

**НАУКОВИЙ
ВІСНИК
ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Рік заснування 1996

Випуск 561-562

Філософія

**Збірник
наукових праць**

Чернівці
Чернівецький національний університет
2011

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 561-562.
Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 263 с.

*Naukoviyy Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Nauk. Prats. Vypusk 561-562.
Filosofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2011. – 263 s.*

Науковий збірник укладено відповідно до тематики міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, 2011). Досліджуються різні аспекти гуманітарно-наукової методології, специфіка класичної парадигми, її посткласичні трансформації, постмодерністські версії та ціннісні виміри.

Для викладачів, аспірантів і студентів, усіх небайдужих до сучасної світоглядно-філософської та гуманітарно-методологічної думки.

Scientific bulletin is prepared in accordance with the themes of the international scientific conference "Humanitarian And Scientific Knowledge: The Formation Of The Paradigm" (Chernivtsi, 2011). The various aspects of humanitarian and scientific methodology, the specifics of classical paradigm, its post-classical transformations, post-modernist version and value dimensions are investigated.

For the scientists and teachers, postgraduated students, high scholars, everyone, who is interested in the religious, philosophic, world outlook and humanitarian methodological reflection.

Редколегія випуску:

Марчук М.Г. – доктор філософських наук, професор (головний редактор);

Балух В.О. – доктор історичних наук, професор (заст. головного редактора);

Чорний І.П. – кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар);

Вовк С.М. – доктор філософських наук, професор.

Гасяк О.С. – кандидат філософських наук, доцент.

Докаш В.І. – доктор філософських наук, професор.

Кисельов М.М. – доктор філософських наук, професор.

Козьмук Я.Р. – кандидат філософських наук, доцент.

Починок Б.В. – кандидат філософських наук, доцент.

Сидоренко М.М. – доктор філософських наук, професор.

Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор.

Чуйко В.Л. – доктор філософських наук, професор.

Рекомендовано до друку вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Збірник входить до переліку фахових видань ВАК України

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Загальнодержавне видання

Адреса редколегії випуску “Філософія”:
кафедра філософії, філософсько-теологічний факультет,
національний університет, вул. Коцюбинського, 2,
м. Чернівці, Україна, 58012.
Тел.: (0372) 58-48-78. E-mail: animus@ukr.net

УДК: 165

© Александр Афанасьев

© Арнольд Цофнас

Одесский национальный политехнический университет

НАУЧНЫЙ СТАТУС ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

У гуманітаристиці існують різні методологічні орієнтації: на відносно суворі ідеали науки і на зближення з нормами мистецтва. Некласичне природознавство завдяки синергетичній парадигмі зробило кроки назустріч гуманітарному знанню. Гуманітаристика може підвищити наукову строгість засобами загальної параметричної теорії систем з її м'якими закономірностями і здатністю описувати невизначеності.

Ключові слова: ідеали науковості, гуманітаристика, загальна параметрична теорія систем, знання, класична і некласична наука, методологія, наратив, науковий статус, пояснення.

Считается, что «хорошая» наука – та, которая состоит из хороших теорий, объединенных общими принципами и определенными фундаментальными понятиями. Понятие же «хорошей» теории сформировалось под влиянием классического естествознания. По классическим методологическим канонам в состав образцовой теории входят, кроме базовых понятий и принципов, еще и термины, получившие относительно однозначные определения, правила получения выводов и построения доказательств, хотя бы один закон или статистическая закономерность, а также идеализированная модель рассматриваемого объекта. Такая система знания выполняет функции не только описания, понимания, номологического объяснения, но еще и надежного прогноза или хотя бы вероятностного предвидения.

Не только в естествознании, но и во многих гуманитарных дисциплинах, можно отыскать теории, ориентирующиеся на указанный идеал, например в структурной лингвистике, конкретной социологии и др. Применение математических методов в истории и литературоведении также приближает некоторые их разделы к классическому идеалу научности. В то же время целые области гуманитарного знания, например, в педагогике или в той же истории, не соответствуют названным канонам.

Однако это не мешает устойчиво именовать историю, филологию, психологию, педагогику науками. Справедливости ради надо сказать, что гуманитарные науки – не исключение. Аналогичная ситуация наблюдалась и в естествознании. Не соответствовали указанным канонам, например, ботаника и зоология времен *К.Линнея*. Они считались науками не потому, что у Линнея возникла идея изменчивости видов под влиянием окружающей среды, а потому, что содержали гигантскую (и непрерывно растущую) бинарную классификацию. При этом вопрос о прогнозе – о предсказании возникновения новых видов – вплоть до внедрения в биологию (казалось бы «чужеродных»!) средств генетики, которая позволила биологии приблизиться к понятию науки в строгом смысле слова, – в то время даже не ставился. В общем случае, термин «наука», по-видимому, всегда всплывает первоначально именно в ослабленном смысле – тогда, когда знание в виде дескрипций и нарративов накапливается в больших объемах, и исследователи вынуждены прибегать к типизации и иным формам классификации. Хотя остальные требования, предъявляемые к строгой науке, при этом не соблюдаются. Дескрипциями, нарративами, классификациями, различными моделями понимания объекта переполнены и все гуманитарные науки. По-видимому, объективистское моделирование (ответы на вопрос как устроен объект «сам по себе») и классификации – достаточное основание, чтобы считать их науками, пусть даже в ослабленном смысле. Будет ли гуманитаристика довольствоваться таким положением и далее, или возобладает требования научной строгости? Если учесть, что гуманитарные науки – именно как науки – существенно моложе естествознания, то можно предположить вторую перспективу. Однако, реальна ли такая тенденция?

Привлекательность идеала научности, как и неполное соответствие этого идеала реальной исследовательской деятельности, стимулируют среди специалистов-гуманитариев и методологов науки дискуссии относительно научности гуманитаристики и адекватности самих

критериев научности. Наметились разные позиции. Одни методологи стремятся «подтянуть» гуманитарные науки до соответствия строгим канонам или хотя бы указать пути к этому. Другие настаивают на особом характере научности гуманитарного знания и во имя этой «особости» гуманитаристики не прочь отказаться даже от предиката научности. Третьи готовы ослабить соответствующие каноны с учетом исследовательской практики.

Сторонники единой методологии науки пытались обосновать научность гуманитарного знания, в частности, истории, демонстрацией номологических объяснений в исторических текстах. В результате сложилась модель охватывающего закона в истории в рамках подводящей теории объяснения [3, с.16-31]. Модель вызвала серьезную критику, особенно по поводу ее несоответствия практике исторических исследований, где историки чаще всего не озабочены поисками общих законов для объяснений [1]. Объяснительную функцию, как выяснилось, могут выполнять лингвистические структуры соответствующего текста, в котором изложены результаты исследования, и сам текст в целом. Это хорошо видно на примере марксистских объяснений, которые соответствовали номологической схеме и казались весьма убедительными, но лишь для марксистов, т.е. в рамках марксистского дискурса.

Лингвистический поворот в методологии науки стимулировал смягчение некоторых каноничности. В гуманитаристических объяснениях считается оправданным использование для объяснения, вместо законов природы, других отношений внутреннего типа, скажем, в исторических теориях – правил и норм из определенной области знания, (например, из римского права) или особые ритуалы, стереотипы поведения, неявные или явные правила деятельности: нравственные, политические, юридические и пр. К правилам такого рода относят, в частности, и десять библейских заповедей, нравственный категорический императив, различные политические директивы как всеобщие направляющие политической воли, например, Устав Объединенных наций или идею национализации. Указанные правила могут составлять основу экономического и социального строя, даже если они не зафиксированы письменно, никак не кодифицированы. Это справедливо и в отношении юридических кодексов и вытекающих из них нормативных актов.

Такие «объясняющие» правила обнаруживаются и в религиоведении, в частности, в ссылках на формы культовых действий. А в искусствоведении роль подобных правил играют, например, законы учения о гармонии, основы тонических систем, требования к определенному стилю, форм культовых действий и т.д. «Множество примеров, которые могут быть здесь приведены, почти столь же велико, как и многообразие сфер жизни. Вся наша жизнь протекает по правилам, которые зачастую не уступают в строгости и точности законам природы. Можно вспомнить о повседневных правилах общения, вежливости, гостеприимства и поведения, правилах уличного движения, бизнеса и товарообмена, правилах поведения на производстве и при исполнении служебных обязанностей, и прежде всего – о правилах речи. Даже когда мы играем, мы отдаем себя во власть строгих правил – правил игры» [11, с.243-244]. Подобные правила не соответствуют требованию «быть внутренними (естественными) отношениями», обязательному для законов природы [12, с.176-177]. Но они, как и законы, обладают признаками повторяемости, всеобщности, необходимости – конечно, в определенных культурных, исторических, национальных и др. рамках. Люди всегда так поступают по нравственным, идеологическим, юридическим и иным соображениям, с необходимостью и предсказуемостью определяющих их поведение. Хотя правила и нормы порой нарушаются, чего нельзя сказать о природном законе, но указанные нарушения также вызваны определенными причинами, обусловленными некоторыми другими правилами или даже законами. А вот физические или биологические законы историк, как правило, не использует для исторического объяснения: ему интересны не они, а вышеназванные правила или нормы, действующие «как законы».

В гуманитарных теориях весьма существенную роль играют специфические повествовательные структуры, включенные в описательные и объяснительные процедуры, например, нарративы. Нарративные структуры присутствуют не только в художественной литературе, но и во многих, если не во всех, научных теориях, что порой осмысливается как проявление «нарративной рациональности» и исследуется как нарративный поворот в эпистемологии. Нарративы обнаруживаются и в естественных науках, но в гуманитаристике их удельный вес и роль неизмеримо выше, поэтому с неизбежностью возникает проблема соотношения научных объяснений и нарративов, в частности, в плане соответствия нарративности идеалу научности. *X.Уайт* в своей «Метаистории» отмечает: объяснения исторических событий, состоят из комбинации логико-дедуктивных и тропологически-фигуративных компонентов, причем «номологически-дедуктивную» парадигму как орудие

исторического объяснения нельзя считать адекватной [8, с.8-9]. Естественно, никто не сомневается, что исторические события происходят, и более или менее точно фиксируются хронистами, летописцами или другими современниками. Понятия «феодализм», «капитализм», «средневековье», «папство», «пролетариат», «социалистическая революция» и др. имели соответствующие денотаты, причем до того, как историки или философы начинали их анализировать. Но для представления подобных феноменов как объектов исторической науки приходится использовать определенную устойчивую манеру языка, с помощью которой исторический мир представляется и наделяется смыслом. По-видимому, здесь много вымысла, о чем свидетельствует хотя бы возможность по-разному представить исследуемые феномены. Как бы там ни было, исторические факты концептуально конструируются в мысли, а в виде лингвистических фигур – в воображении и существуют в соответствующем дискурсе. Изменение дискурса будет означать переконструирование исторического события, но лингвистическая фигуративность, скажем, нарративность, останется неизменной. Измениться может лишь тип нарратива, например, комедийное описание вместо трагедийного, если верно гегелевское замечание о том, что история повторяется дважды: первый раз в виде трагедии, второй – в виде фарса. Точнее было бы сказать: не повторяется, а описывается.

Что касается механизма нарративного объяснения, то в нем событие или явление характеризуются путем указания на его роль и значение в связи с определенной целью, проектом или некоторой целостностью, иными словами, проясняется его значение, вытекающее из последовавших за ним других событий, результатов, последствий. Немаловажно, что выделяются наиболее «важные» и исключаются «ненужные» события, исходя из цели повествования, выбирается определенный стиль и точка зрения, словно формируется сюжет художественного произведения, автором которого и одновременно субъектом объяснения выступает историк. Эта специфика сближает историческую науку с литературой, что снижает научный статус гуманитаристики, особенно, если фиксировать только указанную специфику.

В отличие от Уайта, *К.Хюбнер*, ссылаясь на *А.Данто* и солидаризуясь с ним, полагает, что строгое дедуктивное объяснение и рассказ – это две различных формы объяснения, причем одно может быть переведено в другое [11, с.248]. Если это так, то приблизить гуманитаристику к науке можно путем перевода нарративов в объяснения, в частности, за счет применения искусственного формального языка, свободного от соответствующих тропологических фигур. Но вряд ли подобные операции возможны повсеместно. По-видимому, нарратив и объяснение в гуманитарных науках лучше рассматривать как взаимодополнительные структуры.

Однако в гуманитаристике по-прежнему сильны позиции сторонников ее «особости», причем аргументов также набирается немало: от уникальности гуманитарных объектов и произвольности действий субъектов до невозможности или ограниченности применения точных методов [14, с.43-62]. Из этого, в частности, следует, что вместо метода и точности гуманитарные науки должны, напротив, поощрять плодотворное применение воображения – то есть тот аспект восприятия мира, который и обеспечивает многоцветность мысленных образов и интенсивность чувств в качестве функционального эквивалента четко определенных и абстрактных концепций, требуемых наукой. В то же время гуманитарные науки должны опираться на акты суждения, на способность проводить различия и принимать решения, которые не могут быть основаны на «объективных» измерениях или на дедуктивных логических выводах. Если понять особый потенциал гуманитарных наук должным образом, то они будут ближе к понятию искусства (Art), чем к идее науки (Science) [6].

Подтверждением такой позиции иногда считают успех книги знаменитого представителя микроистории *К.Гинзбурга* «Сыр и черви». *К.Гинзбург* не стремится выявить ни закономерности эпохи, ни типичность поведения исторических агентов, а просто на основании документов реконструирует мысли, чувства и поведение фриуланского мельника, жившего в шестнадцатом веке, судимого инквизицией и приговоренного к смерти. Он имел смелость высказать собственные, неординарные мысли, расходящиеся с официальными, по поводу основных мировоззренческих вопросов: в первоначальном хаосе, где, подобно сыру в молоке, сбились в один комок различные стихии, появились черви, из которых произошли Бог и ангелы [5]. Естественно, во-первых, здесь нельзя обойтись без высокого уровня квалификации, интуиции, таланта и прочих субъективных качеств историка, безусловно влияющих на результат, и ставящих вопросы по поводу объективности, точности и пр. Во-вторых, возникает законное сомнение в плане научности данного исторического описания, поскольку не выявляются ни законы, ни обобщения, не представляются ни классификации, ни типологизации. По этому поводу *Гинзбург* пишет, что выбрать в качестве объекта изучения только то, что повторяется, и

поэтому поддается выстраиванию в серию или статистическую совокупность, изучаемую количественно, «означает заплатить в познавательном смысле очень высокую цену» [4, с.216].

Цена, как видим, очень высока – отказ от каких либо надежд на превращение гуманитарного знания в гуманитарные науки. То есть можно констатировать, что очерчивается сфера гуманитаристики, сторонящаяся общенаучного сближения и настаивающая на «непохожести» гуманитарного знания. Что здесь преобладает: неустраняемая специфика гуманитаристики или элементарное незнание гуманитариев с иными методами исследования, а естественников с – гуманитарными подходами, обусловленное чрезмерной специализацией образования?

Лингвистический и нарративный поворот в методологии науки совпал с методологическими штудиями по поводу неклассической и постнеклассической науки, в частности, в связи с распространением синергетических идей. Среди них особое значение имели как минимум две. Во-первых, придание всеобщего характера «стреле времени», выражающей необратимость не только социальных, но и природных процессов. Это потребовало пересмотра классических представлений о законах природы, поскольку они исходили из симметричного во времени мира, не различая прошлого и будущего, из-за чего «классические» законы почти невозможно было обнаружить в социокультурных процессах. Во-вторых, придание непредсказуемости и случайности «законного» характера. В далеких от равновесия системах флуктуации нарастают лавинообразно, и невозможно однозначно предсказать траекторию объектов и будущие состояния систем. Даже если удастся определить тенденцию, не факт, что в любой момент она не сменится на противоположную. «История человечества не сводится к основополагающим закономерностям или к простой констатации событий. Каждый историк знает, что изучение исключительной роли отдельных личностей предполагает анализ социальных и исторических механизмов, сделавших эту роль возможной. Знает историк и то, что без существования данных личностей те же механизмы могли бы породить совершенно другую историю» [7, с.53-54]. То есть какие-то механизмы могут усилить «незаметные» случайности, приводящие, в конце концов, к возникновению нового, как происходит в естественном отборе, когда механизм закрепления наследственности закрепляет и передает по наследству маленькие случайные изменения, помогающие организму выжить. Так работает необратимость, где есть событие, изменение, эволюция, и где нет динамического равновесия и классических законов, не учитывающих необратимости. Возможно, микроистория нащупает «новую» статистическую закономерность, которую ищет синергетика. Но пока специалисты не могут описать эти процессы в математических моделях, приходится зачислять их в качественные теории. Кроме того, историку не всегда интересен механизм «исторической эволюции» или «всеобщая» модель, ведь не меньшее значение имеет индивидуальное событие. Однако научно описать его без учета всеобщей модели или эволюции, по-видимому, невозможно: индивидуальный факт всегда освещен общей теорией, хотя она при описании факта может оставаться «за кадром».

Биологические формы существования человека соединены с социокультурными, что делает и его самого, и общество нелинейными, неустойчивыми, сложными, необратимыми и плохо предсказуемыми системами. В то же время, многие поступки настолько просты, понятны и предсказуемы, что странно было бы стрелять из пушек по воробьям. В устойчивых системах необратимостью и флуктуациями, по-видимому, можно пренебречь, однако не вполне ясно, в каких случаях достаточно классического подхода, а в каких требуется неклассический.

Неклассический этап развития науки, сопровождаемый лингвистическим поворотом в методологии науки, потребовал некоторого пересмотра классического идеала научности. В частности, смягчилось жесткое понимание рациональности, а требования к теории, сохранив необходимость исходных принципов, наличия хотя бы вероятностных закономерностей, идеальных моделей, определенных терминов, допускают, помимо традиционных средств вывода, также и рассуждения на естественном языке – с его лингвистическими фигурами, нарративностью и прочими «смягчающими обстоятельствами». Хотя естественные науки не только на ранних этапах своего развития, но и теперь, всегда проявляют тенденцию к повышению строгости. В то же время заметного сближения разных ориентаций гуманитаристики, с одной стороны, и гуманитаристики с естествознанием, с другой, – пока не наблюдается.

Существуют ли пути превращения всей гуманитаристики в «науку» в строгом смысле слова? Кажется, мыслимо всего три таких направления.

– *Дедуктивный путь.* Никаких надежд на то, что фундаментальная гуманитаристика – от истории и общей социологии до культурологии, этики и общей психологии в видимой перспективе встанут на этот путь. Эксперимент Б.Спинозы над этикой свидетельствует о том, что плохо определенные понятия не поддаются включению в дедуктивную систему. Многое ли изменилось в этом отношении за прошедшие 350 лет? Если не считать

отдельных случаев применения математических моделей, то ответ не будет положительным. Более того, терминология, скажем, в теоретическом литературоведении допускает 2-3 значения основных понятий, что отнюдь не считается недостатком.

Возможно, гуманитаристика никогда и не станет, даже в какой-либо из основных своих частей, дедуктивной, поскольку ее объект – не идеализации, а живые люди, живущие, в основном, в диссипативных структурах.

– *Индуктивный путь*. Путь генерализации – в надежде на получение в конце пути эмпирических закономерностей – для гуманитарных наук открыт, но страдает известными недостатками. Эмпирические закономерности имеют вероятностный характер и трудно верифицируемы. К тому же этические соображения мешают проводить эксперименты на людях. А главное, данный путь долог, и успех его отнюдь не гарантирован. История, психология, или педагогика, например, существуют не одно тысячелетие, но так и не приблизились к классическому идеалу науки.

– *Путь «гибридизации»*. Это путь применения в гуманитарной науке какой-либо из уже существующих теорий, соответствующих классическому канону, и он, этот путь, кажется наиболее приемлемым. Достаточно вспомнить, насколько эффективным оказалось в свое время применение математики в физике. В гуманитаристике математические методы также дают эффект: позволяют перевести повествование в количественную таблицу, классификацию, математическую модель, жесткую логическую конструкцию.

Примером могут служить количественные подходы в истории социологии и экономики в рамках концепции «серийной» истории. Здесь в ходе исследования исторической реальности предметом рассмотрения становятся не отдельные, изолированные во времени и в пространстве факты, события или индивиды, а ряды однородных единиц, представляющих своеобразные временные серии. Это позволяет реконструировать связное целое экономической или социальной действительности из одинаковых или сравнимых явлений на протяжении определенного промежутка времени. Наиболее впечатляющим квантитативным исследованием такого типа была книга *Ле Руа Ладюри* «Крестьяне Лангедока», в которой рассматривалась «история без людей», основанная на статистическом анализе взаимосвязей длинных циклов динамики населения и цен на продукты питания [2, с.4].

Однако при переходе на путь синтеза теорий надо соблюдать осторожность. Применение той же математики в социологии и истории оставило почти нетронутым весь массив проблем, касающихся собственно человека (а не «классов», «этносов», «электората» и т.п.). Прививаемая на древо гуманитаристики теория обретает в последнем случае вид метода, а метод должен быть адекватным. Адекватность же метода обеспечивается выполнением, по крайней мере, двух условий. [13, с.26-51, 65-66]. Во-первых, он должен быть *релевантным* проблемам соответствующей гуманитарной дисциплины, т.е. соответствовать смыслу решаемых в ней задач. Во-вторых, он должен быть *дивергентным* – существенно отличаться по используемым средствам, т.е. применять инородный язык и способы решения задач, не совпадающие с теми, которые привычны для профессионалов данной области знания. Здесь – аналогия с тем, как первоначально использовалась математика в физике, но надо принять во внимание, что применение самой математики в гуманитаристике ограничено, поскольку она, выполняя второе условие адекватности, плохо выполняет первое. Она не выражает чисто человеческие интенциональные (телеологические) отношения и не интересуется отношениями вместе с коррелятами (в данном случае, межличностными отношениями).

Требованиям адекватности могла бы соответствовать какая-либо общенаучная теория, например, теория информации и связи, теория знаковых систем и др. – именно потому, что она *общенаучная*. Вопрос только в том, насколько они окажутся адекватными и насколько большой и существенный массив проблем соответствующей гуманитарной науки она способна охватить.

Кажутся предпочтительными в этом отношении общие теории систем. Ведь нет такой гуманитарной дисциплины, которая не говорила бы о *системах* общественной или личной жизни и деятельности, системах человеческих представлений, системах ценностей и норм, системах социального управления и т.п. Все они, так или иначе, используют соответствующую системную терминологию (понятия надежности, стабильности, центрированности, автономности, регенеративности, изоморфизма, синтеза систем и т.п.). Даже если принять тезис В.Дильтея о том, что гуманитарные науки, в отличие от естествознания, не объясняют, а понимают, то и в этом случае *процедура* понимания – это всегда *целостное* представление объекта, а целостность – одна из системных характеристик.

Как представляется, преимуществами перед другими теориями систем обладает общая параметрическая теория систем (ПТС) [10], [9], которая не только содержит достаточно строгие определения всех упомянутых понятий, но и устанавливает их корреляции (закономерности), не опираясь при этом на количественные представления, столь малоинтересные гуманитаристике. А выполняя требование дивергентности, ПТС использует формальное неклассическое исчисление – язык тернарного описания (ЯТО) [15]. В любой из гуманитарных наук можно выделить системологическую проблематику, которая с помощью ПТС и ЯТО получит адекватное представление и соответствующие номологические объяснения. Если идеалом «хорошей» науки остается количественный анализ, то граница естествознания и гуманитарных наук, вернее, граница наук строгих и не очень, сохраняется, и общая параметрическая теория систем является одним из очевидных путей их сближения.

В гуманитаристике, таким образом, существуют разные методологические ориентации: на относительно строгую научность и на отказ от строгой научности и сближение с нормами искусства. Неклассическое естествознание благодаря синергетической парадигме сделало шаги навстречу гуманитарному знанию. Мяч теперь на половине поля гуманитаристики, и, по-видимому, было бы грешно не воспользоваться моментом. А поскольку движение «от хаоса к порядку» все же предполагает существование этого самого порядка и классических средств его представления, то, кажется, наиболее разумно было бы воспользоваться средствами общенаучной методологии, в частности, общей параметрической теорией систем с ее мягкими закономерностями и со способностью описывать неопределенности, столь привычные гуманитариям.

