екологічні процеси ХХІ сторіччя і виклики для України	99
Євгеній Тіліченко. Як розпізнати псевдонаукову теорію в галузі, де певна людина не є спеціалістом	109
Максим Беркаль. Впливи генеалогії Ніцше на методологічні підходи Мішеля Фуко	121

Етнологія

Тетяна Бевз. Історична пам'ять: виклики минулого і майбутнього	143
--	-----

Дискусії

Олександр Лисенко. Амбівалентність російської ментальності. . .	157
Юрій Вільчинський. Всеукраїнський круглий стіл «Читання пам'яті Івана Бойченка — 2017. Людина. Історія. Господарство», 27 жовтня 2017 р.	165

Юрій Іщенко. Круглий стіл в Центрі гуманітарної освіти
НАН України «Філософсько-методологічна культура
науковця», 17 листопада 2017 р. 175

Рецензії

Юрій Іщенко. Роздуми над книгою. Рижко В. А.
Неоконцептологія. Монографія / В. А. Рижко. – К.: Логос,
2016. – 604 с. 201

Анотації

Філософія: навчальний посібник [Електронний ресурс] –
Київ: КНЕУ, 2018. 223
Філософія : практикум [Електронний ресурс] – Київ : КНЕУ,
2018 223

Contents

Cultural Studies

- Yuriy Vilchynskyy*. The birth of philosophy from the spirit of the age: cultural cross-section 7
- Olena Hudzenko-Aleksandruk*. Self-perfection of personality is in the spiritual culture of Kyivan Rus': historical and philosophical analysis 37

Axiology

- Iryna Maslikova*. Moral motivation and economic incentives in realization of the common good 47
- Lyudmyla Severyn-Mrachkovska*. The relationship between economic and political freedoms in works of M. Friedman and F. Hayek 61

Philosophy

- Lidiya Safonik*. The question of distinguishing some familiar terms in ukrainian philosophical scientific literature 75
- Ivan Chornomordenko*. Beyond scientific and scientific methodology. Formulation of the problem. 85
- Svitlana Vilchynska*. Design of Methodology of New Type (philosophical anthropology approach) 93
- Oleg Andros*. Contradictory social and ecological processes of the 21st century and challenges for Ukraine 99
- Yevhenii Tilichenko*. How to recognize a pseudoscientific theory in the field where a person is not a specialist? 109
- Maksym Berkal*. Influences of Nietzsche's genealogy on methodological approaches of Michel Foucault 121

Ethnology

- Tetyana Bevz*. Historical memory: challenges of the past and the future. 143

Discussions

- Olexandr Lysenko*. The ambivalence of Russian mentality 157

<i>Yuriy Vilchynskyy</i> . Philosophical readings in memory of Ivan Boychenko – 2017. «Human. History. Economy», 27 Oct. 2017	165
<i>Yuriy Ishchenko</i> . 121 Department at the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine «Philosophical and methodological culture of a scientist», 17 Nov. 2017	175

Reviews

<i>Yuriy Ishchenko</i> . Reflections on the book: Ryzhko V. A. Neoconceptology. Monograph / V. A. Rizhko. – Kyiv: Logos, 2016. – 604 pp.	201
--	-----

Annotations

Textbook «Philosophy» – Kyiv: KNEU, 2018.	223
Philosophy: Workshop – Kyiv: KNEU, 2018	223



УДК 101(09)+130.2+2-1

Юрій Вільчинський,
доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри філософії
Київського національного економічного університету
імені Вадима Гетьмана

НАРОДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ІЗ ДУХУ ЕПОХИ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ЗРІЗ

Стаття присвячена дослідженню культури середньовіччя і того, що лежить в основі зародження її філософії – ідеї творення та ідеї одкровення. У статті аналізуються відношення філософії і теології, церкви і держави, боротьба культу Марії і культу диявола. Розглядається найважливіше для середньовіччя завдання: філософізація теології і теологізація філософії. Пропонуються, так звані «темні віки» середньовіччя – розглядати як внутрішню роботу духа, як час, коли юна душа культури лише пробуджується до свідомості у своєму ландшафті і починає формуватись фаустівська тяга до нескінченності...

Ключові слова: християнство, середньовіччя, готична віра, душа культури, прасимвол нескінченності, ідея перспективи, картина світу, таїнство покаяння, ідея особистості, династичний принцип, історія.

Давно відомо, що поділ історії на античну, середньовічну і нову став загальноприйнятим. Містична трійця світових епох

«Стародавній світ → Середні віки → Новий час»

завжди була спокусою для метафізичного смакування¹. У своєму первісному задумі ця схема є витвором магічного світовідчуття, що вперше з'являється в персидській та юдейській традиціях. Проте лише на західному ґрунті шляхом додавання третьої (завершальної) епохи – європейського «Нового часу» – у цю картину проникає тенденція

спрямованості та руху².

¹ Гердер, наприклад, називав історію вихованням людського роду, Кант – розвитком поняття свободи, Гегель — саморозгортанням світового духу, а Маркс – історією боротьби класів.

² Але тут ми потрапили у своєрідну пастку, коли до доповнювальних понять язичництва і християнства додали підсумкове поняття «Нового часу», яке за своєю

Але для історії філософії питання стоїть так: де зупинилась антична філософія і звідки бере початок філософія *Середніх віків*. Зрозуміло, що не хронологія визначає зміни філософії, а філософія, її проблематика визначає хронологію.

Тут слід уточнити, з якого саме часу необхідно вести відлік «середнім вікам»: чи від дати падіння Західної Римської імперії (*Imperium Romanum*)³ – 476 р., чи від коронації Карла Великого – 800 р.?

Історики кажуть, що зі смертю імператора Майоріана (457–461) була втрачена остання надія римлян на відновлення імперії. Подальша швидка зміна імператорів поступово узалежнила їх від волі варварських вождів. Нарешті у 476 р. германський вождь усунув від влади 16-річного імператора Ромула Августула. Іронія долі полягала в тому, що останній імператор мав таке ж ім'я, як і легендарний засновник міста Риму та перший цар Римської держави – Ромул. Разом із падінням останнього імператора зникло й саме поняття – Західна Римська імперія. Звідси бере відлік поняття «середньовіччя». Тоді як Східна Римська імперія проіснувала ще 1000 років аж до падіння Константинополя у 1453 році. Отже, культура середньовіччя розгорталась між цими датами: від і до.

Античний світ був поглинений і розчинений світом варварським, хоч утворений результат вже не мав яскраво культурного забарвлення античного світу, але не мав і культурної безбарвності варварського світу. Це було щось *середнє* між тим та іншим.

Якщо Цезар відкрив новий світ з його реального, тобто матеріального боку, то з боку його духовного і внутрішнього існування, світ відкрився за Августа у християнській релігії. Саме тоді християнська релігія, що виникає разом з імперією, набуває значного поширення і врешті-решт за Константина Великого стає панівною у Римській імперії. Отже, у римському світі об'єднання

природою не допускає процедури продовження, навіть після неодноразових «розтягувань» із часів хрестових походів, виявляється безпомічним до продовження. Адже за Новим часом настають новітні, потім найновітніші і далі най-най...

³ Її дослідження бере свій початок із шеститомної праці англійського історика Едварда Гіббона «Історія занепаду і падіння Римської імперії» (1776-1788 pp.).

Сходу й Заходу спочатку відбувалося зовнішньо – через завоювання, тепер же відбулося внутрішнє об'єднання – через християнізацію. Відразу стало зрозуміло, що рабство, як фундамент античності неможливе за християнства.

Для того, щоб показати народження філософії із духу епохи, необхідно, хоч у загальних рисах охарактеризувати одне з найвеличніших явищ історії людства – християнство.

Моральний стан римського суспільства на той час – це розгубленість, легковірність, брехливість, розпуста, продажність і підкупність.

Традиційне уявлення вбачає в християнстві творення однієї людини, Ісуса Христа. «Христос» – грецьке слово, що означає «помазанець», є тільки грецьким перекладом єврейського слова «месія». Епоха, коли виникло християнство була періодом глибокої кризи, яка охопила всю Римську імперію. Ця криза привела до повного розпаду традиційних форм виробництва, держави, ідей і вірувань. Тупікова ситуація викликала ріст нової релігійності, поширення *есхатологічних ідей* (про кінцеву долю людства і світу), так і *месіанських* (про майбутнє спасіння людства сином Божим), шляхом знищення зла й встановлення царства Божого.

Ідейними джерелами християнства були: *юдаїзм* (всі три течії: фарисеї, саддукеї та есеї), *неоплатонізм* і *стоїцизм*. Християнство пройшло еволюцію від раніх общин, де воно було демократичним до державної церкви Римської імперії.

В основі християнства лежить два найважливіших принципи: ідея творіння і ідея одкровення. *Ідея творіння* лягла в основу середньовічної онтології, а *ідея одкровення* склала фундамент вчення про пізнання. Звідси і впливає основний світоглядний принцип епохи середньовіччя – *теоцентризм*. У відповідності з цим принципом – джерелом буття, добробуту і краси є Бог, служіння Богу розглядалось як основа моралі, уподібнення Йому – як найвища мета людського життя. Бог є центром філософського осмислення і духовного переживання.

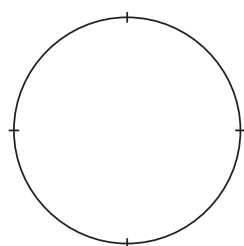
Отже, на зміну космоцентризму з ідеєю вічного кругообігу⁴ приходить теоцентризм із іманентною ідеєю векторного

⁴ Ідея вічного кругообігу постає на ґрунті циклічного (від грец. *kyklos* — круг, коло, круговерть) відчуття і переживання часу як сукупності взаємопов'язаних явищ, процесів, що створюють закінчене коло розвитку протягом якогось проміжку часу.

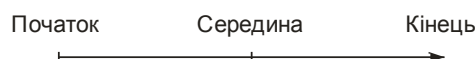
розвитку «від» і «до». За теоцентричного світогляду, проблема Бога є засадничою щодо усіх інших проблем.

Космоцентризм

Теоцентризм



Циклічний час:
відсутні початок
і кінець, вічний
колообіг



Векторний час

Минуле
(пам'ять)

Теперішнє
(віра і любов)

Майбутнє
(надія)

Природно-людський світ створений Богом і залежить від його всемогутньої волі. Тут протиставлення

Бога і Природи

конкретизується у проблему

вічності й часу:

Вічність є атрибутом Бога, а час (як і природа) – його творінням. Час осмислюється через

минуле → теперішнє → майбутнє,

де минуле (пам'ять) і майбутнє (надія), досягається через теперішнє (віру і любов). Душа людини визначається як нематеріальна, розумна, безсмертна сутність, що має початок, але не може мати кінця. Людина мусить здобувати знання мудрості, бо найвищою її метою є спасіння душі і служіння добру (Богові), а любов до Бога – справжня премудрість...

Що й стало підставою для поділу людської історії на дві величезні ери:

дохристиянську і християнську
(як *передісторію*) (власне *історію*).

Християнство впровадило в історію людства три цілком унікальні й неповторні події:

- *гріхопадіння як початок історії;*
- *пришестя Христа — поворотний пункт в історії людства;*
- *майбутнє Друге пришестя і Страшний суд як доконечне її завершення.*

У своїй основі християнська концепція історії є трансцендентною і теологічною, що змушує історію реалізовувати задані ззовні цілі.

Гріхопадіння → спокута → Друге пришестя

є пункти, де сполучається історія неба і землі, а саме, небесна історія слугує джерелом сенсу земних історичних подій. Саме тут сукупне буття християнської культури володіє, як найвищою можливістю, символічним для цієї культури *першообразом* свого світу.

Отже, *минуле* → *теперішнє* → *майбутнє* сполучаються в єдиний ланцюг історичного процесу. Античність теж знала ці поняття, але переживала їх зовсім по-іншому. «Теперішнє» для неї, наче *вічнотеперішнє*, настільки було «розтянуте» між цими поняттями, що по-справжньому її мало цікавило, як минуле, так і майбутнє. Для грека, наприклад, не існувало картини становлення світу. Символом аісторичного духу грецької культури завжди є дорична колона, яка фактично втілює заперечення часу, його спрямованість, те, що грек називав космосом, було картиною світу, не того, що постає, а завжди суцього, сталого. Тому вся антична культура, виведена з «евклідівського» переживання тілесності: звідти і гегемонія пластики в мистецтві. Антична скульптура ніколи не зображала малих дітей і старих людей, вона лише репрезентувала, тут і тепер – гармонійно-довершене тіло, у піку фізичного розквіту, коли важко собі уявити Венеру в 11 років, чи Аполлона, якому вже давно за 70.

І навпаки, західноєвропейська або «фаустівська» культура, як її називає О. Шпенглер (1880–1936), живе ідеєю перспективи, глибини, «третього виміру»: тут і домінування контрапункту в музиці, лінійної перспективи в живописі, вчення про нескінченний простір у фізиці й династичний принцип у політиці. «Теперішнє» вже спресоване до миті, до удару дзвона у соборі, який завжди нагадує нам про нескінченний плин часу, що не дозволяє повернути жодної втраченої миті – пам'ятай, ця мить спливає раз і назавжди, і ніколи вже не повториться у твоєму житті...

Отже, фаустівський образ світу та його історії, підготовлений християнським літочисленням, йде від церкви, починаючи з Йоахима Флорського близько 1200 року. Підставою тлумачення всіх світових подій тут стала послідовна зміна трьох часових інтервалів, тобто діяння:

Отця → *Сина* → *Святого Духа*.

Тому найбільш виправданий, на наш погляд є такий підхід до середньовічної філософії, коли з цим явищем пов'язують перш за все історично своєрідний спосіб філософствування, характерний для епохи феодалізму.

Своєрідністю вказаного способу філософствування була його сполученість з релігійною ідеологією, заснованою на принципах одкровення і монотеїзму, тобто на принципах які були загальні для юдаїзму, християнства і мусульманства, проте за своєю суттю були чужі і ворожі язичницьким релігіям і міфологічному світогляду. Ця фундаментальна залежність від релігійної ідеології не означала для філософії повного її розчинення у релігійній свідомості. Але все ж таки незмінно протягом всього періоду її існування ця залежність визначала і специфіку філософських проблем, і вибір способів їх подолання. Хоч і стверджують, що імператор Юстиніан поклав край античній філософії у 529 році, коли своїм указом закрив останні філософські школи в Афінах, Антиохії та Александрії, це не зовсім так. Антична філософія вичерпала себе ще за декілька століть до цього указу.

Постає природне питання: що сталося би з античною філософією якби вона не вступила в союз з теологією, що була деспотичною наставницею, але й у певному розумінні також її опікуншею? Імануїл Кант з цього приводу якось зазначав: «Про філософію кажуть, що вона служниця богослов'я... Але з цього не зовсім ясно, чи йде вона зі смолоскипом попереду своєї вельможної пані, чи несе її шлейф»⁵.

Середньовічна філософія – історична сукупність філософських вчень періоду феодалізму, де знайшов світоглядне і методологічне відображення спосіб життя феодального суспільства, те, що Г. В. Ф. Гегель називав епохою схопленою у думці.

Як не парадоксально, середньовічна філософія почалася набагато раніше, ніж завершилась антична. Тою ланкою, що єднала їх – стало нове прочитання філософії Платона. *Неоплатонізм* був не занепадом античної філософії, а останнім її розквітом, останнім її злетом, де всі досягнення античної філософії звелись воедино. Проте, вже там панувала повна невпевненість і розчарування в цінностях суто античного змісту. Думка прагла *ekstasia*'a – виходу за межі своєї суб'єктивності.

У неоплатонізмі основою буття виступає вже не чуттєво-матеріальний космос, а абсолютна особистість, яка вище за будь-який космос, яка його творить і ним керує. Це вже

⁵ Див.: Кант І. К вечному миру. – Собр. соч. в 6 т. – Т. 6. – С. 257-310. – С. 289; див. також: Кант І. Спор факультетов. – Собр. соч. в 6 т. – Т. 6. – С. 311-348. – С. 325.

перехід до християнства. Християнство в особі Христа, який не заперечує світ як Будда, і не покидає його, як платонівський філософ, а приходить у світ, щоб спасти його. У християнстві ідеальний космос Платона трансформується в живе ідеальне царство Боже.

Ідеальна особистість виступає як втілена боголюдина, однаково причетна і до Неба і до Землі.

Ідейний світ Середньовіччя в цілому у всіх своїх елементах був насичений і пройнятий релігійними уявленнями.

Ідея станового поділу суспільства проходить за Середньовіччя через всі теологічні і політичні роздуми. І справа тут зовсім не обмежується звичайною тріадою:

*духівництво,
аристократія,
«третій стан»⁶.*

Самому поняттю «стан» тепер надається велика вага і широкий зміст. Взагалі стан – це будь-яке угруповання, діяльність, або професія, яка розглядається як стан, тому на той час можна було нарахувати більш десятка станів. Отже, стани це певні версти суспільства, «*estat*» «*ordo*» (порядок) і за всіма цими термінами стоїть думка про боговстановлену дійсність. Земний розподіл станів вважався за Середньовіччя відображенням небесної ієрархії:

як на Небі так і на Землі.

Середньовіччя – це епоха постійних контрастів, різнобарвних форм, де всі боки життя чванливо і грубо виставлялись напоказ. Прокажені крутили свої тріскачки, збираючись у числені процесії, злидні і волоцюги кричали обабіч дороги. Стани і верстви, звання і професії відрізнялись всім і перш за все одягом. Знатні вельможі позірно прогулювались площами міст, поблискуючи розкішною зброєю і пишним вбранням, кому на страх, а кому на заздрість.

Закохані носили кольори своїх дам, члени братств мали свою емблему, прихильники впливових осіб – відповідні значки і характерні відзнаки. Вже тоді зароджується геральдичне мистецтво, тобто гербознавство (*erbe*) – спадщина, знак держави, міста чи роду, з'являється відповідне поєднання кольорів на стягах. Поява *геральдики* збіглася із поширенням прізвищ, саме прізвище стало однією з нових

⁶ Поняття «третій стан» належить Платону.

форм самоідентифікації західноєвропейського середньовічного суспільства.

У зовнішньому вигляді міст і сіл зберігались різкі контрасти. Середньовічне місто не переходило у брудну околицю, як це відбулося згодом, а виступало як єдине ціле замкнуте глухими стінами з грізними вежами.

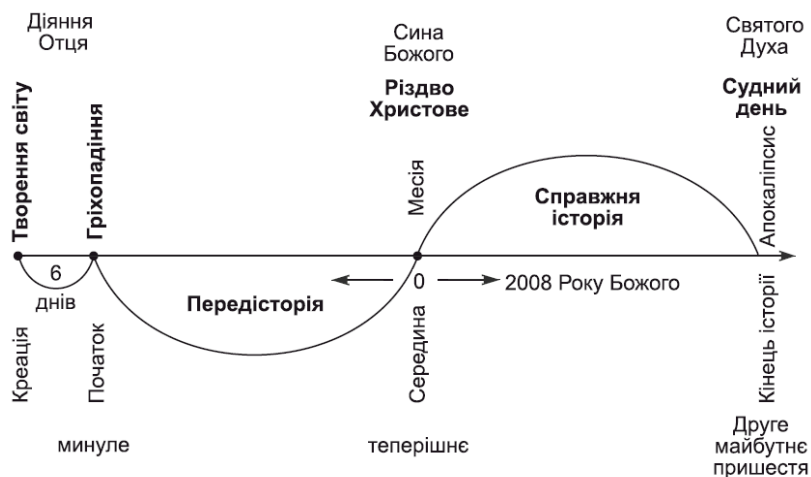
Різниця між літом і зимою відчувалась різкіше, ніж у наші дні, а також між світлом і темрявою, тишею і шумом. Наприклад, сучасному місту невідомі такі поняття «непроглядна темрява», «мертва тиша», «поодинокий вогник». Єдине, що вносило в життя міста порядок і ясність це звуки дзвонів – це те, що єдило і велично панувало над містом.

Виникає питання: невже ця епоха не знала інших радощів, крім тих, які черпала у жорстокості – середньовічні катівні, вогнища інквізиції і п'ять мільйонів жінок, спалених під гімни *Ave Maria*, у чванливості і надмірності, невже не існувало хоч де-небудь коротких радощів, спокійного і щасливого життя? Взагалі можна сказати, будь-який час залишає після себе набагато більше слідів своїх страждань, ніж свого щастя. Лихоліття – ось з чого твориться історія і середньовіччя тому доказ.

Завжди на *початку історії* спостерігаємо найглибші релігійні переживання, несподівані прозріння, тремтіння і страх перед майбутньою свідомістю, метафізичні мрії й поривання, а в *кінці історії* – лише загострену до болю інтелектуальну ясність. Кожному культурному організмові відміряний певний термін, що становить за О. Шпенглером приблизно 1000–1200 років. Як своє фундаментальне відкриття в історії мислитель убачв у тому, що великі культури є чимось суцільно первозданим, що виростає з глибинних надр людської душевності. Адже *культура – це душевність, що знайшла свій вираз у символічних формах*.

Наприклад, християнський теолог і філософ Аврелій Августин (354–430), розмірковуючи над важкими питаннями про початок світу, душі та самого роду людського, останній поділив на два розряди: «один тех людей, которые живут по человеку, другой тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а

другому подвергнуться вечному наказанию с диаволом. Но это уже конец их...»⁷. Схематично історіософську концепцію Августина про початок, поширення і неминучий кінець двох градів можна подати так:



Отже, справжня історія, за Августином, розгортається як боротьба двох Градів:

<i>Граду Божого</i> ⁸	→ ←	<i>Граду земного</i> ⁹
(церкви або	та	(держави, або ватаги
Божих обранців)		розбійників)
↓		
<i>історія</i>		

Цей новий дух (теоцентричний світогляд) тут чітко зафіксував протилежність

церкви й *держави,*

що, своєю чергою, буде мати вирішальне значення для всієї подальшої історії. З одного боку, формується церква як буття абсолютної істини, адже вона є усвідомлення цієї істини, а, з іншого – наявна діяльність, яка змушує суб'єкта відповідати таким високим критеріям.

⁷ *Августин*. О граде Божьем // *Философия истории. Антология*. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 21.

⁸ Найбільш знаменита формула Августина *civitas dei* (град Божий) – не є античне місто, ні західна церква, а радше цілісна єдність вірних, блаженних і ангелів.

⁹ Градом земним Августин називає — «град настоящего века», тому історія у нього постає як історія розгортання боротьби цих двох Градів (див.: *Августин*. О граде Божьем // *Философия истории. Антология*. — М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 23).

Йдеться не тільки про усвідомлення абсолютної істини, а й формування громадянської свідомості, із її кінцевою метою, яка реалізується у державі.

Європейська історія є виявом розвитку кожного з цих принципів автономно, тобто для себе. І коли, наприклад, звернемося до Гегеля, який і тут був вірний своїй «тріаді», отримаємо картину поділу германського світу на *три основні періоди*.

Перший період починається з появою германських народів у римській державі. Приймавши християнство, германські народи поступово оволоділи Заходом. Згодом цей світ постав як християнство, як єдина та однорідна маса. Ця епоха тривала до Карла Великого¹⁰. Тут ще духовне й світське (громадянське) є лише різними сторонами одного явища.

У *другому періоді*, як результат розвитку цих двох сторін простежується послідовна самотійність і протилежність – церкви для себе як *теократії* й держави для себе як *феодальної монархії*. Тоді Карл Великий (800 р.) підтримав папство в боротьбі проти римської знаті й у такий спосіб був укладений союз між духовною і світською владами, результатом якого повинно було бути царство небесне. Але тут відбулася дивна метаморфоза: християнський принцип із внутрішнього перетворюється на щось зовнішнє й абсолютно в потворній формі. Християнська свобода обернулася у свою протилежність: суворе поневолення та аморальну розпущеність грубих пристрастей.

Третій період починається з правління Карла V (1530–1558) у першій половині XVI ст. Саме тоді у мирян пробуджується свідомість своїх прав завдяки відновленню християнської свободи. І зробила це Реформація.

У внутрішньому житті держави різні стани були ізольовані, і між окремими державами існували тільки зовнішні взаємини. Реформація пробудила субстанційне начало духа – *свободу*. Відтоді почала розвиватися теоретична думка, тобто стверджувались основні положення, виведені з розуму, згідно з якими, державний лад треба змінити. Тоді державне життя стає свідомим і відповідає *вимогам розуму*, як каже Гегель. Вперше реалізується ідея *свободи духа*, але повсюдно стали

¹⁰ Карл Великий (724–814). Від 768 р. — король Франції, а 800 р. – коронований на імператора.

нехтувати звичаями й традиціями. Починається дипломатична політика, яка об'єднує одні держави проти інших. Світ стає ясний і зрозумілий самому собі: визнається раціональна мета, народи воліють прав у собі і для себе, постають нації і національні ідеї; релігія також не може встояти без думки, і вона частково наближається до поняття, частково, під впливом думки, впадає у відчай, перетворюючись на забобони.

Ці три періоди можна образно передати як Царство
Отця → Сина → Святого Духа.

Тепер ми переходимо до того пункту всесвітньої історії, який має назву «переселення народів» і розглянемо як воно вплинуло на дух епохи.

Треба відрізнити ті германські народи, які залишились на своїх попередніх місцях і ті, які осіли в Римській імперії, змішавшись у такий спосіб із раніше підкореними народами. Тоді відбулося, так би мовити, подвоєння германських народів – на

ост і *вестготів*.

Доля цих народів склалась по-різному, проте загальна мета їх полягала в тому, щоб заволодіти територією і сформувати державу. Отже, на руїнах Римської імперії утворюються нові нації, які мають сліди *подвійного походження*: на поверхні це виявляється через мову, з одного боку — *латина*, а з іншого — *національні мови*, які поступово витісняють «вчену» латину. Переселення народів та активний процес змішування вів не до утворення цілісності, а до щораз більшої партикуляції, коли права перетворюються на привілеї.

У X ст. несподівано пробуджується юна фаустівська душа, як єдність сили, волі й спрямованості, виявляючи себе в нескінченних образах.

Ця рання задушевність постійно випромінюється від країни без міст – від сіл і хижин, від сільської хатини. Саме тут, у сільських оселях, формується, з одного боку, велика спільнота неспання духовно обраних, а, з іншого — великі потоки існування лицарства й героїзму. Звідси починаються обидва прастани —

<i>духівництво</i>	і	<i>знать,</i>
<i>споглядання у соборах</i>	і	<i>вилазки із замків,</i>
<i>аскетизм</i>	і	<i>культ дами,</i>
<i>релігійний екстаз</i>	і	<i>шляхетні вчинки,</i>

де кожен із них має власну історію і ніщо не може усунути цієї кардинальної суперечності, як закованої протилежності

простору й *часу,*
історії релігії і *політичної історії,*
історії істин та *історії фактів,*

що непокінчено підносяться одні навпроти інших. Ця
 споконвічна протилежність бере свій початок ще у

соборах і *замках,*

має своє продовження у містах, що розвиваються, уже як
 протилежність

науки й *економіки,*

щоб потім, на фінальному етапі історії, знайти своє
 завершення у боротьбі

духу й *влади.*

Проте обидві ці взаємопоборні історії повністю
 розгортаються лише на гребені людства. Селянство ж, що
 залишається у його глибинах, не має історії, воно —
 позаісторичне, воно ніколи не зрозуміє суті держави, як і
 суті догматів. Дух і місто взаємопов'язані: змінювався дух,
 змінювалося і місто. З потужної ранньої релігії священних
 гуртків у молодих містах розвивається схоластика й
 містика, у переплетіннях вузьких провулків і площ
 зароджується Реформація, філософія і світські науки, у
 кам'яних глибах пізніх великих міст — рух Просвітництва і
 безрелігійності¹¹.

Кожна культура, як варіація на тему *прасимволу*, за
 О. Шпенглером, переживає такі фази:

- а) *міфосимволічну* (тобто ранньої культури);
- б) *метафізично-релігійну* (тобто високої культури)¹²;
- в) *пізню*, (час епігонів, що переходить у);
- г) *цивілізацію* (симптом відмирання цілого
 культурного світу).

На кожному етапі історичного розвитку культура здійснює
 свій прасимвол. Він прихований у формі держави, у міфах і
 релігійних культах, в етичних ідеалах, формах живопису, му-
 зики і поезії, в основних поняттях науки, але не вичерпується
 ними. Його неможливо понятійно викласти. Кожний окремий
 символ промовляє про себе, звертаючись до внутрішнього по-
 чуття, а не до розуму. На глибоке переконання О. Шпенглера,

¹¹ Саме безрелігійність, а не атеїзм, як різновид вірування. Див.: Булгаков С.
 Карл Маркс как религиозный тип // Наш современник. — 1990. — №11.

¹² «Дух зрілих культур намагається понятійно опанувати доколишній світ»
 (Шпенглер О. Закат Європи. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и
 действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 609.

все визначає вибір прасимволу в той момент, коли душа культури пробуджується до свідомості у своєму ландшафті¹³.

Символи, за вченням О. Шпенглера, суть чуттєві знаки, останні, неподільні, а найголовніше — це спонтанні враження, що мають певне значення. Символ — це якась межа дійсності, яка означає щось таке, що не може бути повідомлено шляхом розсудку¹⁴. Дорійська колона, готичний собор, візантійська базиліка, гештальт української хати¹⁵, родина, людські стосунки, одяг і культові дієства, зовнішній вигляд людини, її хода і статура, певні соціальні стани і народи, діалекти і форми осілого життя всіх людей і тварин — усе це є символічним виявом космічного потягу. Отже, будь-яка культура починається «від землі» і пнеться у космос.

Усі устремління молодого культури, тут розглядаються з погляду *прасимволу нескінченності*, уся спрага потужно пульсуючої крові, знайшли своє вираження в образі святої Діви й Матері Божої — Марії. Її небесне коронування перетворилося на один із найбільш ранніх мотивів готичного мистецтва, де вона з'являється посеред небесного воїнства у вигляді фігури, в білих, синіх і золотих шатах. Ось вона схиляється над Немовлям; ось вона відчуває спис у серці; ось вона стоїть внизу біля хреста і тримає на руках тіло мертвого Сина. Тоді, на зламі тисячоліть, активно розробляють її культ: виникає *Ave Maria*, канон Благовіщення і непорочного зачаття. Вона сама і її образ завжди буде оточений численними легендами.

Проте світу небесному — світу найдуховнішої чистоти, краси і милосердя протистоїть інший світ — *царство диявола*, що на готичному полотні розташований внизу, на задньому плані, і є одним із найвищих моментів готики. Воно (царство диявола), скрізь сіє зло, руйнує й спокушає, як у природі, і в людському суспільстві. Цілі полчища відьом, що ширяють у нічному небосхилі, «перевертні» (сьогодні вони в погонах, суддівських мантиях), повсюди

¹³ Див.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 344.

¹⁴ Порівняйте у Гете: «Символіка перетворює явище на ідею, ідею на образ, так, що ідея, висловлена навіть всіма мовами, залишилась би такою, що не піддається виразу» (Цит. за: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 645).

¹⁵ Дім — найчистіший зі всіх вияв раси, який тільки буває. Душа людей і душа їхньої оселі — одне і теж (Див.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы. — М.: Мысль, 1998 — С. 122, 123).

оточують нас, причому, вони мають людський вигляд і є «добропорядними громадянами», «недоторканими нардепами», а всі разом – творять саме таке, земне царство диявола. Там, у світі темряви, панує чорна магія й шабаші відьом, нічні гульбища на гірських вершинах, ворожки змішують чарівне зілля і складають різні закляття. Князь темряви і «темників» зі своїми родичами — матір'ю і кульгавою бабою (адже в нього не може бути дружини і дітей: саме його існування – це посміховисько над таїнством шлюбу), разом із іншими грішниками: падшими ангелами і потворними посіпаками — є одним із найвеличніших творінь у всій історії релігії. Жодна релігійна свідомість не переживає так глибоко і яскраво існування іншого світу. Його гротескні образи – із рогами, кігтями і кінськими копитами – виявляються вже цілковито оформленими у постановочних містеріях ХІ ст., вони скрізь сповнені художньої фантазії, і без них уже неможливо уявити собі готичний живопис. Диявол хитрий і підступний, однак сили світла перемагають його. Він і всі його виродки збитошні, наділені невгамовною енергією, здатні на неабияку видумку і підступну фантазію; їхньому пекельному сміху протистоїть просвітлена усмішка Цариці небесної.

Міф Марії і міф диявола формувалися у свідомості одночасно й паралельно, відтак один без одного не можуть існувати. Невіра і в один, і в інший – смертельний гріх. Основою культу Марії є молитва, а культу диявола – заклинання й екзорцизм (таїнство вигнання диявола або нечистої сили). Обидва світи мають свої легенди, своє мистецтво, свою схоластику і містику.

Уже тоді з'являється *символіка кольору*, чого нема в жодній з ранніх релігій. Мадонні належить синій і білий, дияволові — чорний, сірчано-жовтий і червоні кольори, а на його вбранні, то там, то тут, спалахують зірочки. Святі й ангели (усі в білому), наче зависають у блакитній височині, а чорти стрибають і шкутильгають, відьми ж гасають ночами. Лише те й інше –

<i>Світло</i>	й	<i>Ніч,</i>
<i>Любов</i>	і	<i>Страх,</i>

все разом своєю невимовною задушевністю заповнюють готичне мистецтво. Це не просто «художні» фантазії, у них вірили з такою силою, що сама думка про докази була вже

блюзнірством.

Отже, кожна культура має свій рід любові, за допомогою якого вона споглядає Бога. Як така, культура завжди буде недосяжною або незрозумілою для усіх інших. Проте глибинні імпульси душі завжди залишаються підпорядковані прасимволові саме цієї і ніякої іншої культури.

Готика – це коли під гімни Марії, сповнені полум'яної любові до Цариці небесної, здіймався дим аж до самого неба з незчисленних вогнищ, на яких у муках умирали люди. Біля соборів на постаментах стояли шибениці й колесо для катування. Усякий тоді жив, усвідомлюючи жахливу небезпеку – він боявся не ката, а пекла. Жінка – це гріх, такою її бачили великі аскети. Диявол убирається в силу лише через жінку, відьма – розповсюдниця смертельного гріха. Сотні тисяч відьом були переконані, що вони дійсно ними є. Вони доносили самі на себе, щоб вимолити собі спокуту, із найчистішої любові до правди вони розповідали на сповіді про свої нічні літання і про угоди з дияволом. Інквізитори, зі сльозами на очах, лише зі співчуття до грішників наказували їх катувати, щоб врятувати їхні душі. Це – готичний міф, із якого постали хрестові походи, готичні собори (у яких ідея горіння, втілена в камені), задушевний живопис і містика. У тіні цього міфу розцвіло те готичне відчуття щастя, глибини якого ми ніколи не зможемо собі уявити.

Тоді цим не «насолоджувалися»: за всім цим стояла смерть, адже диявол заволодів людською душею і спокушає її до ересі, хтивості та чаклунства. Наприклад, запліднювати жінку можна і треба, але кохатися з насолодою – страшний гріх. На землі треба було вести проти диявола, що = гріхові, війну вогнем і мечем, спрямовуючи їх проти людей, що йому піддалися. Сьогодні було б навіть зручно – відмислити все це з тих століть, однак без такої жахливої дійсності від всієї готики залишиться одна романтика.

Обов'язковою передумовою світовідчуття *епохи Відродження* є сильна готична віра. Люди знову слідуєть природі як своїй наставниці. Наслідувати природу – означає наслідувати її душу, а не її зовнішню оболонку. Треба, нарешті, відкинути казку про відновлення «античності». Слово «Відродження» означало тоді готичний злет, що розпочався близько 1000 р., нове фаустівське світовідчуття,

нове переживання свого *Я у нескінченності*. Античність радше була модою і не більше, а її міфи – розважальним матеріалом.

Картина світу античної людини завжди була пов'язана з її прасимволом – окремо взятим матеріальним тілом. Гомерівські поеми швидше ускладнюють нам пізнання, ніж його полегшують. Аполлонівська культура дала новий, лише їй одній властивий ідол божества – людське тіло, що купається у променях сонячного світла, герой виступає тут як посередник між людиною і богами. Тіло творить фундаментальну форму всього буття. Космос – це завжди сума всіх одиничних тіл, тоді як логос – їх порядок. Тому надзвичайно важливим компонентом грецької культури є *агона* – змагання у будь-чому – у фізичних вправах, музиці, поезії, полеміці тощо. Отже, мислити по-античному – означає мислити тілесно присутніми речами. Аполлонівська релігія молилась на тіло, орфічна його відкидала, релігія ж Деметри – святкувала мить його виникнення: зачаття й народження.

Лише на потужному тлі нового світу у фаустівській душі виростає відчуття того, чим воно є. Ніде інде й ніколи проблема *свободи волі* не продумувалася глибше і з такою мукою. Інші культури зовсім її не знали.

Мати *право на свободу волі* – це єдиний дар, про який молить небо фаустівська душа. Адже спокуситися (передати себе дияволу) означає передати свою волю у його розпорядження.

Разом з міфами про Марію й диявола, третім великим витвором готики є *таїнство покаяння*, само воно повідомляє дійсну глибину й значущість першим двом: воно розкриває останні таїни душі цієї культури і тим ставить її окремо від усіх інших. У фаустівському ж покаянні закладена *ідея особистості*. Це неправда, що її відкрило Відродження. Або ж «відродило» чи відкрило заново. Антична людина – це тіло, наділене душею, поміж багатьох абсолютно незалежних одна від одної одиниць. Фаустівська ж людина є центром світобудови і своєю душею охоплює ціле. Особистість (індивідуальність) означає, однак, не щось одиничне (окреме), а *єдине й неповторне*. Відродження дало ідеї особистості лише блискучу редакцію, так, що кожен відразу був здатний на те, щоб її помітити. Отже, разом із готикою народилася

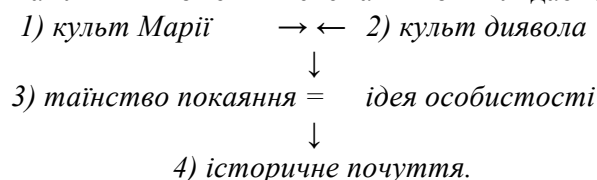
особистість, і саме вона стала найглибшим її надбанням.

Кожна людина здійснює покаяння лише для самої себе. Тільки вона може пізнавати своє сумління. Хрещення абсолютно безособове. Людина до нього залучається просто тому, що вона – людина, а не тому, що вона саме ця людина. Ідея ж покаяння передбачає, що будь-яка діяльність набуває своєї унікальної значущості лише через того, хто його здійснює. Хрещення здійснюється, покаяння ж здійснює кожний сам у собі і для самої себе.

Звідси і бере початок *четвертий* великий витвір готики. Через каяття, через сумлінне пізнання минулого, постає велика школа *історичного почуття* фаустівської людини.

Будь-яка сповідь – це автобіографія. Таке звільнення у дійсному сенсі слова настільки для нас важливе, що відмова у відпущенні гріхів веде до відчаю, навіть до самогубства.

Отже, становлення історичного почуття фаустівської людини, що формувалось у лоні готичної свідомості, охоплює чотири найважливіші моменти і схематично виглядає так:



Нації фаустівського стилю від 1000 року¹⁶ сприймали себе скрізь як німці, італійці, іспанці або французи. В основі народної форми цієї культури, так само як в основі готичної архітектури й обчислення нескінченно малих величин, лежить *потяг до нескінченного*, причому і в просторовому, і в часовому розумінні. Національне почуття охоплює, з одного боку, географічний горизонт, подібного якому нема в жодній культурі. Горизонт можна схарактеризувати лише словом «грандіозний», враховуючи дуже ранні часи і тодішні засоби пересування.

Ідея вітчизни, що впливає з фаустівського національного існування, потягла за собою іншу, яка власне, і творить

¹⁶ 1000 рік – високосний рік, що почався з понеділка за юліанським календарем, григоріанський календар було розроблено на заміну юліанського і запроваджено лише 4 жовтня 1582 р. Папою Римським Григорієм XIII, нині григоріанський календар визнано у світі як міжнародний стандарт. 1000 р. завершив X ст. і перше тисячоліття нової ери. Напередодні есхатологічні очікування підігрівалися французькими монахами, частина віруючого населення в очікуванні кінця світу, вирушила до Єрусалиму, щоб там померти. Для історії Старого Світу цей рік вважається умовним кордоном між Раннім і Високим Середньовіччям.

західноєвропейські нації: *династичну ідею*. Фаустівські народи – це історичні народи, вони відчують свій зв'язок не через місцезнаходження (як аполонівські) або *konsensus* (магічні), а *через історію*: як символ і носій спільної долі тут з'являється зримий панівний дім – дім Бурбонів або Габсбургів, що творив політичну історію. Династична ідея сприймалась і переживалась так глибоко, що нікчемність тієї або тієї царственої персони не могли похитнути династичних почуттів: важлива була ідея, а не особа. І заради ідеї тисячі людей переконано йшли на смерть у зв'язку з незначними генеалогічними розбіжностями.

Західноєвропейська культура раз і назавжди пов'язала ідею нації з історією. Якщо *антична історія* з погляду аполонівської людини була ланцюжком випадковостей, який вів від однієї миті до іншої, а *магічна історія* — є послідовною реалізацією всесвітнього плану складеного Богом, який здійснюється від створення і до загибелі — у долях народів і через народи, тоді – *фаустівська історія* — це здійснення одної-єдиної великої волі, свідомої логіки: правителі тут стоять на чолі націй і репрезентують їх. Звідси висновок: усі нації Заходу – *династичного походження*, адже династія уособлює історію.

У той час, коли на Заході панує випадковість і партикуляризм, у східному світі відбувається інтеграція цілого, яка ліквідує будь-який партикуляризм і усяку залежність. Предмет поклоніння магометан суто інтелектуальний, Аллаха не можна ні малювати, ні уявляти. Магомет — пророк, але людина, яка не може бути вищою за людські слабкості.

Іслам (*покірність*) як велика потуга ліквідує кордони, усякі національні та станові відмінності. Ніщо – політична вага, майновий стан, походження – не мають жодної цінності, проте людина має цінність як *віруюча особа*. Обов'язки магометанина: поклонятись Єдиному Богові, вірити у нього, дотримуватися посту, відмовлятись від плотських почуттів та відособлення, давати милостиню. Найвища заслуга – умерти за віру, і той, хто віддасть життя за віру, потрапляє до раю.

Європа на той час залишається околицею ісламського світу з його торговими караванами, переміщенням людей, культурним і релігійним життям. Пробуджується життя у

містах, з'являється клас бюргерів, незабаром з'являються перші університети, повторно відкривається римське право, починає свій розвиток народна література. Візантія заклопотана християнізацією Київської Русі й варварських слов'янських племен. У Парижі тоді мешкає 20 тис. осіб, у Києві близько 50 тис., у Римі – лише 35 тис. Шлях із варяг у греки – лише бліда тінь від торговельного Шовкового шляху з Європи до мусульманського світу й далі в Китай. Центром розвитку науки залишається мусульманський світ.

У християнському світі відтоді, як папа коронував Карла Великого 800 р. після Р. Х. і останній отримав титул імператора, утвердилося фактично дві імперії, у яких згодом християнська релігія розділилась на дві церкви:

грецьку та *римську.*

Вже тоді папство перебувало у занепаді. Цей час історики назвуть *Saeculum Obscurum* (темні віки), або *поронократія* (правління повій), що неминуче привело до Великої схизми – остаточного розколу християнської церкви на католицьку та православну у 1054 р.

Проте держава Карла Великого була ще дуже великою. Держава – це стабільні органи управління і державні інститути. Король стояв на чолі державних посадових осіб (або чиновників) і визнавався принцип спадкоємності королівської влади. Він же воєначальник і найбільший землевласник.

Духівництво в епоху Карла Великого набуває великої ваги, воно звільнялось від податків, відкривало церкви та монастирі як притулок, тобто як недоторкані схованки для злочинців і волющюг.

Отже, держава Карла Великого є першим об'єднанням християнства в державну організацію, що виникла із самого християнства, тоді як Римську імперію зруйнувало християнство. Тут спостерігаємо *найкращий державний лад і найгірший стан у суспільстві* – це суперечність, і її потрібно було розв'язати. З такою суперечністю людство вступило в *середні віки*. Реакція довго не примусила на себе чекати, а саме реакція:

- а) окремих націй супроти повного панування франків;
- б) індивідуумів проти законів і державної влади, проти субординації;
- в) реакція церкви й духівництва проти дійсності.

Намітився перехід від феодалльної системи до

монархічної влади: феодалізм – це багатовладдя, де існують пани й холопи, тобто складна система особистої залежності, коли *«васал мого васала – не мій васал»*. Монархія – один пан і немає жодних холопів, навпаки, долає особисту залежність, свавілля окремих осіб і встановлює загальну організацію влади. Чи немає тут суперечності? Ні, адже саме завдяки свавільній (необмеженій) централізованій владі утверджується загальна організація. Це етап, коли васали перетворюються на державних чиновників, які вже не служать своєму сюзеренові, а виконують закони.

Якщо монархія виходить із феодалізму, то на початку вона має його характер. Це зовнішній вияв духа. У внутрішньому плані здійснюється перехід індивідумів від їх користування приватними правами до станової корпоративної організації.

Васали відчують силу лише завдяки своєму об'єднанню у соціальну верству. З цього моменту можемо констатувати початок утворення держав, тоді як феодал не визнає ніяких держав.

Наступний момент, що характеризує середньовічну культуру і дух епохи – це різниця між діяльною людиною, яка творить історію, і ученим, який її тільки замальовує, і «увіковічує». У всіх культурах писемність у розпорядженні духівництва, до якого треба віднести, як письменників, так і учених пізніх часів. Знаті завжди зневажає письмо. Вона тільки «велить записати». Споконвіку ця сфера діяльності була справою духівництва. «Вічними» істини стають зовсім не в живому спілкуванні, а лише на письмі. Якщо на раньому етапі середньовіччя чітко і однозначно зафіксована протилежність

замку й собору,

то згодом, вказана протилежність, неминуче продовжиться як –

дія чи пізнання?

Першоджерело завжди зберігає

факти, священне письмо – *істини*.

Те, що тут є

хроніка й архів, там – *підручник і бібліотека*.

Будь-яка культура, пробуджуючись, застає й помічає «вічні» селянські мови, які майже не беруть участі в подіях великої історії. Проте саме в колі аристократії й духівництва мови стають культурними мовами, причому мовлення

належить

замку, а мова – собору.

Так тотемний бік стверджує кров і час, а бік табу їх заперечує. У замку і ранніх дворах формуються живі культурні мови. Мовлення – це мовний звичай, добрий вишкіл, хороший тон у звукоутвореннях і зворотах, вишуканий такт у доборі слів і способі їх вираження. Усе це характерні ознаки раси; цьому навчаються не в чернечій келії і не в кабінетах ученого, а в шляхетному товаристві й на живому прикладі. Ці великі діяння, внаслідок якого культура досягає свого повноліття, є досягненнями раси, а не цеху.

Мета мовної культури духівництва – поняття й висновки. Вони працюють над тим, щоб слова й форми речення застосовувалися діалектично. Так виникає й активно зростає відмінність між

придворним і схоластичним,
світським і розсудковим

уживанням мови.

Принципу теоцентричної ієрархії підкорюється філософія і наука. Вершину піраміди посідає: *теологія* (вчення про Бога), ступенем нижче – її «служниця» – *філософія*,

а ще нижче, *всі інші науки*.

Звідси впливає примат душі над тілом, волі та почуттів над розумом. Найважливішу філософську проблему античності – відношення мікро і макрокосмосу замінено проблемою «Бог – душа».

Для людини Заходу дуже важко відшукати поняття, що приблизно могло б визначити й передати ідею магічного «простору». Адже «простір» у сприйнятті цих двох культур – принципово різні речі. Східний світ як *печера* настільки ж відмінний від фаустівського світу як *безмежного простору* із пристрасним пориванням людини проникнути в його глибину, так і від *античного світу як сукупності тілесних речей*. Усе відчуття або розуміння, вся віра або знання людини оформлюється первинною протилежністю. В античності панівною протилежністю була протилежність

матерії й *форми*;
на Заході: *сили* й *маси*.

Чим же відрізняється магічна людина від аполлонівської й фаустівської, з погляду розуміння права і джерел правотворчості?

Античне право створене громадянами і для громадян, як

вираз волі свого співплемінника, це право повсякденності, навіть миті; тут персона = тілу = полісу; герой, персона (тіло), раб (тіло, але не персона). Джерелом правотворчості виступає безпосередній практичний досвід людини, звідси – відсутність суддів як стану, правотворчість ґрунтується на успіху, суд – це інстанція розуму.

Фаустівське право формувалось як правотворча влада судді, ідея права постає як вічна значущість, слід майбутнього. Тут право государів – право всього народу, суддівство діє як стан, право ґрунтується на доказі, суд – вже інстанція справедливості.

Магічне ж право непомітно виникає право громади, яка сповідує певну релігію, право – частина божественного порядку, де юридична особа є колективною істотою. Право ґрунтується на авторитеті того імені, яке воно на собі несе, дух Бога = духу громади; якщо досягнуто *consensus*’у, істина вже встановлена; суд – інструмент покарання.

Отож, *фаустівська людина* наділена якимсь неповторним і унікальним Я, як вільною силою, вона самостійно ухвалює своє рішення щодо нескінченного простору в останній інстанції. Звідси і ті фаустівські устремління і прагнення до нескінченно віддаленої мети.

Аполлонівська людина відчуває себе як *soma*¹⁷ поміж інших і відповідає тільки сама за себе.

Магічна людина є лише частиною пневматичного (духовного) *Ми*, і почувається лише членом *consensus*’у, який, завдяки Божому духові, не допускає будь-якої помилки, але і дає їй можливість виявити своє Я. Найперше, що відчуває на собі людина магичної культури, від раба до пророка або халіфа, це не нескінченний плін часу, що не дозволяє повернути жодної втраченої миті, а раз і назавжди встановлений

початок і кінець

«цих днів», між якими споконвіку визначене людське існування. Не тільки світовий простір, а й світовий час виявляється тут печероподібним, з чого випливає внутрішня, справді магична впевненість: «усьому свій час», що робить фаустівську суєту незрозумілою й позбавленою будь-якого сенсу.

¹⁷ *Soma* — грецькою мовою означає тіло.

Отже, християнство пережило дві бурхливі епохи великого ідейного руху:

- від 0 до 500 рр. на Сході;
- від 1000 до 1500 рр.,
- від 1517 р. – дотепер на Заході.

У всіх культурах *Реформація*¹⁸ означає одне і те саме: повернення віри до чистоти її первісної ідеї, якою вона постала у перші великі століття. Цей рух є у будь-якій культурі, незалежно від того, чи знаємо ми щось про нього, чи ні.

Реформація – це готика, це її закінчення, її заповіт. Усі реформатори від Лютера через Йоахима Флорського, хто вперше запровадив слово «*reformare*», до Кальвіна – прагнули внутрішньо завершити готичне християнство, а не подолати його.

Реформація скасувала увесь світлий і втішний бік готичного міфу: культ Марії, вшанування святих, мощі, ікони, паломництво, святі дари. Залишився тільки міф про диявола (геловін) і відьом, злобних чаклунів та добрих чарівників, як Гаррі Поттер.

Духовна творча сила виникає не з Реформацією, а після неї. Справжнім її витвором була *вільна наука*. Ще для Лютера вченість була цілковито *ancilla theologiae*¹⁹, тобто знання служило виправданню віри, а не її спростуванню.

Тепер же критична потуга міського духу набула такої ваги, що вже не підтверджувала віру, а перевіряла й випробовувала її. Першим об'єктом духовної діяльності стали істини віри, причому сприйняті розсудком, а не серцем. Це і відрізняє схоластику раннього часу від справжньої філософії бароко.

Із найважливішого для середньовіччя завдання: *філософізації теології* і *теологізації філософії* виникає *патристика*, авторитет якої був найвищим після авторитету Святого писання.

Характерною властивістю середньовічного мислення взагалі і філософського зокрема є ретроспективність і традиціоналізм, тобто звернення до минулого. Чим

¹⁸ За легендою 500 років тому *Мартін Лютер* прибив до дверей церкви у Віттенберзі свої знамениті 95 тез про індульгенцію, тоді, як друкарський верстат *Йоганна Гутенберга* (1450), з рухливими літерами, зробив їх загальнодоступними для читаючої публіки – це вже історичний факт. Християнський світ ще раз розколовся, і на світ з'явилися протестанти.

¹⁹ Лат.: *ancilla theologiae* – служниця теології.

стародавніше, тим достовірніше, чим достовірніше, тим істинніше вчення – така максима середньовічної свідомості. Найстародавніше – це Біблія, а тому вона є зведення всіх можливих істин.

Виходячи з цього, середньовічний філософ (діалектик) – або як його називали *філософ-екзегет* (тлумачник) постійно звертався для підтвердження своїх думок до біблійного, або патристичного авторитету.

Творчий метод, що панував за середньовіччя можна назвати іконографічним. Його завдання – передати сучасникам і нащадкам образ істини, таким яким він дається в першообразі, нічого не додаючи від себе. Античний філософ завжди перебував у пошуках істини, і ніколи не був упевнений чи віднайде її, тоді як філософ-екзегет свято був переконаний, що істина вже відома, вона викладена у Святому Письмі, її потрібно лише «видобути» (подібно до того, як це роблять шахтарі, видобуваючи вугілля, створене тисячолітньою історією розвитку природи), тобто видобути, розтлумачити і якнайкраще донести до людей.

I. Найнижчим ступенем екзегетичного аналізу тексту є семантичний або навіть етимологічний аналіз, тобто аналіз *слова*, його значення, походження тощо.

II. Наступним, більш високим ступенем екзегети був *концептуальний аналіз*, коли предметом аналізу стає вже не слово, а *думки автора*, тобто текст, що коментує філософ. Тут місце реконструкції посідає *конструкція*, тобто нав'язування авторитету свого власного погляду на предмет. За середньовіччя місце античних «*понять*» зайняли середньовічні «*концепти*».

III. Найвища ступінь середньовічної екзегети може бути названа спекулятивною або *системотворчою*. На цьому етапі текст, частіше вибрані місця з тексту, або лише цитати, стають тільки приводом, поштовхом для розвитку автором власних ідей. Подібно до того, як за розвинутого соціалізму покликання на партійні документи і «класиків» були обов'язковою умовою наукового дослідження гуманітарного і соціально-політичного спрямування.

Висновок: а) філософська екзегетика у ранній період, як правило служила раціональним підтвердженням позицій авторитету, наприклад Святого Писання;

б) у пізній період, більшою мірою служила для авторитетного підтвердження позиції самого автора. Тут філософська думка вже нагадує вільну варіацію на тему, яка задана текстом, який коментує автор.

Патристика не знала розмежування християнської філософії і теології де справжння філософії є християнська релігія.

Що таке *патристика*? Патристика – (від лат. *pater*) батько – один із провідних напрямків духовного життя за середньовіччя, що мав на меті тлумачення біблійських текстів, розробку питань теології та літургії. Патристика виникає в період зміни рабовласницької формації феодальною. Як унікальне явище духовного життя вона спирається, так би мовити, на два крила: апологетику і «отців церкви», які завершують цей процес.

Одним із найяскравіших представників апологетики був Тертулліан – юрист, філософ і теософ, який активно підтримував тезу про несумісність філософії і релігійної віри. Основним завданням апологетики Тертулліан вважав: пропаганду християнства, захист церкви від римської (і взагалі, від державної влади як такої), а також боротьбу з єретиками (відступниками).

Тертулліан перший християнський мислитель що писав на латині, його основний принцип: «*Credo quia absurdum est*» (*Вірую, тому що абсурдно*) означає: не маю сумніву і не потребую жодного доказу.

Філософії	протиставив	релігію,
поганській науці	–	християнську віру,
розуму	–	божественне одкровення.

Тертулліан порушив і проблему *теодицеї* (боговиправдання) або захист досконалості творіння:

1) Бог створив природу доброю, але отруїла її зла воля, це перша теза теодицеї;

2) зло не є щось абсолютно протилежне добру, воно є лише відсутність добра;

3) зло не порушує гармонію світу, воно необхідне для неї. Звідси впливає поняття сатисфакції.

Крім традиціоналізму і ретроспективи, до специфічних рис середньовічного способу мислення відноситься *дидактизм*, вчительство, навчання. Ця особливість дала початок цілому етапу в розвитку середньовічної філософії – схоластиці, яку традиційно поділяють на ранню – XI-XII ст. (Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр) і пізню – XIII-XIV ст. – (Фома

Аквінський, Іоанн Дунс Скот). Усі великі філософи цього періоду були вчителями богословських шкіл, або середньовічних університетів.

Ця філософія в звичайному розумінні була «схоластичною», тобто шкільною філософією, діалогом вчителя і учня, де вчитель користувався повагою за ерудицією і педагогічну майстерність, а учень за старанність і сприйнятливність.

Мислитель середньовіччя – це перш за все вчитель, тому протягом століть розроблялись проблеми пояснення і майже зовсім не торкались проблеми *евристики*.

Слід визначити, що достоїнством середньовікового філософа була ерудиція, яка мала тенденцію до універсалізації.

Взагалі середньовічному філософуванню притаманна неймовірна щирість, не перевершена жодною іншою епохою. Чужими йому були поза і кокетство²⁰, які так властиві філософії нашого часу. Мислитель говорить те, що думає, але мислить, природно, відповідно до духу і стандартів свого часу.

Середньовічний філософ у своїх творах – яскравий приклад тому «Сповідь» Августина – не тільки фіксує результат своїх пошуків, він достовірно розкриває перед читачем *всі таємниці творчої лабораторії*, викладає історію та логіку своїх сумнівів, вагань, помилок, невдач і знахідок – це розповідь про грішну молодість Августина і навернення його до християнства. Інший твір, що вийшов з-під пера цього автора, під заголовком «Розмови з самим собою» – наче продовження «Сповіді». Тут блаженний Августин прагне довести, що щастя людини залежить від простих і всім зрозумілих християнських чеснот: *віри, надії і любові*. Його твори мали такий величезний вплив саме тому, що цілком узгоджувалася з духом того часу і настроєм суспільства.

П'єр Абеляр належить до «живих символів» тої доби, філософ-новатор, який випередив свій час і увійшов у світову культуру, завдяки своєрідній автобіографії під назвою – «Історія моїх страждань», мотив яких – історія трагічного

²⁰ Наприклад, Протагор написав книгу «Про богів», яка починалася так: «Про богів я не вмію сказати, чи існують вони чи ні і які вони на вигляд. Адже багато перешкод для знань – неясність справи і стислість людського життя».

кохання Абельяра та Елоїзи.

Отже, у середньовічних розмовах, сповідях і стражданнях простежується постійний конфлікт – зовнішній і внутрішній, що є головною рушійною силою згаданих творів. Персоніфікація особистості пов'язана із виникненням особистого внутрішнього світу, в якому борються добро і зло, дух і плоть, розум і почуття, світ в якому є суд (суд совісті) і свій закон (внутрішній логос, як відображення Логосу Божественного). Цей світ закритий для інших людей, але абсолютно прозорий лише для Бога. Тільки перед Богом відповідає людина за свої вчинки і думки. При цьому праведність помислів для оцінки особистості важить не менше, а більше ніж добродесний вчинок.

Висновок: а) для схоластики, авторитет це – віра, яка служить тут лише початком і засобом, філософія і розум – кінцем і метою;

б) для патристики і всього раннього середньовіччя, навпаки, засобом служить розум і філософія, метою – віра і авторитет Святого Письма;

в) схоластика завжди вважала патристику для себе класикою;

г) якщо патристика формувала спосіб мислення і філософствування, то схоластика тільки ним користувалась;

д) для патристики характерна більша самостійність думки, менша її залежність від авторитету, щоправда і менша дисциплінованість, більш очевидна суперечливість;

є) патристика і схоластика – явища цілком однорідні і перша служить тільки початком того, продовженням чого служить інша.

На завершальному етапі розвитку філософської думки за Середньовіччя розгорнулася неабаяка полеміка між представниками реалізму та номіналізму. Одна з центральних тем дискусії – проблема універсалій.

Номіналісти (лат. *nomen* – ім'я) переконані – реально існують лише поодинокі індивідуальні речі, а загальні поняття (так звані *універсалії*) тільки назви, народжені людським мисленням.

Реалісти – навпаки вважали, що загальні поняття (універсалії) є не відображеннями предметів і явищ світу, а реальними духовними сутностями, які складають субстанцію речей. Загальне існує *до речей* (тому, що створене Богом, тобто існувало в божественном задумі), у

речах (тому, що складає сутність речі) і *після речей* у поняттях людського розуму, тобто живе в реальності.

Загальний висновок або принципи, які в сукупності склали фундамент всієї середньовічної філософії, стали основою її світогляду.

Теоцентризм.

Ідея троїстості Бога як Творця, Спасителя і Святого Духа.

Креаціонізм (створення) проголошує все, що змінюється створене Богом з нічого, і, навпаки, все, що створене, прагне до знищення тобто до небуття.

Провіденціалізм, Бог перманентно править світом, який він створив, людською історією, провидінням кожної людини. Стосовно космології цей принцип призвів до ідеї світової гармонії.

Персоналізм, цей принцип вимагав розуміння людини як «персони» – неподільної особистості, яка наділена розумом і свободою волі (це вже не мікро і макрокосмос), людина створена за образом і подобою Бога, і наділена совістю.

Ревеляціонізм, принцип, згідно якому самий надійний і достовірний спосіб пізнання найбільш важливих істин полягає в осягненні смислу Священних Писань, які вбирають в себе Божественне одкровення, тобто розкриття перед людиною Божественної волі і тайн буття.

Поняття історії, яка має свою ціль – моральний прогрес людства.

Поняття творчості як свободи, на противагу слідування космосу. Космос – лише результат гармонізації хаосу; там творець колектив, людина настільки, наскільки вона розчиняється в колективі, за середньовіччя – творець вже суб'єкт, подібно до Бога він творить щось із нічого; для одних творчість – слідування космосу, для інших – творчість як свобода.

Свобода волі, в якій людина не залежить від Бога, полягає в можливості здійснити гріх або утриматись від нього. Звідси випливає і найвища справедливість, яка «віддає кожному належне, без омани і будь-якої поблажливості» (Августин).

Summa summarum. Якщо середньовіччя і були «темними віками», то не всі тоді спали. Кожний із нас переживав такий стан вночі коли ми не читали, не писали, руками нічого не майстрували, просто думали, розмірковували, одним словом – мислили і це була внутрішня робота духу, яка рано чи пізно вийде на світ Божий.

Саме тоді, у «темні віки», коли душа культури пробуджується до свідомості у своєму ландшафті, починає формуватись і *фаустівська тяга до нескінченності*, яка призведе до розширення географічного горизонту: вікінги, хрестоносці, каравели Х. Колумба і Васко да Гама; друковане слово і вогнепальна зброя, як символи далекосяжної дії назавжди змінять наше життя; завдяки компасу і підзорній трубі суто теоретична гіпотеза, що ми живемо на кулястій поверхні – перетвориться на реальне відчуття того, що наша планета Земля кругла; готичне світовідчуття і подвійна нескінченність літочислення у різні боки від Р. Х. дали нам ідею перспективи і сформували нову картину світу як *безмежного простору* із пристрасним пориванням людини проникнути в його глибину; якщо властивості чисел Фібоначчі відображають основну закономірність росту організму у Золотій пропорції, то подвійний запис (подвійна бухгалтерія) фра Лука Пачолі – відкриває перед нами космос світу економіки; династичний принцип і кабінетна дипломатія перетворили політику на мистецтво можливого...

Разом із культом Марії й культом диявола, третім великим витвором готики є *тайнство покаяння*, само воно повідомляє дійсну глибину й значущість першим двом. У покаянні закладена *ідея особистості* – людини, яка є центром світобудови і своєю душею охоплює ціле. Особистість це не щось одиничне та окреме, а *єдине й неповторне* у всесвіті. У лоні готичної свідомості народилася *особистість* з унікальним *історичним почуттям*, яка і стала найглибшим її надбанням.

Тільки сильна готична віра може стати передумовою світовідчуття *епохи Відродження*, коли люди знову слідуєть природі як своїй наставниці, наслідувати природу означає наслідувати її душу, а не її зовнішню оболонку.

Yuriy Vilchynskyy, ScD in Philosophy, Professor, Chairman of the Department of Philosophy of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman

THE BIRTH OF PHILOSOPHY FROM THE SPIRIT OF THE AGE: CULTURAL CROSS-SECTION

The article is devoted to the study of the Middle Ages culture and of what lies at the foundations of its philosophy – the idea of creation and the idea of revelation.

If the Middle Ages were «dark ages», then not everyone was asleep then. Each of us experienced such a condition at night when we did not read, write, did not do anything at all, just were thinking, reasoning, in a word – reflecting, and it was an inner work of the spirit which will sooner or later go out into the world of God.

Back then, during the «dark ages» when the spirit of culture awakens to consciousness in its landscape, a Faustian craving for infinity begins to form, which would then lead to expansion of the geographical horizon: the Vikings, the Crusaders, the carvels of H. Columbus and Vasco da Gama; typography and firearms as symbols of a far-reaching action would forever change our lives; thanks to the compass and the telescope the purely theoretical hypothesis that we live on a spherical surface would turn into a real feeling that our planet Earth is round; the gothic attitude and the double infinity of chronology in opposite directions from A. D. gave us the idea of a perspective and formed a new picture of the world as an infinite space with a human passion to dig into its depth; if the properties of the Fibonacci numbers reflect the basic pattern of organic evolution in the Golden proportion, then the double entry (double accounting) by Luka Pacioli opens in front of us the world of economics; the dynastic principle and cabinet diplomacy turned politics into the art of the possible...

Together with the cult of Mary and the cult of the devil, the third great creation of the Gothicism is the sacrament of penance, which itself reports the true depth and significance of the first two. The idea of the personality is put in penance - the person who is the center of the universe and who covers the whole with the soul. Personality is not something individual and separate, but it is the one and only in the universe. A person with a unique historical sense was born in the bosom of the gothic consciousness, which became its deepest heritage.

Only a strong gothic faith can become a prerequisite for the Renaissance worldview, when people again follow the nature as their mentor, and to follow the nature means to follow its soul, and not its outer envelope.

Key words: *Christianity, Middle Ages, gothic faith, soul of culture, pristymbol of infinity, idea of perspective, picture of the world, sacrament of penance, idea of personality, dynastic principle, history.*

References

1. *Bulgakov S. Karl Marx kak religiozniy tip // Nash sovremnik. – 1990. – №11. [In Russian].*
2. *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte [In Russian: Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologiy mirivoy istorii. 1. Geshtalt I deystvitelnosy. – M.: Mysl, 1993. – 663 p.].*
3. *Shpengler O. Der Untergang des Abendlandes: Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven. [In Russian: Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologiy mirivoy istorii. 2. Vsemirnoistoricheskie perspektivy. – M.: Mysl, 1993 – 606 p.].*

Стаття надійшла 05.10.2017

Олена Гудзенко-Александрук,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Східноєвропейського національного університету
імені Лесі Українки*

САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ: ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті розглядається повсякчас актуальна проблема самовдосконалення особистості, її духовного еволюціонування. Зроблено спробу аналізу особливостей смисложиттєвих питань людського існування, що знайшли відображення у пам'ятках духовної культури часів Київської Русі.

Ключові слова: саморозвиток, людське самопізнання, моральний ідеал, символ Людини, християнська доброчинність.

Сьогодні, в умовах кризи цінностей, яку переживає українське суспільство, гостро постають питання відродження духовності шляхом звернення до національних історико-філософських надбань, що стосуються усвідомлення надособистісних буттєвих смислів. Загальновідомо, що для формування вітчизняної культури визначальними є духовні традиції Київської Русі.

В історії людства духовні пошуки завжди виступали однією з ключових тем. Сучасна ситуація в українському суспільстві теж характеризується підвищеним інтересом до духовних проблем, прагненням дати відповідь на питання значимості релігії та культури в житті народу й окремої особи. Слід зауважити, що проблема самовдосконалення особистості, її духовного самовизначення та самореалізації повсякчас була актуальною для подвижників вітчизняної історико-філософської думки.

Зокрема, до досліджень, що стосуються проблем українського відродження і духовної культури Київської Русі, звертались і звертаються як вітчизняні, так і закордонні сучасні дослідники, оскільки проблема є повсякчас актуальною, адже стосується напрямку історико-філософських та філософсько-антропологічних досліджень, специфіка яких завжди передбачає наявність елементу новизни: В. С. Горський, С. В. Бондар, Н. М. Нікітенко, М. М. Нікітенко, Т. О. Чайка, А. Г. Тихолаз, Я. М. Стратій, М. В. Кашуба, І. С. Захара, Н. В. Верещагіна, І. В. Жеребило, Н. В. Наумова, Н. С. Жиртуєва, В. Ю. Кушаков, І. Т. Черняков, А. П. Голуб, В. В. Патерикіна, Т. Г. Горбаченко, С. О. Черепанова, В. П. Большаков, Т. В. Володіна, Н. Є. Вижлєцова, Д. Мічельс та ін. Зокрема, Л. М. Яковець розглядає монастирі та собори України як уособлення християнської писемної культури, Л. З. Андрусів досліджує раціоналістичні тенденції в українській філософській думці XI –

поч. XVII ст., Т. В. Целік – проблему людини у філософській культурі Київської Русі, І. З. Майданюк з'ясовує особливості проблеми волі у філософській культурі України IX–XVIII ст., Ю. Ю. Завгородній виявляє сутнісні характеристики ідеї сакрального центру в культурі Київської Русі, І. В. Жеребило звертається до проблеми сенсу життя людини в українській філософії XI – першої половини XVII ст. Наукові пошуки стосуються різних аспектів філософської культури Київської Русі, релігійно-філософської думки княжої доби, духовності як філософської та теологічної категорії. Також, на нашу думку, дослідження ролі християнства у формуванні духовної культури Київської Русі є важливим для виявлення особливостей становлення вітчизняних духовних цінностей.

Для здійснення трансформації українського суспільства необхідне оновлення самої людини, яке можливе через здійснення усвідомленого саморозвитку заради свого народу та індивідуального блага. Слід відзначити, що проблема самовдосконалення особистості завжди була і сьогодні є особливо актуальною для людства.

Зауважимо, що поняття «самовдосконалення» уявляється нам дуже близьким до понять «саморозвиток» або «особистісний розвиток». Проблематика саморозвитку та вдосконалення людини була представлена низкою дисертаційних досліджень, зокрема, Н. Загурської, Н. Ємельянової, М. Макарця, А. Семенова, В. Тертичної, В. Закревського, С. Лозниці, Е. Коваленко, В. Колесникової, Л. Теліженко, М. Мурашкіна та ін.

Як зазначає Е. А. Коваленко, самовдосконалення особистості як вища форма саморозвитку здійснюється в моральній системі координат як засіб самостворення, що потребує етичної рефлексії, творчого виходу особистості у всій її цілісності за межі Сучасного¹.

Отже, усвідомлений саморозвиток особистості здійснюється, як правило, у формах самовиховання і самовдосконалення, коли індивід ставить перед собою завдання змінити себе за рахунок власних зусиль².

С. А. Лозниця, простежуючи основні напрямки становлення ідеї вдосконалення у європейській культурно-історичній традиції, показує значення культурно-історичних парадигм у розвитку ідеї вдосконалення. Зокрема, прикметною рисою ідеї вдосконалення в релігійних традиціях є те, що вона позначена орієнтацією

¹ Коваленко Е. А. Самовдосконалення як одна із форм духовно-морального розвитку особистості/ Е.А. Коваленко // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Наука і соціальні проблеми суспільства». – Харків: ХДУ. – 1998. – С. 231.

² Коваленко Е. А. Самовиховання особистості: філософсько-етичний аспект/ Е.А. Коваленко// Філософія. Науковий вісник. – Харків: ХДПУ. – 1998. – Вип. 1. – С. 123.

на трансцендентний Абсолют. Водночас розуміння цього Абсолюту як ідеї вдосконалення щоразу залежить від певної культурно-історичної традиції. У всіх релігійних традиціях присутня думка про те, що людина, вдосконалюючись духовно, може набути певного рівня досконалості та досягнути Божественної межі. Науковець зауважує, що вдосконалення людини у давнину не розумілося як лише вдосконалення тіла та душі, а пов'язувалося з принципово новим для людини станом.

Розглядаючи ідею вдосконалення людини, С. Лозниця підкреслює, що домінуючою у європейській культурі є парадигма, де досконалість людини виявляється через з'ясування місця людини у площині «людина-Бог», що знаходила своє вираження найбільшою мірою у християнізованому платонізмі. Також можливість застосування поняття «досконалість» до людини залежить від конкретної історичної та духовної традиції, а сутність людини й розуміння вдосконалення визначається через виявлення її місця стосовно Бога¹.

Результати наукових досліджень свідчать про те, що діячі давньоруської культури напружено роздумували над проблемами сенсу людського буття. Вони не просто «жили в істині», але намагалися осягнути цю «істину», роздумували про «істинне життя». Книжник Київської Русі стає не традиційним «мудрецем», але «любомудром», власне філософом².

На думку видатного вченого В. С. Горського, антропологія була центральною проблемою давньоруської думки, оскільки на неї замикалося нове християнське розуміння світу, христологічний теоцентризм, есхатологія, моральні установки нового віровчення³.

У руському «Златоструї» – пам'ятці писемності XII ст. – відзначається, що душа, як і тіло, створена Богом (тобто вона не є тотожна сутності Бога). Кожна людина унікальна двічі: і за зовнішнім виглядом, тілесно (на що в першу чергу звертав увагу Мономах), і духовно – за своїм внутрішнім складом, свідомістю⁴.

Погляд на сутність душі, висловлений у «Златоструї», дозволив укладачу збірки з неортодоксальних позицій підійти і до питання богопізнання. За розвинутою ним концепцією, знання про вищу істоту не є вродженим для людини. Душа сама по собі нічого не знає про нього. Буття Бога

¹ Лозниця С. А. Самопізнання та вдосконалення у Платона (Про становлення ідеї Блага) / С. А. Лозниця // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: 36. наук. праць. – К.: Вид. центр Київського державного лінгвістичного університету, 2001. – С. 64.

² Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – С. 12.

³ Горський В. С. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 163.

⁴ Златоструй: Древняя Русь X–XIII в. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 168.

відкривається лише в роздумах, які показують, що всі ми «тимчасові», всі ми «у дорозі». Це повинно навчити людину розважливості. Коли вона побачить свій земний кінець, то забажає іншого життя, і тоді в її душі оселиться розум, що спрямовуватиме її до Бога. Місцем молитви і прославляння Бога слугує не одна церква, а весь світ. З цією відступницькою думкою пов'язане і заперечення духовних посередників між людиною і Богом. Церква тлумачиться в дусі ранньохристиянської общини, членів якої згуртовує виключно віра в Христа. Та віра без справ є мертвою, тому джерелом доброчинності визнається праця. Саме у ній розкривається справжній характер людини¹.

Отже, основні ідеї руського «Златоструя» свідчать про розвиток ранньогуманістичних традицій в Київській Русі, які протистоять засиллю церковної ортодоксії і містики.

За твердженням Климент Смолятича, посередником між Богом і людьми є людина, яка через любов до мудрості – любомудріє – прилучена до Божої Премудрості. Лише «розгляд» і «розуміння» тварного буття, тобто знання природи речей, робить можливим істинне осмислення Святого Письма. Якщо світ «свідчить» про буття Бога, то пізнання світу є одночасно осягненням його слави і величі. З цієї причини Климент Смолятич акцентує увагу на чуттєвому пізнанні, на зв'язку душі з відчуттями. Душа розумна, але все, що вона має, постачають їй почуття. Почуття – опора душі, розум – її керівник. Климент Смолятич заперечував містико-аскетичне протиставлення розуму і почуттів, він вважав, що розум – це природний досвід душі у чуттєвому пізнанні світу. Але розум і почуття нерівнозначні. Розум – вищий за почуття. У розумі людська душа набуває свого земного буття та прагне до пізнання мудрості Бога, яка прихована у «тварях». Пізнання людиною символічного змісту слова, тексту філософ порівнює з дією вогню, в якому найцінніше золото чи срібло, очищуючись від усяких домішок, постає у всій своїй істинній цінності.

Проблема людини, її особистості, вперше поставлена Володимиром Мономахом, стала ключовою у давньоруській книжності. Зазначимо, що автори не просто примірювали людину до виховних шаблонів, які вироблялись християнсько-церковною думкою, але прагнули пізнати саму людину, ствердити уявлення про самоцінність її особистості.

Як відомо, за церковним ученням, людину створив Бог за своїм образом і подобою, виділивши цим її з усіх живих істот. Природа людини подвійна, оскільки в ній існують два протилежних начала: тілесне і духовне. Перше створене з землі, і через нього людина пов'язана з природним світом. Духовне є

¹ Златоструй: Древняя Русь X–XIII в. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 126.

похідним від самого божества. Воно – позачасове, безсмертне, виключене з тілесного буття. Першородний гріх Адама вразив все людство, яке внаслідок було позбавлене райського блаженства і стало смертним. Спасіння можливе тільки за допомогою божественної благодаті, котра приноситься у світ жертвою боголюдини Христа. Для цього людству необхідно відмовитися від світського, від прагнень розуму і забаганок серця.

Отже, християнським ідеалом людини стає чернець-пустельник, аскет, який, зійшовши на шлях духовного становлення, шукає контакту своєї душі з Богом шляхом молитв і постів.

Прикметно, що на початку свого створення монастирі відігравали значну роль у ствердженні нового розуміння суті людського буття. Давньоруські стовпники, затворники, схимники, демонструючи торжество духу над тілом, певним чином орієнтували свідомість широкої публіки: «ты, брате, потыщися обрѣсти мужа дух Христов имуща, украшена добродетелми, и послушество имуща, от своего жития, паче вьсего к господу имуща любовь, и к игумену послушание, и к братии безлобие, разум имуща божествьных писаний и тѣмъ наставляюща к Богу на небеса идущая. Тому предажь себе, акы Халев Исусови, вьсю свою отсѣк волю, и будеши акы чистый съсуд, зблюдая вливаемая вьнь благая, дондеже скинья будеши святыя троица, по реченому богомъ: Аз и отецъ придевѣ и обитель в тобѣ створимъ» («Кирила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьстѣмъ чину, от вѣтхаго закона и новаго: оного образ носяща, а сего дѣлы съвършающа»)¹. Їхній приклад активно сприяв виробленню категоричного імперативу, прагненню хоча б до деякої міри стримувати неконтрольовані розумом і сумлінням імпульси. Такий же меті служили й обрядові відправи².

Однією з найважливіших тем морально-історичного самосвідомлення постає тема святості. Вона немовби інтегрує релігійно-моральні орієнтації, котрі займали чільне місце в духовній культурі Київської Русі. Життя святих містили релігійно-моральнісні повчання³.

Святому відводилась роль опосередковуючої ланки між земним світом людей і потойбічним, трансцендентним, світом. Він – «обранець» серед людей, але, по суті, належить не їм, а світу Божественному. Давньоукраїнська традиція, сприймаючи християнське розуміння святості, акцен-

¹ Ерѣмин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского / И.П. Ерѣмин // ТОДРЛ. – 1956. – Т. XII. – С. 357.

² Коровицький І. Карткуючи Києво-Печерський патерик/ І. Коровицький // Хроніка – 2000. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2002. – Випуск 49–50. – С. 340–341.

³ Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Гудзий Н.К. – М.: Учпедгиз, 1938. – С. 170.

тує увагу на прагненні ствердити Святе Царство тут, на землі і для людини. Образ святого у вітчизняній агіографії набирає характеру розповіді про тяжкий шлях, що його проходить видатна особа до реалізації вищої життєвої мети – обоження. Тим самим в культурі Київської Русі формується уявлення про святість як утілений моральний ідеал поведінки, особливу позицію, що розуміється як жертвовність, що надихається цінностями «не від світу цього», але здійснюється тут, на землі. Кожний герой у пантеоні києво-руських святих уособлював певну рису, сукупність яких утворює збірний образ морального ідеалу, що утверджується впродовж віків у свідомості українського народу. Найважливіші серед них – мудрість, милосердя (св. Ольга, Володимир), подвиг страстотерпця, втілений в образах святих Бориса і Гліба, та «смиреномудріє» (Києво-Печерські святі). «Переосмислення образу святості у християнському світогляді полягає в троїстій переорієнтації місця пробування її. По-перше, з природи – на людину; по-друге, з матеріально-фізичного – на ідеально-духовне; по-третє, з конкретного й відчуваного – на абстрактне й невідчуване», – відзначає В. С. Горський¹.

Святість у давньокиївській культурі передбачає дієве з'явлення вищих трансцендентних начал у світ. Звертаючись до своїх святих, народ здавна не тільки вшановував небесних охоронців, а й очікував від них певних життєвих орієнтирів, безперечних свідчень суто онтологічної могутності засад віри і моралі.

Культурі слов'ян була притаманна своєрідна метафізика «шляху». Зокрема, з погляду духовного паломництва слід розглядати і давньоруське «Хожденіє» ігумена Даниїла². Характер опису ландшафту Палестини у «Хожденії» нагадує швидше ландшафт утаємниченої природи душі, адже простір весь час викривлюється, вигинається, то створюючи порожнину самозосередженості – «печери», то підносячись угору, у гори, як сфери просвітленого стану³.

Східнохристиянська традиція ходіння на прощу та прочанства (подвижництво) спрямована на досягнення синергетичної гармонії з сакральним центром світу, який розуміли як такий, що є одного рівня зі світом внутрішніх переживань. Шлях прочанина зосереджений у собі, спрямований «до себе», до «самопошуків». Спрямування до інтимно-унікальної сутності людської душі – в серце – становить своєрідність долі мотиву «шляху» у східнослов'янській ментальності.

¹ Горський В.С. Святі Київської Русі. / В.С. Горський. – К.: Абрис, 1994. – С. 12.

² Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4: XII век. – С-Пб.: «Наука», 2000. – С. 29.

³ Мяло К. Г. Космогонические образы мира: между Востоком и Западом / К. Г. Мяло // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 230.

Відзначимо, що з-поміж усіх християнських чеснот у Київській Русі на перше місце ставиться саме любов до ближнього. Призначенням людини на землі є активне служіння людям і творення добра. Діяльнісне співпереживання розглядалось православною традицією як наслідування особистістю вищих моральних зразків; у ньому варто вбачати прагнення уподібнитися Христу в плані індивідуального земного буття.

Це засвідчується тим, що, хоча кожен з прошарків суспільства мав свою шкалу цінностей, та спільним для всіх було розуміння «справжнього» життя як діялісно-морального. Воно передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення – служіння ближньому. Зокрема, прикладом княжого «служіння» можуть бути Володимир і Ярослав. Це яскраво зображено у «Слові про закон і благодать» Іларіона.

Оскільки витоки української філософської символіки сягають ідей античного платонізму і неоплатонізму, візантійської містики, християнської символіки та вітчизняної традиції, то основні символи, які яскраво відображають українську ментальність – це символи світла, софійності, людини, слова, серця (душі). Великої ваги надається символу людини. На нашу думку, це твердження посилюється тим фактом, що решта символів, які ми спостерігаємо у культурній ситуації Київської Русі, міцно пов'язані з зазначеним символом, а саме – з духовним становленням людини, її самореалізацією на шляху активного служіння оточуючим, діялісного співпереживання як наслідування особистістю вищих моральних зразків.

Взагалі, говорячи про символ людини, необхідно сказати, що у творах досліджуваного нами періоду основна увага звернена на тлумачення сутності людини і її місця у світі: найпершою опозицією є дискурс «Людина – Бог» (автори наголошують не стільки на тому, що людина є рабом Божим, скільки на тому, що вона повинна зростати до Господа, тобто невпинно вдосконалюватись); наступною – суть «Людина – Людина» (наскрізна тема – це повага, любов до ближнього (в ХІХ ст. розробкою її буде займатись Памфіл Юркевич)); третя опозиція – «Людина – Природа», де перша – начало активне, творче, а друга – втілення спонук і жадань духу¹.

Згідно з християнським ученням, саме віра є таким ступенем моральної досконалості людини, з котрого розпочинається її онтологічне зростання (обоження). «Віра – надія – любов – чистота – смиренність – благодать – слава», – така послідовність щаблів щаблів «обоження», духовного станов-

¹ Людина і довкілля. Антологія: У 2 кн. – Кн. 2: Людина і довкілля в українській духовності / Упоряд. В. С. Крисаченко. – К.: Заповіт, 1995. – С. 12.

лення зображається на одній з ікон Софії Київської. Людина, яка пройде зазначений шлях, досягне Софії – Премудрості Божої.

Таким чином, для давньоруської філософської думки характерним є поглиблене зацікавлення проблемами людського буття, сенсу життя, що формує своєрідний «діяльнісний» підхід до розуміння філософії як єдності знання про світ і вчення про те, як людині належить жити в цьому світі. Акценти робляться на розумінні світу, виділенні людського сенсу, осягненні законів морального життя людини. Загальна картина світу – етизована. Отже, філософська думка Київської Русі являє своєрідний тип середньовічного антропологізму, оскільки вчення про природу людини за часів Київської Русі було засноване на синтезованому уявленні про античний паралелізм і християнську цілісність у розвитку духовних і тілесних складових людської натури. Досягнення антропологічної цілісності є основним завданням людини в її прагненнях до духовної досконалості. І, якщо культура Київської Русі була елементом духовно-символічної культури середньовіччя, спрямованої на пошуки шляхів духовного становлення та морального вдосконалення, то є сенс розглядати особливості її взаємозв'язку з загальнолюдськими морально-етичними уявленнями.

Отже, дослідження специфічних рис міфологічно-язичницького світогляду є важливим для виявлення у подальших наукових розвідках особливостей становлення світоглядних установок не тільки епохи Українського Середньовіччя, а й всієї вітчизняної історії.

Hudzenko-Aleksandruk Olena, PhD in Philosophy, Docent at Philosophy and Religion Department of Lesya Ukrainka Eastern European National University

SELF-PERFECTION OF PERSONALITY IS IN THE SPIRITUAL CULTURE OF KYIVAN RUS': HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article deals with the actual problem of personal self-perfection, and spiritual evolution. An attempt was made to analyze the peculiarities of the meaning of life issues of human existence which found a reflection in the Kievan Rus' time's monuments of spiritual culture.

Today, in the context of the crisis of values experienced by the Ukrainian society, the question of a spirituality revival is sharply raised through the appeal to the national historical and philosophical achievements relating to the personality's awareness of existential meanings. Spiritual traditions of Kievan Rus' are well-known to be decisive for the domestic culture formation.

It is noted that the philosophical thought of princely era is a kind of medieval anthropologism. Ancient philosophical thought's characteristic feature is a deepening interest in the human existence and meaning of life problems which forms a kind of «activity» approach to understanding philosophy as a unity of knowledge about the world and the doctrine of how a person should live in this world. Such aspects as understanding the world, allocation of human meaning, comprehension of the laws of human moral life are highlighted. The general picture of the world is ethicized. Consequently, the philosophical thought of Kievan Rus' is a kind of medieval anthropologism, since the doctrine of the nature of man in the times of Kievan Rus' was based on a synthesized view of ancient parallelism and Christian integrity in

the development of spiritual and material components of human nature. Achievement of anthropological integrity is the main task of a man in his aspirations for spiritual perfection. And, if the culture of Kievan Rus' was an element of spiritual and symbolic culture of the Middle Ages, aimed at finding ways of spiritual formation and moral perfection, then it makes sense to consider the peculiarities of its interrelation with universal human-moral representations.

Consequently, in the context of further scientific research the study of specific features of mythological-pagan worldview is important for revealing the peculiarities of philosophical attitudes formation not only of the Ukrainian Middle Ages era, but also of the entire national history.

Key words: self-development, human self-knowledge, moral ideal, symbol of Man, Christian charity.

References

1. *Davnoruski liubomudry* [Old Russian wiseacres] V. Horskyi, O. Vdovyna, Yu. Zavhorodnii, O. Kyrychok. – Kyiv: Vyd. dim «KM Akademiia», 2004. – 304 p.
2. Erëmyn Y.P. *Lyteraturnoe nasledye Kyrylla Turovskoho* [Kirill Turovsky's literary heritage] TODRL. – 1956. – T. XII. – pp. 340–361.
3. Ghorskyj V.S. *Fylosofskye ydey v kul'ture Kyevskej Rusy XI – nachala XII v.* [Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus XI - the beginning of the XII century.] – Kyiv: Naukova dumka, 1988. – 212 p.
4. Ghorskyj V.S. *Svjati Kyjivskoj Rusi.* [Saints of Kievan Rus]– Kyiv: Abrys, 1994. – 176 p.
5. *Khozhdjenje yhumena Danyyla* [The walking of the abbot Daniel]// Byblyoteka lyteratury Drevnei Rusy.– Vol. 4: XII vek.– Sankt-Peterburg: Nauka, 2000.– pp. 26–118.
6. Korovytskyi I. *Kartkuiuchy Kyievo-Pecherskyi pateryk* [Mapping of Kiev-Pechersk Pateric] // *Khronika* – 2000.– K.: Fond spryannia rozvytku mystetstv, 2002. – Vol. 49–50. – p. 339–346.
7. Kovalenko E. A. *Samovdoskonalennia yak odna iz form dukhovno-moralnoho rozvytku osobystosti* [Self-improvement as one of the forms of spiritual and moral development of personality] *Materialy Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii "Nauka i sotsialni problemy suspilstva"*.– Kharkiv: KhDU.– 1998.– pp. 231–232.
8. Kovalenko E. A. *Samovykhovannia osobystosti: filosofsko-etychnyi aspekt* [Self-education of the person: the philosophical and ethical aspect] // *Filosofiiia. Naukovyi visnyk.*– Kharkiv: KhDPU.– 1998.– Vol. 1.– pp. 122–125.
9. *Liudyna i dovkillia.* [Human and the environment] Anthology: In 2 Vol. – Vol. 2: *Liudyna i dovkillia v ukrainskii dukhovnosti* [Human and the environment in Ukrainian spirituality] ed. by V.S. Krysachenko. – Kyiv: Zapovit, 1995.– 432 p.
10. Loznytsia S. A. *Samopiznannia ta vdoskonalennia u Platona (Pro stanovlennia idei Blaha)* [Self-knowledge and perfection in Platon's Thought (About the formation of the idea of the Good)] // *Aktualni filosofski ta kulturolohični problemy suchasnosti: 3b. nauk. prats.*– Kyiv: Vyd. tsentr Kyivskoho derzhavnogo lnhvistychnoho universytetu, 2001.– pp. 60–66.

11. Mialo K.H. *Kosmohonycheskye obrazy mira: mezhdru Vostokom i Zapadom* [Cosmogonic images of the world: between East and West] // *Kultura, chelovek i kartina mira*. – Moscow: Nauka, 1987. – pp. 227–262.
12. *Zhytye Stefana Permskoho, napysannoe Epyfanyem Premudrym* [The Life of Stephen of Perm, written by Epiphanius the Wise] *Khrestomatyia po drevnei russkoi lyterature*/ Sost. Hudzyi N.K. – Moscow: Uchpedhyz, 1938. – pp. 168–177.
13. *Zlatostrui: Drevniaia Rus X–XIII v.* [Zlatostruj: Ancient Rus of the 10th–13th c.] – Moscow: Molodaia hvardyia, 1990. – 302 p.

Стаття надійшла 03.12.2017



УДК 17.026.2+17.036+172.12

Ірина Маслікова,
доцент кафедри етики, естетики та культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

МОРАЛЬНА МОТИВАЦІЯ ТА ЕКОНОМІЧНІ СТИМУЛИ В РЕАЛІЗАЦІЇ СПІЛЬНОГО БЛАГА

У статті здійснюється дослідження використання матеріально-фінансових стимулів в економічних діях, які шляхом штрафів (податків) за шкідливу дію та фінансових винагород (субсидій, перерозподіл податків) за бажані дії покликані сприяти спільному благу. З'ясовуються проблеми застосування економічних стимулів та ігнорування неекономічних чинників економічних дій. Доводиться необхідність і важливість моральної мотивації в реалізації спільного блага.

Ключові слова: спільне благо, моральні та альтруїстичні мотиви, фінансові та матеріальні стимули, поведінкова економіка

В достатньо узагальненому вигляді класична економічна теорія базується на аксіомі «невидимої руки»: безособові ринкові сили ефективно спрямовують діяльність егоїстичних пожадливих раціональних індивідів таким чином, щоб вони задовольнили свої приватні інтереси, здатні були максимально досягти спільного блага для суспільства. Наприкінці ХХ ст. відбувся певний зсув в економічній теорії, коли була здійснена спроба перевести фокус із виробництва, розподілу та споживання матеріальних благ на процедури та механізми прийняття рішень як в економічних діях, так і в повсякденній практиці. Не в останню чергу це було викликано тим, що ринкові відносини активно просувалися в більш широкі сфери життя, захоплюючи все більше простору міжлюдської взаємодії за рахунок використання різних методів примусу до реалізації певних економічних цілей – починаючи від збільшення продуктивності та ефективності трудових зусиль, мінімізації різних шкідливих видів економічної діяльності, і до реалізації неекономічних цілей, але які мають певні економічні зиски для тих, хто буде «допомагати їх реалізовувати» – примушування змінити тіло, обличчя, стиль життя та інше. Отже, економічна теорія засвідчила важливість фінансових стимулів, тим самим

знімаючи покрив невидимості із «невидимої руки ринку», яка вже постає реальним маніпулятором людських дій з чіткими матеріально-грошовими обрисами.

Але такий перехід до обчислення всіх сфер життя за допомогою матеріально-фінансових показників та стимуляції до певних видів дій виключно за допомогою штрафів (мінімізація шкідливих дій), сплати грошових винагород (максимізація бажаних дій) та субсидіювання у грошовому еквіваленті (виробництво спільних благ) не може не викликати занепокоєння, оскільки така тенденція не лише ігнорує неекономічні чинники життя, але й здатна нівелювати моральні якості суб'єктів дій та ставить під сумнів спільне благо як ціннісну орієнтацію та необхідний елемент виживання та функціонування суспільства.

Звернення до досліджень в річищі поведінкової економіки (Дж. Акероф, С. Боулз, Д. Канеман, Р. Коуз, Р. Крейтон, Р. Френк) як нового напрямку сучасної економічної теорії, до соціально-філософських досліджень витоків сучасної економіки та політики (С. Лаваль, М. Сендел, Ф. Фукуяма), психології (Д. Гоулман) дозволить здійснити ревізії економічних установок сучасної економічної теорії та з'ясувати перспективи моральних чинників в сучасній економіці. Тому *метою* даної статті є дослідження проблеми спільного блага, враховуючи економічні стимули та моральні мотивації для його реалізації.

Аксіоматика класичної економічної теорії вибудовується на концепції *Homo economicus* – людини економічної, що базується на ідеї, згідно якої людина скерована виключно особистим інтересом, а її поведінка – зведений в абсолют розрахунок. Достатньо важливим є те, що політична економія не створювала цю концепцію, вона її лише в найбільш кристалізованій формі актуалізувала. Як демонструє відомий французький соціолог Крістіан Лаваль у своєму дослідженні становлення неолібералізму, ідею економічної людини формують всі області соціально-філософської рефлексії щодо осмислення нового типу людини. Отже, цей концепт зароджується в умовах зміни соціально-економічних та політичних відносин в Західній Європі XVII-XVIII століття, коли встановлюється новий тип взаємовідносин, в яких посередником вступають гроші, які регулюють, з одного боку, купівлю-продаж робочої сили в процесах виробництва, а з другого боку, продаж та купівлю товарів, що формують споживання. Відповідно фінансово-комерційна природа нових господарських відносин, що розвиваються у виробничому та комерційному середовищі, екстраполюється на всі сфери людських взаємовідносин. Політична економія, що зароджується в цей час, прагне «встановити закони справедливого світу та приписів, які

дозволяли б суспільству контролювати само себе»¹, спираючись власне на фундамент цього уявного образу економічної людини.

Однак, актуалізований економічною теорією концепт *Номо есономікус* був та залишається лише теоретичним конструктом, який насправді навряд чи знаходить своє повноцінне втілення в реальній практиці. Погляд на людину як на аморального індивідуаліста, який лише максимізує свій приватний інтерес є певною ілюзією, оскільки справжня людина в процесі свого життя і в економічній практиці завжди вмотивована не лише економічними стимулами, але й моральними, альтруїстичними мотивами. І як влучно зауважує відомий американський економіст Семюель Боулз, «не дивно, що за винятком підручників з економіки, люди прагнуть не мати справ з Номо есономікус. Роботодавці надають перевагу найму робітників із сильною трудовою етикою; банки воліють позичати гроші тим, хто буде вести свої справи так, як обіцяно, а не вплутуватися в більш вигідні, але й більш ризиковані проекти»².

Зрозуміло, що моральні та альтруїстичні мотиви не можуть бути задіяними у всіх без винятку видах економічної дії, адже більшість угод укладається між незнайомими людьми, а самі економічні дії є комплексними, напіванонісними, і це мінімізує самі можливості для виявлення такої моральної мотивації. Але тим не менш, якщо брати до уваги реальні ситуації, використання суто матеріальних стимулів для оптимізації економічної дії часто буває просто недостатньо. Та навпаки, різноманітні експерименти, що проводяться в руслі поведінкової економіки, та подальші дії учасників експериментів поза експериментальними майданчиками засвідчують, що економічна людина «не лише не є єдиною на цій сцені, але й часто не становить на ній більшості»³. Моральні та альтруїстичні стимули розповсюджені у всіх типах сучасних суспільств, однак за допомогою спеціальних політичних заходів, заснованих на матеріальних стимулах, можуть бути витіснені.

Безліч прикладів із економічного життя свідчать про згубність та порочність матеріальних стимулів, зокрема, коли дітям сплачують кошти для стимуляції навчання, читання чи виконання домашніх обов'язків⁴, та неефективність, коли

¹ Лаваль К. Человек экономический. Эссе о происхождении неолитализма / пер. с фр. С. Рындин. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с. – С. 352.

² Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменяют хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 336 с. – С. 63.

³ Там само. – С. 75.

⁴ Сэндел М. Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения рынка / пер. с англ. Н. Ильиной. – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2013. – 256 с. – С. 53.

накладають штрафи на робітників, які «зловживають» лікарняними та інше⁵. Більш небезпечним є те, що свідоме маніпулювання концептом *Homo economicus* в середовищі теоретиків-економістів та економічних суб'єктів здатне призводити до того, що зосередженість виключно на матеріальних стимулах починає підривати можливості колективної співпраці, призводити до провалів управління як на рівні підприємств так і до підриву основ громадянської культури. Низка дослідників (У. Гнізі, А. Рустічіні як автори дослідження та С. Боулз, М. Сендел як коментатори цього дослідження) в якості ілюстрації наводять показову ситуацію, що мала місце в Хайфі. Там у дитячому садочку був введений штраф для батьків, які невчасно забирали дітей, але такі заходи призвели до того, що запізнюватися стали вдвічі більше батьків. І навіть після відміни штрафів ситуація не змінилася, оскільки батьки зняли із себе моральне зобов'язання не завдавати зайвих клопотів вихователям та із чистою совістю користувалися отриманими перевагами запізнень, оскільки вони їх легально купили⁶. Цей приклад демонструє те, що такі нематеріальні блага як задоволення від певної діяльності, відчуття гордості за здійснену дію, щирі турботи про іншого та відчуття значущості власних моральних обов'язків та переконань здатні переводитися фінансовими стимулами в матеріальні блага – грошові вигоди від здійснення цієї діяльності, тим самим нівелюючи моральне значення різних видів дій.

Крім того, практика засвідчує, що готовність платити за свої бажання підкріплюється здатністю до оплати, яка залежить від доходів. Тим самим, такий вимір доходів і витрат по-перше, підриває рівність прав всіх учасників економічних відносин, по-друге, не враховує нерівності їхніх можливостей, яка впливає не лише із соціальної нерівності, але й із нерівності здібностей, талантів і обдарованості всіх суб'єктів та їхніх персональних заслуг⁷, та по-третє, не бере до уваги роль випадків та неконтрольованих збігів обставин⁸. Все це проблематизує застосування такого методу як у приватних справах, і тим більше у державному секторі, де доходи підлягають постійному перерозподілу для

⁵ Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменяют хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 336 с. – С. 68.

⁶ Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменяют хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 336 с. – С.24-25. Сендел М. Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения рынка / пер. с англ. Н. Ильиной. – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2013. – 256 с. – 55-56, 74.

⁷ Сендел М. Справедливость. Как поступать правильно? / пер. с англ. А. Калинина. – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2013. – 352 с. – С. 181-196.

⁸ Канеман Д. Думай медленно... решай быстро / пер. с англ. Баканова. – Минск: Харвест, 2016. – 312 с. – С.75-77.

забезпечення соціальної сфери, у тому числі тих, хто має низькі доходи. Врахування можливостей платити за свої бажання неможливе тут і тому, що прагматично неможливо узгодити інтереси всіх громадян, а це, з одного боку, відкриває можливості для політичних маніпуляцій в оцінці благ і у тому числі спільного блага, а з другого боку, породжує всім відому проблему безбілетника, коли з'являються ті, хто користується благами, не роблячи внесок в його виробництво. Отже, готовність платити як регулятивний принцип сприймається як такий, що підриває моральні устої суспільства, певні моральні та громадянські цінності, що мають надзвичайне значення для функціонування демократичного суспільства. Встановлення ціни на певні види дій як-то у вигляді штрафів або винагород здатне змінювати ставлення людини до її дій, придушувати етичну рефлексію щодо своєї дії, що в кінцевому стані може призводити до атрофії морального мислення, оскільки індивіди перестануть «напружувати свої етичні мускули»⁹.

На противагу цьому, фахівці з теорій ігор розробляли різноманітні варіанти експериментальних ігор, в яких, здавалося, слідування власній вигоді та зрадництво є домінуючою стратегією, яку власне і обирає лише 20-30% гравців, в той час як 40-60% гравців демонструють орієнтацію на співпрацю, яка дає менший особистий зиск у порівнянні з некооперативною поведінкою. Такі ігри як класична «дилема ув'язненого», «обмін дарами», «довіра», «диктатор», «покарання третіми особами», «ультиматум», «спільне благо» та «спільне благо з покаранням» передбачають, що гравці будуть робити мінімальні внески в спільне благо або симулювати такі внески, сплачувати найнижчі зарплати, карати конкурентів, зраджувати заради власної вигоди, не ділитися із колегами. Але більшість демонструє «суспільно орієнтовані вподобання» як альтруїзм, орієнтація на взаємність відповіді добром на добро, щедрість, задоволеність від допомоги іншим, чесність, несприйняття нерівності, почуття справедливості, які орієнтують на співпрацю навіть тоді, коли це буде витратним¹⁰.

Так, гра «спільне благо» передбачає роздачу в рівних частках грошей всім учасникам гри, із яких вони роблять анонімний добровільний внесок в спільну скарбницю в тому розмірі, як вони вважають за потрібне. Після цього сума внеску подвоюється та розподіляється між всіма гравцями незалежно від їхніх внесків. Очевидно, тут має спрацювати

⁹ Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменят хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. - М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. - 336 с. - С.181.

¹⁰ Див.: Там само. - С. 72-75, 304-305.

спокуса «безбілетника» – не робити внесків, але користуватися спільним благом, оскільки його основна властивість полягає в тому, що ніхто не може бути виключеним із його споживання. Однак, як засвідчила серія експериментальних ігор, середня частка внесків від гравців у різних суспільствах була достатньо високою¹¹. Отже, це може спростовувати пропозиції, які йшли із стандартної економічної моделі, використовувати субсидії для заохочення внесків в спільне благо та мінімізувати дії тотальних безбілетників. Якщо відірватися від експериментів та теоретичних моделей та поглянути на реальну практику, можна вже побачити, що ті спільноти, в яких розвинута культура громадянськості, демонструють наявність нематеріальних мотивів, що спонукають їх до участі у виробництві спільного блага без додаткових матеріальних стимулів, прикладом чого може бути розповсюдження волонтерства, громадських робіт, благодійництва, виробництво культурних благ та продукування нового знання для відкритого доступу. Отже, добровільний внесок в спільне благо є розумною мірою громадянської чесноти.

Наявність внутрішньої мотивації для реалізації таких дій, орієнтованих на спільне благо, може бути пояснене моральними, фізіологічними та культурними причинами. По-перше, ті, хто здійснює дії, що сприяють спільному благу, вбачають в такій дії внутрішньо бажану діяльність. Тим самим, така дія є конститууючою самої людини, оскільки вона сигналізує про самодостатність такої дії та автономність діючого суб'єкта, що підкріплюється відчуттям моральної задоволеності від цієї дії. Ті, хто цінує самовизначення у всіх сферах життя, достатньо часто демонструють не тільки інтелектуальну гнучкість та самостійність у прийнятті рішень, але й високі показники своєї ефективності на робочому місці без додаткових фінансових стимулів. Так, нобелівський лауреат з економіки Джордж Акерлоф та його колега Рейчел Крентон доводять, що ефективність підприємства буде вищою там, де його робітники поділяють його місію, ідентифікують себе із фірмою. Аналізуючи військову сферу, він наводить міркування військового генерала, який пояснює свою відданість військовим силам не заради зиску, а «заради задоволення від того, що ви робите щось значне в житті, заради гордості за те, що ви є частиною унікальної організації, яка живе за високими стандартами, а також заради почуття звершення, яке виникає унаслідок того,

¹¹ Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменяют хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. - М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 336 с. – С. 186-189.

що ми захищаємо нашу націю та її демократичний стиль життя»¹².

По-друге, специфіка будови та функціонування нашого мозку та нашого мислення породжує різні реакції. Дані нейрофізіології свідчать про те, що активація неокортексу префронтальної кори мозку породжує консеквенціалістські міркування, які беруть до уваги значення матеріальних стимулів та прагнення максимізації прибутків. Саме міркування про стимули змушує проводити аналіз доходів і витрат для того, щоб зрозуміти, чи буде він достатнім для майбутньої дії. Активізація мигдалевидного тіла та лімбічної системи¹³ спричиняє дію «емоційного інтелекту» як «здатності виробляти для себе мотивацію і наполегливо прагнути до досягнення мети, незважаючи на провали, стримувати пориви та відкладати отримання задоволення, контролювати свої настрої та не давати стражданню позбавляти себе можливості думати, співчувати, сподіватися»¹⁴ та швидко приходити на допомогу.

І по-третє, наявність внутрішньої мотивації щодо сприяння спільному благу може бути пояснена соціокультурними особливостями. Серії крос-культурних досліджень засвідчують кореляції між зростанням внесків у спільне благо із більш високим ступенем виявлення довіри в суспільстві, дієвості правової системи, розвиненості демократичних процедур, проявів індивідуалізму та соціальної рівності¹⁵. Стабільними є суспільства, члени яких взаємодіють безпосередньо та постійно демонструють високий рівень довіри до членів своєї групи, організації, корпорації та готовність до солідарної співпраці. В яскравій формі це продемонстровано в праці Ф. Фукуяма «Довіра» в аналізі та описі особливостей сучасної економіки Японії, Німеччини, США – країн з високим ступенем довіри, соціального капіталу та соціалізованості, які мали різне історико-культурне коріння (структура родини та природа феодалізму в Японії, тривалість функціонування гільдій як спільнотних форм виробництва в Німеччині, релігійна спадщина протестантських течій у США)¹⁶. Отже, здатність

¹² Акерлоф Дж. А., Крэнтон Р. Е. Экономика идентичности. Как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны / пер. с англ. Д. Стороженко. – М.: Карьера-Пресс, 2010. – 224 с. – С. 59.

¹³ Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. Почему он может значить больше, чем IQ / пер. с англ. А.П. Исаевой. – 5-е изд. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017. – 544 с. – С. 26-69.

¹⁴ Там само. – С. 74.

¹⁵ Боулз С. Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменят хороших граждан / пер. с англ. Д. Шестакова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 336 с. – С.189-195.

¹⁶ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирющенко, М. Колопотина. – М.: ООО «Изд-во АСТ», ЗАО НПП «Ермак». – 730 с. – С. 269-432.

до співпраці, орієнтація на спільне благо найбільшою мірою виявляється в тих суспільствах, члени яких поділяють певний набір моральних цінностей і відповідно можуть очікувати чесної поведінки від інших. У межах таких суспільств функціонують спільноти із високим рівнем солідарності, який мінімізує можливості «безбілетників» без фінансових стимулів, оскільки потенційні «безбілетники» співвідносять свій добробут з добробутом своєї групи¹⁷. А ефективність і ентузіазм буде проявлятися в більшій мірі, якщо співпрацівник буде усвідомлювати високі цілі своєї компанії або корпорації¹⁸.

Отже, є всі підстави стверджувати, що лише одних матеріальних і фінансових стимулів та егоїстичного прагнення максимізації власних прибутків буде недостатньо для ефективного функціонування економіки, зокрема продукування спільного блага, а моральні мотиви відіграють тут значну роль. Відповідно політика має враховувати не лише те, що надмірне використання таких стимулів як штрафи, субсидії, матеріальні винагороди може руйнувати моральні мотиви та нівелювати значення моральних дій. Метою державної політики має бути також культивування культури громадянства як виховання добропорядних та добросовісних громадян, які здатні до ототожнення себе із професійними, корпоративними, національними, політичними групами, поділяючи їхні цінності. Таке громадянське життя «передбачає зав'язування відносин та прагнення до спільних цілей, які виходять за мотиваційні рамки родини, але ще не потрапили під егіду державного примусу. Воно проявляється в ринковій діяльності, у створенні клубів та асоціацій, та головним чином, у виникненні суспільних рухів, орієнтованих на той чи інший аспект того, що сприймається як публічне благо»¹⁹ або іншими словами спільне благо як таке, «що ніхто не може досягти для себе, якщо воно не досягне для деяких або для всіх інших»²⁰.

В цьому сенсі надзвичайно позитивним явищем нашої української політики є винесення на громадське обговорення Міністерством освіти «Концепції розвитку громадянської освіти» в рамках реалізації «Національної стратегії сприяння

¹⁷ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирюченко, М. Колопотина. – М.: ООО «Изд-во АСТ», ЗАО НПП «Ермак». – 730 с. – С. 257-262.

¹⁸ Акерлоф Дж. А., Крэнтон Р. Е. Экономика идентичности. Как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны / пер. с англ. Д. Стороженко. – М.: Карьера-Пресс, 2010. – 224 с. – С. 63-64.

¹⁹ Петтит Ф. Республиканизм. Теория свободы и государственного правления / пер. с англ. А. Яковлева. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 488 с. – С. 440.

²⁰ Там само. – С. 435.

розвитку громадянського суспільства в Україні». В цьому документі акцентується на тому, що освіта має зосереджуватися на рівні дошкільної освіти навчанням основам національної самоідентифікації, усвідомленню належності до спільнот, формуванню здатності до спільної діяльності, досягненню спільних цілей. На рівні шкільної освіти мають вирішуватися завдання формування активної громадянської позиції, включеності у волонтерську діяльність, вміння результативно працювати в команді, маючи як відчуття власної гідності, так і усвідомлюючи багатоманітність соціальних відносин та цінності правової демократичної держави. І на рівні вищої та післядипломної освіти передбачається робота по розвитку здатності приймати самостійні рішення, брати участь у командній роботі та громадській діяльності²¹. І якщо така концепція буде прийнята та реалізована, є підстави вірити в те, що у наших громадян будуть можливості для розвинення моральнісних якостей, які закладуть міцний фундамент для продукування спільного блага.

Але не можна ігнорувати той факт, що значення моральних мотивів є надзвичайно важливим, коли предметом розгляду виступає дія індивідів. Коли до уваги беруться дії великих колективних економічних суб'єктів, очевидно, що моральна мотивація втрачає свою надзвичайну дієвість, оскільки дії колективних суб'єктів є комплексними, часто розірваними в часі і просторі, а конкретні індивіди можуть не лише не уявляти всіх обсягів колективної дії, але й не мати особистісного впливу на її прямі результати та на негативні ефекти від неї. Сучасний світ має потребу у важкій промисловості, нафтопереробних заводах, будівництві, міському та залізничному транспорті, аеропортах, які сприяють розвитку суспільства в цілому, а отже є спільним благом, заради якого варто змиритися з незручностями від його продукування. Отже, шкода від такого виробництва врівноважується спільними вигодами для громадян²². Але це не означає, що не може бути меж для негативних наслідків від такої діяльності і вся шкода знаходить своє виправдання.

Лауреат нобелівської премії за 1991 рік з економіки Рональд Коуз наводить масу прикладів з англійської практики, в яких засвідчується проблема неспівпадіння ринкової цінності прибутків від виробництва і соціальними видатками, що є результатом негативних впливів від такої дії на інших членів соціуму, які мають виражено моральне

²¹ Проект «Концепції розвитку громадянської освіти» на сайті МОН України <https://mon.gov.ua/ua/news/mon-proponuye-do-gromadskogo-obgovorennya-konceptsiyu-rozvitku-gromadyanskoyi-osviti-v-ukrayini>

²² Коуз Р. Фирма, рынок, право / пер. с англ. Б. Пинскер. (Библиотека «Либеральная миссия») – М.: Новое издательство, 2007. – 224 с. – С. 114.

забарвлення. Зокрема він наводить приклад реального судового процесу, в якому суд заборонив діяльність кондитерського підприємства через шум, що заважав лікарській практиці медика, кабінет якого був розташований поряд із підприємством, в результаті чого страждали пацієнти, які не могли отримати кваліфіковану допомогу²³. Однак не варто спрощувати оцінки шкідливих дій через полярний поділ всіх учасників економічних дій на жертв та злодіїв. Справа в тому, що реальне економічне життя, як і життя в цілому, не є однозначним, а законодавча система не може встановити чіткі критерії шкоди, так само як і провести чітку межу, яка б справедливо розділяла б суб'єктів на однозначних злодіїв або однозначних жертв виключно з точки зору економічних наслідків, що порушують суспільний спокій та порядок. Так, американський економіст і етик Роберт Френк припускає, що в іншому, здавалося б схожому випадку, власником такого кондитерського підприємства міг бути хворий фабрикант-емігрант, який з великими зусиллями утримує свій бізнес, забезпечуючи роботою та заробітною платою п'ятдесят працелюбних, добросовісних робітників, які мають на утриманні великі родини, в той час як неодружений лікар-гедоніст отримує високі гонорари за косметологічні послуги, які надає багатим жінкам²⁴. Це звісно породжує сумніви щодо слушності прийняття рішень виключно з точки зору економічних та правових регламентів.

Таким чином, вирішення проблеми шкоди перекладається на державу, яка покликана регулювати дії недобросовісних суб'єктів економічної діяльності, що розповсюджують негативні ефекти на сторонніх невинних жертв, які потрапляють у радіус такої шкідливої дії. Тому уряди силою закону мають встановлювати обмеження для шкідливих дій шляхом або примушування до встановлення певного мінімізуючого шкоду обладнання, або шляхом територіального обмеження ведення бізнесу, або через повну заборону діяльності²⁵, або через податкову політику, згідно якої податки мають бути рівнозначними нанесеній шкоді²⁶.

Податки, що сплачуються з будь-якої діяльності, наповнюють державний бюджет та у подальшому розподіляються на соціальні цілі. Але при цьому вони знижують мотивацію тих, хто здійснює таку діяльність,

²³ Коуз Р. Фирма, рынок, право / пер. с англ. Б. Пинскер. (Библиотека «Либеральная миссия») – М.: Новое издательство, 2007. – 224 с. – С. 110.

²⁴ Фрэнк Р. Дарвиновская экономика: свобода, конкуренция и общее благо / пер. с англ. Н. Эдельмана. – М.: Изд. Института Гайдара, 2013. – 352 с. – С. 160.

²⁵ Коуз Р. Фирма, рынок, право / пер. с англ. Б. Пинскер. (Библиотека «Либеральная миссия») – М.: Новое издательство, 2007. – 224 с. – С. 111.

²⁶ Там само. – С. 144.

здатні здійснювати соціальну маніпуляцію та нав'язувати вибір певних благ. Але, якщо взяти до уваги здатності держави впливати на шкідливі практики громадян та шкідливі види економічної діяльності (забруднення навколишнього середовища, користування транспортом в центральних частинах міста, користування позашляховиками та іншим важким транспортом, продаж тютюнових виробів та алкоголю, азартні ігри) можна побачити, що податки є менш витратним способом запобігання негативним ефектам. Так, економічно вигідніше буде ставити очисні споруди чи пересідати на легкі авто, ніж сплачувати податки за шкідливі викиди в навколишнє середовище та інше. Але якщо такі високі податки не будуть стимулювати до зміни поведінки тих, хто їх сплачує, у всякому разі збільшені податкові збори дозволять збільшувати «національний економічний пиріг»²⁷ та перерозподіляти державний бюджет на підтримку та виробництво спільного блага – суспільних послуг та благ. У деяких європейських країнах відбувається перерозподіл податків «на шкідливу діяльність», пов'язану із азартними іграми, продажем алкоголю та тютюнових виробів на підтримку сфери культури. Але, очевидно, що перерозподіл йде не на користь тих, хто отримує реальну шкоду від такої діяльності. Самі представники сфери культури розуміють, що така державна політика у сфері культури будується на зацікавленості культурних інститутів у зростанні їхнього фінансування, а також і збільшенні обсягів продажу шкідливої продукції.

Втручання держави в економіку може супроводжуватися значними витратами на різноманітні програми, які далеко не завжди мають гарні результати для суспільства, а навпаки породжують корупційні спокуси для державних службовців. Яскравою ілюстрацією лібертаріанського негативного ставлення до впливу уряду на податкову політику може виступати заява голови американської антиподаткової групи Гровера Нордквіста: «я не хочу скасовувати уряд. Я просто хочу скоротити його до таких розмірів, за яких його можна буде затягти у ванну кімнату та втопити у ванні»²⁸. Однак, незважаючи на риторику прихильників мінімальної держави, незаперечними є емпіричні факти. По-перше, в світі не існує країн без урядів, оскільки тоді не існувало б держави. А отже, проблема не в уряді як такому, а в його залучені у корупційні схеми. По-друге, існує зв'язок між відсутністю корупції, ефективними урядами та високим рівнем добробуту. Потужний світовий аналітичний центр – антикорупційна організація *Transparency International* з 1993

²⁷ Фрэнк Р. Дарвиновская экономика: свобода, конкуренция и общее благо / пер. с англ. Н. Эдельмана. – М.: Изд. Института Гайдара, 2013. – 352 с. – С. 38-41.

²⁸ Там само. – С. 91.

року досліджує стан корупції в країнах світу, та складає щорічно індекси сприйняття корупції. Останній оприлюднений індекс за 2016 рік засвідчує, що найменш корупційні країни – Данія, Нова Зеландія, Фінляндія, Швеція, Швейцарія, Норвегія, Сінгапур та ін.²⁹ є одночасно провідними економіками світу. Отже, це дає підстави фіксувати наступне: з одного боку, чесні та ефективні уряди здатні впроваджувати такі заходи, що будуть сприяти зростанню економічних показників, та з іншого боку, платники податків в економічно розвинутих країнах будуть вимагати від своїх урядів чесності та ефективності. І знов таки, розвинута культура громадянства дозволить своїм громадянам здійснювати постійний контроль за владою, слідкувати за тим, щоб представники державної влади проходили необхідні процедури перевірки та доводили свою доброчесність³⁰. Отже, роль моральних мотивів громадян, що беруть під контроль владу для спільного блага, та моральні якості представників цієї влади і тут виявляються надзвичайно важливими.

Iryna Maslikova, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ethics, Aesthetics and Cultural Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv

MORAL MOTIVATION AND ECONOMIC INCENTIVES IN REALIZATION OF THE COMMON GOOD

The article studies the usage of material and financial incentives as well as moral motivation in economic activities. Appeal to modern research on the field of behavioral economics and social ethics allows us to critically examine the concept of homo economicus, to show its illusiveness and to trace changes in the subject of modern economic theory.

Special attention is given to a critical consideration of the practice of using fines and taxes for harmful effects, as well as financial rewards, subsidies and redistribution of taxes for the desired actions. It is proved that the usage of this sort of economic incentives in economic relations leads to detriment of peoples' moral qualities, and to impingement of equality of their rights and civil values. The appeal to game theories and various practical examples allows seeing the necessity and perspective of moral motivation for the realization of the common good. The availability of moral motivation is explained by moral reasons (self-determination and personal autonomy), by physiological causes (specifics of brain activity), cultural reasons (societies with a high level of trust and solidarity). Trends in the development of modern society are associated with the develop-

²⁹ Corruption Perceptions Index 2016 // Transparency International - The Global Anti-Corruption Coalition
https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016

³⁰ Пеммун Ф. Республиканизм. Теория свободы и государственного правления / пер. с англ. А. Яковлева. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 488 с. – С. 444.

ment of a culture of citizenship that increases the level of solidarity in society and the degree of citizens' responsibility for the realization of common good.

Key words: *common good, moral and altruistic motives, financial and material incentives, behavioral economics.*

References

1. Akerlof G. A., Kranton R. E. *Identity economics. How our identities shape our work, wages, and well-being* [Russian edition: Akerlof G. A., Kranton R. E. Jekonomika identichnosti. Kak nashi idealy i social'nye normy opredel'ajut, kem my rabotaem, skol'ko zarabatyvaem i naskol'ko neschastny / per. s angl. D. Storozhenko. – M.: Kar'era-Press, 2010. – 224 s.]
2. Bowles S. *The moral economy. Why good incentives are no substitute for good citizens* [Russian edition: Bowles S. Moral'naja jekonomika. Pochemu horoshie stimuly ne zamenjat horosih grazhdan / per. s angl. D. Shestakova. – M.: Izd-vo Instituta Gajdara, 2017. – 336 s.]
3. Coase R. *The firme, the market, and the law* [Russian edition: Coase R. Firma, rynok, pravo / per. s angl. B. Pinsker. (Biblioteka «Liberal'naja missija») – M.: Novoe izdatel'stvo, 2007. – 224 s.]
4. *Corruption Perceptions Index 2016* // Transparency International - The Global Anti-Corruption Coalition
https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016
5. Frank R. *The Darwin economy. Liberty, competition, and the common good* [Russian edition: Frank R. Darvinovskaja jekonomika: svoboda, konkurencija i obshhee blago / per. s angl. N. Jedel'mana. – M.: Izd. Instituta Gajdara, 2013. – 352 s.]
6. Fukuyama F. *Trust. The social virtues and the creation on prosperity* [Russian edition: Fukuyama F. Doverie: social'nye dobrodeteli i put' k процветанию / per. s angl. D. Pavlovoj, V. Kirjushhenko, M. Kolopotina. – M.: ООО «Izd-vo AST», ЗАО NPP «Ermak». – 730 s.]
7. Goleman D. *Emotional intelligence. Why it can matter more than IQ* [Russian edition: Goleman D. Jemocional'nyj intellekt. Pochemu on mozhet znachit' bol'she, chem IQ / per. s angl. A.P. Isaevoj. – 5-e izd. – M.: Mann, Ivanov i Ferber, 2017. – 544 s.]
8. Kahneman D. *Thinking, fast and slow* [Russian edition: Kahneman D. Dumaj medlenno... reshaj bystro / per. s angl. Bakanova. – Minsk: Harvest, 2016. – 312 s.]
9. Laval C. *L'homme économique – Essai sur les racines du néolibéralisme* [Russian edition: Chelovek jekonomicheskij. Jesse o proishozhdenii neoliberalizma / per. s fr. S. Ryndina. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. – 432 s.]
10. Pettit Ph. *Republicanism. A theory of freedom and government* [Russian edition: Pettit Ph. Respublikanizm. Teorija svobody i gosudarstvennogo pravljenja / per. s angl. A. Jakovleva. – M.: Izd-vo Instituta Gajdara, 2016. – 488 s.]

11. *Proekt «Konceptii rozvitku gromadjans'koï osviti» na sajti MON Ukraïni* <https://mon.gov.ua/ua/news/mon-proponuye-do-gromadskogo-obgovorennja-konceptiju-rozvitku-gromadyanskoyi-osviti-v-ukrayini>
12. *Sandel M. Justice. What's the right thing to do?* [Russian edition: Sandel M. Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no? / per. s angl. A. Kalinina. – M.: Mann, Ivanov, Ferber, 2013. – 352 s.]
13. *Sandel M. What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* [Russian edition: Sandel M. Chto nel'zja kupit' za den'gi. Moral'nye ogranichenija rynka / per. s angl. N. Il'inoj. – M.: Mann, Ivanov, Ferber, 2013. – 256 s.]

Стаття надійшла 22.11.2017

Людмила Северин-Мрачковська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київського національного економічного університету
імені Вадима Гетьмана

ВЗАЄМОВІДНОШЕННЯ МІЖ ЕКОНОМІЧНОЮ ТА ПОЛІТИЧНОЮ СВОБОДАМИ У ПРАЦЯХ М. ФРІДМАНА І Ф. ХАЙЄКА

У статті за працями провідних зарубіжних економістів XX століття М. Фрідмана та Ф. Хайєка розглядається взаємозв'язок між економічною та політичною свободами – проблема, що належить до суміжного проблемного «поля» економічної науки, філософії економіки та політології. Зазначається, що звернення до класичного досвіду аналізу даної проблеми дозволить більш чітко окреслити теоретичні засади економічного та політичного реформування, що наразі відбуваються у нашій країні. Робиться висновок, що проблема взаємозв'язку між економічною та політичною свободами є важливим аспектом більш ширшої філософської проблеми, а саме: проблеми взаємозв'язку економіки й моралі.

Ключові слова: М. Фрідман, Ф. Хайєк, економічна свобода, політична свобода, добровільне співробітництво, уряд.

Наразі українське суспільство, здійснивши свій цивілізаційний вибір на користь західноєвропейських цінностей, за необхідністю перебуває на етапі докорінного реформування своєї політико-економічної сфери. Відтак теоретична спадщина М. Фрідмана та Ф. Хайєка – видатних економістів та філософів XX століття, лауреатів Нобелівської премії з економіки, що є авангардом сучасної західної економічної думки, виступає неоціненним науковим доробком для тих, хто прагне побудувати цивілізоване суспільство – суспільство без корупції, ґрунтоване на політичній свободі, розвинутих ринкових відносинах, вільній економічній ініціативі та здоровій конкуренції.

Здебільшого наукові праці М. Фрідмана та Ф. Хайєка досліджувалися економістами, зокрема, Кубеду Р., Келлаханом Дж., Кларком Дж. Б., Нельсоном Е., Клаусом В., Блаугом М., Кругманом П., Еллманом М., Моїсєєвим С. Р., Ілларіоновим А. М., Усоскіним В. М. та іншими. Мета ж даної наукової статті – дослідити політико-філософський аспект наукового доробку згадуваних вище видатних мислителів, а саме: проблему взаємозв'язку економічної та політичної свобод у суспільстві. Осмислення даної проблеми, ознайомлення з конкретними й чіткими рекомендаціями, що містяться у працях М. Фрідмана та Ф. Хайєка, можна сподіватися, дозволять зробити правильні

практичні «кроки» по реалізації програми реформування українського суспільства у сфері політики та економіки.

Дослідження питання взаємовідношення між економічною та політичною свободами посідає важливе місце у науковому доробку М. Фрідмана. На його думку, економічний устрій виступає засобом досягнення політичної свободи, оскільки впливає на концентрацію та роззосередження влади. Економічна організація, яка надає економічну свободу безпосередньо (саме ґрунтований на вільній конкуренції капіталізм) сприяє також примноженню політичної свободи; свобода відділяє економічну владу від політичної і таким чином дозволяє одній слугувати противагою іншій.¹

Вдаючись до короткого аналізу історичного досвіду людства, для якого, на думку М. Фрідмана, здебільшого були характерними тиранія, під'яремність та принизливість – «типові стани людства», справедливо зауважує, що «західний світ у XIX і на початку XX століть є разючим винятком із тенденції історичного розвитку»². На його глибоке переконання, у даному випадку політична свобода вочевидь прийшла разом із вільним ринком та розвитком капіталістичних установ.

Таким чином, капіталізм у вченні М. Фрідмана постає необхідною умовою політичної свободи, проте все ж недостатньою. Так фашистську Італію та Іспанію, Німеччину декількох періодів за останні 70 років, Японію перед I та II Світовими війнами та царську Росію десятиліть, що передували I Світовій війні, не можна навіть з натяжкою охарактеризувати як політично вільні країни, незважаючи на те, що у кожній з них приватне підприємництво було панівною формою економічної організації, зауважує М. Фрідман. Тому очевидно, робить він висновок, що можна мати капіталістичний за своєю суттю економічний устрій і водночас несвободний устрій політичний³. Проте, на його думку, навіть у цих країнах громадяни володіли набагато більшою свободою, ніж громадяни сучасної тоталітарної держави, на кшталт Росії і нацистської Німеччини, в яких економічний тоталітаризм поєднується з політичним. Навіть у Росії за царя деякі громадяни могли за певних обставин змінити місце роботи без дозволу політичної влади, тому що капіталізм та наявність приватної власності слугували певною противагою централізованій владі держави.⁴

Взаємовідносини між економічною та політичною свободами складні і ніяким чином не однобічні, зауважує М. Фрідман. Він робить спробу розглянути складну

¹ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 9 - 10.

² Там само. – С. 9 - 10.

³ Там само. – С. 10.

⁴ Там само. – С. 10-11.

діалектику їх взаємозв'язку, аналізуючи історію та розвиток філософської думки XIX – XX століть.⁵

Так на початку XIX століття Бентам та філософські радикали були схильні розглядати політичну свободу як засіб досягнення свободи економічної. На їх думку, масам заважають обмеження, що на них накладаються, і якщо політичні реформи надають для більшості населення виборче право, вона зробить, як їй краще, а саме: проголосує за вільну конкуренцію. Певною мірою вони були праві, зауважує Фрідман. Реалізувались значні політичні реформи, а за ними послідували реформи економічні, спрямовані на користь більшої свободи конкуренції. Результатом таких змін в економічному устрої суспільства стало величезне зростання достатку мас.

За торжеством бентамівського лібералізму в Англії XIX століття послідувала реакція у вигляді посилення урядового втручання в економічну сферу, яка і в Англії, і в інших країнах була різко прискорена двома світовими війнами. Розпізнавши у цьому приховану загрозу індивідуалізму, інтелектуальні спадкоємці філософських радикалів – Дайсі, Мізес, Хайек і Саймонс серед багатьох інших – побоювались, що продовження руху до централізованого контролю над економічною діяльністю виявиться «Дорогою до рабства», як назвав Хайек свій проникливий аналіз цього процесу. Вони наголошували на економічній свободі як засобі досягнення свободи політичної.

Події післявоєнного періоду демонструють й інше співвідношення між економічною і політичною свободами: частина країн продемонструвала зворотний поворот економічної політики. Найбільш разючий приклад знову демонструє Англія. Поворотним пунктом виявився урядовий декрет про «контроль над заняттями». Якби його ретельно виконували, закон цей призвів би до централізованого розподілу людей за видами занять. Це настільки йшло урозріз з особистою свободою, що нового закону дотримувалися у мізерній кількості випадків, і протримався він зовсім недовго. Скасування його потягнуло за собою рішучий поворот економічної політики, що характеризувався меншим акцентом на централізовані «плани» і «програми», зняттям багатьох обмежень та більшою опорою на приватний ринок. Подібні політичні зрушення відбулися в більшості демократичних країн.