Литература

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры /Ф. Анкерсмит. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
2. Бородкин Л. И. Квантитативная история в системе координат модернизма и постмодернизма [Электронный ресурс] /Л.И. Бородкин – Новая и новейшая история, 1998. – М.: ИИРАН, № 5.– С. 3 – 16. – Режим доступа: <http://www.ab.ru/~kleio/nni-quan.html>
3. Гемпель К. Функция общих законов в истории /К. Гемпель //Логика объяснения.– М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 240 с.
4. Гинзбург К. Микроистория: две-три вещи, которые я о ней знаю /К. Гинзбург //Современные методы преподавания новейшей истории. – М.: ИВИ РАН, 1996. – С. 207–236.
5. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. /К. Гинзбург. – М.: РОССПЭН, 2000.– 272 с.
6. Гумбрехт Х.-У. Ледяные объятия "научности", или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть "Humanities and Arts" /Х.-У. Гумбрехт //Журнальный зал «НЛО». – 2006. – №81. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/gul.html>
7. Пригожин И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени /И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1994.– 259 с.
8. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века /Х. Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
9. Уёмов А.И. Общая теория систем для гуманитариев /А.И. Уёмов, И.Н. Сараева, А.Ю. Цофнас.– Warszawa: Universitas Rediviva, 2001.– 276 с.
10. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем /А.И. Уёмов. – М.: Мысль, 1978.– 272 с.
11. Хьюбнер К. Критика научного разума /К. Хьюбнер. – М.: ИФРАН, 1994.– 326 с.
12. Цофнас А.Ю. Гносеология /А.Ю. Цофнас. – К.: Алерта, 2005.– 232 с.
13. Цофнас А.Ю. Теория систем и теория познания /А.Ю. Цофнас. – Одесса: Астропринт, 1999. – 308 с.
14. Шапир М.И. «Тебе числа и меры нет». О возможностях и границах «точных методов» в гуманитарных науках /М.И. Шапир //Вопросы языкознания, 2005. – № 1. – С. 43–62.
15. Avenir I. Uyemov. The ternary description language as a formalism for the parametric general systems theory: Parts 1-3 /I. Avenir //International Journal of General Systems.– 1999, vol. 28 (4-5); 2002.– Vol. 31(2); 2003.– Vol. 32(6)

Summary

Afanasiev A., Tsofnas A. The Scientific Status of Humanitarian Knowledge. Different methodological orientations neighbour in humanitaristics: on relatively strict ideals of science and on rapprochement with the norms of art. Non-classical science due to the synergetic paradigm has made steps towards the humanities. Humanitaristics can enhance scientific exactness by means of the general parametric systems theory with its soft laws and ability to describe uncertainty. **Keywords:** ideals of science, humanitaristics, explanation, narrative, the general parametric systems theory, methodology.

ЛОГІКА «ІСТОРИЧНИХ НАУК» ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОГО ПІЗНАННЯ

У статті розглядаються передумови становлення сучасної філософії історії у філософських концепціях XIX – першої пол. XX ст., обґрунтовується теза, що філософія історії (у розумінні філософії історичного пізнання) являє собою методологічну основу всієї системи історико-гуманітарного пізнання, поєднуючи в собі конструктивні елементи різних епістемологічних традицій.

Ключові слова: Філософія історії, історико-гуманітарне пізнання, епістемологічні традиції.

Питання методології гуманітарних наук залишаються актуальними і продовжують викликати гострі дискусії, незважаючи на їхнє активне дослідження впродовж останніх двох століть. У наш час (на відміну від ситуації XIX – першої пол. XX ст.) дуже часто йдеться про певне зближення гуманітарних та природничих наук, експансію дослідницьких методів перших до проблемного поля останніх. На думку В.Лекторського, можна говорити про новий тип інтеграції природознавства й наук про людину, однак не в розумінні виникнення певної єдиної науки, до чого прагнули логічні позитивісти. Завжди будуть існувати серйозні відмінності не лише між природничими і гуманітарними науками, проте й у межах як перших (наприклад, між фізикою та геологією), так і других (наприклад, між психологією та історією). Під інтеграцією тут потрібно розуміти принципову єдність методологічних підходів, головною метою яких є реалізація людської потреби в поясненні та розумінні реальності, оскільки людина завжди прагне осмислити світ, у якому вона живе [9, с.49].

У XIX ст. дискусії точилися навколо іншого полюсу проблеми співвідношення природничого та гуманітарного знання – підкреслювалась їхня відмінність, проходилося чітко розмежування між двома типами наук, що пояснюється процесом дисциплінарного становлення сучасної науки загалом. Для історії це означало також усвідомлення особливостей свого предметного поля і формування та відстоювання власного методу. Відповідно метою даної статті є дослідження передумов становлення сучасної філософії історії у філософських концепціях XIX – першої пол. XX ст., а основним завданням – обґрунтування тези, що філософія історії (у розумінні філософії історичного пізнання) або логіка «історичних наук», за влучним виразом Г.Ріккєрта, являє собою методологічну основу всієї системи історико-гуманітарного пізнання, вдало поєднуючи в собі конструктивні елементи різних епістемологічних традицій.

XIX ст. небезпідставно називають «століттям історії». Коротко можна визначити декілька головних чинників посилення уваги до історичних досліджень.

По-перше, прискорення темпів життя (особливо економічного) внаслідок промислової революції. Ніколи ще за весь час існування людства економічна еволюція не відбувалась так швидко, як з часу введення машинного виробництва. Відбувається переосмислення поняття часу. Як приклад, механічний годинник, який після входження в обіг у XIV ст. спустився з веж замків та церков на стіни ратуш, а пізніше і житлових будинків, з XVI ст. почав відраховувати хвилини, а з XVII ст. – ще й секунди [6, с.179-186]. Прискорення соціального часу призвело до усвідомлення поняття традиції. За Е.Гіденсом, термін «традиція» у тому розумінні, в якому він зараз вживається, фактично є продуктом останніх двох століть [1, с.33]. Звернення уваги до традицій та їх відродження у XIX ст. посилило інтерес до вивчення минулого загалом.

По-друге, зміна ставлення до минулого як такого під впливом течій романтизму і позитивізму в історіографії. Романтизм значно розширив горизонти історичної науки, звернувшись до епох, які Просвітництво вважало темними або варварськими, чи взагалі залишало поза увагою. Вагомим внеском позитивізму у розвиток історичної науки став величезний приріст конкретного історичного знання, заснованого на безпрецедентному за своєю точністю та критичністю дослідженні джерел [7, с.83, 123].

По-третє, переосмислення ролі та функцій історичної науки внаслідок зазначених факторів. Відтепер історія сприймається не лише як наставниця життя, а, в першу чергу, як засіб його практичного перетворення. У XIX ст. історія була поставлена на службу державі, багато відомих істориків займали вищі державні посади. Так, в Англії провідні історики (А.Алісон, Г.Галлам, Т.Б.Маколей) активно впливали на політичне життя, конструючи

минулу реальність, засновану на концепціях «вігів» і «торі». Ще більш показовим є приклад Франції середини XIX ст., в якій два видатних історики *А.Тьєррі та Ф.Гізо* очолювали конкуруючі політичні партії, а пізніше поступилися в політичній боротьбі іншим історикам – *Л.Блану і А. де Токвілю*. Невипадково на цей час припадає пік популярності історичної літератури та історичної професії. За *А.-І.Марру*, «історія вирішувала як слід читати Іліаду; історія вирішувала, що нація визначила як свої історичні кордони, своїх спадкових ворогів і традиційної місії... Лише історія могла надати обґрунтування здійсненності утопії, показуючи, що вона... закорінена в минулому» (цит. за: [15, с.8-9]).

Отже, в окреслений період формуються передумови становлення історії як науки, предметом якої є дослідження минулої дійсності, створеної людиною, тобто «сфера духу». Відповідно постала потреба в розробці й обґрунтуванні логіки та методології її пізнання.

Вагомий внесок у вирішення зазначених питань був здійснений такими філософськими течіями XIX – першої половини XX ст., як герменевтика та неокантіанство, а також іншими дослідниками, які намагалися поєднати в своїх концепціях продуктивні ідеї обох напрямів.

Цікаво відмітити, що в цей час починають формуватися поняття «об'єкту», «предмету» і «методу» дослідження, усвідомлюється істотна риса всієї системи гуманітарних дисциплін – нетотожність та опосередкованість об'єкту і предмету пізнання. Специфічність гуманітаристики («наук про дух», за *В.Дільтєсом*, або «наук про культуру» чи «історичних наук про культуру», за *Г.Ріккертом*) обґрунтовується складністю її об'єкту, тобто людини з її унікальним і неповторним внутрішнім світом, людського суспільства та його історії, творінь людського духу. Тому на думку представників герменевтики і баденської школи неокантіанства гуманітарне пізнання повинно мати свій концептуально-методологічний фундамент, поняттєвий апарат. Хоча для них спільним було розуміння специфіки об'єкту пізнання гуманітарних наук, однак до розробки понять предмету та методу їх дослідження вони підходили різними шляхами. Герменевти звертали увагу передусім на особливості безпосереднього предмету вивчення – тексту і, відштовхуючись від цього, розробляли відповідний метод дослідження. Неокантіанці (зокрема, баденська школа) виходили із твердження про визначальну роль особливого методу дослідження гуманітарних наук – ідеографічного (історичного), яким зумовлюється специфіка їх предмету.

Герменевтика (з грецької «hermeneutike» – мистецтво пояснення, витлумачення) походить з античності, вагомим значення набуває в теології християнства і протестантизму. Як науковий метод, герменевтика починає формуватися з розвитком філології, історії та інших гуманітарних наук у XIX ст., поступово перетворюючись з конкретної методологічної дисципліни на філософську та загальнонаукову. Після виходу у 1960 р. фундаментальної праці *Г.-Г.Гадамера* «Істина і метод» (М., 1988), герменевтика являє собою не лише теорію пізнання суспільно-історичної практики, а й претендує на статус логіки і методології гуманітарних наук загалом.

У широкому розумінні під герменевтикою розуміють теорію і практику тлумачення текстів. На думку *П.Рікера*, герменевтика є дисципліною другого порядку, яка визначає загальні правила витлумачення, в той час як саме витлумачення є сукупністю прийомів, що застосовуються безпосередньо до певних текстів. У сучасній герменевтиці чітко розмежовуються поняття «розуміння» та «інтерпретації». Під розумінням мають на увазі мистецтво осягнення знаків, які передаються однією свідомістю і сприймаються іншими через їхнє зовнішнє вираження (жести, мова). Інтерпретацією визнається розуміння, спрямоване на зафіксовані у письмовій формі знаки. Отже, інтерпретація являє собою певну периферію розуміння [11, с.3].

Герменевтика визначила й запропонувала розв'язання низки проблемних питань гуманітарного пізнання, особливо загострила проблему розуміння тексту й текстуальної природи гуманітарних наук, зокрема – історичної, оскільки в ній зв'язок із соціальною реальністю здійснюється за допомогою відповідних джерел: археологічних матеріалів, хронік, оповідей, документів та листів. Тексти як безпосередній предмет дослідження викликають певні ускладнення, зумовлені тією обставиною, що текстовий твір, як правило, відділений від нас часовою і культурною дистанцією, тому є джерелом безлічі тлумачень і можливих розумінь. Розуміння історичного тексту не є готовим результатом, а являє собою діалогічний процес, «діалог різних культур». Зрозуміти текст означає знайти відповіді на питання, що виникли в сучасній для дослідника культурі. Відповідно постає потреба в опрацюванні та вдосконаленні механізму розуміння тексту як матеріалізованого вираження духовної культури, тобто методу пізнання історико-гуманітарних наук.

Першим звернув увагу на текст як предмет дослідження герменевтики *Ф.Шляєрмахер*. Розглядаючи його як «застиглу мову» (пам'ятки, відділеної від дослідника історичною,

культурною й мовною дистанцією), Ф.Шляермахер визначає два аспекти своєрідної «моделі» тексту: граматичний (об'єктивний) і психологічний (суб'єктивний). Відповідно до цього вирізняються два види інтерпретації – граматична, спрямована на дослідження мови (тексту) в її об'єктивному існуванні самої собою, та психологічна, скерована на розгляд мови як певного відображення її ініціатора, автора тексту. Ф.Шляермахер наполягав на повній пізнавальній рівнозначності між ними, оскільки в реальній практиці тлумачення граматична й психологічна інтерпретації використовуються у гнучкому співвідношенні, залежно від предмету дослідження (художній твір, науковий трактат, історичний документ, твір мемуарного або епістолярного жанру). «Розуміння є лише взаємодією обох цих моментів» [18, с.115].

І.Хладеніус розширює предмет герменевтичної теорії історичною проблематикою і, поєднуючи її з логічними методами, розглядає герменевтику як основний метод та логіку історичного пізнання. Він підкреслює принципову різницю між історією (історичний процес) та історіями (уявлення про історичні події), вводячи поняття точки зору і перспективи в історичну науку. «Історія – одне, уявлення про неї різноманітні; в історії немає нічого суперечливого; в уявленнях про історію може бути дещо суперечливе, як і у відношенні уявлень одне до одного; в історії все має достатнє обґрунтування, в уявленні ж можуть бути речі, які здаються такими, що відбулися без достатнього обґрунтування» [17, с.318]. Історія, що була наявна колись, хоча й залишається сама собою непорушно однаковою, проте вектори її споглядання істориками зазнають калейдоскопічних заломлень залежно від висхідної позиції (див. за: [5, с.192]).

У роботі зі словом, текстами вбачав методологічну перевагу історичної науки також *Г.Шпет*. Він звертає увагу до того факту, що в історії склалася ситуація, коли з одного боку, ототожнюють онтологічні питання з логічними, а з іншого – змішують поняття методів історичного дослідження та методів історичного зображення, увага зосереджується в основному на стадії вивчення історичних документів, джерел (тобто на тому, як їх читати) і нічого не говориться про логіку історичної науки (тобто про те, як писати історію). Між тим, на думку Г.Шпета, саме в історії найбільш чітко проявляється значення та роль логіки в пізнанні дійсності. Джерелом і засобом історичного пізнання є слово, яке по-перше, являє собою форму, під якою історик знаходить зміст досліджуваної дійсності; по-друге, воно є знаком, завдяки якому історик приходить до свого предмету з його специфічним змістом, що складає значення або смисл цього знаку. Саме «слово» як форма (що виражає і повідомляє) та знак (що має смисл) становить прямий предмет логіки. Історія як наука від початку має справу з оформленим в логічні форми слова матеріалом, у чому і полягає її методологічна перевага, оскільки та сама роль слова в інших емпіричних науках безпосередньо менш помітна. Так, лише здається, що інші види і типи знання здобуваються (нами) в «прямому» спостереженні або в досвіді як неоформленому в слові переживанні. Часто протиставляють спостерігача (вченого-природознавця) та читача (історика). Однак неоформлений у словесну оболонку і форму досвід не є джерелом пізнання [19, с.304]. Пізніше, досліджуючи проблеми філософії мови та розвиваючи концепцію «внутрішньої форми слова» (поняття) Г.Шпет підходить до ідей сучасної семіотики.

На текстуальній природі історичної науки також наголошував *І.Дройзен*, підкреслюючи, що вона досліджує не минуле саме собою, (тому що його вже немає), а те, що від нього залишилося у сьогоденні – «залишки того, що було і відбувалося... мислиннева картина минулих часів» [3, с.462]. Ще в середині XIX ст. І.Дройзен обґрунтовує ідею опосередкованості історичного знання як його сутнісної характеристики, адже «минулі часи ми можемо реконструювати не «об'єктивно», а лише отримати із «джерел» певне уявлення, думку про них, їхній аналог» [3, с.567].

І.Дройзен висуває цікаву теорію імені-знаку. Завдяки імені (яке одночасно є знаком предмету, явища) людина впорядковує для себе постійно рухому дійсність, створює (спрощуючи, розрізняючи, комбінуючи) своєрідний світ імен та понять, який для «мислячого духу» утворює аналог зовнішнього світу. Таким чином, формулюється ідея конструювання, а не відображення істориком минулого [3, с.551-552].

Наступним важливим моментом герменевтичних досліджень XIX – першої пол. XX ст. була проблема взаємодії розуміння і пояснення в методології пізнання та історико-гуманітарних дослідженнях. У процесі розгалуження сфери пізнання на «науки про дух» і «науки про природу» формується конфліктна дихотомія термінів «розуміння – пояснення». З позиції герменевтики, основним методом дослідження наук про природу вважалося пояснення, в той час як до наук про дух пропонувалося використовувати метод розуміння як більш відповідний особливостям їх об'єкту й предмету пізнання. Зазначене протистояння, на думку П.Рікера, схематично можна відтворити так. Науки про природу мають справу з

відкритими для спостереження фактами, які піддаються математизації і верифікації, використовують три моделі пояснення (каузальне, генетичне, структурне). Науки про дух займаються знаками, що є носіями інформації (смислів) та потребують розуміння й інтерпретації, застосовують «симпатію» чи «інтропатію», а трьома різновидами пояснення здатні протиставити «зв'язок» (Zusammenhang), за допомогою якого ізольовані знаки поєднуються у знакові сукупності, найкращим прикладом чого є побудова оповіді [11, с.6].

В сучасній теорії герменевтики з поширенням структурного аналізу на різноманітні види письмового дискурсу тривале протистояння понять «пояснення» і «розуміння» втратило свою гостроту. Завдяки письмовій фіксації сукупність знаків досягає певної семантичної автономії, тобто стає незалежною від оповідача, слухача та конкретних умов продукування. Саме письмо являє собою своєрідну межу, яка зумовлює й забезпечує автономність тексту (наративу). Останній перебуває на перехресті розуміння та пояснення, а не на лінії їх розмежування. Загалом у наш час превалює тенденція взаємодоповнюваності методів розуміння і пояснення у будь-якій сфері знання.

Вперше розуміння («розуміння шляхом дослідження») як особливий метод історичного дослідження, зумовлений морфологічним характером історичного матеріалу, висуває *І.Дройзен*. Розуміння, на його думку, одночасно є синтетичним та аналітичним, індукцією і дедукцією. «Можливість розуміння полягає в конгеніальному для нас вигляді проявів, які ми маємо в наявності як історичний матеріал» [3, с.463-464].

Натомість *В.Дільтей*, розділивши за предметом дослідження весь комплекс наук на «науки про природу» та «науки про дух», закріпив метод розуміння саме за «духовними науками». Водночас він пропонує раціонально-ірраціональний механізм розуміння, яке не зводиться лише до мислення, а включає також наслідування, співпереживання, завдяки чому являє собою метод безпосереднього осягнення. «Розуміння і тлумачення – ... метод, що використовується в науках про дух... Розуміння й тлумачення містять у собі всі істини наук про дух» [2, с.141].

Теза *В.Дільтея* про раціонально-ірраціональний характер історичного пізнання була продовжена у ХХ ст. в концепціях філософії та методології історичної науки *Б.Кроче* і *Р.Дж.Колінгвуда*. Так, на думку *Б.Кроче*, історія засновується на синтезі свідчення та його інтерпретації з позиції критики, а обов'язковою умовою дослідження історичних подій є їх «вібрація у свідомості історика», який ніби «відновлює» для себе стан свідомості, який спричинює походження історичних пам'яток (див.: [7, с.192-193]).

Близької позиції дотримується і *Р.Дж.Колінгвуд*, згідно з яким, історик повинен уміти відтворити минуле у власній свідомості, що передбачає схильність мислення історика до розуміння й осягнення іншого способу мислення. У британського мислителя критерієм історичної істини виступає ідея самої історії, ідея уявної картини минулого, яка за картезіанською термінологією має назву вродженої, за кантіанською – апіорної. Вона не є випадковим продуктом психологічних причин, а належить кожній людині як елемент структури її свідомості [7, с.237].

На нашу думку, варто підкреслити той факт, що концепції безпосереднього осягнення або «вживлення» в історичне джерело з метою відновлення чи відтворення історичних подій у свідомості дослідника являють собою певне продовження одного з основних принципів герменевтики – ідеї герменевтичного кола – на історичному матеріалі. За *Ф.Шлейєрмахером*, який уперше застосував цей принцип у методології гуманітарних наук, перед дослідником ставиться завдання зрозуміти автора тексту навіть краще за нього самого, що передбачає доволі ускладнену процедуру пізнання: поступове накопичення попереднього знання до більш повного розуміння предмету дослідження поєднується з діалектичним взаємовідношенням частини та цілого в розумінні тексту [18, с.130].

Пізніше *Р.Дж.Колінгвуд* та *Х.-Г.Гадамер*, наголошуючи на активній ролі історика в процесі історичного пізнання, запропонують логіку історичного дослідження за схемою «питання – відповідь». На їхню думку, дослідник має свідомо й обґрунтовано ставити питання джерелам, беручи на себе ініціативу щодо того, що він прагне в них знайти. «Питання і підстави в історії корелятивні» [7, с.237-240, 267]. Найбільш широким контекстом при цьому виступає об'єктивована письмово культурно-історична традиція, тобто історична наука.

Отже, теорія герменевтики, яка постала у ХІХ – першій половині ХХ ст. в філософії науки загалом та методології історії зокрема: (1) загострила увагу на текстуальній природі історико-гуманітарного пізнання, проблемі тексту як знаково-символічній системі, що виступає носієм інформації і становить собою запоруку її об'єктивності; (2) висунула та запропонувала розв'язання питання взаємодії методів розуміння і пояснення, розуміння та інтерпретації у філософії й методології гуманітарних наук, обґрунтовуючи розуміння як сутнісно властиве саме

цим наукам; (3) підкреслює діалогічність історико-гуманітарного дослідження у зв'язку з його текстуальною природою; (4) наголошує на невід'ємному перспективізмі, присутності «точки зору» як автора тексту (написання), так і його інтерпретатора (читання); (5) звертає увагу на проблеми мови як основного засобу аналізу тексту та системоутворюючого елементу культури.

Іншим опозиційним (у період панування позитивізму) філософським напрямом у методології науки XIX ст. виступило неокантіанство, що постало як сукупність різнорідних філософських течій другої пол. XIX – першої чверті XX ст., кожна з яких характеризується своєю особливою методологічною спрямованістю. Питанням природи історико-гуманітарних наук (до яких належали історія, мистецтво та мораль), специфіки їх методології особливу увагу приділяли засновники та прихильники Баденської школи неокантіанства.

Серед визначальних тверджень Баденської школи неокантіанства можна виокремити такі.

По-перше, критика психологізму в методології науки, оскільки, як підкреслює Г.Рікерт, предметом логіки пізнання передусім виступає не процес збирання наукового матеріалу (це є справою окремих емпіричних наук), а процедура його впорядкування, опрацювання та викладення [13, с.46]. Враховуючи той факт, що «духовне» в другій половині XIX ст. асоціюється передусім із «психічним» (психологія як наука про «життя душі»), Г.Рікерт пропонує відмовитися для позначення циклу гуманітарних дисциплін від багатозначного виразу «науки про дух» на користь назви «науки про культуру» [13, с.102].

По-друге, формальний розподіл спектру наукових дисциплін на дві основні групи за методом і метою дослідження. Так, В.Віндельбанд поділяє науки на «номотетичні» та «ідеографічні». Продовжуючи його думки, Г.Рікерт у своїй логіці історичного пізнання виходить із констатації двох принципово різних способів доннаукового розуміння дійсності (генералізуючого й індивідуалізуючого), яким відповідають (не збігаючись з ними) також два принципово відмінних з логічного погляду види її наукової обробки – генералізуючий та індивідуалізуючий (історичний) методи, що розрізняються між собою як за метою, так і за своїми кінцевими результатами. Г.Рікерт підкреслює, що логічний поділ не є реальним розмежуванням, оскільки останнє залежить лише від предметних відмінностей матеріалу [14, с.146-147].

Пізніше Е.Касіреп реабілітує поняття «духу», ототожнюючи його з «духовною культурою» та «культурою» в цілому на противагу поняттю «природи». Наукове (природничо-наукове) мислення, на його думку, є лише «особливою формою вираження творчої енергії духу», тобто наукове пізнання (наука) з панівною в ньому логічною формою включається як елемент до загальної системи культури поряд з мовою, мистецтвом, релігією, міфом (див.: [10, с.726-727]).

По-третє, конструктивістська спрямованість теорії пізнання. Емпірична дійсність являє собою для нас незоре різноманіття, яке жодним чином не може бути зображене або описане. Будь-яке судження про дійсність вже є значним її спрощенням. Наочний даний матеріал наука переробляє в абстрактні побудови думки – поняття. В цьому абстрактному процесі переробки й полягає найбільш важлива з огляду логіки сторона наукового методу [14, с.139].

По-четверте, розуміння «поняття» як універсальної форми знання, в яку в певний спосіб упорядковуються результати також й історичного наукового дослідження. Зазвичай, наголошує Г.Рікерт, термін «поняття» використовується в розумінні засобу викладення результатів дослідницької роботи в методології природознавчих наук. Однак з логічного погляду правомірно називати поняттями також і такі мисленнєві побудови, в яких охоплюється історична сутність дійсності, оскільки обидва логічні процеси спрямовані на перетворення та спрощення дійсності з метою її наукового трактування, в чому й полягає загальний смисл побудови понять [12, с.272].

У концепції Е.Касірепа місце поняття (логічної форми) як універсального критерію опосередкування дійсності займає новий принцип (засіб) оформлення духу в його окремих основних напрямках (мові, мистецтві, релігії, міфі) – символ (знак) або «символічна форма» [4, с.26].

По-п'яте, розробка теорії цінностей, проблеми смислу та пов'язаного з ним поняття значення. Принципом історичного утворення понять, за Г.Рікертом, є співвіднесення матеріалу з певною культурною цінністю. Історик розчленовує дійсність на істотні та неістотні елементи відповідно до універсальних цінностей (наприклад, цінності держави, мистецтва, релігії). Спільність системи цінностей забезпечується розумінням її як значущої всіма членами тієї чи тієї спільноти [14, с.141, 158-159].

Важливо підкреслити, що розвиток історико-гуманітарних наук (як в аспекті їхньої об'єктивності, так і систематизації) пов'язується неокантіанцями, зокрема Г.Рікерт, з розробкою поняття культури як системи значущих цінностей, формування якої ним покладалося на філософію історії [14, с.203]. Предметом філософії історії як науки про принципи «історичного життя» визначається ідея універсальних цінностей (у кантівському розумінні), тобто апіорна нормативна свідомість, яка становить підґрунтя наук про культуру. Завданням кожної епохи, на думку Г.Рікєрта, є реалізація цієї ідеї з усвідомленням факту принципової незавершеності такої роботи, тому історія, як і всі інші дисципліни, кожного разу змушена «писатися по-новому», постійно видозмінюючи свої поняття [13, с.123].

Важливим є той факт, що неокантіанці (наприклад, Г.Рікерт та О.Лаппо-Данілевський) наголошують на потребі розрізнення теоретичного відношення до цінностей (як принцип відбору істотного) від практичної оцінки, що також присутня в історичному дослідженні.

По-шосте, підкреслення історичного характеру істини в її застосуванні в гуманітарних дисциплінах. Об'єктивність індивідуалізуючого методу і, відповідно, результатів дослідження в історичній науці, за Г.Рікерт, обґрунтовується всеохопністю системи культурних цінностей, її інтерсуб'єктивністю [13, с.125]. На думку Е.Касієра «даність» об'єкту гуманітарного пізнання зумовлює («задає») його об'єктивність. Наука, мова або мистецтво мають «об'єктивуюче» значення не тому, що відтворюють дійсність, яка існує сама собою, а тому що вони її творчо формують, являючи собою певні способи та напрямки об'єктивації [4, с.37].

О.Лаппо-Данілевський, звертаючись до епістемологічної природи історичної дійсності, як критерій істинності історичної науки пропонує принцип системної єдності свідомості та «координацію фактів», наближаючись у такий спосіб до ідеї сучасної когерентної теорії істинності: «знання, яке він [історик] отримує про кожний новий факт, що його цікавить, повинно бути співвіднесене із знанням про інші, вже відомі йому факти. Якщо така координація досягається, то свідчення про факт, співвіднесене з іншими, вважається ним певною мірою вірогідним» [8, с.499].

На проблемі історичної зумовленості категорії «істинності» в історико-гуманітарних дослідженнях наголошували у своїх роботах *Г.Зімель* та *М.Вебер*, в поглядах яких простежується певний синтез ідей позитивізму (універсальність позитивного знання) й неокантіанства (теорія цінностей як системи «об'єктивних» смислів, що характеризуються своєю «значущістю», конституююча роль пізнаючого суб'єкта), що знайшло своє відображення в розробці соціологічного аспекту історико-гуманітарного пізнання.

Цікавим поєднанням методологічних традицій герменевтики та неокантіанства в межах історичної науки являє собою школа «Аналів». Конструктивістська спрямованість епістемології неокантіанства значно вплинула, наприклад, на позицію Л.Февра, за яким історія являє собою вибір, що, однак, не вказує на її ненауковість. Встановлення факту в історичній науці, на його думку, означає «вироблення» його, тобто знаходження певної відповіді на певне питання, тому історичні факти є «чистими абстракціями» [16, с.28]. Герменевтичні тенденції простежуються передусім у проблематиці досліджень істориків-аналістів, зокрема історії ментальностей, що спирається на лінгвістичні дослідження, на вивчення мови, яка є не лише засобом людської комунікації, а й засобом проникнення до іншої історичної реальності. Історик ментальностей, відтворюючи духовний світ минулого, завжди виходить із об'єктивного аналізу певних елементів минулої культури, з уламків культурних конструкцій (текстів, виробів, художніх творів тощо).

Отже, можна зробити висновок, що неокантіанський напрям філософії історико-гуманітарного пізнання, характеризуючись своєю методологічною й антипсихологічною спрямованістю, (1) започаткував формальний розподіл спектру наукових дисциплін на дві основні групи за методом і метою дослідження («науки про природу» та «історичні науки про культуру»); (2) обґрунтовував розуміння «поняття» як форми знання ідеографічних (історичних) наук, критерієм побудови якої є система культурних цінностей; (3) підкреслював відмінність між ціннісним відношенням як основи ідеографічного методу пізнання і наявністю оцінки в історичному творі, наголошуючи на принциповій відмінності такої оцінки в історико-гуманітарних дослідженнях; (4) загострив проблему об'єктивності поняття істини, наголошуючи на історичності істини в гуманітарних науках.

Підсумовуючи, можна говорити про те, що впродовж XIX – першої половини XX ст. відбувається становлення системи історико-гуманітарних дисциплін, формується її концептуально-поняттєвий та методологічний апарат. Методологічною основою всієї системи історико-гуманітарного пізнання виступила логіка «історичних наук», яка, поєднуючи в собі конструктивні елементи різних епістемологічних традицій (герменевтики та неокантіанства), заклала основи розвитку також багатьох сучасних міждисциплінарних галузей знання (наприклад, філософії культури, філософії мови тощо).

Література

1. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя /Ентоні Гіденс; [пер. с англ. Н.П.Поліщук]. – К.: Альтепрес, 2004. – 100 с.
2. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума /Вильгельм Дильтей; [пер. с нем. А.П.Огурцова] //Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 135-152.
3. Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории /Иоганн Густав Дройзен; [пер. с нем. И.Г.Федорова]. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – 584 с.
4. Кассирер Э. Логика наук о культуре /Эрнст Кассирер; [пер. с нем. и комментарии С.О.Кузнецова и Б.Вимера] //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С. 7-154.
5. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу /Райнгарт Козеллек; [пер. з нім. В.Швед]. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.
6. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії /Райнгарт Козеллек; [пер. з нім. В.Швед]. – К.: Дух і літера, 2006. – 436 с.
7. Коллінгвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография /Робин Джордж Коллингвуд; [пер. с англ. Ю.А.Асеева]. – М.: Изд-во «Наука», 1980. – 486 с.
8. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории /Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 472 с.
9. Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? /Владислав Александрович Лекторский //Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 44-49.
10. Малинкин А.Н. Эрнст Кассирер /А.Н.Малинкин //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке; [пер. с нем. и комментарии С.О.Кузнецова и Б.Вимера]. – М.: Гардарики, 1998. – С. 724-729.
11. Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук /Поль Рикер; [пер. с фр.] //Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: "КАМ", 1995. – С. 3-18.
12. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий: Логическое введение в исторические науки /Генрих Риккерт; [пер. с нем. Л.Воден, вступ. ст. Б.В.Маркова]. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с.
13. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре /Генрих Риккерт; [пер. с нем. и науч. ред. И.Г.Гессена] //Науки о природе и науки о культуре; [общ. ред. и предисл. А.Ф.Зотова]. – М.: Республика, 1998. – С. 44-128.
14. Риккерт Г. Философия истории /Генрих Риккерт; [пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена] //Науки о природе и науки о культуре; [общ. ред. и предисл. А.Ф.Зотова]. – М.: Республика, 1998. – С. 130-204.
15. Савельева И.М. Обретение метода /Ирина Максимовна Савельева //Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории; [пер. с нем. И.Г. Федорова]. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – С. 5-23.
16. Февр Л. Бои за историю /Люсьен Февр; [пер. с фр. А.А.Бобовича, М.А.Бобовича, Ю.Н.Стефанов]. – М.: «Наука», 1991. – 529 с.
17. Хладениус И.М. Введение к правильному истолкованию разумных речей и писаний [Електронний ресурс] /И.М.Хладениус //Режим доступу: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/chlad1.htm>
18. Шлейермахер Ф. Герменевтика /Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер [Електронний ресурс] //Общественная мысль: исследования и публикации. – Вып. IV – М.: Наука, 1993. – С.224-235. – Режим доступу: <http://www.ibif.nm.ru/z0000840/index.shtml.htm>
19. Шпет Г.Г. История как проблема логики /Густав Густавович Шпет //Историко-философский ежегодник. – М.: «Наука», 1988. – С.290-320.

Summary

Mishalova E. Logic of «Historical Sciences» as Methodological Basis for Development of the Humanities. The paper considers some preconditions in formation of the modern philosophy of history in philosophical conceptions of the XIX – first half of the XX century. Our claim is that philosophy of history constitutes a methodological basis for the whole system of historical and humanitarian knowledge unifying successfully the constructive elements of various epistemological traditions. **Keywords:** philosophy of history, historical and humanitarian knowledge, epistemological traditions.

РОЗПІЗНАННЯ РОЗУМУ І РОЗСУДКУ ЯК РІВНІВ МИСЛЕННЯ (Стаття друга)¹

Статтю присвячено виявленню підстав розпізнання розсудку і розуму всередині мислення не за зовнішніми ознаками, а за реальними характеристиками природи мислення. У другій частині статті аналізуються особливості мислення у формі розсудку через діалектику кінцевого та безконечного, виявляються підстави розпізнання розсудку і розуму всередині мислення, які пов'язані з особливістю руху категоріальності на рівні розсудку та розуму та з різними способами відношення мислення до власної форми, що призводить до різних ейдосів явлення дійсності у мисленні.

Ключові слова: мислення, розум, розсудок, зовнішня рефлексія, розсудкова форма, розумна форма.

У попередній статті ми зосередили увагу на розглядові особливостей *розуму* як визначення, що адекватне самій природі людського мислення. Тепер слід перейти до окреслення істотності *розсудку* як певного рівня мислення.

Метою статті є розгляд мислення у формі розсудку через діалектику кінцевого та безконечного й виявлення підстав розпізнання розсудку і розуму всередині мислення, які пов'язані з особливістю руху категоріальності на рівні розсудку та розуму та з різними способами відношення мислення до власної форми, що призводить до різних ейдосів явлення дійсності у мисленні. Отже, де ж *розсудок* і чи є йому місце у діалектиці *розумного* мислення (про що йшлося у першій частині статті)? Мислення у формі розсудку постає як зовнішня рефлексія, що дає кінцеві визначення, які нездатні відтворювати внутрішню всезагальність.

Ми говорили, що мислення – у граничному визначенні – є здатністю мислячого тіла діяти за формами та мірками зовнішніх речей. В цьому зв'язку цікавим є зауваження *О.Новохатька*, який інтерпретує думку *Е.Ільєнкова*: “мислення взагалі, ‘розсудок’, є здатністю певного тіла будувати свій рух у світі інших тіл відповідно до форми та розташування будь-яких інших тіл, і в жодному випадку – до форми та розташування особливих частин власного тіла. Специфіка ж людського мислення, “розуму”, – в тому, що, на відміну від тварини, людина здатна будувати свої дії не тільки у злагоді із формою будь-якого іншого тіла, а й – плюс до того – з перспективою зміни цього будь-якого тіла в процесі прирощення людської культури. Людина, таким чином, здатна здійснювати діяльність з будь-якою річчю за внутрішньою мірою культури, що розвивається” [11, с.15]². Проте якщо людина реально має справу з витворами і формами культури, результатами діяльності інших людей і поколінь, але стосується до них як до простих, німотних *об'єктів-речей*, які не розпредметнюються, а просто використовуються, – то людина діє (мислить) суто *розсудково*.

За *Гегелем*, свідомість стає розсудковою, коли піднімається до досягнення внутрішньої суті предмету – закону. Це досягається шляхом підведення окремого під загальне. Зазначимо, що для мислення як такого характерно поставити предмет у відношення до всезагального. Та й у Канта розсудок розглядається як підведення багатоманітності чуттєвості під категорію.

Гегель пише: “Розсудок є здатністю мисленнєво визначати взагалі і фіксувати в мисленнєвих визначеннях. Його зміст як *об'єктивного* розсудку складають категорії – мисленні визначення буття, які утворюють внутрішню єдність багатоманітності споглядань і представлень. Він відрізняє істотне від неістотного і пізнає необхідність і закони речей” [4, с.193]. Проте пізнаючи “необхідність та закони речей”, розсудок виявляється нездатним *обґрунтувати* цю необхідність. Тому закони явищ, що досягаються розсудком, постають чимось абстрактно-загальним, що чуже *внутрішньому* розпізнанню. Розпізнання “поки лише йде від *розсудку* і ще не встановлене в самій суті справи. Отже, розсудок проголошує лише *власну* необхідність – розпізнання, яке він, отже, проводить, тільки виражаючи в той же час, що це розпізнання не є розпізнанням самої суті справи” [3, с.84]. Така особливість розсудку була позначена Кантом, але

¹ Початок див.: Возняк В. Розпізнання розуму і розсудку як рівнів мислення (Стаття перша) // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 541-542. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С.88-95.

² І за Гегелем розсудок є “мислення взагалі” [3, с.12].

останній з цього робить висновок, що розсудок може знати лише те, що відповідає формальним умовам досвіду, а вони, своєю чергою, обумовлені власною організацією розсудку.

Принцип розсудку – абстрактна тотожність, а там, де всезагальне береться абстрактно, формально, воно має свої визначення не в собі самому і не переходить до особливого; а тому воно “роздріблене, розщеплене, розрізнене, розкидане, не має у собі самому необхідного зв’язку” [6, с.21]. Розсудкове мислення не здатне відтворювати внутрішню всезагальність, конкретну єдність багатоманітних зв’язків, а тому й об’єктивна суперечність непідвладна йому. Розсудок лише підводить особливе під себе як загальне, не маючи цього особливого в самому собі [6, с.392], залишаючи його поза собою. Через це розсудкова рефлексія має зовнішній характер. “Дурна рефлексія – це страх заглибитися в *предмет* і прагнення, виходячи за його межі, повернутися у себе самого... істотним є не тільки розуміння залежності одиничного від цілого, але й те, що кожний момент сам собою, незалежно від цілого, є цілим. Це й є заглибленням у предмет” [1, с.543-544]. Підведення одиничного під загальне – лише початок шляху, найабстрактніший момент у пізнанні (хоча, власне, це не “початок”, а деяка середина, тому що будь-яке пізнання, розумування мають під собою певну товщу живого досвіду – про що добре сказано і у *М.Бердяєва*, і у *С.Франка*, і у *М.Лоського*). Тут встановлюється зв’язок із цілим, який має ще абстрактний характер, і якщо на цьому зупинитись, як це і трапляється з розсудком, то саме одиничне ще не зрозуміле в своїй особливості, і всезагальне не переходить до особливого. Розуміння того, що кожний момент є ціле, а не просто елемент механічної структури, докорінно змінює “кут зору” і потребує подальшого заглиблення у предмет та простеження необхідних взаємозв’язків цього моменту, розкриття його *самовизначення*, що, своєю чергою, й дає можливість зрозуміти предмет як такий, що обґрунтовує самого себе, свою всезагальність та свою єдність, унікальність.

Якщо розсудок тільки підводить предмет під всезагальне, то для відтворення конкретної сутності предмета необхідний *рух* категорій, що збігається із саморухом змісту предмета. Розсудок же просто переходить від одного визначення до іншого, а потім намагається привести їх у деякий зв’язок, який ним не обґрунтовується, а просто привноситься у предмет. Мабуть, *К.Маркс* мав на увазі саме таку особливість розсудкового мислення: “Грубість та відсутність розуміння в тому й полягають, що органічно пов’язані між собою явища ставляться у випадковій взаємовідношенні і в чисто розсудковий зв’язок” [8, с.24].

Розумне мислення здійснює рухомість, процесуальність визначень предмета і саме таким чином, що в кінцевому рахунку вони постають визначеннями саме предмета, що розкриває свою цілісність, постає єдністю, що зберігає себе, як само-розвиток і само-обґрунтування.

“Розсудок виділяє лише кінцеві визначення; останні позбавлені в собі стійкості, є хиткими, і побудована на них споруда руйнується, розум завжди прагне того, щоб знайти безконечне визначення” [5, с.149]. Мислення є формою безконечності, хоч і постає здатністю емпірично кінцевої істоти. Проте людина як людина не є простою часткою природи поруч з іншими частинами; вона, людина, є всезагальним самої субстанції, її універсальною силою.

“Кінцевим зветься те..., що має кінець, те, що є, але перестає бути, де воно стикається із своїм іншим, і, отже, обмежене останнім” [5, с.135]. У вигляді зовнішнього предмета мислення має межу, бо предмет не є мислення, і водночас не має її, оскільки мислення ідеально проникає у предмет, освоює його, робить своїм його зміст, рухається в ньому. З іншого боку, мислення як ідеальна діяльність з перебудови схем, образів, форм реальної чуттєво-предметної діяльності має своєю межею практику як чуттєве перетворення предметів. У переході мислення в практику (опредмечення ідеальних образів) виявляється його, мислення, межа, обмеженість. Стикаючись із своїм “іншим”, з практикою, мислення перестає бути собою і водночас залишається собою. А точніше – стає собою, розвиваючись як людська здатність здійснювати діяльність за визначеннями субстанції, а не за власною сваволею. І це “становлення собою” (ставання собою) як іманентне покладання своєї межі і переходження її утворює природу мислення як такої “реальності”, що черпає свою сутність з “іншого”, живе “іншим”, – але як самим собою, і тому має свою власну безконечну сутність як “принцип всеєдності в нас” (*В.Соловйов*).

Мабуть, не варто уявляти зв’язок мислення і практики за типом: практика – мислення – практика. Це – вельми абстрактна схема. Практика продовжується в мисленні (в формі ідеального), але водночас вона ані на мить не припиняється як власне практика. Саме “насичення” мислення практикою, її об’єктивним змістом, здійснюється не тільки в актах розпредмечення практики та її результатів, а й в зворотному процесі – в процесі опредмечення мислення та його “зняття” як діяльності тільки в ідеальному плані і з ідеальним планом, у його “переході” в безпосередній життєвий процес. “Насичення” мислення практикою одночасно

постає і як “насичення” практики мисленням. Цей процес є розвитком єдиної сутності. Практика й мислення взаємно опосередковують одне одного, одне неможливе без іншого. Але їх зв’язок не є просто часовою послідовністю. Мислення співвідноситься з практичною діяльністю не тільки ззовні себе, а й у самому собі, утримує її як “інше” в собі. Будучи обмеженим практикою, мислення як щось кінцеве та обмежене співвідноситься з нею як зі своєю власною безконечністю. Коли ж щось як кінцеве в самому собі утримує своє інше і відноситься до нього як до своєї власної безконечності, як до заперечення своєї даності, визначеності, то воно тим самим виявляє свою істинно нескінченну природу.

Те ж саме – й на боці практики, яка в своєму повному обсязі включає в себе мислення як інше себе самої, і, будучи в кожний даний момент історично обмеженою, саме через свою опосередкованість мисленням долає цю обмеженість, оскільки мислення завжди нескінченно перебільшує поточну практику. Але й тим самим практика долає свою кінцевість.

Отже, справжня безконечність на боці мислення виявляє себе як універсальність дійсної практики, а на боці практики – як нескінченність можливого освоєння дійсності, безконечного заглиблення в реальність. Цей подвійний опосередковуючий рух, зрозумілий як саморозпізнання єдиної сутності і розпізнання самого розпізнання, доводить до тотожності в новому синтезі протилежностей, які намагаються відокремитись, – у розвитку людської життєдіяльності реалізує цілісність, конкретну всезагальність людської сутності, її внутрішню завершеність. Причому, не тільки “взагалі”, стосовно роду людського через його особливе місце в універсумі, а й в кожному моменті реалізованої цілісності людського життя.

Розумне мислення має кінцево-безконечну природу: воно є таким кінцевим, визначеним, яке іманентно долає свою кінцевість. Аналогом такою мислення може бути лише саме життя, життєвий процес саморозвитку, що не має межі в собі, оскільки “неминуший характер постає як те, чим він тільки і може бути: як таке минуше, яке знімає свій минуший характер, як процес, як життя” [9, с.136]. Здатність розуму відтворювати конкретно-всезагальну сутність свого предмета саме пов’язана із осяганням безконечності, оскільки предмет, зрозумілий розумно, в самому собі містить нескінченний взаємозв’язок із усім іншим. “Безконечне визначення” вже є суперечністю. Кожний свій рух, акт розум ніби “підключає” до нескінченного процесу саморозвитку субстанції. Кожна *мить* процесу, що здійснюється розумно, є не просто ще одним емпіричним кроком у часі і просторі: ця мить реалізує зв’язок часів, всеєдність простору, й тим самим кожний момент руху розуму в собі є нескінченим та внутрішньо завершеним. З іншого боку, розум знаходить таке визначення, яке дозволяє переходити до інших визначень за логікою самого предмета, а не з’єднувати їх зовнішнім чином за допомогою простого слова “також”, як це виходить у розсудковому мисленні.

Розсудкове мислення, за Гегелем, є “смирненням мислення, перетворенням кінцевого в безумовно міцне та абсолютне” [7, с.135]. Розсудок рухається в кінцевих визначеннях і застрягає на кінцевості. Зрозуміло, для того, щоб мислити предмет, який має визначену, певну, особливу сутність, необхідні початкові визначення, які спочатку не можуть не поставати як кінцеві. Але сутність, істина кінцевого полягає не в тому, що воно є, існує як річ, а в переході, у перетворенні, становленні безконечним. Розсудкові ж визначення не охоплюють такого переходу: вони є кінцевими “в собі”.

Кінцевість визначень мислення можна розглядати подвійно: кінцевість може полягати в тому, що визначення мислення тільки суб’єктивні і завжди мають протилежність в об’єктивному. Такий момент присутній в розсудкові, оскільки для нього характерне “внесення зовнішніх визначень” [2, с.413]. Кінцевість може полягати і в тому, що визначення мислення кінцеві за своїм змістом, бідні та абстрактні, поєднані зовнішнім зв’язком. Це, безсумнівно, притаманне розсудковому мисленню. Через це воно не є вільним, бо визначається своїм предметом не всебічно, не цілісно, а частково.

Освоєння дійсності в розсудковій формі досить суперечливе. Ми накладаємо на світ нашу власну “мірку”, виражену в категоріальності; проте в просторі розсудкової форми предметність випаровується до пісних, убогих абстракцій і сприймається нами як суто об’єктна. На рівні розсудку, розмірковування (рос. – “*рассуждения*”), як стверджує В.Шинкарук, категорії сприймаються виключно як характеристики об’єкта [13, с.35], а не як наші власні визначення. Будучи активними формами мислення, тут, на рівні розсудку, категорії ще не освоєні нами, не розпредметнені у своїй *змістовності*. У сфері розсудку ми ще не знаємо (не відчуваємо, не переживаємо) своєї власної *міри*, і хоча ми її реально накладаємо на предмет, нам здається, що предмет, як він проступає крізь розсудок, у його формах, є таким сам собою. Він дійсно “такий”, але водночас і не такий. Біда в тому, що ми

не йдемо далі. В розсудковій ми орієнтовані на суто *об'єктний* бік предметності, абстрагуючись від власної активності, *не відаючи ані сутності, ані міри* останньої.

Такий, розсудковий, спосіб вживання категорій, зокрема, властивий емпіричному ступеню пізнання (наукового пізнання), де, за словами *В.Швирьова*, відбувається “застосування мислення”, а не “розвиток” його (що, власне, вже є прерогативою розумно-теоретичного мислення) [12, с.11]. Розум як антипод розсудку “прагне знати істину, знайти як поняття те, що для гадки та сприймання (істину яких і складає розсудок – *В.В.*) є річ, тобто володіти у речовості тільки свідомістю себе самого. Розум тепер проявляє загальний *інтерес* до світу тому, що він є достовірністю того, що наявний в світі, або що наявність є розумною. Він шукає своє “інше”, знаючи, що володіє в ньому ні чим іншим, як самим собою, він шукає тільки свою власну безконечність” [3, с.129-130].