Такі політичні зрушення М. Фрідман пояснює, загалом, тим, що централізоване планування мало обмежений успіх, а то й зовсім не спромоглося досягти намічених цілей. Цілком ймовірно, зазначає він, що ці зрушення є лише тимчасовою

⁵ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 11-12.

перервою в дії колективістської тенденції нашого століття. Якщо це навіть і так, вони ілюструють тісний взаємозв'язок між політичною свободою та економічним устроєм.

Історичний досвід сам по собі ніколи не буває переконливим, розмірковує далі М. Фрідман. Можливо, розширення свободи та розвиток капіталу й ринкових інститутів було випадковим співпадінням? Чому неодмінно між ними має бути взаємозв'язок? Який логічний зв'язок існує між економічною та політичною свободами?

Розглядаючи ці питання, М. Фрідман спочатку пропонує розглянути ринок як пряму компоненту свободи, а потім – опосередкований зв'язок між ринковими відносинами та політичною свободою. Побічним продуктом розгляду буде його спроба окреслити ідеальний економічний устрій вільного суспільства.

Отже, М. Фрідман зазначає, що в принципі існують лише два способи координації економічної діяльності мільйонів людей: перший – централізоване керівництво, що пов'язане з примусом (такими є методи армії та сучасної тоталітарної держави); другий – це добровільне співробітництво індивідів. Це – метод, яким користується ринок.⁶

Можливість координації через добровільну співпрацю ґрунтується на елементарній тезі, хоча і достатньо дискусійній: з економічної угоди мають користь дві сторони – у тому випадку, що ця угода є добровільним і повністю усвідомленим актом кожної із сторін. Тому торговий обмін може забезпечити координацію без примусу. «Робочою моделлю суспільства, організованого за посередництва добровільного взаємообміну, є приватнопідприємницька ринкова економіка, тобто, те, що ми назвали ґрунтованим на вільній конкуренції капіталізмом», – зазначає М. Фрідман.⁷ У найпростішій формі таке суспільство складається з низки самостійних приватних господарств. Кожне з цих господарств використовує наявні ресурси для виробництва товарів та послуг, яке воно обмінює на товари та послуги, вироблені іншими господарствами, здійснюючи це на умовах, взаємоприйнятних для обох сторін, що беруть участь в угоді.

Таким чином, господарство отримує можливість задовольняти свої потреби в опосередкований спосіб, виробляючи товари для свого власного користування. Оскільки у господарства завжди є альтернативний вихід – виробляти прямо для себе – у нього немає потреби вступати в обмін, якщо воно нічого на ньому не виграє. Тому, якщо обидві сторони нічого не виграють від обміну, він не відбудеться. «Так співробітництво стає можливим без

⁶ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 14.

⁷ Там само. – С. 14.

примусу», – пише М. Фрідман. – «...Головною особливістю ринкового методу здійснення координації вичерпно проявляється в простій ринковій економіці, в якій немає ні підприємств, ні грошей. Як у цій простій моделі, так і в складній ринковій економіці, що використовує підприємства і гроші, кооперація є строго індивідуальною і добровільною за умови, що (а) підприємства приватні, так що кінцевими сторонами, що домовляються, є індивіди, і що (б) індивіди володіють повною свободою вступати в кожну конкретну угоду, так що всі операції суто добровільні. Найголовніше – це забезпечити правозаконність, аби не припуститися фізичного примусу одного індивіда іншим і дотримання добровільно укладених контрактів...».⁸

Допоки зберігається реальна свобода взаємообміну, головна особливість ринкової організації економічної діяльності полягає в тому, що у більшості випадків вона не дозволяє одній особі втручатися в діяльність іншої. Споживача убезпечує від примусу з боку продавця наявність інших продавців, з якими він може вступити в угоду. Продавця огорожує від примусу з боку споживача наявність інших споживачів, яким він може продати свій товар. Працюючий за наймом убезпечений від примусу з боку роботодавця наявністю інших роботодавців, до яких він може найнятися, і т. п. І ринок робить усе це безпристрастно і без будь-якої центральної влади. «Вільна економіка дає людям те, що вони хочуть, а не те, що вони мусять хотіти, як вважає якась група. За більшістю доведень проти вільного ринку лежить невіра в саму свободу», – зауважує Фрідман⁹.

Отже, ринок надає економічну свободу. Політична свобода означає відсутність примусу одних людей над іншими. Основною загрозою для свободи є сила примусу, незалежно від того, чи перебуває вона в руках монарха, диктатора, олігархії, чи миттєво існуючої більшості. Збереження свободи вимагає максимально можливого усунення такої концентрації влади та роззосередження і розпилення тієї влади, усунути яку не уявляється можливим. Вилучаючи організацію економічної діяльності з-під контролю політичної влади, ринок усуває джерело влади, що примушує. Він дозволяє економічній могутності зробитися обмежувачем політичної влади, а не її зміцнювачем. Якщо економічна влада перебуває не в тих же руках, що і політична, вона може послугувати обмежуючою протидією політичній владі. Як доказ істинності даної тези, М. Фрідман приводить влучний приклад, що ілюструє, як дія ринку сприяє збереженню політичної свободи¹⁰.

⁸ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 15-16.

⁹ Там само. – С. 16.

¹⁰ Там само. – С. 18-21.

Однією з характерних особливостей сучасного суспільства, є, зрозуміло, свобода індивіда відстоювати та відкрито пропагувати радикальні зміни в суспільній структурі – допоки його агітація обмежується переконанням і не виливається в застосування насильницьких дій та інших видів примусу. Знаменням існуючої у капіталістичному суспільстві політичної свободи слугує те, що люди можуть відкрито закликати до соціалізму та борються за нього. Точно так політична свобода в соціалістичному суспільстві вимагала б, щоб люди були б вільні агітувати за введення капіталізму. Як можна було б зберегти та захистити свободу агітації за капіталізм в соціалістичному суспільстві?

Аби людина могла за щось агітувати, спочатку вона повинна мати можливість заробляти на життя. Це вже стає проблемою у суспільстві соціалістичному, оскільки там всі робочі місця перебувають під прямим контролем соціалістичної влади. Щоб соціалістичне суспільство дозволило особам, що перебувають у нього на службі, пропагувати політичний курс, що є прямо протилежним його офіційній доктрині, потрібен був би акт самовідречення, здійснити який зовсім непросто (як демонструє післявоєнний досвід США, коли постало питання про «благонадійність» урядових службовців).

Але припустимо, говорить Фрідман, що цей акт самовідречення все ж стався. Щоб пропаганда капіталізму мала хоч якийсь сенс, прибічники його якось мусять фінансувати свою діяльність: їм потрібно буде влаштовувати мітинги, друкувати брошури, сплачувати за радіопередачі, випускати газети та журнали тощо. Виникає запитання: звідки їм брати гроші? За умов соціалізму можуть бути і напевне виявляться люди з великим прибутком, можливо, володіючі навіть крупним капіталом у вигляді державних облігацій тощо, однак, за необхідністю, це будуть урядові високопосадовці. Можна ще уявити, що дрібний чиновник буде відкрито пропагувати капіталізм у соціалістичній країні і тим не менш втримуватися на роботі. Важко, однак, уявити, що таку «підrivну» діяльність фінансували б при соціалізмі великі начальники.

Отримати великі кошти можна буде лише шляхом збирання невеликих сум з великої кількості дрібних чиновників. Але це не рішення. Щоби скористатися цим джерелом, зазначає М. Фрідман, потрібно, щоб багато хто був переконаний у вашій правоті, тоді як проблема, що перед вами стоїть, якраз полягає у фінансуванні кампанії, спрямованої на їх переконання. Радикальні кампанії в капіталістичних країнах таким чином ніколи не фінансувалися. Їх, як правило, підтримували декілька багатих людей, яких вдалося переконати: Фредерік Вандельбірד Фільд, Аніта Маккормік Блейн або Корлісс

Ламонт, якщо називати нещодавно згадувані імена, або Ф. Енгельс, якщо заглибитися в минуле. У суспільстві капіталістичному потрібно лише переконати декілька багатіїв, щоб заручитися засобами на пропаганду якої завгодно ідеї, нехай навіть найнезвичайнішої, і таких людей, таких незалежних джерел підтримки, є немало. Загалом: не обов'язково навіть переконувати людей чи фінансові установи, що володіють відповідними фондами, в розумності ідей, які маєте намір пропагувати. Потрібно лише переконати їх в тому, що ваша пропаганда буде мати фінансовий успіх, що відповідна газета, журнал, книга чи нове підприємство виявиться прибутковим. Видавець, що серйозно ставиться до конкуренції, наприклад, не може дозволити друкувати лише те, з чим він особисто погоджується; він має керуватися лише одним критерієм: чи є великою вірогідність того, що ринок виявиться достатньо широким, аби забезпечити задовільний прибуток на вкладений капітал.

Таким чином, ринок розриває порочне коло і в кінцевому підсумку дозволяє фінансувати подібні заходи невеликими сумами, зібраними з багатьох людей, без того, щоб їх спершу переконувати. У соціалістичному суспільстві такої можливості немає: там одна лише всемогутня держава, робить висновок М. Фрідман.¹¹

Якщо припустити, що соціалістичний уряд все ж усвідомлює дану проблему і складається з людей, що виступають за збереження свободи, чи здатен він виділити на це кошти? Можливо; але не зрозуміло, яким чином. Він може заснувати адміністративний орган по субсидуванню підривної пропаганди. Але як йому вирішити, кого саме слід підтримувати? Якщо він стане давати всім, хто попросить, він скоріш за все опиниться без грошей, бо соціалізм не в змозі скасувати елементарний економічний закон, відповідно до якого достатньо висока ціна породжує достатньо високу пропозицію. Зробіть агітацію радикальних поглядів достатньо фінансово привабливою, і від агітаторів відбою не буде.

Але це ще не все. У вільному ринковому суспільстві достатньо мати кошти. Постачальники паперу так само готові продати його газеті *Дейлі уоркер*, як і *Уолл-Стріт джорнел*. У соціалістичному суспільстві лише одних грошей буде замало. Гіпотетичному прибічнику капіталізму потрібно буде вмовити державну паперову фабрику продати йому папір, державну типографію – надрукувати брошури, державне поштове відділення – розіслати їх, державне відомство – надати йому залу для виступів тощо.

Можливо, існує якийсь спосіб подолання усіх цих труднощів та збереження свободи в соціалістичному

¹¹ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 20.

суспільстві. Не можна стверджувати, що це цілком неможливо. Ясно, однак, що створення інститутів, які практично забезпечать можливість інакодумства, пов'язане зі значними труднощами. Наскільки мені відомо, зауважує Фрідман, ніхто з тих, хто виступав за соціалізм і водночас за свободу, належним чином не брався за вирішення даної проблеми. Чи хоча б здійснював спроби серйозно розробляти інститути, які забезпечили б існування свободи при соціалізмі. Зате цілком ясно, що свободі сприяє ринкове капіталістичне суспільство.

Аби бути більш переконливим, М. Фрідман приводить ще низку влучних прикладів практичного втілення згаданого вище абстрактного принципу.¹² Перший приклад – те, що трапилося з Вінстоном Черчиллем. З 1933 року й до початку II Світової війни Черчиллю не дозволяли виступити по англійському радію, яке було, зрозуміло, урядовою монополією під адміністративним контролем Британської радіомовної корпорації. При цьому він був одним з поважних громадян своєї країни, членом парламенту, колишнім міністром, що відчайдушно намагався усіма доступними засобами переконати своїх співвітчизників вжити заходи по попередженню загрози з боку гітлерівської Німеччини. Йому не дозволяли звернутися по радію до англійського народу, оскільки Бі-Бі-Сі було урядовою монополією, а його погляди уявлялись надто «спірними».

Інший приклад демонструють США, і стосується він т.зв. Голлівудського чорного списку.¹³ Останній був актом несвободи, оскільки являв собою змову з використанням засобів примусу з метою попередження добровільної асоціації. Він не спрацював саме тому, що ринок зробив збереження чорного списку дороговартісним. Комерційний інтерес, та обставина, що у голів підприємств є стимул – заробляти якомога більше грошей – захистив свободу осіб, що потрапили до чорного списку, надавши їм іншу роботу та давши людям стимул їх винаймати. Якби Голлівуд і кінопромисловість були б держпідприємствами, важко собі уявити, що «Голлівудська десятка» чи аналогічна група людей знайшли б собі роботу, слушно зауважує М. Фрідман.

Ще один приклад тієї ролі, яку ринок відіграє у справі збереження політичної свободи, стосується досвіду з

¹² Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 21 – 24.

¹³ Голлівудський чорний список – це т.зв. «Голлівудська десятка» сценаристів, які відмовилися давати свідчення на слуханнях 1947 року з приводу комуністичного проникнення в кінопромисловість. Академія кіномистецтва заборонила комуністам, а також тим, хто посилався на П'яту поправку (П'ята поправка в Конституції США проголошує, що ніхто не зобов'язаний надавати в суді свідчення проти самого себе), брати участь у конкурсі на отримання премії «Оскар».

маккартизмом¹⁴. Головним прихистком для тих, хто постраждав від цієї політики, стала приватноринкова економіка, в межах якої ці люди могли заробити собі на хліб. М. Фрідман відмічає, що непропорційно велика група цих осіб пішла, судячи з усього, в сектори економіки з найбільшою конкуренцією, – дрібний бізнес, торгівлю, фермерство, – де ринок найбільш близько підходить до ідеального вільного ринку. Адже, купуючи хліб, ніхто не знає, хто виростив для нього пшеницю: комуніст чи республіканець, конституціоналіст чи фашист, або, врешті-решт, негр чи білий. На глибоке переконання Фрідмана, цим ілюструється те, як безособовий ринок відокремлює економічну діяльність від політичних поглядів та захищає людей від дискримінації в їх економічній діяльності з причин, що не мають ніякого відношення до їх праці, – незалежно від того, чи будуть пов'язані ці причини з їх політичними поглядами чи кольором шкіри.

У роботі «Могутня рука ринку» М. Фрідман на прикладі аналізу найбільшої економічної системи, ґрунтованої на директивному методі управління, якою був СРСР, переконливо доводить, що «...на кожній сходинці економічної діяльності в цій країні – іноді легально, а іноді і нелегально – вступає в силу й діє принцип добровільного співробітництва, характерний для ринкових відносин. Так само, як жодне суспільство не здатне існувати, спираючись винятково на директивний метод, так жодне суспільство не здатне керуватися виключно принципами добровільного співробітництва. Кожному суспільству притаманні певні елементи наказового методу, що набувають найрізноманітніших форм. Вони можуть бути сформульовані явно й однозначно (наприклад, обов'язкова військова повинність, заборона купівлі-продажу героїну чи штучних замінників цукру, судові постанови), або ж бути такими витонченими, як збільшення податків на тютюнові вироби з метою зменшення кількості тих, хто палить...»¹⁵. Дуже важливо при цьому, зауважує Фрідман, в якій пропорції співіснують ці два чинники: чи проявляється елемент добровільного обміну в основному в «підпільній» діяльності, що квітне за рахунок жорсткості домінуючого директивного методу, або ж принцип добровільного обміну є основним принципом організації суспільства і доповнюється більшою чи меншою мірою елементами примусу.

¹⁴ Маккартизм – явище, що було притаманним внутрішній політиці США в період з 1950 по 1954 роки і пов'язане з діяльністю сенатора Д. Р. Маккарті; сутність маккартизму – протидія й боротьба з комуністичним проникненням та шпигунством на користь СРСР, здебільшого, в апараті влади й серед інтелектуальної еліти, у переслідуванні осіб з ліберальними переконаннями.

¹⁵ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 27.

Важко не погодитися з М. Фрідманом, що «...економіка, ґрунтована на принципі добровільного обміну, є запорукою процвітання та свободи. При такій економіці потенціал у сфері цих двох областей може і не бути реалізований повністю, але нам не відомий приклад суспільства, що досягнуло процвітання та свободи за умов, коли принцип добровільного обміну не був би основним принципом його організації.»¹⁶ Зрозуміло, варто додати, що добровільний обмін не є достатньою умовою для процвітання та свободи; принаймні, це поки що засвідчує історія. Багато суспільств, ґрунтованих на принципі добровільного обміну, не досягли ні процвітання, ні свободи, хоча і в тому, і в іншому відношенні вони перебувають далеко попереду суспільств, що являють собою авторитарні соціальні структури. Однак, добровільний обмін є для процвітання та свободи умовою *необхідною*.¹⁷

Якою ж є роль уряду в системі, ґрунтованій на принципі добровільного обміну та співробітництва? Яка роль має бути відведена уряду в суспільстві, члени якого – як особистості, сім'ї, члени добровільних об'єднань і громадяни організованої держави – прагнуть б досягти максимально можливої свободи вибору різних можливостей? Нелегко відповісти на це запитання краще, зазначає Фрідман, аніж це зробив два століття тому Адам Сміт: «Таким чином, оскільки зовсім відпадають усі системи переваги чи утисків, вочевидь залишається і сама по собі утверджується проста й нехитра система природної свободи. Кожній людині, допоки вона не порушує законів справедливості, надається абсолютно вільно на власний розсуд дбати про свої інтереси і вступати у конкуренцію своєю працею і капіталом з працею і капіталом будь-якої іншої особи або навіть цілого стану. Государ абсолютно звільняється від обов'язку, при виконанні якого він завжди буде піддаватися численним заблудженням і оманам, і належне виконання якого недоступне ніякій людській мудрості чи знанню, – від обов'язку керувати працею приватних осіб і спрямовувати її до занять, найбільш відповідним інтересам суспільства. Згідно із системою природної свободи, державцю належить виконувати лише три обов'язки: ... по-перше, обов'язок оберігати суспільство від насилля та вторгнення інших незалежних суспільств; по-друге, обов'язок оберігати, мірою можливостей, кожного члена суспільства від несправедливості та пригнічення з боку інших його членів, або обов'язок встановити суворе та

¹⁶ Прекрасним сучасним прикладом суспільства з обмеженою відповідальністю держави та вільним ринком, на думку М. Фрідмана, є Гонконг. Проте найвидатнішими його прикладами в історії людства постають, на його думку, Японія, Великобританія та США кінця ХІХ століття. (Див. Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 63).

¹⁷ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 30.

безпристрасне здійснення правосуддя; по-третє, обов'язок створювати та утримувати певні громадські установи, створення та утримання яких не може бути в інтересах ніяких окремих осіб чи невеликих груп, оскільки прибуток від них ніколи не зможе окупити витрати будь-якої окремої особи чи невеликих груп осіб, хоча, зазвичай, вони і зможуть з лишком окупитися великому суспільству».¹⁸

Осмислюючи обов'язки держави (державця), Фрідман зауважує, що перші два з них є чіткими і недвозначними: це захист членів суспільства від примусу з боку своїх громадян чи ззовні. Адже, якщо ми не захищені від примусу, то ми не володіємо реальною свободою вибору. Але при цьому «...одне із найважливіших завдань у справі побудови і збереження вільного суспільства полягає саме в тому, щоби віднайти спосіб забезпечити таке становище, коли повноваження застосовувати насилля, які надані державі для того, щоб захищати свободу, залишаються в межах саме цієї функції і не перетворюються в загрозу самій, власне, свободі».¹⁹

Будь-яка добровільна угода, що відрізняється хоча б якоюсь складністю чи поширюється хоча б на якийсь тривалий проміжок часу, може стати джерелом двозначних тлумачень. Тому важливою є роль держави як посередника, що передбачає встановлення загальних правил, які сприяють спрощенню та розвитку механізмів добровільного обміну – своєрідних «правил гри» у сфері економічних та соціальних відносин, в якій беруть участь громадяни вільного суспільства. Однак, будь-яке посилення влади уряду, з якою б метою воно не здійснювалося, збільшує загрозу того, що уряд, замість того, щоб слугувати більшості громадян, може перетворитися у знаряддя, за допомогою якого декотрі з них зможуть збагачуватися за рахунок інших.

Урок, який необхідно винести із фактів зловживання третім обов'язком уряду перед суспільством, сформульованим А. Смітом, полягає в тому, що т.зв. «тягар доведення» корисності втручання держави в діяльність вільного ринку лежить на тих, хто його пропонує. «Ми маємо запровадити на практиці, – пише М. Фрідман, – систематичне проведення аналізу результатів і витрат для будь-якого урядового заходу, пропонованого у сфері економіки, і щоразу вимагати, щоб у загальному балансі перші явно переважували другі. Лише після цього даний захід може бути схвалено».²⁰

Отже, М. Фрідман зазначає, що існування вільного ринку не знімає необхідності уряду. Навпаки, уряд потрібен і як форум для визначення «правил гри», і як арбітр, що

¹⁸ Фрідман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 53–54.

¹⁹ Там само. – С. 54–55.

²⁰ Там само. – С. 60.

тлумачить установлені правила і забезпечує їх дотримання. Проте ринок різко звужує коло питань, які потрібно вирішувати політичними засобами, і таким чином зводить до мінімуму необхідність прямої урядової участі у грі.²¹

В унісон з М. Фрідманом щодо негативної ролі в суспільстві, в економіці зокрема, надмірного розширення державної влади висловлюється і Ф. Хайєк. Він пише: «...В останні роки існування республіки і в перші століття імперії Рим, що управлявся сенаторами, інтереси яких були зазвичай тісно пов'язані з комерційною діяльністю, явив світові прообраз приватного права, ґрунтованого на понятті індивідуалізованої власності в її найбільш абсолютній формі. Падіння та остаточний крах першого у світі розширеного порядку сталися тільки тоді, коли центральна влада в Римі почала наполегливо витісняти вільну ініціативу».²²

У цих міркуваннях Хайєка відображається ключова ідея, якій присвячена дана наукова стаття: ідея залежності політичної свободи у суспільстві від економічної свободи, ґрунтованої на вільній підприємницькій ініціативі громадян. Знищення або нівелювання економічної свободи за необхідністю призводить до знищення або нівелювання свободи політичної. Далі Ф. Хайєк продовжує: «...Така послідовність подій повторювалася потім знову і знову: цивілізація може поширюватися, але, ймовірно, не може сильно просуватися вперед за правління, що відбирає у громадян і бере на себе керівництво повсякденними справами. ...Уряди, що здатні захищати індивідів від насилля своїх же громадян, роблять можливим розвиток все більш складного порядку, ґрунтованого на спонтанному та добровільному співробітництві. Однак рано чи пізно з'являється тенденція зловживати цією владою, пригнічуючи свободу, яку раніш захищали, нав'язуючи свою як наче більшу мудрість і не дозволяючи «суспільним інститутам розвиватися хаотично» (якщо скористатися виразом, який я зустрів у статті «Соціальна інженерія» у словнику Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought, 1977)».²³

Із теорії Хайєка випливає, що втручання держави у свободу контрактних угод (контрактів) призводить до економічних неузгодженостей та втрат, так як сигнали (ринкові ціни), що надсилаються замовником і повідомляють агентам потрібну їм для прийняття рішень інформацію, спотворюються іншим, більш потужним джерелом – державним апаратом. Особливо шкідливим є оперативне державне втручання. У цьому випадку ринковим агентам

²¹ Фрідман М., Хайєк Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С.16-17.

²² Фридрих Август фон Хайек. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. Пер. с англ. - М.: Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallaxy», 1992. – С. 58.

²³ Там само. – С. 58–59.

майже неможливо розпізнати правдиву ринкову інформацію у супроводжуючому її державному «шумові», і ринок дезорганізується.²⁴

Хайек вважає, що держава виконує, насамперед, функцію охорони порядку; крім цього, виконує також функції, необхідні для існування суспільства, в тих випадках, коли вони недостатньо винагороджуються і не можуть забезпечуватися ринком.²⁵

Розмірковуючи над взаємозв'язком планування та тоталітаризму, Ф. Хайек зазначає, що із колективістського економічного планування витікає практично тотальний контроль над особистим та суспільним життям²⁶, що, цілком зрозуміло, унеможлиблює існування політичної свободи в суспільстві.

Отже, проблема взаємовідношення між політичною та економічною свободами, складна діалектика взаємозв'язку між ними постає важливим аспектом учень М. Фрідмана та Ф. Хайєка. Досліджуючи дану проблему, видатні економісти переконливо, спираючись, подекуди, на історичний досвід людства, обґрунтовують думку про необхідність побудови економічного устрою, ґрунтованого на принципі добровільного співробітництва (яким є капіталізм), мінімального втручання уряду (держави) в економічне життя суспільства та розвитку системи вільної конкуренції, що здатна «оздоровлювати» економіку, «очищуючи» її від нежиттєздатних, недієвих суб'єктів та форм господарської діяльності. Отже, свобода, зокрема, й політична, безпосередньо пов'язана з типом економічного устрою: чим більш вільною є економіка, тим більш політично вільним стає суспільство. А оскільки абсолютно очевидно, що політична свобода сама по собі є найважливішою складовою загальної свободи – однієї з вищих моральних цінностей людства, то є підстави констатувати існування взаємозв'язку між економікою та мораллю як суспільними феноменами.

Завершити дану наукову статтю хотілося б проникливими словами М. Фрідмана: «...Наше суспільство таке, яким ми його робимо. Ми самі можемо визначити форму і структуру наших суспільних інститутів... ніщо не може перешкодити нам (якщо ми дійсно цього хочемо) в побудові суспільства, що спирається в організації економічних та інших видів

²⁴ Фридрих А.Хайек. Частные деньги. – М.: Изд-во Института Национальной Модели Экономики. 1996. – 240 с.

²⁵ Гаек Ф. А. Конституція свободи / Ф.А.Гаек; [пер. з англ. М.Олійник, А.Королишина]. – Львів: Літопис, 2002. – 556 с.

²⁶ Хайек Ф. фон. Дорога к рабству. – М.: Новое издательство, 2005. – С.105 – 108. Арон, хоч і визнавав, що ідеї Хайєка ще не стали предметом серйозного дослідження, висловив сумніви щодо його тези про взаємозв'язок планування і тоталітаризму; див.: Арон, 1976, pp. 118-119ff.

діяльності насамперед на принцип добровільного співробітництва. Тільки від нас самих залежить створення такого суспільства, яке охороняє та розширює свободу людської особистості, не допускає надмірного розширення влади держави та слідує за тим, щоб уряд завжди залишався слугою народу і не перетворювався в його господаря».²⁷

Lyudmyla Severyn-Mrachkovska, Phd in Philosophy, Associate Professor at the Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman

THE RELATIONSHIP BETWEEN ECONOMIC AND POLITICAL FREEDOMS IN WORKS OF M. FRIEDMAN AND F. HAYEK

In the article on the works of the leading foreign economists of the twentieth century. M.Friedman and F.Hayek, the interrelationship between economic and political freedoms is considered - the problem that belongs to the adjacent problem field of economic science, the philosophy of economics and political science. Classics of economic thought make a well-founded conclusion that economic freedom, based on voluntary cooperation and a system of free competition with minimal intervention by the government (state), is a necessary means for achieving political freedom.

It is noted that the recourse to the classical experience of analyzing the above problem will allow to outline more clearly the theoretical principles of economic and political reform that are taking place in our country. It is concluded that the problem of the interconnection between economic and political freedoms is an important aspect of a wider philosophical problem, namely, the problem of the interaction between the economy and morality.

Key words: M.Friedman, F.Hayek, economic freedom, political freedom, voluntary cooperation, government.

References

1. Friedman M., Hayek F.A. *On Freedom* [Russian edition: Fridman M., Hajek F. «O svobode». – Minsk: POLIFAKT-REFERENDUM, 1990.]
2. Hayek F.A. *The Constitution of Liberty* [Ukrainian edition: Haiek F. A. Konstytutsiia svobody / F.A.Haiek; per. z anhl. M.Oliinyk, A.Korolyshyna. – Lviv: Litopys, 2002. – 556s.]
3. Hayek F.A. *Denationalisation of money* [Russian edition: Fridrih A.Hajek. CHastnye den'gi. – M.: Izd-vo Instituta Nacional'noj Modeli EHkonomiki, 1996. - 240 s.]
4. Hayek F.A. *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* [Russian edition: Fridrih Avgust fon Hajek. Pagubnaya samonadeyannost'. Oshibki socializma. Per. s angl. - M.: Izd-vo «Novosti» pri uchastii izd-va «Catallaxy», 1992.]
5. Hayek F.A. *The Road to Serfdom* [Russian edition: Hajek F. fon. Doroga k rabstvu. – M.: Novoe izdatel'stvo, 2005.]

²⁷ Фридман М., Хайек Ф. «О свободе». – Минск: ПОЛИФАКТ-РЕФЕРЕНДУМ, 1990. – С. 67–68.



УДК 304. 316.4

Лідія Сафонік,
*доктор філософських наук, доцент кафедри філософії
Львівського національного університету
імені Івана Франка*

ПИТАННЯ ЩОДО РОЗРІЗНЕННЯ ДЕЯКИХ ПОДІБНИХ ТЕРМІНІВ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДОСЛІДНИЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Артикулюється увага на необхідності уточнення понятійно-категоріального апарату аналізу сенсу життя у неklasичних філософських підходах, акцентуючи увагу на концептуальному розмежуванні сенсу життя й смислу буття; сенсу життя й життєвих сенсів; смислу буття й смислів буття; сенсо-відчуття й сенсо-розуміння; сенсу, смислу й значення. Зазначено, що концептуалізація сенсу життя у неklasичних філософських підходах ґрунтується на основному положенні, яке полягає у розмежуванні сенсів й смислів, де сенси закорінені у чуттєву складову людської природи, окреслюють унікальність й самотність людського життя, а смисли обумовлювані вербальним рефлексивним мисленням із залученням мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування, спонукаючи до пошуку автентичності індивідуального та суспільного життя.

Ключові слова: життя, буття, сенс, смисл, людина, екзистенція.

Постановка проблеми. В українській мові має місце вживання подібних, однак незбіжних філософських термінів, зокрема «життя» й «буття», «сенс» і «смисл», «смисл» та «значення», «цінності» й «вартості», «істина» й «правда», «метафізика», «онтологія». На нашу думку нехтування чітким розрізненням конотацій подібних, однак незбіжних філософських термінів, призводить до термінологічної плутанини та суттєвих помилок у розумінні складних філософських питань. Наприклад, відсутність у філософській літературі чіткого розрізнення конотацій термінів «сенс» і «смисл», «смисл» та «значення» спонукає безліч типових розумінь такого складного філософського питання як проблема сенсу життя. Без урахування конотаційних

відмінностей термінів «життя» й «буття», «сенса» й «смыслу», «смысл» і «значення» вважаємо неможливим здійснити концептуалізацію сенсу життя у контексті неklasичних інтерпретацій.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. В українській дослідницькій літературі простежуємо різнотлумачення концептів «сенса життя», «смысл буття», тим більше не зустрічаємо ґрунтовного аналізу відмінностей між смыслом буття та буттєвими смыслами, які потрібно вживати у множині. Переважна більшість дослідників вважають допустимим вживання концептів «сенса буття», а не «смысл буття»; «смысл життя», а не «сенса життя», що викликає мовну та наукову плутанину.

Мета статті полягає у тому, щоб звернути увагу на необхідність розрізнення подібних, однак не схожих філософських термінів.

Виклад основного матеріалу. Українські мислителі – А. Богачов, І. Жеребило, М. Жулінський, В. Кравченко, Л. Павлишин, П. Ситник, І. Ортинський, Є. Шушкевич правильно використовують концепт «сенса життя», оскільки сенс пов'язують із життям, що засвідчує зв'язок сенсу з відчуттями людини. Закорінення сенсу в чуттєву природу людини декларує унікальність та самобутність переживання людиною свого життя, демонструє соціально-психологічний зв'язок людини та життя.

А. Єрмоленко, А. Карась, Р. Кісь, М. Попович та В. Шинкарук пов'язують поняття смыслу з поняттям буття, наголошуючи на внутрішньому зв'язку буття та смыслов, використовуючи у своїх працях концепти «смысл буття» та «смысли буття». В. Шинкарук розумів необхідність розмежування сенсу життя та смыслу буття, про що свідчать такі праці мислителя: «Проблеми смыслу людського буття», «Про смысл буття», «Людське буття: екзистенція, час, свобода» та інші. Найперше виділимо, що мислитель у своїх працях та навіть у назві досліджень використовує концепт «смысл буття», що є абсолютно правильно, оскільки смысли не можуть бути життєвими, а тільки буттєвими.

З. Кісарчук, Л. Гребінь, Т. Гурлєєва та інші у колективній монографії «Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості» наголошують: «до речі, у цій роботі ми вживаємо термін «смысл» (рос – смысл), хоча в українській мові його перекладають і як «сенса» чи «значення». Отже, автори розуміють, що має місце розмежування термінів «сенса» і «смысл», наголошуючи, що «у психологічній літературі використовують поняття «смысл» і «сенса». Автори зазначають, що «відповідно до життя людини усвідомлення

нею свого буття (виділено мною), доцільніше вживати усе ж таки термін «смысл життя»¹. Ми не можемо підтримати позицію дослідників, оскільки необхідно вживати концепти «смысл життя» й «смысл буття». У той же час З. Кісарчук, Л. Гребінь, Т. Гурлєєва та інші правильно розуміють природу смислів «(від кореня – смысл, а значить мислити, осмислювати, обдумувати)»².

А. Баумейстер, А. Богачов, В. Кебуладзе послуговуються одним терміном «смысл», без термінологічного розрізнення смыслу та смыслу. Наприклад, А. Баумейстер пише: «Запитування про смысл буття (виділено мною) передбачає «експлікацію Dasein в аспекті його буття»³. Припускаємо, що мислителі розуміють відмінність смыслу життя та смыслу буття, проте, оскільки ця проблема не є предметом їхнього наукового інтересу, традиційно використовують одне українське слово «смысл».

М. Горлач («Смысл життя», 2003), Е. Осічнюк («Смысл життя», 1987), Ф. Папаяні («Смысл життя», 2008), Д. Рошин («Категорія «смысл життя особистості» в системі суміжних понять гуманітарних наук», 2010), А. Яковенко («Смысли життя як соціальна проблема в суспільстві, що глобалізується», 2012) допускають підміну понять, оскільки дотримуються концепту «смысл життя», не розрізняючи конотацію термінів «життя» та «буття», «смысл» та «смысл».

А. Яковенко зазначає, що між значеннями англійського *sense* та *meaning*, немає великої відмінності, однак робить висновок, що «обидва поняття (*sense* і *meaning*) в повній мірі не передають того змістовного характеру щодо слова «смысл»⁴. Автор артикулює нашу увагу, що навіть в існуванні цих двох слів з подібною змістовною конотацією можна «...шукати так сьогодні модну близькість України до різних культурно-цивілізаційних полюсів, український соціум знову є бінарним (а, можливо, синтетичним)»⁵, проте не робить висновку, яким саме є український соціум, керуючись наявністю двох близьких понять. А. Яковенко припускає, що смысл, смысл і значення –

¹ Кісарчук З. Г. Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості : монографія / З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлєєва та ін. ; [ред. З. Г. Кісарчук]. – НАПН України ; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К. : Імекс, 2012. – С. 96.

² Там само.

³ Баумейстер А. Буття і благо [Текст] : монографія / Андрій Баумейстер. – Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. – С. 153.

⁴ Яковенко А. В. Смысли життя, як соціальна проблема в суспільстві, що глобалізується : автореф. дис. на зд. наук. ступеня доктора соц. наук : спец. 22.00.01 «Теорія та історія соціології» [Текст] / Андрій В'ячеславович Яковенко. – Х., 2012. – С. 23.

⁵ Там само.

відмінні концепти, однак не докладає дослідницьких зусиль заради наукового їх розрізнення.

Методологічно близькою до наших роздумів є праці Д. Рощина, який розрізняє концепти «життєвий смисл» і «смысл життя». Автор дає порівняльний аналіз понять «смысл життя», «життєвий смисл», «смысложиттєва орієнтація», «смысложиттєва концепція». Дослідник вважає, що використання в соціології категорії «смысложиттєва концепція особистості» дасть змогу провести межу між соціологічним розумінням феномену смыслу життя та філософським і соціально-психологічним аспектами; виокремити його зі сфери методології цих наук; визначити соціологічну інтерпретацію смыслу життя особистості; розробити емпіричну операціоналізацію цього поняття в соціології⁶.

Д. Рощин зазначає, що «смысл життя», «життєвий смисл», «смысложиттєва орієнтація», «смысложиттєва концепція» це – різні рівні об'єктивування смыслу життя, а саме перехід від внутрішнього до зовнішнього світу особистості, до вчинку, дії, формулювання і самореалізації смыслу⁷. Мислитель є заручником російського дослідницького дискурсу та потрапляє в тенета російської мовної практики, оскільки говорить про «життєві смысли», а не про «буттєві смысли», про «смысл життя», а не про «смысл життя». Долученість до російського дискурсу сенсо-розуміння не сприяє розумінню глибини та складності цієї проблеми в європейському контексті дослідження. З іншого боку, наявність у російській мові концепту «смыслы бытия» и «смысл жизни» пропонує можливість глибшого аналізу, чим не скористався Д. Рощин.

Позитивним є те, що Д. Рощин не отожднює «життєвий смисл» і «смысл життя», ідентифікуючи «життєвий смисл» (у нашому розумінні «життєвий смысл») як життєве значення, «конкретну життєву цінність, що має суб'єктивно високу значимість у житті особистості (наприклад, кохання, самореалізація, кар'єра, діти, здоров'я тощо, проте вони не відображають спрямованості життєдіяльності особи, а висловлюють приватні елементи осмислення життя»⁸. Дослідник звертає увагу на ієрархічну природу «життєвих смыслов» і наголошує, що «Каждый життєвий смисл входит по вертикали в певную иєрархию життєвих смыслов, де каждый наступный смисл – все більш загальний, більш глибокий і

⁶ Рощин Д. Г. Понятия «смысл жизни», «смысложизненная ориентация» и «смысложизненная концепция»: дисциплинарные и теоретико-этимологические рамки концептуализации [Текст] / Дмитрий Георгиевич Рощин // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна; [наук. ред. В.С. Бакіров. та ін.] – 2010. – № 891. – С. 108.

⁷ Там само.

⁸ Там само. – С. 106.

всеосяжний. І, відповідно, останній смисл – на вершині цієї ієрархії або піраміди смислів – смисл життя»⁹. Мислитель не дає зразок шкали розподілу «життєвих смислів» (конструкт Д. Рощина) від вищого до нижчого – любові, праці, самореалізації, кар'єри, дітей, здоров'я тощо.

З. Кісарчук, Л. Гребінь, Т. Гурлєєва підтримують ієрархічну природу сенсу життя, оскільки «смысл людського життя є складноорганізованою системою смислів, життєві смисли не існують самі по собі, а підпорядковані найважливішому, високому смыслу чи групі смислів («духовне смыслове ядро»)»¹⁰. Дослідники в одному реченні виокремлюють «смысл людського життя», «смысли», «життєві смисли» та «високий смисл», що спонукає до мовної і наукової плутанини. Більше того, не варто говорити про «високий смисл», оскільки онтологічною функцією смислів є послаблення дискурсу тотожності мислення та мовлення заради можливості реалізації принципу розрізнення, онтологічного розриву, делегетиматії, деконструкції.

П. Фенікс правильно артикулює множинну природу смислів і наголошує, що поняття «смысл» варто вживати у множині як «смысли»¹¹. Смисли артикулюються вербально-рефлексивним мисленням з залученням мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування. Смисли спонукають процесуальність людського буття, відкривають перспективи людського життя. Смисли можна «прирошувати», «дарувати», змістовно збагачуючи дискурс сенсо-розуміння. Відтак необхідно вживати смисл (смысли) з поняттям «буття», а сенс із поняттям життя як «сенс життя». Отже, відмінність між «життєвими сенсами» і «сенсом життя» полягає у тому, що «життєві сенси» – це коротко чи довготривалі життєві програми, які передбачають ситуативне визначення мети, цілі чи завдання, а «сенс життя» – інтегративна засада смислів людського життя. Дискурс сенсо-розуміння зазвичай сприяє орієнтації людини у світі та є умовою стійкості людини у бутті.

Ми можемо погодитися з тим, що життєві сенси певним чином можуть домінувати один щодо іншого, але ми не підтримуємо думку, що сучасна людина впродовж свого життя усвідомлено вибудовує ієрархію життєвих сенсів, «де кожен наступний смисл – все більш загальний, більш глибокий і всеосяжний», а «на вершині цієї ієрархії або

⁹ Там само.

¹⁰ Кісарчук З. Г. Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості : монографія / З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлєєва та ін. ; [ред. З. Г. Кісарчук]. – НАПН України ; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К. : Імекс, 2012. – С. 100.

¹¹ Phenix. H. P. Realms of meaning: a philosophy of the curriculum for general education [Text] / Phillip H. Phenix. – New York etc. : McGraw-Hill, 1964. – XIV, 391 p.

піраміди смислів – смисл життя», і прагне досягнути утопічного «вищого смислу»¹², «високого смислу»¹³. Загалом позиція ієрархізування життєвих сенсів та буттєвих смислів не є затребуваною у контексті соціально-культурного буття ХХ століття, оскільки мислення притомної людини є антиієрархічним. Більше того, методологічна позиція ієрархічного розуміння смислів принципово суперечить дискретній, дистрибутивній й дихотомічній природі смислів.

Однак зазначимо, що Д. Рошин вірно міркує, що життєві сенси можна ототожнити з життєвим значенням, або життєвою цінністю, проте буттєві смисли дотичні до групи «значення», хоча смисл і значення не завжди збіжні, однак з позиції теорії функціоналізму смисли збіжні із значенням. На прикладі критики позиції Д. Рошина ми показуємо, що використання концептів «сенси життя», «життєвий сенси», «смысл буття» та «смысли буття» демонструють плюральний ресурс українського культурного контексту та спроможність українського мовного дискурсу відтворити глибини філософських запитувань та відповідей.

У підсумку зазначимо, що згідно нашої смисл буття перебуває поза межами людського світу, трансцендентний щодо нього, проте відкритий людині. Буття відкрите у безмежному горизонті самоздійснень, що уможливорює сполученість смислу буття як граничного з буттєвими смислами, які людина конститує у процесі свого життя. Відтак відкритість смислу буття спонукає смислове збагачення людського життя. Зокрема смисл буття відкривається за допомогою феноменальності ось-буття, яке розуміє себе як екзистенцію.

Якщо смисл буття є трансцендентним щодо людського життя, то сенси життя є іманентним людині соціокультурним феноменом, який дійсно є «соціально-історичним, культурно обумовленим феноменом»¹⁴. Сенси життя пов'язаний з відчуттям, чутливістю та сприйняттям людини, який конститується нею, виходячи із її інтересів, запитів та намірів. Водночас смисли артикуються вербально-рефлексивним мисленням з залученням мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування.

¹² Рошин Д. Г. Понятия «смысл жизни», «смыслжизненная ориентация» и «смыслжизненная концепция» : дисциплинарные и теоретико-этимологические рамки концептуализации [Текст] / Дмитрий Георгиевич Рошин // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна ; [наук. ред. В. С. Бакіров, та ін.] – 2010. – № 891. – С. 106.

¹³ Кісарчук З. Г. Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості : монографія / З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлеєва та ін. ; [ред. З. Г. Кісарчук]. – НАПН України ; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К. : Імекс, 2012. – С. 100.

¹⁴ Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Джон Дарем Пітерс ; [пер. з англ. А. Іщенко]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004. – С. 95.

Відтак необхідно вживати смисл (сенси) з поняттям «буття», а сенс з поняттям життя як «сенс життя».

Оскільки життєві сенси закорінені у чуттєву природу людини, а смисли є вербально-рефлексивним, то слушно виникає запитання, як саме сенс спливає до свідомості людини – завдяки вербальному мисленню, чи він існує також поза ним, а якщо існує – то в який спосіб? Керуючись досвідом притомної людини, більшість людей з абсолютною очевидністю впевнені, що життя має сенс. Людині властиво приймати на віру аксіому – «життя має сенс», бо досвід сенсу передує самосвідомості людини¹⁵. Однак ми погоджуємося з В. Кебуладзе, що будь-яка апіорно-трансцендентальна аксіома «не виражає якогось змісту нашого досвіду, а характеризує певний рівень охоплення у свідомості всіх можливих змістів досвіду»¹⁶, тобто тяглість людського життя уможливорює думку кожної конкретної людини, що життя має сенс, не залучаючи своє вербальне мислення. Відтак, твердження, що життя має сенс, може існувати позалогічно й позасемантично, тобто метафізично.

Проте, наївна настанова не спроможна забезпечити людину від втрати сенсу життя та утримати людину у притомному життєвому просторі впродовж усього життя. Наївній настанові, яка черпає натхнення в дескриптивному знанні не можна довіряти беззастережно, оскільки розуміння людьми сутності феноменів та устрою навколишнього світу є досить абстрактним і значно менш деталізоване і менш конкретне, ніж здається їм самим. Погодимося з А. Баумейстером, що «...навіть інтуїтивне пізнання потребує мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування»¹⁷, тим більше питання сенсу життя.

У контексті нашого дослідження дескриптивне знання загалом належить приймати не психологічно, не емпірично, а феноменологічно, «...аби була виявлена сутність не лише дескриптивного, а й будь-якого пізнання в його бутті як чистого переживання»¹⁸. Дескриптивний метод, який містить широкий спектр сенсуальності людини, неunikно присутній в нашому дослідженні, бо сенс життя людини, насамперед, пов'язаний з відчуттям, чутливістю та сприйняттям. Проте, заради утвердження притомного сенсо-розуміння, людині потрібна додаткова аргументація, яка уможливлена рефлексивною природою людського світовідношення,

¹⁵ Богачов А. Досвід і сенс : монографія / Андрій Богачов. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 209.

¹⁶ Кебуладзе В. Феноменологія досвіду: [монографія] [Текст] / Вахтанг Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 143.

¹⁷ Баумейстер А. Буття і благо [Текст] : монографія / Андрій Баумейстер. – Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. – С. 10.

¹⁸ Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы [Текст] / Густав Густавович Шпет. – Томск, 1996. – С. 127.

обумовлюваного вербальним мисленням та логічними процедурами.

Сенсо-розуміння, оперте на знання уможливорює творення креативних, інноваційних ідей, які розгортаються в ціннісно-смісловий масштаб, будучи перепорою групового мислення, яке легко піддається маніпулятивним впливам. А. Карась вважає, що «дискурс, утворюваний історичним розгортанням мови, в якому здійснюються феноменологія знаків, значень, символів, кодів та інтенцій взаєморозуміння», і «саме дискурсивна визначеність взаємин між людьми надає їм різного забарвлення, тональності, експресивності, емотивності, спонукає до промовчування чи відкритості. Дискурс слугує підставою вибору і надання пріоритету одним значенням перед іншими»¹⁹.

Процедури смислоконституювання, які сприяють інтелектуальному проясненню подій та феноменів уможливають витворення притомного дискурсу сенсо-розуміння, завдяки якому людина проживає своє життя «зі-сміслом», «із думкою». Притомне сенсо-розуміння є способом ціннісно-сміслового бачення світу, яке сприяє обґрунтуванню та вмотивуванню життєвої позиції, повідомленню Іншим притомних візій життєвих сенсів та буттєвих смислів. Візії життєвих сенсів та буттєвих смислів є притомними тоді, коли знаходять відзвук у душах інших людей, набуваючи соціальної репрезентативності, яка проявляється у бажанні їх наслідування за першої рефлексивної спроби, «...вкорінюються у вигляді культурних артефактів та об'єктивацій, відтворювані кожен раз у інтерпретаційних схемах»²⁰, набуваючи атрибути об'єктивності.

Висновок. Розрізняючи терміни «сенси» і «сенси» ми показуємо, що коли у філософії йдеться про соціальну дійсність, яка здійснюється на основі розгортання «життя», або ж «воління до життя», то для увиразнення екзистенційної участі людини доцільно, на відміну від концепту «сенси», застосовувати концепт «сенси», як такий, що конотує екзистенційні виміри індивідуального сприйняття феноменів дійсності. Власне, розрізнення двох названих термінів на нашу думку є аналітично виправданим і евристично доцільним стосовно обґрунтування ключових положень нашого наукового пошуку. Сподіваємося, що незабаром будуть проведені дослідження, які методологічно будуть опиратися на розрізнення таких подібних, однак не збіжних термінів як: правда й

¹⁹ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і не-класичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – С. 438.

²⁰ Костенко Н. Знание о смыслах: методология глубины и поверхности [Текст] / Наталья Викторовна Костенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – К.: Ин-т социологии НАН Украины. – 2011. – № 4. – С. 26.

істина, ціль й мета, цінності й вартості тощо, залучаючи широкий спектр українських та європейських досліджень.

Lidiya Safonik, *Doctor of Science in Philosophy, Docent at Department of Philosophy of the Lviv National University named after Ivan Franko*

THE QUESTION OF DISTINGUISHING SOME FAMILIAR TERMS IN UKRAINIAN PHILOSOPHICAL SCIENTIFIC LITERATURE

The research is based on the main position that is differentiating senses and meaning, where meanings are rooted in emotional and sensual part of human nature, outlining the uniqueness and originality of life and meaning are caused by verbal reflexive thinking involving language and communication, argument mediation. In particular, constitution of the meanings points to the importance of intellectual human potential in providing sense of life. Articulation unity sensual and reflective human capacity in the process of constituting discourse-sense understanding clarifies the complex mechanisms in providing sense of life. It is emphasized, that this is a way of expressing meaning, ie stable representations that are fixed in the minds of the people and culture of the people speaking strange fence meanings.

Articulated position according to which a person belongs leave the habit to make hierarchy in sense of life, the sense of life to equate value with the top of the pyramid, because this idea creates a situation justify life as an obstacle of constitution of the meanings. In particular, the thesis specify that violence is a way of spraying semantic horizon probable loss of sense in life, what motivates people to consciously and responsibly generate discourse of his life, clearly articulating the existential meaning of life and meaning, giving up other people's projects in providing sense of life.

Emphasized the splitting tendencies of modern human existence to certain existential meaning mosaic. It says that digital culture made possible by the existence of modern man within situational existential meanings, causing the formation of existential meaning mosaics. Indicated that man as meaningful mosaic there separated and closed at intensifying its communication through information technology. Determined that the situation of human presence in space situational meanings endangered vote «Other» of existential space man. Therefore, the obvious loss of fundamental sense of life necessitates outreach discourse on the importance of constitution-sense understanding. In the thesis articulated the idea that modern man learns to live in a situation of losing roots in dim outline of the situation-sense understanding of existence within the meaning of situational sense of life and the meaning of life identifying as little principle of integrative meaning of human existence.

Key words: *life, being, sense, meaning, human, existence.*

References

1. Baumeister A. Being and the Benefit [text]: monograph / Andriy Baovets. - Vinnytsya: T. P. Baranovskaya, 2014. - 418 p.

2. Bashlyar H. New rationalism [Text] / Gaston Bashlyar; [editor Yu P. P. Senokosov; Ed. V. M. Leontiev; Peru Yu.P. Senokosov, G.Ya. Gurover]. - M.: Progress, 1987. - 376 pp.
3. Bogachev A. Experience and meaning: monograph / Andriy Bogachev. - K.: Spirit and Letter, 2011. - 336 p.
4. Husler E. Experiences and judgments: the study of genealogy of logic [Text] / Edmund Husler; [editor and publisher L. Landgerbe; translation from German V. Kebuladze; responsible editor A. L. Bogachev, V. I. Kebuladze]. - K.: PPS, 2002. - 334 p.
5. Karas A. Philosophy of Civil Society in Classical Theories and Non-Classical Interpretations: Monograph / Anatoly Karas. - K.; Lviv: Publishing Center of LNU named after I. Franko, 2003. - 520 p.
6. Kisarchuk Z. G. Sociocultural factors of the formation of the modern paradigm of psychotherapeutic personality assistance: monograph / Z. G. Kisarchuk, L. O. Grebin, T. S. Gurlev, and others; [ed. Z. G. Kisarchuk]. - NAPN of Ukraine; Institute of Psychology them. G.S. Kostiuk. - K.: Imex, 2012. - 275 p.
7. Kebuladze V. Phenomenology for the expert: [monograph] [Text] / Vakhtang Kebuladze. - K.: Spirit and Letter, 2011. - 278 p.
8. Kostenko N. Knowledge about the meaning: the methodology of depth and surface [Text] / Natalia V. Kostenko // Sociology: theory, methodology, marketing. - K.: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine. - 2011. - № 4. - 3-31 p.
9. Peters J.D. Words in the Wind: A History of the Idea of Communication / John Durham Peters; [transl. from English A. Ishchenko]. - K.: View. House "Kyiv-Mohyla Academy", 2004. - 302 p.
10. Roshchin D.G. Concept of "meaning of life", "meaningful life orientation" and "concept of meaningful life": disciplinary and theoretical-etymological framework of conceptualization [Text] / Dmitry Georgievich Roshchin // Vestnik KhNU. V. N. Karazin; [scientific editor V.S. Bakirov] - 2010. - No. 891. - 105-109 p.
11. Shpet G.G. The phenomenon and meaning. Phenomenology as the main science and its problem [Text] / Gustav Gustavovich Shpet. - Tomsk, 1996. - 192 p.
12. Yakovenko A.V. Sense of Life as a Social Problem in a Globalizing Society: Author's Resume for the dissertation on PhD of social sciences: specialty 22.00.01 "Theory and history of sociology" [Text] / Andriy Vyacheslavovich Yakovenko. - Kh., 2012. - 44 p.
13. Phoenix. H. P. Fields of Understanding: The Philosophy of the General Education Curriculum [Text] / Philip H. Phoenix. - New York, etc.: McGraw-Hill, 1964. - XIV, 391 p/

Стаття надійшла 03.12.2017

Іван Чорноморденко,
доктор філософських наук, професор
кафедри філософії Київського національного
університету будівництва і архітектури

ПОЗАНАУКОВА І НАУКОВА МЕТОДОЛОГІЯ. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Позанаукові методи є ірраціональні дії, а не щось, типологічно схоже з методами науки. Завдяки успіхам наук в суспільстві сформувався високий рівень довіри до науки. Цим користуються псевдонауковці і ті, хто відійшли від науки. Ні філософія, ні обмін неформалізованим знанням не належать до позанаукових методів.

Ключові слова: методологія, наукові і позанаукові знання, пізнання, філософія науки.

Актуальність. Сучасне українське суспільство перебуває зараз у стані важливих і ґрунтовних системних змін. Складні і неоднозначні процеси трансформації сучасного суспільства певним чином впливають і на стан знань і науки. Відомо, що наука не є чимось статичним: вона також постійно змінюється. Зазнає змін і статус науки у суспільному житті. З плином часу суспільна думка починає по-іншому сприймати також сферу позанаукових знань, які постійно поширюють свій вплив як в українському, так і у світовому співтоваристві. Все це актуалізує необхідність ґрунтовного філософського осмислення цієї непростої методологічної проблематики.

Предметом дослідження в цій статті є філософське осмислення важливої епістемологічної проблеми – феномену наукової і позанаукової методології.

Розробка і дослідженість теми. Проблеми методології наукових досліджень вже досить давно привертають значну увагу багатьох вітчизняних філософів. Зокрема, відомі представники Київської філософської школи (Копнін П. В., Попович М. В., Кримський С. Б., Кисельов М. М., Лук'янець В. С., Конверський А. Є. та ін.) впродовж кількох останніх десятиліть присвятили досить багато уваги дослідженням різноманітних питань наукової методології.

У історичному вимірі формування традиції філософського осмислення методології насамперед пов'язане з класичними дослідженнями Канта, який аналізуючи шляхи отримання наукових знань, одним з перших приділяв особливу увагу саме проблемам формування наукової методології¹. Трохи інший

¹ Кант І. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант. – Київ: Юніверс, 2000 – С.84-90.

підхід стосовно методології був представлений в роботах відомого англійського дослідника соціології науки М. Малкея, який говорячи про необхідність комплексного соціального аналізу наукового знання, поділяв усяке знання на таке, що ґрунтується на здоровому глузді та повсякденному досвіді, з одного боку, і систематизоване та спеціалізоване знання, з іншого². Проте в будь-якому випадку, зв'язок між наукою і знанням є безсумнівним.

Варто також відмітити, що публікації останніх років відомих представників української філософської думки свідчать про намагання частково переосмислити сутність і характер традиційних підходів до аналізу методології науки. Наприклад, на переконання Поповича М. В., традиційні методи філософського дослідження науки слід доповнити критерієм «осмисленості» (це приводить до появи «інтенціональних моделей» в науці)³. На думку Кримського С. Б., методологічна сфера науки зараз неможлива без сучасної концепції смислоутворення, але саме «культура і є базовою системою смислоутворення; вона визначається перетворенням речей на речення»⁴, а провідну роль відіграє комунікативний діалог⁵.

Основна частина. Особливістю вітчизняної Київської філософської школи завжди було те, що якщо в західній філософії більше при подібних дослідженнях прийнято було говорити про філософію науки, то в українській філософії, у відповідності до традиції, яка вже давно сформувалась, при подібних дослідженнях прийнято було говорити більше про логіку та методологію наукового дослідження⁶. П. В. Копнін, якого в сучасній Україні досить часто називають фундатором Київської філософської школи⁷, говорив, зокрема, про логіку наукового дослідження як про змістовну логіко-гносеологічну систему, яка дає цілісне знання про процеси наукового дослідження, про його складові елементи⁸.

Однак зауважимо, що історично в українській філософській думці склалась на сьогодні така своєрідна ситуація, що при

² Малкей М. Наука и социология знания / Майкл Малкей. – Москва: Прогресс, 1983 – С.6

³ Попович М.В. Інтенціональний аналіз у філософії науки і філософії культури / М. В. Попович // Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках / М. В. Попович, С. Б. Кримський, П. Ф. Йолон та ін. / За ред. академіка НАНУ М. В. Поповича. – Київ: Наукова думка, 2012. – С. 5-7.

⁴ Кримський С. Б. Смислоутворення як предмет методологічного аналізу / С. Б. Кримський // Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках / М. В. Попович, С. Б. Кримський, П. Ф. Йолон та ін. / За ред. академіка НАНУ М.В. Поповича. – Київ: Наукова думка, 2012. – С. 60.

⁵ Там само. – С. 61.

⁶ Конверський А. Є., Бичко І. В., Огородник І. В. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність. – Київ: Центр навчальної літератури, 2005 – С. 230.

⁷ Там само. – С. 227.

⁸ Логика научного исследования / Ред. Копнин П. В. – Москва: Наука, 1965. – С. 8

досить чітко і послідовно вираженому загальному інтересі до дослідження різних аспектів наукової методології практично ніхто з відомих українських дослідників останнього століття не звертав ніякої уваги на те, що цілком виправдано можна говорити про існування та про дослідження не тільки загальноприйнятої наукової методології, але також і про існування та про дослідження і зовсім відмінної від наукової, тобто методології позанаукової. І тому питання дослідження методології позанаукової виявляються на сьогодні практично зовсім не розглянутими у вітчизняній філософській думці на відміну від багато в чому споріднених з ними проблемних питань, зокрема, на відміну від питання стосовно існування та природи позанаукового знання, яке порівняно недавно вже стало об'єктом ретельного філософського дослідження⁹.

Відомо, що однією з суттєвих ознак наукового знання постає його безпосередній і органічний зв'язок з особливою методологією як із основним засобом отримання, розбудови та існування такого знання. Звідси випливає важливий висновок, що наука, з часу своєї появи та соціальної інституалізації, повинна була створити особливу, тільки для неї властиву методологію.

Власне методологією в сучасній філософії науки прийнято називати як уявлення про спосіб отримання і побудови знань, так і систему організаційних принципів науки¹⁰. Однак коли ми говоримо все-таки про знання позанаукове, ми маємо також повне право говорити про зовсім іншу методологію отримання та структурної розбудови таких знань, ніж у випадку науки. Відмітимо, що для сучасної філософії постає доволі перспективним порівняльний аналіз методології наукових і позанаукових знань.

Традиційна філософія науки вважає основним суспільно-культурним призначенням науки процеси продукування знання. Саме таке знання, яке безпосередньо за його походженням пов'язане з наукою та її особливими методами, звичайно прийнято називати науковим знанням. Власне наука з цієї причини досить часто розглядається в якості особливої сукупності знань, або ж в якості певним чином організованої системи знань. Звісно, загалом такий підхід, коли поняття науки практично ототожнюють з поняттям «наукове знання» у більшості випадків є цілком виправданим. Однак зауважимо, що вказаний підхід не вичерпує всіх особливостей природи науки і не все в ній пояснює, позаяк залишає поза увагою науку як спільноту фахівців, а також соціальну інституалізацію науки.

⁹ Див. *Чорноморденко І. В.* Проблема існування знання за межами науки: Монографія / І. В. Чорноморденко. – Київ: КНУБА, 2005.

¹⁰ *Лакатос І.* Методология исследовательских программ / И. Лакатос. – Москва: АСТ, 2003. – С. 75-76.

Досить поширеним є повне ототожнення поняття «знання» з поняттям «наукове знання». Таке абсолютне ототожнення вказаних понять зустрічається не в одній тільки в буденній свідомості людей, далеких від науки. Однак цілковите ототожнення понять «знання» і «наукове знання» ніяк не може вважатись правомірним. По-перше, взагалі поняття «знання» є більш широким, тоді як поняття «наукове знання» є більш вузьким в логічному значенні. Інакше кажучи, для того, щоб зрозуміти неповну ідентичність понять «знання» і «наукове знання», достатньо просто звернутись до загальних правил логіки. По-друге, навіть здоровий глузд переконливо свідчить, що не все те, що є, або ж могло б стати предметом людського знання, обов'язково повинно стосуватись саме науки. Існує досить багато типів і форм позанаукових знань, які з'являються, формуються та існують в суспільстві незалежно від науки з її ресурсами.

Позанаукові знання та наукові, за своїм походженням є неоднорідними і дуже відрізняються між собою за своєю природою і функціями. Особливо слід виокремити серед позанаукових знань такі форми знання, які постають альтернативними щодо науки. Але це тема іншого, спеціального дослідження.

При цьому потрібно підкреслити, що між цими доволі спорідненими між собою темами дослідження (позанаукове та наукове знання, а також позанаукова та наукова методологія) не може в дійсності не існувати багато типологічно схожих і навіть по-справжньому близьких аспектів, що цілком очевидно. Однак, разом з тим, маючи всі підстави для того, щоб говорити про типологічну схожість і навіть про суттєву близькість між цими темами, таку типологічну схожість між ними не варто сприймати і як повну тотожність цих двох багато в чому типологічно близьких тем, або як щось близьке до їхньої повної тотожності. Цілком очевидно, що таке ототожнення двох, хоч і типологічно схожих, однак, разом з тим, цілковито самостійних, тем дослідження було б великою методологічною помилкою.

Крім того, говорячи про можливості і необхідність критичних досліджень сучасними філософами того, що можна називати позанауковою та науковою методологією, потрібно особливо наголосити на тому, що таку специфічну назву виправдано буде використовувати в сучасній філософії тільки за такої умови, якщо принципово дійти висновку, що сама ця назва «позанаукова методологія» може використовуватись тільки в якості дуже специфічного терміну для позначення якихось особливих ірраціональних дій та схем, які можуть існувати принципово тільки за межами науки як такої, але аж ніяк не для позначення якоїсь сукупності таких методів, які були б якимось хоча б віддалено типологічно схожими з науковими методами

дослідження в буквальному, а не в переносному значенні цього слова.

Враховуючи всі такого роду необхідні застереження, цілком виправдано говорити про те, що так само, як знання загалом не можуть в нашому світі вичерпуватися одними тільки знаннями науковими і тому поряд з науковим знанням, а також незалежно від наукового знання мають повне право на існування різного роду знання позанаукові, так і в реальному житті сучасного суспільства поряд із загальновизнаною науковою методологією, а також і незалежно від наукової методології цілком має повне право на існування (як би ми при цьому особисто до такої методології не ставились, адже вона продовжує існувати в суспільстві цілком об'єктивно, а не є чимось ілюзорним) також і методологія позанаукова.

Крім того, подібного роду міркування стосовно цілком об'єктивного існування позанаукових знань поряд з науковими знаннями і позанаукової та наукової методології за аналогією цілком можна поширити також і на інші співвідношення наукової і позанаукової методології. Адже так само, як позанаукові знання у переважній більшості своїй не мають, та й не можуть мати майже ніякого відношення до науки та до наукових знань у буквальному, а не переносному, значенні цього слова, так і позанаукова методологія у переважній більшості своїй також не може мати практично жодного відношення до науки та до наукової методології у буквальному, а не переносному, значенні цього слова.

Слід підкреслити, що розрізнення наукової методології, з одного боку, і методології позанаукової, з іншого боку, за будь яких умов і у всі часи було достатньо потрібним як для філософії науки, так і для самої науки, адже наука для свого розвитку завжди потребувала саме наукових (і обґрунтованих філософією) методів пізнання. Тим більше стає очевидним, що все вищесказане має надзвичайно велике значення особливо в наш час. Слід відмітити, що завдяки дуже значним загальним успіхам наук протягом останніх десятиліть, в сучасному суспільстві сформувався дуже високий ступінь довір'я до науки як такої. Проте в окремих випадках це довір'я окремі люди можуть цілком свідомо використовувати буквально всупереч науковій істинності.