Звісно, цю чудову думку Гегеля можна віднести на рахунок його невикоріненого ідеалізму та “панлогізму”, – було б бажання. Мені ж уявляється, що Гегель тут абсолютно правий. Смісл цієї фрази розкривається глибше, якщо сам розум узяти не тільки в його пізнавальній іпостасі, не просто як розум теоретичний, а як універсальну силу людини, точніше – як осереддя усіх сутнісних сил людини. В такій якості розум дійсно не може не виявляти своєї причетності світові, і сам світ розкривається як *світ людини*. У розумній формі відношення людина виявляє свою інтимно-сміслову вписаність у світ, де для неї є місце, місце для її спонтанності, суб'єктивності, непередбаченості, але й світ постає як власна безконечність людини, а не як чужа, ворожа, байдужа реальність, яка йде своїм шляхом, а людина – своїм.

Важливо зрозуміти, що це – не два якихсь мислення (теоретичне і, скажімо, “ціннісне”, або ж – життєво-екзистенціальне), а єдине мислення (розум), яке в новоєвропейській ментальності виявилось розщепленим, як сказав би В.Біблер, на свої “площинні проекції”.

“Людина подвоює себе не тільки інтелектуально, як це має місце у свідомості, але й реально, діяльно, і споглядає саму себе у створеному нею світі” [10, с.94]. Від того, що “форма *виноситься назовні*, вона не стає для неї (для свідомості – *В.В.*) чимось іншим, ніж вона сама, бо форма є чисте для-себе-буття, яке стає тут для неї істиною” [3, с.196]. Форма, що виноситься назовні і для людини стає тут істиною та чистим “для-себе-буттям” є нічим іншим, як “знятою” формою спілкування як специфічно людським способом організації життєдіяльності. Її “винесеність назовні”, її свого роду “позазнаходжуваність” (*М.Бахтін*) означає, що вона може стати предметом розуміння, о-своєння, зміни, що, своєю чергою, може поставати процесом поглиблення та освоєння людиною своєї власної сутності.

Освоєння світу в формі *розуму* характеризується тим, що тут ми свідомо маємо справу із власною формою (в тому числі – із категоріальністю), освоємо свою власну міру й сутність (і завжди готові до змістовного переосмислення та трансформації самої цієї міри), й тим самим освоємо світ в його іманентних визначеннях. Тут наявною є така всезагальність, яка не є “абстракт, притаманний окремому індивідові”, але такий простір всезагального, де кожна окремість та особливість невтаємничено виказує свою власну сутність.

Розсудкова форма мислення у своїх початкових визначеннях є *достатньо “розумною”*. Проте в розсудковій суверенності, “універсальна незалежність думки” постає *обернено* як абстрактна діяльність, що формально утримує на одному боці загальність, а на іншому – *суб'єктивно покладену* дистинкцію.

Предмет, покладений в простір розсудкової форми, одержує можливість виказувати свою сутність мовою речі як речі, як щось *об'єктне*, принципово позапокладене суб'єктові. Специфіка саме розсудкового осягання – накладання на предмети розсудкової форми *без її змістовного освоєння*, тобто *просто використання* цієї форми, таке використання, яке й *не помічає* існування її. Звідси й виникає уявлення, ніби світ, як він осягнений у формах розсудку, і є дійсний світ, ніби він цим і вичерпується до кінця. Коріння подібної ілюзії чудово розкрив Кант.

Розташовуючи предметність у просторі своєї форми, *розум* водночас освоєє власну форму й міру (адже розум є єдністю свідомості та самосвідомості), і, тим самим, категоріальність у своєму русі підкорює логіці розгортання предметного змісту. Розумне мислення відповідає рівню теоретичного мислення, оскільки тут з метою відтворення дійсності не просто як наявності, але у її взаємозв'язаності та самообґрунтованості, суб'єкт змушений *активно перебудовувати* свої форми, образи, способи відтворення дійсності, тобто – *розвивати* своє мислення, а не просто вживати його як дане. Розумно-діалектичне мислення, як казав *Ф.Енгельс*, має своєю передумовою *дослідження природи самих понять*, тоді як розсудок просто *користується* невідомо звідки виниклими поняттями, вважаючи останні простою генералізацією чуттєвих даних.

Я жодною мірою не стверджую, що *тільки* діалектична рефлексія відповідає розумові як такому: вона є одним із *ейдосів* розуму. Але те, що *розум* найтісніше пов'язаний з *діалектикою* як такою, із “всесідністю”, з умінням поєднувати протилежності – це факт, на користь якого засвідчує увесь досвід західноєвропейської та вітчизняної філософії.

Предметність в “полі” розуму поводить себе інакше, ніж у просторі розсудкової форми: речі, не втрачаючи ані крихти своєї об'єктивності, ніби світяться людині *людським смислом* і постають уже не як речі, а як “предметно розгорнуте багатство людських сутнісних сил” (К.Маркс). Таку особливість розуму Гегель характеризує так: “Те, що ми досягаємо за допомогою розуму, є 1) зміст, який не тільки складається із наших чистих представлень або думок, створених нами для себе, але й заключає існуючу для себе сутність предметів і має об'єктивну реальність; 2) споглядання, яке не є чужим для Я, даним йому, але проникнене останнім, засвоєне ним, тим самим так само й вироблене” [4, с.90].

Парадоксально, але факт: у “полі” *розсудкової* форми ми накладаємо на світ нашу суб'єктивність, а предмети, тим не менше, постають як об'єктно-речові утворення. У “полі” ж *розуму* ми прагнемо цілковито обумовити свою власну форму об'єктивним змістом, розгортанням сутності, і світ постає таким буттям, яке не трансцендентне людській суб'єктивності...

Висновок. Розпізнання розуму та розсудку за внутрішніми визначеннями, а не за формальними ознаками, виявляє як їх внутрішню спорідненість (тотожність), так і відмінність – аж до протилежності. Звідси стає зрозумілим, чому закони і правила формальної логіки є логікою власне розсудку і чому розум змушений і покликаний трансцендувати ці вузькі рамки: стихія розуму – *діалектика* в усьому різнобарв'ї її *ейдосів*.

Література

- 1.Гегель Г.В.Ф. Афоризмы. Иенский период /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. В.А.Рубин] //Работы разных лет: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С.530-556.
- 2.Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем Б. Столпнер] //Сочинения /Г.В.Ф.Гегель; т. XI. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1935. – 527 с.
- 3.Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. Г.Г.Шпет] //Сочинения. – Т.IV. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 440 с.
- 4.Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. Б.А.Драгун] //Работы разных лет: в 2 т. /Г.В.Ф.Гегель. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 7-212.
- 5.Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. Б.Столпнер]. – Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
- 6.Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. Б.Столпнер]. – Т.2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – 579 с.
- 7.Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем. Б.Столпнер]. – Т.3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 408 с.
- 8.Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. /К.Маркс //К.Маркс, Ф.Енгельс Твори: перевид. з 2-го рос. /Т. 46. – Ч. I. – К.: Політвидав України, 1982. – 515 с.
- 9.Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. /К.Маркс //Твори: перевид. з 2-го рос. /К.Маркс, Ф.Енгельс. Т. 46. – Ч. II. – К.: Політвидав України, 1982. – 578 с.
- 10.Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року /К.Маркс //Твори: перевид. з 2-го рос. /К.Маркс, Ф.Енгельс. Т. 42. – К.: Політвидав України, 1980. – С.39-159.
- 11.Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова /А.Г.Новохатько //Философия и культура /Э.В.Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – С.5-16.
- 12.Швырёв В.С. К анализу категорий теоретического и эмпирического в научном познании /В.С.Швырёв //Вопросы философии. – 1975. – № 2. – С.3-14.
- 13.Шинкарук В.І. Про методологічну роль категорій філософії /В.І.Шинкарук //Філософська думка. –1974. – № 1. – С.31-44.

Summary

Voznyak V. Recognition of Reason and Understanding as the Levels of Thinking (Article Two). The article is devoted to finding reasons for recognition understanding and reason inside of thinking by external signs, and natural characteristics of real thinking. The second part of the article analyzes the features in the form of thinking through the dialectic of endless and end, finds out reason to recognizing and understanding the mind in thinking associated with feature motion of categoriality at understanding and reason and with different ways of thinking related to their own forms, which leads to different Eidoses of appearances of reality in thinking. **Keywords:** thinking, reason, reflection, finite, infinite, external reflection, reflection form, intelligent form.

КОГІТОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ОБ'ЄКТИВНОЇ ІСТИНИ

Здійснено спробу обґрунтувати об'єктивність істини з позицій філософії науки і когнітології.

Ключові слова: істина, епістемологія, когнітологія, об'єктивність, суб'єкт, філософія науки.

Поширення сьогодні критики концепту “людина-суб'єкт” (започаткованої Ф.Ніцше, М.Фуко, Р.Бартом) та культивування пропозиції запровадження поняття “людина-агент” (наприклад, Ч.Тейлором) не тільки реалізує заперечення філософії, зцентрованої епістемологією, а й заперечує концепцію репрезентаційного розуміння наукового знання, яка для філософії науки є наріжною. Нагадаю, дана концепція визначає, що наукове знання слід розглядати як істинну репрезентацію об'єктивної дійсності в свідомості.

У межах зазначеного підходу людина як агент, а не суб'єкт, визначається тим, що вона завжди заангажована, стурбована, спрямована соціально-історичними обставинами, неусвідомленими архетипами, певним життєсвітом, мовою, культурою, способом розуміння, парадигмами, дисциплінарними матрицями, контекстом, концептуальним каркасом, тощо. За наочний приклад обґрунтування цього концепту можна визнати роботу "Подолання епістемології" Чарльза Тейлора [1], який реконструює історичний поступ філософії до відмови від розуміння людини як здатної бути абсолютно емансипованою, атомарною, тобто вільною і раціональною щодо природи і суспільства.

До зазначеної події також можна віднести так званий "поворот до мови" теорій пізнання, що відбувся у XIX ст. як подолання трансценденталізму філософії І.Канта зміною концепту "чистої свідомості" на "свідомість, пов'язану з мовою" [2]

Однак, незважаючи на поширеність зазначеної точки зору серед сучасників, для філософів науки має бути очевидною її обмеженість, яка полягає в абстрагуванні від об'єкта. Наприклад, у контексті співставлення “норм” і “цінностей”, як це було зроблено в аксіології Ріккєрта, де ціннісна орієнтація людини реалізується унормовано, виявилось, що цінності не можна визнати за універсальне основоположення наукового дослідження. Тобто, визнаючи норми формою легітимації цінностей, ми маємо враховувати, що наукове пізнання є лише відносно унормована подія, у межах якої існує дещо принципово не унормоване, те, що оцінити неможливо. Іншими словами, тут враховується, що науковець (а не симулянт від науки) – це така людина, яка визначає свої дії усвідомленням наявності наукової проблеми. Якщо проблема як виявлення для свідомості наявності незалежного від волі та бажань (невідомого об'єктивно) існування стає визначальною в діях науковця, тоді саме вона як дещо не унормоване (об'єктивне) починає визначати прийнятність для науковця певних норм, перетворюється на критерій нормативів. Тут об'єкт визначає суб'єкта та зміст його суб'єктивних презентацій, а не мова, культура, традиції, які в когнітології постають лише як наявна множина засобів та можливостей людини.

У разі усвідомлення наявності об'єктивного як незалежного від волі та бажань існування, а тому в чомусь завжди невідомого, зміст усвідомленого залишає людину в дезорганізованому стані невпорядкованості, неможливості бути заангажованим.

Маємо також враховувати, що методологічно обґрунтування поняття людина-агент насамперед спирається на когнітивний підхід, який зіставляє структуру процесу мислення з процесами практичної діяльності людини, мовними практиками, ототожнює предмет думки з предметом практичної діяльності, а тому обмежує себе дослідженням процесу застосовування певного методу. У межах такого підходу стає цілком прийнятною точка зору, яка визнає, що “Мислення (в найширшому розумінні) – це процес маніпулювання (оперування) внутрішніми репрезентаціями (перцептивними і символічними), який відбувається в межах короткострокової пам'яті (із залученням ресурсів довгострокової пам'яті) та призводить до виникнення нових уявлень репрезентацій, що дозволяють розв'язувати певну проблему”[3].

Варто нагадати, що “когнітивний” (від лат. *cognitio* – знання, пізнання) підхід формально пов'язується з опублікованою в 1967 р. У.Найсером програмною роботою “Когнітивна психологія”. У цій роботі було запропоновано здійснити аналіз розумової діяльності за допомогою експериментальних методик психології та фізіології, з метою обґрунтувати потребу враховувати специфіку психічних процесів для підвищення ефективності інтелектуальної роботи людини.

Головним здобутком реалізації настанов когнітивної психології стало переконання в тому, що навчання та пам'ять відіграють визначальну роль в розумовій діяльності. Як наслідок, наприкінці ХХ-го та початку ХХІ-го століття у багатьох країнах почали визнавати кваліфікаційний рівень людини в залежності від її освіти та спроможності відповісти на екзаменаційні питання в формі тестових завдань. Одночасно, об'єктивація інтелектуальної діяльності, досягнута в когнітивних дослідженнях, супроводжується загостренням проблеми неможливості обмежити надлишкову множину теоретичних моделей, які плурально пропонуються для інтерпретації розумових процесів. Серед цієї множини моделей існують такі, які взаємно виключають одна одну, є несумірними. Однак соціальна, подекуди юридично легітимована, функція подібних моделей полягає в тому, щоб вони були мірилом розуму.

Іншими словами, за межами когнітивного підходу залишається неформальний процес виникнення методу, який існує у формі змістовного акту його становлення. Тобто когнітивізм не враховує, що лише у становленні методу наявні, необхідні та достатні основоположення його виникнення, від яких у разі застосування когнітивних настанов, орієнтованих на дослідження буття (реалізації наявного, відомого) методу, довільним чином абстрагуються.

У свою чергу, з усвідомленням ефективності інноваційної науки, яку почали визначати як свідоме прагнення доведення наукової новачії до технологічної новачії (технологічного впровадження) пов'язане усвідомлення обмеженості концепції про суспільно-практичну діяльність як основу пізнання, а відповідно і концепції людини-агента. Демонстрацією такого усвідомлення можна визнати концепти "інформаційного суспільства", "суспільства знання", тощо.

Обмеженість концепції про суспільно-практичну діяльність як основу пізнання (тобто про заангажовану, стурбовану практикою людину) полягає в тому, що вона ігнорує факт одночасної наявності множини правильних методів досягнення одного результату. Тобто не визнає домінування методологічного ставлення до дійсності. Іншими словами, той, хто знає різні методи, перед започаткуванням активної предметної діяльності, має уважно, осмислено та відповідально порівнювати, вибирати, удосконалювати методи. Такій людині заангажованість лише заважає, оскільки, як відомо, знання-методи перебувають у фаллібілістичному (взаємовиключаючому) відношенні одне до одного. Тобто універсального методу оперування методами не існує.

Зазначене передбачає також прийняття до уваги, що знання властивостей об'єктивної дійсності безпосередньо не використовуються в процесі реалізації методу. Під час реалізації методів використовується лише наявне знання способів діяльності, що потребує лише актуалізації пам'яті, уваги та волі (так званих, основних когнітивних властивостей людини). Тобто знання властивостей дійсності використовуються лише для внесення змін у суб'єктивну модель діяльності (наприклад у технологію), яка має виключно феноменальне існування. Таким чином, знання про властивості об'єктивної дійсності мають зв'язок зі знанням методу тільки в процесі опосередкування думкою знання про форми діяльності зі знаннями про дійсність. Зміст зазначеної опосередкованості становить здатність поєднувати уявлення дійсності з уявленням діяльності як засіб зміни останніх. І лише уявлення діяльності можуть реалізовуватися у вигляді когнітивного визначення форм взаємодії людини з речами як фактор, що ангажує стурбованість. Тобто унормовуються методи, а не об'єкти.

Оскільки створення моделі способу досягнення певної мети відбувається через внесення змін в існуючі уявлення про можливі методи діяльності в межах відомої реальності, знання нової, раніше невідомої властивості дійсності використовується лише мисленням (людиною, що мислить, а не діє). У цілеспрямованих, свідомих діях застосовуються лише знання методу, а не об'єкта. Тому зазначене дозволяє висловити тезу: наука створює знання потрібне для мислення, а не дії; для дії потрібне знання методу, а не властивостей дійсності.

Тобто там, де мова йде про наявність множини наукових методів передбачуваного досягнення потрібного результату, ми маємо справу не зі знанням об'єктивної дійсності, а з результатами їх осмислення, які створюють методи. Процес становлення методів є існування відокремлене від їх сталого буття (запам'ятовування, знання), тому множина методів, що існують, не містить методу (розробленого зразку) створення методів. За допомогою такого вирізнення буття і становлення методів, філософія науки отримує підставу для визначення науки, яка виокремлює себе, і форму власної самозміни як становлення (методологію) й стале буття розвинутої науки.

За допомогою відокремлення уявлення про становлення методу від уявлення про його застосування, маємо вказати на філософськи фундаментальне значення усвідомлення неможливості застосувати метод передбачуваним чином. Тобто, виявляється, що усвідомити об'єктивність як демонстрацію неможливості методу (відомих методів, знань) її синкретизувати здатна тільки така людина, яка має до себе довіру значно більшу, ніж до загальноприйнятих

суспільних звичаїв, традицій, норм, оскільки така людина розуміє себе, має ясну думку про себе. Тому її дії можуть визначатися картезіанським принципом "методологічного сумніву", який ставить індивіда у дослідницьке, а не діяльне відношення до дійсності. Тут треба враховувати, що в *Р.Декарта* принцип сумніву – це усвідомлене відношення до знання.

Приймаючи, що пізнання конститується як наукове лише за умови формування нормативних методологічних настанов, які регулюють пізнавальний процес в актах його становлення, ми маємо враховувати роль передумов наукового відношення до дійсності. Такі передумови не можна отримати у наслідок емпіричного дослідження та узагальнення досвіду, вони мають бути існуючими у формі загального уявлення (окремого вчення, конкретизованої думки) про пізнання та знання, тобто через встановлення усвідомленого відношення до знання. Відомою формою встановлення такого відношення є усвідомлення меж відомого та невідомого, проблема. У цьому контексті абсолютно слушною є наступна думка: "...якщо не виникають альтернативні концепції, не виникає потреба в експериментальній перевірці, оскільки ніякі результати дослідів не здатні самі-по-собі змінити наші погляди" [4].

Носій усвідомлення незнання, розуміючи самого себе, виявляє у собі (презентує) об'єктивність, незалежне від бажань та волі невідоме. Наприклад у *П.Фейєрабенда* та *Дж.Агассі*, таке заперечення здійснюється за допомогою демонстрації фактів, які свідчать, що за багатьма важливими експериментальними відкриттями стоїть теорія, котрій це відкриття суперечить, що значення фактів можна виявляти через аналіз спростованої фактами теорії. У свою чергу *П.Фейєрабанд* спеціальними судіями доводить, що багато впливових теорій виникали не завдяки, а всупереч пануючим методам, виступаючи як виняток з правил, як заперечення легітимованих співтовариством правил. Вважаючи, що "правильна ідея" передуватиме подальшим процедурам відкриття і обґрунтування, теоретики науки використовують підтасовування фактів. У реальній історії ідеї і дії завжди взаємозалежні, де не лише ідея скеровує дію, але й методологічні процедури коректують ідею у своїй остаточній редакції, що часом вельми відрізняється від першої. Таким чином, у джерел усякої теоретичної і методологічної ясності існує змістовна проблема й визначене нею експериментування, а прогресивність ідей і правил усвідомлюється лише постфактум.

"Такі події і досягнення, як винахід атомізму в античності, коперніканська революція, розвиток сучасного атомізму стали можливими лише тому, що декотрі мислителі або свідомо вирішили розірвати пута "очевидних" методологічних правил, або неусвідомлено порушували їх. Така ліберальна практика є не просто фактом історії науки – вона є і розумною й абсолютно необхідною для розвитку знання" [5]. Тому, "Якщо мати на увазі великий історичний матеріал і не прагнути "очистити" його на догоду своїм нижчим інстинктам або внаслідок прагнення до інтелектуальної безпеки до ступеня ясності, точності, об'єктивності, "істинності", то з'ясується, що існує лише один принцип, який можна захищати за всіх обставин і на всіх етапах людського розвитку – припустимо все" [6].

У свою чергу, треба зазначити, що через відокремлення уявлення про становлення методу за допомогою усвідомлення феномена об'єктивності проблеми, суб'єкт перестає розглядатися як наслідок довготривалого онтогенетичного та філогенетичного становлення. Суб'єкт перманентно виникає в актах усвідомлення неможливості бути свідомо та раціонально діючим у формі єдності перцепції та апперцепції в конкретних проблемних ситуаціях, бо наслідки своїх дій у певній ситуації він не здатен передбачити. Тому суб'єкт починає розглядатись як таке існування, що переживає та усвідомлює неможливість бути розумно діючим буттям. У межах української версії когнітології таке усвідомлення означається терміном "народження суб'єкта" й визначається за аналогією з Сократовим "знаю, що нічого не знаю", пропонуючи здійснити акт самопізнання [7].

Одночасно маємо звернути увагу на те, що змістовно у вказаному ситуативному (визначеному усвідомленням незнання) акті пізнання себе, пізнавати, окрім очевидності неможливості власного свідомого буття, більше немає нічого. Тобто суб'єктом стає той, хто має знання про своє незнання як неможливість бути знаючим наслідки своїх дій, хто усвідомлює неможливість передбачення на підставі наявного відомого знання.

Можна визнати, що для історичного виникнення філософії науки подією, яка сформувала її суб'єкта стали, так звані, кризи науки (фізики, математики, наукової раціональності), які спричинили появу суб'єкта, що почав використовувати філософію (пізнання самого себе) як засіб зміни самого себе з метою досягти розуміння. Рефлексія властивостей людини-суб'єкта виявляє, що той хто знає проблему, про яку інші не здогадуються, є такою онтологічною реальністю (силою, новою подією), яка здатна творити нову дійсність утвердженням себе як нового правила буття.

Наприклад, у роботі "Когітологічна концепція істини" вже обґрунтовувалося, що для людини, яка керується принципом "Я-мислю", виявлена дійсність проблеми визначається відкриттям неможливості бути розумно діючим, а тому така людина свідомо зупиняє свій діяльний активізм щодо об'єкта [7]. Як носій усвідомлення неможливості знати (передбачувати) наслідки своїх дій зазначений суб'єкт не може визначатися термінами "щілина", "розлом", "прокол", що потребують (технічного, технологічного, інструментального та тощо) "підшиву", оскільки "відкрита невіршуваність наявної ситуації" демонструє неможливість бути в межах наявного навіть у формі "генеративної події". Це відбувається тому, що наявне "тут, зараз і тепер" демонструє лише безмежжя "Ніщо", тотальність "небуття" усвідомленого, зрозумілого, осмисленого. За такого стану, якщо не відбувається відмова від осмисленого існування, має сенс лише пізнання самого себе як шлях народження розумності. Тобто за допомогою "знання про своє незнання" людина отримує розумність, зміст якої обмежено здатністю зупиняти нерозумність власних дій, долати власну заангажованість, стурбованість оточуючим світом, не вдаватися до дурного праксіологічного активізму. Розумність як подолання нерозумності пізнанням причин свого незнання може відновити активність стосовно світу об'єктивно існуючих речей у тому випадку, якщо в становленні (рішенні проблеми) виникне стале знання методу здатне цілеспрямовувати дії передбачуючи їх наслідки. Саме таке знання в когітології визначається терміном "істина". Тобто істина розглядається як знання, яке дозволяє людині бути об'єктивно розумною, свідомою, знаючою наслідки своєї активної діяльності, а тому – відповідально.

Іншими словами, для когітології відкриття знання про своє незнання "запліднює" мову людини, що мислить, виявляючи нею не розриви буття (наприклад *Ж.Лакана*), а факт самоідентифікації людиною себе як носія проблеми: вона має сумнів про все окрім факту наявності у неї сумніву (Р.Декарт). Тому в акті усвідомлення наявності проблем, задач, питань ми виявляємо людину, яка знає (впізнає) себе як переповнене сумнівами існування, тобто як суб'єкта.

Вищезазначене дозволяє постулювати наступне положення: *суб'єкт та його мова виникає не як дія, а як відкриття неможливості діяти.*

Зазначена точка зору не дозволяє погоджуватися з наступним визначенням пізнання: "Пізнання – це зняття суб'єктивного у русі від безпосереднього споглядання до абстрактного мислення і від нього до практики. Ця закономірність процесу пізнання є формою здійснення руху пізнання від явища до сутності" [7]. Для когітолога теза про "практику як джерело пізнання" [9] є свідченням філософії, яку можна назвати соціальним соліпсизмом, яка у розвинутих формах самоусвідомлює себе як концепція про людину-агента. Змістовно, у межах соціального соліпсизму, відбувається встановлення знаку рівності між поняттям об'єктивності і практика, що реалізує підміну понять, яка є причиною систематичного співставлення знання з практикою, а не об'єктивною дійсністю.

Загальне методологічне значення цих пояснень розкривається наступною констатацією: там де починається діяльне існування унормованого людини-агента, присутнє технічне буття виконавця, яке вимірюється нормативами відомих звичних дій, що протистоять рефлексивності, та потребують не суб'єкта, що зупиняє події, а вправного, уважного, рішучого, вольового виконавця, який не має сумнівів та не відповідає за наслідки. Безвідповідальність "народжує" нерозумних людей, а нерозумні – здійснюють безвідповідальні вчинки. Наприклад, гасло "Уся влада – Радам" ігноруючи різницю становлення і сталого буття, як неможливість бути одночасно і діяльним, і розумним, провокує множину нерозумного хаосу дій людини-агента, якому доводиться зводити зміст своєї діяльності до систематичної боротьби з наслідками власного нерозумного діяння. Тобто, за умови дотримання наведеного гасла, розумність стає подією, ворожою дурній діяльності, оскільки рефлексуючий розум виголошує активну діяльність, за умови неможливості передбачити наслідки, рівною Ніщо, дурницею. Тому для людини-агента розумний є Інший, дисидент.

Усвідомленням різних проблем, тобто явлених свідомості об'єктивних, незалежних від людини обставин зупиняючих дурний активізм праксіології, людина формує своє нове народження як нового суб'єкта, який знає себе як такого, що вирішує певну проблему. Іншими словами, через відкриття у свідомості знання про своє незнання, тобто, через відкриття межі свого буття (зміст якого виявляє Ніщо буття, неможливість осмисленої діяльності), суб'єкт народжується неначе Фенікс: із "попелу" власного свідомого, діяльного буття як людина, що мислить. Тому кожна розумна людина, усвідомлюючи себе суб'єктом, розглядається як така, що має визначену (відому їй) проблему: знання про своє незнання. Тобто суб'єктом думки людина стає в тому разі, якщо розуміє, на яке питання вона шукає відповідь.

Знання проблеми, питання, у свою чергу, є тим роз'яснюючим думку джерелом розуміння, яке дозволяє з очевидною ясністю усвідомлювати, що одне знання є відповідь на осмислене питання, тобто – істина, а інше – ні. Тут людина перетворює самого себе на об'єкт власного дослідження, одночасно усвідомлюючи себе його суб'єктом, який персонально "допитує" себе за допомогою сумнівів, шукаючи ясного розуміння, що відповідає уточненню Р.Декарта поняття "ідея": "...я ж, однак, не раз попереджав..., що під ідеєю розумію усе, що досягається розумом безпосередньо" [10]. Дане уточнення є дуже важливим, оскільки визначає можливість дослідження думки як безпосереднього розуміння. Таке розуміння (а інше розуміння мені невідоме зрозумілим чином), виникаючи у наслідок усвідомлення власного незнання, формує основу безпосереднього виявлення знання (ідеї, уявного образу та тощо), яке знімає (вирішує) проблему (знімає невизначеність ситуації), як відмінне від знання, що її не вирішує. Тому за допомогою Р.Декарта ми отримуємо концепцію "народження" знань з усвідомлення проблем, а не споглядання дійсності. Наприклад, науковцю об'єкт демонструє себе демонстрацією відсутності знання, відповідно, науковими спогляданнями виявляється незнання, проблемність ситуації, бо інакше пізнання, як дослідження, стає непотрібною і невиправданою подією. "Перевагою людини є розум. Людина... думає долаючи за допомогою понять звужені кордони чуттєвого сприйняття" [11].

На відміну від інших способів філософствування філософія науки може існувати тільки у тому випадку, якщо самовизначається поняттям "об'єктивна істина". При цьому приймається до уваги, що поняття "істина" – основоположне для формування поняття про наукове пізнання. У межах інших (ненаукових) способів філософствування та формування відношення до буття, істина може розглядатися як релятивне уявлення, зручна інтерпретація інформації, яку без втрати змісту можна замінити термінами "переконання", "правда", "вірування", тощо. Однак, якщо таку підміну зробити стосовно науки, зникає феномен науки, а шаман, маг, чаклун перетворюється на найкращого помічника, наприклад, електрика. Якщо наукове пізнання не розглядається як актуалізація відношення людини до світу, спричинену усвідомленням незнання (тобто, усвідомленням існування невідомого об'єктивно), тоді воно ніколи не може бути зрозуміле як потрібна людям подія. Без феномену усвідомлення існування об'єкта, розповідь про пізнання стає базиканням ідеологів, які блукають "світом примар" Ф. Бекона у маячні власних фантазій.

Узагальнюючи, можна констатувати, що методологічне значення поняття істини полягає в тому, що науковою може називатися тільки та думка і філософія, яка самовизначається ідеєю об'єктивної істини.

Література

- 1.Тейлор Ч. Подолання епістемології /Ч.Тейлор //Після філософії: кінець чи трансформація?; [пер. з англ. О.М.Соболь, упоряд. К. Байнес та інші]. – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 406-431.
- 2.Соболева М.Е. Философия как критика языка в Германии /М.Е.Соболева. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – С. 19.
- 3.Меркулов И. П. Когнитивные способности /И.П.Меркулов. –М.,2005. – С. 77.
- 4.Голдстейн М. Как мы познаем. Исследования процесса научного познания /М.Голдстейн, И.Ф.Голдстейн; [сокр. пер. с англ.]. – М.: Знание, 1984. – С.214.
- 5.Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки /П.Фейерабенд. – М.: Наука, 1986. – С. 153.
- 6.Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания /П.Фейерабенд. [пер. с англ. Л.Никифорова]. – М.: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 47.
- 7.Чуйко В.Л. Когітологічна концепція істини /В.Л.Чуйко //Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2009. – №15. – С.153-159.
- 8.Злотина М. Диалектика /М.Злотина. – К.: Ин-т философии им. Г.С.Сковороды; Ин-т социологии, 2004. – С.277.
- 9.Там само. – С.278.
- 10.Декарт Р. Метафізичні роздуми /Р.Декарт; [пер. з фр. З. Борисик та О. Жупанського]. – К.: Юніверс, 2000. – С.130.
- 11.Гуссерль Э. Философия как строгая наука /Э. Гуссерль. – Новочеркасск: САГУНА, 1994. – С. 311.

Summary

Chuyko V. Cohitological Study of the Concept of Objective Truth. The article makes an attempt to justify the objectivity of truth from the standpoint of philosophy of science and cognitology. **Keywords:** truth, epistemology, cognitology, objectivity, subject, philosophy of science.

ІСТИНА ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ НАУКОВОЇ ПАРАДИГМИ

Статтю присвячено проблемі отримання істинного знання та аналізу сучасної гуманітарної методології в умовах формування наукової парадигми.

Ключові слова: істина, парадигма, методологія, гуманітарне знання.

Парадигма задає нам аксіоми наукового дослідження, завдяки чому ми можемо заглибитися у вивчення як конкретних теоретичних проблем, так і емпіричного матеріалу, не маючи при цьому потреби в доказі тих беззаперечних на наш погляд теоретичних побудов, що взяті за основу. Сьогодні все частіше говорять про кризу гуманітарного знання і про неодмінність формування методології, яка б задовольняла духові часу, заводять навіть мову про формування нової парадигми. Тому розглянемо, які зміни притаманні соціальному і гуманітарному знанню і як, з огляд на це змінюється роль, значення і, головне, смислове навантаження категорії істини.

Сьогодні дослідники все більше говорять про формування нової парадигми гуманітарного знання, особливо враховуючи той факт, що потреба в цьому виникла вже давно і є нагальною проблемою філософії та методології науки. Можливо, такий стан речей свідчить про неефективність старої парадигми. Головні причини такого переходу називає один із сучасників [2, с.283-284]: зміна об'єкту дослідження (сучасної соціальної дійсності); розвиток науки; зростання потреби у віддачі з боку соціально-гуманітарних наук тощо. Іноді важко буває визначитись, чи можлива взагалі трансформація парадигми, або ж значущі зміни мають призвести до "наукової революції" та повної заміни парадигми, хоча згідно з позицією Т.Куна парадигма "є об'єктом для подальшої розробки і конкретизації в нових або більш важких умовах" [3, с.48].

Наведемо хоча б побіжний перелік авторів, що присвятили свої наукові праці дослідженню зазначеної вище проблематики серед них варто назвати такі імена: В.Кохановський, Л.Мікешина, В.Сагатовський та ін.

Мета даної статті – проаналізувати статус категорії істини за умов трансформації наукової парадигми. Відповідно до мети можемо виділити такі завдання: охарактеризувати існуючу в соціальному і гуманітарному знанні парадигму; вказати на зміни, що відбуваються в рамках парадигми соціальних та гуманітарних наук; показати роль такої значущої для філософії та методології науки категорії, як істина за умов трансформації наукової парадигми, спираючись на розгляд соціального та гуманітарного знання.

Втім, виникає закономірне питання, чи взагалі можливе існування однієї парадигми в соціально-гуманітарних науках? У соціальному та гуманітарному пізнанні, на відміну од природознавства, не існує єдиних загальновизнаних парадигм, у чому й полягає одна з ключових особливостей такого типу пізнання. Завжди має місце певна кількість концепцій, що конкурують між собою, кожна з яких має усі підстави називатися істинною в межах конкретного інтервалу застосування. Позитивістський підхід Т.Куна дозволяє нам досить чітко простежити зміну парадигм у природознавстві, що, проте, не дає нам можливості пренести ту ж схему розвитку науки на гуманітарне та соціальне знання.

Для адекватного розуміння природи гуманітарного знання важливо добре уявляти собі специфіку історичного процесу і тих соціокультурних форм буття, в контексті яких розгортається наукова діяльність. В такому разі визначальною є відповідь на питання: Чим керуються люди у своїх діях? Передусім, звичайно, інтересами, а крім того – ідеалами, або цінностями духовного порядку. В науковій практиці індивід (незалежно від того, бажає він цього чи ні) повинен керуватися ідеалами наукової раціональності, прагнути до досягнення істини. Однак у своїй соціальній діяльності людина дуже часто переслідує певні позанаукові інтереси. Концептуальна схема безпосередньо опиняється в залежності не лише від фактичного знання, приріст якого здійснюється кумулятивно, а й від способу діяльності наукового співтовариства.

Оскільки істина є елементом будь-якої гносеологічної системи, складно уявити собі її поза зв'язком з іншими поняттями і категоріями. Характерною рисою сучасної епістемології є

зміна смислового навантаження традиційних категорій. Так, для сучасної теорії пізнання суб'єкт – це не просто "сторонній спостерігач", як те було в традиційних епістемологічних схемах, абстрактна категорія замінюється новим розумінням: суб'єкт як "цілісна людина". Суб'єкт – це реальна людина, що здійснює пізнання в конкретних умовах, зі своїм особливим баченням світу, що є включеним у певні історичні та соціокультурні умови. Водночас виявляється істотно зміненим і смисл поняття «об'єкт» у зв'язку з можливістю припустити, що на його місці може виявитися Інший. Це також призводить нас до абсолютно нової проблематики, пов'язаної з суб'єкт-суб'єктними стосунками і введенню в категоріальний апарат теорії пізнання таких не властивих їй понять, як діалог, взаєморозуміння тощо. Пізнання в сучасній епістемології не зводиться лише до віддзеркалення, як це було, наприклад, у марксистській теорії, бо людина спроможна не лише відображати світ, а й конституувати його. Отже, ми можемо зазначити, що сучасна теорія пізнання відходить від абстрактних схем, що властиві класичній епістемології. Розширюється проблемне поле, з огляду на це сучасна епістемологія все частіше звертається до таких галузей знання, як феноменологія, філософська антропологія, філософія культури, психологія, соціологія. Усе це є неодмінною умовою, щоб максимально наблизити пізнавальну ситуацію до тих реальних умов, у яких вона відбувається.

У світлі згаданих вище перетворень природно змінюється і ставлення дослідників до категорії істини. Проблема істини й достовірності знання як відомо завжди була однією з головних у філософії. Проте саме розгляд її з позицій сучасної теорії пізнання дозволить прийти до нового розуміння. Хоча варто зазначити, що численні спроби дати вичерпну й однозначну відповідь на питання про суть і критерії істини упродовж усієї історії філософії, доволі часто зазнавали поразки.

Хоча соціально-гуманітарні науки конституувалися значно пізніше аніж природознавство, вони, як й інші сфери наукового знання, мали свої витoki ще за глибокої давнини, в набутих знаннях про людину, різних способах, опанування природою соціальної взаємодії. Тож, можна сказати, що гуманітарне знання починає існувати разом з появою людини. Філософи з давніх часів замислювалися над сутністю людини, її місцем в універсумі, хоча далеко не всі періоди історії філософії були позначені визначальним місцем людини в системі поглядів. Незважаючи на зазначену ситуацію, дисциплінарне оформлення цієї галузі відбувається досить пізно, ще пізніше гуманітарне знання набуває статус методологічної проблеми і стає включеним у філософський дискурс.

Якщо розглянути позиції дослідників, то можна звести їх до двох основних напрямів: теоретики першого з них стверджують, що гуманітарне знання "не дотягує (за певними критеріями) до рівня науки" [5, с.135]. Для представників іншого напрямку властиве твердження, що гуманітарне знання через свою специфіку є особливою галуззю. Специфіку гуманітарного знання в цьому випадку прийнято бачити в наявності ціннісного вектору, в недостатній раціональності, доказовості, тощо.

В.Сагатовський виділяє три підходи до розуміння гуманітарного знання [8], які в цілому можна було б охарактеризувати як риси, притаманні різним парадигмам: 1. гуманітарне знання прагне до природничонаукової моделі (позитивізм, структуралізм); 2. гуманітарне знання орієнтоване, передусім, на пізнання унікального, неповторного (неокантіанці); 3. принципова невизначеність, ризомність будь-якого знання (постмодерн).

Перша і третя моделі є спробою нівелювання відмінностей гуманітарного і природничонаукового знання, роблячи акцент на їх подібності. Друга модель, як ми можемо помітити, акцентує увагу на відмінності і дає можливість для більш чіткої диференціації.

У рамках нової парадигми знання оцінюється не лише відповідно до критерію істинності, а також і згідно з іншими критеріями (технічними ознаками, за здатністю впливати на емоційну та інтелектуальну сферу, соціальною прийнятністю). Крім цього ідеологія, всупереч загальноприйнятій думці, є присутньою не лише в повсякденному знанні, але і в науковому. Якщо ми говоримо про істину й норми наукового дослідження, то, мабуть, найбільш вдалим прикладом може слугувати поняття "парадигма". Говорячи про парадигму, вчений має на увазі не лише знання, відображене в законах і основних принципах роботи наукового співтовариства. Вченому, що перебуває в межах такого співтовариства, попервах надано набір зразків наукового дослідження. Парадигма набуває світоглядного статусу, бо "задаючи певне бачення світу, парадигма окреслює коло проблем, що мають смисл і розв'язання; все, що не потрапляє в це коло, не заслуговує розгляду з погляду прибічників парадигми" [7, с.85]. Парадигма, отже, є своєрідною ідеологією наукового пізнання. Зв'язок істини і ідеології можна позначити так [9, с.206-207]: істина

зосереджена у формі наукового розмірковування в інститутах, у яких виробляється; потреба в істині існує задля досягнення політичної влади і економічного виробництва; істина є об'єктом "споживання"; процес виробництва і "споживання" істини здійснюється при панівному контролі великих політичних і економічних інститутів, у тому числі ЗМІ, система освіти тощо.

Так, Ж.-Ф.Ліотар зазначає, що відбувається процес комерціалізації знання, з чим пов'язана втрата їх цінності (окрім як товару): "Знання продукується і продукуватиметься для того, щоб бути проданим, воно споживається і споживатиметься, щоб набуті вартості в новому продукті, і в обох цих випадках, щоб бути обміненим. Воно перестає бути самоціллю і втрачає свою "споживчу вартість" [4, с.19]. Аналізуючи сучасний статус науки, філософ вводить поняття "легітимації знання". У цій перспективі право визначати, "що правильно, а що ні", не може не залежати від права визначати "що справедливо", навіть якщо висловлювання, підпорядковані відповідно тій чи тій владі, мають різну природу.

Проблема ідеологічності знання, крім того, повертає нас до питання про його зумовленість. Так К.Мангейм, ведучи мову про природу істини і соціальне пізнання, в контексті цієї проблематики, уникає ототожнення понять "ідеологія" й "зумовленість пізнання", хоча і зазначає, що вони тісно пов'язані, проте відмінність між ними є очевидною, оскільки: "Вчення про ідеологію ставить перед собою завдання викривати більш або менш усвідомлене спотворення правди і маскування. Соціологія знання розглядає не так ті випадки, коли більш чи менш усвідомлена воля до спотворення або маскування справжньої ситуації спрямовує висловлювання цієї особи в певну сторону, як ті, де громадська структура з усіма її феноменами має бути сприйнята по-різному спостерігачами, що перебувають у різних пунктах цієї структури" [6, с.219]. Як ми можемо помітити, в цьому разі відмінність полягає в тому, що існує не зумисне спотворення реальності, а відмінність у самій структурі свідомості, те, що знання є по суті зумовленим, зовсім не спотворює об'єктивну природу, а лише призводить до неодмінності її розгляду в конкретному інтервалі буття.

Оскільки виявляється зачепленою сама проблема пізнання, то К.Мангейм, відповідно, не може обійти стороною і проблему істинного знання. На його думку, теорія пізнання знаходить у конкретному стані знання цього періоду не лише парадигму того, яким має бути фактичне конкретне пізнання, а й утопічне уявлення про те, що є сама істина (чи то у формі ідеї, чи утопічної конструкції). Отже, К.Мангейм стверджує, що концепцію істини можна співвіднести з тією або іншою епохою, а це, як ми можемо помітити, не зовсім правильно.

Сучасна парадигма характеризується також тим, що в гуманітарному та соціальному знанні існують поняття, яким випала роль замітити категорію істини. Це такі поняття, як "правда", "користь", "міф", "ідеологія", "ідеал" тощо. Безумовно, кожне з них має своє смислове навантаження, всі вони виконують ту чи ту соціальну функцію, однак підміна понять може призвести до того, що знання буде орієнтовано не на істину, а, у кращому разі, на соціальну прийнятність. Соціокультурна категорія "істина" покликана виконувати інші функції, ніж поняття "міф", "ідеологія", "правда". Дуже часто, коли йдеться про соціальну реальність, істина визначається згідно з інтересами певних соціальних груп і повинна відповідати певній ідеології. В соціальному контексті істину визначити досить важко з огляду на те, що саме в цій сфері істина підміняється симулякрами, оскільки це вигідно й економічно виправдано.

У гуманітарному та соціальному знанні істина не може існувати поза соціокультурними координатами. Вже на початковому етапі будь-якого дослідження ми стикаємося з проблемою зумовленості процесу пізнання, що, у свою чергу, не може не відбитися на розумінні проблеми істини. Крім того, слід враховувати, що знання про світ, яке здобуває людина, залежить також і від антропологічних характеристик пізнання загалом. Людина не здатна сприймати світ, відмовившись од своєї пізнавальної позиції, від тієї системи цінностей та культурно-історичної реальності, в якій вона існує.

Одним з ключових понять для визначення парадигми є метод. Поділ знання на соціальне та гуманітарне пов'язане, в першу чергу, зі спробою застосування до вивчення соціальної природи людини і соціальних інститутів як похідних від діяльності людини методів точних наук. У свою чергу, поняття методології в цілому пов'язане з поняттям істини, а критерієм ефективності обраної методології стає отримання істинного знання. Проте в XX – XXI ст. акценти зміщуються – ефективність знання стає самостійною цінністю, а істина – абстрактним поняттям. Відповідно, висуваються і нові вимоги щодо методології знання. Поняття методу в сучасній науці замінюється поняттям технології, яка ставить перед собою мету отримання практичного

результату, а не істинного знання. Методи соціального пізнання здебільшого тяжіють до методів природничих наук, проте гуманітарні дисципліни потребують власної методології.

Окрім методології, головна відмінність гуманітаристики від природознавства полягає в об'єкті пізнання. Проте спостерігається стійка тенденція перетворення людини з об'єкту пізнання гуманітарних наук в об'єкт маніпуляцій. Отже, знання, накопичені гуманітарними науками, обертаються проти самої ж людини і спрямовуються в граничному випадку на спотворення її потреб, цінностей і самої антропологічної суті загалом.

Слід зазначити, що в останні десятиріччя модель істини в гуманітарному знанні була представлена в основному в рамках плюралістичного підходу, що також характеризує парадигму гуманітарного знання. Плюралізм як напрям філософської думки, що припускає свою методологію, епістемологічне прочитання і онтологічну картину світу, формується в другій половині XX століття, після чого надовго закріплюється як провідний підхід до осмислення суті гуманітарного знання. Отримавши своє логічне завершення в постмодернізмі, плюралізм якщо і не вичерпав себе, то, принаймні, став потребувати істотного переосмислення. Для XX століття даний напрям, безумовно, є чимось більшим, ніж просто однією з гносеологічних теорій. Це своєрідний спосіб бачення світу, що припускає свою онтологію, крім того, це прототип сучасного стилю мислення (сучасної парадигми), представлений у діяльності значної кількості шкіл, течій і напрямів, які ми не завжди маємо можливість охарактеризувати в одному ключі.

Так, спочатку переносячи акценти з онтологічного складника на гносеологічний, представники плюралістичних напрямів, зрештою, починають заперечувати існування реального світу, незалежного від нашого пізнання. Апогеєм такої системи переконань стає конструктивізм, що не визнає ніякої іншої реальності, окрім сконструйованої самим суб'єктом пізнання. Як зазначає Г.Зандкюлер: "Теоретико-пізнавальний плюралізм, що є не що інше, як перенесення соціального плюралізму з політичної сфери в сферу філософії і науки, є вираженням настанов, яка характеризує систему цінностей і тип поведінки кінця XIX ст.". [1, с.286].

Однак, слід зазначити, що в цілому плюралізм, який зробив значний вплив на сучасну філософську думку, призводить швидше до негативних наслідків, в онтологічному вимірі – це відсутність єдиного центру; в епістемології – все визначається виключно за рахунок пізнавальної позиції суб'єкта (яка, у свою чергу, також втрачає будь-яку онтологічну основу); в аксіології призводить до формування теорії гнучких цінностей, відсутності універсальних орієнтирів, втрати істини як відправної точки і кінцевого результату пізнання. Крім того, всупереч загальноприйнятій думці, плюралізм не надає нам конкретної моделі істини, а лише вказує на можливі напрями дослідження. Адже визнання множинності світів аж ніяк не вказує на те, якими вони мають бути. Це означає, що плюралізм дає нам лише своєрідну систему відліку, в якій і належить вибудовувати конкретні моделі.

Проведене дослідження дозволило нам дійти таких **висновків**:

1. Аналізуючи основні концепції істини, можна виявити особливості сучасної епістемологічної ситуації. Підхід до проблеми істини відрізняється крайнім плюралізмом, однак тут наявні два основні підходи: 1) зміст поняття "істина" стає все більш невизначеним; 2) ігнорується категоріальний статус істини, а, отже, і її онтологічний статус. Причину відмови од категорії істини як у природознавстві, так і в гуманітаристичі, ми пов'язуємо, передусім, з прагматизмом не лише сучасної науки, а й філософії. Небезпеку цієї тенденції автор убачає в тому, що істина в гуманітарному знанні не є пасивним відображенням реальності. Вона є діючий, активний рушій, що здатний змінити навколишню реальність, а тому і спрямований на її перетворення. Наслідком цього стає те, що втративши інтерес до істини, знання втрачає власне гуманітарний вимір.

2. Останнім часом спостерігається відмова від категорії істини, що пов'язано, передусім, з прагматизмом сучасної науки і філософії. Істина не є також і головною метою пізнання в сучасній науці, не завжди виступає головним критерієм оцінки знання. Існують і інші параметри: здатність чинити вплив на індивіда, можливість застосування на практиці, соціальна прийнятність тощо.

3. Існує, щонайменше, три основні підходи до проблеми ідентифікації гуманітарного знання: 1) спроба ототожнення природничонаукового і гуманітарного знання, генералізація їх ідей і методів; 2) поділ на "науки про дух" і "науки про природу", що ґрунтується на відмінності об'єкту і методу; 3) відмінність суб'єкта, що здійснює процес пізнання: для природничонаукового знання – раціоналізований суб'єкт (абстрактний), для гуманітарного – "цілісна людина".