Такого роду діяльність доволі часто зустрічається як в пострадянському українському суспільстві, так і в розвинутих західних країнах. Знання алхімічні, астрологічні, нумерологічні, магічні та інші і подібні їм інформаційні блоки часто пропагуються і поширюються під маскою «науковості» та з претензією на статус науки. В багатьох випадках такі науковці за фахом настільки можуть віддалятися в своїх словах і в своїх вчинках від справжньої науки, що часто вже дуже мало відрізняються від справжніх псевдонауковців, хіба що тільки

наявністю якихось наукових звань і ступенів як символів визнання їхніх колишніх наукових заслуг.

Варто зауважити, що існує також компромісний варіант. Окремі науковці (це найчастіше «технарі» за фахом) вважають, що сучасна постнекласична наука повинна асимілювати окремі частини позанаукової методології¹¹.

Впродовж двадцятого століття серед провідних українських філософів Київської філософської школи давно вже склалась досить позитивна традиція розглядати філософію також як один з найбільш важливих загальних методів наукового пізнання. Такий підхід до філософії як до важливого методу наукового пізнання був започаткований ще П. В. Копніним¹². Не дарма ж однією з найбільш важливих функцій філософії називають функцію методологічну. З цієї причини тим більше вкрай неприйнятними потрібно вважати такі собі спроби ставити знак рівності між філософією, з одного боку, і якимись позанауковими методами, з іншого. А останнім часом, на жаль, таких спроб більш, ніж достатньо, і в Україні зокрема.

Крім того, позанаукову методологію також ні в якому випадку не варто плутати з тим важливим обміном неформалізованим знанням, який завжди відбувався в науці впродовж усього часу її існування. Ці процеси займають важливе місце на певних етапах виробництва знань в межах наукової спільноти та є чинними також в сучасній науці. Варто відмітити, що такого роду неформалізоване наукове знання за будь-яких умов залишається саме знанням науковим, яке було отримане (і перевірене) раніше різними науковцями за допомогою суто наукових методів пізнання¹³.

Висновки. Наука з часу своєї появи та соціальної інституалізації передбачає продукування особливої, тільки для неї властивої методології. Слід однак визнати, що поряд з науковим знанням, а також незалежно від наукового знання існують різного роду знання позанаукові, так і в реальному житті сучасного суспільства поряд із загальновизнаною науковою методологією, а також і незалежно від наукової методології цілком здатна існувати також і методологія позанаукова. З цієї причини наразі можна вже говорити про існування не тільки наукової методології, але і зовсім відмінної від неї методології позанаукової.

Завдяки значним загальним успіхам наук протягом останніх десятиліть в сучасному суспільстві сформувався дуже високий ступінь довір'я до науки і в окремих випадках це довір'я може

¹¹ Бейлин М. В. Нанотехнология как прорыв в постнеклассической науке: Монография / М. В. Бейлин. – Харьков: Оберіг, 2014. – С. 446-448.

¹² Копнин П. В. Дialeктика как логика / П. В. Копнин. – Киев: Наукова думка, 1961.

¹³ Малкей М. Наука и социология знания / Майкл Малкей. – Москва: Прогресс, 1983. – С. 130-131.

цілком свідомо використовуватись всупереч науковій істинності для обґрунтування та поширення позанаукових знань. Позанаукові методи постають ірраціональними схемами і діями; вони типологічно не можуть бути подібними до методів науки. Завдяки успіхам наук в суспільстві сформувався високий рівень довір'я до науки. Цим користуються псевдонауковці і ті, хто відійшли від науки. Ні філософія, ні обмін неформалізованим знанням не є позанауковими методами.

Позанаукову методологію також ні в якому випадку не варто плутати з тим обміном неформалізованим знанням, який завжди відбувався в науці впродовж усього її існування. Філософія також постає одним з найбільш вагомих загальних методів наукового пізнання. Однак вкрай неприйнятними потрібно вважати спроби ставити знак рівності між філософією, з одного боку, і якимись позанауковими методами, з іншого.

Позанаукові знання можуть бути тільки продуктом і результатом принципово інших, ніж наука, епістемологічних практик. Такого роду знання передбачають також існування зовсім іншої методології. Для сучасної філософії постає доволі перспективним критичний порівняльний аналіз методології наукових і позанаукових знань.

Ivan Chornomordenko, *Doctor of Science in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy at Kyiv National University of Construction and Architecture*

OUT-OF-SCIENTIFIC AND SCIENTIFIC METHODOLOGY: ARTICULATION OF ISSUE

Problems of the scientific research methodology have long attracted the attention of Ukrainian philosophers. Over the past decades the representatives of the Kyiv philosophical school have devoted quite a lot of time researching the various issues of the scientific methodology. But it happened so that none of the famous Ukrainian researchers of the last century drew attention to the fact that there is also the out-of-scientific methodology. The issue is not considered in the Ukrainian philosophy, as opposed to the question of the out-of-scientific knowledge existence that has become the object of study. This name can reasonably be used only if it is understood as a specific term to name specific irrational actions outside of science, and not as a set of methods which would be typologically similar to scientific methods of research. Knowledge in general cannot be reduced only to the scientific knowledge, therefore there is the out-of-scientific knowledge along with and regardless of the scientific knowledge; the out-of-scientific methodology can exist along with and regardless of the accepted scientific methodology. As most of the out-of-scientific knowledge has no relevance to science and scientific knowledge, the out-of-scientific methodology also has no relevance to science and scientific methodology for the most part. Differentiation of scientific and out-of-scientific methodology has always been necessary both for the philosophy of science and the science itself. It is of great im-

portance especially in our time. Significant overall scientific achievements became the reason of formation of a high level of credibility to science in the contemporary society, and this credibility can be used in spite of the scientific truthness. Real pseudo scholars and a certain number of those who are scholars by occupation but whose activity is far from real science, for different reasons, possess this credibility as well. During the twentieth century the tradition to consider philosophy as one of the scientific cognition methods appeared among the Ukrainian philosophers of the Kyiv philosophical school. Therefore the attempts to equate philosophy and some out-of-scientific methods should not be acceptable. Out-of-scientific methodology should not be confused with the non-formalized knowledge exchange, which always took place in science. The non-formalized scientific knowledge is always the scientific knowledge which scientists get with the help of scientific methods.

Key words: *methodology, out-of-scientific methodology, cognition, philosophy of science.*

References

1. Bejlin M.V. Nanotekhnologiya kak proryv v postneklassicheskoy nauke: Monografiya / M.V. Bejlin. – Har'kov: Oberig, 2014
2. Kant I. Krytyka chystoho rozumu / Immanuyil Kant. – Kyiv: Yuni-vers, 2000.
3. Konvers'kyy A. Ye., Bychko I. V., Ohorodnyk I. V. Filosofs'ka dumka u Kyivskomu universyteti: istoriya i suchasnist'. – Kyiv: Tsentr navchal'noyi literatury, 2005.
4. Kopnin P. V. Dialektika kak logika / P.V. Kopnin. – Kiev: Naukova dumka, 1961.
5. Krymskyi S.B. Smysloutvorennia yak predmet metodolohichnoho analizu / S.B. Krymskyi // Teoriia smyslu v humanitarnykh doslidzhenniakh ta intensionalni modeli v tochnykh naukakh / M.V. Popovych, S.B. Krymskyi, P.F. Yolon ta in. / Za red. akademika NANU M.V. Popovycha. – Kyiv: Naukova dumka, 2012. – s. 50-71.
6. Lakatos I. Metodologiya issledovatel'skih programm / I. Lakatos. – Moskva: AST, 2003
7. Logika nauchnogo issledovaniya / Red. Kopnin P. V. – Moskva: Nauka, 1965.
8. Malkej M. Nauka i sociologiya znaniya / Majkl Malkej. – Moskva: Progress, 1983.
9. Popovych M.V. Intensionalniy analiz u filosofii nauky i filosofii kultury / M.V. Popovych // Teoriia smyslu v humanitarnykh doslidzhenniakh ta intensionalni modeli v tochnykh naukakh / M.V. Popovych, S.B. Krymskyi, P.F. Yolon ta in. / Za red. akademika NANU M.V. Popovycha. – Kyiv: Naukova dumka, 2012. – s. 5-49
10. Chornomordenko I. V. Problema isnuvannia znannia za mezhamy nauky: Monohrafiia / I.V. Chornomordenko. – Kyiv: KNUBA, 2005.

Стаття надійшла 23.09.2017

Світлана Вільчинська,
кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії
Центру гуманітарної освіти НАН України

ПРОЕКТ МЕТОДОЛОГІЇ НОВОГО ТИПУ (ПІДХІД ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ)

У статті визначено особливості наукового методологічного підходу до антропологічної проблематики; відзначено специфіку такого дослідження в українській філософській думці; розглянуто роль морфології її знаннявої традиції; показано, що проект комплементарного світорозуміння має визначальне значення для новітніх методологій гуманітарних наук; в українській філософській антропологічній думці це означає реінтеграцію дискурсів щодо цілісності людського буття.

Ключові слова: *філософська антропологія, постнекласична наука, класична методологія, постмодернізм, комплексний підхід.*

У 1970-х рр. наука зосереджена була на проблемі рішучих змін просвітницької парадигми. В дискусії щодо «нової методології науки» чільне місце зайняла антропологічна візія. Дистанціюючись од усталеного розуміння істини, не претендуючи на те, щоб його подолати, вона таким робом не повертала назад, адже не перебільшувала роль пізнавальної здатності розуму. В межах постмодерністських філософсько-антропологічних студій критика модернізму — це не стільки заперечення здобутків Просвітництва, скільки їх діалог самих з собою. Отож і дають змогу досягнути проблеми нової раціональності, а водночас і ті, що породжені з втратою людиною традиційних орієнтирів та цінностей.

Новітні наукові сенси в антропології визрівають на підвалинах комплексно-інтегративного бачення. Якщо в СРСР так звані учені-новатори тільки висловлювали стурбованість через авторитарну організацію науки, постулюючи зразки античної культури переконування (проте фактично домінував постхристиянський ідеал ученості як «навчання» істині), то в 1990-ті роки в дискурсі співвітчизників дозріває тверда переконаність — новітні дослідницькі стратегії мають бути пов'язані з дедалі послідовним запровадженням принципів доповнювальності тощо. Що, приміром, підтверджується доробком львівського вченого Р. Кіся, «філософська сенсологія» якого ґрунтована засновком про неможливість вичерпного знання про людину тільки в межах позитивних наук, котрі, маючи справу лише з об'єктами, неспроможні «цілковито об'єктивувати всю людину (зокрема її метафізичні та екзистенційні

глибини)»¹. Через нестачу, яку треба заповнити, інтерпретаційні настанови «нової науки» й мають доповнювальний характер. Відповідно ділиться між собою і проблемне поле антропології. Звідси всі ризики антропологічного пізнання. Найкраще їх подає, за утвердженням Ж. Дерида, структурна антропологія, і зрештою примушує розум визнавати свої межі.

Прагнучи до наукового дискурсу, вартує уникати застосування виключно емпіричної методології або ж загальнотеоретичної. Водночас треба визнати за неможливе комплексне поєднання часткових істин («*тоталізацію*»), оскільки дискурс антропології скінченний, а людське — нескінченне. Як скінченне може охопити нескінченне? Як антропологія створить метамову? І що робити з «надлишковістю означника»? Висновок очевидний: марна справа намагатися створити загальну антропологію. За Ж. Дерида, вона даремна ще і через порубіжжя між двома присутностями, яке трудно описувати.

Нове, як відомо, вимагає розриву з минулим. Тоді незамінний концепт випадковості та модель стрибка (нове з'являється відразу як завершена цілість). Та з поваги до структурованості (котра є чи не основна умова для можливості науки в західній філософії) необхідно зважати на зв'язок елементів цілого, рух ланцюга елементів, особливість структури, вписану в систему відмінностей. Треба наділити структуру центром, співвіднести з певним початком (бо ті організують її, домагаються стримати гру структури, що можлива за межами центру, але не в ньому самому). Суперечливість такого погляду очевидна² для філософа. Отож класична парадигма в термінах тотожності собі та самодостатньої повноти, через постулювання логосу фактично конститує засади гри (умовність).

Однак міркування Ж. Дерида формують впевненість, що заперечувати центр як присутньо-сущий та нехтувати трансцендентально означуванням («розширюючи до нескінченності поле і гру сигніфікації») — означає заважати створенню новітньої науки про людину, яка б мирила різні інтерпретації між собою. «Немає ніякого сенсу обходитися без концептів метафізики в намаганнях похитнути метафізику; ми не маємо у своєму розпорядженні жодної

¹ Кісь Р. Сенс сенсотворення. Впровадження до нової філософії смислу. — Львів: «Афіша», 2013. — (389 с.) — С. 25.

² «Центр, єдиний за визначенням, конститує в структурі те, що, керуючи структурою, уникає структурності»; «парадоксально розташований і в структурі, і поза структурою; перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона має свій центр *десь-інде*. Центр не є центром» (Дерида Ж. Письмо та відмінність // Пер. з фр. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. — (602 с.) — С. 565).

мови [...], яка була б чужою для цієї історії; ми не можемо висловити жодного деструктивного твердження, яке б уже не прослизнуло у форму, логіку і постулати того, що мало б на меті спростувати»³. Досвід Ф. Ніцше, З. Фрейда є тому підтвердження («саме це дозволяє тоді цим руйнівникам взаємно руйнувати самих себе»⁴). Не вдалось критично строго осмислити свій стосунок до метафізики й К. Леві-Стросу, що врешті-решт позначилось на якості його теорії. Ж. Дерида довів, що, хай навіть знехотя, але К. Леві-Строс приймає за передумову розмислу етноцентризм. Це «штовхало» його постійно звертатися до традиції (скажімо, зосереджувався на тлумаченні опозиції *природа/культура*). Водночас, гадає Ж. Дерида, відчувалась неможливість довіритися їй (траплялись факти, які не уміщувалися в класичне уявлення про *природне/неприродне*, — як-то *заборона інцесту*, що належить культурі й в певному сенсі їй не належить). Сумніви породжували самокритику.

Чи є вихід з цієї ситуації? Можна вдатися до історичного аналізу концептів, які виявили свої межі, розмірковує Ж. Дерида. Проте тоді треба вийти «за межі філософії». Чи можливо це, якщо всім масивом розмислу занурені в метафізику?! Однак можна зберегти позитивні смисли колишніх концептів, не наділяючи їх жодною абсолютною вартістю (годні відмовитися від них за першої ж нагоди). Разом із тим треба відмовитись від здатності критичного мислення (тоді чи не ризикуватимемо стерти відмінність між означуваним і означником?!). *Парадокс* у тому, зазначає Ж. Дерида, що будь-яка редукція потребує в опозиції, яку піддає редукції. От і К. Леві-Строс сподівався на те, що зможе віднайти істинний метод, отримати наукові знання, залишаючись вірний подвійній настанові (взяв за інструмент те, що критикував за значення його істинності). Як результат, суперечності на кожному кроці (то пропонує навертатися до методології точних наук, а то — до соціологічних; наполягає відображати реальність, а то — конструювати, теоретизуючи або міфологізуючи за необхідності). Чи можна довіряти такому підходу, що так суперечливо утверджує новий статус антропології (відмовляючись від субстанціалістично спрямованого дискурсу і т. п.)?

Структуралістська модель антропології як проект нової наукової методології піддається підозрі, адже дискурс суцільно зітканий із суперечностей. Бо ж визнання істини частковою означає вимогу доповнень (якщо взагалі можливо за умов плину і взаємодій). Водночас вона примушує

³ Дерида Ж. Письмо та відмінність // Пер. з фр. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. — (602 с.) — С. 567.

⁴ Там само. — С. 569.

визнавати, що пізнання, коли «метафізика присутності» заперечується, має руйнівні наслідки для самої науки.

У контамінаціях ідей постмодернізму, з якими пов'язують парадигмальні зміни в гуманітаристиці, оформилась і загальнотеоретична позиція української антропологічної думки. Вона формувалась на тлі дискусій стосовно проблем ідентичності (В. Шинкарук, В. Горський, І. Бичко та ін.), інтегративного зв'язку природознавства, соціальних, гуманітарних наук (В. Рижко, Ю. Іщенко, В. Кізіма й ін.), взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (В. Нічик, М. Кашуба, С. Таранов ін.), філософської та мистецької рефлексії (Ю. Шевельов, С. Павличко тощо), вивчення артефактів культури (Й. Хейзінга, Ю. Липа, О. Кирилюк та ін.). У такому найширшому засягові чіткіше окреслювались умови становлення нашої антропології в статусі науки.

Образ нової науки в українській філософсько-антропологічній візії незмінно вирізняла настанова на ретрансляцію універсального смислу через досягнення етнокультурних форм, здатність поєднати традицію з сучасними уявленнями про людське, розуміння скомплікованості знань та методологічної складності. Українська філософська антропологія не заперечує так звану класичну раціональність, а встановлює її межі, тобто наголошує на рівноцінності способів і типів пізнання. Іншими словами, класична (модерна) наука має бути доповнена некласичним (посткласичним) витлумаченням. Тому що в пізнавальному процесі суб'єкт одночасно є і спостерігач, і співучасник. Не треба абстрагуватися від природи знання, від комунікацій в мережі людського співбуття. Розуміння неподільності між типами філософування відіграє неабияку роль в системному вивченні проблем, дає змогу цілісно досліджувати, забезпечуючи пояснення процесів взаємозумовлення методологій та емерджентного характеру знання тощо. Такий підхід краще узгоджується із вимогами сучасних гуманітарних наук: відтворювати об'єктивний зміст теорії та реконструювати його комунікативну складову. Таким чином упрозорується евристичність теорії, що зрештою дає можливість вивчати відповідності в дії законів різних наук.

Наші учені визнали ідеї холізму, та довелось таки визнати й те, що й найсучаснішими методологіями не охопити всього розмаїття людського буття, всієї розгалуженості будови антропологічних знань та взаємовпливів з культурою. Отож прагнення створити загальну антропологію, що охоплювала б цілковито всі наукові знання, є помилкою. Недосяжність антропологічної мети не дає підстав пов'язувати проект нової

методології з образом універсальної науки (зауважене добре віддзеркалюється через морфологічний аналіз знаннєвої традиції про людину в Україні⁵).

Якщо є суттєві розбіжності в концептуалізації, то постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? Коли А. Гелен спрямував увагу на проблеми моралі, то від його сподівань — розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності — залишились лише «друзки». В. Винниченко закликав не обмежуватися міркуванням про загальне⁶. Його етичні погляди містили чимало практичних висновків (конкордистська програма дій в напрямку повернення до природної нормальності людини). Загалом в українській філософській антропологічній теорії надавалась перевага спеціальним питанням (про сенс життя, чинники щастя, природу моральності, метаморфози в системі цінностей тощо), однак витлумачено їх за принципом комплементарності (як співвідпорядкованість зовнішнього й внутрішнього, індивідуального й гуртового, соціального та природного, психічного й фізичного тощо).

Лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо, весь кластер нових наук відкритий для питань подальшого розвитку людства. Чи житимемо в глобалізованому й уніфікованому світі? Чи працюватимемо над зміною людської природи? Чи поборемо надміри процесу віртуалізації світу (самотність й ін.)? Тематика стратегії розвитку людства уточнює центральні питання щодо істоти людського, який українська філософія приділяє багато уваги, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. Мета вимагала аналізувати діяхронію (синхронію) поміж концептами різних наук, взаємовпливи чинників життєдіяльності людей.

Отже, можна стверджувати, що методологічний проект філософської антропології — це попри критику засад класичної раціональності, й спрямованість до цілості як співвідпорядкованості елементів цілому та скомплікованості складного, і до синтези античної, середньовічної думки із сучасною гуманітарною та природознавчою. Це скепсис стосовно можливості остаточної «картини» людини, й орієнтація на вивчення спеціальних питань — домінує також в українській філософській антропології.

⁵ Вільчинська С. Морфологія знаннєвої традиції про людину в філософії України // Університетська кафедра № 6/2017. — К.: КНЕУ, 2017. — С. 117-128.

⁶ Винниченкова етична антропологія належить до новітньої парадигми, вже керується ідеєю динамічної цілісності.

Svitlana Vilchynska, PhD in Philosophy, Docent at Philosophy Department of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.

DESIGN OF METHODOLOGY OF NEW TYPE (PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY APPROACH)

The article is dedicated to analysis of features of science of new type. Author of the article examines the impact of philosophical anthropology to its development. The anthropological problems in the aspect of its subjective component structure have been considered. Shows that for the Ukrainian subjects of philosophical anthropology characteristic. The conclusion is made that complementary model of perception of the world has played a decisive role in the study and the accumulation of Knowledge about the person in Ukraine.

Key words: philosophical anthropology, post-non-classical science, classical methodology, postmodernism, complex approach.

References

1. Vynnychenko Volodymyr. *Konkordyzm. Systema buduvannya shchastya: Etyko-filosofs'kyi traktat* [Konkordyzm. System of happiness building: Ethical and philosophical treatise] – Kyiv: Ukr. pys'mennyk, 2011. - 335 p. [In Ukrainian].
2. Vilchynska S. V. Morfolohiya znannevoi tradytsii pro lyudynu v *filosofii smyslu* [The morphology of knowlege of man in Ukrainian philosophical tradition] // *Universytetska kafedra*. № 6/2017. — K.: KNEU, 2017. — 279 c. — C. 117-128. [In Ukrainian].
3. Deryda Zh. *Pysmo ta vidminnist* [Ukrainian edition: Derrida Jacques. L'écriture et la difference; per. s fr. V. Shovkun; Nauk. red. per. O. Shevchenko] - Kyiv: Vyd-vo Solomii Pavlychko "Osnovy", 2004. - 602 p.
4. Kis R. *Sens sensotvorennia. Vprovadzhennia do novoi filosofii smyslu* [The sense of creation of sense. The introduction of a new philosophy of sense] - Lviv: Afisha, 2013. - 389 p. [In Ukrainian].
5. Levi-Stros K. *Strukturna antropolohiya* [Ukrainian edition: Claude Levi- Strauss. Anthropologie structurale; per. s fr. Z. Borysyuk] - Kyiv: Osnovy, 2000. - 387 p.
6. Petrov V. *Nash chas, yak vin ye* // Petrov V. *Rozvidky*. [Our time as it is. At: Petrov V. Exploration] - Vol.2. - Kyiv: Tempora, 2013. - p. 810-824. [In Ukrainian]
7. Petrov V. *Suchasni dukhovi techiyi Evropy* // Petrov V. *Rozvidky*. [contemporary spiritual currents of Europe. At: Petrov V. Exploration] - Vol.2. - Kyiv: Tempora, 2013. - pp. 862-867. [In Ukrainian]

Стаття надійшла 07.11.2017

Олег Андрос,
*кандидат політичних наук, доцент кафедри публічного
управління для сталого розвитку та екологічного
менеджменту Державної екологічної академії
післядипломної освіти та управління*

СУПЕРЕЧЛИВІ СОЦІАЛЬНО-ЕКОЛОГІЧНІ ПРОЦЕСИ XXI СТОРІЧЧЯ І ВИКЛИКИ ДЛЯ УКРАЇНИ

У статті проаналізовано основні тенденції науково-технічної революції останніх років, розкрито їх вплив на суспільні процеси у світі та в Україні; викладено прогноз розвитку цих процесів в українському контексті.

Ключові слова: футурологія, війна, геополітика, конфлікти, глобалізація, соціальна екологія.

Філософія, як і наукова фантастика, містить потужну футурологічну складову, і НФ як жанр літератури часто перетинається з академічною думкою в одних текстах (як приклад наведемо класика XX століття Станіслава Лема – «Сума технології», «Golem XIV» та інші тексти). Основні суспільні тенденції, технологічні зміни внаслідок наукових відкриттів та прогресу науки, несподівані зміни у масовій психології та сфері матеріального споживання – увесь цей простір мінливого життя є сферою інтересів як філософів і соціологів, так і письменників.

Нині у сфері медіа (на екранах телебачення та у відеоблогах) філософи пояснюють тенденції життя поруч із експертами, на перший погляд далекими від академічної науки: маркетологами, аналітиками ринку, письменниками-фантастами та «мисливцями за трендами» у сфері піару. В чому ж суттєва відмінність наукової думки від оцінок перелічених фахівців? Філософія і політична наука узагальнюють, дають відповіді на суттєвіші й глобальніші питання зміни людського суспільства, дають обшир для кругозору, ідейне підґрунтя для дій у сфері масштабних суспільних змін. При цьому, безумовно, спираючись на експертні оцінки щодо сфер, у яких нині відбуваються найдинамічніші суспільні зміни.

Підіб'ємо з академічної точки зору підсумки суспільних подій, що сталися у 2017 р. Візьмемо приклади із різних сфер, які висвітлюються у ЗМІ.

Прикметно, що 2016 рік став роком нестримної рекламної кампанії новітніх технологій у галузі альтернативних джерел енергії і дослідження космосу (її розгортає, серед інших, ідеолог бізнес-моделей згаданих технологій, американський бізнесмен Ілон Маск). Також у філософських колах останні два роки триває захоплення ідеями «трансгуманізму» (що

включає як подовження людського життя, так і перетворення людини на кіберорганічну істоту, а то й на «щось позалюдське»), «постсингулярності» та виходу технологій на новий рівень у найближчі десятиліття. Ця мода, на думку деяких вчених, відволікає філософську думку від суттєвіших проблем практичної філософії всіх часів: питань етики, політичного устрою, розвитку свободи людини. Утім, передбачена футурологами «точка сингулярності» й справді може назавжди змінити, виставити у новому світлі ці вічні питання. Аналізу цих дискусій присвячена попередня наша стаття¹.

2017 рік приніс нові тенденції, які зайняли провідне місце у заголовках світових ЗМІ. На глобальному рівні темою номер один світу фінансів та футурологічних есе стало поняття «блокчейн» і заснованих на цьому принципі криптовалют, смарт-контрактів і систем голосування. Про нюанси й загрози цієї моди на віртуальні валюти – далі. Від цієї тенденції не відстає активно пропагована у масовій культурі, та й у філософській думці, тема штучного інтелекту і майбутньої «точки технологічної сингулярності»² – часу, коли розвиток комп'ютерних технологій дозволить створити штучний розум, який не поступатиметься людському. Численні фільми та книги для масової аудиторії привчають молоде покоління до очікування цієї «точки», так само як старше покоління мешканців Першого світу виховане на думці про якнайшоріше освоєння космосу. Нинішній тренд – комбінування пророцтв фантастів середини ХХ сторіччя з реаліями часу, всюдисущими електронними пристроями, які дають доступ до Інтернету й забезпечують надвисоку мобільність, горизонтальні зв'язки через засоби Web 3.0. Незважаючи на сумні констатації Рея Бредбері про те, що ми проміняли завоювання космосу на гаджети³, невпинно триває трансформація суспільства, у якому доступ до інформації – на відстані одного кліку. Тож надспоживацтво і залежність від гаджетів, перемога інвестицій в комп'ютерні технології над космічними програмами – це лише негативні сторони технологічного прогресу, самого по собі нейтрального.

¹ Андрос О. С. Екологічна складова суспільства рівних можливостей і футурологія екологізму у ХХІ столітті / «Створення суспільства рівних можливостей як реальна основа патріотизму. ХІ Шинкаруківські читання». // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 21 квітня 2016 р. – К.: Знання України, 2016 – 247 с. – С. 114-121.

² Виндз В. Технологическая сингулярность [Електронний ресурс] // <https://www.e-reading.club/book.php?book=11489> (дата звернення: 13.11.2017). – Назва з екрану.

³ Бредбері приписується наступна цитата: «Humanity would be able to travel through space, but it chose consuming instead - drinking beer and watching soap operas» («Людство могло б мандрувати космосом, але натомість воно обрало споживацтво – пиття пива і перегляд мильних опер»).

Що прикметно, дослідники ринкових відносин вже розглядають суцільну комп'ютеризацію та роботизацію виробництва як фактор скорочення робочих місць і змін всередині великих корпорацій. А поширення гаджетів розглядається політологами як фактор «прямої демократії» і впливу мас на рішення влади. Це і засіб швидкого передання інформації, наприклад, під час масових виступів, які прокотилися й Сходом (Єгипет, Туніс, Туречина та ін.) у 2010-2013 рр., й Україною у 2013-2014 рр.⁴ Фактор прозорості, завдяки якому жоден вчинок не може бути прихований, оскільки він ретельно фіксується тепер простими й відносно дешевими пристроями, нині став фактором побоювань з боку авторитарних режимів. «Віртуальний простір відкриває шлях інакомисленню та участі громадськості, а також гарантує захист потенціалним революціонерам. ... Революційні рухи майбутнього ... охоплюватимуть більше країн і людей, аніж більшість попередніх революцій (але не всі). Вони вийдуть далеко за межі традиційних кордонів національності, етнічного походження, мови, статі і релігії»⁵.

На більш локальних рівнях, аніж технологічні тренди Першого світу, тривають суспільні процеси, які є наслідком зіткнення цивілізацій або ж економічних інтересів великих наддержавних утворень. Триває соціальний експеримент в охопленій війною Сирії, в кантоні Рожава, під час якого сирійські курди вперше в своїй історії перейшли до демократичного самоуправління і, зокрема, до врахування у політичному процесі голосу жінок. Цей малопомітний для Першого світу, але революційний для Сходу процес ще покаже свою силу.

Україна також перебуває на перетині і, в певному сенсі, в епіцентрі важливих геополітичних змін та конфліктів нинішньої епохи. На Донбасі триває позиційна війна з російськими окупаційними силами – фактор, що суттєво гальмує й без того суперечливий шлях нашої країни у бік «відкритого суспільства». Який це шлях? Безумовно, озвучений не раз під час Майдану: євроінтеграція, визнання європейських цінностей, зокрема поваги до прав людини, демократизація суспільного життя, подолання корупції. Це проблеми суспільства епохи Модерну, що мало перетинаються з відірваними від наших реалій мріями про «сингулярність». Утім, висловлюємо сподівання, що у нас ще попереду «повстання на захист природи», постання «зеленої

⁴ Гуменюк Н. Майдан Тахрір. У пошуках втраченої революції. – К.: Політична критика, 2015. – 318 с.

⁵ Шмідт Ерік, Коен Джаред. Новий цифровий світ / Пер. з англ. Ганна Лелів. – Львів: Літопис, 2015. – 368 с.

соціал-демократії», яке пророкує німецький мислитель Клаус-Міхаель Маср-Абіх⁶.

Україні властиві або будуть властиві й декілька новітніх проблем, притаманних початку ХХІ сторіччя. Проаналізуємо їх.

1. Цифрова нерівність. Праця у сучасному Першому світі – це сума знань та технологій. Досягнення «успіху» в сучасному капіталістичному суспільстві пов'язане з успішним застосуванням робітником одночасно знань і технологій. У зв'язку з цим західними соціологами вже з 70-х рр. активно постулюється тема «вимирання пролетаріату», появи «прекаріату» та інших новітніх суспільних прошарків.

Якщо придивитися до трендів, основних течій останніх двох десятиліть, то в середині 2000-х ми проминули епоху Web 2.0 – мереж, які наповнюються самими користувачами, вибухоподібного розвитку технології обміну інформацією, соціальних мереж, горизонтальної координації людей за допомогою Інтернету. Настала епоха Web 3.0, «креативного» контенту.

2. «Метаморфози влади», про які написав одне зі своїх досліджень Елвін Тоффлер⁷, у 2017 р. отримали новий розвиток. З'явилася технологія блокчейну (послідовності блоків), а з нею – поняття «смарт-контракту» і нове значення слова «криптовалюта». Чи не вперше за історію емісії валют з'явилися цифрові цінності, які не випускаються жодним Центральним банком, але засновані на суспільному консенсусі спільноти, яка їх використовує. Ідеї, які були висловлені протягом ХХ сторіччя декількома економістами, на наших очах набувають реальності.

Блокчейн – це розподілена база даних. Зазвичай кінцеві вузли не зберігають весь ланцюжок, а зберігають лише останні записи. Дані необхідно час від часу синхронізувати. Якщо різні вузли вирішать додати різні нові блоки в ланцюжок, то ланцюг може «розщепитися». Необхідно вибрати ту гілку, яка стане основною – це називається проблемою консенсусу. Найпростіший спосіб – взяти той ланцюжок, який довший, але можливі й інші варіанти.

Основними перевагами технології блокчейну називають стійкість до визначеної точки збою, приналежність до ідентичності, неможливість змінити попередні транзакції і прозорість.

Крім криптовалют, блокчейн використовується для системи електронних паспортів і для систем голосування.

⁶ Маср-Абіх, Клаус Міхаель. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту : пер. с нем. / Клаус Міхаель Маср-Абіх ; Пер., післямова та приміт. А. Єрмоленко. – Київ : Лібра, 2004. – 193 с. - Бібліогр.: с.182-186.

⁷ Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 669, [3] с. – (Philosophy).

Загалом – у випадках, де принципово важливо мати історію транзакцій, стійку до підробки.

Олександр Володарський, громадський активіст та публіцист, називає «криптовалюти» одним з головних слів 2017 року. Він стверджує: «Сьогодні навіть незнайомий з технологією блокчейну і далекий від біржових спекуляцій обиватель вивчив слова «біткоіни» і «майнінг». Капіталізація криптовалют досягла сотень мільярдів. Одні уряди намагаються поставити нову технологію собі на службу, інші – боротися з незвичними і неконтрольованими «грошовими сурогатами»⁸.

Блокчейн не зводиться до «грошей», це не нове золото. Швидше, це «новий алюміній». Коли цей метал тільки почали добувати, він був рідкісним і дорогим, з нього виготовлялися ювелірні прикраси. Коли його видобуток змогли оптимізувати і поставити на потік – алюміній став незамінною сировиною, без якої була б неможлива сучасна техніка. Так і з блокчейном: нова технологія до невпізнання змінить суспільство на всіх рівнях, не тільки поховавши банківську систему, але й позбавивши робочих місць юристів і чиновників»⁹.

Принципи прийняття рішень, що лежать в основі блокчейну, цілком можуть бути застосовані до нефінансових сфер життя. Наприклад, для децентралізованого планування виробництва споживчих товарів, коли буде зведено до мінімуму можливість дефіциту і кризи перевиробництва.

На зміну складним, майже сакральним ритуалам сучасної юриспруденції придуть доступні всім прості і ясні технічні інструкції. На думку Володарського і його колег, «практично вся система цивільного права виявиться оцифрованою, закони завдяки блокчейну стануть самоздійснюваними, а їх виконання буде гарантуватися не державними органами, а самим суспільним консенсусом»¹⁰.

Окрім того, цей же автор та його однодумці покладають надії на зміни у практиці голосування у найближчому майбутньому. У будь-якому голосуванні рішення, як правило, ухвалюється не стільки більшістю, скільки активною меншістю. В цьому корінний недолік представницької демократії: до влади приходять люди, за яких проголосував певний відсоток тих, хто прийшов на вибори, при цьому реальна більшість може залишатися пасивною, або навіть пасивно-ворожою.

⁸ Шитман. Криптомогильщики: блокчейн и будущее [Електронний ресурс] // Нигилист. Ли <https://www.nihilist.li/2017/09/08/kriptomogil-shhiki-blokcheyn-i-budushhee/> (дата звернення: 13.11.2017). – Назва з екрану.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

Майбутнє вимагає створення способів ефективного управління величезними і складними системами, і ані централізація (яка тяжіє до диктатури і вкрай нестійка до помилок), ні самоорганізація і пряма демократія старого зразка (що працює в малих групах, але «зависає» при масштабуванні) поки що не справлялися з цим завданням. Голосування блокчейном дозволяє делегувати прийняття рішень не просто активній, а й зацікавленій меншості. У випадку купівлі товарів буквально «голосування гаманцем» дозволить створити децентралізовану планову економіку, яка буде поєднувати в собі сильні сторони планової та ринкової систем й уникати їхніх слабкостей.

Утім, не варто ідеалізувати технологію блокчейну та криптовалют. Окрім Володарського, інші публіцисти наголошують, що мода на біткоїни та інші віртуальні гроші мине, як тільки штучно роздутий ринок таких валют почне розвалюватися. Часто наводять порівняння криптовалют з фінансовими пірамідами типу «МММ» 90-х та зразка 2011 року. Згадують і «бум доткомів» на Заході початку 2000-х, коли ринок Інтернет-компаній завалився (зниженню передував злет акцій Інтернет-компаній у США та переорієнтування старих компаній на Інтернет-бізнес в кінці ХХ ст.), і кризу 2008 року, причини якої пояснюють перегріванням кредитного ринку й особливо іпотечною кризою – як наслідку кредитної експансії, яка відбулася у 1980-х – на початку 2000-х рр. Ейфорія від використання нового фінансового інструменту, не підкріпленого жодними матеріальними цінностями та вимогливого до споживання електроенергії, зміниться розчаруванням чи адаптацією технології блокчейну до «реального світу».

3. Процес глобалізації, чи не найпопулярніший об'єкт аналізу політичних мислителів початку 2000-х. Цей процес у поєднанні з політикою неолібералізму і його антипод – низовий спротив має під загальною назвою «альтерглобалізм» – не сходили із заголовків новин та популярних аналітичних оглядів перше десятиліття ХХІ сторіччя, тим більше що естетично привабливі протестувальники щосили привертали увагу ЗМІ насильницькими діями.

Альтерглобалізм має цілком раціональні корені: спротив споживацькій політиці великих корпорацій, які не враховували інтереси широких мас, апелювання до справедливого розподілу фінансів і ресурсів у глобальному масштабі замість наявної експлуатації країн Третього світу. Однак будь-яку ідеологію, особливо таку еклектичну, як альтерглобалізм, авторитарні режими здатні використати для виправдання свого існування і насильницьких дій.

«Альтерглобалізмом» та його ідеями скористалися у Російській федерації задля віднайдення нової, постко-

муністичної ідеології для держави, яка переживала вакуум такої ідеології. Коли «керована демократія» нашого «північного сусіда» остаточно перетворилася на авторитаризм (із поразкою «болотних протестів» 2011 року), «альтерглобалізм» у розумінні ідеологів РФ перетворився на пародію на самого себе, ідеологію завоювання, коли, за словами В. В. Путіна, «кордони Росії не закінчуються ніде»¹¹. Так само за два перших десятиліття ХХІ сторіччя пародією на саму себе стала геополітика у поданні Олександра Дугіна, одного з ідеологів т. зв. «Новоросії», тобто терористичних «республік». Після трьох років бійні на Донбасі Дугін дозволяє собі поетичні метафори про майбутній світ, задля якого, власне, триває бійня. Виглядає його стаття як постмодерна самоіронія: «Це буде величезна Імперія. Державі будуть властиві багатство ландшафтів й розмаїття політій. Принцип Імперії слід реабілітувати. Імперія може включити в себе при загальній трьохфункціональній системі (філософи, воїни й селяни) анклавів найрізноманітніших істот – амазонок, двоголових, птахоногих, ацефалів, циганів, евенків и т. ін. ... Можна уявити з'їзд Ангелів або татарський Курултай. ... Будуть відмінені ТБ і преса. Там все одно повідомляють якусь безглузду нісенітницю»¹².

Ці слова звучали б як породження хворобливої уяви, якби ця уява не надихала на вбивство тисячі проросійських бойовиків на Донбасі і не мала б прямого впливу на очільників Росії. На величезній території утверджується авторитарна держава, яка наслідує найгірший досвід СРСР і володіє ядерною зброєю, претендує на всебічний контроль своїх громадян – в тому числі з використанням Інтернету та новітніх технологічних засобів. В цьому також трагізм сучасного прогресу людства, так само як виникнення терористів з Ісламської держави і використання ними новітніх засобів пропаганди. Найприкріше, що розвал новітньої московської імперії, бажаний для України як жертви агресії, призведе лише до появи десятків міні-держав із ядерною зброєю.

З прикрістю маємо констатувати, що агресія «руського мира» у нашій реальності щосили намагається збити мешканців України з курсу на все позитивне, що несе технологічний і суспільний прогрес – демократію, соціально-економічну справедливість, мирне співіснування, повагу до прав людини.

Як бачимо, протистояти войовничому Модерну чи то поверненню до Домодерну – нинішнє цивілізаційне завдання

¹¹ Путин: «Границы России нигде не заканчиваются» [Електронний ресурс] // Русская служба BBC <http://www.bbc.com/russian/news-38093222> (дата звернення: 13.11.2017). – Назва з екрану.

¹² Дугин А. Горизонт идеальной Империи [Електронний ресурс] // АНО «Информационно-экспертный центр «Изборский клуб»» <https://izborskclub.ru/14161> (дата звернення: 13.11.2017). – Назва з екрану.

України. Ми посередині тривалого процесу самоусвідомлення себе європейською цивілізацією, процесу переділу як географічних, так і ментальних кордонів Європи. В нашу епоху змішалися воєдино масова підміна понять й величезні технологічні досягнення, масштабна пропаганда агресії та насильства і разом з тим значущі шанси для виживання людства.

У статті ми спробували окреслити хоча б у окремих, найпомітніших рисах технологічні надії цієї епохи змін. Маємо надію, що не лише в окопах Донеччини й Луганщини, а й на реальних та віртуальних зборах та дискусіях громадян, Майданах, народжується в Україні демократичне суспільство майбутнього.

Також не варто забувати про екологічний фактор – ціну, яку розвинута частина людства платить за блага демократії і споживання матеріальних благ. Це перевищення «несучої здатності планети», тема, чи найкраще розкрита у дослідженнях Вільяма Каттона. Наведемо його міркування: «Найкраща тактика – діяти згідно припущення, що ми перевищили несучу здатність і очікуємо незворотного колапсу; при цьому робити все можливе, щоб пом'якшити масове вимирання»¹³.

Тож одне із вагомих завдань сучасної філософії, як і політичної думки – синтез знань соціальної екології, яка прокує глобальні проблеми для людства через надспоживання та вичерпання ресурсів, і соціології та власне політології, які дають нам відповіді на питання про оптимальну організацію суспільства. Від відповідей, які ми, вчена спільнота, дамо на ці вирішальні питання сучасності, залежить виживання людства.

Oleg Andros, PhD in Political Science, Associate Professor of the Department of Public Administration for Sustainable Development and environmental management of State Ecology Academy of Postgraduate Education and Management.

CONTRADICTORY SOCIAL AND ECOLOGICAL PROCESSES OF THE XXI CENTURY AND CHALLENGES FOR UKRAINE

The article dwells upon the main tendencies of scientific and technological revolution of the recent years. The author reveals their influence on social processes in the world and in Ukraine; the prognosis of these processes development in Ukrainian context is outlined.

The first phenomenon analyzed is the main contemporary trends in practical philosophy and futurology. A lot of scientists are speculating about the upcoming technological singularity, so-called transhumanism and some other tendencies that tend to become more influential than those «eternal» questions of philoso-

¹³ Каттон Уильям Р., мл. Конец техноутопии – К.: Экоправо-Киев, 2006. – 255 с.

phy: human freedoms, political institutions etc. Space explorations and alternative energy sources are also strongly advertised in modern media.

The second idea is a fashionable phenomenon of blockchain and cryptocurrency. This technology may lead to more qualitative system of democracy. The main danger of crypto-currency, on the other hand, lies within its totally virtual nature, which does not have any basis in material equivalent.

The author continues with a description of the third modern trend in political processes: contradictions between globalization and alternative globalization. There is a copious usage of these ideas in aggressive modern ideology of Russian Federation. Ukraine as a democratic state has to establish its own view about the development of modern civilization.

The war on Donbass in this context is in the center of contest between Pre-Modern vision of civilizational development (Dugin and Putin allies' philosophy) and Modern and Post-Modern visions (Ukraine as a developed European country which defends all the main values of social democracy and civilized capitalism of the postindustrial era). The conflict in Syria can also be mentioned as a key moment of struggle between Pre-Modern Muslim societies and a new vision of development of the Eastern nations. Rojava district is a symbol of progressive social experiment where women's rights and face-to-face democracy are firstly established as a harbinger of Post-Modern society.

Key words: futurology, war, geopolitics, conflicts, globalization, social ecology.

References

1. Andros O. E. *Ekologichna skladova suspilstva rivnyh mozhlyvostey I futurologiya ekologizmu u XXI storychchi* [The ecological component of a society of equal opportunities and futurology of environmentalism in the XXI century] / «Stvorenniya suspil'stva rivnykh mozhlyvostey yak real'na osnova patriotyzmu. XI Shynkarukivs'ki chytannya». // Materialy Mizhnarodnoyi naukovo-praktychnoyi konferentsiyi 21 kvitnya 2016 r. – K.: Znannya Ukrayiny, 2016 – 247 pp. – p. 114-121. [in Ukrainian]
2. Vinge, Vernor. *Tekhnologicheskaya singulyarnost'* [Technological singularity] // Available at: <https://www.e-reading.club/book.php?book=11489> (Last accessed 28 December 2017) [In Russian]
3. Humenyuk N. *Maydan Tahrir. U poshukakh vtrachenoyi revolyutsiyi*. [Maidan Tahrir. In search of a lost revolution]. – K.: Political critique, 2015. – 318 pp. [In Ukrainian].
3. Schmidt Eric, Cohen Jared. *Novyy tsyfrovyy svit* [New digital world] / – Lviv: Chronicle, 2015 – 368 pp. [In Ukrainian].
4. Maer-Abich, Klaus Michael. *Povstannya na zakhyst pryrody. Vid dovikillya do spil'nosvitu* [Rise in the protection of nature. From the environment to the world community] / Klaus Mikhael' Mayer-Abikh; Per., pislyamova ta prymit. A. Yermolenko. – Kyiv: Libra, 2004. – 193 p. – Bibliographer: p.182-186. [In Ukrainian].
5. Toffler E. *Metamorfozy vlasti* [Metamorphoses of power] / E. Toffler – M.: Publishing AST, 2003. – 669, [3] p. – (Philosophy). [In Russian]
6. Shiitman. *Kriptomogil'shchiki: blokcheyn i budushcheye* [Crypto-gravediggers: blockchain and future] // Available at: Nihilist.Li.

<https://www.nihilist.li/2017/09/08/kriptomogil-shhiki-blokchejn-i-budushhee> (Last accessed 28 December 2017) [In Russian]

7. Putin: «*Granitsy Rossii nigde ne zakanchivayutsya*». [Putin: "The borders of Russia are nowhere near ending"] [Electronic resource] // Available at: Russian BBC Service <http://www.bbc.com/russian/news-38093222> (Last accessed 28 December 2017) [In Russian]

8. Dugin A. *Gorizont ideal'noy Imperii* [Horizont of the Perfect Empire] // Available at: AIE "Information and expert center Izborsky club" <https://izborsk-club.ru/14161> (Last accessed 28 December 2017) [In Russian]

Стаття надійшла 13.12.2017

ЯК РОЗПІЗНАТИ ПСЕВДОНАУКОВУ ТЕОРІЮ В ГАЛУЗІ, ДЕ ПЕВНА ЛЮДИНА НЕ Є СПЕЦІАЛІСТОМ

Стаття присвячена дослідженню поширеного у суспільстві феномену псевдонауки. Розглянуто низку особливостей, що характеризують сучасну псевдонауку і відрізняють її від офіційної науки. Також приділено увагу визначенню загроз, які псевдонаука може становити для окремих верств населення.

Ключові слова: псевдонаука, псевдонаукова теорія, принцип спростовуваності гіпотез, саєнтологія.

У сучасному суспільстві досягнення науковців сягнули виняткового, небаченого ніколи раніше рівня. Відбуваються революційні прориви у медицині, мікробіології, авіа- та ракетобудуванні, інформаційних і телекомунікаційних технологіях та багатьох інших сферах. Людство об'єднане Всесвітнім павутинням Інтернету, який дозволяє користувачам з різних кінців земної кулі спілкуватися між собою, зберігати та поширювати інформацію, думки, ідеї та погляди. Для того, щоб знайти потрібні відомості для здійснення наукового дослідження, вирішення побутових справ чи розв'язання приятельських суперечок, достатньо зайти в мережу і скористатися пошуковим сервісом. Кожна людина має можливість займатися самоосвітою, читаючи навчальні матеріали або інформацію для загального розвитку, що сприяє розширенню світогляду.

У такому суспільстві будь-яку неправдиву інформацію – фейкову новину, перекручування історії, маніпулювання статистикою – можна, на перший погляд, доволі легко виявити та спростувати: достатньо лише витратити кілька хвилин в Інтернеті у пошуку альтернативних джерел цієї інформації, знаходячи реальних свідків описуваних подій або виходячи на контакт із фахівцем у певній предметній області. У стародавні часи людство не володіло необхідною методологією та інструментарієм, щоб науковим чином описати будову Всесвіту, структуру матерії, еволюцію життя на Землі. Існуючі тоді недосконалі, несистемні та нерідко наївні пояснення природних явищ можна зрозуміти і навіть відзначити. Здається, що у XXI столітті

немає місця для середньовічного невігластва та тоталітарної завіси від правдивої інформації. Проте практика показує, що навіть зараз немало людей стають жертвами обману та перекручування фактів і являються по суті, заручниками своїх ілюзій. Поруч зі стрімким розвитком науки, яка приносить все новий і новий комфорт у нашу роботу та повсякденне життя, розвиваються і зовсім далекі від науки течії і теорії. Інколи це пояснюється небажанням людей сприймати незручну для них об'єктивну реальність, нерідко у появі неправдивих теорій винні шахраї, які мають намір отримати особисту вигоду з обманутих ними довірливих людей. Для кращого розуміння досліджуваної проблеми і пошуків шляхів її вирішення детально зупинимось на вивченні поняття псевдонауки та спробуємо визначити, як можна виявити ознаки псевдонауки навіть у сферах, де людина не є спеціалістом.

Термін «псевдонаука» виник та поширився у європейській літературі наприкінці XVIII – на початку XIX століття. З грецької мови його можна перекласти як «хибне знання». Таким чином автори намагалися протиставити недостовірні ненаукові вчення справжній науці. До псевдонаук того часу відносили алхімію, астрологію, гомеопатію і багато інших суперечливих вчень, наразі цей список доповнюється новими і новими елементами. Оксфордський словник англійської мови трактує псевдонауку як «сукупність вірувань та практик, які помилково вважаються такими, що спираються на науковий метод»¹. У цьому визначенні необхідно підкреслити одну особливість, яка дозволяє виокремити псевдонауку як окреме незалежне поняття, а не як синонім до поняття позанаукових знань: псевдонаука у своїй структурній будові багато в чому намагається копіювати традиційну науку, бути на неї схожою. Вона намагається зайняти місце серед інших наук, нерідко протиставляється існуючим наукам, пропагуючи альтернативний підхід до бачення картини світу. Для захоплення нових позицій псевдонаука та її прибічники проводять агресивну експансивну політику, засновану на залученні нових прихильників та критиці усталених в суспільстві уявлень та цінностей.

На відміну від історичних псевдонаук, які виникли у спробах хоч якось пояснити незрозумілі явища та процеси навколишнього світу на фоні своєрідного наукового

¹ Oxford English Dictionary: [Electronic resource] — Available at: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pseudoscience> — The name of the screen. — Date 29/11/2017

вакууму, сучасна псевдонаука вийшла на новий рівень. Численні псевдонаукові течії ставлять під сумнів науково обґрунтовані пояснення тих чи інших речей, звинувачують науковців у змові щодо приховування реальних фактів, які начебто «незручні» та не вкладаються у канву традиційної науки. У цьому і полягає небезпека сучасної псевдонауки для суспільства: якщо більш старі течії, наприклад, астрологія, є всього лише захопленнями людей, додатком до їх повсякденного життя, то деякі інші напрями підкорюють людей, змінюючи їх життя, та наносять значної шкоди. Якщо людина захоплюється гомеопатією, нехтуючи при цьому досягненнями офіційної медицини, то найкраще, на що вона може сподіватися під час реальної хвороби – це на спрацьовування ефекту плацебо від препаратів, які вона приймає замість ліків. У найгіршому випадку недовіра населення до перевірених засобів боротьби з вірусними та хронічними захворюваннями може призвести до загострення стану здоров'я хворого та навіть до летального наслідку. Найстрашніше, що у подібних історіях жертвами нерідко стають діти, батьки яких є прибічниками тієї чи іншої псевдонауки. Зокрема, під час хвороби дитина не може усвідомлено приймати рішення щодо того, якими засобами лікуватися: традиційними чи псевдонауковими. Вона не усвідомлює загроз, які може принести неправильно обраний спосіб лікування, відтак вся відповідальність за її подальший стан лягає на плечі родичів-прихильників псевдонауки.

Звісно, псевдонаука не завжди витісняє зі свідомості людини раціональні знання. Можна навести чимало прикладів, коли псевдонауки уживаються поруч з офіційними науками: більшість людей, що приймають гомеопатичні препарати, не відмовляються і від традиційного лікування. Деякі люди сприймають гомеопатію як бонус, міркуючи: «А що, як допоможе? Гірше точно не буде...». Рано чи пізно батьки хворої дитини, прибічники гомеопатії, неодмінно звернуться до лікаря, оскільки здоров'я дитини для них важливіше, ніж особисті переконання у могутності гомеопатії.

Характерною рисою типової псевдонауки є охоплення нею необґрунтовано широкого кола проблем та явищ. Якщо хімія чи фізика мають чітко виражений об'єкт дослідження і обмежену сферу застосування, то астрологія намагається пояснити усі події навколишнього світу (досягнення чи невдачі на роботі, характер людей, катастрофи та нещасні випадки) за рахунок руху небесних тіл. Вибудований цією псевдонаукою причинно-наслідковий зв'язок між астрономічними явищами та

подіями реального життя не відповідає законам логіки. Згадувана раніше гомеопатія пропонує для лікування застуди, серцево-судинних хвороб і головного болю однакові на вигляд і смак гранули білого кольору для сублінгвального застосування, до того ж здебільшого близькі між собою за ціною. Здоровий глузд підказує, що різні групи препаратів повинні мати різну технологію та сировину виготовлення, а тому відрізнятися за способом застосування, курсом лікування і вартістю. Не потрібно бути спеціалістом у медицині, щоб зробити такий ланцюжок логічних міркувань і дійти до висновку, що гомеопатія і подібні їй системи боротьби з хворобами мають ознаки псевдонауки.

Як відомо, існують певні базові риси науки та наукових знань. До них можна віднести істинність, системність, раціональність, методичність, інтерсуб'єктивність тощо. Спробуємо детально зупинитися на деяких з цих рис і обміркувати, яким чином можуть порушуватися ці принципові засади у псевдонаукових теоріях. Отже, питання істини є складним і багатограним, дослідженню концепцій істини присвячені тисячі наукових та філософських робіт. У даному дослідженні зупинимось на тому, що будемо вважати істинним усе те, що відповідає об'єктивному буттю, не суперечить достеменно відомим фактам і на даний момент не спростовано новими знаннями. Слід підкреслити, що багато хибних наукових теорій в історії свого часу вважалися істинними і не піддавалися сумніву. Серед них можна згадати і геоцентризм, і вчення про ефір як один зі станів речовини у природі, і навіть закони класичної ньютонівської механіки, які виявилися недієвими для певних умов. У цьому немає нічого поганого: наука розвивається, удосконалюються методи перевірки гіпотез, додаються нові аналітичні потужності для обробки інформації. Головне, щоб наука була відкритою до удосконалення, доступною для широкого кола дослідників з різних країн. Будь-яка наукова гіпотеза має бути спростовуваною, тобто придатною для її перевірки на достовірність. У цьому плані не можна не згадати видатного постпозитивіста Карла Поппера, який ввів даний принцип у філософію науки, зробивши тим самим великий крок вперед у розумінні сутності наукових знань.

У будь-якій псевдонауці питання спростовуваності гіпотез є слабким місцем. Псевдонауки не пропонують інструкцій для можливої перевірки їх ключових положень на достовірність. Здебільшого вони обмежуються тими емпіричними доказами та свідченнями очевидців, які

підтверджують їхні теорії. Наприклад, важко спростувати твердження прихильників гомеопатії, що тисячі, якщо не мільйони людей, вилікувалися за допомогою прийому гомеопатичних засобів. Справді, люди приймали ці речовини і у них спостерігалось покращення стану здоров'я. Проте доволі складно виокремити і кількісно порахувати випадки покращення здоров'я, спричинені природною здатністю організму до боротьби з хворобами за допомогою імунітету, випадки тріумфу традиційної медицини та власне випадки можливого успішного лікування за допомогою гомеопатичних засобів. Крім того, науковий підхід мав би ретельно враховувати і випадки, коли прийом гомеопатичних засобів не дав ефекту.

Питання неспростовуваності гіпотез особливо яскраво проявляється у такій псевдонауковій дисципліні, як уфологія. Сотні людей стверджують, що мали контакти з інопланетними мандрівниками, стали жертвами таємничих медичних експериментів, які проводилися над ними на космічних кораблях прибульців. Подібні свідчення доволі важко категорично спростувати, адже у разі відсутності свідків головним доказом лишається слово людини, яка може обманювати оточення з метою приховування свого реального місця перебування в момент «контакту» з НЛО або з метою привернення уваги. Більше того, деякі люди, що страждають певними формами психічних розладів, насправді можуть щиро вірити у власні зустрічі з інопланетними цивілізаціями. У такому разі, навіть застосування поліграфа при опитуванні цих людей може показати правдивість їх слів, адже брехня в даному випадку відсутня.

Сучасні досягнення науки не дозволяють однозначно заперечити можливість існування життя у сусідніх з Сонячною системою зоряних галактиках. У суспільстві навіть зараз не втихають дискусії щодо існування життя – принаймні, у минулому – на найближчій до Землі планеті – Марсі. Виявлені марсоходами та космічними супутниками таємничі сліди, схожі на засохлі русла річок, дали підстави багатьом любителям уфології та інших фантазійних течій стверджувати про підтвердження їх багаторічних сподівань на існування розумних істот у космосі. На даний момент досягнення науки обмежуються висловлюванням припущень про теоретичну можливість існування життя на окремих планетах в сусідніх галактиках, відносно недалеко від Сонячної системи. Дані припущення робляться на основі оцінки віддаленості цих небесних тіл від зірок, орбіті їх обертання, розмірі та складі атмосфери тощо. Але вищеназвані умови з точки зору науки не дозволяють зробити будь-який висновок, окрім такого: «на

даний момент, маючи наявні дані, ми не можемо повністю відкинути можливість життя на цих планетах». Порівняймо дане твердження з класичним переконанням уфологів «вони – посеред нас», яке стосується наповненості Землі інопланетними «гостями». В цьому проявляється характерні риси псевдонауковців – категоричність тверджень та ірраціональність, схильність до інтуїтивних узагальнень, а не до конкретних фактів. На пам'ять одразу спадає плакат, що висів у кабінеті Фокса Малдера, прихильника уфології, в культовому фантастичному серіалі «Секретні матеріали». На цьому плакаті був лаконічний, але змістовний напис: «Я хочу вірити», який став гаслом сучасних уфологів.

Наукові знання характеризуються своєю системністю. Як вже зазначалося, псевдонаука прагне до маскуванню під офіційну науку. Найкраще їй це вдається у побудові системної структури. Численні псевдонауки насправді мають потужну теоретичну і методологічну основу, оперують потужним понятійним апаратом та спираються на тисячі написаних дослідницьких робіт. Відмінною ознакою псевдонаук у цьому аспекті є специфічність термінологічної бази і зловживання складними, малозрозумілими поняттями і термінами. Наприклад, тексти з астрології наповнені складною для розуміння ієрархією понять, які описують положення небесних тіл, але при цьому не мають нічого спільного з астрономічними, науковими термінами. Для наочності розглянемо типовий уривок з астрологічної статті: «Нерівнодомна система. Відлік домів починається від асценденту (висхідного знаку). Якщо в рівнодомній системі кожен дім рівний 30 градусам, то в нерівнодомній системі, розмір домів різний.

Як було вказано вище, кожен з домів відповідає за певну сферу людського життя, тим самим дванадцять домів натальної карти відображають все життя людини з різних сторін. Для цього доми, крім своєї якісної характеристики (яка викладена вище), класифікуються на типи і функції»².

З цього уривку стає зрозумілим, що астрологія вибудувала складну системну структуру, для неї властива класифікація і типізація об'єктів, виділення їх функцій. Крім того, поняття і терміни, що використовуються, являються сумішшю малозрозумілих псевдонаукових слів на зразок «асцендент» та простих слів (наприклад, «дім»), яким надано нове, специфічне значення. Отже, читаючи

² Інтернет-ресурс: <https://7promeniv.com.ua/astrokosmoshema/typy-i-funktsii-domiv.html>

псевдонаукові дослідження, доцільно звертати увагу на частоту та доречність застосування складних, специфічних термінів.

У науковому середовищі існує чітко виражена дисциплінарна організація науки. Іншими словами, у кожній дисципліні виділяється еліта – найбільш авторитетна і шанована верхівка, яка складається із дипломованих професорів, які присвятили своїй сфері досліджень більшу частину життя і мають нагороди, премії, численні монографії та наукові видання. Такі люди зазвичай маловідомі за межами вузького кола фахівців і не з'являються на широкій публіці, обмежуючи свою просвітницьку діяльність відкритими лекціями, семінарами та конференціями. Серед цього усталеного кола яскраво виділяються окремі спеціалісти, які пишуть науково-популярну літературу для широкого кола читачів і виступають на телебаченні, причому не у науково-розвивальних програмах, а на популярних ток-шоу. Ці «науковці» висловлюють революційні, але не підкріплені доказами, ідеї щодо перспектив розвитку науки, використовують емоційне забарвлення у виступах і апелюють не до раціонального сприйняття слухачів, а до чуттєвого, інтуїтивного. Подібні діячі зазвичай представляють наукові товариства з гучною вивіскою, на зразок «Інститут глобального наукового співробітництва» або «Асоціація підтримки миру на Землі», які не ведуть реальної наукової діяльності і невідомі серед справжніх науковців. Виступаючи перед аудиторією, ці люди явно чи приховано рекламують книжки власного написання, в яких представлено «абсолютно новий підхід до науки/бізнесу/суспільства», який дозволяє зробити кожного читача багатим, здоровим, успішним і щасливим.

На певному етапі оратор поступово відходить від сфери діяльності реальної науки і переходить у позанаукове поле роздумів, не підкріплених доказовою базою та наповнених великою кількістю суб'єктивних суджень. Нерідко подібний діяч починає розмірковувати над зовсім невласливою для нього сферою діяльності, у якій у нього немає жодних регалій та досягнень. Наприклад, коли ви бачите, що учений-фізик заводить розмову про історію давньоєгипетської цивілізації та наводить беззаперечні, за його словами, докази існування позаземного впливу на побудову пірамід та Сфінкса, існує велика імовірність, що перед вами псевдонауковець, який діє з метою отримання особистої вигоди. Нерідко така людина займається публічним піаром в ЗМІ, проводить сотні «ексклюзивних» семінарів на тему «П'ятнадцять кроків до досягнення гармонії з собою», під час яких показує елементи гіпнозу

чи моральних установок, розмовляє з «випадковими» відвідувачами, у яких після прочитання його книг сталися безповоротні зміни у житті: «виграли мільйон у лотерею, знайшли кохання усього життя, і це тільки за останні дві години!...». Під час семінарів відвідувачам ще кілька разів ненав'язливо пропонується придбати атрибутику з автографом видатного спеціаліста і обов'язково привести на наступну зустріч якомога більше знайомих та родичів.

Наведена вище ситуація, у тій чи іншій варіації, добре відома кожному. На перший погляд, здається неймовірним, що тисячі людей вірять діячу, який не має жодної освіти та досвіду у сфері, в якій він наразі веде активну діяльність. Але коли людина особисто потрапляє у дану ситуацію, вона не може поглянути на події зі сторони і може повторити помилки інших. У кращому разі це призведе до втрати дорогоцінного часу і певної суми грошей, але нерідко може зіпсувати людське життя, зруйнувати родину і кар'єру людини. Особливо вразливими до зовнішнього маніпулятивного впливу є особи, що перебувають у стресі, схильні до депресій, невпевнені у собі, самотні люди або ті, хто нещодавно втратив близьку людину, має порожнечу в душі і намагається чимось її заповнити. Надалі буде описано реальну псевдонаукову течію, яка заснована на подібних методах діяльності і має прихильників серед відомих голлівудських зірок.

Досліджуючи сучасні напрями псевдонаукових теорій, необхідно детально проаналізувати одну із найбільш потужних та небезпечних для суспільства псевдонаукових течій – саєнтологію (у перекладі з грецької «знання про знання»). Даний феномен, який позиціонується її прихильниками як філософсько-релігійне вчення, виник в середині 20-го сторіччя на основі псевдонауки діанетики. Особливістю саєнтології є глобальний масштаб поширення та вороже ставлення до офіційних наук. Ключове положення діанетики полягає у можливості «очищення» людини від шкідливих «привидів» минулого – неприємних моментів, страждань та болю. Спочатку людина проходить опитування, що складається з великої кількості запитань (всього близько 200), присвячених визначенню ступеня задоволення життям, найбільш складних проблем, страхів перед невизначеністю у майбутньому тощо. За результатами опитування навіть психологічно стійка людина може видатися збентеженою та розгубленою. Потенціал людини з точки зору досягнення прозріння вимірюється за допомогою спеціального приладу – Е-метру, який насправді є модифікованим приладом для експериментів з фізики. За

допомогою запропонованого далі циклу процедур, що складаються з сеансів гіпнозу та відвідування сауни, з організму мають вийти усі фізичні та психологічні надлишки і у підсумку людина стає «чистою», вільною від проблем, переживань і матеріальних турбот. Після процедури «очищення» новачки організації дізнаються, що людство має інопланетне походження, коли в далекому минулому наділені інтелектом душі живих істот з інших зоряних систем були переміщені на Землю і вселилися в тіла первісних людей. Наступним етапом «відновлення» служить приєднання до спільноти єдиновірців, які так само прагнуть до саморозвитку, і заради доказу своїх рішучих намірів відмовитись від спокус гріховного світу жертвують частину своїх доходів на користь організації.