4. Дослідники все більше говорять про формування нової парадигми гуманітарного знання, основними ознаками цього є зміни в соціальній дійсності; трансформації, що відбуваються у сфері методології гуманітарного знання, а також зміна смислового навантаження категорії істина.

Література

- 1.Зандкюлер Г.Й. Действительность знания /Г.Й.Зандкюлер; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1996. – 432 с.
- 2.Кохановский В.П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук /В.П. Кохановский. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 320 с.
- 3.Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун; [пер. с англ.: И.З.Налетов и др.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 365 с.
- 4.Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Ж.-Ф.Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160с.
- 5.Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли /Л.В.Максимов. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. – 160 с.
- 6.Манхейм К. Диагноз нашего времени /К.Манхейм; [пер. М.И.Левиной]. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
- 7.Никифоров А.Н. Философия науки: история и методология /А.Н.Никифоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 280 с.
- 8.Сагатовский В.Н. Соотношение повторяющегося и неповторимого – основная проблема гуманитарной методологии /В.Н.Сагатовский //Материалы международной научной конференции. – Выпуск №12. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 115-119.
- 9.Фуко М. Политическая функция интеллектуала /М.Фуко //Интеллектуалы и власть. – М.: Праксис, 2002. – С. 201-209 с.

Summary

Vintoniv S. Truth as Philosophical Category in the Conditions of Transformation of Scientific Paradigm. The article analyzes the problem of receipt of veritable knowledge and analysis the modern humanitarian methodology in the conditions of formation of scientific paradigm.
Keywords: truth, methodology, humanitarian knowledge.

УДК 1.12

© Кирило Азархін

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ІСТИНА ПІЗНАННЯ І ІСТИННІСТЬ ВИСЛОВЛЕНЬ

Здійснено пошук більш повного формального визначення істини, ніж класичне визначення, запропоноване Аристотелем, яке вважається коректним, але недостатнім. У статті це визначення збагачується із напрацюваннями феноменологічного підходу.

Ключові слова: Істина, істинність, умови, прагнення, предикація.

У філософській традиції вважається само собою зрозумілим, що та істина, про яку питає Понтій Пілат у відомому діалозі, і та істина, про яку говорять логіки та представники аналітичної філософії – це різні речі. Видається негласно вирішеним, що право говорити про «першу істину» треба віддати богословам або, в крайньому випадку, – поетам, тоді як про «другу» професійно висловлюються логіки. Мова зараз не йде про те, щоб надавати ціннісну перевагу одному із цих розумінь істини. Стоїть мета знайти точки дотику і перетину цих розумінь.

Порівнюючи ці два поняття «істини», спробуємо спершу розкрити те із них, котре, як принаймні здається, однозначно і просто пояснюється, а саме – поняття істини в логіці.

В своїй інаугураційній промові «Значення та істина», на яку нижче буде декілька більш суттєвих посилань, Оксфордський професор Пітер Фредерік Стросон між іншим сказав, що ми відчуваємо деяке зняковіння, коли говоримо про істину, адже ми звикли думати, що про істину взагалі можна сказати дуже мало [5, с.221]. Після цього англійський філософ пригадує одне із пояснень істини, яке полягає у тому, що той, хто висловлює деяке твердження, виказує істину тоді і тільки тоді, коли речі, про які йде мова, є такі, як про них говориться в реченні [5, с.222]. Приблизно так само висловився в «Метафізиці» Арістотель: Говорити про сутнє, що його немає, або про не-сутнє, що воно є, – значить говорити хибне; а говорити, що сутнє є, а не-сутнє – не є, – значить говорити *істинне* (alēthes) [1, Met.1011b.25, с.141]. Спираючись на дану тезу Арістотеля, міркувати далі легше, адже її аналіз не потребує нескінченного пояснення виразу «такі, як про них говориться», до чого неодмінно призводить спроба розкриття стросонівського пояснення.

Корисно розглянути погляд Стагірита на поняття істини, адже цей розгляд великою мірою висвітлює характерні риси такого розуміння досліджуваного питання, яке упізнається тут і там в усій історії філософії. Крім того, говорячи про істину, досліднику треба бути впевненим, що позиція Арістотеля, одна з найвпливовіших і найбільш чітко висловлених у цій царині, не пройде повз його увагу.

Поняття істини у Арістотеля. Зрозуміло, що у вищезгаданій тезі Стагірит під словом «сутнє» мав на увазі не сутнє взагалі, а деяке сутнє. Втім, уявімо, що малося на увазі все сутнє, сутнє цілком. Тоді, ми отримуємо тезу, яка задовольняє умову істинності висловлень. Ми кажемо «(все) сутнє є» і говоримо істинне. Цей плеоназм можна зробити опорною точкою подальших міркувань. Тепер розглянемо слово «сутнє» у його значенні «деяке сутнє». Згадаємо наукове відкриття планети Нептуну Урбеном Левер'є у 1846 р., яке було здійснене «на кінчику пера», шляхом розрахунку, або експериментальне спростування існування ефіру Альбертом Майкельсоном і Едвардом Морлі у 1887 р. За Арістотелем, говорячи «за Ураном є ще одна планета!», або «ніякого ефіру не існує» ці вчені висловлювали би істину. І вже тут можна поставити питання: невже все те, що можна висловити, і що може бути істинним полягає у тому, що щось є, або, чогось немає? Ті мови, в яких дієслово «бути» включається у кожне розповідне речення, створюють видимість того, що це так.

Насправді, контекст, в якому ми зустрічаємо вищезгадане означення Стагіритом істинного (а мова у сьомій главі четвертої книги метафізики йде про обґрунтування і захист від спроб спростування логічного закону виключення третього), стосується логічної основи всякого судження і можливого міркування. Запропоноване означення істини настільки ж невинуватке, як і три логічні закони, що схоплюють, як сказали би пізніше, апіорні форми мислення. І починається цей апіоризм із аксіоми закону суперечності, що її Арістотель покладає, заперечуючи можливість її доведення. Ми не знаємо істини, не знаючи причин [1, Мет. 993b.20, с.95], – пише Стагірит, – ...первні вічно існуючого завжди мають бути найбільш істинними... [1, Мет. 993b.25, с.95] – а пізніше прояснює сказане – Найбільш достовірний з усіх первнів – той, стосовно якого не можна помилитися, адже такий первень має бути найочевиднішим і вільним від усякого припущення [1, Мет. 1005b.10, с.125]. Далі дається пояснення: неможливо, щоби одне і те саме в один і той самий час було і не було притаманне одному й тому ж в одному і тому ж стосунку – це, звичайно, найбільш достовірний з усіх первнів, до нього підходить визначення, що подане вище [1, Мет. 1005b.20, с.125].

Взагалі, про предикативні речення можна сказати, що вони за своєю *формою* (щось говориться про щось) коріняться в визначеності (як суб'єкта, так і предиката), тоді як *сутність* апофазис зміщується в бік взаємозв'язку кожного певного «щось» із чимось іншим, також визначеним. Зробивши цей висновок, можна інтерпретувати його так, що Арістотель своїм розумінням істини зміцнював своєрідний фундамент наукового світогляду, адже будь-яке явище в природознавчому, а особливо в механістичному, поясненні світу, по-перше, є чимось визначеним, по-друге, – завжди тяжіє до того, щоби бути поясненим через буття, а не якість або властивість, тобто через вказівку на реальну сутність і ствердження, що «суще є». Науковому світорозумінню в його становленні, починаючи від Арістотеля, притаманна фрагментація істини на істинні висловлення. Треба зазначити, що в працях Стагірита, хоча в них і закладено підвалини логіки як наукової дисципліни, поряд із однозначністю поняття *істинності* виразів, властивий сучасній інформатиці, є постійна відсилка до самої *істини*. Може здатися, що про істину говориться найвільнішим чином. Від суворої інтонації тих параграфів, де йдеться про начала логіки, до таких вільних формулювань як «досліджувати істину», «ближче до істини», тощо. Може виникнути питання: чи не маємо ми, часом, справи із фігурою мови за якою нічого не стоїть (мається на увазі «істина»)? Втім, Арістотель казав про істину достатньо чітко і глибоко, щоби поставити його тексти, де висвітлюється це питання, на один рівень із працями сучасних дослідників проблеми.

У першій главі другої книги метафізики читаємо: якою мірою кожна річ причетна буттю, в тій і істині [1, Мет. 993b.30, с.95]. Здавалося б, можна говорити про містику: поряд із реченням, яке може бути істинним або хибним, існує сама істина (яка є буття), до якої таємничо причетне істинне висловлення. Але насправді Арістотель, по-перше, у десятій главі дев'ятої книги «Метафізики» чітко розмежовує випадки, коли ми можемо говорити про істину і хибу, що протистоїть їй (а саме, висловлення, де стверджується певний *зв'язок* у складних речах), випадки, коли можна сказати про істину якій протистоїть незнання, або не-мислення істини (тоді коли

йдеться про буття певного сутнього таким, як воно є), а по-друге, в іншому місці, зазначає, що хибне та істинне не знаходяться у речах, а в думці, що міркує, а стосовно простого і його сутності – навіть і не в думці [1, Мет. 1027b.25, с.186] і поряд прямо мовиться про те, що причина сутнього в сенсі істинного полягає у деякому стані думки. Таке положення потребує пояснення.

Цей «деякий стан думки», звичайно, не є «почуттям істинного», яке б могло мати істинність залежною від себе. Арістотель стоїть на позиціях реальної істинності, такої, що, як вже було вище сказано, походить від *очевидності*. І від цієї справжності очевидного в свою чергу залежить відповідний стан думки.

Що ж значить теза про причетність речі буттю (а отже і істині)? Зауважимо, йдеться не про причетність висловлення буттю, а про причетність буттю саме речі. Отже річ причетна буттю, тобто вона сутня їй, отже, є частиною істини. Тоді висловлення, що називає таку річ сутньою, стверджує, що вона є – істинне. І людина, яка висловлює або мислить це – говорить або мислить істину. Щодо констатування певних очевидностей, які не постулюють буття, не поєднують один предмет з іншим, не ілюструють певну складність, але називають ознаку, наприклад, «кінь білий», Арістотель пише, що в таких випадках ствердження не відбувається, але має місце деяке сказання «засвідченого наче на дотик».

Тверезе розуміння тлумачення істини Арістотелем досягається також завдяки його висвітленню понять *сутнього* та *єдиного*. Ніщо загальне, а отже ні єдине, ні сутнє, не є сутністю, інакше кажучи, конкретно істотою чи річчю, самостійним буттям. Адже сутнє не може бути сутністю в сенсі єдиного крім множини [1, 1053b.15, с.256] – пише Арістотель. Таким чином, «причетність до буття, а отже і до істини» – є причетністю не до деякої загальності, а до буття як бутності сутністю, конкретно річчю, індивідуальною єдністю предмету. У Арістотеля «сутнє» і «єдине» як поняття, у порівнянні із платонівською філософією, втрачають у своєму онтологічному статусі. Так само не є сутністю і істина. Якщо наважитися на деяке узагальнення, то можна сказати, що перегляд платонівського вчення Стагіритом полягає в перенесенні онтологічного наголосу зі змістів універсалій на суб'єкт як визначене щось.

Причетність же до буття можна пояснювати за допомогою цього ключа: [слово] «*бути*» нічого не значить окрім суті речі, її якості, або кількості [1, 1054a.15, с.257], який приводить нас до тих самих складностей, з якими зіштовхуємося при поясненні тези Стросона. Якщо «бути» – означає мати суть, можливість бути мислимим (названим), то правильність і доцільність називання та введення назви в судження, хоча і має орієнтацію на дійсність, але ця відповідність дійсності пояснюється не інакше як: «речі, про які йде мова, є *такі, як про них говориться* в реченні».

Повертаючись до питання про співвідношення двох істин, логічної істини (суттю якої є істинність висловлень) та універсальної екзистенційно-релігійної істини, варто знову процитувати Арістотеля. Мета уможлидного знання – істина, а мета знання, що стосується діяльності, – справа [1, Мет.993b.20, с.94] – це положення додає останній штрих до аристотелістського образу істини. Пізнання і дія розділяються і, відповідно, істина (в якості істини, а не в якості того сутнього, *про яке* вона є істиною) не може вже мати онтологічного характеру. Отже, ми тільки ускладнили ситуацію. Поряд із релігійною істиною та *index veri*, позначкою істинності, в сфері міркувань (природа і генеза якої досі неясні) постає істина як мета уможлидного знання.

Index veri. Позначкою істинності, про яку тут іде мова, вислів маркується внаслідок визнання його істинним, але позначка не тотожна самому визнанню. Її суть як раз у тому, що вона показує, що деякий вираз було визнано істинним *колись*. Для багатьох логічних практик, якщо можна так висловитися, генеза такого визнання взагалі не має ніякого значення. Яскравим прикладом використання індексу є таблиці істинності, де діють логічні функції істини та хибі. Залежно від того, чи є істинним те, чи інше висловлення, можна прорахувати істинність інших висловлень, що пов'язані із першим певними умовами. В математичній логіці та інформатиці робота із таким показником істинності висловів є не лише прийнятною і дієвою, адже в цих сферах формалізація та алгоритмізація з використанням індексу істинності або його еквівалентів (залежно від завдань) – це взагалі і метод, і природа будь-яких можливих здійснень.

В теорії пізнання все-таки завжди виникали складності із співвіднесенням сфери чистої логіки із природною мовою, уявленнями про пізнання, розвитком науки. Це тому, що штучним інформаційним системам притаманна, якщо спрощено говорити, початкова заданість незмінних перших засновків, тоді як змінні дані стають другими засновками. При цьому ті умови, якими мають бути зв'язані речення, щоб індекс істини взагалі щось значив, є теж частиною

алгоритму. Поза самою системою знаходиться програміст, який, по-перше, реалізує власні цілі за допомогою програми, а по-друге, знає значення слів. Навряд чи можна собі уявити написання програми, в будь-якій її формі, до з'ясування значень, які уможливають розуміння програми та її використання. А враховуючи те, що ми в першу чергу формуємо програми для власного тіла (мова йде про автоматизм будь-якого рівня у нашій діяльності) і можемо на рівні самоспоглядання реєструвати успішність цих програм, помічати в них помилки та збої, вносити до них корективи, можна сказати, що «я», чиста свідомість, знаходиться *над* програмами, втім, не будемо говорити, що над усіма програмами.

Знову повертаємося до поняття істини та істинності. Розглянемо три ситуації, де нам може зустрітися використання індексу істинності.

Перша ситуація. Скажімо, що програма, якій приписано перевіряти стан речей, маркує деякий звіт і його зміст як істинні, якщо підтверджено збіг звіту із тим чи іншим станом речей. Приблизно такий механізм діє в пошукових системах в мережі Інтернет: коли пошукова машина отримує запит, то вона не переймається «прочісуванням» мережі знову і знову, але спирається на результати здійснюваної лише час від часу індексації даних. Це, до речі, пояснює можливу невідповідність наданої пошуковою системою інформації про знайдену web-сторінку її реальному змісту, статусу тощо. Звичайно, в самій програмі може бути відсутня функція «істинність», але вона *є в свідомості користувача та програміста*. Якщо немає шахрайства з боку останнього, то дозвіл виводити ті чи інші дані на екран – це і є корелят індексу істинності для цих даних в межах пошукової програми. У описі наступного випадку ми торкнемося деяких нюансів такої кореляції свідомості і програми. Поки лише скажемо, що істинність тез або висновків, як і їх помилковість, визнається лише *живою свідомістю*.

Друга ситуація. Уявімо, що ми вирішуємо логічну задачу, в якій так заплутані умови, що нам не вистає сил нашої *уваги* задля охоплення їх сукупності. Можна сказати, що в цьому аспекті всі задачі «на логіку» подібні. Ми, зіштовхнувшись із складністю, зупиняємося аби «перевести дух» і здійснити опорне покладання, що і стає «істиною задачі», рішенням про метод: «треба шукати алгоритм розв'язання» або, «його буде знайти вкрай важко – легше діяти наважання» тощо. Це вкрай спрощена ілюстрація справжнього процесу вирішення задач на логіку, адже всім відомі логічні задачі, які мають чітке і зрозуміле розв'язання, але протягом довгого часу можуть тримати людей у марних спробах їх вирішити. Особливість таких задач в тому, що вони змушують нас переглядати смисл понять, якими ми користуємося, підключати до розв'язання роботу уяви тощо, тобто являють складність не в заплутаності зрозумілого, а в прихованості наявного, в його неусвідомленості. Поки що лише зазначимо, що позначку «істинності» (навіть якщо ми не називаємо її так) ми використовуємо для того, щоб позначити ним певне твердження, виражене в словах. До цього нас спонукає наша *психічна конституція*, а саме – обмежені ресурси нашої *уваги*. Ми «спираємося» на визнане істинним твердження, щоб продовжувати виконання певної програми. По правді кажучи, наша *зацікавленість* і серйозність нашого ставлення до задачі визначає те, як ми назвемо позначку. Школяр на уроці арифметики заледве чи назве істиною математичний вираз, хоча б він і був необхідним для розв'язання набридлої йому задачі. Тоді як математик, який доводить революційну гіпотезу, може, знайшовши нарешті точку опори в доведенні, закричати «Істина!». Делегуючи повноваження програмі, як це було показано у першій ситуації, ми повністю звільняємося від описаних щойно переживань істинності тих чи інших тверджень.

Третю ситуацію описує Бертран Рассел у книзі «Людське пізнання: його сфера і межі». Мова йде про школяра, який знає, що в середу буде свято і не буде занять, а також знає, що Гастингська битва відбулася 1066 р.. В першому випадку школяр яскраво переживає суть того, в що він вірить, а тому не звертає уваги на формулювання (якщо буде треба, то він виразить ту саму віру іншими словами), а у другому випадку має місце те, що Рассел називає словесною вірою. Школяр, можна сказати, маркує фразу «Гастингська битва, 1066 р.» індексом істинності, адже знає, що саме її треба вимовити в потрібний момент, щоб отримати правильну оцінку, хоча він може не знати місцезнаходження Гастінгсу і може не відповісти правильно на запитання «1066 р. – яке це століття?». Зауважимо, що в першому випадку знання напряду торкається прагнень школяра, в другому ж випадку – опосередковано, але, так чи інакше, цей приклад ілюструє чітку пов'язаність прагнення із index veri.

Цікаво, що прагматичне ставлення учня до знання про Гастингську битву 1066 року може бути змінено, якщо *зміст* слів «Гастингська битва, 1066 р.» стане для нього

актуальним. Якщо ми мислимо *зміст речень як істинний або хибний*, то ми вже не мислимо *істинність або хибність речення* (безвідносно змісту). Питання «чи є істинним Р?» означає, власне «Р чи ~Р?». Фактор умовності завжди загрожує або повним нонсенсом, або деяким непорозумінням через «лінгвістичну плутанину». Але якщо ми чуємо або висловлюємо певний предикат про суб'єкт речення і хоч якось розуміємо це речення, то, значить, воно *вже має смисл* [див. «Логіко-філософський трактат» Людвіга Вітгенштайна: 3.02, 3.03, 3.032, 3.0321]. А якщо ми визнаємо сказане як істинне, то значить і можливе непорозуміння вже не має нас хвилювати, адже істина визнається суб'єктивно а не інтерсуб'єктивно. І якщо індивід приймає щось за істину, значить, деякі внутрішні смислові умови для цього прийняття були виконані, при цьому неважливо, чи правильно слухач зрозумів мовця. Отже, якщо нас цікавить питання істинності, то ми зараз полишаємо питання умовностей.

Як правильно зазначав у інаугураційній промові Стросон, не можна розглядати слово «істинно» як предикат типових речень [5, с.230]. Отже «істинність» – це *зовнішній* індекс, а не *внутрішня* властивість речення. Тобто, зміст та форма речення самі по собі не визначають істинності чи хибності речення безвідносно чогось іншого, а саме – свідомості суб'єкта. Але, все ж таки, маркування тверджень «істинністю» здійснюється в мисленні суб'єктом, в його свідомості, а не поза нею. Отже, правильно сказати, що логіка (в чистому її вигляді) не має прямого стосунку до означення істини і розглядає отримання висновків, а не прийняття засновків. Попри це, від логіки, або якоїсь металогіки, очікують *пояснення істинності*.

Досліджуючи природу істинності Бертрана Рассела, звернемося до його думки як до думки логіциста, був вимушений визнати, що віра (за Расселом, всі речення виражають саме віру) має зображувальну природу поєднаною із схваленням або несхваленням. В разі схвалення вона [віра] істинна, якщо є факт, що має з зображенням, в яке вірять, таку ж подібність, яку має прототип до образу... [4, с.170]. Звичайно, Рассел тут залишає без уваги проблеми розуміння та питання про подібність, яка, можливо, сама включає в себе момент схвалення, але зауважує схвалення (на іншому рівні) як суб'єктивну причину прийняття тієї чи іншої тези.

Повернемося до початкової задачі наших міркувань, яка полягає в тому, щоб знайти перетин між двома розуміннями істини. Ми побачили на прикладі логічної задачі, що істинність прямо залежить від свідомості, вона не є об'єктивною властивістю речень. Прийнята за істину теза може виявитися помилковою через непорозуміння при її прийнятті (можливість якого ми обійшли стороною), або через помилку при констатації фактів чи закономірностей, але саме визнання тези істиною має чітке і цільне суб'єктивне підґрунтя. Що це за підґрунтя, докладніше розберемо в наступному розділі.

Unum, verum, bonum. Істину можна намагатися визначати як змістовно, так і формально. Формальне визначення істини, яке дав ще Арістотель, було пригадане на початку статті, але ми, прийнявши його до уваги, відсторонилися його, шукаючи інших аспектів, які б допомогли, також формально, але розширено, означити істину. Не торкаючись метафізичного питання про те, чи збігаються в решті решт змістовне і формальне визначення, продовжимо формальне означення істини з точки зору суб'єктивності. Мова не йде про «суб'єктивність істини» в тому буденному смислі, що «у кожного своя правда», але про сутнісну невіддільність істини від суб'єкта. Нас цікавить момент визнання певної тези істинною.

Якщо мова зайшла про суб'єктивність, то варто згадати феноменологічне потрактування поняття істини. Едмунд Гусерль у 139-му параграфі своїх «Ідей» писав про істину, що вона є корелятом досконалого (volkommen) характеру розуму, притаманного ... достовірності вірування [3, с.434. 5]. Філософ визнає, що в істині, а вона грає «домінуючу роль у всякому розумі», знаходять своє переплетіння всі види останнього. Істини певних рубрик – теоретична, аксіологічна, практична, при всій різності відповідних їм характеристик розуму, – коріняться у пра-віруванні, яке саме по собі спирається на «первинну і досконалу» очевидність. Предикативна конструкція дозволяє істинам аксіологічній та практичній знаходити своє вираження у теоретичному положенні. Відміченість розумом конкретних речень (index veri) можлива завдяки кореляції їх із тезами як актами покладання, що найближче стоять до очевидності. Без такої кореляції речення буде розглядатися як щось привхідне, що лише *може* виявитися істинним. Гусерль зазначає, що істина може бути актуально даною лише в актуальному усвідомленні очевидності... [3, с.434].

В руслі феноменології знаходить своє місце позиція засновника філософської герменевтики Ганса-Георга Гадамера, який у статті «Що є істина?» задається питанням, подібним до того, яке було сформульоване на початку даної роботи. Гадамер намагається знайти перетини між істиною науки природничої, істиною науки гуманітарної, істиною історичної науки та тією ж «пілатівською» істиною, яку ми зараз теж тримаємо в умі. Одним із основних пунктів його статті є теза про те, що істина є відповіддю на запитання. Гадамер пише, що немає такого висловлення, яке можна було б зрозуміти лише по тому змісту, що воно показує, якщо хочуть досягнути це висловлення в його істині. Будь-яке висловлення мотивоване. Будь-яке висловлення має передумови, яких воно не висловлює. Тільки той, хто враховує ці передумови, може дійсно визначити істинність висловлення останньою логічною формою такої мотивації є запитання [2, с.34]. Сам феномен запитання характеризується Гадамером як цілком загадковий. Справді, це явище є проблематичним чи не для всіх напрямів філософії, але зараз ми розглядаємо його лише у зв'язку із істиною. Гадамер звертає увагу читача на діалектичний зв'язок запитання і відповіді. Ніяке запитання не є первинним, але саме є відповіддю. Кожне запитання мотивоване і смисл його не можна знайти у ньому самому [2, с.35].

Якщо прийняти Гадамерову позицію, то стане видимим живий процес пізнання, в якому здійснюється жива питлива свідомість. Варто зауважити, що рух свідомості від запитання до відповіді – це не рух від точки А до точки В на одному рівні. Істина ніколи не буває «звичайною». Значення слова «істина» само по собі виключає буденне його використання. Як задовільна відповідь на запитання, істина змінює все поле відомого, підпорядковуючи собі всі знання, або, принаймні, вступаючи із ними у певний стосунок.

Згадуючи школяра, який знає, що в середу занять не буде, можемо уявити собі таке його показове висловлення: «все це не має значення – істина в тому, що в середу – вихідний!». Отже, він ставить *суттєве* (в даному випадку – щось розцінюване як благо) вище решти речей. Знання про це суттєве, прийшовши спонтанно, без запитання, із зовнішнього світу, преображає весь світ людини – її практику і її цінності, тоді як саме воно виражається теоретичним предикативним висловленням. Слідом за Гусерлем ми ще раз наголошуємо: речення отримує виправдання з боку істини тільки тоді, коли воно пов'язане із актуальним покладанням очевидного в ньому. Покладання же спирається на очевидність, але додамо – не лише на очевидність, а на певну смислову констеляцію, яка надає цінність конкретному прояву очевидності, тоді як сама теж стоїть у стосунку до гетерогенного в його невимовності *іншого*, а саме – цінностей. Щоправда, у випадку із неочікуваною звісткою про відміну занять у середу, цінне предстало школяреві саме по собі, платформу для його появи не готували ніякі запитання, їх було випереджено.

Уявімо, що, поряд із своїм вихідним днем, школяр усвідомив свою смертність. Якщо це щире переживання, то вихідний день із його радощами відійде на задній план свідомості цієї людини. Будь-яке знання, яке має претензії називатися істиною, в голові цього хлопця буде покладене на терези поряд із знанням про смерть. Питання про смисл життя, і взагалі будь-яке питання, виникає в свідомості лише при відірваності свідомості від деякої цінності, яка позначена поняттям, але не може бути пояснена. Ми не будемо зараз визначати взаємовідношення цінностей життя, свободи, любові, краси та інших, які можуть бути внесені в цей список, але нас цікавить відношення цінностей і істини, яка, із посередництвом значень слів, стоїть над цариною речей і вказує свідомості на шлях від них до усвідомлення цінностей.

Дерево життя і дерево пізнання. Та частина діалогу Ісуса і Понтія Пілата, де міститься славетне запитання прокуратора і слова, на які воно було відповіддю, звучить так: «Я для того народився і для того прийшов у світ, щоб засвідчити істину; всякий, хто від істини, слухає мій голос. Пілат сказав Йому: що є істина?» [Іван.18:37-38]. Сказане Ісусом справляє двоїсте враження у світлі нашого дослідження. Фраза містить такі два показові предикати: «засвідчити істину» (μαρτυρας τη αληθεια) і «бути від істини» (ειναι εκ της αληθειας). Перший можна зіставити із вищевикладеним підходом Арістотеля, тоді як другий наводить на думку про онтологічність істини. Звичайно, було б легковажністю експлікувати зараз лише із цих слів Христа якусь онтологію, тим більше, що нас цікавить поєднання розуміння тотальної істини ієрусалимського діалогу і фрагментарної (відносно металогічного буття) істини окремих речень. А от перше словосполучення, «засвідчити істину» як раз узгоджується із аристотелістським формальним розумінням істини, що базується на чіткій визначеності суб'єкту апофанзи.

Істину релігії і істину науки об'єднує одне – вираження у словах. А значить їх подібність знаходиться у властивостях мови взагалі. А основною властивістю мови є предикативність, що означає – визначені підмет і присудок (отже має бути зрозумілим значення слів). І для того, щоб істиною було визнано наукову чи релігійну тезу, треба, щоби при зрозумілості того, про що йдеться у реченні, саме це виражене знання прийшлося співзвучним із тією генеральною *інтенцією*, яка керує суб'єктом. Поставлені Кантом питання «що я можу знати?», «що я мушу робити?», «на що я можу сподіватися?», «що таке людина?» і всі питання, які кожна людина час від часу собі задає, на кшталт «що є що?», «що до чого?», «що відбувається?», «хто я?», «в чому сенс життя?» – можна віднести до проявів однієї і тієї самої, в найзагальнішому смислі (в значенні *слова про сутність*) онтологічної інтенції.

Природничо-наукова істина являє собою сукупність речень, які конституують наукову картину світу. Наука прагне до того, щоб була знайдена якась основна теза, навколо якої будувалася б теорія всього; щоб можна було сказати, що «в основі всього лежить Х». Релігійна істина, також є сукупністю речень, які у визначеності їх підметів і присудків, складають картину світу. Але звідки береться *очевидність* у релігійних вченнях? Очевидність природничо-наукова спирається на очевидність досліджуваних феноменів, грубо кажучи, рухомих матеріальних тіл. На яку ж очевидність спираються релігійні вчення як не на очевидність внутрішніх переживань? Предмет віри стає очевидним, коли онтологічна інтенція має своїми засновками екзистенційні переживання, що пов'язані із властивостями сутнього в їх очевидності як із цінностями.

Останнім пунктом даного феноменологічного опису істини зазначимо, погоджуючись із Гегелем, що істиною не може бути одне речення – вона когерентна. Істина є завжди сукупністю речень, в яких не тільки встановлюється сам зміст істини, але і значення слів. Це пояснює обсяги філософських робіт, в яких чимало місця віддається боротьбі із плутаниною в значеннях. Саме когерентний характер істини дозволяє також віднайти питання, які приводять до істини, спробувати привитися до лози, яка претендує розкрити істину, виходячи із власної епістемічної ситуації.

Завершуючи, сформулюємо висновок, який дозволяє принаймні тимчасово, підвести ризик під дані розмісли. Здобривши аристотелівське розуміння істини ідеями про істину як назву функціонального моменту пізнання (а не статичного знання), ми змогли знайти точки дотику між істинністю речень і тотальною істиною. Істинність висловлювань виявилася сутнісно похідною від істини пізнання. Якщо сама-по-собі істинність речень зникає взагалі, адже не витримує феноменологічної критики, яка пов'язує істинність із онтологічною інтенцією, то тотальній істині, принаймні у цьому дослідженні, ми відмовляємо у онтологічному статусі (і істина релігії тут на рівних правах із істиною науки), тоді як цей статус мають лише реальні сутності, про які, власне, істина нам сповіщає, керуючи нашою увагою, вказуючи на суттєві для нас (виходячи із наших прагнень) зв'язки між сутностями, однією із яких є і ми самі.

Література

1. Аристотель Сочинения: в 4-х тт. /Аристотель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1., Кн. 1: Метафизика. – 1975. – С.63-367.
2. Гадамер Х.-Г. Что есть истина? /[пер. М.А.Кондратьевой при участии Н.С.Плотникова //Логос. – 1991. – № 1. – С.30-37.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: кн. первая /[пер. с нем. А.В.Михайлова]. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
4. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы /Б.Рассел. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 560 с.
5. Стросон П.Ф. Значение и истина /П.Ф.Стросон //Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – С.213-230.

Summary

Azarhin K. The True Knowledge and the Truth of Expressions. The article considers a more complete formal definition of truth than the classical definition proposed by Aristotle which is correct, but insufficient. In the article this definition is enriched with best practices of phenomenological approach. **Keywords:** truth, truthfulness, conditions, aspirations, predication.

ЕПІСТЕМНИЙ ПОТЕНЦІАЛ НАУКОВОЇ ПРОБЛЕМИ ЯК ФОРМИ І СПОСОБУ ПЕРЕХОДУ ВІД ЕМПІРИЧНОГО ДО ТЕОРЕТИЧНОГО

Стаття присвячена висвітленню специфіки прояву гносеологічного потенціалу наукової проблеми у перехідних ситуаціях становлення і розвитку наукового знання.

Ключові слова: «згорнута» гіпотеза, емпіричне, епістемний потенціал, ідея, наукове пізнання, наукова проблема, парадигмальне знання, проблемо-генний фактор, теоретичне, теорія, факт.

З'ясування ціннісних параметрів пізнавальної діяльності у контексті філософської теорії цінностей є актуальною проблемою сучасного наукознавства. Ця проблема набуває певної гостроти, оскільки пов'язана з особливою роллю науки, у житті суспільства. У цьому зв'язку осмислення ціннісних потенцій основних форм і способів розвитку знання посідає чільне місце серед завдань, що постають у філософії та методології науки. Висвітлення специфіки епістемного потенціалу наукових проблем має неабияке значення для теорії і практики наукового пошуку та його результатів. Аксиогносеологічний аспект дослідження знання, процесу його виникнення, становлення і розвитку є актуальним у філософії науки. Він постає як об'єктивно зумовлена вимога зміщення уваги логіки і методології науки з проблем обґрунтування знання на проблеми побудови загальної теорії розвитку знання, розв'язання яких передбачає можливість планування науково обґрунтованих дослідницьких програм, якісного й ефективного їх застосування [12, с.422]. Для сучасної цивілізації не досить мати знання про те, «яким є світ». Людство хоче дізнатися про деякі нові проблеми, про нові прогнози [7, с.144]. Пізнавальні завдання, що постають перед людством, потребують не тільки відповідного методологічного обґрунтування, але й світоглядного осмислення. «Постнекласична наука, – зауважує В.Стьопін, – значно розширює поле можливих світоглядних смислів, з якими узгоджуються її досягнення. Вона залучена до сучасних процесів розв'язання проблем глобального характеру і вибору життєвих стратегій людства» [18, с.713]. Тому дослідження епістемних потенцій проблеми як однієї із визначальних форм розвитку знання постає важливим філософським завданням, розв'язання якого сприятиме переоцінці орієнтацій наукового пізнання та оптимізації процесу формування адекватних їм напрямків наукових досліджень.

Розв'язання проблеми розвитку наукового знання, шляхів і способів його функціонування залежить від усталеної в конкретно історичну епоху методології наукового пізнання, ціннісний потенціал якої здатний задовольняти потреби наукової практики в широкому контексті аксіосфери культури. Абсолютизація ролі одних методів чи способів пізнання й применшення інших призводить до нехтування тих феноменів розвитку знання, без яких неможливий не тільки початок наукового пізнання, але й виникнення, становлення й розвиток тієї чи тієї форми знання в межах однієї наукової дисципліни чи на стику наук.

Якщо наукові проблеми, що виникають у різних сферах і на різних етапах і рівнях пізнавальної діяльності, є неодмінними формами і способами розвитку наукового знання, то закономірно постають питання про те, що то за феномени, який механізм їх виникнення, постановки, розв'язання, їх місце та роль у пізнавальному процесі, зокрема при переході від емпіричного до теоретичного.

Проблема проблем не раз поставала і досліджувалась не тільки у філософії та методології науки, а й у рамках спеціальних дисциплін, наприклад, у лінгвістиці, психології, дидактиці, кібернетиці та інших науках. Це не могло не позначитися на розумінні проблеми як такої. Воно знайшло свій вияв у неоднозначному вживанні терміна «проблема», який донині отожднюється, як це не прикро, з такими поняттями, як «питання», «проблемна ситуація», «ситуація задачі», «інтелектуальна задача» тощо. Чомусь до цього часу проблема експлікується як «питання або цілісний комплекс питань», розв'язання яких репрезентує суттєвий теоретичний або практичний інтерес [20, с.533], не кажучи вже про те, що навіть в «Енциклопедії постмодернізму» [14] відсутня стаття про проблему. Складається враження, що «бум» досліджень з проблемології характерний для 70-80-х років ХХ сторіччя, дещо вшух, і крапки над «і», здавалося б, розставлені, хоча насправді це не так. Чимало наукових розвідок, присвячених логіко-гносеологічній природі проблеми як форми розвитку знання, час від часу

з'являється на сторінках наукових та науково-методичних видань, в яких продовжують з'ясовувати доконечну суть проблеми та її потенціал. Ця обставина засвідчує той факт, що не все так просто, як видається на перший погляд. Невипадковим є факт різнотлумачення терміну “проблема” та експлікації змісту однойменного поняття.

Зазначимо, що концепція наукової проблеми як пізнавального завдання з обґрунтування і підтвердження певної гіпотетичної ідеї шляхом побудови принципово нового знання або нового в парадигмальному знанні найбільш адекватно відображає проблемну природу наукового пізнання, позаяк спирається на реальну наукову практику, його етапи, рівні, засоби і способи побудови нового знання [2]. Саме в контексті останньої розглянемо епістемний потенціал наукової проблеми при переході від емпіричного до теоретичного.

У філософії та методології науки робилися спроби аналізу перехідних ситуацій у розвитку науки та їх логічної і гносеологічної реконструкції, що свідчить про важливість цього роду досліджень [5; 6; 9; 11; 12; 17 та ін.]. Зауважимо, що процес наукового пізнання і розвиток знання подавався як перехід від фактів до гіпотези і від останньої до теорії [16, с.152-153]. За такого розуміння поза процесом побудови нового знання опинялись такі важливі засоби його розвитку як ідея, проблема, гносеологічні ситуації та фактори, що їх породжують тощо. Якщо проблема і залучалась до процесу розвитку знання, то лише як допоміжний засіб, який радше визнавався за своєрідне “риштування” при зведенні наукової будівлі. Уже згодом проблема та її гносеологічні потенції поступово набувають іманентних ознак форми й способу розвитку знання у взаємозв'язку з гіпотезою і теорією.

Історія розвитку науки, логіка наукового дослідження філософія і методологія науки переконують у тому, що розвиток знання неможливий без таких іманентних йому форм і способів, як усталене парадигмальне знання, новий факт, проблема, ідея, гіпотеза, теорія, наукова картина світу тощо. Крім цього, науковою практикою доведено, що пізнавальний процес постає як певна послідовність взаємопов'язаних етапів переходу від знання до усвідомлення незнання, від незнання до ймовірного знання і від останнього – до знання достовірного [3; 13; 15; 17]. Зазвичай вивести теоретичну модель з емпірії – важке, але виконане завдання. Як зазначає В.Швирьов, “побудова теоретичної моделі знаменує собою перехід від емпіричної стадії науки до її теоретичної стадії” і постає як “діалектичний стрибок у розвитку наукового пізнання” [21, с.328]. У цьому зв'язку виникають питання про те, за яких умов і як відбувається цей “стрибок” при переході від емпірії до теорії, які форми й способи розвитку знання беруть участь у цьому процесі, в чому і як проявляється їх аксіологічний потенціал. Цілком вірогідно, що розв'язання цього завдання передбачає передусім з'ясування природи емпіричного і теоретичного, критеріїв їх диференціації тощо.

Проблема емпіричного і теоретичного є однією із складних проблем філософії і методології науки, оскільки, як зауважує В.Швирьов, зачіпає суттєві питання про способи отримання нового знання, про структуру наукового знання, про природу ідеалізації, типології, пояснення тощо [21, с.6].

Усталена в гносеології, методології та логіці науки типологія знання на емпіричне й теоретичне стосується радше філогенези конкретнонаукового знання і не поширюється на відношення між концептуальними уявленнями в межах “парадигми” чи загальнонаукової картини світу, а також на міждисциплінарні зв'язки між фрагментами знання. Ця обставина дещо уповільнює процес з'ясування багатьох питань логіки й методології науки про природу наукового знання, процес його становлення і розвитку.

Процес наукового пізнання (якщо його розглядати в генетичному і функціональному аспектах) постає як перехід від емпірії до теорії, і навпаки – від теорії до емпірії. Як правило, емпіричне знання передуює теоретичному і підтверджує останнє. Ці процеси взаємопов'язані і взаємозумовлені. З одного боку, “емпіричне, як зазначає В.Швирьов, – відкриває нові факти, розширює горизонт бачення наукового мислення і ставить перед теоретичним дослідженням нові завдання. З другого боку, теоретичне дослідження, розвиваючи і конкретизуючи теоретичний зміст науки, орієнтує і спрямовує емпіричне дослідження, передовсім цілеспрямований експеримент” [21, с.368].

Аналіз статичної, функціональної і динамічної моделей розвитку наукового знання дає усі підстави погодитись не тільки з усталеною типологізацією знання на емпіричне й теоретичне, а також зі специфікою взаємовідношення між ними, а саме: якщо онтологією

емпіричного є предметнонаукова данність, то онтологією теоретичного є відображена у формах мислення “емпірична реальність” (концептуальна, ідеальна реальність).

Специфічною властивістю теоретичного є здатність до самовідтворення незалежно від емпірії. Саме на теоретичному рівні форми мислення постають не тільки як результати пізнавальної діяльності, але й як засоби пізнання. Словом, на теоретичному рівні знання постає не тільки як результат, підсумок, “знятий” з чуттєво-наочних уявлень, але й як саморозвиваюча, рефлектуюча система знання, що продукує нове знання через синтез наявних форм мислення. Але навіть за такого, здавалося б, чіткого розмежування емпіричного й теоретичного проступає думка про те, що ця демаркація має відносний характер. Тому сепарація знання на емпіричне й теоретичне можлива тільки в кожному конкретному випадку їх співвіднесення. Нам видається, що головним критерієм розрізнення теоретичного й емпіричного рівнів знання є співвіднесеність концептуальних уявлень і їх онтологій в парадигмальному ряду наукової і метанаукової картини світу. Іншими словами, якщо онтологією емпіричного концептуального шару знання є чуттєво-наочні уявлення, то онтологією теоретичного знання постають не емпіричні констатації (“протокольні речення”, “операціональні визначення” і т. ін.), а ідеалізовані об’єкти, які перетворюються у засіб пізнання об’єктивної реальності, результатом якого є теоретична модель дійсності. Кожний раз, проводячи демаркаційну лінію між емпіричним і теоретичним, треба враховувати не тільки рівневу типологію в межах тієї чи тієї конкретної науки, а й співвіднесеність різного рівня концептуальних уявлень у ширшому контексті їх співвіднесення. Зрозуміло, що такий підхід до типології знання веде до перегляду традиційних поглядів на природу спостереження, наочності, наукового обґрунтування, верифікації, фальсифікації, досвіду, емпіричного, теоретичного тощо, а також вносить певні корективи в завдання побудови загальної логіко-гносеологічної схематики процесу наукового пізнання, засобів і способів переходу від одного рівня знання до іншого.

Взаємозв’язок між емпіричним і теоретичним неможливо подати в достатньо “прозорій” формі на сучасному етапі розвитку знання, оскільки ускладнився не тільки процес отримання емпіричних даних, але й спосіб їх опису, пояснення і передбачення. І навіть за таких умов, методологія науки, на думку Е.С.Леднікова має декілька цікавих спроб, спрямованих на уточнення уявлень про емпіричну зумовленість теоретичних тверджень – “форсинг” (примус), теорема Крейга і рамсай-елімінація теоретичних понять, які відображають залежність мови теорії від мови спостережень [8, с.58-60].

Про емпіричну залежність теоретичних уявлень засвідчують такі принципи, як принцип історизму, спостережуваності і неспостережуваності, сходження від абстрактного до конкретного, розвитку, єдності теорії і практики тощо. Наразі відносна самостійність емпіричного й теоретичного зумовлена специфікою об’єкта пізнання, характерними ознаками якого є чуттєва сприйманість, зв’язок і з спостереженням, експериментом, незалежність існування об’єкта від суб’єкта пізнання, специфікою методів розв’язування пізнавальних завдань тощо, тоді як об’єктом теоретичного пізнання постають не чуттєво сприймані речі, властивості, відношення, а емпіричні констатації, залежності, виражені мовою спостереження і експерименту, тобто концептуальні уявлення, характерною особливістю яких є те, що вони уже певним чином залежать від дослідника, “стилю мислення”, “парадигми”, культури загалом. Розглядаючи питання співвіднесення емпіричного і теоретичного, П.Копнін писав: “І емпіричне і теоретичне – це два рівні руху мислення. Вони відмінні один від одного тим, з якого боку даний нами об’єкт, яким чином і способом досягнуто основний зміст знання, що служить логічною формою його вираження і, нарешті, яка його практична і наукова цінність” [4, с.132].

Викладене вище розуміння емпіричного і теоретичного може служити підставою для перегляду значення самих термінів “емпіричне” і “теоретичне”. Якщо первісне значення терміна “емпіричне” означало “засноване на досвіді”, “спостережуване”, а “теоретичне” – “дослідження”, “логічне узагальнення досвіду” тощо, то, беручи до уваги особливість співвіднесення емпіричного і теоретичного, ці терміни набувають нового смислу: “емпіричне” – це знання, яке передує теоретичному, включаючи також спостережуване і не спостережуване, що потребує опису й пояснення, а “теоретичне” – це знання, яке надбудовується над емпіричним.

Проблема ціннісних потенцій знання, форм і способів його досягнення зачіпає чимало проблем логіко-гносеологічного і власне філософського характеру. Природно постають питання про те, де, коли і як перетинаються гносеологічна й аксіологічна потенційність єдиного суб’єкт-об’єктного відношення; якими чинниками потенціюється цінність форм і

способів розвитку знання; як взаємопов'язані між собою аксіосемантичні та логікосемантичні поля і ступінь їх антропосемності; що є мірилом ціннісних потенцій форм і способів розвитку знання та багато інших. Перш ніж дати відповідь на сформульоване нами завдання, зауважимо, що зміст поняття “знання” тлумачиться нами як “перевірений соціально-історичною практикою і засвідчений логікою результат процесу пізнання дійсності, адекватне її відображення у свідомості людини у вигляді уявлень, понять, суджень, теорій” [20, с.192].

Результатом емпіричного етапу процесу пізнання постає факт, логічною формою вираження якого може бути окремо взяте судження або їх система, що описує явище [4, с.132]. Факти як фрагменти наукового знання, отримані на емпіричному рівні пізнання і виражені, наприклад, природною мовою, постають як певна сукупність висловлень (речень) у вигляді протоколів спостереження чи експерименту про речі, їх властивості та відношення з боку їх зовнішніх проявів, не розкриваючи їх сутнісної природи. Тому знання на емпіричному рівні має неповний і неглибокий характер. Номологічні висловлення, що виражають емпіричні залежності, поширюються тільки на спостережувану предметну область. Словом, фактом є такий фрагмент емпіричного або теоретичного знання, який репрезентує собою внутрішньо несуперечливе судження або систему суджень, які мають витлумачення в тій чи тій усталеній теоретичній системі. Але фактами вони є не самі собою, а тільки стосовно інших фрагментів знання, для яких вони служать засобом теоретичного і емпіричного обґрунтування.

Таке розуміння “факту” як одного із проблемогенних факторів дещо відмінне від усталеного в сучасній епістемології: “наукові факти лежать поза теорією і незалежно від неї” або “наукові факти лежать у рамках теорії і цілком детермінуються нею” [10, с.156]. Якщо “фактуалізм” абсолютизує автономність фактів, то “теоретизм” переконує в протилежному (Т.Кун, П.Фейєрабенд). Як фактуалізм, так і теоретизм абсолютизують відношення “теорія – факт”, що негативно позначається на з'ясуванні ціннісного потенціалу кожного члена цього відношення, епістемного зокрема. Самі собою ні факт, ні теорія не можуть проявити своїх ціннісних потенцій. Якщо визнати, наприклад, тільки цінність фактів поза теорією, то пізнавальна цінність останньої поглинається фактами, а сам процес розвитку знання постає як накопичення фактів – “старих” чи “нових”, – що не тільки суперечить природі процесу наукового пізнання, а й суті самого процесу розвитку знання. Якщо ж визнати, приміром, тільки цінність теорії поза відношенням до фактів, то гносеологічна цінність останніх поглинається теоріями, а сам процес розвитку знання постає як накопичення теорій, що знову ж таки суперечить не тільки суті процесу пізнання, а й природі процесу становлення нового знання. Зважаючи на вище означене, маємо погодитися із думкою А.Нікіфорова про те, що “і фактуалізм, і теоретизм позбавляють значення одного із членів відношення “теорія – факт” [10, с.158]. Запропоноване нами вище розуміння факту як певного фрагмента знання не суперечить його структурі: “науковий факт містить у собі три компоненти – лінгвістичний, перцептивний і матеріально-практичний, – кожний з яких однаковою мірою потрібний для існування факту” [10, с.164].

Проте процес наукового пізнання не завершується констатацією фактів, а передбачає узгодження їх з наявною системою знання у контексті ситуацій співвіднесення емпіричного й теоретичного. У який же спосіб долається перехід від емпіричного до теоретичного знання?