Автором діанетики та саєнтології виступив відомий американський письменник-фантаст Рон Габбард, який написав цілу низку книжок-бестселерів, присвячених космічним пригодам та контактам з інопланетянами. На певному етапі свого життя, вже будучи лауреатом численних літературних премій і відносно відомою людиною, він вирішив створити комерційну організацію, засновану на вірі людей у недосконалість існуючого світу і можливість досягнення чогось ідеального, чистого, духовного. При цьому він усвідомлював, що створювана ним течія повинна мати певні ознаки науки, тому була створена власна методологія досліджень, термінологічна база і навіть світоглядна модель світу. У 1954 році, через 7 років після початку розробки концепції діанетики і через 4 роки після опублікування книги «Діанетика: сучасна наука ментального здоров'я», Габбард створив Церкву саєнтології, яка наразі об'єднує 5100 відділень у 156 країнах світу. У наші дні Рон Габбард навіть після своєї смерті залишається духовним лідером організації і володіє статусом пророка. Представники даної течії проводять активну вербовку серед молоді та інших психологічно нестійких верств населення, а бажаючих залишити організацію піддають шантажу і погрозам насильства. Наразі відомі численні смертельні випадки, коли послідовники течії або члени їх родин гинули або вчиняли самогубство через ненадання необхідної медичної або психіатричної допомоги, адже вона заборонена саєнтологією. Активних противників саєнтології переслідують у судовому порядку, інтереси компанії захищають найдорожчі та найпрестижніші адвокати, яких організація може собі дозволити за рахунок солідних внесків її прихильників. Церква саєнтології володіє численними об'єктами нерухомості по всьому світу і незважаючи на спроби заборони своєї діяльності у деяких

країнах, вона зберігає статус релігійної організації і відповідні податкові пільги у США, Великобританії, Португалії, Іспанії, Південній Африці, Австралії, Швеції та багатьох інших державах.

Найвідомішими прибічниками саєнтології є Джон Траволта, Том Круз та декілька інших американських діячів культури, які віддають вагомі частки своїх доходів на користь Церкви саєнтології і потрапляють у численні скандали через сумнівні історії, пов'язані з діяльністю цієї організації. Серед іншого, набула широкого поширення історія, яка трапилася на початку XXI століття. Саєнтолог Айзек Хейз, знаменитий американський музикант та актор, який на протязі 10 років займався озвучуванням персонажа Шефа в мультиплікаційному серіалі «Південний Парк», відомому своєю жорсткою сатирою на світові релігії та відомих людей, залишив проект після виходу в ефір серії, присвяченій критиці саєнтології. Даний епізод є показовим, адже актор протягом десяти років активно знімався в проекті, що висміював недоліки існуючих течій суспільної думки, але коли справа дійшла до критики його особистих поглядів, він одразу висловив незгоду з подібною сатирою і з великим скандалом вийшов з акторського складу.

Отже, на прикладі саєнтології можна спостерігати характерні риси псевдонауки – безкомпромісність, критика існуючих наукових течій і несприйняття критики на свою адресу, необґрунтованість та догматизм ключових положень, специфічний термінологічний формалізм, беззаперечний авторитет лідера, комерційна складова, активне залучення учасників шляхом обіцянки неймовірних перспектив тощо. Не обов'язково володіти професійними знаннями у специфічній науковій сфері, щоб виявити подібні ознаки у певній течії чи теорії; достатньо проявити уважність та ввімкнути логічне мислення.

Yevhenii Tilichenko, Postgraduate of the Finance Department of Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman

HOW TO RECOGNIZE A PSEUDOSCIENTIFIC THEORY IN THE FIELD WHERE A PERSON IS NOT A SPECIALIST?

The article is mainly devoted to the phenomenon of pseudoscience in modern society. Nowadays information and communication technologies facilitate the recognition of fake news, statistics and theories. Nevertheless, pseudoscientific theories are spreading rapidly over the globe. That is why is it extremely im-

portant to reveal such non-scientific approaches and not to use them in scientific research.

The definition of the term «pseudoscience» is given in the text. Superficial similarity of pseudoscience with the official science in terms of systematization, methodology and the number of conducted researches needs to be emphasized. The paper takes a critical view of astrology and its usage of complicated specific terms which are used neither in the field of official astronomy nor in any other sciences.

The paper analyses the issue of basic scientific knowledge principles observance by pseudoscientific researchers. It is disclosed that pseudoscientific theories do not follow the principle of refutability which was developed by Karl Popper, one of the most remarkable philosophers of science in the history of humanity. The principle of refutability means that all hypotheses, statements and theories should give the possibility to be proven false. It is very unlikely that any of the alien conspiracy theories promoted by the ufologists can be proven or nullified completely because of the lack of evidence and proofs. There is mounting concern that faith in some pseudoscientific theories such as homeopathy may provoke deterioration of health and induce complications of diseases especially for children.

The article takes a critical view of scientology while describing the expansion of pseudoscience in different fields of modern society. Being one of the most widely spread and complicated non-scientific practices in the world it performs a very aggressive policy against traditional sciences and beliefs. There is every reason to believe that L. Ron Hubbard, a famous American writer in genre of science fiction, has developed the concept of Dianetics in order to raise funds from people who desire to change their lives and get rid of fears and responsibilities. To perform this task he organized an entity called the Church of Scientology in 1954. It was revealed that members of the Church of Scientology contribute a solid part of their incomes and assets to the organization. There is a lot of comment on crimes and offences committed by members of the Church of Scientology. There is much speculation as to whether or not scientology should be deprived of the status of religion and be prohibited by law.

In conclusion, the paper proves that any pseudoscientific theory can be recognized by a person even in the field where he or she is not a specialist. The process of recognition requires attention and logical approach.

Key words: *pseudoscience, pseudoscientific theory, the principle of refutability of hypotheses, scientology.*

References

1. Definition of pseudoscience in English by Oxford English Dictionary: [Electronic resource] — Available at: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pseudoscience> — The name of the screen. — Date 29/11/2017.
2. Basic principles of astrology [Electronic resource] — Available at: <https://7promeniv.com.ua/synte-znan-v/2-osvita-i->

prosvitnytstvo/astrolohiia/esoter-astro.html —The name of the screen. — Date 29/11/2017 [In Ukrainian].

3. Scientology 101 [Electronic resource] — Available at: <http://abcnews.go.com/US/story?id=900376> —The name of the screen. — Date 29/11/2017.

4. 16 Shocking Allegations In Scientology Documentary ‘Going Clear’ [Electronic resource] — Available at: https://www.huffingtonpost.com/2015/03/29/scientology-doc-going-clear_n_6939318.html —The name of the screen. — Date 29/11/2017.

5. Scientology_status_by_country [Electronic resource] — Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Scientology_status_by_country —The name of the screen. — Date 29/11/2017.

Стаття надійшла 01.12.2017

ВПЛИВИ ГЕНЕАЛОГІЇ ФРІДРІХА НІЦШЕ НА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ МІШЕЛЯ ФУКО

У статті представлені основні моменти генеалогічного проекту Фрідріха Ніцше, а також вплив останнього на методологічні підходи Мішеля Фуко; розглянуті, головним чином вплив німецького мислителя на розробку проектів археології знання і генеалогії влади у самій філософії Мішеля Фуко.

Ключові слова: генеалогія моралі, археологія знання, генеалогія влади, проблематизація.

На думку двох французьких дослідників думки 1960-х Люка Фері та Анрі Рено, європейська історія філософії протягом свого розвитку виробила головню два основні підходи до розгляду і дослідження історичної дійсності. На початку своєї роботи «Думка 68-го» ті виокремлюють дві головні парадигми такого роду дослідницьких позицій: *гегеліанську* та *ніцшеанську*. І різниця між цими позиціями полягає в наступному. *Гегеліанська генеалогія*, виходячи з тих засновків, що розгортання історичного процесу обумовлене певними трансцендентними законами, а сама історія та історія думки є єдиним процесом розгортання абсолютної ідеї, приходять до висновку, що будь-які історичні формації, маючи як подібності, так і розрізнення, являють собою різноманітні ступені розвитку цієї ж ідеї: процес історичного руху та історії єдиний і діалектичний. Цей тип *генеалогії*, який Фері та Рено називають раціоналістичним, в такому разі трактує різноманітні фігури, типи свідомості, що мали місце в історії, зводячи їх до певної трансцендентної причинності як засобу їх розгортання. Ця *генеалогія* розглядає історичні факти, події і явища у світлі їх місця в абсолютному знанні. Протилежною до цієї позиції є *генеалогія Ніцше*, яка у своєму дослідженні не покладається так, як перша, на якесь абсолютне знання: *Ніцшева генеалогія* стоїть на можливості нескінченної інтерпретації. Таким чином, філософія інтерпретації стає наріжним каменем у розподілі двох заявлених підходів: якщо інтерпретація нескінченна, а будь-яка перспектива обумовлена принциповою інтерпретативною множинністю, відпадає і можливість зайняти абсолютну позицію у трактовці тих чи інших, наразі – історичних, подій. У *Ніцшевій генеалогії* абсолютний інтерпретатор зникає так, як і трансцендентна Гегелева причинність як абсолютна ідея, крізь яку історія має нами розглядатись і мислитись. Поза тим, позиція *Ніцшевої*

генеалогії у світлі сказаного вище, «*ставить питання і про можливість знання взагалі, повертаючи нас до тієї тези Ніцше, що «немає фактів, а є лиш інтерпретації»*».¹ Забігаючи наперед, лиш зазначимо, що саме ця позиція дасть Мішелю Фуко право з часом у роботі присвяченій філософії Ніцше, написати: «Якщо інтерпретація ніколи не може відбутись, то це тому, що нічого інтерпретувати, адже врешті-решт, усе вже і є ніщо інше, як інтерпретація».²

І справді, Мішеля Фуко справедливо відносять до другого, *ніцшеанського*, табору дослідників, *історії* якого (знання, сексуальності, покарання тощо) як ніякі інші контрастують з підходом *гегеліанським*: вже із самого початку за основну лінію своєї філософської творчості Фуко бере завдання подолання інтелегібельної універсальності гегеліанства та корінного переосмислення проблеми взаємовідносин елементів системи «суб'єкт–пізнання–світ». Фуко протестує проти позитивістських, марксистських чи гегеліанських уявлень про історію, ідеї кумулятивізму, історичної епістемології, якій він, поза тим, протиставляє свою структурну епістемологію, втілену в «Словах і речах». Слід також зважити на те, що в 70-і роки ХХ століття історію у Франції почали тісно пов'язувати із так званим *мовним поворотом*, скориставшись тим аргументом, що історію можна визначити, як і будь-який текст, за допомогою лінгвістичних засобів. У цьому сенсі особливо знаковими виступають тексти Фуко, в яких аналізуються ніщо інше, як висловлювання. Як представник *лінгвістичного повороту* Фуко досліджує саме дискурси: дискурси наук, безумства, сповіді, сексуальності, зізнання тощо. У контексті *лінгвістичного повороту* французькі інтелектуали почали трактувати історію, наприклад, як постійний *конфлікт інтерпретацій* (П. Рікер), як проблему поєднання семіотичних систем і семантичних полів, як конфлікт між історичним джерелом, твором історика і думками, відчуттями читача³. Цим, власне кажучи, частково пояснюється і затребуваність філософії історії Ніцше французькими постмодерністами: той вже у другій половині ХІХ століття пориває не лише з традиційним раціональним підходом щодо історії, а й починає звертати увагу на проблеми знакових систем у суто епістемологічному сенсі. До представників мовного повороту відносять і Мішеля

¹ Ferry L., Renaut A. La Pensée 68. – Paris: Gallimard, 1985. 30-32 p.

² Nietzsche. Colloque de Royaumont. – Paris.: Les editiond minuit, 1967. 187 p.

³ У зв'язку з цим варто згадати Венсана Декомба, який у одній зі своїх робіт послідовно окреслює передумови постанови тієї ситуації, про яку наразі йдеться: Descombes V. Le même et l'autre. – Paris: Minuit, 1979. – p. 64-122

Фуко, *археологія* якого є була аналізом висловлювань, організованих у тих чи інших дискурсах, про що далі.

Наявна стаття присвячена дослідженню впливів методології Ніцше на метод філософування Мішеля Фуко, а саме – розробці останнім двох інструментів філософсько-історичного аналізу, а конкретно – його *генеалогії* та *археології* як методів виявлення історичних дискурсів, що має свої витoki у *генеалогії* Ніцше, та дослідженню відмінностей між двома цими методами Фуко – зокрема.

Загалом, при дослідженні філософії Фуко у багатьох науковців виникають суттєві розходження в розумінні якогось особливого, фукіанського, методу. Одні намагаються встановити відповідність між творчими періодами французького мислителя та інструментарієм, який в його роботах так чи інакше домінував («археологічний період» – *археологія*; «мікрофізика влади» – *генеалогія*; «естетика існування» – *техніки самоті*), а коло прибічників позиції американського дослідника Томаса Фліна, який одним із перших провів «археологію» *археологічного* та *генеалогічного* методів Фуко, вважає, що в працях французького мислителя дійсно домінують три окремі методи: *археології*, *генеалогії* та *проблематизації*. З цього приводу сам Флін пише: «спочатку Фуко практикував «археологію» як метод дослідження практик; потім, зважаючи на посилення його уваги на дії влади на тіло, Фуко перейшов до «генеалогії»; а кінець його творчості пов'язаний з методом, що найкраще пасував для дослідження практик формування себе – з проблематизацією»⁴. Прибічники ж інших переконань щодо методології Фуко намагаються вивести якийсь домінантний метод, властивий дослідженням Фуко загалом⁵.

На фоні згаданих вище аналітиків творчості Фуко, існують і ті, що можливість розбиття на наведені вище методи не поділяють, проте у цій статті ми виходитимемо з тих переконань, що *археологія* та *генеалогія* мають у текстах Фуко свої відмінності та відтінки. Проте для того, щоб обирати для дослідження не лише той чи інший *історико-філософський* предмет, необхідно завбачити в ньому проблему як одну з вимог проведення історичного-філософського аналізу в лоні тих чи інших епох в смислі їх

⁴ Flynn Th. Foucault's Mapping of History // The Cambridge Companion to Foucault / Ed. by G. Gutting. - Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

⁵ Наприклад, російський дослідник В. Візгін у одній зі своїх статей висновує наступне «На наш погляд, не зважаючи на дійсно глибокі зрушення в стилі дослідження, всю творчість філософа-історика, тим не менш, можна представити як відтворення єдиного генеалогічного проекту». Пор. Мишель Фуко и Россия. Раздел 2. Фуко: российские интерпретации. генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания.

внутрішньої динаміки: *археологічний* вимір аналізу дозволяє аналізувати самі форми *проблематизації*, а вимір *генеалогічний* – їх формування, виходячи з різноманітних практик та їх модифікацій, – а й ту сукупність проблем *сучасних*, природу яких можна дослідити через апеляцію до їх постання, як виокремлення і загострення сучасних актуальностей, що має не лише ситуативно-прагматичний вимір, а й є виразником особистого стилю і способу буття будь-якого відповідального інтелектуала взагалі⁶. Що ж до самої *проблематизації*, то вперше це поняття Фуко вводить у роботі «Використання задоволень», де ставить за завдання аналізувати не поведінки, не ідеї, не суспільства з їхніми «ідеологіями», але проблематизації, крізь котрі буття дане як те, що може і має бути помислене, а також – практики, виходячи з котрих ці проблематизації формуються. У цьому ключі реконструкція історії з акцентом на *генеалогічному* аспекті аналізу приводить Фуко до акцентування на ролі поняття *диспозитиву* як набору і конфігурації практик (проблематизація безумства, життя, мови і праці), що породжують різні проблематизації, а аспект *археологічний* направлено таким чином на аналіз самих форм проблематизації, у зв'язку з чим історія реконструюється Фуко крізь поняття досвіду, що вказує на змінні форми відношення як до самого себе (Фуко ранній і середній), так і інших (Фуко пізній). Наразі, якщо порівнювати застосування *проблематизації* у роботах Фуко і Ніцше, то можна помітити, що *проблематизації* першого є радше дворівневими і об'єктивно-нейтральними, охоплюють як сучасність із розкриттям її актуальних проблем, так і історичної глибини, де досліджується те, яким чином щось і колись стало проблемою. Для Ніцше ж *проблематизація* пролягає у полі «вічного зараз» як суб'єктивно-інтимний інструмент з перегляду «залежаних істин», релігій, мистецтва, моралі та метафізики, з метою «оживити і звільнити власний дух». У цьому сенсі, на нашу думку, полягає одна з найяскравіших відмінностей між обома підходами Ніцше і Фуко. Для Ніцше *генеалогічний* метод як метод викриття дискурсів не може сам стати методом дискурсії, а тому реалізується не в порядку відштовхування від наперед розроблених і конкретизованих теоретичних основ, а реалізується безпосередньо у праксисі. Кажучи інакше, історична

⁶ Протягом останнього періоду своєї творчості Фуко в багатьох інтерв'ю торкається головної проблеми образу і ролі інтелектуала свого часу. Зокрема в одному із них він каже: «Справжня робота інтелектуала (...) в тому, щоб за допомогою аналізу, який він провадить в своїх сферах, наново запитувати про очевидності й постулати, струшувати звички і способи думати штампом». Dits et écrits. Articles politiques conférences interviews 1970-1984. p. 142

методологія Ніцше виступає не абстрактним органом пізнання, а концентрованою подобою особи самого генеалога. У філософії Ніцше особа генеалога і сама *генеалогія*, яка так само шукає відправних меж у індивідуально встановлених цінностях, перспективах, інстинктах і носить радше прагматичний характер «волі до звільнень», нерозривні. Але якщо принципова нерозривність метода і особи генеалога Ніцшевої *генеалогії* яскраво протиставляється будь-яким об'єктивістським ідеалам історичної науки, то найближча її трансформація у гусерлівській феноменології, що не ставила перед собою інших завдань, відмічена явними рисами деперсоналізації з метою виконання традиційного раціоналістичного підходу до філософії як «строкої науки». *Генеалогічна* ж процедура Мішеля Фуко багато в чому тяжіє саме до останньої, свідченням чому може стати навіть заснування ним же кафедри історії систем думки в Колеж де Франс. Саме надання запозиченої у Ніцше історичної методології інституційного статусу так само свідчить про осмислення місця особи самого генеалога у проведенні його ж історичної роботи.

Наш нарис стосується головно впливу методології Ніцше на філософування самого Фуко, а саме – на метод *генеалогії* та *археології*. Один із них – метод *генеалогії* – Фуко запозичує безпосередньо у Ніцше, надаючи протягом подальшої своєї роботи цьому поняттю нових відтінків та смислів. Тому від початку належало б визначити те, що під цією ж *генеалогією* розуміє сам Фрідріх Ніцше.

«Генеалогія моралі» Ніцше

Витоки того, що сам Ніцше з часом назве *генеалогією* ми помічаємо вже з перших його робіт: «Народження трагедії із духу музики» вже від самого початку замислювалось німецьким філософом як проект з реконструкції естетики, як проект, що передбачав би її реорганізацію, який мав би врахувати те, що в поле естетики раніше не включалось. У доповідях, що передували цій праці, Ніцше вже від початків осмислює філологію як ціле: вона виступає певною гранню природознавства, адже досліджує інстинкти мови; історії, адже осягає закони подій та явищ; естетики, бо досліджує ідеальний світ і протиставляє його як «класичний взірець» сучасності.

У перспективі сформульованих Ніцше теорій, багато дослідників збігаються на тому, що саме *органічний світ* виступав у нього засадничою ідеєю: на противагу Аристотелю з його вченням про роди і види, теорія еволюції Дарвіна історично пояснила взаємозв'язки, що існують в органічному світі, виходячи з індивіда і його ж розвитку.

Опісля Дарвіна, *генеалогічний*, себто часовий, підхід Ніцше обумовив перехід до сприйняття *органічного світу* як принципово часового, у зв'язку з чим, у Ніцше виникає можливість говорити вже про два світи: *органічний* та *культурний*. З цього часу становлення виступає ніби фатумом усього сущого і, в першу чергу, органічного, а тому – і світу людини, котра *«хоче і має жити»*. «Народження трагедії» Ніцше постає таким чином чудовим нарисом і пробою генетичного підходу. У цій книзі Ніцше запитує: *«Що це таке?..»*, *«Як це можливо?..»*, *«Хто говорить?..»* і т.д., а відповідає на ці запитання з позицій *«Із чого постало?..»*, *«Хто породив?..»*. Проте ця книга не містить яскравих застосувань *генеалогічного* методу, а є усього лише туманною його реалізацією, що набере своїх контурів в період *позитивістського перевороту*, а головне – в останню добу творчості німецького мислителя.

Загалом, як метод *генеалогія* фігурує в роботах Ніцше у вигляді нового способу тлумачення історичних процесів з акцентуванням уваги на їх внутрішніх розбіжностях і їх нелінійному характері. Термін *генеалогія* Ніцше використовує вельми рідко. Натомість, він щоразово послуговується такими означниками, як *«природна історія»*⁷, *«історія розвитку»* тощо, вбачаючи в них нову науку, що зводилась би до дослідження історії походження упереджень (перш за все, – моральних), процедури розкриття смислу історичних цінностей. *Генеалогія* таким чином має справу як з аналізом сучасних цінностей через вивчення їх історичної закоріненості, так і з критичним дослідженням і висвітленням тих чи інших смислових та ціннісних тенденцій, що визначались би через зворотну перспективу часу; причини формулювання цих цінностей з перспективи *життя*, розкриття рушійних сил і механізмів розвитку тих чи інших сторін функціонування суспільства з метою формулювання альтернативного розвитку усталених тенденцій у перспективі майбутнього.

За думкою Ніцше, попередні філософи зазвичай вбачали своє завдання у відтворенні людського знання на постійних і, як вони сподівались, незмінних основах. Критика і відтворення ідей, як правило, йшли паралельно: відкидають щось для того, аби замінити це чимось іншим. Звичайна людина не може занадто просунутись цим шляхом, адже *«більшу частину її свідомого мислення треба ще віднести до діяльності інстинкту»*. Філософ же, навпаки, має

⁷ Приміром, 5-й розділ «Потойбіч Добра і Зла» називається «До питання про природню історію моралі», а 2-а частина «Людського, надто людського» Ніцше називає «До історії моральних почуттів».

витримувати обережність і інтелектуальну дисципліну, контролюючи радше процес свого мислення, ніж віддаватись на спонтанну його течію. Тим самим Ніцше фактично помітив слабкість, властиву усім попереднім філософам – вони так і не досягли суттєвих результатів у тому, щоб поставити під питання ті глибокі помилки і необхідні людині фікції, котрі творились в архаїчну пору людського розуму: філософи громадили свої основи на території попередньо відтвореної примітивної ментальності. Настільки звичної, що вона навіть не помічалась. Таким чином, *генеалогія* покликана реконструювати наявні в сучасності ідеї, погляди, порядки й концепти, щоб тим самим віднайти і препарувати ті хиби примітивного розуму, на яких історія їх встановила. І головню свою *генеалогію* Ніцше спрямовує супроти моралі, розкриття історичності смислу цінностей.

У передмові до «Генеалогії моралі» Ніцше формулює перелік питань, постановка яких вже від самого початку свідчить про радикально новий підхід мислителя до моралі як такої: звідки, власне, беруть свої початки «добро» і «зло»? За яких умов людина винайшла собі ці смисли, яку цінність вони мають самі по собі? Початі вже у книзі «Потойбіч Добра і Зла» розсуди з приводу двох ідеалізованих типів моралі – господаря і раба – разом з лінгвістичними демонстраціями в межах ціннісної опозиції «добра» і «зла», Ніцше поглиблює і доповнює детальним психологічним аналізом духовного складу двох типів людей, мораллю яких і були згадані вище типи. На сторінках цієї роботи Ніцше намагається проаналізувати цінність самих моральних цінностей: «Нам необхідна критика моральних цінностей, а сама цінність цих моральних цінностей рано чи пізно має бути поставлена під питання»⁸. На думку Ніцше, спершу належить вияснити, позитивно чи негативно наявна шкала цінностей впливає на той чи інший тип людини, відповідає тій чи іншій формі життя, чи вона просто допомагає виявленій групі якомога далі підтримувати своє існування.

До часу Ніцше, на його ж думку, ці запити були відсутні. Як – і потреба в них. Цінність наявних цінностей завжди приймалась як дане, за вже встановлений порядок. Але зненацька те, що ми називаємо «добром», насправді виявляється «злом». Щоб відповісти на подібного роду парадокс, необхідно знати умови і обставини, за яких ці цінності народились, серед яких вони росли та змінювались. Цим і має займатись *генеалогія*, лишаючись для дослідника такою собі своєрідною психологією, правилами якої виступають недовіра до логіки, апріорності та визнання ролі

⁸ Пор. Ніцше. «До генеалогії моралі». Вступ. п.6.

фікцій у розробці понять тощо, а ціллю – дезавування будь-яких «вічних істин» та ідеологій. Ніцше тим самим укорінює мораль та соціальні інститути в тактиках, реалізованих окремими «вольовими» особистостями. Проте в традиційному значенні *генеалогія* методом не є. І справді, у текстах Ніцше теоретичні засади *генеалогії* детально не розглядаються. Для Ніцше це не абстрактний важіль пізнання, а концентроване вираження особи самого генеалога. *Генеалогія* як метод тяжіє радше до інтимної сторони орієнтації в полі цінностей, а не виступає соціологічним інструментарієм, спрямованим на перекидання усіх можливих, встановлених історією, моральних порядків та звичаю. *Генеалогія* – це не варіація історичного дослідження, а звернення до тих ділянок історії, що повсякчас ігноруються. *Генеалогія* – це спроба пояснити ті переконання і почуття, що визначають наші моральні цінності тут і тепер, урахувуючи поширені психологічні стани⁹. Цікаво те, що в цьому ключі у філософії Ніцше проглядається, умовно кажучи, «структуралістські» елементи, адже той, визначаючи історичні умови постання моралі, релігії, цінностей тощо, відштовхується від конкретних інваріантних складових: психологічних чинників, вольових імпульсів і кричущої, проте об'єктивної, «недорозвиненості» творців тих реалій, які крізь віки успадковуємо ми самі. Кажучи умовно, *генеалогія* Ніцше, зіштовхнувшись з об'єктивними вимогами методу, на порі «позитивістського штурму» німецького мислителя, уводить першу «структуру» постання і розвитку культури – приховані психологічні схильності її творців. Попри те, у пізнішого Ніцше прослідковується нова антропологічна лінія – лінія розуміння людини як пучка владних сил, що так само відображається на його методології з дослідження сучасних йому культур.

Важливо також відзначити, що як метод *генеалогії*, так і історико-філософський підхід Ніцше загалом ще з ранніх робіт виступали своєрідною реакцією на панівне у ті часи гегельянство – як один зі способів, як одну із перспектив причитування історії людства взагалі. У «П несвоечасному міркуванні», у роботі «Про користь і шкоду історії для життя», Ніцше виступає яскравим опонентом німецької філософії історії, що спиралася на поширену тоді ту ж гегелівську традицію. Ця праця стала своєрідним пошуком людської креативності у світлі власної інтерпретації історії з метою протиставити себе доктринам, які проголошують сенс історичного процесу, прогресу, що здійснюється ніби

⁹ Пор. Лютий Т. Ніцше. Само перевершення. – К.: Темпора, 2016. – 978 с. – С. 711.

автоматично і сягає піку в сучасності або ж майбутньому¹⁰. Забігаючи наперед, подібні вподобання ми прослідковуємо і серед багатьох французьких інтелектуалів постмодерного часу: ті, виражаючи відвертий скепсис з приводу методології соціального знання або традиційних філософій, що спиралися б на систематично формалізований понятійний апарат логіки, віддають пріоритет інтуїтивному «поетичному мисленню» з його асоціативністю, образністю, мета-форичними і миттєвими одкровеннями інсайту як миттєвого осяяння, проникнення в проблемну ситуацію, що завершується знаходженням розв'язку проблеми.

На початку свого позитивістського перелому у книзі «Людське, надто людське» Ніцше писатиме: «Сталий і кропіткий науковий процес, який колись таки відсвяткує свій найбільший тріумф у історії виникнення мислення, рішучо розбереться з цими (хибними метафізичними розуміннями Б. М.) розуміннями, результатом чого, можливо, могло б стати таке речення: «Те, що ми тепер називаємо світом, є результатом великої кількості помилок і фантазій, які поступово виникли протягом усього розвитку органічних істот, переплелися між собою і були залишені нам у спадок як накопичений скарб всього минулого – як скарб; адже на ньому ґрунтується вартість нашої людськості.»¹¹. Цікаво наразі те, що далі Ніцше доповнює свою думку перспективою майбутнього глобалізму, де людство, відчуваючи загострення екуменічних проблем, буде вимушене ставити нові завдання щодо перегляду своїх минулих епох, перейшовши тим самим на новий науковий масштаб, у чому й полягатиме неймовірне завдання умів наступного століття.

За 60 років опісля смерті німецького філософа, на французькому інтелектуальному просторі з'явиться мислитель, який прийме обидва виклики: як щодо історії виникнення мислення, так і щодо пошуку знань про умови культури загалом. Мішель Фуко розробить свої нові, подібні до Ніцшевих, методи. Методи *археології* та, суто на свій лад, – *генеалогії*. Якщо Ніцше свій метод головно стосував до моральних засад, то Фуко – до розкриття структури мислення, що визначала б рамки концепцій тієї чи іншої епохи, а найкращим способом досягнення поставленої тут цілі є вивчення документів епохи, на яку цей метод спрямовується. *Археологія*, як можна помітити, так само

¹⁰ У роботі «Ніцше. Фройд. Маркс» і Фуко зізнається в тому, що Маркс, Ніцше, Батай, Бланшо, Башляр, Кангієм, епістемологія і логіка допомогли йому відійти від Гегеля і поставили проблему теорії суб'єкта.

¹¹ Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с. – С. 44.

протиставляється традиційному історичному опису історії ідей, виступаючи нічим іншим, як варіантом строгого аналізу дискурсів. Як буде показано далі, *генеалогія* Ніцше тяжіє до практик моральних, *«генеалогія»* Фуко – до практик владних, а *археологія* – до розкриття і оформлення різноманітних дискурсів в окремі фігури, виявивши тим самим гру подібностей і розрізень. У «Наглядати і карати» Фуко, зважаючи на те, що влада зі знанням утворюють нерозривний тандем, зазначає: «Необхідно погодитись, що влада і знання безпосередньо один одного пронизують, що немає відносин влади без встановлення відповідного поля знання, немає і знання, котре б не передбачало і не конституювало в той же час відношення влади»¹². Звідси випливає і певна складність у тому, щоб строго виокремити предмет *генеалогії* та *археології* так, щоб утворити автономні поля. Предмет одного – це водночас предмет і другого.

«Генеалогія влади» Фуко

Період «генеалогії влади» Фуко – це роки 70-і (створення «Групи інформації про тюрми», написання «Наглядати і карати», «Ніцше. Генеалогія. Історія» тощо), тому методологічно доцільніше було б починати з періоду *археологічного* (періоду «археології знання»), адже той передує першому чи не на ціле десятиліття. Проте, саме в період «генеалогії влади», де у Фуко прослідковується розрив зі структуралізмом, (про що далі), впливи Ніцше на Фуко прослідковуються таки яскравіше, де той не лише запозичує назву методу, а й оперує такими властивими Ніцше поняттями, як *воля, сила, влада, тілесність* тощо, тому ми і почнемо саме з нього.

У Мішеля Фуко ж *генеалогія влади* як метод найяскравіше представлена в таких роботах, як «Наглядати і карати» та «Воля до знання» (так званий, *другий, генеалогічний, період* його творчості). У дослідженні того, що під генеалогією має на увазі **Фуко**, ми опиратимемось на одну із робіт його другого, так званого, «*генеалогічного періоду*» – «Ніцше. Генеалогія. Історія», що вперше вийшла друком 1971 року. У цій роботі Фуко робить перші кроки до реалізації задуманого ним проекту – створення *генеалогії влади*.

Насправді, мотиви «знання-як-влади» з'являються у роботах Мішеля Фуко ще у 60-х¹³. За його словами, завдання застосованої вже в цих працях *генеалогії* полягає у виявленні

¹² Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. – P.: Gallimard, 1975. – p. 36.

¹³ Для прикладу, «Народження клініки» 1963-го, проте, що важливо зауважити, соціально-психологічне світосприйняття французького суспільства 60-х–70-х, пережило своєрідний вибух, який примусив переосмислити філософію тодішніх владно-політичних порядків, загострюючи нові актуальності щодо розуміння як самої влади, так і державних інститутів загалом.

умов виникнення і формування особливих комплексів влади-знання, в котрих норми соціальної взаємодії і соціального підкорення обумовлюють ті чи інші пізнавальні підходи до самої людини. «Влада», в трактовці Фуко, – це анонімний механізм, дія котрого пронизує усі сторони життя, і саме тому її механізм можна з великим успіхом вивчати в казармах, лікарнях, в кабінеті лікаря, родині, учбових закладах тощо. Підкорення, повсюдний нагляд, нормування – все це визначає що предмет пізнання, що його методи. Попри те, жодна влада, за думкою Фуко, не являє собою якоїсь чистої негативності, але вона завжди має й ефекти позитивні. Для прикладу, ці ж позитивні ефекти можна продемонструвати на фоні функціонування пенітенціарних і водночас – соціальних інститутів, де головню йдеться про внутрішню динаміку цих взаємин, різноманітність їх рекомбінацій та взаємних перетворень: соціальна фізіологія демонструє постійні силові перегрупування елементів влади, соціальна фізика – демонструє і реалізує співвідношення сил між різними групами людей, соціальна ж оптика – реалізується у нагляді. Таким чином, Фуко пояснює механізм переходу від однієї владної формації до іншої, що є свідченням переосмислення тих певних складнощів у висвітленні переходу від одних епістем до інших в його попередній, так званий, *археологічний період* його творчості, про що далі: ці самі переходи визначаються набором дискурсивних – а часом і не-дискурсивних – практик (політичних, релігійних, економічних, соціальних тощо), що з часом викристалізуються згідно з певними схемами знання-сили¹⁴.

Отже, «Ніцше. Генеалогія. Історія». На початку цієї роботи Фуко зважає на один, важливий для розуміння *генеалогії* як для Ніцше, так і для Фуко, нюанс. Фуко звертає увагу на те, що у текстах Ніцше намічається розподіл між поняттям *Ursprung*¹⁵ як *першовиток, походження, постання*, як *виникнення*, яким займається класична історія та метафізика, та поняттям *Herkunft*¹⁶ – теж як *походження*, котрим і займається власне *генеалогія*¹⁷. Перше поняття

¹⁴ Варто згадати, що розроблені Фуко ідеї *генеалогії влади* було покладено в основу діяльності «Групи інформації про тюрми», в якій Фуко у свій час брав активну участь. Разом із тим у той період намічається тенденція серед французьких інтелектуалів до утворення філософських течій (з 1970-х), що критикували усі форми знання і соціальні інститути зокрема як механізмів панування і влад. Вплив Мішеля Фуко на новоутворені групи переоцінити важко.

¹⁵ Німецько-український словник дає такі значення: джерело, початок, корінь, походження, ключ, коріння, кореневище, причина, принцип, фундамент.

¹⁶ Німецько-український словник дає такі значення: етимологія, початок, походження, корінь, рід, джерело, вид, корені, корінь, роди, родовід, гатунок.

¹⁷ Пор.: «Втім, усе постало: немає жодних вічних фактів, як немає і жодних абсолютних істин. – Отож, віднині необхідним є історичне філософування, а з ним і –

включає уявлення про початкову самоідентичність речей, котру та утримує крізь усі перипетії дотичної до неї історії, зберігаючи її суть незмінною, не зважаючи на усі свої історичні перевтілення, котрі в такому розумінні постають чимось несуттєвим, котрі в такому розумінні можуть ігноруватись без впливу на бажані результати, а самий час перетворюється на фікцію в силу незмінності самої речі. Усе це класичне розуміння як речей-в-історії, так і істини – зокрема. Йдеться тут про інваріантну складову. А *генеалогія* вимушена утримувати історію у фокусі становлення.

У загальному сенсі, а не лише в розумінні владних відносин, *генеалогія* Фуко характеризується кардинальним переглядом презумпції історичного спадкоємства: *сили*, що діють в історії, не виявляються у формі початкових намірів, вони не мають значення результату; історична подія перетворюється на феномен, позбавлений що артикуляції на причинність, що на наслідковість. *Генеалогія* у заявлений спосіб не претендує на перевертання часу з метою виявлення його сьогоденного результату через наперед задану вказаній історичності форму: кожен історичний феномен має власне значення, він стає важливим в силу його ефекту. Ціллю *генеалогії* не є реконструкція, на відміну від традиційного підходу, історичного процесу як деякої цілісності: *генеалогія* наскрізь антиеволюційна¹⁸ в тому значенні, що не визнає за історичним процесом встановленої цілі чи мети. Ціль *генеалогії* в утриманні історичного процесу у всій його дискретності, у всій його розрізненості: історичний процес – це постійна екстеріорність випадку¹⁹. Вона слугує для дослідження форм суб'єктивності, становлення культурного досвіду суб'єктивності, який є тілесним і нормативним.

На самому початку Фуко зазначає: «Поль Ре²⁰ помилявся, описуючи лінійні генезиси, підпорядковуючи, наприклад,

чеснота скромності». Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с.; 20 ст.

¹⁸ Пор.: «Але усім тим, що зробило для людей метафізичні припущення цінними, жажливими, принадними, що їх створило, є пристрасть, помилка і самообман: вірити у все це вчили найгірші, а не найкращі методи пізнання. Якщо ми доведемо, що ці методи є фундаментом усіх існуючих релігій і метафізик, то саме цим ми їх і спростуємо». Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с.; 25 ст.

¹⁹ Пор. «Порядок дискурсу»: «Засадничі поняття, які зараз вкрай необхідні, – це вже не поняття свідомості і неперервності (з відповідними проблемами свободи й причинності), так само, як і не поняття знаку чи структури. Це – поняття події (de l'événement) і серії (la série) з грую сил суміжних з ними понять: регулярність, непередбачувана випадковість, перервність, залежність, трансформація (régularité, aléa, discontinuité, dépendance, transformation)». – Michel Foucault. L'ordre du discours. (1971)

²⁰ Поль Ре – німецький письменник, позитивіст; друг Ніцше. Звертаючись до текстів Ре, Фуко тим самим звертається до представників історичного позитивізму загалом.

ую історію моралі єдиному принципу корисності: якби слова ніби зберігали свій сенс, бажання – свою ціль, ідеї – свою логіку; так, ніби світ озвучених і бажаних речей не зазнавав вторгнень, битв, грабунків і підступності. Звідси і незамінна для генеалога стриманість: вихопити сингулярність подій поза будь-якої монотонної цільовитості, досліджувати їх там, де на них менш за все очікують, і у тому, що відбувається, не маючи важливості для історії – чуття, любов, сумління, інстинкти; відмітити їх повернення не лише для того, щоб викреслити повільну криву їх еволюції, але щоб відновити різноманітні сцени²¹, на котрих вони зіграли свої ролі»²².

Наступною, на думку Фуко, рисою, що принципово відділяє *генеалогію* від традиційних історичних досліджень, є відмова від будь-яких зовнішніх причин: *генеалогія* має мислити історичну подію або процес як середовище подій, що в силу своєї природи знаходяться у полі, у процесі іманентної самоорганізації, а феномен випадковості (як умовна історична одиниця) віднаходить статус фундаментального механізму реалізації історичного процесу, де *генеалогія* в цьому розумінні вивчає практики, а не проблематизації, якими займатиметься *археологія*. *Генеалогія* – це пошук не-дискурсивних або поза-дискурсивних умов як наукових, так і будь-яких інших соціальних практик, і цими умовами виявляються владні стосунки, що надають сенсу усім досліджуваним практикам: силова точка встановлює не лише цінності, а й важливості. *Генеалогія* в такому разі виступає пошуком диференційного елементу культурного досвіду як підспудного фактору розрізнення, диференціації, що підриває видимість сталості та послідовності форм культурного досвіду. Мета *генеалогії* не в тому, щоб досягти справжнього підґрунтя культури, а в тому, щоб дістатися джерела її нестабільності, ввести відстань між досвідами, що до цього змішувалися, і ця відстань має примусити історію до реорганізації її прочитання, показати її конфліктні мотиви, що уможлиблюють різні способи її оцінки, а отже – і її різні інтерпретації. Саме у цьому ключі найяскравіше прослідковуються впливи *генеалогії* Ніцше на Фуко, а саме – на рівні методології, яка має на меті встановити не-самототожність кожного феномену, виявити його гетерогенність, виявити динамічний (а не статичний, що

²¹ Фуко віднаходить у текстах Ніцше термін *Entstehungsherd* (місце, спалах виникнення чогось), який Фуко інтерпретує як «сцену, на якій розігруються історичні сили».

²² Dits Ecrits tome II texte n°84. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, pp. 145-172.

характерно для *епістем*) його характер. Нагадаймо, що ще Ніцше фіксує різноманітні нерівноважні конфігурації витоків характерної для його часу культури (європейської цивілізації).

Згідно з викладеним вище, така позиція вимушена переглядати усі метафізичні установки історичних досліджень, що панували до неї: відкидання історії як цілісності, мережі причинно-наслідкових зв'язків і телеологічних мотивів тягне за собою відмову від логоцентризму, що лишався панівним, на думку Фуко, протягом усього модерного історіописання: «Генеалогія не протистоїть історії як зверхній і глибинний погляд філософа – кротовій роботі ученого. Навпаки, вона протистоїть метафізичному розвертанню ідеальних сигніфікацій теологічних нескінченностей. Вона протиставляє себе пошуку самих «походжень»²³. Історія, в розумінні генеалoga, перетворюється таким чином на випадкову гру домінант: вихід на сцену історії сил та вторгнення їх на поверхню подій.

«Археологія знання» Фуко

Метод *археології*, який хронологічно передуює методу *генеалогічному*, віднаходить найширшого свого застосування в роботах Фуко у так званий однойменний, «археологічний» (і водночас – структуралістський), період його творчості 60-х років (головно – «Історія безумства в Класичну епоху» 1961-го, «Слова і речі» 1966-го, «Археологія знання» – 1969-го років).

У передмові до «Слів і речей» Фуко від початку, апелюючи до прикладу наведеної Борхесом китайської енциклопедії, звертається до умов та можливості упорядкування та класифікації речей. З одного боку, – але тут лише можна здогадуватись – натхнення на такий підхід має вплив філософії Ніцше у смислі критики останнім метафізики, а зараз – умов та передумов упорядкування явищ, процесів речей. Якщо *генеалогія* Ніцше спрямована на глибинні висліди умов постання тієї чи іншої культури і її цінностей, то під той же перегляд логічно підпадає правомірність і легітимність тих механізмів розподілу і називань, які були нею продиктовані. І головне – метафізична систематизація грішного та достойного, вірного та хибного тощо. У передмові до «Слів і речей» Фуко пише: «...наукові теорії або філософські інтерпретації пояснюють загальні причини виникнення будь-якого порядку, загальний закон, якому він підлягає, принципи його вираження, а також

²³ Dits Ecrits tome II texte n°84. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, pp. 145-172.

основи, згідно з якими встановлюється наявний порядок, а не якийсь інакший». В основному у Ніцше, як вже було сказано, йдеться про мораль, проте Фуко розпочинає інакше. Розглядаючи питання «загальних причин виникнення будь-якого порядку»²⁴, Фуко своє завдання конкретизує, зупиняючись саме на порядку взаємовідношень слів та речей.

Проте, головним чином впливи Ніцше на Фуко проглядаються в іншому руслі – критиці суб'єкта. З одного боку, виводячи поняття *епістемі* і діючи як структураліст, Фуко віддає пріоритет структурам, які визначають пізнавальні практики певної доби. З іншого ж – підхоплює критику Ніцше метафізики у смислі її вчення про сталість і остаточність людини. Тут можна помітити одну з ключових ознак методу *археології* як критики Мішелем Фуко кумулятивної та позитивістської епістемології, яка надихається Ніцшевою критикою метафізики, наслідком якої є створення структуралістської епістемології²⁵.

Що стосується першого, що у тій же передмові Фуко, окреслює своє завдання як таке, що має «дослідити, виходячи з чого стали можливими пізнання і теорії, у відповідності до якого простору порядку вибудовувалось знання; на основі якого історичного аргію і стихії якої позитивності ідеї могли з'явитись, науки – упорядкуватись, досвід – отримати відображення у філософських системах, раціональності – сформуватись, а потім, можливо, незабаром розпастись і зникнути. Відповідно, тут знання не будуть розглядатись у їх розвитку до об'єктивності, котру наша сучасна наука може на кінець визнати за собою; нам хотілося б виявити епістемологічні поле, епістему, в якій пізнання, що розглядалось би поза будь-яким критерієм їх раціональної цінності або ж об'єктивності їх форм, утверджують свою позитивність і виявляють, таким чином, історію, але не історію їх постійного вдосконалення, а, радше – історією їх можливості»²⁶. На цьому етапі впливи Ніцше яскраві не настільки. Фуко виводить новий концепт своєї методології – *епістему* як форму упорядкування досвіду певних культур та усіх її практик, а саме – перцептивних, пізнавальних, лінгвістичних. Це поняття є суто структуралістським, адже воно виявляє структури, продиктовані, конститутовані логічними опозиціями та сходженнями, логічними різницями та тотожністю. У цьому сенсі доцільніше говорити про

²⁴ Foucault Michel. Les mots et les choses. Paris.: Editions Gallimard. 1966/ - 400 p. (11 p.)

²⁵ Пор. Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424с. Головно – IX лекція.

²⁶ Foucault Michel. Les mots et les choses. Paris.: Editions Gallimard. 1966/ - 400 p. (11 p.)

впливи Канта з його питанням про можливості досвіду та пізнання, що може бути яскравим свідченням перенесення Мішелем Фуко трансценденталізму до сфери антропології, з чим Фуко почне поривати у генеалогічний період своєї роботи. Потужніше впливи Ніцше прослідковуються в наступнім.

На фоні усіх відомих до того французькій філософії протиставлень (не лише в розумінні історичних досліджень, про які йшлося на початку) суб'єкта і об'єкта, «того ж» та «іншого» інспірованих Декартом, гегельянством Кожева, французькими феноменологами, екзистенціалістами тощо, Фуко пропонує кардинально новий підхід: він творить деякий простір думки і дії, в якому є епістемі (*археологія*), дискурсивні практики та диспозитиви (*генеалогія*), але немає мислимого у всій його універсальній формі суб'єкта людини. У світлі проголошеної ще Ніцше, одночасної «смерті» Бога і людини, *археологічний* та *генеалогічний* аналіз співвідносяться з безсуб'єктним простором і виступають формою історії, що говорить про формування знання і дискурсів без апеляції до деякого суб'єкта, але розглядає механізм формування знань, дискурсів, сукупності об'єктів. У заявлений спосіб, *археологію* можна мислити як спромогу вийти з філософії суб'єкта через *генеалогію* сучасного суб'єкта²⁷, який перетворюється таким чином на мінливу історичну реальність. Особливо знаковою в цьому сенсі є позиція самого Ніцше, вплив якого на Фуко на даному місці переоцінити важко: «Мимоволі їм [філософам] увижається «людина» як aeterna veritas, як щось незмінне в усьому вирі існування, як точне мірило речей. Усе, що цей філософ говорить людину, є по суті ніщо інше, як свідчення про людину дуже обмеженого часового простору. Брак історичного розуміння є спадковою оманом усіх філософів; деякі з них навіть беруть найновішу форму людини, що постала під впливом певних релігій чи просто певних політичних подій, як непорушну форму, від якої слід відштовхнутися»²⁸. «Генеалогія влади» змістила аналіз Фуко з проблематики рефлексії границь, в рамках якої люди того чи іншого історичного періоду здатні мислити, розуміти, оцінювати і діяти, на рефлексію над механізмами, що дозволяють тематично концептуалізувати можливі у цих

²⁷ Тут Фуко виступає суто проти того, щоб виходити з деякої готової, зарані встановленої, теорії суб'єкта. На цьому етапі прослідковується його полеміка з панівними тоді екзистенціалізмом та феноменологією.

²⁸ Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с. – С. 20

межах дискурсивні практики²⁹. Проте в чому вказана *археологія знання* Фуко різниться зі згаданою вище *генеалогією*?

Для більш детального розгляду виявленої різниці, звернемося до однієї з найголовніших праць першого, «*археологічного періоду*» Фуко, – «Археології знання». У передмові до зазначеної роботи Фуко зважає перш за все на те, що *археологія* як метод дозволяє віднайти, відшукати структуру мислення, котра через безпосередній контакт дослідника з документами того чи іншого періоду встановлює межі певної епохи. Враховуючи те, що *археологія* має пряме відношення до дослідження окремого дискурсу, можна прийти до висновку, що пошук сфери можливостей різного роду дискурсів провадиться не схожим до історичного або документального способу чином: «археологічний» опис – це саме відхід від історії ідей³⁰, систематична відмова від її постулатів і процесів, це послідовне намагання обрати будь-яку іншу історію того, що було сказано людьми. Між «археологічним» аналізом і історією ідей існує відповідно багато розрізень».

На цих словах належить відмітити наступний важливий момент, а саме – ознаку мовного повороту у філософії Фуко (наразі – його «археологічного періоду»). На думку останнього, застосовуючи історико-дослідницькі прийоми, до ідей можна дістатися, лише проаналізувавши висловлювання, які в той чи інший спосіб організовані у дискурси, які не відображають наразі ніякої реальності та організовані за своїми власними правилами, порядками, а не за правилами мислення. Останнє властиве історикам ідей. Дослідження висловлювань – методології Фуко. У цьому розумінні, якщо згадувати *генеалогію* Ніцше, останній тяжіє саме до перших, адже досліджує мисленнєві установки і психологічні підоснови зародження і функціонування культури та її моральних засад. На цій межі прослідковуються методологічні розходження німецького мислителя з французьким.

²⁹ Пор. вступна стаття Колесникова А.С. до «Археології знання»: Археология знания. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. – 416 с. (14 с.)

³⁰ IV розділ «Археології знання» Фуко розпочинає з розбору подібностей і різниць між його методом та методом, який застосовують «історики ідей». Останній термін було введено засновником даної дисципліни Артуром Лавджоєм. Основу «Історія ідей», згідно з його задумом, як дисципліни мали б складати дослідження виокремлених одиничних ідей, котрі витікають у нові типи відносин, міняють форми вираження, лишаючись відносно незмінними. Фуко зізнається, що, «можливо, він і є тим самим істориком ідей, але істориком вкрай прискіпливим», проте далі Фуко пише: «Генезис, неперервність, узагальнення – у них полягають великі теми історії ідей і через них вона пов'язується з певною формою історичного знання, що стала тепер традиційною». *Історії ідей*, на думку Фуко, завжди описують переходи, а *археологію* цікавлять головно межі.

Далі Фуко у передмові до «Археології знання» перераховує головні відповідні принципи її реалізації.

Перш за все, *археологія* розглядає дискурс як пам'ятник, але не як документ; не так, як знак іншої речі, а як річ «у її власному об'ємі». *Археологія* звертається наразі до дискурсу в його власних межах, звертається до ним же поставлених або породжених проблематизацій, займається пошуком епістем, логічних структур культури на кшталт мовних структур, які визначають наукові й пізнавальні практики. Що ж стосується останнього, то тут Фуко перебуває на перетині двох «мовних позицій»: з одного боку, це, з відомих причин, структуралізм. А з іншого – сам Ніцше. Останній вже від самих початків апелює до необхідності нового розуміння філософії мови, про що ми довідуємось із перших його праць. Проте пізніше, в позитивістський період своєї творчості, Ніцше додає: «Значення мови для розвитку культури полягає у тому, що в ній людина ставить власний досвід поряд із іншим, мова є місцем, яке вона колись вважала непохитним настільки, аби, опираючись на нього, зняти із завіс увесь інший світ і зробити себе його господарем. Оскільки людина протягом тривалого періоду вірила у поняття і назви речей, як у *aeternae veritas*, то вона й виробила ту гординю, завдяки якій піднеслась над твариною: вона таки й справді вважала, що завдяки мові пізнає світ».³¹ А за кілька слів до цього, – «Питання про те, як наш образ світу може так сильно відрізнятися від розкритої сутності світу, цілком спокійно переходить до фізіології та історії розвитку організмів і понять»³². Одна з найголовніших праць Фуко «археологічного періоду» «Слова і речі» апелюватиме головню і до цієї, піднятої Ніцше, проблеми.

Археологія як дисципліна не інтерпретативна, вона не шукає «іншого дискурсу», котрий прихований десь глибше. Поряд із тим, *археологія* прагне продемонструвати те, в чому власне полягає гра правил, котрі виявлений дискурс використовує: «вона не очікує ні моменту, в який, виходячи з того, чим дискурс ще не був, але став тим, що він є, ні моменту, в який, руйнуючи міцність фігури, він починає поступово втрачати свою тотожність. Навпаки, проблема «археології» полягає в тому, щоб визначити дискурс у самій його специфічності, показати, в чому саме полягає гра правил, котрі він використовує, і те, як неможливо її звести до будь-якої іншої гри; її завдання – слідувати крок у крок за дискурсом і, в найкращому випадку, просто окреслити його

³¹ Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с. – С. 27.

³² Там само. – С. 26.

межі»³³. *Археологія* як метод зачіпає разом із тим і проблему суб'єкта та єдності його пізнавальних процедур; вона постає перед нами своєрідною філософською роботою, направленою, перш за все, на розгляд умов існування, на феномени людської культури, що виникають на перетині дискурсивних практик і «парадигм».

Висновки

Підсумовуючи викладене вище, спробуємо окреслити головні впливи і подібності *генеалогії* Ніцше та методології Фуко, а також – визначити певні відмінності між застосованими ними підходами до філософії історії зокрема.

1. Перш за все, *генеалогія моралі* Ніцше, *археологія знання* та *генеалогія влади* Фуко спрямовані на аналіз сучасності крізь призму нового перечитування історії з акцентом на радикальній перервності самих історичних процесів: походження *моралі, знання і влади* детерміновані не історичною логікою, а ґрунтуються суто на владних відносинах їх агентів. Що Ніцше, що Фуко мислять історичні процеси як середовище подій, що в силу своєї природи знаходяться у процесі іманентної самоорганізації, над якими панує випадок та імпульси владних одиниць. Усі *три* зазначені методи опираються радше не на свідоме, а несвідоме: у Ніцше – це аристократія, сильні люди з їх креативністю, вольовими імпульсами тощо, священики, аскети; у Фуко ж – владні, наукові, освітянські відносини та інститути. Усі *три* підходи не були чимось на кшталт академічно-теоретичних методів як чергових внесків у поле науки, а відповідали своїй актуальності. Як в смислі логічного продовження окремих предметів і аспектів своїх філософій, так і актуальності суто зовнішньої: домінування тих чи інших дослідницьких підходів, владні стосунки, велика політика та проблеми інститутів. Що Ніцше, що Фуко відчували нагальну потребу відповісти як на те, яким чином традиція елімінує життєві принципи, так і на те, як ми прийшли до того, щоб думати і відчувати у той спосіб, в який ми це чинимо.

Генеалогія Ніцше, якщо говорити з перспективи методів Фуко, вміщує в себе як дослідження моралі в ній самій, так і механізмів її реалізації. *Генеалогія* у тому вигляді, який вона має у Ніцше, кажучи інакомовно, є «*археологією та генеалогією моралі*» з яскравим вираженням фігури дослідника у них одночасно. А у Мішеля Фуко, що стосується знання і влади, у цьому смислі простежується цілком логічне роздвоєння: *археологія знання* та *генеалогія*

³³ M. Foucault. L'archeologie du savoir/ - Paris. Gallimard, 1969. 275 p. (p.16)

влади як два методи, що ніколи не можуть мислитись строго на відриві один від одного: *археологія* – як дослідження способів вибудовування предметів знання, пізнання, соціальної практики та *генеалогія* – як виявлення умов виникнення та функціонування особливих комплексів влади-знання, норми соціальної взаємодії і соціального підпорядкування, в яких обумовлюються ті чи інші підходи до розуміння самої людини.

2. Одна з найяскравіших відмінностей у історичній методології Ніцше і Фуко проглядається у залученні *психології* і статусі самого дослідника у проведеній ним роботі: *генеалогія* Ніцше є вкрай психологічною, у ній дуже потужно відчувається фігура самого дослідника, тоді як у Фуко цієї психологічності немає, адже останній, по-перше, є представником *мовного повороту* і не шукає за висловлюваннями жодної психології, ніякої іншої реальності. По-друге, Фуко «археологічного періоду» є представником структуралізму, в якому людина практично відсутня. Кажучи інакше, Фуко перетлумачує метод Ніцшевої *генеалогії* на структуралістський лад, ігноруючи тим самим як власну особу дослідника, так і психологічність, властиву німецькому мислителю.

3. На відміну від методу *генеалогії влади*, що дозволяє формулювати проблеми (проблематизації) та досліджувати практики їх змін, метод *археологічний* слугує радше для аналізу форм цієї ж проблематизації. *Археологія* вивчає проблематизації, за посередництвом яких соціальні феномени постають для нас досяжними і одночасно мислимими у сповна визначений спосіб. *Генеалогія* ж – осмислює породжені поза-дискурсивним шляхом практики, за посередництвом яких указані вище проблематизації конституюються³⁴. В роботах Мішеля Фуко *археологія* постає дослідженням і пошуком основ знання всередині нього самого. Проте саме знання у кожен конкретну історичну епоху встановлюється певною соціальною механікою, технологією. Спроба зрозуміти цю механіку знаменує таким чином зрушення дослідницького інтересу Фуко від теоретико-пізнавальної і історично-наукової проблематики до аналізу їх умов, що творять ці ж владні стосунки і навпаки. Дослідження владних стосунків, що надають сенсу усім досліджуванам Фуко практикам, висувають необхідність суб'єктивації тих чи інших силових точок, якої в «археологічний» період не було, і ця суб'єктивація таким чином постає об'єктивними процесами формування суб'єкта як історичної форми досвіду. У цьому смислі Фуко у своїх

³⁴ Пор. Грицанов А. А. М. Фуко / А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко. – Мн., 2008.

дослідженнях переходить від «як, яким чином» до «хто і ким саме»: знання ніколи не буває «чистим», але завжди вибудовується по основі владних відносин, а мотиви *генеалогії* Ніцше тут очевидні особливо.

Maksym Berkal, *Postgraduate of the Institute of Philosophy named after Grygoriy Scovoroda.*

INFLUENCES OF NIETZSCHE'S GENEALOGY ON METHODOLOGICAL APPROACHES OF MICHEL FOUCAULT

The article is dedicated to the research of Nietzsche's methodology influences on Michel Foucault's methods, namely – to the development of the last two instruments of philosophical-historical analysis, and specifically – to his genealogy and archaeology as methods of historical discourses exposure, the sources of which can be found in genealogy of Nietzsche, and to the analysis of the differences between these two Foucault's methods – in particular.

The author primarily demonstrates that the genealogy of morality by Nietzsche, the archeology of knowledge and the genealogy of power by Foucault are aimed at analyzing the present through the prism of a new re-reading of history with an emphasis on the radical breakdown of the historical processes itself: the origins of morality, knowledge and power are not determined by historical logic, but are purely based on power relations of their agents.

The author demonstrates that one of the most striking differences in historical methodology of Nietzsche and Foucault is seen in the involvement of the psychologist and the status of a researcher in his work: genealogy by Nietzsche is extremely psychological, the figure of the researcher is strongly felt in it, while Foucault does not have such a psychological approach, because the latter, firstly, is a representative of a linguistic turn and does not seek after the statements of any psychology, no other reality. Secondly, Foucault's "archeological period" is a representation of structuralism in which man is practically absent.

Key words: *genealogy of morals, archaeology of knowledge, genealogy of power.*

References

1. Descombes V. *Le même et l'autre*. – Paris: Minuit, 1979.
2. Dits *Ecrits* tome II texte n°84. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971.
3. Ferry L., Renaut A. *La Pensée* 68. – Paris: Gallimard, 1985.
4. Foucault M. *L'archéologie du savoir* / - Paris. Gallimard, 1969. 275 p.
5. Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris.: Editions Gallimard. 1966/ - 400 p.
6. Foucault M. *Surveiller et purm. Naissance de la prison*. – P.: Gallimard, 1975. Flynn Th. *Foucault's Mapping of History* // *The Cambridge Com-*

panion to Foucault / Ed. by G. Gutting. - Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

7. Nietzsche. Colloque de Royaumont. – Paris.: Les editiond minuit, 1967. – 289 p.

8. Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424с.

1. Грицанов А. А. М. Фуко / А. А. Грицанов, В. Л. Абущенко. – Мн., 2008.

2. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. – К.: Темпора, 2016. – 978с.

3. Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2012. – 408 с.

Стаття надійшла 03.03.2017



УДК 321.01

Тетяна Бевз,

доктор політичних наук, професор головний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ: ВИКЛИКИ МИНУЛОГО І МАЙБУТНЬОГО

У статті йдеться про конфлікти в сфері інтерпретації минулого, про актуалізацію понять «війни пам'яті», «політичні ігри з пам'яттю», «війни пам'ятників», політика «обрубаної пам'яті», «пам'ять як простір для маневру». На прикладі колишніх радянських республік Середньої Азії проаналізовано політику пам'яті щодо подій 1917 р., Другої світової війни та декомунізації. Наголошено, що у більшості середньоазійських країн відсутнє цілісне сприйняття історії. До сьогодні існують різноманітні політизовані концепції в історії, які суперечать одна одній.

Ключові слова: історична пам'ять, минуле, революція 1917 р., Друга світова війна, колишні радянські республіки Середньої Азії.

Історію з давніх-давен використовують як аргумент у політиці. У політичному дискурсі будь-якої держави питання ставлення до минулого і його інтерпретації займає важливе місце. Історія і реальність роз'єднуються, історія розчиняється в інформаційних потоках, нескінченно плюралізуючись у відображеннях віртуальної реальності¹. Засоби масової комунікації стали тотальними зі впливу на людину, оскільки «знання формуються в основному не системою освіти, а засобами масової комунікації»². Величезна концентрація ЗМІ сприяє просування міфології глобалізму, масової культури і формування «масової людини». Збулися пророкування Рея Бредбері (про перетворення книг і ґрунтовних досліджень у дайджести), Джорджа Оруелла (про тотальне стеження всіх за всіма) і

¹ Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / Поль Вирилио [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.ru/POLITOLOG/virilio.txt>

² Моль А. Социодинамика культуры: Пер. с фр. / Предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 3-е. / Абраам Моль. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – С. 45.

Олдоса Хакслі (про інфантілізм людства і вічну гонитву за задоволеннями). У зв'язку з цим, хочеться твердити, що «... витончене мистецтво сучасної історичної науки полягає в його прагненні утримати пам'ять і історію в рівновазі – як взаємодія між повторенням традиції і спогадом історії»³.

Узгоджене бачення минулого є передумовою вироблення спільної позиції у майбутньому. Політичні зміни у сучасному світі супроводжують не менші за масштабом зміни у колективній пам'яті. Важливо зазначити, що «подібно до маятника, колективна пам'ять знаходиться у нескінченному русі: від історичних джерел до сучасних суспільно-політичних проблем і завдань, від сучасності – назад до свідчень про минуле, намагаючись об'єднати їх між собою»⁴.

До історичної політики відносять не тільки політизацію історії, але й «тягар» політичної актуальності окремих тем. Конфлікти у сфері інтерпретації минулого на світовій арені набули настільки гострого характеру, що в науковий дискурс і побут увійшли поняття «війни пам'яті», «політичні ігри з пам'яттю», «війни пам'ятників», політика «обрубаної пам'яті», «каталізатори пробудження пам'яті», «місця пам'яті», «простір пам'яті», «пам'ять як простір для маневру». Все частіше звучать заклики на кшталт: «давайте не перетворювати цей день в день перемоги над пам'яттю»⁵. Ймовірно, тут важливо наголосити на тому, що історична пам'ять виступає одночасно як форма колективної пам'яті і як об'єкт і суб'єкт історичної політики.

У наукових дослідженнях йдеться про «моделі пам'яті», «стратегії історіографії» (Ж. Мінк), апеляції до конфліктного минулого, пошук больових точок пам'яті, сюжети й образи минулого як «запаси пам'яті». Варто б поговорити про такий історичний феномен, як витіснення: витіснення з пам'яті небажаних спогадів, подій з минулого. В основному вони бувають добровільні і примусові, а часом навіть насильницькі⁶. Питання взаємодії історії і пам'яті неодноразово переглядалися науковцями (до прикладу хоча б той же М. Альбвас, автор концепту колективної пам'яті).

³ Хаттон П. История как искусство памяти / Патрик Хаттон. – СПб., 2003. – С. 26.

⁴ Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти / Яэль Зерубавель // Ab Imperio. – 2004. – №3. – С. 71.

⁵ Урбанская Т. День победы над памятью. 09.05.2017 / Татьяна Урбанская [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://inosmi.ru/politic/20170509/239306953.html>

⁶ Абдыгалиулы Б. Политика памяти. 29.04.2017 / Берик Абдыгалиулы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://omind.kz>

Зазвичай, активізація колективної пам'яті відбувається під впливом вагомих суспільно-політичних подій. Ними можуть бути революції, війни, повстання та інші кардинальні явища. На прикладі колишніх радянських республік Середньої Азії спробуємо проаналізувати політику пам'яті щодо подій 1917 р., Другої світової війни та декомунізації. У більшості середньоазійських країн відсутнє цілісне сприйняття історії, до цього часу існують різноманітні політизовані концепції в історії, які суперечать одна одній.

Історія зберігає низку подій, які замовчувалися упродовж радянської доби. Сьогодні з'явилася необхідність і потреба їх досліджувати. Про це йдеться в Указі Президента Киргизької Республіки від 27 травня 2015 року УП № 104 «Про 100-річчя трагічних подій 1916 року», які стали національною трагедією киргизького народу. В Указі наголошувалося, що національно-визвольне повстання киргизького народу і трагедія 1916 р., яка після нього відбулася, збереглася в пам'яті народу як «Уркун» (Великий Вихід), повинні займати особливе місце в історії Киргизстану. Зазначимо, що повстання 1916 р. «Уркун» у Середній Азії – одне з найбільших виступів народних мас проти колоніальної політики Росії, яке охопило величезну територію у Туркестанському краї з населенням понад 10 млн чоловік. Події 1916 р. в Середній Азії показали, що імперія була невиліковно хвора як зсередини, так і зовні. Повстання народів Середньої Азії 1916 р. прискорило загибель Російської імперії⁷.

У пострадянській історіографії з'явилося більш широке бачення подій повстання 1916 р. Воно стало розглядатися як подія всесвітньо-історичного масштабу в руслі національно-визвольного руху народів Сходу першої чверті ХХ ст. У перші роки після здобуття Казахстаном незалежності казахстанські історики стали аналізувати події 1916 р. у контексті світових процесів, оцінюючи їх як революцію і національну війну. Так, академік М. Козибаєв визначав повстання 1916 р. як революцію. Він вважав, що в 1916 р. почалася народно-визвольна, антиколоніальна війна проти царизму з утворенням загальнонаціонального фронту проти колоніалізму. Це дає підставу характеризувати події 1916 р. як національно-визвольну революцію: «національно-визвольний рух 1916 р. необхідно розглядати як яскравий прояв кризи імперської колоніальної системи, як складову частину світового національно-визвольного руху ... Його треба розглядати в

⁷ Абдужабаров Х. Восстание 1916 года в Средней Азии – предвестник распада Российской империи. 06.10.2017 /Хайрула Абдужабаров [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kghistory.akipress.org/unews/un_post:9290

зв'язку зі світовою імперіалістичною війною, але і в той же час, як революцію, рівноправну з лютневою»⁸. У експертному середовищі існують і інші думки: тільки Жовтнева революція і партія більшовиків вщент потрясли царський лад і звільнили всі народи від гніту і сваволі⁹.

Але незважаючи на те, що після подій минуло ціле століття, суспільство продовжує потребувати історичної оцінки причин і наслідків цих подій¹⁰. Висловлювалася думка на офіційному рівні, щодо того, що «трагедія повинна стати об'єднуючою народ національною ідеологією». Наголошувалося, що ця велика трагедія повинна зберігатися в серці кожного громадянина Киргизстану. Якщо не отримати уроку з минулого, не знати минулого, то дорога в майбутнє упреться в глухий кут. Представники влади запропонували відзначати на державному рівні цю велику трагедію, дати їй політичну оцінку, визначити місце в історії, зробити висновки, надати їй такий сенс і значення, щоб майбутні покоління шанували жертв цієї трагічної, сумної події і винесли урок, виконали свою обов'язкову місію перед минулими предками і майбутніми поколіннями.

Не менший вплив на розвиток подій як у Середній Азії, так і у всьому світі мали події 1917 р., які раніше називали Лютневою революцією 1917 р. та Великою жовтневою соціалістичною революцією. Віднедавна росіяни говорять про «Великую русскую революцию». Зауважу, не «российскую», а «русскую». Більше того, революції 1917 року як і раніше гостро впливають на політичну реальність сучасної Росії. Еліта країни не може визначитися в своєму до них ставленні, відповідно, не може дати і чітку оцінку сучасним подіям. Питання власності, світськості і застосування законів стоять так само гостро, як і тоді. Як зазначає Марк Едель (Mark Edele), Кремль зараз «повністю не може ані прийняти, ані відкинути» бурхливі події 1917 р.¹¹.

⁸ Зайраш Г. Восстание 1916 г. в Кыргызстане и Центральной Азии: новые подходы и интерпретации. 30.06.2017 / Зайраш Галиева [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kghistory.akipress.org/unews/un_post:8988/?from=kghistory&place=rblock

⁹ Кемелбек Кожомкулов. Советская власть и кыргызы. 23.03.2017 / Кемелбек Кожомкулов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://mp.kg/society/item/3052-1270_sovetskaya_vlast_i_kyrgyzy.html

¹⁰ Указ Президент Киргизької Республіки від 27 травня 2015 року УП № 104 «Про 100-річчя трагічних подій 1916 року» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68824>

Детально про це йдеться у публікації депутата Жогорку Кенеша Дастана Жумабекова «Уркун – великая трагедия кыргызского народа!» (Жумабеков Д. Уркун – великая трагедия кыргызского народа! Уроки национальной трагедии. 13.09.2016 / Дастан Жумабеков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://m.gezitter.org/politic/53332_urkun_velikaya_tragediya_kyrgyzskogo_naroda/

¹¹ Ермек Иргалиев. Революции 1917 года и дилемма Путина Ермек Иргалиев [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://365info.kz/2017/07/rossiya-revolutsii-1917-goda-i-dvojstvennost-postsovetsoj-identichnosti/>

Щодо країн Середньої Азії, то окремі експерти зазначають, що все, що мають сьогодні країни регіону, – спадщина тієї самої революції. Всі досягнення. І проблеми теж¹². Безумовно, певною мірою, можна погодитися, з такою позицією. Попри те, розвиток подій після 1991 р. у кожній з колишніх радянських республік мав свої особливості. Зокрема, з розпадом СРСР в Узбекистані розпочався процес перегляду історії радянського періоду. Замість поняття «Жовтнева революція 1917 року» було прийнято вживати термін «Жовтневий переворот». Починаючи з 1991 року свято 7 листопада було скасовано¹³. Узбекистан, який повністю проігнорував ювілей «Великой русской революции», демонстративно і урочисто відзначив 100-річчя Шарафа Рашидова, колишнього першого секретаря ЦК Компартії республіки, який 24 роки втілював в життя ідеї цієї революції¹⁴. В Узбекистані зосередилися на відновленні пам'яті про тих національних діячів, які в період 1917–1924 рр. зіграли першорядну роль у розвитку сучасної узбецької культури, і на переоцінці так званої Кокандської автономії – уряду Туркестану, створеного в Коканді в листопаді 1917 р. на території Узбекистану, Казахстану, Киргизстану та Таджикистану, але незабаром розігнаного більшовиками¹⁵.

У Киргизстані 7 листопада до цього часу свято. Напередодні 100-річчя революції колишній президент Алмазбек Атамбаєв ініціював нове свято «Дні історії та пам'яті предків», який відзначатимуть щороку 7 і 8 листопада. У тексті Указу «Про встановлення Днів історії та пам'яті предків» йдеться про те, що це зроблено «з метою об'єктивної історичної оцінки національно-визвольного повстання і трагічних подій 1916 року, Лютневої і Жовтневої революцій 1917 року, наслідків

¹² Центральная Азия спустя 100 лет после Октябрьской революции. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20171107/tsentralnaya-aziya-spustya-100-let-posle-oktyabrskoi-revolutsii>

¹³ Центральная Азия спустя 100 лет после Октябрьской революции. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20171107/tsentralnaya-aziya-spustya-100-let-posle-oktyabrskoi-revolutsii>

¹⁴ Столетие революции: неудобный юбилей в странах бывшего СССР. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.sputniknews-uz.com/analytics/20171107/6756855/Revoluciya-100.html>

¹⁵ Адиб Халид. Туркестан в 1917-1922 годах: борьба за власть на окраине России. Адиб Халид [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://translate.google.com/?hl=uk/ru/uk/%D0%A2%D1%83%D1%80%D0%BA%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%20%D0%B2%201917-1922%20%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D1%85%3A%20%D0%B1%D0%BE%D1%80%D1%8C%D0%B1%D0%B0%20%D0%B7%D0%B0%20%D0%B2%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C%20%D0%BD%D0%B0%20%D0%BE%D0%BA%D1%80%D0%B0%D0%B8%D0%BD%D0%B5%20%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8.%20%D0%90%D0%B4%D0%B8%D0%B1%20%D0%A5%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B4>

політичних репресій ХХ століття, а також віддаючи данину пам'яті предкам»¹⁶. У цьому ж документі сформульовано ставлення до Жовтневої революції: «Революція створила киргизькому народу передумови для відродження власної державності. Однак в останні роки 7 листопада втрачає значення»¹⁷.

Казахстан довго опирався революції у 1917 р., хоча з СРСР вийшов останнім. Тріумфальної ходи революції по Казахстану насправді не було. Її встановлення в краї розтягнулося до весни 1918 р. Грунтуючись на документах тих років, можна говорити лише про так званий «телеграфний» характер революції в лютому і жовтні 1917 року, про те, що до революції маси були не підготовлені, революційної ідеології не було і не було організованих народних мас, які широко брали б участі в революційних подіях¹⁸. Разом з тим, у силу поточної кон'юнктури (політичної, ідеологічної чи іншої) ідеалізація минулого відбувається постійно. Причому в казахській історії така тенденція стала дуже поширеною. У Республіці Казахстан відзначається 100-річчя створення політичного руху «Алаш», що утворився після Лютневої революції і послідовно відстоював ідеї самовизначення казахського народу, перш за все автономії казахів на принципах рівності з іншими народами Росії. Алаш-Орда – це фактично перша ліберальна казахська партія. Її основна ідея – створення автономії в складі Російської імперії, представлення інтересів казахів.

Принагідно зазначу, що Громадське об'єднання «Комуністична Народна партія Казахстану» (КНПК) у старих радянських і партійних традиціях підготували матеріал на допомогу доповідачу по темі: «Жовтнева революція 1917 року стала головною подією ХХ століття на всій планеті» (доповідь присвячується 100-річчю Великої Жовтневої соціалістичної революції в Росії), який розміщено на сайті КНПК з 20 січня 2017 р.¹⁹.

¹⁶ Центральная Азия спустя 100 лет после Октябрьской революции. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20171107/tsentralnaya-aziya-spustya-100-let-posle-oktyabrskoi-revolutsii>

¹⁷ Центральная Азия спустя 100 лет после Октябрьской революции. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20171107/tsentralnaya-aziya-spustya-100-let-posle-oktyabrskoi-revolutsii>

¹⁸ Джут, латиница, Алаш-Орда: был ли Великий Октябрь в Казахстане? 25.10.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ru.sputniknews.kz/society/20171025/3586516/byl-li-velikij-oktyabr-v-kazahstane.html>

¹⁹ Материал в помощь докладчику по теме: «Октябрьская революция 1917 года стала главным событием ХХ века на всей планете», (доклад посвящается 100-летию Великой Октябрьской социалистической революции в России) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://knpk.kz/wp/material-v-pomoshh-dokladchiku-po-teme-oktyabr-skaya-revolutsiya-1917-goda-stala-glavny-m-soby-tiem-xx-veka-na->

Загалом відзначення 100-річчя революції позбавлене пієтету щодо жовтневого перевороту. Це яскраво простежується за назвами великих наукових зібрань: конференція «Революція 1917 року і Казахстан: досвід історії і теорія», міжнародна наукова конференція «Азіатська частина Російської імперії в революційних подіях 1917 р.». Остання була організована АНО «Співдружність народів Євразії» і НДІ історії та етнографії Південного Уралу ОДУ. Великий форум зібрав на одному майданчику представників провідних наукових центрів країн СНД: Інституту російської історії РАН, Інституту історії та етнології Республіки Казахстан, Інституту історії, археології та етнографії АН Республіки Таджикистан, архівістів, педагогів з Москви, Оренбурга (Росія), Алмати, Костанов (Казахстан), Ташкента (Узбекистан), Душанбе (Таджикистан), представників ЗМІ. Учасники конференції наголошували на необхідності дбайливого ставлення до спільної історії, неприпустимості її свідомого очорнення, фальсифікації на догоду миттєвим політичним цілям як засобу руйнування внутрішньої національної самосвідомості і міжнародних дружніх зв'язків²⁰.

Кирило Нуржанов, старший викладач Національного університету Австралії, доводить, що на відміну від прийнятої раніше інтерпретації, де басмацтво розглядалося у рамках класового і антиколоніального руху, офіційний дискурс в сучасному Таджикистані ставить басмацтво в рамки національної боротьби проти тюркського засилля²¹. Принагідно зазначу, що у Таджикистані 2017 рік проголошено Роком молоді. Інформації про те, як ставиться до революції Туркменістан не знайшла.

Політолог Аббас Галлямов висловив міркування щодо того, що влада країн Середньої Азії замовчує тему революції з побоювання, що активна дискусія про це може привести до формування у людей відчуття, що повставати проти влади – це не завжди погано. «А владі хочеться, щоб люди були впевнені, що будь-яка влада – від бога, а будь-яке повстання – це злочин». Його думку поділяє і науковий співробітник берлінського Вільного університету Андрій Завадський, який зазначив, що тема революції замовчується, щоб не актуалізувати у свідомості

vsej-planete-doklad-posvyashhaetsya-100-letiyu-velikoj-oktyabr-skoj-sotsialisticheskoy-g/

²⁰ 100 лет спустя: в Оренбурге рассмотрели влияние революции 1917 года на жизнь народов Центральной Азии. 03.04.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://press-unity.com/analitika/9891.html>

²¹ Бандиты, полевые командиры, национальные герои: Интерпретация басмаческого движения в Таджикистане. 01.03.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.fergananews.com/articles/9298>

людей сам феномен революції як інструмент зміни режиму. «Про ювілей революції говорять так, щоб показати, що будь-яка революція, будь-який переворот призведе до зміни режиму і, відповідно, до великого кровопролиття»²².

Поруч із темою революції у контексті історичної пам'яті значну актуальність мають події, пов'язанні з 9 травня – Днем Перемоги. Так, свято День Перемоги встановлене Трудовим кодексом Киргизької Республіки і відзначається щорічно 9 травня. У Республіці Казахстан 9 травня є державним святом. Слова Президента Казахстану Нурсултана Назарбаєва якнайкраще передають ставлення казахстанців до Дня Перемоги: «В даний час з'являються так звані «альтернативні історії» минулої війни, перекручуються факти і події, штучно пом'якшується смертоносна небезпека фашизму і його ідеологів, в тому числі, сучасних. (...) Ми були, є і будемо єдині з усіма народами в справі збереження істини про нашу спільну Велику Перемогу»²³.

Висловлювалися думки про те, що свято з нагоди Дня Перемоги в Казахстані як і раніше буде відзначатися, але поступово держава буде виключати його з переліку головних подій року. Таку позицію можна пояснити тим, що багатом у керівництві Казахстану хочеться вибудовувати свою, казахську ідеологію і поступово відходити від радянської спадщини в історії і культурі. Історик і режисер Гліб Кузнецов, який народився і виріс в Алма-Аті, зазначав, що рішення перенести парад стало результатом складної боротьби всередині казахської еліти – з одного боку, і непростюю структурою казахського суспільства – з іншого. Адже «Казахстан – не єдина країна. Він ділиться на північну і південну частини, між якими немає єдності з багатьох питань. Ця ситуація в чомусь нагадує ситуацію в Україні, просто про казахські проблеми у нас менше знають»²⁴. За словами експерта, якщо на півночі населення Казахстану більшою мірою русифіковане, то жителі півдня набагато гірше знають російську мову і значно більш консервативні.

Після розпаду СРСР в Узбекистані ставлення до війни і перемоги над фашизмом в 1941–1945 роках змінилося. На відміну від Росії, де вважають війну «Великою вітчизняною» тут прийнято термін «Друга світова війна».

²² 100 лет октябрьской революции. 07.11.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://labourcentralasia.org/ru/news/100-let-oktyabrskoy-revolutsii/>

²³ 9 мая в Казахстане. День Великой Победы в памяти народа. 09.05.2017[Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://today.kz/news/zhizn/2017-05-09/741863-maya-v-kazahstane-den-velikoj-pobedyi-v-pamyati-naroda/>

²⁴ Ващенко В. Парадный выход. В Казахстане и Белоруссии решили не проводить парад в День Победы. 04.05.2016 <https://www.gazeta.ru/social/2016/05/04/8212373.shtml>

9 травня уже 18 років відзначається як «День пам'яті і пошани»²⁵. 9 жовтня 2017 р. парламент Туркменістану вніс поправки в Трудовий кодекс. День Перемоги, за рішенням законодавців Туркменістану більше не є вихідним днем.

Темою яка упродовж десятка років (з 2005) напередодні Дня Перемоги викликає суперечки – це георгіївська стрічка. Хтось вважає георгіївську стрічку невід'ємною частиною свята 9 травня, а також символом самого Дня Перемоги; деякі ж палко виступають проти їх носіння, називаючи «технологією», «символом нових російських і імперських впливів», «антиімперським виразом емоцій в Казахстані», «предметом політичних спекуляцій», «штучно створеною проблемою», «політичним інструментом», «це не символ перемоги, це збочення подвигу»²⁶.

Щороку напередодні Дня Перемоги відбуваються різні акції, пов'язані з «георгіївською стрічкою». Роздача смугастої стрічки як символу перемоги у Другій світовій війні відбувалася у рамках акції «георгіївська стрічка», ініційованої посольством РФ в Узбекистані. Стрічки отримували узбекистанці, сім'ї яких мають відношення до Другої світової війни, і ті, хто поважає пам'ять загиблих. Однак не всі підтримують подібну ініціативу посольства РФ і своїх співгромадян. У 2016 р. в узбецьких соціальних мережах противниками роздачі і носіння георгіївських стрічок виступили відомий узбецький журналіст Давронбек Тожіалієв і політолог Анвар Назіров. Георгіївська стрічка викликала гостру дискусію і розділила людей на два фронти. «Георгіївська стрічка – це символ колоніалізму. Цим орденом у XVIII столітті нагороджували російських солдатів і офіцерів за перемогу над мусульманською Туреччиною. Також в середині XIX століття її отримували ті, хто завойовував Середню Азію»²⁷. Влада Узбекистану у 2017 р. виступила за використання стрічки кольору узбецького прапора замість «георгіївських стрічок», які вважаються російським символом перемоги у Великій Вітчизняній війні.

Ще одним фактором, який породжує «війну пам'яті» є громадська акція пам'яті «Безсмертний полк», яка представляє собою марш, під час якого люди несуть

²⁵ Как георгиевская ленточка и «Бессмертный полк» разделили Узбекистан. 04.05.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://365info.kz/2017/05/drugoj-prazdnik/>

²⁶ День Победы можно праздновать в Казахстане и без георгиевских лент - эксперты. 11.05.2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.caravan.kz/news/den-pobedy-mozhno-prazdnovat-v-kazakhstane-i-bez-georgievskikh-lent-ehksperty-366117/>

²⁷ Как георгиевская ленточка и «Бессмертный полк» разделили Узбекистан. 04.05.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://365info.kz/2017/05/drugoj-prazdnik/>

фотографії своїх родичів, які брали участь у Великій Вітчизняній війні. Рішення влади Таджикистану не проводити акцію «Безсмертний полк» викликало бурхливу дискусію у суспільстві. У заяві уряду зазначалося, що план заходів до 9 травня був заздалегідь затверджений і змінам не підлягає. «Продовження війни в прикордонних зонах Республіки Таджикистан та Ісламської Республіки Афганістан не дозволяє проводити додаткові акції. Крім того, згідно з ісламськими традиціями неприпустимо виходити на вулицю і проспекти з портретами загиблих, дана акція суперечить ісламським і мазхабським цінностям»²⁸. Припускаю, що таким дивним чином Таджикистан вирішив продемонструвати свою незалежність від Росії.

Продовжують залишатися сторінки в історії, які намагаються стерти з пам'яті. Такою сторінкою є громадянська війна у Таджикистані, що тривала більше п'яти років (1992–1997), привела до величезних втрат: під час збройного конфлікту від 35 до 157 тисяч чоловік були вбиті, 37,5 тисячі домоволодінь знищені, 60 тисяч людей втекли до Афганістану, 195 тисяч переселилися в країни СНД, і більш 1,5 млн. чоловік стали внутрішніми переселенцями у цьому гірському кутку радянської імперії²⁹. Кульмінацією міжнародних зусиль по праву вважається підписання Угоди про мир і національну єдність 27 червня 1997 р. в Москві. Її підписали «Народний фронт» – альянс південних і частини мешканців північних регіонів, підтримуваний Росією і сусіднім Узбекистаном і Об'єднана таджицька опозиція, яка представляла демократичні та ісламські сили центру та сходу країни, частково орієнтована на Іран. Однак, як показує досвід останніх років, ці європейські письмові гарантії не спрацювали – так само, як і в випадку з Будапештським меморандумом від 5 грудня 1994 року в якому США, Росія і Великобританія гарантували Україні безпеку та територіальну цілісність в обмін на відмову від ядерного арсеналу³⁰.

Будь-якому європейцеві, який відвідав Національний музей Таджикистану, побудований за китайські інвестиції і має експозиційну площу рівну 15 000 кв.м. може здатися дивним, що в «відділі нової і новітньої історії Таджи-

²⁸ Марина Третьякова. Запрет «Бессмертного полка» в Таджикистане возмутил Сеть /Марина Третьякова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.ridus.ru/news/251809>

²⁹ Бахтиёр Собири. С широко закрытыми глазами: долгое эхо гражданской войны в Таджикистане. 22.06.2017 Бахтиёр Собири [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/bakhtiyor-sobiri/exo-grazhdanskoi-voiny-tadzhikistan>

³⁰ Там само.

кистану» немає жодної згадки про громадянську війну (1992–1997). За дорученням Президента Р. Рахмона, цим кривавим рокам немає місця в національному музеї. Публічно про війну можна говорити і писати тільки звинувативши опозицію³¹.

Відлуння тієї забутої війни можна почути за межами країни – навіть у самій Європі. Чим схожі нинішня українська криза і таджицька криза 20-річної давності? Їх об'єднують ознаки «гібридної війни», подібно до тієї, що йде в Україні. У цій історії є паралелі і з Україною – перевага атакуючої сторони в комунікаціях (російський польовий армійський зв'язок і широка підтримка в ЗМІ), географічно розподілена військова сила (Росія, Таджикистан, Узбекистан), забезпечення переваги в повітрі (узбецька і російська авіація) і т. і.³²

Війна з радянським минулим сьогодні йде практично у всіх республіках Центральної Азії, перетворившись у стійку тенденцію. Так, в Узбекистані був знесений пам'ятник М. Фрунзе, а сама площа позбавлена його імені. А в казахстанському місті Уральську в 2015 р. був знесений пам'ятник Гаврилову, червоноармійцю 25-ї стрілецької дивізії під командуванням В. Чапаєва. Мерія Душанбе і столичний маджліс народних депутатів оголосили про перейменування низки вулиць столиці Таджикистану. У чорному списку таджицької влади виявилися вулиці, названі на честь З. Космодем'янської, О. Матросова та М. Гастелло. Також в адміністрації Душанбе готують нові таблички для вулиць Студентської, Бабушкіна, Воровського, Гончарова, Комсомолу, Г. Петровського, О. Толстого, 40-річчя Жовтня, С. Лазо і Ю. Фучика. У лютому 2016 р. за розпорядженням міністерства культури Таджикистану був знесений пам'ятник Леніну в місті Шаартуз Хатлонської області – один з останніх збережених в республіці монументів засновнику СРСР³³. З вуличних табличок Казахстану зникли прізвища Ленін, Калінін, Кіров, Чапаєв, Виноградів, Пастер, замість яких з'явилися імена казахських національних героїв і діячів³⁴. Продовжувати

³¹ Там само.

³² Бахтиёр Собири. С широко закрытыми глазами: долгое эхо гражданской войны в Таджикистане. 22.06.2017 Бахтиёр Собири [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/bakhtiyor-sobiri/exo-grazhdanskoi-voiny-tadzhikistan>

³³ Байкова Татьяна. Таджикистан стирает с улиц имена героев СССР. 19.08.2016 Татьяна Байкова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://iz.ru/news/627766>

³⁴ Беков Ибрагим Казахстан – не Украина, или Почему мы не хотим раскачивать национальный вопрос. 04.09.2014 /Ибрагим Беков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://365info.kz/2014/09/kazakhstan-ne-ukraina-ili-pochemu-my-ne-xotim-raskachivat-nacionalnyj-vopros/>

називати схожі факти можна до безконечності. Все це елементи нової історичної політики.

Підсумовуючи зазначимо, що у колишніх республіках Середньої Азії відбувається критичне переосмислення радянського минулого і спроба створити «національний» наратив і певну модель колективної пам'яті. Простежується глибоке, зважене вивчення національних рухів, революційних подій, громадянських війн на новій джерельній і методологічній основі, без ідеологічних штампів. Радянське минуле перестало бути тим винятковим символічним ресурсом, на який можна було спиратися для здійснення внутрішньої політики держав. Відбувається пошук консенсусного бачення минулого, стираються суперечності історичної пам'яті, відмовляються від зловживання історією; від коригування історичної пам'яті, від ізолювання альтернативних версій пам'яті. Водночас, зберігаються «війни пам'яті», суперечки навколо пам'яті, які впливають на політику і розвиток держав.

Tetyana Bevz, Chief Research Scientist, Doctor of Historical Sciences, Professor I. F. Kuras Institute of Political and Ethno-National Research of the National Academy of Sciences of Ukraine

HISTORICAL MEMORY: CHALLENGES OF THE PAST AND THE FUTURE

The article deals with the conflicts in the interpretation of the past, and with actualization of «memory warfare», «political memory games», «monument wars», «cluttered memory» policy concepts. The memory policy of events of the 1917, the Second World War and de-communication is analyzed by the example of the former Soviet republics of the Central Asia. It is noted that there is no perception of history in most of the Central Asian countries. To date, there are various politicized concepts in history that contradict with each other.

A coherent vision of the past is a precondition for development of a common position in the future. Political changes in the modern world are accompanied by no less than scale changes in collective memory. Historical policies include not only the politicization of history, but also the «burden» of individual topics of a political relevance. Historical memory acts simultaneously as a form of collective memory and as an object and subject of historical politics.

There is a critical rethinking of the Soviet past and an attempt to create a «national» narrative and a certain model of collective memory in the former republics of the Central Asia. There is a deep study of national movements, revolutionary events, civil wars based on new sources and methodologies, without ideological roots. The Soviet past has ceased to be an exceptional symbolic resource, which could be based on implementation of the domestic policy of states. There is a search for a consensus vision of the past, eroding the contradictions of historical memory, refusing abuse of history; for adjusting historical memory, for isolating alternative versions of memory. At the same time, there are «memories of war», disputes around memory which affect the politics and the development of states.

Key words: historical memory, past, revolution of 1917, Second World War, former Soviet republics of Central Asia.

References

1. Vyrylyo P. Ynformatsyonnaya bomba. Stratehiya obmana / Pol' Vyrylyo [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://lib.ru/POLITOLOG/virilio.txt>

2. Mol' A. Sotsyodynamyka kul'tury: Per. s fr. / Predysl. B. V. Byryukova. Yzd. 3-e. / Abraam Mol'. – M.: Yzdatel'stvo LKY, 2008. – S.45.
3. Khatton P. Ystoryya kak ykusstvo pamyaty / Patryk Khatton. – SPb., 2003. – S. 26.
4. Zerubavel' Ya. Dynamyka kollektivnoy pamyaty / Yaol' Zerubavel' // Ab Imperio. – 2004. – №3. – S.71.
5. Urbanskaya T. Den' pobedy nad pamyat'yu. 09.05.2017 / Tat'yana Urbanskaya [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://inosmi.ru/politic/20170509/239306953.html>
6. Abdylhalyuly B. Polytyka pamyaty. 29.04.2017 / Beryk Abdylhalyuly [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://omind.kz>
7. Abduzhabarov Kh. Vosstanye 1916 hoda v Sredney Azyy – predvestnyk raspada Rossyyskoy ymperyy. 06.10.2017 /Khayrula Abduzhabarov [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: http://kghistory.akipress.org/unews/un_post:9290
8. Zayrash H. Vosstanye 1916 h. v Kyrgyzstane y Tsentral'noy Azyy: novyye podkhody y ynterpretatsyy. 30.06.2017 / Zayrash Halyeva [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: http://kghistory.akipress.org/unews/un_post:8988/?from=kghistory&place=rblock
9. Kemelbek Kozhomkulov Sovet'skaya vlast' y kyrgyzy. 23.03.2017 / Kemelbek Kozhomkulov [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://mp.kg/society/item/3052-1270-sovetskaya-vlast-i-kyrgyzy.html>
10. Ukaz Prezident Kyrgyz'koyi Respublikiy vid 27 travnya 2015 roku UP # 104 «Pro 100-richchya trahichnykh podiy 1916 roku» [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68824>
11. Zhumabekov D. Urkun – velykaya trahedyya kyrgyzskoho naroda! Uroky natsyonal'noy trahedy. 13.09.2016 / Dastan Zhumabekov [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: http://m.gezitter.org/politic/53332_urkun__velikaya_tragediya_kyrgyzskogo_naroda/
12. Ermek Yrhalyev Revolyutsyy 1917 hoda y dilemma Putyna Ermek Yrhalyev [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://365info.kz/2017/07/rossiya-revolutsii-1917-goda-i-dvoystvennost-postsovetской-identichnosti/>
13. Tsentral'naya Azyya spustya 100 let posle Oktyabr'skoy revolyutsyy. 07.11.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20171107/tsentralnaya-aziya-spustya-100-let-posle-oktyabrskoi-revolutsii>
14. Stoletye revolyutsyy: neudobnyy yubiley v stranakh byvsheho 07.11.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://ru.sputniknews-uz.com/analytics/20171107/6756855/Revoluciya-100.html>
15. Khalyd A. Turkestan v 1917–1922 hodakh: bor'ba za vlast' na okrayne Rossyy. Adyb Khalyd [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://translate.google.com/?hl=uk#ru/uk/>
16. Dzhit, latynytsa, Alash-Orda: byl ly Velykyy Oktyabr' v Kazakhstane? 25.10.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://ru.sputniknews.kz/society/20171025/3586516/byl-li-velikij-oktyabr-v-kazahstane.html>
17. Materyal v pomoshch' dokladchyku po teme: «Oktyabr'skaya revolyutsyya 1917 hoda stala glavnym sobytyem XX veka na vsey planete» (doklad posvyashchaet-sya 100-letyyu Velykoy Oktyabr'skoy sotsyallysticheskoy revolyutsyy v Rossyy) [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://knpk.kz/wp/material-v-pomoshh-dokladchiku-po-teme->

oktyabr-skaya-revolutsiya-1917-goda-stala-glavny-m-soby-tiem-xx-veka-na-vsej-planete-doklad-posvyashhaetsya-100-letiyu-velikoj-oktyabr-skoj-sotsialisticheskoy-r/

18. 100 let spustya: v Orenburhe rassmotrely vlyyanye revolyutsyy 1917 hoda na zhyzn' narodov Tsentral'noy Azyy. 03.04.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://press-unity.com/analitika/9891.html>

19. Bandyty, polevyye komandyry, natsional'nye heroj: Ynterpretatsyya basmacheskoho dvyzhenyya v Tadzhykystane. 01.03.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.fergananews.com/articles/9298>

20. 100 let oktyabr'skoy revolyutsyy. 07.11.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://labourcentralasia.org/ru/news/100-let-oktyabrskoy-revolutsii/>

21. 9 maya v Kazakhstane. Den' Velykoy Pobedy v pamyaty naroda. 09.05.2017 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://today.kz/news/zhizn/2017-05-09/741863-maya-v-kazahstane-den-velikoj-pobedyi-v-pamyati-naroda/>

22. Vashchenko V. Paradnyy vykhod. V Kazakhstane y Belorussyy reshyly ne provodyt' parad v Den' Pobedy. 04.05.2016 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.gazeta.ru/social/2016/05/04/8212373.shtml>

23. Kak heorhyevskaya lentochka y «Bessmertnyy polk» razdelyly Uzbekystan. 04.05.2017 <https://365info.kz/2017/05/drugoj-prazdnik/>

24. Den' Pobedy mozjno prazdnovat' v Kazakhstane y bez heorhyevskyykh lent – eksperty. 11.05.2016 [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.caravan.kz/news/den-pobedy-mozhno-prazdnovat-v-kazahstane-i-bez-georgievskikh-lent-ehksperty-366117/>

25. Tret'yakova M. Zapret «Bessmertnoho polka» v Tadzhykystane vozmutil Set' /Maryna Tret'yakova [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.ridus.ru/news/251809>

26. Sobyry B. S shyroko zakrytymy hlazamy: dolhoe ekho grazhdanskoy voyny v Tadzhykystane. 22.06.2017 Bakhtyër Sobyry [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/bakhtiyor-sobiri/exo-grazhdanskoi-voiny-tadzhikistan>

27. Baykova T. Tadzhykystan styraet s ulyts ymena heroev SSSR. 19.08.2016 Tat'yana Baykova [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://iz.ru/news/627766>

28. Bekov Y. Kazakhstan – ne Ukrayna, yly Pochemu my ne khotym raskachyvat' natsional'nyy vopros. 04.09.2014 /Ybrahym Bekov [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://365info.kz/2014/09/kazaxstan-ne-ukraina-ili-pochemu-my-ne-xotim-raskachivat-nacionalnyj-vopros/>

Стаття надійшла 10.12.2017



УДК 159.964.21:271.222(470+571)-8622.05

Олександр Лисенко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київського національного економічного університету
імені Вадима Гетьмана

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Ретроспектива формування імперських амбіцій та ксенофобських світоглядних переконань росіян (від ідеї Святої Русі, через ідею Великої Русі до ідеї «Руського світу») є вкрай актуальною в контексті усвідомлення ризиків та небезпек політичних, соціальних, культурних, релігійних відносин зі структурами влади та громадянського суспільства Російської Федерації в умовах гібридної війни. Виокремлення типових, константних та набутих в умовах сьогодення етно-психологічних ознак дозволить усвідомити динаміку розвитку російської ментальності; «розвінчати» глибоко укорінену ідеологему щодо «росіян як старших братів», а також вибудувати адекватну тактику та стратегію захисту національних інтересів.

Ключові слова: душа, російська ідея, Київська Русь, Велике князівство Московське, Свята Росія, Православне царство, Третій Рим, імперіалізм.

*Прошлое русского народа – темно,
его настоящее – ужасно,
остаётся вера в будущее...*
(А. Герцен)

В умовах війни нав'язаної Російською федерацією Україні, вкрай актуальним є зосередження дослідницької уваги філософів, політологів, етнографів, психологів на особливостях російської ментальності, психо-емоційного типу та ідеологічного потенціалу народу-загарбника, розвінчення ілюзії щодо братніх кровоспоріднених зв'язків між українцями та росіянами; виявлення дійсних детермінантів завойовницької поведінки Кремля, з метою більш ефективної протидії збройній та ідеологічній агресії.

Осягнути своєрідність російської душі та національного характеру росіян на повірку виявляється справою не з легких. Лише побіжний огляд осмислення цієї проблеми в історії філософії виявляє низку потужних фігур: П. Чаадаєв, Ф. Достоевський, І. Огієнко, В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Франк, І. Ільїн, Л. Карсавін, М. Костомаров, М. Кітов, які розкривали константи національної ментальності росіян на тлі соціо-культурної динаміки. «Історія російського народу одна з найболючіших історій: боротьба з татарськими навалами і татарським ярмом, повсякчасна гіпертрофія держави, тоталітарний режим Московського царства, смутна епоха, розкол, насильницький характер петровської реформи,

кріпосне право, яке було найстрашнішою виразкою російського життя, гоніння на інтелігенцію, страта декабристів, моторошний режим пруського юнкера Миколи І, безграмотність народної маси, яку тримали в темряві страху, неминучість революції для вирішення конфліктів і протиріч і її насильницький і кривавий характер і, нарешті, найстрашніша в світовій історії війна... Російський народ є надзвичайно поляризований народ, він є поєднання протилежностей. Ним можна зачаруватися і розчаруватися, від нього завжди можна чекати несподіванок, він надзвичайно здатний викликати до себе сильну любов і сильну ненависть¹. Таку влучну характеристику російської ментальності дав М. Бердяєв. У праці «Русская идея» він виокремив такі протилежні властивості притаманні російському народу: деспотизм, гіпертрофія держави і анархізм, вільність; жорстокість, схильність до насильства і доброта, людяність, м'якість; обрядовір'я і шукання правди; індивідуалізм, загострена свідомість особистості і безособовий колективізм; націоналізм, самохвальство і універсалізм, уселюдськість; есхатологічно-месіанська релігійність і зовнішнє благочестя; шукання Бога і войовниче безбожництво; смиренність і нахабство; рабство і бунт¹.

Проте, з часу Миколи І Олександровича, в російській історії багато чого змінилось: до п'яти періодів, які виділяв філософ свободи: Русі київської, Росії часів татарського ярма, Росії московської, Росії петровської, Росії радянської, додався шостий – тепер пишеться нова сторінка – путінська Росія, яка має свій специфічний образ і потребує своєї оцінки на новому етапі розвитку суспільних відносин.

Автор «Руської ідеї» так характеризував попередні п'ять періодів історії Російського народу та державності: «розвиток Росії був катастрофічним: Московський період був найгіршим періодом в російській історії, самим задушливим, найбільш азіатсько-татарським за своїм типом. Краще був київський період і період татарського ярма, особливо для церкви, і, вже звичайно, був кращим і значнішим дуалістичний, розкольніцький петербурзький період, в якому найбільш розкрилися творчі здібності російського народу... Київська Русь не була замкнута від Заходу, була чутливішою і вільнішою, ніж Московське царство, в задушливій атмосфері якого згасла навіть святість (найменше святих було в цей період)»².

У нашій філософській рефлексії спробуємо з'ясувати чи додав новітній шостий період щось до характеристики національного характеру росіян, чи змінився ментальний портрет та світоглядні цінності, ідеали, пріоритети північного сусіда. Наша стаття не претендує на глибинність та вичерпність теми, це швидше нарис, проект, який потребує

¹ Бердяєв М. О. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С.14-16.

² Там само. – С. 12.

свого подальшого розвитку та змістовно-тематичного наповнення, однак саме такий ракурс постановки проблеми становить наукову цікавість представленого дослідження.

Особливої актуальності ця розвідка набуває в силу тих обставин, що з вини великоамбітного російського «брата» розпочалась найпідступніша братовбивча війна у якій ідея слов'янської ідентичності стала маскою-прикриттям для нав'язування одержимої ідеї «руського миру» та проекту «Новоросія» зі сторони країни-агресора – мілітаристської Росії. Зараз, як ніколи, злободенними вилаються слова О. Хомякова: «Нічого доброго. – каже він. – нічого гідного поваги або наслідування не було в Росії. Скрізь і завжди були безграмотність, неправосуддя, розбій, крамоли, гноблення особистості, бідність, безлад, неосвіченість і розпуста. Погляд не зупиняється ні на одній світлій хвилині в житті народу»³. Апогеєм цих рис в Росії, охарактеризованих справжнім першим російським філософом, на жаль стає сьогодення.

Мілітаристський імперіалізм, сповідуваний В. Путіним, з використанням усіх наявних ресурсів: військового, політичного, економічного, ідеологічного та релігійного пропагує ненависть до усього найближчого, що не визнає зверхність Руського Егрегора. Ідеологи та адепти «Руського миру» спекулюють ідеєю слов'янської ідентичності та маскують нею справжні імперські, ксенофобські та людиноненавистські наміри; поривають духовний зв'язок з джерелом слов'янської ідентичності – з Києвом, не визнають не те що першості Малої (у значенні аутентичної, центральної) Руси, а навіть суверенності українського народу, виявляють люту та ненависть до усього, що вивільнилося з під Кремлівського ярма. Російські пропагандисти переписують історію, привласнюють здобутки Древньої та Святої Руси – типовим прикладам чого може слугувати виступ В. Путіна у Версалі (травень 2017 р.) у якому кремлівський дуче згадав про великого київського князя Ярослава Мудрого та його доньку – королеву Франції Ганну Ярославівну як великих «своїх» (читай: російських) попередників, у контексті ненависті і паплюження усього українського.

Імперські амбіції та ксенофобські установки Москви почали формуватись ще з часів Юрія Долгорукого та його сина Андрія Боголюбського, чітко визначились за часів Івана Грозного, утвердились за Петра I та Катерини II і активно втілювалися політикою В. Леніна та І. Сталіна та підтверджується політикою В. Путіна.

Першим світоглядно-ідеологічним кроком у цьому напрямку стало обґрунтування ідеалу «Святої Русі». Слід зауважити, що специфічні ознаки московської (руської) православної церкви, як інструменту державної влади у Московії, почали виділятися з часу діяльності митрополита Петра (? – 1326), канонізованого руською православною церквою як святителя. Саме він, за

³ Цит. За: Бердяєв М. О. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 16.

наполяганням Івана Калита⁴, переніс митрополиту кафедру з Володимира-на-Клязьмі до Москви. Благословіння митрополитом переслідування та вбивства І. Калитою князя О.М. Тверського, винищення слов'янського населення в угоду татаро-монголам, загравання перед ординськими завойовниками (зокрема ханом Узбеком), дещо пізніше розробка та втілення в життя «іосифлянами» теорії теократичного абсолютизму назавжди визначили російську етатистську модель цезаре-папських відносин істотно відмінних як від візантійської симфонії влад, так і від української моделі взаємин між державою та церквою. Церква, як соціальний інститут, стала в Росії слухняним знаряддям політичної волі правителів. Яскравим підтвердженням цьому є проведення ніконовських реформ та розпалювання внутрішнього церковного розколу, відданне служіння Московської Патріархії царській, пізніше – радянській, а тепер путінській владі, коли шовіністична ідеологія «русского мира» освячується ідеалами Святої Русі, про що докладно пише в своєму монографічному дослідженні М. Кітов⁵.

Не можна не погодитися з М. Бердяєвим, що після народу єврейського, російському народу найбільш властива месіанська ідея, вона проходить через всю російську історію аж до комунізму та ідеї «Руського миру». Після падіння православного Візантійського царства, Московське царство залишилося єдиним православним царством. Російський цар, каже чернець Філофей, «єдиний-то під усім небом християнський цар». Росія – єдине православне царство і в цьому сенсі царство всесвітнє, подібно до першого і другого Риму. На цій історіософській ідеї відбувалася гостра імперіалізація православної церкви. Православ'я виявилось вірою у могутність Російської імперії та її священну місію. Росія починає розумітись як епіцентр усього православного світу, більше того – Росія повинна бути там, де православна віра. Російське релігійне покликання, покликання виняткове, зв'язується з силою і величиною російської держави, з винятковим значенням російського царя. Імперіалістична спокуса входить в месіанську свідомість, – наголошує М. Бердяєв⁶.

Кесаревий план буття заміщає у собі Божий, у чому і криється духовний провал ідеї Москви, як Третього Риму. Третій Рим уявлявся, як прояв царської могутності, могутності держави. Цар був визнаний намісником Бога на землі. Царю належали турботи не тільки про інтереси царства, а й про спасіння душі. По аналогії з царем починає розумітися й образ

⁴ Іван Калита – князь московський від 1325 до 1340, (ярлик від хана отримав 1328 р.). По батькові Данилу Олександровичу – нащадок князя Юрія Долгорукого. Володимира Мономаха. По лінії матері Марії Глібівни Білозерської є нащадком Феодори Сартаківни – дочки хана-християнина Сартака, сина Батия і правнука Чингізхана. Засновник династії Калитовичів – правителів Московської держави.

⁵ Кітов М. Г. Руська національна філософія в контексті української історії та культури: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 432 с.

⁶ Бердяєв М. О. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 12-18.

Бога. Розуміння Христа в Росії було рабським. Церковна реформа Петра стала кульмінацією ослаблення церкви, невігластва ієрархії і втрати її морального авторитету. Св. Лимитрій Ростовський, який прибув до Ростова з Києва, був вражений брутальністю, невіглаством і здичавінням мирян та кліру Московії.

Важко уявити собі більше збочення християнства, ніж огидний «Домострой», - підсумовує М. Бердяєв⁷.

Саме за царювання Петра I ідеал «Святої Русі» трансформується у концепцію «Великої Русі» – державницьку ідеологію абсолютної монархії, ідеологами якої були В. Татищев, Ф. Прокопович, А. Кантемір та інші, про що докладно пише в своєму монографічному дослідженні Кітов М. Г.⁸ Головним фактором у збиранні слов'янських земель починає виступати не стільки релігійний месіанізм, скільки військове завоювання інших народів, з метою їхнього насильницького «ощасливлення». М. Ломоносов, Г. Державін оспівують велич сили руського щтика.

*«Гром победы раздавался
веселился храбрый Росс!
Звучной славой украшайся
Магомета ты потряс».*

З цього моменту жага до світового панування стає невід'ємним мотивом російських мислителів та державних діячів. Класик марксизму Ф. Енгельс у праці «Зовнішня політика руського царизму» розкриває дійсну суть панславізму, яка полягає у захопленні інших держав з метою територіального розширення Росії: «Тут уже і говорити нічого про возз'єднання розсіяних споріднених племен, які носять руське ім'я, тут маємо справу з неприхованим насильницьким завоюванням чужої території, зі звичайним грабунком»⁹. В іншому місці цей мислитель так характеризує методи зовнішньої політики російської дипломатії і влади: «З залізною наполегливістю, неухильно йдучи до наміченої мети, не спиняючись ні перед яким віроломством, зрадою, вбивством з-за рогу, плазуванням, не шкодуючи грошей ні на які підкупи, не п'яніючи від перемог, не занепадаючи духом при поразках, ступаючи через мільйони солдатських трупів прагне розширенню кордонів Росії від Дніпра і Двини за Віслу, до Пруту, Дунаю і Чорного моря, від Дону і Волги за Кавказ, до джерел Оксусу і Яксарту, щоб зробити Росію великою, могутньою, такою, що викликала б страх і прагнула до світового панування»¹⁰.

⁷ Бердяєв М. О. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 24.

⁸ Кітов М. Г. Руська національна філософія в контексті української історії та культури: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 432 с.

⁹ Енгельс Ф. Зовнішня політика російського царизму // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. Видання друге. Переклад з російської. Вид-во політичної літератури України. – Т. 22. – С. 11–48. – С. 29

¹⁰ Там само. – С. 15.

Мало що змінилося з того часу. До цього дня домінує у свідомості вірян іосифлянсько – гундяєвський формат Руської православної церкви, що зберігає потужну імперську інерцію, у якій історичне московське православ'я часто вступає у антагонізм з нестяжальницьким – вселенським вектором свого розвитку. Одержимість ідеологемою «Москва – третій Рим», ідеалом «Великої Русі», імперським месіанізмом призводить до маніакального переживання своєї історичної виключності, безапеляційно поширює москвоцентризм на усе історично значиме (цінніше) що, навіть побічно мало відношення до історичної долі росіян та втілюється у концепцію «Руського світу». Так несправедливо привласненою була не лише спадщина Києво-руської доби, але й Радянського союзу, науковий, економічний, технічний і військовий потенціал якого був продуктом спільної діяльності усіх народів колишнього СРСР. Та, прагнучи вирватись з в'язниці братніх народів, будувати власну державну, культурну, національну суверенність хотілось усім народам колишнього СРСР. Хотілось усім, тільки не росіянам, які знову підступно використали спільну спадщину проти колишніх співгромадян: Молдова, Грузія, тепер Україна...

Московська імперськість є спадкоємицею азійських деспотій, але в своєму регресі значно випередила останні у ксенофобії та різного роду нетерпимості: етнічній, політичній, релігійній, культурній. Якщо Золота орда сповідувала релігійну толерантність та обмежувалася політичним домінуванням, обкладаючи податтю підкорені народи, то російський шовінізм прагне стерти в прах всі прояви будь-якої суверенності, іншості, використовуючи при цьому увесь історично здобутий, збережений та примножений інструментарій: то заграючи з кланово-олігархічною владою – як в Чечні, то цинічно спекулюючи на псевдоідентичності зазомбованих манкуртів у Придністров'ї, Абхазії, Донбасі та Криму.

Недолугі аргументи на кшталт: «Нас там нет...», «Это гражданская война» і т.д. спростовують самі себе, адже заявляють самоусунення від конструктивного вирішення проблеми Росії, яка гіпотетично могла б виступити миротворчою силою за умови саме громадянської війни в Україні. А оскільки саме Росія і виступила ініціатором агресії, зумівши використати на свою користь інерцію історичної пам'яті радянського минулого у свідомості найменш критично мислячої маси населення Криму та Донбасу, то така вірогідність дорівнює нулю. Усі потуги російської дипломатії спрямовані на повернення України в орбіту свого геополітичного впливу через зміну державного та конституційного устрою України, який би легалізував дії кремлівських сил у особі федеративних агентів ЛДНР, та посилив дію розкладаючих антиукраїнських настроїв, зруйнував українську ідентичність...

Внутрішній спротив владі у росіян, про який писав М. Бердяєв, зараз є, на жаль, витіснений своєю протилежністю – рабською покірністю мас, переконаних у непомилності своїх вождів та підлабузництвом придворної квазі-інтелігенції: політичної, наукової, культурної на тлі загальної ейфорії, спровокованої ілюзією власного месіанізму та відновлення історичної справедливості, що знаходить своє відображення у концепції «Руського світу» та проекту «Новоросія».

Отже, вперше в історії завойовницька зовнішня політика правлячої влади у відношенні до сусідніх народів має однакості підтримку різних суспільних верств, згуртованих ксенофобською ненавистю до усього не російського, що повторює ситуацію у фашистській Німеччині 34-41 років XX століття.

Вперше саме росіяни підштовхують людство до свого самознищення, враховуючи військово-технічний потенціал можливих учасників третьої світової війни...

Це ті риси якими збагатили росіяни свій ментальний портрет на новому етапі історичного поступу, у ідеологічній фазі «Руського світу».

Проте і у сьогодиншній ситуації на справжню російську інтелігенцію покладаються найбільші сподівання, виходячи з чисельних історичних прецедентів та з поодиноких. поки що. реалій в російському політикумі «Інтелігенція була ідеалістичним класом. класом людей. цілком захоплених ідеями і готових в ім'я своїх ідей йти на каторгу і на страту. Інтелігенція відчувала свободу від тяжкості історії. проти якої вона повставала. Завжди пробудження російської свідомості і російської думки було повстанням проти імперської Росії»¹¹. Потрібно мати велику любов до своєї Батьківщини. щоб подібно до П. Чаадаєва. О. Хом'якова та інших. на межі самозвечення. сміливо викривати ганебні сторони власного життя. з метою майбутнього очищення, просвітлення та преображення.

У вірші О. Хом'якова « Тебя призвал на брань святыю...» є такі строки:

*В судах черна неправдой чёрной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мёртвой и позорной,
И всякой мерзости полна!..*

*О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказания
Не грянет над твоей главой!*

¹¹ Бердяев М. О. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – с.5.

*С душой коленопреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
И раны совести растленной
Елеем плача исцели!*

І сьогодні в російському політикумі знаходяться пасіонарії такі як В. Новодворська, Б. Немцов та інші, що намагаються відвернути трагічні наслідки ментального альтер-его російської душі, слугують яскравим прикладом прояву кращих моральних, духовних та політичних якостей в плані саморозвитку та у відношенні до сусідніх народів.

Хочеться вірити, що «Россия вспрянет ото сна, и на обломках самовластья» сформується нова Росія на чолі з новою політичною елітою, з якою Україна побудує добросусідські і партнерські відносини.

Oleksandr Lyenko, *PhD in Philosophy, Docent at the Department of Philosophy of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

AMBIVALENCE OF THE RUSSIAN MENTALITY

The retrospective of the formation of imperial ambitions and xenophobic ideological beliefs of Russians (from the idea of the Holy Rus through the idea of the Great Russia and to the idea of the Russian world) is extremely relevant in the context of understanding the risks and dangers of political, social, cultural and religious relations with the structures of power and civil society of the Russian Federation in times of a hybrid war. The isolation of typical, constant ethno-psychological signs acquired in the contemporary conditions allows realizing the Russian mentality development dynamics; «undermining» a deeply rooted ideology of «Russians as elder brothers», as well as developing an adequate tactics and strategies to protect national interests.

In conditions of war imposed to Ukraine by the Russian Federation, philosophers, political scientists, ethnographers, psychologists focus in their research on the peculiarities of Russian mentality, psycho-emotional type and ideological potential of the invaders; on the debacle of an illusion of fraternal blood-related links between Ukrainians and Russians; on identification of the real determinants of the Kremlin's aggressive behavior in order to more effectively counteract the armed and ideological aggression.

However, much has changed in Russian history since Nikolai Alexandrovich: the five periods distinguished by philosophers of freedom: Kyivan Rus', Russia during the Tartar yoke, Grand Duchy of Moscow, the Russian Empire (Peter the Great), Russian Soviet Federative Socialist Republic, were complemented by the sixth, as now a new page is written – Putin's Russia, which has its own specific image.

The author highlights that this intelligence is acquired due to the fact that the fault of the greatly ambitious Russian 'brother' began the most intense fratricidal war in which the idea of Slavic identity became a mask-cover for imposing the insistent idea of 'Russian peace' from the side of military aggressor country Russia, which reveals the most complete and manifested image of Putin's Russia.

Key words: soul, Russian idea, Kyivan Rus', Grand Duchy of Moscow, Holy Russia, Orthodox Tsardom, Third Rome, imperialism.

References

1. Berdyaev M.O. The Russian Idea.
2. Kitov M. G. Russian National Philosophy in the Context of Ukrainian History and Culture: Monograph. - K.: View. PARAPAN, 2008. - 432 pp.
3. Engels F. Foreign policy of the Russian tsarism // Marx K. and Engels F. Works. Second Edition Translation from Russian. View of political literature of Ukraine. - T. 22. - P. 11-48.

Стаття надійшла 30.11.2017

ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ КРУГЛИЙ СТІЛ
«ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ ІВАНА БОЙЧЕНКА – 2017. ЛЮДИНА.
ІСТОРІЯ. ГОСПОДАРСТВО», 27 ЖОВТНЯ 2017 Р.

27 жовтня 2017 року на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка разом з Інститутом філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Центром гуманітарної освіти НАН України та Київським інститутом бізнесу та технологій відбулись Читання пам'яті Івана Бойченка «ЛЮДИНА. ІСТОРІЯ. ГОСПОДАРСТВО»

Наукові читання розпочалися із виступу докт. філос. н. **Віталія Ляха** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) – *«Модернізація і вплив владних відносин на суспільний розвиток»*. Ключовий концепт виступу – модернізація – розглядається в контексті розвитку країн, які хочуть наздогнати передові країни світу, тобто йдеться про «модернізацію навздогін». Визначаються чинники, що сприятимуть такому розвитку, серед них виокремлюється такий чинник, як вплив влади. Також у контексті концепції Д. Норта про два типи соціальної організації – за принципом «порядку обмеженого доступу» та «порядку вільного доступу», вказується на те, що просте запозичення успішних інститутів, характерних для суспільств «вільного доступу» не веде автоматично до успіху, адже необхідне також розвинуте громадянське суспільство та система переконань, які підтримують «порядок вільного доступу». Як стратегія орієнтирів для успішного переходу від модерну до постмодерну пропонуються секулярно-раціональні цінності і цінності самореалізації, відображені в концепції Р. Інглхарта.

Докт. філос. н. **Олена Яковлева** (Київський інститут бізнесу та технологій) у виступі *«Багатомовність як запорука успішності сучасної бізнес-освіти»* наголосила, що для сучасної людини багатомовність постає імперативом, і особливо актуальним це стає у сфері бізнес-освіти. Саме бізнес-освіта стала тією моделлю, яка відповідає на освітні запити у сучасному світі, готуючи не кабінетного теоретика, а менеджера, практика, який здатен проявляти винахідливість, сміливість у пошуку неординарних рішень у різних, часто непередбачуваних ситуаціях. Це передбачає перегляд навчальних дисциплін, оновлення способу і стилю викладання не лише в бізнес-освіті, а й для багатьох інших напрямків сучасної освіти. При цьому однією з найважливіших складових бізнес-освіти є комунікативні навички, які, за умов глобалізації економіки, передбачають знання іноземних мов, щонайменше англійської. Багатомовність розглядається як базова компетентність у бізнес-освіті, не менш важлива, ніж економічна чи управлінська компетентність. Наголошуючи на необхідності трансформації освіти, авторка при цьому застерігає від небезпек як консерватизму, так і радикалізму.

Як приклад розширення мовної компетентності в бізнес-освіті наводиться досвід КІБІТ, зокрема випуск наукових видань із англомовними статтями, запрошення англомовних спікерів, проведення студентських міжнародних стажувань, виступи на міжнародних конференціях та інших науково-навчальних заходах.

Докт. філос. н. **Юрій Вільчинський** (Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана) у своєму виступі *«Про взаємозв'язок історії, держави і господарювання»* зазначив, що основною проблемою української екзистенції завжди буде пошук відповіді на запитання: *хто ми і куди йдемо?* На теоретичному рівні цю проблему можна сформулювати так – «філософія національної ідеї» чи «філософія національної поразки»? Українська культура – це *культура збіжжя*. Її прасимвол сам собою ніколи не постає у чистому вигляді, проте завжди виявляється у всіх її елементах. Культура збіжжя органічно пов'язана з *ідеєю власності*. Усе, що вільно рухається у просторі, позбавлене ідеї власності. Власність – швидше правідчуття, ніж поняття. Власність у безпосередньому її значенні – це земельна власність, а прагнення перетворити все нажите на земельну власність і ґрунт завжди є свідченням людини доброї породи.

Докт. філос. н. **Віктор Зінченко** (Інститут вищої освіти НАПН України) присвятив свій виступ питанню *«Еволюції управлінських моделей в економіці у контексті впровадження принципів деліберативності»*. Підкресливши, що в сучасному суспільстві держава стала невід'ємним елементом функціонування економіки, автор зазначає зміни, які відбулись в теорії управління, зокрема перехід від «тейлористської» моделі до «менеджменту людських ресурсів». Хоча методи жорсткого адміністративного управління залишаються ефективними при вирішенні певного типу проблем, однак у сучасному світі дедалі більшу роль відіграє налагодження партнерських взаємовідносин, ініціативність тощо. Тому необхідне формування нової стратегії. Розглядаються «акціонувальні» економіко-соціальні моделі, які передбачають наділення учасника взаємовідносин можливістю отримання частки суспільного чи виробничого прибутку, однак при цьому вони не дають можливості брати участь в системі управління і контролю, тож це не сприяє подоланню відчуження від влади. Натомість «менеджмент людських ресурсів» сприяє поліпшенню ситуації, а наступним кроком є деліберативна модель «комунікативного менеджменту». Її метою є участь працівників чи громадян в структурах управління, перехід контролю до безпосередніх учасників виробництва,

створення системи спільних стимулів і спільної зацікавленості. В результаті рішення мають формуватись в результаті компромісу чи консенсусу між усіма зацікавленими учасниками. В політичному житті ця концепція відома як «деліберативна демократія», яка поступово втілюється у життя у ряді неоіндустріальних країн.

У виступі канд. філос. н. **Олександра Шморгуна** (Інститут всесвітньої історії НАН України) аналізуються потенційні загрози, пов'язані з теперішньою програмою діяльності МВФ. Так, знаменита тріада: масова приватизація, максимальна лібералізація зовнішньої торгівлі та фінансова стабілізація, на думку автора базуються на хибному постулаті про те, що збільшення золотовалютних резервів і стискування грошової маси з метою придушення інфляції будемо дозволить стабілізувати грошову одиницю, а це, своєю чергою, сприятиме зниженню процентних ставок по кредитам і дозволить банкам фінансувати бізнес, максимально сприяючи розвитку економіки. Однак насправді це веде до негативних наслідків: паралізації ділової активності, шкоди експорту і натомість стимуляції імпорту, скорочення споживання і купівельної спроможності населення. Розглядається небезпека, пов'язана зі штучним підтриманням валютного курсу, що веде до відтоку капіталу. Збереження перманентної економічної кризовості «недієздатних держав» веде до знецінення їхніх національних валют і зміцнення долара США. Світові фінансові установи розглядаються як виразники інтересів міжнародних фінансових гравців, адже з ними, на думку автора, пов'язані новітні механізми глобальної неоколоніальної надексплуатації країн-позичальниць. Поляризація доходів розглядається як факт, що свідчить про деструктивність загальносвітового «позичкового» тренду. Наприкінці розглядається проблема втрати базових європейських світоглядних цінностей, до наслідків якої автор відносить нещодавнє рішення німецького Бундестагу про підтримку одностатевих шлюбів або офіційний дозвіл канадської влади не вказувати батькам стать восьмимісячної дитини. Автор згадує праці П. Б'юкенена, С. Хантінгтона і Т. Сарацина, де ця проблема розглянута детальніше.

Докт. філос. н. **Сергій Таранов** (Центр гуманітарної освіти НАН України) тему свого виступу сформулював так: *«Екзистенційна герменевтика історії»*. Автор вважає, що проблема самопізнання є головною метою як герменевтики, так і історичного пізнання. За політичними, економічними, соціальними зрізами історії важливо вбачати її смисл, який проявлено в людині як суб'єкті, інтенційно спрямованій істоті. Інтерпретатор, міркуючи про історію, міркує

водночас про власні можливості. Смысл і значущість історичної події визначено смыслом і значущістю для «історика», ширше – для людини зацікавленої. Герменевтика ж намагається реалізувати ідею окреслення різних способів бути. Історія постає як неперервно триваюча спроба подолання стану відчуження. Далі автор звертається до пошуку вірних методологічних підходів щодо цієї проблематики, пропонуючи використовувати в якості методології онтологічно та екзистенційно орієнтованої історичної герменевтики *регресивно-прогресивний метод*, який запропонував Жан-Поль Сартр, та та *метод кореляції*, що маніфестував Пауль Тіллх. Зрештою, розглядаючи історичну діяльність людини, зокрема господарську діяльність, автор вважає можливим, та іноді й необхідним зміщення акцентів з модного поняття «людського або соціального капіталу» в бік терміну «людського потенціалу».

Докт. філос. н. **Михайло Бойченко** (Київський національний університет імені Тараса Шевченка) говорив про «*Ризики напівосвіти для сучасної освіти (на прикладі бізнес-освіти)*». Він наголошує на відмінності напівосвіти і справжньої освіти. Спираючись на Т. Адорно, напівосвіта характеризується як фіксація на окремих елементах освіти як її фетишах – при втраті досвіду освіти як цілого і постійного руху у самоудосконаленні при збереженні цього цілого. І в результаті напівосвіта веде до впевненості без компетентності. Зрештою це призводить до того, що відірвавшись від реальності, від практики, такі напівосвічені науковці не просто творять химери свідомості, а засвідчують у колективному визнанні їхню нібито істинність. Тож тут виникає дуже важливе питання: як визначити критерій, згідно з яким можна було би відрізнити колектив самозакоханих неадекватів від колективу новаторів? На думку автора, справжні новації несуть реальний і стабільний успіх уже в недалекому майбутньому не лише для їх авторів, а й для суспільства. Тоді як несправжній успіх спирається на ефект піраміди в межах «секти» одностайців, використовуючи імітацію. Коли йдеться про освіту, то радикальне зло полягає не у скороченні обсягів отриманої освіти, а у фіктивності, імітації освіти. Оскільки в сучасному суспільстві освіта триває впродовж життя, то вона не може бути відокремленою від суспільного життя, замкненою в собі сферою. Бізнес-освіта отримала за останні півстоліття таке вражаюче поширення по всьому світу саме завдяки тому, що вона подає реальний приклад успішності подолання протиставлення практик освіти усім іншим суспільним практикам. Хоча іноді бізнес-освіту розглядають як напівосвіту, але якраз навпаки, справжня бізнес-освіта

завдяки своєму зв'язку з реаліями життя вказує реальну можливість уникнути напівосвіти.

Темою виступу канд. філос. н. **В'ячеслава Артюха** (Сумський державний університет) було *«Минуле як об'єкт практичного використання»*. Під «практичним використанням» автор розуміє не лише його протилежність «теоретичному», але й як те, що працює на певний емпіричний «результат». Через призму цього поняття розглядається використання образів минулого масовою свідомістю, для якої характерне розмивання меж між минулим і сучасним, інтерес лише до тих подій минулого, які можна пов'язати із теперішньою діяльністю. Натомість при науковому підході існує вимога розрізнення вимірів теперішнього і минулого, розгляду історичної події обов'язково лише у зв'язку зі своїм неповторним соціальним, політичним чи культурним контекстом. На практичному ж рівні сприйняття історичних подій неодмінно навантажене світоглядними оцінками. При такому підході до історії основними є виправдальна й легітимізуюча функції. Політика пам'яті та історична політика спираються саме на настанову практичного ставлення до минулого.

Канд. філос. н. **Вікторія Березіна** (Національна медична академія післядипломної освіти імені П. Л. Шупика) говорила про кризу класичної раціональності і перевідкриття етичного виміру знання. В контексті феноменологічної герменевтики зазначається про неусувність етичного виміру будь-якого обміну знаннями, якими б науково доведеними вони не були. У філософській герменевтиці рефлексія розуму, який визнає свою обмеженість, є рушієм здорового глузду, де її первинна мета – не критика, а пошук взаєморозуміння з приводу самої справи. Розвиток рефлексії відбувається не за допомогою наукового методу, теоретичного знання, а шляхом «утворення/освіти» (Bildung). «Екзистенційне» поняття Bildung постає у Гадамера принципом мислення, замінюючи таким чином класичне поняття «пізнання», так що об'єктивність відповідає тут нормам обґрунтування (для тверджень, дій), які ми відкриваємо в собі.

Доктор філос. н. **Наталія Бойченко** (Національна медична академія післядипломної освіти ім. П. Л. Шупика) торкнулась проблеми *«Мораль та етика в постіндустріальному суспільстві»*. Хоча в традиційному суспільстві мораль інтегрує суспільство, а в постіндустріальному диференціюється, однак функція символічної системи тут зберігає своє значення не лише для окремих соціальних груп, але і для суспільства в цілому. Особливо важливими постають різновиди моралі, які виробляються представниками соціальних груп, що за своєю специфікою мають високий рівень рефлексії щодо

власної діяльності загалом, і зокрема – щодо моральних засад такої діяльності. На прикладі П. Бурдьє розглядається висока моральна ефективність академічної мережі. Доповідачка торкнулась питання про зворотний зв'язок між професурою та представниками не-університетських спільнот, який може здійснюватися як незалежно від академічного процесу, так і в ньому самому. Особливу роль в цьому відіграє спілкування зі студентами.

Студент магістратури Київського національного університету імені Тараса Шевченка **Златислав Дубняк** у своєму виступі *«Бізнес-аналогія і справжня місія університету»* розглядає точку зору С. Коліні, за якою сьогодні університетська діяльність починає розумітися в економічному ключі, як виробництво товару (знань, навичок, дипломованого людського капіталу, технологій), який можна порахувати і використовувати. Кінцевою метою за такого підходу є «прибуток», вклад в економіку країни, забезпечення навичками. Однак університетська науково-освітня діяльність не може бути адекватно виражена в економіко-бюрократичних поняттях, адже розуміння світу, критичне мислення чи фантазію неможливо кількісно оцінювати, підраховувати. Якщо вважати ці риси другорядними, це може спричинитися до примітивізації людей. Тож із поширенням бізнес-аналогії варто враховувати подібні зауваги.

Олена Жигилевич (Київський інститут бізнесу і технологій) у виступі *«Ціннісний підхід та функціональний аналіз у освітній комунікації при наданні бізнес-освіти»* стверджує, що для пояснення закономірностей функціонування організації слід спочатку виявити ті цінності, які є визначальними для її успішності. Це передбачає використання інтерпретативних методів, адже ціннісні зв'язки відрізняються від функціональних. Коли йдеться про освіту, то вона має готувати водночас фахівця і громадянина. Дослідження освітніх практик у бізнес-освіті має спиратись на застосування функціонального і ціннісного аналізу в їхньому взаємозв'язку.

Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ **Олександр Кіхно** свій виступ означив як *«Діалектика духовного та соціо-господарського чинників у цивілізаційній концепції Шрі Ауробіндо Гхоша»*. У концепції Шрі Ауробіндо Гхоша йдеться про символічну, типову, умовнісну і індивідуалістичну стадії розвитку соціуму. На першій стадії домінує релігійний світогляд, на другій – соціальні ідеали, на третій – зовнішні і ритуали, а четверта стадія є віком індивідуалізму і раціоналізму, віком бунту проти застиглих старих культурних форм. Однак ця стадія є перехідною до пробудження суб'єктивного, внутрішнього життя, до суб'єктивного періоду людства,

коли людина повинна повернути, знову набути своє втрачене глибинне Я. Попереду, на думку індійського мислителя, має бути Духовний Вік. Простежується подібність між концепцією Шрі Ауробіндо Гхоша і поглядами поглядами М. Вебера, М. Бердяєва, С. Булгакова, які підкреслювали визначальне значення духовного чинника для господарського розвитку.

Наталія Коваленко (Національна медична академія післядипломної освіти імені П. Л. Шупика) у виступі *«Екологічна тематика в контексті постіндустріалізму»* провела стислий аналіз концепцій постіндустріального суспільства з погляду на екологічну проблематику, а також чинників зростання екологічних проблем і ризиків, пов'язаних з переходом від індустріального до постіндустріального суспільства. Спираючись на концепції Д. Белла, Ж. Бодрієра, У. Бека, авторка намагається виявити чинники, що визначають характер взаємодії людини з довкіллям.

Канд. філос. н. **Оксана Кожем'якіна** (Черкаський державний технологічний університет) виступила на тему *«Феномен довіри в філософії господарства»*. Сучасне господарське життя доби глобалізації та інформатизації демонструє тенденції відмови від жорстких форм гарантій та необхідність звернення до гнучких соціокультурних детермінант економічної взаємодії. Специфіка довіри зумовлена її унікальною здатністю уможливлувати соціальну взаємодію в ситуації комплексності, невизначеності та нестабільності. Розглядаються різні аспекти концепту довіри: інституційна довіра, довіра як ставка на майбутні можливі дії інших, етична складова довіри. Також обмірковується оптимальне співвідношення довіри та недовіри.

Ольга Кушнір (перший проректор Київського інституту бізнесу та технологій) назвала свій виступ *«Цінності як основа мотивації в бізнес-освіті»*. Завданням навчального закладу та передусім його керівництва є виявити можливості концептуалізувати ціннісні структури студентства та викладачів як основних соціальних груп ВНЗ. Ціннісні структури особистості розглядаються у зв'язку з концепціями систем релевантності А. Шюца (тематична, інтерпретативна, мотиваційна релевантність). Виокремивши ці три форми, їх не можна розглядати окремо, хоча вони мають різні характеристики, але діють усі разом. Як тематична, так і інтерпретативна, так і мотиваційна релевантність кожна зокрема викликає зміни у інших двох формах релевантності. Проблема визначення якості бізнес-освіти якнайкраще відповідає характеристикам «кінцевої області значень». Однак це така кінцева область значень, яка набуває свої соціальної значущості лише за умови, що вона стає спільною (при усіх

припустимих відмінностях у інтерпретації) для доволі значної частини суспільства, в усякому разі – характерною для життєсвіту певної комунікативної спільноти (тих, хто отримує бізнес-освіту), яка поділяє спільні цінності (сфери бізнесу).

Марія Лігус аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка розглянула *«Теоретичні аспекти вивчення комунікації (трансмисійний та ритуальний підходи)»*. Спираючись на концепцію Дж. Кері, який виділяв два підходи до вивчення комунікації: трансмісійний та ритуальний, доповідачка аналізує специфіку кожного з них.

Докт. філос. н. **Ярослав Любвий** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) у виступі *«Самоорганізація та конструювання соціальних мереж»* відмітив зміну поглядів на роль і значення соціальних мереж у структурі суспільства. Радикальна переконфігурація соціальної структури на користь соціальних мереж зумовлена масштабними технологічними інноваціями, а також зростанням ролі творчого потенціалу людини та автономізації її продуктивних здатностей у сучасному високотехнологічному виробництві. В сучасному світі, поряд із «офіційною» капіталомісткою патенто- та ліцензійно-орієнтованою економікою великих транснаціональних корпорацій, формується низьковитратна високотехнологічна та екологічно орієнтована альтернативна економіка з мережевим відкритим кодом та відкритим доступом, що спирається на краудфандінг. Поряд та паралельно з існуючою світовою фінансово-технологічною олігархією формується мережево-конституційована та демократично орієнтована світова меритократія. На зміну суспільствам, у яких високий рівень насильства та, відповідно, економічної експлуатації, де людина не може в повній мірі реалізувати свій творчий потенціал приходять екологічно орієнтовані соціуми з розгалуженою мережею горизонтальних взаємозв'язків, енергетичною демократією та суттєво скороченими підставами для різних форм соціального насилля.

Доповідь канд. філос. наук **Олександра Найдьонова** (Університет сучасних знань) *«Рух до суспільства знання як рух до інтелектуалізації й інформатизації суспільства»* присвячена ролі інформаційно-комунікаційних технологій в суспільстві знань. Наголошується на необхідності інтелектуалізації життя і розвитку соціальної інформатики. Розглянуті декотрі проблеми, пов'язані із суспільством ризику, простежується еволюція демократичних процесів в «суспільствах знань». Навчання у суспільстві знань набуває безперервного характеру, підкреслюється роль новітніх знань для конкурентоспроможності країни.

Канд. філос. наук **Віталій Нечипоренко** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) виступив на тему *«Ліберальна парадигма філософії господарювання XXI століття: занепад чи відродження?»*, торкнувшись інтелектуальної полеміки щодо претензій на універсальність західної моделі соціального устрою і ліберальної парадигми її легітимації. Здійснено спробу осмислення балансу переваг та недоліків ліберальної парадигми в соціально-економічному аспекті.

Анна Одинець (аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка) назвала свій виступ *«Проблема трансформації свідомості у віртуальній реальності»*, зупинившись на питаннях ідентичності особистості у цифровому світі.

Ярослав Петік (аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) розглянув *«Динамізм в епістемічній логіці»*, зосередивши увагу на динамічній епістемічній логіці DEL і новій формальній системі на базі DEL – частковій динамічній епістемічній логіці, ParDEL.

Докт. філос. н. **Олександр Поліщук** розкрив *«Значення цінностей у житті індивідів та в діяльності менеджера»*. Підкреслено роль цінностей для менеджерів суспільно-політичної сфери, адже саме ці менеджери вибирають вектор розвитку, спрямовують суспільство на ті чи інші цінності, саме вони творять загальну систему цінностей, яка виступає у вигляді ціннісних орієнтацій. Основне завдання політичних менеджерів – спрямувати колективну дію не лише на досягнення матеріального блага, а й на духовний розвиток індивідів. Підкреслюється роль свободи як принципової цінності. У екзистенційному аспекті ідея свободи актуалізує два протиправні вектори, що визначають загальну скерованість існування людини: вектор визволення і вектор відповідальної причетності.

Марія Предеїна (старший викладач Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського) виступила на тему *«Надії і побоювання індустрії 4.0»*, аналізуючи відмінність «індустрії 3.0» та «індустрії 4.0» з точки зору виробничих сил, виробничих відносин, смерті держави, міжнародної панорами. «Індустрія 4.0» відкриває два образи майбутнього: утопічний і антиутопічний.

Канд. філос. н. **Тамара Солдатська** (Київський університет права НАН України) у виступі *«Самовизначення людини у цифрову епоху»* розглянула основні виклики, пов'язані з глобалізацією, що можуть слугувати загрозою для культурної ідентичності, спираючись на концепцію У. Бека щодо руйнації державно-центристської світової моделі та появу «розщепленої» ідентичності. Розглядаються конструктивні і деструктивні аспекти патріотичного почуття.

Поліна Хрульова (аспірантка Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) розглянула *«Знання як спільний ресурс постіндустріального суспільства»*. Аналізуються проблеми оптимального використання спільних ресурсів та роль спільнот.

Канд. філос. н. **Едуард Юрченко** (Національний транспортний університет) виступив на тему *«Темне просвітництво: раціоналізований футуристичний ультратрадиціоналізм»*, розглянувши неореакцію як нову школу в сфері політичної філософії, простежуючи її історію та основних представників.

Канд. філос. н. **Валентина Якубіна** (Київський національний університет імені Тараса Шевченка) у виступі *«Постіндустріальні контексти репрезентації історичності у сучасній філософії історії»* розглянула трансформацію поняття історичності. Сьогодні історію варто розуміти інтерактивно, як гіпертекстуальну гру наративів, де зустрічається віртуальне й реальне, вигадка, здогадка й згадка, і найкращою аналогією тут є кіно. Опісля «культурального повороту», на сучасному етапі досліджень, цілком доречним буде поєднання та аналітика таких культурних явищ, як історія, філософія, кіно – через термінологічно-методологічні засоби філософії історії із філософією кіно.

Юрій Вільчинський,
доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри філософії
Київського національного економічного університету
імені Вадима Гетьмана

Огляд читань надійшов 17. 12. 2017

КРУГЛИЙ СТИЛ В ЦЕНТРІ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ НАН УКРАЇНИ «ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА НАУКОВЦЯ», 17 ЛИСТОПАДА 2017 Р.

«Філософсько-методологічна культура науковця» – такою стала тема Круглого столу в Центрі гуманітарної освіти НАН України, що відбувся 17 листопада 2017 року, в якому взяли участь як викладачі та науковці Центру, так і провідні наукові співробітники Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАН України, Інституту досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г. М. Доброва НАН України, НТУУ «Київський політехнічний інститут ім. Ігоря Сікорського», Київського національного економічного університету ім. Вадима Гетьмана. З вступним словом виступив Ю. А. Іщенко, д. філос. наук, завідувач відділом «Наукові і освітянські методології та практики» ЦГО НАН України. Він задекларував декілька позицій, які стали своєрідними ціхами в обговоренні теми.

Передовсім було зазначено, що наука, сягаючи своїм корінням античної *episteme*, середньовічної *doctrina* і новочасової *techne*, нині перетворилась на особливий тип виробництва (навіть, індустрію) знань, що включає багатоманітні об'єднання вчених, в тому колі й величезні дослідницькі колективи корпорацій (наприклад, Майкрософт) із цілеспрямованим фінансуванням і експертизою дослідницьких програм, які мають соціальну підтримку, спеціальну промислово-технічну базу, спрямовану на науковий пошук, розгалужену систему розподілу праці та підготовки наукових кадрів. Раніш домінуюча роль науки у системі цінностей була пов'язана з її техніко-технологічною проекцією. Тепер **Антропосфера** соціальними цінностями, які фундуються мораллю, мистецтвом, релігійним і філософським осягненням світу. Таке поєднання стремить до нового, вбираючи класичне і некласичне наукове мислення, типу раціональності, що поєднує знання з цінностями та культурними нормами життя. Це становить **перший комплекс проблем освіти науковця, пов'язаний з долученням до історії науки та філософії, до історії природознавства та гуманітаристики, зрештою, і головне – знань історії та філософії конкретних наукових дисциплін, в галузі яких спеціалізується майбутній фахівець.**

Другий комплекс проблем стосується включення в освіту науковця питань епістемологічного та методологічного штибу. Йдеться як про класичні проблеми теорії пізнання та науки, так і сучасні. Нині індустрія знань епохи *High-tech* і *High-hume* стрімко формує «гомосферу» – «життя, що мислить» на грані пертину homo – nonhomo. Традиційна система виробництва знання епохи модерну вже не здатна ефективно взаємодіяти і використовувати весь когнітивний потенціал NBICS-технологій, обробляти величезні потоки даних Big Data. Інтеграція структур Big Data у вироблення цілісного наукового світогляду, розвиток

медіатехнологій, інжинірингу призводять до виникнення меганауки. У такий спосіб весь базис науки, її структурний апарат збагачується когнітивними медіатехнологіями, формується медіакогнітивна інфраструктура – сукупність інструментів та сервісів, галузей та структур, що інтегровані з когнітивними медіаінструментами. Відтак і навчання науковому дискурсу переміщується в праксеологічну площину – актуалізується завдання не так набуття *повного* масиву знань, як **навчання мислити концептами і концепціями, власне концептуально**. В цьому контексті відбувається й трансформація класичного тлумачення освіти як прищеплення знань та вироблення вмінь: акцент падає на *розуміння*, що актуалізує проблеми філософської освіти в **ракурсі оволодіння принципами феноменології та герменевтики, структурного аналізу та еволюційної епістемології, дискурсного аналізу та синергетики, когнітивістики та компаративістики, положеннями комунікативної філософії, етики дискурсу та етосу науки** – все це, власне, можна описати концептом «навчання сучасному науковому дискурсу».

Третій комплекс проблем пов'язаний із традиційною проблемою розвитку здібностей і вмінь майбутнього науковця, те що нині описується як **формування компетентностей**. Характеризуючи сучасні тенденції освітянської політики зазвичай виділяють **функціоналізм та прагматизм** в якості головних критеріїв **результативності** (ефективності) процесу набуття знання. Ця установка начебто відповідає «духові часу», втім, така орієнтація підготовки фахівця, м'яко кажучи, забуває про виховання особистості («персони») вченого, без якої неможлива справжня творчість, відтак і критичне мислення та креатив у вирішенні конкретних дослідницьких і техніко-технологічних проблем. Забувається й те, що лише осмислена життєва позиція, у цей спосіб виховання громадянина, є, як доводить класична освітянська парадигма, запорукою від некритичного поширення соціально небезпечних знань, на яких спекулюють сучасні окультизм та магія. Взагалі, маємо сьогодні конкуренцію двох освітянських моделей – технократичної, орієнтованої ідеологією вузького професіоналізму (відповідно до якої осмислюється й проблема компетенції та компетентностей) й гуманітарної, яка не виключає набуття компетентностей на базі сучасної філософії та методології науки, втім, орієнтованої й особистісно. Очевидно, що лише виважена державна освітянська політика їх розумного поєднання сформує систему гнучкого реагування на зміни кон'юнктури ринку зайнятості.

Четвертий блок проблем співвідноситься з етикою та етосом вченого в умовах комерціалізації науки. Перетворення наукового пізнання у форму виробництва створює новий різновид етосу наукового співтовариства, який радикально відрізняється від класичного його опису, даного свого часу Р. Мертоном. У традиційній академічній науці власником знання виступає індивідуальний вчений, чому, зрештою, відповідає норма його особистісної відповідальності. Але нині, скажімо у біотехнологічних чи інформаційних компаніях, виникає корпоративна власність на отримане знання. Простір особистісної відповідальності різко звужується на тлі ідеї колективної (корпоративної) відповідальності перед суспільством. Нерв проблеми – виникнення нового типу морального суб'єкта – «вчений–бізнесмен», із відповідним/невідповідним належно/неналежним подвійним етосом. Безумовно, це має бути відображенням **у програмах з філософської освіти науковця.** Як і та обставина, як впливає індустрія наукових знань в епоху *High-tech* і *High-hume технологій* на **моральне саморозуміння людини**, в світлі якого можна, зокрема, й дати гідну відповідь на нігілістично-апокаліптичну утопію трансгуманізму. Під освітою, вірніше, якщо дотримуватись європейської просвітницької традиції, волі до освіти, за якою стоїть воля до знання і влади, зазвичай розуміють прагнення людської істоти (що безпосередньо впливає з її модерного саморозуміння) у певний термін сформувати себе в деяке знання-се Ціле, з метою подальшого уможливлення **належного оволодіння сущим.** Чи відповідає цей модерний проект сучасній техно-технологічній епосі, з її ризиками і загрозами людському життю, живому взагалі? Чи не наспів час радикально проблематизувати освітянський проект? Насамперед окреслити перспективи нової освітянської політики, в якій «старе» не може бути просто відкинуте. Воно має належне бути проінтерпретованим з метою бути готовими зустрітись у майбутньому з чимось принципово іншим й Іншим – Іншою людиною. Але перед цим належить ще досягнути того пункту, звідки може відкритися подібна перспектива. І в цьому плані багато що залежить від філософської освіти науковців.

Певні відповіді на ці питання містились у доповіді д. філос. н. **В. А. Рижка** (Центр гуманітарної освіти НАН України) *«Наукове пізнання і навчання: проблеми концептуалізації»*. На перший погляд, зазначив доповідач, наукове пізнання і навчання не мають безпосередніх пунктів перетину. Адже в одному випадку йдеться про творення нового знання, а в другому – опанування науковим знанням (вже створеним). І тим не менше насправді існують пункти

перетину однієї і другої ситуації. Цими пунктами виступають процеси концептуалізації як в науковому пізнанні, так і в навчанні. Втім, тут спочатку треба уточнити зміст виразу «концептуалізація», бо в літературі існує принаймні два значення цього терміну. Один із них – це ототожнення концептуалізації і раціоналізації, а другий – це вирізнення концептуалізації як особливого способу мислення, який притаманний філософії, а не іншим формам пізнання. Ця позиція найчіткіше виражена Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі (рос. переклад їхньої спільної праці «Что такое философия?» – М., 1998). Поділяючи цю позицію, треба тим не менше зазначити, що коли мовлять про раціоналізацію, то практично ведуть мову про мисленнєву операцію, яка є протиположною емпіричному пізнанню і виступає феноменом теоретизації (функціонуванням теоретичного знання). Коли ж мовиться про концептуалізацію, то йдеться (1) не просто про «теоретизацію», а про конструювання концептів, які виступають проектами відповідних станів, (2) виражають розуміння (сенси, значення) та концептуальність міркувань про ці стани, (3) вписують це значення в соціокультурну мережу, (4) підкреслюють суб'єктивність та інтерсуб'єктивність висловлювань.

Інакше, концептуалізація – це рівень пізнання, на якому дається відповідь на питання «як це можливо?». При цьому доречно нагадати міркування Платона і Аристотеля, які вважали, що філософія своїми підставами має «здивування», тобто «здивування» лежить в основі виникнення і функціонування філософії. Відтак можна зробити висновок, що «концептуалізація» є філософуванням (відповіддю на питання «як це можливо?»). І саме завдяки цьому існує «перетин» (збіг подібних умов функціонування) наукового пізнання і навчання. Наукове пізнання, як відкриття нового, вимагає розуміння цього нового, тобто вмереження в поняття/концепти філософії (необхідність концептуалізації). Навчання – це завжди долучення до нового, а тому для кожного індивіда, який навчається (долучається до нового) також необхідне розуміння цього нового, тобто вмереження цього нового в поняття/концепти філософії (необхідність концептуалізації). Звідси і висновок: наукове пізнання і навчання успішно можуть функціонувати тільки вмережуючись в культуру філософського мислення, тобто концептуалізуючись.

У розрізі обговорення чинників освіти науковця підхопив тему д. філос. н **А. М. Єрмоленко** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) у виступі «*Практична філософія як чинник формування дискурсивного розуму науковця*». Він передовсім зазначив, що тематика

сьогоднішньої практичної філософії доволі широка: від проблеми обґрунтування моральних належностей до прикладних аспектів їх застосування. Проте глобальні проблеми сучасності та пов'язані з ними суперечності цивілізаційного, соціального та релігійного штибів, що призвели до загострення суспільних суперечностей, актуалізують проблематику практичної філософії як прикладної етики. Нові релігійні практики «постсекулярної доби», ескалація міжнародного тероризму, гібридні війни із застосуванням пропагандистсько-ідеологічних засобів цифрових технологій спонукають до прояснення смислів, посилення критики ідеології за допомогою дискурсивних практик. Цей процес має здійснюватись на основі аргументативного дискурсу виявлення латентних перлюкутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, викриття політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, зокрема введення в оману, поширення фейкової інформації тощо. Виникають також позанаукові та квазінаукові практики, які претендують на істинне знання, не маючи жодного стосунку до науки. Протидія таким практикам, обґрунтування засобами дискурсу норм та цінностей сучасного суспільного розвитку та відповідна легітимація соціальних інституцій і є першочерговим завданням сучасної практичної філософії. Із цього випливає й потреба формування відповідних здатностей громадян, зокрема і формування дискурсивного розуму науковця.

Найважливішим тут є концепт дискурсу, що має давню традицію: від діалогів Сократа і аж до сьогоднішньої філософії інтерсуб'єктивності, комунікації та дискурсу, що постає як філософська парадигма. Ця парадигма проявляється і в дискурсивній етиці, складником якої є неосократичний діалог, і позначається такими поняттями, як діалог, інтеракція, комунікація, аргументація, консенсус тощо. Дискурс – це не просто комунікація, спілкування чи діалог, дискурс передбачає раціональну аргументацію, а також рефлексію щодо того, яким чином досягнуто консенсусу щодо істинності тверджень та правильності норм соціальної взаємодії. Тобто дискурс – це аргументативний діалог. Дискурс конкретизується відповідними принципами-домаганнями: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність, (*Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: Стилос, 2014. – С. 62*), що уможливорює дискурсивну когеретність наукового знання на основі процедури виявлення перформативної суперечності

твердження самому собі у дискурсивно-прагматичний спосіб. Така еленктична практика, здійснювана на основі цих принципів-домагань, є умовою дискурсивної раціональності, граничного обґрунтування моральних належностей та їх застосування до конкретних практик, зокрема і практики наукового дослідження.

Така дискурсивна когерентність є також і морально-етичною категорією, отже, умовою відповідальності, зокрема відповідальності науковця. Тут монологічна, особиста відповідальність «знімається» спільною відповідальністю. Спільна відповідальність уже не є технократичною монологічною відповідальністю окремого дослідника, або функціонера, так званого «відповідального працівника», вона не є й анонімною відповідальністю спільноти, як це було за часів націонал-соціалізму чи комунізму. Спільна відповідальність не заперечує особисту відповідальність, не суперечить їй, навпаки, передбачає особисту відповідальність, доповнюючи її досягненням порозуміння між дієвцями на основі регулятивної ідеї трансцендентального дискурсу, тобто дискурсу, відкритого для всіх, кого це стосується.

Дискурс є тією методологічною і легітимативною інстанцією, що об'єднує філософію, соціально-гуманітарні та природничі науки. У дискурсі здійснюється формування практичного розуму науковця. Це означає, що науковець повинен мати не тільки здатність судження, а й здатність до дискурсу, тобто володіти відповідними комунікативними, мовленнєвими й аргументативними компетентностями. Ці компетентності передбачають здатність до того, щоб «шукати істину разом», тобто разом із іншими науковцями шляхом аргументації доходити консенсусу щодо істинності того чи того наукового твердження, отже, бути відповідальним і співвідповідальним за свої наукові дослідження, наслідки і побічні наслідки, які здогадно виникатимуть за результатами цих досліджень. Така здатність є й основою для формування здатності науковця і до громадського дискурсу, тобто його компетентності в обговоренні соціально-економічних та політичних процесів сучасного суспільства, критичного ставлення до тих подій, які відбуваються, досягнення порозуміння між іншими громадянами щодо того, які стратегії слід обирати, які реформи проводити, отже, бути разом із іншими громадянами суб'єктом деліберативної демократії, яка доповнює норми, процедури та інституції представницької демократії.

Д. філос. н. **Н. В. Хамітов** (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України) у виступі *«Сучасна філософська антропологія: воля до практичного повороту»*, в цьому зв'язку відзначив, що у справжній

науковій актуальності є й щось позачасове. Тим більше це стосується галузей філософського знання, в яких постають *світоглядні* питання. Це ті питання, що зумовлюють життєву позицію і віру людини, на основі яких і стає можливим застосування методології як *інструмента*. В цьому значущість і вічна актуальність філософії для науки і всіх інших форм культури. Ставлячи й розв'язуючи світоглядні питання, філософія виходить на інтегральні методологічні конструкції й структури, які не можуть бути вироблені в конкретно-науковому знанні. Так через виконання своєї екзистенціальної функції філософія виконує функцію гносеологічну.

Сказане великою мірою стосується такої галузі філософського знання як філософська антропологія, що інтегрує досягнення спеціальних наук про людину, даючи їм світоглядно-методологічні ключі, а окрім того, досліджує людську природу, її межі та можливості у *власному предметному полі* – за межами спеціальних дисциплін. Практичний поворот у сучасній філософській антропології є вкрай актуальним, і відбувається він у вітчизняному контексті, як показує ґрунтовний аналіз ситуації, через зустріч з психоаналізом і публіцистикою, що наповнюються гуманістичним змістом і глибиною розуміння суперечливої природи людини. Разом із тим, у своїх найбільш конкретних формах цей практичний поворот здійснюється тоді, коли ми виходимо на актуальні для нашої країни доленосні соціально-комунікативні проблеми, і філософська антропологія починає взаємодіяти з соціальною філософією, соціальною психологією, соціологією, політологією і низкою інших наук, що вивчають суспільне у бутті людини. Вона починає взаємодіяти з ними, гуманізуючи на рівні світоглядних рішень та методологічних підходів; в процесі цього філософська антропологія виходить за межі лише академічного кола, стаючи *філософією людяності* для всього суспільства. Це потребує особливої волі до істини – волі до її *практичного втілення*. Проте *практичний поворот у будь-якій науці* можливий лише тоді, коли вона зробила справжній *теоретичний поворот*. Що означає теоретичний поворот у сучасній вітчизняній філософській антропології й філософії загалом? На думку автора, це поворот від *зацикленості на інтерпретації текстів* модних зарубіжних авторів, зацикленості, яка укорінена в саморепресивній *сакральній герменевтиці* текстів класиків радянської доби. Але до чого, в якому напрямку повинен відбутися цей поворот? Що є його результатом? Н. Хамітов переконаний, що теоретичний поворот у вітчизняній філософській антропології – це поворот до *мужності бути автором, мужності творення власних*

методологічних підходів і використання їх для вирішення актуальних проблем сьогодення в Україні та світі. Це поворот до прийняття відповідальності за свої авторські підходи та ідеї. Саме на цій основі можлива реальність, а не імітація практичного повороту у філософському людинознавстві. Безумовно, ретельна робота з тестами, їх витлумачення є необхідним етапом філософсько-антропологічного і, зрештою, будь-якого філософського дослідження, але зупинка на цій роботі означає зупинку на емпіричному рівні, адже аналіз текстів – це є емпірія для філософа, так само як для вченого емпірією виступає аналіз фактів та результатів експериментів. Спроба видати роботу з текстами (нехай дуже професійну, зі знанням мов і *вимови* тощо) за теоретичний рівень філософського дослідження – це *імітація теоретичного*, на основі якої неможливе практичне. Отже, сучасна вітчизняна філософія людини повинна пройти щаблями: *емпіричне – теоретичне – практичне*, що потребує від дослідника мужності, наполегливості і гідності, коли він піднімається над саморепресивними зусиллями і створює по-справжньому живий авторський текст.

К. філос. н. **С. В. Вільчинська** (Центр гуманітарної освіти НАН України) (доповідь.: *«Антропологічний проект методології нового типу (стара «нова» проблема)»*) у розрізі антропологічної тематики зосередила свою думку на проблемі кардинальної зміни просвітницької парадигми за допомоги філософсько-антропологічного методологічного проекту та показала роль останнього в освітньому процесі науковця. В доповіді аргументовано висновок про те, що філософська антропологія в якості методології нового типу є не стільки критика засад класичної раціональності, скільки діалог постмодерністських філософсько-антропологічних студій самих із собою. Адже саме *в такий спосіб, — не повертаючи назад*, можна було не перебільшувати роль пізнавальної здатності розуму. Спрямованість до цілості («співпідпорядкованість осібного цілому», «скомплікована складність»), до синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою — нові наукові сенси в антропології, що визрівають на ґрунті комплексно-інтегративного бачення. Вони здатні застерегти від авторитаризму в організації науки й освіти. Утверджуючи зразки культури переконування, долають ідеали постхристиянської ученості (модель «навчання» істині), котрі фактично домінують в освіті країн пострадянського простору. Новітні дослідницькі стратегії мають бути пов'язані з дедалі послідовнішим запровадженням принципів доповнювальності, плюральності, нелінійності тощо. У такому ракурсі доповідка проаналізувала структуралістський дискурс

К. Леві-Строса, ідеї Ж. Деріда, А. Гелена, В. Винниченка, «філософську сенсологію» Р. Кіся (львівський учений), «сизигійську антропологію» В. Кізіми. Доробок український учених, так само як і західних, засвідчує, що розуміння неподільності між типами філософування відіграє неабияку роль в системному вивченні проблем, дає змогу цілісно досліджувати, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємозумовлення концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуване вчення як співзумовлене структурою суб'єктивності дослідника. Такий підхід краще узгоджується із методологічними вимогами сучасної гуманітаристики — не тільки відтворювати об'єктивний зміст теорії (логіко-дискурсивний метод), але реконструювати його комунікативну складову (когнітивно-інтеракційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку теорія виявляється як цінність. Таким чином стає адекватнішим розуміння евристичного потенціалу теорії. Водночас очевиднішою виявляється і неможливість остаточної «картини» людини та світу. Власне, відстежувати спеціальні питання (більш практичні, ніж загальнотеоретичні) — стрижнева орієнтація новітніх наукових методологій. Постмодерністське філософсько-антропологічне пізнання найменше дає підстав пов'язувати образ нової методології з поняттям універсальної стратегії. Зауважене добре віддзеркалюється через весь кластер новітніх концепцій української філософсько-антропологічної думки, яка завжди приділяла багато уваги темі природи людського, відзначала не тільки діахронію, але синхронію політичних, економічних, соціокультурних ідей, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. Ідея структурної суцільності людського буття вимагає зважати на комунікацію з усіма чинниками людської життєдіяльності.

Д. філос. н. **В. І. Онопрієнко** (Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки імені Г. М. Доброва НАН України) виступив з доповіддю *«Методологічні і світоглядні ресурси історії природознавства у підготовці сучасного дослідника»*. Якість методологічної підготовки молодих дослідників в університетах України останніми роками значно погіршилася у зв'язку з реформами в системі вищої освіти, в результаті різкого скорочення викладання гуманітарних дисциплін, в тому числі філософії. Це іде врозріз із світовими вимогами підготовки дослідників, які будуть діяти у конкурентному середовищі глобальної науки. Ці негативні тенденції вже глибоко вкоренилися у

вітчизняній системі підготовки кадрів для науки і постійно розширюються.

Але збереглися ще деякі острівці, в яких при підготовці молодих дослідників використовуються більш широкі програми, ніж ті, що пропонуються Центром педагогічних інновацій Центрального інституту післядипломної педагогічної освіти АПН України. Один із таких острівців має майже сорокарічну традицію підготовки фахівців для переднього краю науково-інноваційного фронту, і його випускники цінуються у світі. Зараз цей центр має назву Київський академічний університет. Він наслідує традиції київських кафедр НАН України Московського фізико-технічного інституту. Схема підготовки в ньому така. Приймаються за конкурсом випускники фізико-математичних шкіл України, 4 роки вони навчаються в Московському фізико-технічному інституті за стипендіями України, отримують якісну лабораторну підготовку на сучасній лабораторній базі, підвищенні знання іноземної мови, готуються як спеціалісти з молекулярної фізіології та біофізики, нанорозмірних технологій, металофізики, теоретичної кібернетики. Останні два роки отримують магістерську підготовку в інститутах НАН України за профілем.

Цим магістрам викладається курс «Історія, методологія, соціологія природознавства», в якому на сучасному рівні подаються знання з історії природознавства саме в методологічному розрізі, через поняття наукової картини світу в різних її формах, уявлень про класичну, неklasичну, постнеklasичну науку, про науку як різновиди пізнавальної діяльності (як мислення, засноване на застосуванні логіко-математичних засобів; як процедури критики та обґрунтування; як процеси евристичного пошуку і формування гіпотез; як лабораторно-експериментальна практика; як конструювання моделей).

Актуально загострюються проблема структури наукових досліджень. При розгляді емпіричних методів головна увага приділяється питанням: розрізнення опису та порівняння, використання різних шкал, типам і теоріям вимірювання, відмінностям спостереження від експерименту, етапам і класифікаціям експериментів, проблемам багатофакторного експерименту, узагальненням і обробці емпіричних даних, обґрунтуванню емпіричних закономірностей, процедурам формування фактів, статистичній обробці даних, процедурам індукції, фальсифікації, екстраполяції, гносеологічним функціям приладів.

Акцентується увага на відмінностях теоретичного рівня пізнання від емпіричного, на різниці між ідеальними та

ідеалізованими об'єктами наук, на характеристиках абстрагування, ідеалізації, дедукції та формалізації, аксіоматичного і гіпотетико-дедуктивного методів, на етапах, типології і галузях застосування моделювання в сучасній науці, класифікації гіпотез і проблемах їх перевірки та фальсифікації, на типології теорій і співвідношеннях гіпотез і теорій. Розглядаються структура науково-дослідних програм і приклади їх функціонування в історії науки.

Не менш актуальні і викликають інтерес питання соціології науки: інтерналістська і екстерналістська моделі розвитку наукового знання, концептуальний каркас мертонівської соціології науки, поняття наукової спільноти, типи комунікацій в науці, проблема свободи наукових досліджень і соціальної відповідальності науковця, наукової політики і стратегії наукової спільноти у відносинах із суспільними рухами, рольової структури наукових досліджень, співвідношення науки і бізнесу і т.і. Все це дозволяє привернути увагу магістрантів до конкретних викликів глобальної науки і підготувати їх відповідати на ці виклики. Був створений за цим курсом навчальний посібник.

Д. філос. н. **М. М. Кисельов** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) у виступі *«До питання чи потрібна філософія вченому?»* піддав гострій критиці посутньо нігілістичну, а часом просто зухвалу і цинічну позицію українських можновладців щодо розвитку науки і, відповідно, підготовки наукових кадрів в країні, за якою стоїть елементарна неосвіченість та культурна дрімучість і невігластво. Це ще більш небезпечно, коли в країні, за відсутності державної наукової політики і програм підготовки наукових кадрів в природничій, техніко-технологічній, не кажучи вже про гуманітарну, сферах, проголошуються гасла гуманітаризації і гуманізації освіти, а в лексиконі політичного дискурсу, як і повсякденної мови, дедалі більше вживається термін «філософія». Втім, в такому дискурсі відображується не лише данина моді, але й потреба в цілісному баченні дійсності, насамперед потреба подолання розпорошеності сенсів і внутрішньої роздвоєності особи. Сама філософія, однак, розуміється спрощено, часто-густо редукується до ідеології та міфу у вигляді паранаукових уявлень про світ і людину. Великою мірою це пояснюється радянською традицією викладання філософії у вишах та заідеологізованістю суспільного життя. Як наслідок, у сучасному науковому житті спостерігається тенденція відторгнення філософії, тоді як на рівні повсякденного практичного життя маємо підсвідоме тяжіння до універсальних узагальнень та вибудови різних картин світу, котрі, на жаль, далекі від вимог не лише філософського

осмислення дійсності, але й раціонального мислення. Вивляється вражаюча, з одного боку, філософська, а з іншого, багато в чому пов'язана з першою, – наукова некомпетентність, що йде врозріз зі здоровим глуздом, а в самій науці породжує різного роду псевдотеоретичні побудови на грані з магією та міфом. Це веде й до того, що в політичному житті і, ширше, практиці прийняття рішень як особистісного, так і державного штибу, маємо спрощеність і короткоглядність, а сама особа, яка приймає рішення, позбавлена твердих, філософськи обґрунтованих, моральних переконань, що, зрештою, тільки сприяє подальшому культивуванню споживацтва, нігілізму і розквіту ресентиментної, з її заздрістю та агресивністю, свідомості. Однак на тлі всього цього обнайдейливим є факт визрівання свідомості необхідності справжнього філософського дискурсу, який би аргументативно обґрунтовував як практичні рішення, так і науковий пошук. І це відбувається не лише в філософському та науковому середовищі, але й серед політиків та пересічних громадян. Відтак визріває й нагальне завдання освітян, передусім філософів та гуманітаріїв, виявляти ці паростки філософського дискурсу, що сприятиме як утвердженню наукової раціональності, так і поглибленому моральнісному самоусвідомленню особистості.

Д. філос. н. **С. В. Таранов** (Центр гуманітарної освіти НАН України) в своєму виступі *«Місце методу кореляції в освіті вченого»* звернув увагу на методологічний її аспект. На його думку, філософсько-методологічна культура науковця полягає у безперервному використанні методу кореляції. Корелюючи частини з цілим, філософія повинна виступати об'єднуючим началом для конкретного знання та конкретної наукової діяльності. Складові цієї кореляції такі: інформаційно-логічна, або знаннява, а також складова реальних, дійсних відносин або пізнаннява. Метод кореляції – і метод навчання аспірантів, і метод наукової роботи вченого. Також існує кореляція індивідуальності та співучасті, Я та світу, динаміки та форми, свободи та долі, небуття та буття, кінцевого та безкінечного, запитання та відповіді. У нашому вимірі головним є кореляція хаосу інформації та фактів з синтетичною метою знання та діяльності. Саме кореляція виявляє сенс фундаментальної інтенції, граничну основу та її серйозність, важливість для людини, неперебутний зміст у мінливих формах, онтологічний складник у конкретних різновидах діяльності людини та в різних царинах культури. Метод кореляції дає змогу побачити мету культурного існування, а також способи подолання хаотичного стану соціуму та егоїстично забарвлених стосунків між людьми. При цьому у здійсненні кореляції, для її встановлення, необхідна присутність двох її частин, оскільки

саме у від-стані, діа-стазисі та «розірваній свідомості» можливий цей шлях становлення. Такий підхід до методу кореляції вказує на застосовність його до всієї людської реальності. Отже, метод кореляції – це не просто шлях пізнання або дешифровки культурної спадщини, а онтологічний шлях становлення людини у співвіднесеності з ідеалом. Філософія, використовуючи цей метод, розкриває своє значення як синтетичне осмислення всього суцього, приводить до духовної цілісності, синтетичного бачення реальності та дійсності. Головне – будь-яке наукове дослідження повинно корелювати (мати на увазі) цілісний образ людини та її майбутнього.

Реалізація можливостей діалогічного спілкування в сучасному світі передбачає певне культурне, освітнє і моральне підґрунтя (котрого нам сьогодні гостро бракує), зазначила в своєму виступі *«Діалогічне слово та «діалогічна істина» в сучасній філософсько-методологічній думці»* заст. директора Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) к. філос. н. **Г. П. Ковадло**. Їх осмислення передбачає звернення до мало освоєного у вітчизняній гуманітаристиці кола специфічних понять і проблем, що не зводяться до уже узвичаєної царини комунікативно-дискурсивної методології. Зокрема, потребують розкриття і осмислення поняття Іншого, Близького, Дальнього, Чужого тощо, проблематика діалогічних позицій Я, Ти, Він/Вона, Ми тощо, співвідношення єднання й дистанціювання, сумісності й несумісності, розуміння і непорозуміння, а також справедливості та відповідальності. Філософський аналіз усього цього проблемно-концептуального комплексу виводить на передові рубежі сучасної думки принципові питання стосунків етики та онтології, оновленого розуміння духовності, суспільного діалогу та толерантності, яка не може зводитися сьогодні до простої терпимості.

Для осмислення означеної проблематики мають використовуватися можливості комплементарного поєднання евристичних моментів системно-теоретичного аналізу та екзистенційно-антропологічних інтерпретацій діалогу як на макрорівнях, так і на рівні особистісного існування людини. Крім методологічних підходів М. Бахтіна, Б. Біблера, М. Бубера, Е. Левінаса, які дозволяють узагальнювати й адаптовувати численні визначення діалогу в контексті міжцивілізаційних соціокультурних комунікацій, важливим є компаративістський метод. Останній дозволяє об'єднувати в рамках єдиної методології різні методи дослідження: порівняльно-історичний, синхронічний (статика процесу), діахронічний (динаміка процесу), герменевтичний, епістемологічний, інверсійний тощо, які допомагають

виділяти й описувати фундаментальні принципи діалогу, а також описувати та співвідносити різні парадигми взаємного сприйняття Іншого та Чужого в процесі соціокультурного діалогу.

Д. філос. н. **О. Є. Гомілко** (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України) виступила з доповіддю *«Співпраця як сучасний науково-освітній принцип»*. Вона, зокрема, акцентувала увагу на таких порівняно нових явищах в підготовці майбутніх фахівців. Перехід до колективних форм співпраці визначає вектор змін у інноваційній діяльності у цифрову епоху. Міждисциплінарні дослідження командних форм тренінгів виявляють покращення когнітивних наслідків та ефективності роботи у співпраці. Все більше з'являється свідчень про те, що епоха одинаків-винахідників відійшла у минуле. В. Айзексон у своїй книзі *«Інноватори. Як група хакерів, геніїв та гіків здійснила цифрову революцію»* стверджує, що «більшість інновацій цифрової епохи були результатом колективної праці. До їхнього створення було залучено багато чудових людей: дехто був винахідником, а кілька – навіть геніями.... Їхня здатність взаємодіяти як одна команда зробила їх ще більш творчими. Розповідь про їхню командну роботу важлива, оскільки ми нечасто звертаємо увагу на важливість уміння працювати гуртом для новаторства...».

А тому, співпраця як сучасний науково-освітній принцип потребує особливої уваги у контексті проблем філософсько-методологічної освіти науковця. Як зазначає В. Айзексон, ми багато знаємо про винахідників-одинаків. Так, його пошук на сайті «Амазон» про окремих винахідників (man who invented) дав результат у 1860 книжок! Тоді як про творчу співпрацю досліджень існує вкрай обмаль. Прикметно, що сам В. Айзексон став відомим завдяки своїм книжкам про низку видатних постатей в історії. Втім, його спроба написати книгу про автора найважливіших винаходів нашої епохи – комп'ютера та інтернету – спрямували зусилля американського дослідника у сферу історії про творчу співпрацю, а не індивідуальну творчість. Ретельний аналіз процесу виникнення цифрового світу виявляє його принципову відмінність від попередніх епох, котра полягає у його колективному творенні. Дана теза не означає ослаблення ролі індивідуальних зусиль. Навпаки, останні мають бути посилені спроможністю до відкритості та взаємодії. Без останньої навіть найблисучіша ідея не захистить її автора від забуття. Справді, ідеї не вмирають, але їх творці без співпраці зі своїми колегами у сучасному світі залишаються невідомими історії. Без усвідомлення сучасного феномену співпраці

неможливо зрозуміти як творилася нинішня технологічна революція.

Питання про співпрацю загострює актуальність важливої філософської проблеми про роль особистості в історії. Для пострадянської філософії дана проблема набуває дражливих значень. З одного боку, така філософія, зазнавши травм марксистського тлумачення історичної необхідності як свого роду «космічного імперативу», що творить та провадить людський інтерес і людську дію та підпорядковує їх собі, прагне його відкинути. Як результат, ідеалізація та пріоритизація індивідуальної дії. З іншого боку, колективна дія у такого роду філософії все ще залишається в полоні всезагальних процесів необхідності та «неминуності», породжуючи глибокий скептицизм щодо людської здатності пом'якшити дію історичних сил. Вихід за межі глухих кутів даної мисленевої стратегії полягає у переосмисленні колективної дії як співпраці, коли не історична необхідність, а мораль, особисті якості творців, їх відкритість до іншої позиції визначають умову можливості здійснення інновацій. Переосмислення феномену співпраці складає завдання не лише пострадянської філософії. Воно стосується усієї класичної модерної традиції, котра орієнтована на концепт самосвідомого суб'єкта діяльності.

В. Айзексон стверджує, що народження цифрової епохи стає можливим завдяки виникненню сприятливої дослідницької екосистеми, що живилася урядовим фінансуванням та керувалася спільними зусиллями військових, промисловців та науковців. Це перетиналося із невимушеним альянсом громадських організацій, комуноорієнтованих хіпі, любителів саморобок та хакерів-самоучок, більшість яких недовірили ставилась до централізованої влади. Перетворення ідей в реальність це і є інновація, здійснити котру у цифрову епоху можна лише через співпрацю, а не індивідуальне зусилля окремої людини. Важливо, що йдеться не лише співпрацю всередині дослідницького середовища, але й про взаємну готовність до взаємодії різних галузей знань (гуманітарне та природознавче), культурних практик (науки та мистецтва), влади громадськості та науковців, минулого та майбутнього тощо. Переорієнтація освіти сучасного науковця має здійснюватись із парадигми одинака-інноватора на концепцію учасника колективної творчості.

К. філос. н. **Т. Д. Суходуб** (Центр гуманітарної освіти НАН України) (*«Філософія як само-(освіта / виховання)»*) привернула увагу до тієї вже призабутої класичної педагогічної парадигми, що філософську освіту науковця можна розглядати тільки як процес самостійної роботи –

природної детермінанти особистісного «росту» (як інтелектуального, так і духовно-морального). Тому завдання викладача у навчально-освітньому процесі полягає у вибудовуванні відносин «суб'єкт – суб'єкт», а не «суб'єкт – об'єкт». Йдеться про взаємний вплив у процесі живого філософування (яким і є викладання філософії науковцям), про рівноправність у відносинах, що складаються між викладачами та здобувачами наукового ступеню, при одній лише «перевазі» – перший має більше обов'язків, аніж другий. Головним з викладацьких обов'язків є створення відповідних умов для творчої діяльності з опанування філософських знань молодими науковцями в самих різних аспектах – опрацювання текстів засадничих першоджерел, освоєння історико-філософських традицій, стану сучасного філософського процесу тощо.

Останні роки чітко спостерігається в освіті науковців ухил до таких дисциплінарних напрямків як філософія науки, методологія, що є саме по собі не розв'язанням проблеми формування філософської культури науковця, а її поглибленням. Адже філософія в цілому, особливо історико-філософські традиції, представляють собою постійно відновлювані форми (в кожному нову епоху змістовно різні) відкриття людиною самої себе в якості особливої діючої реальності. Отже, досвід, який набувався в минулому, має актуалізуватися в сучасній людині цілісно. Пояснюючи це, Т. Суходуб звернулася до М. Гайдеггера через те, що саме після нього філософія стає принципово іншою культурою мислення. Філософія розуміється як «справа мислення», а мислення – як дія. Прищеплення смаку до процесу становлення думки – в цьому полягає головний сенс філософської освіти.

Доповідачка звернула увагу також на те, що саме з грецького філософського «зачину», актуалізованого філософом, народжується і розуміння науки. Останню ніяк не можна розглядати як діяльність з набуття певних цивілізаційних благ чи процесом «усвідомлення неусвідомленого». Для науки як соціальної інституції є важливим онтологічний вимір, що відкриває закономірності існування людини і людства. В цьому аспекті засадничим має виступати наступне гайдегєрівське визначення: «наука – це завзяте вистоювання посеред сущого...». Звідси, не можна не звертати увагу на те, що нині не тільки власне філософське, але й наукове пізнання, образно кажучи, «жадає» всю історію і культуру людства, розуміння минулого не вибірково (в певній тенденції, нехай і важливій), а цілком – як духовного цілого, лише умовно діленого на інтелектуальні традиції, епохи,

напрямки. Орієнтацію людині в такому складному бутті може й повинна давати філософія в освітянському процесі.

Смислова ж природа, що зв'язує культуру, філософію, науку і діяльність людини, надає можливість розуміння взаємного проникнення, «входження» в такі культурні «поля» як релігійні, наукові, художні, метафізичні, практичні тощо. Тобто, однобічний, «прагматичний» підхід звуженого освоєння філософії працює не на науковця, не на його культуру мислення, не на здібність відповідати на сучасні виклики.

Отже, питання методології не можна розглядати як «прикладне», «зовнішнє», яке засвоюється окремішньо поряд з такими традиційними розділами філософії як, наприклад, онтологія чи логіка. Культура методологічного мислення є складовою частиною формування культури філософського мислення, яка не є певним набором «правил», послідовних кроків у дослідженні, окремих методів тощо. Безумовно, зовсім не йдеться про те, що конкретні методи не працюють і на них не варто зважати. Тут про інше – методологія як певна «культура розуму» не «прикладається» до свідомості науковця «зовнішнім» чином, в якості «засобу», «інструменту» або інтелектуального «ключа», яким можна відкривати проблемні ситуації, що складаються у процесі наукового пізнання. Таке «інструментальне» розуміння методології належить Новому часу, як і прагнення створити «універсальну» методологію.

Сучасний науковець має передусім орієнтуватися у типах раціональності, які формували у минулому й формують зараз соціокультурний процес, у тому числі і у сфері науки як соціального інституту. На сьогодні особливе значення у цивілізаційному поступі має тип комунікативної раціональності, філософії діалогу. «Єдність» філософій (множиною підкреслимо різноманіття форм філософствування, шкіл, поняттєво-категоріальних мов тощо), їх взаємний зв'язок в контексті «діалогу культур» виступає підставою взаєморозуміння у світі, що прискорено глобалізується.

Дати Іншому можливість бути Іншим – поза цієї умови діалог як такий неможливий. На жаль, на сьогодні спрацьовує інша логіка – за законом «виключеного третього» – хто не з нами, той проти нас, яка поділяє людей, але не надає змоги розв'язати існуючі між ними суперечності. В цьому відношенні критичне філософське мислення не тільки в історичному контексті, але й в актуальному є опозицією міфології, для якої є узвичаєним мислення у крайнощах, поділі на носіїв добра і зла, праведного і неправедного. Але ж між двома крайнощами (якщо ми мислимо саме у такий спосіб) не може бути ніякого рішення, не спрацює жодний

раціонально-поміркований підхід. Зрозуміло, що йдеться тут не про моральнісний вибір, в дусі к'єркегорового «або – або», від якого нікого не позбавити, адже на ньому базуються переконання особистості, а про незважання на інші позиції, які також мають право на існування. Крайнощі ж (у варіантах рішення проблеми чи у міркуваннях тих, хто займає крайні, антагоністичні позиції) лише фіксують існуючі суперечності, але не віднаходять підходи до розв'язання проблеми.

Д. філос. н. **Т. В. Гардашук** (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) у виступі *«Освітні функції наукового мистецтва»* продемонструвала можливості входження нових технологій та такого їхнього «продукту» як Science art в освітянську практику. Конвергенція нано-, біо-, інформаційних та комунікативних технологій, когнітивних наук та нейробіології тощо відкривають нові можливості пізнання світу та розвитку різноманітних практик, пов'язаних із можливостями втручання в природу людини та інших живих істот. Завдяки конвергентним технологіям потенційні можливості змін фундаментальних основ життя перетворюються на реальність. Провідна роль в цьому належить нанотехнологіям, оскільки технологічна конвергенція ґрунтується на матеріальній єдності світу та інтеграції технологій саме на нанорівні. Слід зазначити, що термін «конвергентні технології» використовують як парасольковий для багатьох новітніх (емерджентних) наук і технологій (new emerging science and technologies – NESTs), які здатні суттєво впливати не лише на фізичний світ чи живу природу, а й на суспільство та окремі аспекти його життєдіяльності та на сприйняття людиною світу, власного буття та майбутнього. Дискусії щодо різних аспектів NESTs посідають одне з центральних місць в політичному порядку денному, в медіа та публічних дебатах. Від публічного сприйняття NESTs значною мірою залежить подальший інноваційний розвиток суспільства та розв'язання багатьох практичних задач в царині медицини, освіти, національної безпеки, збереження довкілля тощо.

Університети і компанії зацікавлені у просуванні NESTs і створенні їхнього позитивного іміджу серед політиків, менеджерів, і, не в останню чергу, серед широкого загалу, який репрезентує: а) платників податків, коштом яких підтримуються державні дослідницькі фонди; б) споживачів товарів, виготовлених за допомогою новітніх технологій. Відповідно, розробники NESTs зацікавлені в ефективній їх презентації в професійних, бізнесових, політичних колах, а також в суспільстві загалом за допомогою медіа, виставок та інших заходів, аби новітні технології та вигоди від них були більш зрозумілими для широкого загалу поза науковим

співтовариством, та у підтримці діалогу з різними цільовими групами суспільства, у тому числі й мистецькими засобами.

Зі свого боку мистецтво також виявляє надзвичайну чутливість до NESTs, що виявляється: а) в адаптації новітніх технологічних засобів і матеріалів (електронна мікроскопія, наночастинки, живі клітини, тканини, бактерії тощо) для втілення мистецьких ідей; б) в осмисленні викликів сучасних нанобіотехнологій і NESTs загалом. Взаємне зближення між наукою, технологіями та мистецтвом породжує феномен *наукового мистецтва* (Science art), репрезентованого гетерогенними, міждисциплінарними практиками (інформаційне мистецтво, наномистецтво, біомистецтво тощо). Деякі аспекти Science art можна продемонструвати на прикладі наномистецтва, становлення якого пов'язане з розвитком нанотехнологій та комерційною доступністю електронного мікроскопа і яке реалізується в таких напрямках:

1) створити уявлення про нанорозмір і зробити «невидимий світ видимим», збільшивши його до розміру, що сприймається людським оком;

2) «помістити» людей «всередину наносвіту»;

3) розповісти людям про наносвіт.

Перший підхід реалізується у формі створення наноскульптур (скульптур атомного чи молекулярного масштабу) шляхом маніпулювання атомами і молекулами з використанням хімічних реакцій і фізичних процесів або дослідження наноладшафтів; візуалізації та фіксації зображень за допомогою потужних мікроскопів, керованих за допомогою комп'ютерів; мистецька інтерпретація наукових образів (зображень) за допомогою різноманітних мистецьких прийомів і технік з метою перетворити ці зображення в мистецькі твори для демонстрації широкій аудиторії в прийнятній і привабливій формі з метою освіти й просвіти (Cris Orfescu, NANOART 21 Project, 2004).

Другий підхід полягає в тому, щоб «помістити людей всередину наномасштабу», онаочнюючи перехід від безпосереднього «механічного бачення» до «сенсорного й ефемерного бачення», коли креативність, уявлення та сприйняття відіграють важливу роль для розвитку нової методології, необхідної для формування уявлення про нанонауку і нанотехнології. Такі проекти реалізуються в формі інсталяцій, які імітують наномасштаб, поміщуючи людей всередину (Victoria Vesna, Jim Gimzewski, BLUE MORPH, 2011).

Третій підхід спитається на засоби театру та кінематографу, драматизуючи для різних цільових груп і на різних майданчиках конфлікти, емоції та питання гуманізму в

сфері розробки та запровадження нанотехнологій (London Tech Festival, London Centre for Nanotechnology, 2017).

Таким чином, мистецтво відіграє суттєву роль в репрезентації NESTs в публічний простір, виконуючи такі функції: візуалізація наукових даних і дослідницького процесу; ілюстрація різних етапів наукових досліджень; інформування студентів та ширшої аудиторії про наносвіт, нанонауку і нанотехнології; популяризація знань про NESTs; надання коментарів до дослідницьких програм і проєктів, фундаментальних і прикладних аспектів новітніх технологій. В цьому, значною мірою, реалізується освітня й просвітницька функції наукового мистецтва (Science Art).

К. філос. н. **Н. Г. Середюк** (Центр гуманітарної освіти НАН України) (доповідь «Співвідношення прикладної етики та етосу науки в процесі моральної регуляції наукової діяльності»). В науковій діяльності моральна регуляція здійснюється двома шляхами: через *професійну етику* вченого та через *етос науки*. *Професійна етика* визначається характером взаємовідносин між вченими. Такі відносини, як і загалом інтеграція вчених в наукову спільноту, формуються на підставі солідарного прийняття ними певного етосу науки. Останній включає в себе комплекс пізнавальних й моральних регулятивів наукової діяльності, в основі яких лежать відносини між наукою та суспільством.

В той же час, розуміння практичного застосування моральних ідей та принципів нормативної етики в діяльності науковця надає *прикладна етика*, яка вивчає практичні моральні проблеми, що виникають в конкретних ситуаціях морального вибору та мають вигляд моральної дилеми з двома більш-менш рівнозначними й обґрунтованими рішеннями. Проблематика етосу науки в науковому дискурсі найперше постала у роботах Роберта Мертона, який визначав *етос науки* як афективно забарвлений комплекс цінностей і норм у формі приписів, заборон, переваг та дозволів для вченого. Вони легітимуються у термінах інституціональних цінностей та передаються настановою й прикладом; підтримуються санкціями; інтерналізуються вченим у різному ступені й тим самим формують його наукову совість. Згідно з Мертоном, існує певна *амбівалентність вченого*, яка полягає в тому, що у реальній повсякденній науковій роботі він постійно знаходиться в ситуації вибору між потенційно конфліктуючими імперативами поведінки, що йому приписуються. Дослідницька програма Мертона з вивчення нормативної структури науки за час свого існування зазнала гострої критики щодо емпіричної верифікації своїх положень, та попри це отримала свою реінтерпретацію в роботах Бернарда Барбера, Нормана Сторера, Джона Займана та інших.

В той же час як і Мертон, та незалежно від нього проблему моральної регуляції наукової діяльності та солідарності наукової спільноти досліджував Майкл Полані, який у своїй концепції «особистісного знання» стверджував, що будь-яке знання, яке набувається людиною, є особистісним у тому сенсі, що в ньому окрім явного компонента (наприклад, поняття, теорії) завжди присутній і неявний компонент (наприклад, навички, майстерність), залежний від індивідуальних характеристик суб'єкта. І, навпаки, формування неявного знання є результатом засвоєння особистістю знання явного. Однак, особистісне знання не можна вважати суб'єктивним, оскільки воно підпорядковане незалежним від нього вимогам, але й об'єктивним його назвати не можна, оскільки воно керується персональною пристрастю й інтересами. Знання, які одержуються в процесі наукової діяльності, як і сам цей процес, не можуть бути деперсоніфіковані. Особистісне знання відображає не тільки дійсність, що пізнається, а й саму особистість, яка пізнає, з її індивідуальним дослідницьким досвідом, особистісно-когнітивними механізмами пізнавальної діяльності, інтересом до нового знання, персональним підходом до семантичного трактування й використання теоретичних термінів. Неявний компонент особистісного знання містить не тільки навички, але й інші особистісні характеристики вченого, такі як інтеріорізовану культуру поведінки та етику відносин, етичні регулятиви наукового пізнання, весь моральний досвід особистості.

К. філос. н. **З. О. Пасько** (Центр гуманітарної освіти НАН України) (виступ: «Криза гуманітарного знання як відчуття вичерпаності епохи»). Визначення нашого часу як епохи кризи стало загальним місцем філософської та публіцистичної літератури. Руйнуються система, що санкціонувала відносини людини з навколишнім світом. Криза традиційної релігійності, нові форми комунікацій, інформаційний потік, що стає буденністю, сприяють усвідомленню людиною того, що той зміст, який був наявний у житті поколінь батьків, нею втрачений. З'являється відчуття порожнечі буття. Це не означає, що зникає предметність, речовинність, це значить, що втрачається той зміст, що був опорою існування для людини. Стає явним, що надійність і стійкість людському буттю надавали не матеріальні предмети, які гарантували йому повсякденне благополуччя, а певні опори, що до пори були непомітними, а тому здавалося, що без них людина цілком може прожити. Сучасні цивілізації, що постали як цивілізації релігій Книги, стикнулися зі знеціненням освіти і освіченої людини як її продукту. Починається відчайдушний філософський пошук значеннєвих опор для людського

існування. Метафізична криза – так можна визначити той філософський тупик, до якого потрапляє освіта і гуманітарне знання, і це не криза не їх змісту, а смислу основних ідей, філософського підґрунтя, її соціальних ідеалів, тобто те, що ми зараз називаємо духовною кризою. Історія свідчить про скінченність й відносність будь-якої філософської світоглядної системи, якою б всеосяжною і глибокою вона не була. Ми є свідками того, як дух проходить іспит історією, тому будь-яка теоретична система повинна, якщо вона розвивається, прийти до самоспростування. Тому гуманітарна освіта повинна бути змінена відповідно до історії, що змінилася. Гуманітарній освіті закидають відчуженість від соціальної проблематики, неспроможність стати знаряддям політичної діяльності.

Хоча метафізична криза виступає як повне спростування тих основ, з яких виходила колишня філософська система, це спростування може бути тільки самоспростуванням, філософія, не може бути спростована ззовні. Чи не тому в філософській публіцистиці відбувається переоцінка масових рухів в історії суспільства? Насамперед сучасній освіті закидається неспроможність поєднання філософії з масовими інтересами, але зміст цього поєднання вбачається не в теоретичній, а політичній, практичній дії. Але теоретична критика, яка обмежує гуманітарну складову освіти, не спроможна підняти свідомість до розуміння філософії, спроможна лише відмовитись від неї. З іншого боку, без реформи мислення неможливо реалізувати принципи політичних реформ. Релігія, на думку багатьох, є найкращим інструментом для захисту політичного порядку, тому що вона пропонує себе як систему, у яку досить вірити, яка не має потреби в міркуванні, отже, є міцною світоглядною основою для існування у світі. Для свідомості пересічної людини будь-яка метафізична криза має лише один вихід, що гарантує майбутнє за умов відсутності дії чи її безперспективності – релігійність. Тому релігію повсякденна свідомість не без підстави розглядає як найміцнішу опору для власного існування.

Д. іст. н. **Г. Г. Січкаренко** (ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Григорія Сковороди» у доповіді *«Гендерний аналіз як основа ефективності сучасної освіти»* наголосила на тому, що центральним синтезуючим чинником будь-якої освітньої діяльності є зміст навчання, який забезпечує формування сучасних високоосвічених фахівців, зокрема науковців. Джерелом формування змісту навчального предмета є результати новітніх наукових досліджень, які адаптуються, систематизуються у світлі вимог навчального процесу. У цьому зв'язку кидається в очі досить низька присутність

гендерного компоненту в сучасних вузівських підручниках з суспільних дисциплін, зокрема з соціології. Це не відповідає рівню сучасної світової науки, нормам українського законодавства та вимогам вищої школи. Предметом нашого аналізу є популярні підручники з соціології для студентів непрофільних ВНЗ, рекомендовані МОНУ, щодо виявлення в них дискримінації за ознакою статі (андроцентризм, сексизм, гендерні стереотипи).

Підручники виступають потужним інструментом трансляції гендерної чутливості. З одного боку, вони віддзеркалюють гендерні стереотипи, які панують у суспільстві та академічному середовищі, з іншого – сприяють просуванню гендерної рівності в соціумі. Втім, основою методології гендерних досліджень є не лише показ гендерної асиметрії, але й розгляд суспільних інститутів через гендерні ролі та відношення. Тут присутній змістовний демократичний потенціал, якій в Україні недостатньо використовується. Огляд навчальної літератури показує, що жінки згадуються набагато рідше, ніж чоловіки, зокрема через гендерну асиметрію понятійного апарату. Андроцентризм особливо показовий у мовних конструкціях, де, наприклад, у парі «чоловік-дружина», «чоловік-жінка», «юнаки та дівчата» на першому місці вказується чоловік всупереч положенням абетки. Назви професій, посад мають здебільше чоловічий рід. Поширені штампи на кшталт: «прекрасна половина людства», «представники сильної/слабкої статі», «жіночки» або «жіноцтво» (порівняйте з «чоловічками» і «чоловіцтвом») тощо.

Перші підручники з соціології були калькою з західних, проте з них була зовсім вилучена гендерна проблематика. Так, перекладені популярні західні підручники Н. Смельзера (1994) і Е. Гідденса (1999) мали великі спеціальні розділи (понад 30 стор.), розгорнутий ілюстративний матеріал з гендерної проблематики. У наших підручниках у 1990-х рр. гендерна проблематика не була представлена. Навіть в розділах, присвячених соціології сім'ї, праці, молоді, економіки, політики, не згадувались гендерні ролі, гендерна нерівність, статева сегрегація ринку праці, жіночі рухи, представництво жінок у владі тощо. Отже, студенти не навчались науковому аналізу специфіки стану і ролі великих соціальних спільнот. Винятком виступає лише «Короткий енциклопедичний словник з соціології» (за ред. В. І. Воловича, 1998 р.).

З початком нового тисячоліття у підручниках починає з'являтися гендерна тематика, проте не всюди і досить непослідовно, обмежено. Сучасні підручники загалом можна поділити на дві групи. У першій наявні спеціальні розділи, проте гендерна проблематика є при розгляді лише деяких

соціальних процесів, залишаються прояви андроцентризму. У другій гендер майже не згадується, гендерні проблеми ігноруються. Це не відповідає рівню сучасної світової науки і вимогам вищої школи.

Отже, гендерна проблематика, з точки зору наукового навчання, є недостатньо розробленою. Це відображає ситуацію, що склалася в українському суспільстві з її декларативністю щодо жіночої/гендерної проблематики, присутність гендерних стереотипів серед значної частини науковців. У європейському науковому середовищі давно відбулась інтеграція гендерних досліджень до соціогуманітарних дисциплін, що виступає показником високого професіоналізму викладання. Існуюча система підготовки спеціалістів в Україні не надає в повній мірі сучасних знань з гендерних досліджень, посилюючи тим самим гендерну асиметрію, й гальмує адаптацію країни до європейських цінностей. Студенти не можуть сформувати чутливість до гендерної нерівності у суспільстві, залишаючи поза сферою уваги значні пласти соціальної реальності.

В. В. Овчаренко (Центр гуманітарної освіти НАН України) (Доповідь: *«Відродження методу Бьєн Чуе: питання про парадигму»*). Повернути для сучасного вжитку здобутки школи Бьєн Чуе (Китай), запропонувати інноваційний напрям медицини, з тим медичну практику та науково-дослідну роботу – такі завдання порушують організатори та засновник Ісьян Ісюе /Image Medicine/. Інтерес до Ісьян Ісюе /Image Medicine/ з боку фахівців у медичній галузі, здобувачів освіти та споживачів плекають щорічні міжнародні науково-практичні конференції. Функціонування Інституту «Kundawell» (Китай, Пекін) та його філій у світі сприяє координації дій, пов'язаних з наданням медичних послуг, веденням науково-дослідної роботи, освітянською діяльністю. З цього погляду, можливо припустити існування проблемного кола питань освіти науковця в Ісьян Ісюе (Image Medicine), зокрема, питань світоглядних та методологічних. Якщо науковець – той, хто, насамперед, залучений до процесів (процесів забезпечення відтворення роду людського), то питань щодо співіснування світоглядних уподобань та питань до них дотичних, зокрема, стосовно культури мислення, не уникнути. Бачиться можливим також припустити й наявність певної парадигми забезпечення процесів секулярних (напр., Ренесанс з його поверненням Античності). Чи може поглиблене дослідження формування культури мислення науковця в даних аспектах посприяти проведенню аналогії між «поверненням Античності» та «відродженням» методу Бьєн Чуе? 1) Можна припустити можливим порівняти гуманістів як діячів культури та учасників науково-дослідної роботи у питаннях, дотичних

до сфери культури, зокрема, історії школи Бьєн Чуе в контексті Традиційної китайської культури чи у контексті Традиційної китайської медицини. 2) Побачити у ситуації відродження методу Бьєн Чуе: а) тих, хто «шукає і знаходить» зразки культури «у своїй давнині»; б) тих, хто «шукає і знаходить» зразки культури «у сусіда»; в) і того, хто задає певну зразковість культури мислення «від часу теперішнього».

М. В. Горельцева (Центр гуманітарної освіти НАН України) у виступі *«Полікультурна компетентність у формуванні молодого вченого»* вказала на необхідність оволодіння полікультурною компетенцією майбутнім вченим, що передбачає посилення значення гуманітарних дисциплін в його освіті. Обізнаність, поінформованість, а значить, і авторитетність, котрі є підґрунтям компетентності дають високий статус певної соціалізованості і культури. Це дозволяє достатньо вільно орієнтуватись у комунікативному просторі – набувати та надавати знання, привносити нове у науковий світ. Така культурна компетентність дозволяє засвоювати як національні, так і загальнолюдські цінності, що мають бути покладені в основу життєвої поведінки майбутнього вченого. У такий спосіб й виявляється особливе значення формування полікультурної компетентності майбутніх вчених як інструменту ефективної інтелектуальної взаємодії в контексті європейських стандартів освіти, на котрі в сьогоденній Україні робиться акцент. Наявність інтересу до інших мов, культур і прагнення до полікультурної взаємодії є важливим критерієм формування інтелектуальної еліти країни.

А. В. Волощук (Центр гуманітарної освіти НАН України) у своїй доповіді *«Навчання критичному мисленню як чинник самовдосконалення науковця»* поставила питання: Що дає критичне мислення для розвитку самовдосконалення науковця? Насамперед, формування критичного мислення зумовлено динамікою наукового всесвітнього прогресу. Характерним для цього прогресу є уміння швидко адаптуватися до інноваційних процесів в науковій діяльності, вдосконалювати її на основі самостійного набуття знань, мати комунікативні здібності, що розкривають професійні якості, відкривають можливості для обміну знаннями, набутими світовою практикою. Що, в свою чергу, дає змогу розвивати науку своєї країни на високому рівні.

Також з доповідями на Круглому столі виступили д. філос. н. **Л. В. Рижко** (Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г. М. Доброва НАН України) *«Етика науки: пошук форм взаємозв'язку науки та суспільства»*; д. філос. н. **Ю. М. Вільчинський** (Київський національний економічний університет імені Вадима

Гетьмана) *«Про взаємозв'язок історії, держави і освіти»*; д. філос. н. **В. В. Кізіма** (Центр гуманітарної освіти НАН України) *«Чому філософія потрібна науковцю?»*; ст. викладач **К. М. Куцик** (НТТУ «Київський політехнічний інститут ім. Ігора Сікорського») *«Знецінення філософствування як ошукування інтелектуальної відкритості науковця»*; викладачі Центру гуманітарної освіти НАН України к. філос. н. **Є. В. Кривець** *«Роль ідеалів та норм у формуванні філософсько-методологічної культури науковця»*; к. філос. н. **А. І. Трубенко** *«Роль філософських ідей у формуванні філософської культури вченого»*; к. філос. н. **В. П. Драпогуз** *«Ще про філософсько-методологічну освіту»*; к. іст. н. **О. В. Живага** (Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г. М. Доброва НАН України) *«Популяризація науки: європейський досвід»*.

Юрій Іщенко,
доктор філософських наук, зав. відділом
«Наукові і освітянські методології та практики»
Центру гуманітарної освіти НАН України

Огляд надійшов 11. 12. 2017



РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ.

Рижко В. А. Неоконцептологія. Монографія / В. А. Рижко. – К.: Логос, 2016. – 604 с.

«Не можна охопити неохопного», – печалилися давні мудреці. Але в прагненні до повноти буття, висловлювали думку ренесансні гуманісти, а потім романтики і просвітники, відтак й вся ціннісно орієнтована на людський розум гуманістична традиція, – суть людської творчості. І ця думка й донині перебуває на боці історичного напруження метаоповідей, хоча, здавалось би, їх час з «децентруванням свідомості», як твердять постмодерністи, сплив. Сучасні концептуалісти, втім, декоративно переймаючись історико-науковим та «автентично» філософським боком справи, охоче вдаються до всіляких тоталізацій множини партикулярностей, на які неначе раптово фрагментувався життєсвіт людини в своїй десакралізації та «розчаклуванні» (М. Вебер). Екзистенційно ж вони посутньо втікають від думки, що насправді такі «тотальності» та їхні концепти є лише тугою за трансцендентним, що в горизонті нинішнього глобалістського тренду до цинічного сплюснення вартощів життя обертається на симуляції мнених або ж бажаних цілісностей в утворених всілякими технологіями та «духовними практиками» мережах партикулярного. З іншого боку, втрата Центру, який відтепер, якщо пригадати слова кардинала Ніколи з Квзи, «повсюди, а периферія ніде», стає новим міфом свідомості. Все це разом актуалізує як звернення до класичної платоново-аристотелевої філософської традиції, так й до пошуку нових концептуальних засобів рефлексії історично сформованих та нещодавно виниклих форм знання. Рефлексії в радикально – під натиском нових наукових і гуманітарних методологій та практик – зміненому соціокоді передання знання, особливо, в площині соціокультурної професійної трансляції останнього як необхідній умови можливості існування багатоманітності мистецьких, релігійних, наукових, філософських та інших культур.

Розкривши нову книгу проф. В. А. Рижка відразу відчуваєш сердешний шем від подиху старого доброго академізму. Йдеться про виваженість, ґрунтовність, системність, предметність, послідовність та ін. риси справді наукового мислення та концептуального розкриття тем і викладу

матеріалу – рис, які, на превеликий жаль, нині великою мірою втрачаються в культурі мислення науковців. і далі більше вивірюються з досліджень, особливо, гуманітарних, підміняючись оповідями, описами, інформаційно-довідковими знаннями та різного роду «експертними» їх оцінками. В цьому плані життєво окличне в монографії постає й виявлений та відомий ще з часів Аристотеля зв'язок «етосу» та «епістеми» - в її тексті екзистенційно резонує притаманна справді науковим дослідженням відповідальність та небайдужа громадянська позиція автора.

Ця монографія дійсно є (і це засвідчує не лише авторська саморефлексія) розвитком та істотним уточненням положень, які були започатковані у попередніх розвідках В. А. Рижко з логіки та методології науки (див.: *Рижко В. А. Засоби побудови наукових теорій.* – К., 1975; *Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання.* – К., 1995). При цьому автор, змінює й саму парадигму дослідження проблематики концептуалізації, свідченням чого передусім є те, що в її тезаурусі з'являються концепти «мережеве мислення», «проектне мислення», «знаннєвий простір», «технонаука», «концептологія», «символічний капітал», «концептуальна революція», «гуманітарна революція» та ін., не кажучи вже про своєрідний акцент на концептах «текст», «гіпертекст» та «контекст», які є не просто характеристиками «неоконцептології», але й слугують автору за засіб її обґрунтування як дослідницького проекту. Сам В. А. Рижко, виходячи з міркувань С. Кримського, М. Поповича, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, О. Огурцова, С. Неретіної, Л. Мікешіної та ін. не менш відомих вітчизняних, західних і російських філософів та науковців, і вважаючи особливо привабливою ідею С. Неретіної про тлумачення філософії як «концептології» («експериментів з різними концептами»), наразі наводить такі, як на мене, вагомі аргументи на користь її ґрунтовнішого дослідження, відтак і своєї спроби розвинути «концептологію» в якості «неоконцептології»: «...За сьогодення, – пише він, – доводиться говорити вже не про «концептологію», а про «неоконцептологію» позаяк нині принципово змінилася пізнавальна ситуація загалом: знання (передусім наукове) стало праксеологічним, а наука – «технонаукою» і тому виникла потреба доповнити минулі здобутки концептології новими її аспектами, контекстами. Зокрема, йдеться про уточнення розуміння процесів об'єктивації знання в сучасних практиках – таких як проектування (проектне мислення), мережевої організації наукових практик, зміни, точніше доповнення традиційних функцій навчання – опануванням знаннями, виробленням вмінь та навиків – функцією навчання та опануванням символічним інтелектуальним капіталом. А також постало питання про нове розуміння історії соціально-культурних змін як гуманітарних революцій тощо» (с. 23).

Забігаючи дещо наперед відразу зазначу, що в розвинутій на цих засадах концептуалізації неоконцептології, до безумовних здобутків належить її праксеологія, яка *осмислюється* за рахунок розгляду проектного та мережевого мислення, революційних зрушень в навчанні та низки гуманітарних революцій. Дані феномени, підкреслює В.Рижко (і це підтверджує його подальша аргументація), надають разом з тим нових якостей і когнітивному і, власне, праксеологічному функціонуванню концепцій. А відтак й чіткіше виокремлюють концепцію як самостійну форму знання, вносячи відповідні аргументи на користь «тлумачення концепції як знання, що презентує в пізнанні розуміння» (с. 24). У такий спосіб оголюється наріжні (що закладені, ще концептологією) камені пропонованого проекту – зв'язок «концептуальності», «смыслу» та «розуміння», в тлумаченні якого автор змістовно поглиблює думки, висловлені свого часу С. Кримським.

В. Рижко посутньо, бажає того він чи ні, потрапляє в своєрідні кола сходження до низу Дантового Пекла, в кожному з котрих, як ми знаємо, відбувається покарання грішників. Але у даному випадку – не за ті чи інші злочини переступання межі Закону Божого і Людського, а за гріх пізнання, саме – людської притомності до смыслу... розуміння свого Я в Універсумі (а що це саме так, на мій погляд, переконливо засвідчує остання глава книги: 7.7. «Триєдність» людини, «триєдність» світу та «триєдність» людських практик як чинник майбутніх гуманітарних революцій: світ без зброї, воєн і кордонів. «Солодкий сон філософів» – про що трохи пізніше). Конкретніше, відбувається не теологічне, а своєрідне *телеологічне спокутування* гріха відомої з прадавніх часів людської зухвалості *пізнавати* як намагання віднайти (чи то покласти) сенси сущого – буття існуючого, що існує, і не існуючого, що не існує. Телеологічне – бо ж бо перед нами дослідницький (і практичний) *проект* означений і повсяк в тексті монографії тематизований як «неоконцептологія», в центрі якої проблема розкриття (розуміння) смислів (цінностей, а отже, кінцевих цілей) пізнання, передовсім наукової його форми. Та водночас маємо й спосіб мислення, який інтенціонується саме цим проектом, який теоретично виступає вже в ролі його парадигми.

Неявно перед автором постало нелегке завдання концептуалізації неоконцептології, розв'язуючи яке він, подібно до Данта, проходить крізь певні знаннєві кола. Але відбувається це (згідно задуму, відповідно, – сюжету монографії) на ґрунті мисленнєвих операцій, пов'язаних з *розумінням*, тобто розкриттям в пізнанні *смыслу* останнього. Обґрунтування шляху концептуалізації тут так само виявляється карою за гріхи переступання, однак, вже

переступання меж у певний соціокультурно-телеологічний спосіб легітимізованої «номотетики трансляції та трансмутації знань» (М. К. Петров), втіленої передовсім у попередніх та сучасних формах наукового знання. І ці кола (що насправді виявляються герменевтичними колами розуміння) В. Рижко, згідно задуму, має розірвати вже не засобами концептології (і концептуалізму), а неоконцептології, яка, втім, за визначенням (по «поняттю») принципово не може мислитись як наперед зконцептуалізований «органон» пізнання, а посутньо постає в авторському тлумаченні як «сам себе конструюючий шлях» (Гегель) *розуміння*. Не дарма, автор монографії говорить про «неоконцептологію» як нову назву філософської герменевтики, навіть більше, – філософський напрямок, що «розкриває в формі концептів та концепцій розуміння, смисли відповідного пізнавального процесу» (с. 34). В цьому контексті цілком логічною є рефлексія В. Рижка щодо самооцінки пропонованого проекту, яку він в притаманній йому формі виражає як таке авторське бачення, що не претендує на вичерпність змісту (там само).

Як на мене, продовжуючи думку автора, тут можна, очевидно, говорити й про те, що концепт «неоконцептологія» концептуально розгортається як *двоокличність* теоретичного і праксеологічного змісту – теоретично-сутнісне, поняттєве мислення окликає практично-проективне концептне, а останнє, зворотно, потребує першого. Відтак неоконцептологія як сам концепт постає в рефлексії як «еквівокація» (С. Неретіна), що в своє розуміння включає *двоосмисленість*: з погляду теоретичного та з погляду практичного розуму. Така «двоосмисленість» дає змогу запобігти філософського скандалу, про який попереджав Аристотель – втручання теоретичного розуму в питання практичного: саме «втручання» (екстраполяція теоретичних ідеалізацій та схем на практичну сферу – «*episteme*» на «*fronesis*», «загального» на «одиничне» і «ситуативне»), а не життєву (цільову і дієву) потребу *о-с-мислення* матеріальних практичних питань. Це чинить опір процесам мисленнєвої тоталізації та гіпостазуванню думки у будь-якому вигляді, пручається підміні одного іншим, й сенсово розмикає системи знань, говорячи словами автора, в мережевому конструктивно-проективному мисленні.

Неоконцептологія, втім, не є в монографії метою самою по собі. Її легітимація в сучасному знанні великою мірою пов'язується в ній зі з'ясуванням змін у статусі концепції як форми наукового знання під впливом зростання праксеологічних домінант останнього. Традиційно це передбачає дослідження своєрідності концепції у порівнянні з іншими формами знання, передовсім розрізнення сфер функціонування в знанні теорії та концепції. Володимир

Рижко категорично виходить з того, що провідною формою вираження наукового знання є теорія, а провідною формою вираження філософії є концепція (с. 21). Дані форми, підкреслює він, взаємопов'язані, але за кризових умов, до яких належить й нинішня ситуація в науці та філософії, вони перетворюються на предмет дискурсу. В цьому контексті автор робить таке сильне припущення: «Аби долати кризу в науці та кризу в філософії необхідно, образно кажучи, об'єднувати і розмежовувати сфери обох форм пізнання» (там само). Ось ця ситуація, за його задумом, є власне основним мотивом дослідження.

На мою думку, цьому розмежуванню можна надавати або не надавати радикального характеру, що, проте, так чи інакше спостерігалось в історії філософії і історії науки (звідси, принаймні, утворились дві лінії пізнання, які дискурсно, символічно і текстуально «всмоктують» тезауруси, узагальнено кажучи, «платонізму» чи «аристотелізму»). Якщо дотримуватись радикальної позиції протиставлення теоретичного і концептуального мислення, що, втім, з мого погляду, ніколи в наукових і філософських практиках не відбувалось, хоча такі намагання теоретично обґрунтовувались (наприклад, Ляйбніцем в його задумі створити універсальну формалізовану мову), то й сучасна когнітологія показує, що вже на рівні психофізіології ментальних процесів вони тяжіють одне до одного. Виходячи з даних когнітологічних досліджень, тут, очевидно, дійсно можна казати про свого роду взаємопереплетення «наукової теоретизації» і, відповідно, «філософської концептуалізації» дійсності. І не усвідомлено це передусім проявляються у мові, коли ми оперуємо водночас і поняттями і образами, а поєднання цих сфер мислення відбувається у вигляді тропів – метафор, метонімій, синекдох, алегорій, іронії тощо. Власне ця обставина була виявлена і в дослідженнях з проблеми зв'язку міфу і давньогрецької літератури, скажімо, О. Фрейденберг, яка на величезному матеріалі вивчення фольклору, епосу, лірики, трагедії і комедії античності прослідковує як «поняття» виникають в слові художніх образів¹. Проте набагато важливішим є переміщення зі суто «когнітологічної» площини розгляду того чи того можливого співвідношення поняттєвого і образного в «теорії» і «концепції» в екзистенційну площину. Скажімо, теоретично, рухаючись в «логіці понять» певної наукової дисципліни фізики, хімії, біології, соціології, ми не в змозі досягнути сенс смерті (отже, й життя). Й *розуміння* такої неспроможності гранично дає лише філософія, що концептуалізує мниму чи дійсну, але однаково репрезентуєму у мисленні реальність смерті за допомоги

¹ Фрейденберг О. Миф и литература древности. – М.: Глав. ред. вост. лит., 1978. – С. 180-205.

категорій як своїх концептів. В цьому, покладаємому нами сенсі, смерть (і якщо йти за Кантом, то можна продовжити – безсмертя, Бог, свобода *etc.*) залишається для наукового теоретичного розуму «річчю-в-собі», котру, втім, ми можемо філософськи (і практично) помислити (концептуалізувати), наприклад, як це робить Кант, перетворюючи ці концепти на постулати (чи-то регулятивні ідеї) практичного розуму. В межах когнітології, що виходить з принципу єдності свідомості, мислення і мови, смерть постає в тих чи тих контекстних мисленнєвомовних артикуляціях, що й надає їй сенсу (реальності). Тому вона, як і безсмертя, для будь-якого теоретичного розуму радше метафора, ніж поняття. *Не знаю*, чи справедливий я в своїх міркуваннях, позаяк відсутнє єдине метаправило досягнення консенсусу (своєрідна сенсова конвертуємість) між цими по суті різновекторними – теоретичним (спрямованого на розкриття сутнісних предметних зв'язків) і концептуальним (спрямованого на розуміння сенсу) – дискурсами, але резюмуючи думку, скажу метафорично: смерть ні науково-теоретично, ні в будь-який спосіб раціонально-дискурсивно, не можна досягнути, і розуміння її неосяжності доступне лише філософській рефлексії, яка історично дає великий і розмаїтий спектр її концептуалізації, пручаючись при цьому, навіть у межах розуму, релігійній вірі. І в цьому плані вищенаведена постановка питання проф. В. Рижком про об'єднання і розмежування сфер теоретичної і концептуальної форм пізнання в реальній пізнавальній практиці таїть, на мою думку, великі евристичні можливості.

Позаяк неоконцептологія маніфестується крізь призму зв'язку «концептуальності», «розуміння» і «смыслу», а «контекст», поряд з «текстом» і «гіпертекстом», постає горизонтом її змісту, то цікавим евристичним ходом уявляється думка В. Рижка, що одним з важливих контекстів розкриття проблем неоконцептології виступають *кризи розуміння/нерозуміння* (с. 31). Таких криз він налічує чотири: кризу синкретичного сприйняття світу (античність), криза віри (середньовіччя), криза очевидності (модерний час) і інтелектуально-інформаційна криза сьогодення. Усі вони виступають кризами відповідного «розуміння» того, що є, і в кожному випадку має місце свій особливий тип розуміння (синкретизм, віра, очевидність тощо). Надто вагомим, з мого погляду, постає в цьому плані наступний висновок В. Рижка: «Сучасна криза розуміння, яка названа іменем «криза інтелектуально-інформаційного розуміння», поки що підсумовує всі попередні кризи і, мабуть, провідне те, що вона базується на результатах опредметнення (для образності скажемо – «опромислювання») продуктів розумової діяльності, результатів наукової діяльності, інформаційних

технологій і усіх інших, що пов'язані з цими технологіями. Тобто на сьогодні можна говорити, що то є криза в власному значенні «розуміння». Звідси не слідує, що «глибшого» розуміння з часом не буде, скорше воно буде, як і було раніше, але на сьогодні воно сягнуло повноти. Тому філософія і має перейматися (окрім іншого) цією проблемою (проблемою розуміння), а філософування з приводу цього пропонується назвати «неоконцептологією» (с. 33).

Чи не тут криється відповідь чому в неоконцептологію входить поряд з терміном «концептуальна революція» термін «гуманітарна революція», чому до нього звертається і підтримує автор, надаючи йому статусу концепту, за допомоги якого прагне осмислити оновлення людського буття на ґрунті розкриття потаємного та розчаклування майбутнього, котре постійно чатує на долю людини (див. с. 535). На жаль, зв'язок «криз розуміння/нерозуміння» з гуманітарними революціями не знайшов в монографії відповідного осмислення. Проте, як на мене, він становить його неявний смисловий горизонт і налаштовує автора на аналіз феномена гуманітарних революцій. Це засвідчує, власне, сама хода думки В. Рижка, котрий апелює, зрештою, до «розуму», виділивши як підстави розгляду гуманітарних революцій також концепти «тіла» і «духа» в якості своєрідних «регулятивних ідей» історії їх здійснення. При цьому стрижнем гуманітарних революцій мислиться не «індивідуальний», «колективний» чи, навіть, сучасний «комп'ютерний» розум (попри змістовний аналіз розвитку даних концептів як необхідних історичних смислутворень), а Розум, в сув'язі зі свободою та людською гідністю, на який й спирається *розуміння* людиною свого буття в Універсумі. Вірогідно, саме про це автор пише: «Гуманітарна революція своїм осердям має гуманізацію людського буття, тобто його олюднення відповідно до цінностей, смислів, значень, або ж як це можна концептуальніше виразити, екзистенціалів людського буття. Останні окреслюють життєве поле людини, вихід за яке обертається трагедією, втратою сенсів буття, безвихіддю існування людини, втратою людської подоби, людської гідності» (с. 536). Щоправда в цьому контексті В.Рижко так і не виголошує концепт «розуміння», вдаючись до «розкриття», «усвідомлення» тощо. Відтак поза межами його візії, не зважаючи на розуміння (це вказує на парадокс мислення самого автора), що сучасна гуманітарна революція є продовженням реалізації розуму (с. 555), залишається вже вказаний вище історичний та герменевтичний зв'язок криз розуміння/нерозуміння і гуманітарних революцій як реалізації антропологічних особливостей людини. Це тим більше прикро, що філософські зразки концептуалізації такого зв'язку неодноразово зустрічались в історії філософії, хоча там і не

йшлося про гуманітарні революції. Варто пригадати, скажімо, різні за задумом і виконанням – трансцендентальний проект Канта у вигляді його «критик розуму», заснований на абсолютній тотожності мислення і буття ідеалістичний проект «Феноменології Духу» Гегеля, або ж величний історико-матеріалістичний проект К. Маркса під назвою «Капітал». Кожний з них на свій кшталт в системах «розумного» критичного і діалектичного мислення переглядав засадничі принципи, відтак й концепти буття людини в світі (всі ці згадані проекти просякнути, втім, просвітницьким пафосом віри в Розум; але порівняно з ними сучасні усілякого роду синергетичні, тоталізуючі й універсалізуючі проекти виглядають смислово кволими, розсудково схематичними та гуманістично бідними за змістом). Своєрідне гуманітарне розвінчання класичних проектів Розуму (і пролог критики сучасних трансгуманістичних, додаю я) маємо, як показує М. Гайдеггер, у Ніцше, який показав внутрішній «нігілізм» класичних метафізичних понять, і цим накреслив програму переоцінки цінностей, що позбавляє коренів саму потребу в попередніх цінностях, які мали свій топос у понадчуттєвому. Неоконцептологія В. Рижка, втім, не ставить перед собою такого грандіозного завдання, її конкретне предметне поле окреслюється межуванням наукової теорії і філософського концепіювання. Цим, можливо, й пояснюється, нетематизація в дослідженні вище окресленої проблематики.

Текст монографії свідчить про достатньо добру продуманість і чіткість структури реалізації плану легітимації неоконцептології в сучасному знанні. Висуненню, як формулює автор, «постулатних термінів» неоконцептології – «концепту» і «концепції», передусім аналіз знання та його форм. Тут пафос розгляду передовсім полягає в розкритті болючого питання репрезентації знання та тлумачення класичної його постановки – співвідношення в пізнанні «відображення» і «конструювання». Він співчутливо ставиться до думки Ж. Ф. Рішара, що репрезентації – це конструкції, які побудовані в конкретному індивідуальному контексті для *специфічних цілей* – освіченості, розуміння тексту, інструкції, проблеми. В цілому конструювання репрезентації спрямовується задачею і природою розв'язку, яке необхідно знайти, цитує В. Рижко французького когнітивіста (с. 30). У такий спосіб, як на мене, в монографії виявляється одна з вихідних методологічних преференцій автора, а саме – конструктивістський підхід до пізнання. З іншого боку оголюється одна з «таїн» неоконцептології – доцільність конструювання концептів і концепцій (тому-то вище й говорилося про *телеологію*, а саме телеологічні підстави легітимації неоконцептології в системах сучасного знання).

З цим, на мій погляд, пов'язані, принаймні, ще такі важливі смислові зрізи тлумачення концептів і концепцій в неоконцептології, що також можна занести до вагомих здобутків дослідження проф. В. Рижка. По-перше, аналізуючи «постулатні терміни неоконцептології», В. Рижко вдається до розрізнення концептів, понять, категорій та, чи не вперше, в цьому колі, екзистенціалів. При цьому наголошується, що відправним пунктом характеристики екзистенціалів людського буття є їхня «притаманність» буттю всіх людей, *а основою виступає функціонування людської тілесності* в якості підґрунтя творення світу свідомості та світу артефактів, інформації, знань як таких (с. 161). Висловлюється й інша важлива думка, що в кінцевому підсумку зміст та функції «категорій» зводиться до змісту та функції «концептів». Звичайно, ці позиції потребують своєї подальшої експлікації та обґрунтування (принагідно зазначу, що як показав М. Киссель, в філософії Гегеля категорії як форми знання несуть смислове ціннісне навантаження, чим і відрізняються від понять).

По-друге, своєрідно продовжуючи екзистенційний зріз аналізу концептів, В. Рижко вирізняє антропологічний аспект проекту, програми, плану, сценарію як концептів праксеологічної частини неоконцептології. Спеціально розглядається феномен проекту (відповідно й програми) та його роль в розвитку прикладних та фундаментальних наук. Відтак автор виходить на концепт «мережі», і в цьому зв'язку на надто актуальне для сучасного наукового дискурсу питання співвідношення концептуального і мережевого мислення. Virізняється при цьому низка спільних рис між ними як то – це своєрідні способи «мислення-розуміння», що включають «автобіографічність» та «особистісність». Самі ж концепт та концепція в сучасному науковому мисленні досягають ефекту відповідності дійсності за рахунок функціонування їхніх складових мережевим (нелінійним) чином (див. с. 515–518). Розглядається й питання мережевих форм організації сучасного знання (с. 520), що включають в себе й комунікативно-практичний, та – в авторській артикуляції – праксеологічний аспект.

По-третє, розглядаючи роль концепції в реалізації знання на практиці, В. Рижко спинається на значенні спілкування (комунікації) як об'єктивованій умові концептуалізації. Проблема спілкування починаючи з Нового часу, тобто з розвитком академій та наукових товариств, набула особливого значення в науці як спеціального соціально-когнітивного інституту. Однак його концептуальний аспект повною мірою виявився лише в наш час. В монографії робиться важливий висновок: наукове спілкування тоді стає ефективним, коли воно спрямовується і здійснюється на основі чітко окреслених

концепцій, що виражають інтереси і потреби того чи іншого загалу та його окремих представників (с. 400).

Так, дійсно не можна «охопити неохопного», особливо в коротких роздумах про книгу проф. В. Рижка – адже в ній не «заторкнуто і порушено», а фахово проаналізовано великий спектр проблем. Тому вкажемо ще на ті, які болючими виявляються й для автора роздумів. Це освітянські проблеми та проблеми експертизи і експертного знання.

Навчання також належить до об'єктивованих умов наукової діяльності, а нині система освіти переважно побудована так, що в процесі трансляції знань від самих знань «відсікається» розуміння, – зазначає автор. Далі веде він, сьогодні важливо переконувати, як учнів, так і майбутніх наукових фахівців, в необхідності не лише опанування відповідного знання, але й вмінню бачити межі знань, їх історичність та можливість альтернативного підходу до проблем, що вивчаються. Тому головне не засвоєння якихось сукупностей положень, що має місце при вивченні теорій, а саме вивчення концепцій відповідних наукових дисциплін, яке веде до оволодіння сенсами і соціокультурними цінностями наукового пізнання (с. 412).

Цей висновок про навчання як опанування концепціями, на думку В. Рижка, є загальною потребою не лише в плані дидактики. Річ в тім, що навчання опинилось перед найскладнішою проблемою вже не як навчати, а *що і в якому* *обсязі*. З мого погляду, висунута і достатньо добре обґрунтована автором ідея навчання як надбання символічного (з його екзистенціалами «Істини» і «Добра») інтелектуального капіталу (с. 415-437), а також аналіз навчання в контексті праксеологічного втілення цієї ідеї (с. 437-444), переконливо аргументують саме за перехід до форми концептуального навчання, принаймні в підготовці майбутніх вчених. Вельми важливим є й те, що проф. В. Рижко спiniaється в монографії також і на злободенних питаннях освіти в Україні саме в контексті праксеології концепту символічного капіталу.

Розглядові проблем концептуальності крізь призму методик і методологій, а також організаційних чинників втілення знань в дійсність, передує аналіз суб'єктивних чинників цієї проблеми. Відтак на порядок денний виходить загальнофілософська проблема людини, що заломлюється в аспекти: як можливо (чи належить) розуміти людину як *мірило* самого концепту розуміння і реалізації практик? Власне на це питання й намагається відповісти В. Рижко. Для нього незаперечно, що провідником пізнання і діяльності виступає людина, яка і є основним мірилом пізнавальної і практичної діяльності. Підсумовуючи свій розгляд, він пише, що розуміння як умова втілення наукової концепції в діяльність є одним зі способів конструювання («вибудови») бажаного об'єкту крізь призму

соціокультурних та логіко-гносеологічних прикмет суб'єкта розуміння. Створення нового об'єкта на основі концепції є процесом, в якому одночасно задіяні три суб'єкти: суб'єкт практичної діяльності, суб'єкт пізнання та суб'єкт розуміння (див. с. 375-376). Водночас актуалізується питання наскільки повним може бути розуміння. В.Рижко схиляється до відповіді, що («мабуть»), треба мовити про можливість тотального (загального) розуміння і про елементи (частковості) розуміння, співчутливо ставлячись при цьому до думки Макса Планка щодо гальмування наукового прогресу, коли ми оцінюємо нову ідею «філософськи» – як цілком і ясно зрозумілу. Це може призводити до відкидання якоїсь новації, замість того, щоби ставитись до неї виважено і неупереджено (там само).

У такий спосіб в монографії порушується ще одна важлива проблема – людини як суб'єкта неупередженої і виваженої (адекватної) оцінки. Звичайно, в умовах розподілу праці, в тому колі й в науковій діяльності, на роль такого суб'єкта може претендувати фахівець, що набуває статусу експерта, а його діяльність, відповідно, – статусу експертної діяльності. В цій площині розгляду В. Рижко висловлює декілька цікавих спостережень. Тут можна погодитись насамперед з його думкою, що вже навіть за своїм номінальним означенням експертиза – це оцінка, тобто встановлення значимості оцінюваного відповідно до певних критеріїв (норм) (с. 377). Позаяк така оцінка в кінцевому підсумку спрямована на унебезпечення ризиків і загроз людському існуванню, то логічно припустити, що будь-яка експертиза є гуманітарної експертизою, і не тільки власне гуманітарних проблем. З цією думкою можна полемізувати, адже будь-яка експертиза є людиномірною, отже, може краще (?) сказати не «гуманітарною», а «гуманістичною» (?) (від лат. homo – людина), не плутаючи цей термін з «гуманністю» (можна, очевидно, в цьому плані говорити про її своєрідну «гуманоїдність»). Втім, посутньо вона антропоцентрична, а це несе свої загрози. Подібно, як показав Г. Йонас, до традиційної етики, що обмежується колом людських взаємин і оминає природне в людині і поза нею. Але справа, доконечно, не в словах, а в суті сучасних практик експертизи, відтак в цілому – «філософськи», проте не «операційно-предметно» – можна погодитись з Володимиром Рижком.

Звісно, така експертиза, й тут тільки можна підтримати дослідника, потребує відповідної культури експерта. Адже вона – це завжди оцінка, формулювання висловлювань, в основу яких покладено відповідні цінності і норми. «Водночас, – підкреслює автор, – на експерта чатує стан, коли в оцінку і до цінностей відноситься не те, що є (ось дане), а те, що очікується, що має відбутися (реально чи гіпотетично).

Інакше, експерт оперує положеннями можливого, майбутнього, тобто тими, які відносяться до так званого віртуально-символічного світу, або символічної реальності. Особливістю останньої є те, що в цій реальності майбутнє присутнє як певний ідеальний стан» (с.385-386). Звідси зрозуміло, що «культура експерта передбачає врахування особливостей функціонування часу в реальному і символічних світах. Якщо цим нехтувати, то експертна оцінка сама буде представляти одну з форм функціонування міфології», – заключає автор (с. 386).

Ось цей конструктивний висновок, як на мене, неявно приходить в суперечність з постулюванням в роботі екзистенційного вихідного принципу експертної діяльності: «Гуманітарна експертиза (будь-яка експертиза – гуманітарна) виражається «екзистенціальним трикутником», який має три кути : життя-смерть та вершину, що об'єднує перший та другий кути – Вічність. Саме «вічність» – це вічність людини. Її має постійно враховувати гуманітарна експертиза. Тобто, усі висновки експертизи, будь-які її об'єктивні результати, не зникають, а тільки перевтілюються в різні стани і ці останні мають «контролюватися» ідеєю «Вічності» (с. 387).

Якщо, звичайно, мислити в Кантовому дусі, то, безумовно, тут не існує ніякої суперечності, бо розводяться ноуменальний і феноменальний світи, відтак дане положення лише слугує своєрідною регулятивною (ціннісною, практичною) ідеєю проведення конкретних експертиз. Втім, *чи не слугує апеляція до ідеї Вічності розриву суцього і належного* (навіть, якщо її символом виступає не Бог, а Людина чи-то «вічні» цінності Добра, Істини, Справедливості, Свободи тощо)? Отже, й розрив між майбутнім і минулим але теперішнім, власне розрив конкретно-історичного, *соціального часу*, який об'єднує реальний і символічний світи, а тому чи не дезавуюватиме приховано це смисли і висновки (оцінки) експертної діяльності, практично ведучи, скажімо, до відкладення прийняття практичних рішень в довгий ящик, сумнівів і непевності, що, зрештою, анігілює її ефективність? Хоча в перспективі буття людської екзистенції посутньо так воно і є ... принаймні, екзистенціалізм не дав на це відповіді.

Так, дійсно, і тут треба тільки погодитись з автором, ми маємо враховувати в кожному конкретному випадку експертизи ймовірність висновків, їх вірогідний характер і обов'язково *зазначати відсотки* ймовірності (там само). Однак як *счисляти* ці відсотки? Якщо соціологічними методами й відповідними математичними операціями (що саме по собі припустиме і поширене в соціології), то тоді це не викликає сумнівів. Але як «счисляти» оцінки? Чи можливе це, навіть беручи до уваги, що висловлені вони прескриптивно? Тут, потрібний, очевидно, інший дискурс. І чи врятує ситуацію

пропозиція автора інтерпретувати експертизу, що є посутньо (за автором) гуманітарною, і опікується достовірністю оцінок, доповнення, якщо вона стремить відповідати критерію гуманітарності, концепту «істини» концептами «справедливості» та «правди»? За логікою концептуалізації гуманітарної експертизи автором, виходить, що це цілком можливо. Проте в такому контексті змінюється й розуміння істини – тут вона за авторською логікою набуває статусу «гуманітарної істини».

В пізнанні під «об'єктивною істиною» розуміється «ідеал пізнання, а не незалежність істини від суб'єкта», стверджує автор. І показуючи в цьому сенсі обмеженість природничо-технічного розуміння «об'єктивності», пише: «Будь-який ідеал, відомо, за означенням є станом, якого не можна досягти, але тим не менше без нього в гуманітарній сфері не обійтися, бо, власне, людина як людина, тільки і може існувати, сповідуючи ідеали, надії на краще. А це все означає, що в гуманітарній сфері істина є не тільки те, що є, але й те, що має бути, вона презентується справедливістю і правдою» (с. 381). Звідси робиться й наступний висновок: «Гносеологічні концепти культури експерта – істина, справедливість, правда функціонують в єдності і мають не одне, а декілька кодувань, кожне з яких, між іншим, може мати окреме значення», відтак «невід'ємною і загальною прикметною культури експерта є розуміння експертом гуманітарного простору, чи особливостей гуманітарних цінностей» (с. 382).

Однак ця обставина, на мій погляд, не лише задає «онтологію експертизи», але й виводить її в комунікативно-герменевтичне і дискурсивне поле, адже *розуміння цінностей* – це опанування певних диспозицій і встановлення до них певної знаково-символічної і концептно-сміслової дистанції, що відбувається коли на сцену мислення виходить *Інший з його мовою і відповідними концептами*. Тобто все це відбувається в спілкуванні і міжособистісній інтеракції. Визнання даної обставини ми маємо, власне, й у В. Рижка, зокрема, коли він пише, що мова повинна вписуватися в контекст сприйняття суб'єкта й бути йому зрозумілою (с. 249), а з іншого боку – наполягає, що комунікація – це передовсім розуміння, а не тільки обмін інформацією як передача певних даних. Розуміння, резюмує автор, феномен культури, який обов'язково передбачає смисли (сенси), які несе в собі об'єкт розуміння, тобто, чим це все обертається для людського буття (див. с. 149). У цьому *смісловому контексті*, на мій погляд, висвітлюється проблема інтерсуб'єктивності як необхідної умови можливості аргументації, що дає підстави розглянути «гуманітарну істину» дещо під іншим кутом зору.

Якщо в природничо-науковому знанні припускається, що об'єктивне знання можливе без інтерсуб'єктивного

обґрунтування, то за комунікативно-герменевтичної раціональності, яка становить підґрунтя і домінує в гуманітарній сфері, така можливість виключається. Показовою тут є позиція Ю. Габермаса. Згідно їй істинність висловлювань не може бути обґрунтована робом апеляції до чуттєвої достовірності. На його думку, теорія відповідності тверджень дійсності не в змозі дати необхідний критерій істини, позаяк вона намагається вийти за межі мови. Ю. Габермас вважає, що *істинність висловлювань* не можна відділити від аргументативного обґрунтування *претензій на істинність* суб'єктів комунікації, опосередкованої мовно. Питання за яких умов висловлювання постає істинним, отже, виявляється пов'язаним з питанням за яких умов висловлювання постає виправданим (справедливим). Відтак ідея істини може бути розкрита лише в площині *дискурсного виправдання обґрунтованості* висловлювань. Процес досягнення істини набуває форми теоретичного дискурсу, метою якого є раціонально мотивований консенсус, заснований на незаперечності використовуваних аргументів. У такий спосіб критерій істини включає комунікацію і відповідну мовну практику. Істина постає як комунікативний процес, що набуває форми теоретичного дискурсу, що включає різні рівні аргументації, які відрізняються між собою за глибиною рефлексії. *На передній план виходить прагматичний аспект умов можливості досягнення раціонального консенсусу через аргументацію.*

Ця обставина, як на мене, набуває вирішального значення для гуманітарної експертизи, тим паче, коли ми розглядаємо проблему культури її суб'єкта не як окремого індивіда, а як певну культуру в певний час сформованої групи людей, що мають оцінювати конкретну проблемну ситуацію, отже, передовсім досягати згоди відносно цілей, завдань та прийнятності певної методології, а далі концептуалізувати та проектувати експертування, готуючи у такий спосіб ґрунт для прийняття раціональних рішень для практичного її розв'язання. Достеменність («істинність») оцінок тут має своєю передумовою досягнення певного консенсусу всередині такого «суб'єкта», а це може відбуватися лише на ґрунті пошуку *кращого* (справедливого, правдивого) *аргументу*, а з іншого боку – «взяття у дужки» немінучих ціннісних розбіжностей та преференцій. Згадуваний проф. В. Рижком «екзистенційний трикутник» в цьому власне комунікативно-герменевтичному «гуманітарному просторі» вплутується в мережево оцінок, де розуміння сенсу життя/смерті часто-густо набуває форми паралогії, а не консенсусу з погляду Вічності (ідеальної комунікативної спільноти, експектацій Раю, Бога).

З іншого боку, суспільство в плані соціального зв'язку між людьми поміж всього постає й як сукупність різних мовних

практик. Їхня множинність і гетерогенність веде до розбіжностей і конфліктів. Саме мовне поле – це арена змагань, бо ж мовні акти підпорядковані загальній агонистиці. Немає такого дискурсу, який здатен замінити або нормувати інші. Жоден не охоплює інші, не відповідає їм. Соціальна прагматика є нашаруванням мереж гетерогенних висловів – денотативних, прескриптивних, перформативних, технічних, оцінних. Це ставить під сумнів можливість консенсусу.

Через гетерогенність дискурсів, як показав Ж.-Ф. Ліотар, не можна, експліцитно обираючи продовження одного, імпліцитно реалізувати інший. Тому розв'язання конфлікту за правилами певного виду дискурсу припускає несправедливість щодо інших видів дискурсу. Основна несправедливість полягає в тому, що мовні можливості залишаються не актуалізованими. Можливості – гетерогенні, позаяк – гетерогенні дискурси, і не існує мета- правил, що їх об'єднує. Тому одна можливість не може замінити іншу. Передовсім відсутнє правило, яке б дало змогу обґрунтовано та справедливо розв'язати їхню суперечку. Відсутність метаправила – це відсутність деякого найвищого принципу організації дискурсу, скажімо, Бога, Суду, Ідеалу, Ідеї. *З цього погляду, треба брати до уваги й ту обставину, що Габермасова етика дискурсу, ключовим пунктом якої є «консенсус», призводить до банкрутства справжньої множинності, бо вона теоретично уможливила це банкрутство.* Те, що точки зору всіх мовців щодо універсальних чинних правил можуть збігатися, хоча є гетероморфними і підпорядковуватись гетерогенно прагматичним правилам, є не безневинною ілюзією, а такою, що може мати тяжкі наслідки. *«Консенсус» - це принцип лише деяких, а не всіх мовних ігор і відповідних способів дій. Відтак він можливий на певний час у певних умовах.*

В цьому плані необхідно, на мою думку, обережніше ставитись до культури експертів, маючи на увазі не лише внутрішню культуру мислення та оцінки, а й культуру як соціальну мережу експертних знань, яка далі більше інституалізується. Будучи, в широкому сенсі, оцінкою ризиків і небезпек людському існуванню, експертиза сама може породжувати певні загрози і ризики, котрі пов'язані зі спеціалізацією знань і перетворенням її на певну наукову субкультуру. Чи не доцільніше з цього погляду розглядати власне гуманітарну експертизу у розумінні «продовження етичної експертизи», яка спирається й на логос «етосу», а не лише «епістеме»?

Для будь-якого експертного знання, як уявляється, важливим є не лише зміст, але й його культурна форма, що включає, як вже зазначалось, моральні, правові, естетичні та ін. ціннісно-нормативні диспозиції. Експертиза як культура –

це не лише знання, але й, зрозуміло, практика, особлива гуманітарна технологія реалізації отриманих знань-оцінок. Чи можливо будь-якого фахівця вважати експертом? Ясна річ, що ні. Тому звертаючи увагу на особистість (гуманітарного) експерта, відповідно, його культуру, доцільно, очевидно, в соціокультурному сенсі вирізняти два аспекти його досвіду: з одного боку, як ідентичного повсякденному життєвому досвіду пересічної людини, з іншого – накопиченому ментальному і когнітивному досвідові людства, який, втім не є Вічним. Через такі форми досвіду експерт мережево, робом втягнення в різні інституції і дискурсні практики, пов'язує себе з культурою суспільства або з її конкретною сферою, перетворюючись на своєрідного її носія і слугуючи збереженню та відтворенню й накопиченню людського потенціалу суспільства. Принципи гуманізму постають у такий спосіб смисловими засадами експертизи. Але тут постає проблема вибору, адже в сучасному глобалізованому і водночас мультикультурному світові існують різні форми гуманізму. Позаяк особливості сучасної культури і конкретний зміст гуманізму (розуміння людяності) в сучасному світі міцно переплетені, то це означає, що експертна культура в її двох іпостасях як культура фахівця і культура експертизи, навіть в її спеціалізованій формі, може розвиватися тільки разом зі своїм гуманітарним складником, відтак бути дієвим чинником або гальмом тих чи тих культур людського соціуму.

Експертиза в науці, обґрунтовує свою думку В. Рижко, – це один з проявів гуманітарної революції, а її формою тут є філософія та етика науки. Ця думка мені дуже імпонує. Особливо, погоджуюсь з автором, це важливо стосовно соціальних та гуманітарних знань, позаяк вони безпосередньо стосуються питань людського буття та очікувань майбутнього (с. 560). В цьому плані, на думку дослідника, неоконцептологія, даючи можливість розглядати концепти та концепції як теоретичні форми герменевтичного мислення або ж розглядати їх як теоретичні форми розуміння (снів пізнання) (ця думка, на мій погляд, безумовно, також заслуговує на ретельне осмислення), сприяє й легітимації нового суб'єкта пізнання - експерта (це положення, вважаю, також слід взяти до уваги, проте в корекції з моїми попередніми зауваженнями). І в цьому контексті *неоконцептологія маніфестує власне сучасну гуманітарну революцію в її тлумаченні проф. В. Рижком.*

У такий спосіб автор монографії відчиняє двері у широке поле рефлексії неоконцептології – від нового осмислення концептів і концепції до гуманітарних революцій як радикальних парадигмальних змін в пізнанні, освіті та людському бутті в цілому. При цьому «нове» стосовно існуючого, підкреслює В. Рижко, тут завжди виступає не те

щоб його протилежністю (хоча це можливе у певних випадках), а загалом – *іншим*, яке не слідує з попереднього, а є його *доповненням*. Це своєю чергою ставить питання про концептуальну зміну існуючого мисленнєвого процесу. І важливо, що ця зміна постає саме в формі революції (істотної зміни), тобто виступає зміною одних понять іншими, досі не існуючими. Відтак в книзі ставиться питання взагалі про розуміння отриманих результатів, сенсів, або, інакше, – резонів пізнання (див. с. 577).

Розгортаючи далі дане міркування і торкаючись питань іновацій, В. Рижко висловлює надзвичайно вагомий для сучасної практики пізнання і технонауки думку, а саме, що без *концепту власності* (приватної власності) іновації набувають химерного образу. Інноваційна чи технонаукова діяльність в такому випадку постає «випадковою креативною справою індивіда –вченого» (с. 579) і веде до породження різного роду симулякрів (в тому колі й до перегляду тлумачення «істини/хиби» як засобів оцінки), зрештою, до когнітивного хаосу, збільшення ризиків і небезпек в соціокультурних практиках.

Концепт власності лежить «в основах тілесного буття людини». Без врахування цього, на думку В. Рижка, «створюється міфічна (міфологічна) картина світу і, відповідно, духовні цінності та інтелектуальна складова набувають однобокого функціонування при їх усвідомленні та в соціальних практиках» (там само). Це ще один важливий поворот думки автора, враховуючи, що власність не є лише економічною, правовою, психологічною та ін.. категорією (хоча постає і в цих іпостасях), а сягає своїми витокami психосоматичної та соціокультурної ідентичності особистості, яка її артикулює вже в мові робом *розрізнення моє, своє, не моє, інше, чуже, зрештою, - «ми-вони», «свої-чужі», «друзі-вороги»* та ін. З іншого боку, актуалізується й проблема співвідношення суспільної та приватної власності, навіть в тому аспекті, що великою мірою матеріальна інфраструктура буття людини (господарство, архітектура міст, комунікації, соціальні інституції, техніка, технології) є своєрідним подовженням «тіла людини». У такий спосіб оголюється новий вимір *онтології* неоконцептології в плані екзистенційних та антропологічних її підстав. І водночас така онтологія дає змогу розкрити роль *особистісного знання* в процедурах концептуалізації, в даному випадку концептуалізації неоконцептології.

Якщо йти перевіреним у філософії шляхом, то можна погодитись, що онтологією концептології (що тут збігається з концептуалізмом, як правильно підкреслює В. Рижко, йдучи за думкою С. Неретіної і О. Огурцова), виступає Бог як гранична основа реалізації суб'єктом свого духовного потенціалу і

долучення до святого. *Неоконцептологія в цьому плані, за автором, виникає на новій онтологічній основі – розвиненості теоретичного осягнення світу, яке внаслідок значної абстрактності, втрати віри в очевидність ставить питання про розуміння як осмислення втрачених за поглибленої теоретизації його сенсів та значень, що призводить й до появи ще одного суб'єкта пізнання – експерта як фахівця в сфері витлумачення.* Граничною засадою (якщо йти за логікою монографії) концептуалізації в межах неоконцептології, відтак виступає інформаційне, мережеве, знаннєве суспільство, де «практично неоконцептологія сама набирає теоретичного вираження (системність, обґрунтованість)» (с. 49). Але істотно, що це має форму проекту, плану, прогнозу, «дорожньої карти», чим власне ще раз підтверджується вище висловлена мною думка про засадничо *телеологічне*, або ж, ближче до тексту роботи, засадничо *праксеологічне* обґрунтування неоконцептології.

Ця думка, може здатись, дещо суперечить загальній візії автора. Чому у розділі 1.5, що носить назву «Неоконцептологія і онтологія: єдність тексту, гіпертексту та контексту» він із захватом цитує положення концепції постмодерних філософів Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, яку вони викликали у книзі «Що таке філософія?».

Їхня відповідь на це питання, з погляду В. Рижка, зводиться до думки, що філософія – це знання, яке покликане долати хаос (хоча б розуміти його) і сприяти встановленню порядку. При цьому вони немов би виходять в своїх розміркуваннях з онтологічної ідеї – «існування усього як хаосу, вічно-конкретного становлення, змін, які охоплюють усе і водночас в оцьому «все» існують найрізноманітніші «зв'язки», «дірки», «тріщини» тощо» (с. 54). Ось беручи це міркування за своєрідну «нитку Аріадни», В. Рижко тут буде таку аргументацію: в онтологічному плані неоконцептологія виступає вченням про триєдність тексту, гіпертексту та контексту розуміння в тому плані, що вихідним пунктом є «Все» – хаос як явище» (с. 55). Втім, не вдаючись до подальших міркувань автора, в яких він описує рівні розуміння представлені «гіпертекстом» і «контекстом», вкажемо й на ту обставину, що в своїй «онтології» концептів Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі спираються й на своєрідну екзистенційну парадигму. Вони добре розуміють, що без врахування «живого життя» «носіїв концептів», ми багато чого втрачаємо в розумінні їх змісту, бо вилучаємо «суб'єктну складову» – інтенційність та сенс концептів. Постмодерні мислителі з цього приводу говорять, звісно, іншою мовою. Проте вони також вважають, що концепти потребують «концептуальних персонажів», котрі сприяють їх визначенню. Одним з таких персонажів є *друг*. У філософії, з їхнього

погляду, під «другом» розуміють не зовнішній персонаж, приклад або ж «емпіричну обставину», але щось внутрішньо присутнє в думці, умову самої її можливості, живу категорію, *елемент трансцендентального досвіду (курс. мій – Ю. І.)*. Завдяки *філософії*, підкреслюють мислителі, греки кардинально змінили топос «друга», який виявився співвіднесеним вже не з іншою людиною, а з деякою Істотою, Об'єктністю. Це утвердило розуміння концептів не як чогось мінливого, а навпаки, як того, що вони зроблені добротно і несуть в собі пам'ять про тривоги та небезпеки творчості (зазн. праця с. 14).

Володимир Рижко, на мою думку, також, безсумнівно, відчуває певну неповноту запропонованої онтології неоконцептології. Інакше б в його розвідці не з'явилась глава 7.7. «Триєдність людини, «триєдність світу» та «триєдність» людських практик як чинників наступних гуманітарних революцій: світ без зброї, воєн і кордонів. «Солодкий сон філософів». На перший погляд – це просто маніфестація певних ціннісних преференцій та світоглядних орієнтацій автора. Однак вже розгляд всіх згаданих іпостасей «триєдностей» як чинників майбутніх гуманітарних революцій (а ми пам'ятаємо, що гуманітарна революція постає у В. Рижка як вираження (розв'язання) криз розуміння/нерозуміння в історії) вказує, як на мене, на екзистенційну парадигму і антропологічний зріз представленої в книзі концептуалізації. При цьому вчення про «триєдність людини» тут жваво нагадує гностичну доктрину, а в цілому текст глави, можна казати, постає своєрідною «метаповіддю», яка, всупереч постморністським прокламаціям, легітимізує за всієї плюральності єдність та цілісність історичного процесу пізнання, пручаючись, втім, його тоталізації, (свідченням чого, зокрема, вже є їх наявність в історії науки у великій множинності). Водночас – це туга за сакральним та трансцендентним, що будучи притлумленими у монографії неначе раптово у заключній главі виринаються на волю.

Як показав, пише Р. Колінз, на прикладі математики Д. Блур, істина має всі характеристики, встановлені Е. Дюргеймом для сакральних об'єктів релігії: вона трансцендентна щодо індивідів, об'єктивна, примусова і потребує поваги. Що надає певним ідеям та текстам сакрального статусу? – запитує соціолог філософій. І в якості відповіді пропонує теорію, яка вказувала б на умови за яких певні концепти символічно сприймалися як морально і когнітивно зобов'язуючі. Це – теорія ритуалів взаємодії або інтерактивних ритуалів, що пов'язує символи-концепти зі соціальною належністю, відтак і почуттями та емоційною енергією солідарності й переконання. Особливою формою такої емоційної енергії є креативність творців тих чи тих

текстів. На мою думку, це, безумовно, притаманне й метаоповіді розгорнутій в заключній главі монографії проф. Володимира Рижка.

Думка про істину передбачає бажання цієї істини і тому є особистою істиною. Однак цей особистісний мотив спрямований на безособистісне всезагальне, позаяк жадати істини – значить жадати чогось загально значимого, писав М. Полані. У такий спосіб встановлюється зв'язок між поняттям «особистісного знання» і характером та формою концептуалізації дійсності. На цю обставину вказує сам В. Рижко у своїй попередній книзі «Концепція як форма наукового знання». Він пише: «Аналіз наукового знання привів Полані до думки, що не все знання означене, бо завжди в знанні є дещо більше, аніж це виявляється його логічними формами, структурами. Доцільно, мовляв, розмежовувати об'єктивне та особистісне знання, Якщо перше є означеним, то останнє – це неозначене знання. Нехтування останнім призводить до вилучення значного прошарку пізнання. Власне, тут йдеться про диспозиційне знання, себто таке, яке існує у певному відношенні – як предикат відповідного суб'єкта. Та суб'єктом у даному випадку виступає особистість як носій цього предикату. Концепція і неозначене знання мають певну спільність, яка полягає у тім, що перша і друга не подають (репрезентують) свою власну структуру, а подають (репрезентують) особистість (її позицію), котра існує в цьому знанні. І концепція і неозначене (особистісне) знання щодо теорії є наперед заданим знанням, себто таким, з яким суб'єкт підходить до розв'язання відповідних теоретичних питань¹. У такий спосіб концепція виконує функцію мови науки не в сенсі реєстрації висловлювань, що впливають безпосередньо з досвіду чи-то з певних логічних засад: в ній самій виявляються раніше невідомі конотації значень вживаємих концептів, які не існували раніш, і які виявляє, описуючи та пояснюючи їх в своїй ціннісній диспозиції до них – з позиції певного розуміння та інтерпретації – науковець як певна особистість, що залучена в (чи-то обрала за покликом серця) певне наукове співтовариство, відповідно, комунікативну спільноту. На мій погляд, таким чином, можна прослідковувати не лише певну *ціннісну відповідність* між переконаннями і віруваннями вченого і денотатами концепції, але й розкрити певну його *відповідальність* за наслідки можливої концептуалізації та її репрезентації в науковому співтоваристві та соціумі.

Це, з одного боку, наводить на критичну думку щодо обережності поводження з «метанаративами», безумовне

¹ Рижко В.А. Концепція як форма наукового знання. – К.: Наукова думка, 1995. – 211 с. С. 71.

відкидання яких у постмодернізмі, призводить до відстороненості від історичних, соціальних і, особливо, політичних реалій, а саме дискредитації позиції *залученості* (engagement), вбачання в ангажованості лише негативного змісту, що веде до апологетики дійсності, знезначення культурних сенсів, злиденності етики, теоретичних побудов академічної науки та філософії, а в масовій свідомості – до розквіту цинізму і байдужості. З іншого боку, історія культур характеризується не лише творенням *Великих оповідей*, але й рефлексією над їхнім змістом та підставами появи, в центрі яких в наш час може опинитись й особистість їхнього, не обов'язково як раніше колективного, творця. Однак їхня легітимація обов'язково потребує культурної трансляції, в яких цінності попередніх великих нарацій переоцінюються за рахунок як нового прочитання «старих» сенсів, так і символізації принципово нових, народжених появою ще не існувавших концептів та концепцій.

Рефлексія над Великими оповідами може, зокрема, вести, як показав М. Гайдеггер на прикладі Ніцше, до виявлення метафізичних підстав нігілізму (посутньо «негації») як *історичної події* радикальної переоцінки всіх попередніх цінностей, коли вибивається ґрунт (сенси) з під «місця буття» старих цінностей («Бог – вмер»). Сама переоцінка мислиться як зміна у попередньому способі покладання цінностей і «виращування» нових ціннісних потреб². Це міркування нагадує мені розуміння В. Рижком гуманітарної революції в її перетворювальній ролі. При цьому, подібно до того як М. Гайдеггер показує «метафізичну війну» Ніцше з укоріненням старих цінностей у «понадчуттєвому», так і автор монографії, визнаючи певну спільність Платонові «ідеї» з «концептом», концептуально полемізує з її «надчуттєвістю», пов'язуючи функціонування концепту з його розумінням 1) суб'єктом – творцем концепту, і 2) суб'єктом – адресатом концепту. У такий спосіб, зазначає він, можуть виникати ситуації, коли не спрацює мислення за схемою логічної опозиції «істина/хиба», і тоді пропонується звертатися до трьохзначної логіки («логіки доповнюваності»), або ідеї плюралізму (С. Неретіна, О. Огурцов) (с. 578). В. Рижко критично ставиться до таких позицій/пропозицій, справедливо вбачаючи в цьому виявленні певних соціокультурних констеляцій, і не врахування тих концептів, які репрезентують особливості самої людини – її тіло, духовність та розум. На ґрунті такого розуміння він власне намагається обґрунтувати своє «реалістичне» світобачення, однак, як би то не було факт, за допомоги *сакрального* (згадаймо наведені вище слова Блура) числа «три», або «Трійці» (чи це збіг? Метафора, на

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006. – С. 83.

крихких крильцях якої тримається, за словами Ортеги-і-Гассета, весь Всесвіт?), що й зреалізовує в своєму «Сні філософа», власне своїй Оповіді. Можна, звичайно, скільки завгодно критично рефлектувати чи іронізувати з цього приводу, втім, за цим стоїть позиція автора, вистраждана Досвідом автора. Саме Досвідом з Великої літери, що перевершує життєвий, і так званий «емпіричний» досвід (хоча, безумовно включає його у вигляді осмислених змістів життєсвіту), і сягає Смыслу, знову ж таки з Великої літери. Не буду відтворювати аргументацію автора та сперечатись з приводу утопічності чи не утопічності, метафоричності чи концептності пропонованої Метаоповіді, що, на мій погляд, остаточно – в епістемологічній площині – *ціннісно* легітимізує Неоконцептологію. Скажу лише одне: врешті-решт утопії, не дивлячись на їхню «прогресивність» чи-то «реакційність», завжди створювались з метою бачення, звичайно, як це уявлялось авторам, «кращого життя», а кращі утопії, просвітлені гуманізмом за словами нашого автора «Третьої правди» («Вічності»), звісно, якщо до цього дозрівали їхні творці, – з метою продовження гідного життя людини в смисловій ойкумені безконечного, невідомого і небезпечного Всесвіту. Як тут не погодитись з не кричущою, смиренною, майже сором'язливою «третьою правдою» В. Рижка, що веде до герменевтики екзистенціювання людини через «життя», «смерть» та третій стан – «Вічність», яка втілюється в «Дитині», і реально і символічно. І заради неї, цієї «Дитини», нікуди правди діти, всім працьовитим, відповідальним, глибокого сумління людям споконвіку сниться «Світ без зброї, воєн, кордонів». Чи перетвориться цей «сон» на концепт нової гуманітарної революції – можна лише гадати та уповати. Між тим, ми маємо бути тільки вдячними Володимирі Антоновичу Рижку за ту, без перебільшення, титанічну працю, яку він здійснив в «Неоконцептології», а надто за його людяну позицію вченого, філософа, громадянина, на фундаменті якої остання розбудована.

Юрій Іщенко,
доктор філософських наук, зав. відділом
«Наукові і освітянські методології та практики»
Центру гуманітарної освіти НАН України

Рецензія надійшла 08.10.2017

Анотації



Філософія: навчальний посібник [Електронний ресурс] – Київ : КНЕУ, 2018

Матеріали посібника мають на меті сприяти розвитку критичного мислення, самовизначенню особистості через активну громадянську позицію, а також розширювати культурний кругозір студентської молоді. Автори намагаються подати широку картину філософського знання. Посібник охоплює ряд тем, присвячених історії розвитку філософських вчень, починаючи від стародавньої філософії і закінчуючи сучасною, а також основні розділи філософії.

Авторський колектив сподівається, що опрацювання навчального матеріалу сприятиме розвитку інтелектуальної культури й загальної ерудиції студентів, дасть читачам змогу замислитися над «вічними» питаннями та чіткіше усвідомити і визначити засади власного світогляду, адже філософія постала як любов до мудрості і надалі залишається як вільний вибір способу мислення.

Філософія : практикум [Електронний ресурс] – Київ : КНЕУ, 2018

Дане навчальне видання містить перелік основних термінів (глосарій) до кожної з тем навчальної дисципліни, кросворди та тести для самоконтролю з «ключами» відповідей до них, питання для самоперевірки та контролю засвоєння знань студентами, теми рефератів; у ньому вказується перелік сучасних наукових джерел та зазначаються електронні ресурси, рекомендовані студентам з метою написання ними рефератів, самостійного доопрацювання тем, підготовки до семінарських занять та іспиту.

Використання широкого спектру цікавих практичних завдань, що містяться у навчальному виданні «Філософія: практикум», дозволить привнести у навчальний процес певний елемент новизни та різноманіття, пожвавить процес запам'ятовування студентами програмного матеріалу, сприятиме, у кінцевому підсумку, зростанню рівня якості засвоєння студентами знань із філософії.