Відомо, що формою розвитку природознавства є гіпотеза. Гіпотеза – це завжди генетично перша форма пояснення невідомого. Чи є вона автономним знанням, чи їй передують інші знання? Наукова практика дає усі підстави вважати, що гіпотезі передують проблема як “нерозгорнута” гіпотеза, у вигляді гіпотетичного висловлення, що евентуально містить ідею можливого пояснення предмета пізнання. Це переконливо засвідчує історія розвитку науки. Наприклад, першим кроком подолання невідповідності між системою Птолемея і новими фактами та теоретичними уявленнями була висунута Коперніком ідея, або “згорнута” гіпотеза про геліоцентричну будову Всесвіту; несумісність між “речовою” теорією теплоти і новими науковими фактами була подолана через висунення Клаузіусом “згорнутої” гіпотези про незворотність процесів і т. ін.

Об'єктивною умовою виникнення проблем є встановлена неузгодженість між наявним знанням і новими фактами в проблемогенній ситуації. При цьому парадигмальне знання має задовольняти історично усталеним стандартам достовірності, повноти, незалежності аксіом і точності смислу термінів, мати емпіричну інтерпретацію, бути логічно замкненою системою [19, с.205]. Фактуальне знання мусить мати ознаку “новизни”, бути індиферентним стосовно теоретичних передумов, на підставі яких вибудовувалась теоретична система. Усвідомлення цієї неузгодженості в межах проблемогенної ситуації, яке

диктується не тільки потребами суб'єкта пізнавальної діяльності, а й внутрішніми проблемами вдосконалення знання, вимагає постановки пізнавальних завдань для усунення цієї неузгодженості через побудову нового знання шляхом обґрунтування певної ідеї спершу на рівні раціонального гіпотетичного уявлення, а відтак на рівні гіпотези і, нарешті, теорії. Коректно сформульовану проблему можна вважати наполовину розв'язаною. Саме цей момент досить важливий для апробації епістемного потенціалу наукової проблеми як форми і способу побудови нового знання. Проте формулювання проблеми ще не означає, що проблема потребує невідкладного або негайного розв'язування, бо навіть може його отримати. Свідченням цього є той факт, що в науці існує більше проблем, ніж їх розв'язків. Ця ситуація також потребує пояснення в контексті аксіо-потенціалістської парадигми.

Безперечно, що самоузгоджене знання поза відношенням до чого-небудь, не може породити проблему. Будь-яка пізнавальна ситуація мусить містити у крайньому разі два фактори, що перебувають між собою у певному відношенні. Усвідомлення недостатності, непридатності наявного парадигмального знання для пояснення нових емпіричних чи теоретичних фактів призводить до ідеї побудови нового знання (нової теорії). Це усвідомлення постає в проблемогенній ситуації. Її можна розглядати як конфлікт проблемогенних факторів. Такими факторами при переході від емпіричного до теоретичного знання є не тільки нові емпіричні факти, а й нові гіпотетичні уявлення, тобто теоретичні факти, гіпотези, теорії. "Гносеологічні неузгодженості" або конфлікт між проблемопороджувачими факторами в проблемогенній ситуації постає у формі суперечності між несумісними фрагментами знання як у рамках однієї наукової дисципліни, так і на стику різних дисциплін в межах загальнонаукової картини світу. Конфлікт переважно полягає у "*спротиві*" відносно нових емпіричних і теоретичних фактів *асиміляції* їх наявним, "старим", парадигмальним знанням. Ці та деякі інші конфлікти, менш поширені у сфері знання, є передумовами виникнення проблем на стику емпіричного і теоретичного знання.

Формулюючи гіпотетичні раціональні уявлення (ідеї), суб'єкт пізнавальної діяльності потрапляє у ситуацію вибору між конкуруючими ідеями. Він має усвідомити епістемну цінність цих раціональних конструктів, щоб переконатися у їх здатності служити засобом побудови нового знання або нового у наявному знанні. Історія науки засвідчує, що гіпотетичні ідеї або "згорнуті" гіпотези як форми й способи розвитку нового знання, мають спиратися перш за все на факти і знання явищ. Окреслене наводить на думку про те, що епістемні потенції проблеми в проблемогенній ситуації проявляються в цінності ідей, що містяться у змісті гіпотетичних суджень.

Репрезентований в істориконауковій літературі досвід науково-дослідницької роботи також дає підстави вважати, що в процесі пізнання висувають не одну, а кілька гіпотетичних ідей, на основі яких вибудовується кілька гіпотез. Постає питання: яка з множини запропонованих ідей потенційно цінна? Відповідь може бути одна: саме та, яка ляже в основу нової теорії як системи достовірного знання, витримавши випробування в процедурі вибору серед конкуруючих. Отже, епістемні потенції проблеми на рівні формулювання й постановки є функцією від епістемних потенцій ідей, що лежать в основі сформульованих на їх підставі пізнавальних завдань. Щоб гіпотетична ідея або згорнута гіпотеза виконала свою функцію, тобто лягла в основу майбутньої теорії чи концепції, вона мусить задовольняти критеріям науковості. Епістемоціннісний потенціал ідеї забезпечується логіко-гносеологічними, методологічними та загальнонауковими вимогами, що стосуються цієї форми знання. Сконструйована гіпотетична ідея має бути якомога простішою, тобто містити найбільшу кількість загальних відношень. Попередніми умовами вибору науковогіпотетичних уявлень або "згорнутих" гіпотез, що претендують на пояснення певного фрагмента реальності, є зв'язок цих уявлень з фактами, на базі яких вони виникають, їх внутрішня, логічна несуперечливість, теоретична обґрунтованість, тобто відповідність усталеній парадигмі, і простота. Означені критерії засвідчують той факт, що епістемний потенціал наукової проблеми на етапі її формування, постановки є також функцією від ціннісних потенцій як інтранаукових, так і екстранаукових факторів, що складають критерії оцінки потенцій наукових проблем. Як зазначає В.Берков, "не може викликати сумніву та обставина, що дослідник керується також певною системою світоглядних, гносеологічних, методологічних, етичних, естетичних та інших ціннісних настанов, згідно з якими здійснюється доцільний вибір об'єктів і способів діяльності" [1, с.47]. Саме через комплексний критерій оцінки потенцій наукових проблем визначається їх епістемна цінність як форм і способів розвитку знання та ступінь відмежованості від псевдопроблем і квазіпроблем.

Подальший розв'язок проблеми пов'язаний із розгортанням “обраного” на основі критеріїв науковості гіпотетичного раціонального уявлення у власне гіпотезу. У цьому зв'язку постає питання про критерії, яким мають задовольняти “розгорнуті” ідеї, або власне гіпотези, щоб мати можливість трансформуватись у теорії. Зауважимо, що гіпотетичні раціональні уявлення самі собою неспівставляювані з реальністю і в цьому розумінні неперевірювані і непідтверджені. З них треба вивести гіпотетичні речення, які містили б терміни, співставляювані із джерелом сприйняття (реальністю). До підтвердження їх можна кваліфікувати антиципаціями спостереження, емпіричними констатаціями. Це, – у випадку підтвердження, – потенційні факти. Чим вища передбачуваність гіпотези, чим більше антиципацій спостереження підтверджується, тим вища ймовірність піднятися їй у ранг теорії. Тому вимога відповідності між емпіричними наслідками, що виведені з гіпотез, з емпіричними констатаціями є найістотношою у процесі вибору гіпотези з множини конкуруючих. Проте це – не єдина вирішальна умова. Певним чином інтерпретовані емпіричні дані переважно підтверджували чимало гіпотез, що висувались в історії науки, але з часом опинялись серед помилкових. Тому в процесі вибору гіпотези неабияка роль належить критеріям, дотримання яких уможливорює трансформацію гіпотези в теорію. Такими критеріями є внутрішня несуперечливість, теоретична обґрунтованість (логічний зв'язок з теоріями, їх системою, законами науки), передбачувальна сила (здатність пояснювати не тільки відомі факти, а й передбачати нові), простота.

Перехід від ймовірного знання до достовірного здійснюється через висунення альтернативних гіпотез, їх верифікації чи фальсифікації, вибору однієї з них в якості претендента на роль теорії, яка пояснює не тільки виявлені факти, а й раніше пояснювані попередньою теорією. Вимоги, які висувуються стосовно гіпотез, складають комплексний критерій науковості, дотримання якого є передумовою перетворення обраної гіпотези в теорію. Процес розв'язування проблем постає як процес верифікації й фальсифікації тієї чи тієї гіпотези, що претендує на пояснення емпіричних даних. Зрештою гіпотеза, що задовольняє вказані вимоги, стає теорією, а поставлена наукова проблема – розв'язаною.

Отже, епістемні потенції наукової проблеми на етапі її розв'язування в проблемній ситуації забезпечується критеріями науковості гіпотези як форми становлення знання. Епістемний потенціал гіпотетичного раціонального уявлення, трансформований у епістемні потенції ймовірнісної форми становлення знання, зберігає свій потенціал аж до побудови системи достовірного знання – нової наукової теорії, де ідея, сформульована у вигляді гіпотетичного припущення, знаходить своє обґрунтування за умови, що й теорія так само відповідає таким вимогам науковості, як повнота опису і пояснення емпіричних даних, дотримання принципів відповідності, спостережуваності, причинності, логічної несуперечливості, простоти. Комплексний критерій науковості забезпечує не тільки цінність ідеї впродовж усього процесу її обґрунтування (у формі гіпотетичного судження, гіпотези, нарешті, теорії), а й скеровує проблему на здобуття нового знання.

Епістемна потенційність наукової проблеми як форми і способу побудови нового знання є похідною від критеріїв науковості та потреб практики. Саме наукова проблема містить у собі мотив, інтенцію та імператив, примус до усунення неузгодженості між фрагментами знання через ідею, яка є невід'ємним елементом проблеми як форми і способу розвитку знання шляхом можливого синтезу несумісних фрагментів знання і, таким чином, усунення суперечності між ними та побудови на цій основі логічно несуперечливої системи достовірного знання. Від того, наскільки вдало буде сформульована проблема на підставі ідеї можливого синтезу несумісних фрагментів знання, настільки вдало розгортатиметься на її основі гіпотеза і, зрештою, теорія. Специфіка епістемних потенцій наукової проблеми полягає в тому, що вона є засобом побудови принципово нового знання про предмет дослідження на основі епістемозначущої ідеї. Наукова проблема виявляє ціннісні потенції як форма і спосіб розвитку знання тільки у зв'язку з такими формами становлення знання, як гіпотеза, теорія, концепція, парадигма тощо. Цінність наукових проблем полягає у тому, що вони є тими віхами у структурі знання, які визначають межу між знанням і незнанням, пізнаним і непізнаним. Оскільки наукова проблема векторно спрямована на отримання істинного знання, то вона потенціює увесь спектр можливих зв'язків між науковим і ненауковим, раціональним і ірраціональним, творчим і нетворчим, істинним і неістинним, когнітивним і некогнітивним, цінним і нецінним, випадковим і доконечним, можливим і дійсним тощо.

Наукова проблема – це не тільки форма й спосіб переходу від емпіричного до теоретичного; вона зберігає цю іманентну їй функцію також при переході від теорії до емпірії, а також на стику різних гіпотез чи теорій. Свідченням цьому слугує хоча б те, що навіть процеси верифікації чи фальсифікації потребують формулювання і постановки наукових проблем з метою

встановлення зворотного зв'язку між теоретичними висновками тієї чи тієї концептуальної системи і тим, що вони пояснюють. Іншими словами, ставляться і розв'язуються проблеми з інтенціонального й екстенціонального рівнів розвитку знання, а заодно постають методологічні, філософські та інші проблеми науки. Наприклад, для верифікації (підтвердження) висновку загальної теорії відносності про вплив гравітаційного поля на поширення світла були сформульовані проблеми на з'ясування залежності швидкості світла від гравітаційного поля і проблеми на пояснення факту викривлення простору силою тяжіння і т. ін.

Епістемна цінність наукових проблем, що виникають і розв'язуються при переході від емпірії до теорії, полягає у тому, що вони служать засобом побудови принципово нового знання, а проблеми, що виникають при переході від теорії до емпірії, є не тільки засобом підтвердження достовірності принципово нового знання, а й способом вдосконалення його внутрішньої структури.

Проте проблеми постають не тільки на стику емпіричного й теоретичного знання. Вони виникають також на перетині різних наукових дисциплін, що перебувають у відношенні типу: астрономія – фізика, біологія – хімія, фізика – хімія, біологія – етика тощо. Саме поява і розв'язання міждисциплінарних проблем призвело до взаємодії і взаємопроникнення різних наук, що підсилило ціннісний потенціал проблем і розширило горизонт наукових досліджень, що дають приріст нового наукового знання.

Література

1. Берков В.Ф. Научная проблема (логико-методологический аспект) /В.Ф.Берков. – Мн.: Изд-во БГУ, 1979. – 128 с.
2. Гасяк О.С. Гносеологическая природа научной проблемы /О.С.Гасяк //Республиканский межведомственный научный сборник: Философские проблемы современного естествознания. – К., 1977. – Вып. 43. – С.120-126.
3. Копнин П.В. Гносеологические и логические основания науки /П.В.Копнин. – М.: Мысль, 1974. – 568 с.
4. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания /П.В.Копнин. – М.: Наука, 1973. – 324 с.
5. Костюк В.М. Підтвердження та вибір гіпотези в науковому дослідженні /В.М.Костюк. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1973. – 174 с.
6. Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации /С.Б.Крымский. – К.: Наукова думка, 1974. – 208 с.
7. Кузнецов Б.Г. Ценность познания /Б.Г.Кузнецов. – М.: Наука, 1975. – 147 с.
8. Ледніков Е.Е. Про специфіку співвідношення теоретичного та емпіричного /Е.Е.Ледніков //Філософська думка. – 1976. – №5. – С.58-60.
9. Мамчур Е.А. Проблема выбора теории /Е.А.Мамчур. – М.: Наука, 1975. – 232 с.
10. Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология /А.Л.Никифоров. – М.: Дом интеллек. книги, 1998. – 280 с.
11. Омеляновский М.Э. Диалектика в современной физике /М.Э.Омеляновский. – М.: Наука, 1973. – 324 с.
12. Очерки истории и теории развития науки. – М.: Наука 1969. – 424 с.
13. Проблемы логики научного познания. – М.: Наука, 1964. – 411 с.
14. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – 1040 с.
15. Ракитов А.И. Анатомия научного знания /А.И.Ракитов. – М.: Политиздат, 1969. – 206 с.
16. Садовский В.Н. Дедуктивный метод как проблема логики науки /В.Н.Садовский //Проблемы логики научного познания. – М.: Наука, 1964. – С. 151-199.
17. Славин В.А. Проблема возникновения нового знания /В.А.Славин. – М.: Наука, 1976. – 294 с.
18. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция /В.С.Степин. – М.: Прогресс – Традиция, 2000. – 744 с.
19. Философская энциклопедия. Совет. энциклопедия, – М., 1970. – Т.5. – 740 с.
20. Философский энциклопедический словарь. – М.: Совет. энциклопедия, 1983. – 840 с.
21. Швырев В.С. Эмпирическое и теоретическое в научном познании /В.С.Швырев. – М.: Наука, 1978. – 378 с.

Summary

Hasiak O. Epistemic Potentiality of Scientific Problem as a Form and Means of Passing from Empirical to Theoretical. The article considers the specifics of epistemological potential of scientific problem in transformativ situations of establishment of scientific knowledge. Keywords: empirical, epistemic potential, scientific cognition, scientific problem, paradigm knowledge, theoretical theory, facts, idea, «hidden» hypothesis.

МОВА ЯК ГУМАНІТАРНА ФОРМА ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ЗМІСТ ІСНУВАННЯ НАУКИ

Досліджується питання впливу мови на формування наукової картини світу. Виявляється гуманітарний характер мови у контексті природничих парадигм, виокремлюються історичні та позаісторичні аспекти використання наукових термінів, зокрема константність знаків при повній чи частковій зміні значення термінів у науці. Вказується на існування принципової невизначеності у використанні понять і термінів у науці, що має риси радикального перекладу. Доводиться, що концепція В.Квайна може використовуватись як спосіб інтерпретації тези несумірності наукових парадигм.

Ключові слова: мова, несумірність парадигм, радикальний переклад, наукові поняття і терміни.

Відомий антрополог Клод Леві-Строс якось зазначив, що або ХХІ століття буде століттям гуманітарним, або його не буде взагалі. Гостро актуальним це зауваження стає сьогодні не лише з огляду на екологічні проблеми чи загрозу техногенних катастроф, а тому, що людство чимдалі чіткіше починає усвідомлювати, що у гонитві за «хорошим життям», ідеалом, що змінив античні пошуки Блага, воно неминуче втрачає щось істотне. Водночас і технологічним засобом, і епістемологічним зразком утілення мрій про щасливе, забезпечене й безпроблемне майбутнє в до кінця пізаному та поясненому світі з часів першої глобальної революції ХVІІ століття постає наука, яка, завдяки сцієнтистському образу наукового поступу, набула ідеологічних рис у формуванні наукової картини світу.

Ключову роль у виробленні наукової картини світу відіграє мова. Абсолютизація науки (в її природничому варіанті), яка відбулась у часи Просвітництва, поширилась і на мову науки. Природний характер мови, її екзистенційний зв'язок із сутністю людини відійшли на другий план у природничій парадигмі під впливом успіхів формалізації та математизації мови науки, а також надій на побудову ідеальної, логічно досконалої мови, які плекались вченими і філософами у ХХ столітті. Питання мови, яка спершу була єдиною, спільною основою будь-якого теоретичного знання загалом через свій загальноекзистенційний зміст, стало використовуватись як спосіб поглиблення постульованої різниці між природничими науками, які прагнуть використовувати формалізовану мову і уникати природної, та гуманітарними науками, які не просто використовують, а й розвивають природну мову. Тож залишається поза увагою загальноекзистенційний зміст мови, незалежно від сфери її застосування. Як наслідок, значна частина проблем науки, зокрема породжених історично, виявляється прихованими та нез'ясованими.

До проблем наукової мови філософи та методологи науки звертались безліч разів, проте, зазвичай, у межах, чітко визначених філософськими засадами дослідження. Логістичний підхід до наукової мови був заснований класиками аналітичної філософії (Г.Фреге, Б.Рассел, Л.Вітгенштайн, С.Квінке); серед логічних позитивістів найбільший внесок у розробку концепції наукової мови зробив Р.Карнап, а серед постпозитивістів – К.Поппер. Питання значення наукових термінів обговорювали у відомій дискусії Г.Патнем і П.Фейєрабенд, а проблему несумірності парадигм піднімає Т.Кун і продовжують послідовники історичистської методології. Досі досить мало уваги привертала проблема неперекладності як одна з визначальних рис несумірності парадигм, а тому відомі концепції перекладу, такі як концепція В.Квайна, Д.Девідсона, Дж.Лакоффа, М.Джонсона та інші, розглядались лише у контексті перекладу з однієї природної мови на іншу, тоді як, на нашу думку, вони мають значний евристичний потенціал у вирішенні проблеми зіставлення історичних словників науки.

Стаття має на меті розкрити основні аспекти проблеми несумірності наукових парадигм у мовній площині, дослідити проблему значень наукових термінів у діахронічному аспекті та продемонструвати хибність традиційного уявлення про посередницьку семантично нейтральну функцію мови у науці, натомість показати, що наука ані формально, ані змістовно не може існувати поза мовою як своєю власною сутнісно гуманітарною і екзистенційною формою.

Наука не може розвиватись без певного набору сталих упереджень або постулатів знання, настільки б самокритичною вона не намагалась би бути. Об'єктивність, істинність, раціональність, існування незалежної від свідомості реальності, пояснювальний детермінізм – ці постулати наукового знання не були здобуті внаслідок тривалого і критичного філософського дослідження як достовірні істини (адже кому, як не філософам добре відома хисткість і умовність будь-якого з них), а завжди приймалися як антецедентні умови такого знання, яке надалі буде схвалене, лише пройшовши досвідну перевірку та випробування доказами. Згадаймо хоча б “скандальність”, за словами Канта, ситуації, з доведенням існування світу або щире зізнання одного із засновників кібернетичної науки *Мак Каллоха* “Будьмо відвертими, причинність – це упередження”. Одним з таких упереджень вчених є переконання у посередницькій функції мови, інакше кажучи, її здатності без спотворень передавати думку про світ. Для науковців, особливо природничиків, мова є “саме собою зрозумілим” медіатором, використання якого відбувається некритично і навіть почасти неусвідомлено як деяка природна, однак вдосконалена науковими засобами (термінологія, формули) здатність, яка супроводжує людську діяльність, суттєво її не змінюючи. При цьому забуваються базові антропологічні закони (*Х.Плеснер*) природної штучності й опосередкованої безпосередності, згідно з якими вироблення культурної, мовної сфери буття людини є водночас процесом культивування самої людини, внаслідок якого вона і стає такою, якою є, а саме тому вважає цей спосіб власного буття для себе “природним”, а своє існування у мові – безпосереднім. Адже будь-яка “рідна” мова є так само штучно, культурно засвоєною, однак сам процес її, найпершої мови, засвоєння, для кожного з нас був часом і способом нашого становлення “буття людиною”, тож надалі ми завжди будемо відрізняти цю найпершу мову від усіх наступних, скільки б ми їх не вивчили.

Для науки ж мова завжди є “нульовою”, стартовою точкою відліку, вона входить як передумова до будь-якого дослідження, однак сама не досліджується. Ті передумови, які критично не аналізуються, не можуть бути розкритими у межах самої системи, що її використовує і описані її засобами, звідси й неспроможність оцінити роль мови самою наукою. «Дзеркальна» природнича метафора (свідомість як дзеркало Природи), помножена на мовний репрезентаціонізм (мова як спосіб відображення реальності) і номінативізм (слова є знаковими позначеннями предметів і явищ) успішно підтримують ілюзію посередницької функції мови, поширену в науці.

Завдяки надмірній орієнтації на ідеал об'єктивності так відбувається забуття відомої, однак від цього аж ніяк не менш важливої істини: будь-яка наука є гуманітарною в тому розумінні, що вона користується людською мовою, оскільки мова – найбільш сутнісно гуманітарний (у широкому ренесансному значенні “людяний”) прояв людського існування. Мова є способом існування думки, не лише *через неї*, а й *у ній* наявне буття.

За словами М.Гайдегера, “Здатність говорити окреслює людину як людину. Це окреслення містить обрис її сутності. Людина не була б людиною, якби їй було відмовлено говорити <...>. Позаяк мова дає таку змогу, то людська сутність – у мові” [3, с.203].

Наскільки сказане стосується науки? Де і коли вона розпочинається? У лабораторії, на симпозіумі, на лекції чи у статті? Якщо науку створюють факти, як часто можна почути, те як і коли відбувається перехід від конкретного, індивідуального суб'єктивного чи навіть особистісного (у розумінні *М.Полані*) досвіду до об'єктивного позасуб'єктного універсального попперівського знання: під час отримання чуттєвих вражень, співвіднесення їх з універсальними концептами, мовним кодом у свідомості вченого чи на стадії публічно доступного мовного оформлення думки, протоколювання вже не чуттєвих вражень, а фактичних даних. Якщо вдатись до загальноновизнаних критеріїв оцінки науковості знання, то очевидно, що науковим знанням досвід окремого вченого стає не раніше, аніж на стадії протоколювання даних експерименту (ми нарочито обираємо найбільш шаблонні приклади, такі як “експериментальна наука” замість більш дискусійної соціо-гуманітарної науки, щоб продемонструвати універсальність “гуманітарності” навіть найбільш типово природничих наук), що і породило у часи процвітання позитивізму сумнозвісну проблему “протокольних речень”.

Відтак наука починається з мови, адже наочність експерименту не більш ніж майстерне ремесло, якщо немає способу його протоколювання чи надання позамиттєвого значення, яке буде доступне іншим, незалежно від чуттєвих даних. Цей принцип трансформації чуттєвих

даних у наукові емпіричні дані через посередництво мови був задекларований ще позитивістами у маніфесті 1929 року «Наукове світорозуміння – Віденський гурток»: «У науковому описі може йти мова лише про структуру (форму впорядкування) об'єктів, а не про їх «сутності». Те, що люди поєднують за допомогою мови, є структурними формулами; у них репрезентовано зміст загального пізнання людей. Якості, які суб'єктивно переживаються – червоний колір, задоволення – як такі є лише переживаннями, а не пізнанням; у фізикалістській оптиці йдеться лише про те, що загалом зрозуміло навіть сліпому» [4].

Інтерсуб'єктивність мови та принцип відкритості науково значущої інформації, а також довіра до надійності процедури протоколювання та узагальнення експериментальних даних спрощує доступ до інформації у наукових колах, а також знімає потребу безпосередньої досвідної участі науковця в усіх експериментах, даними яких він користується. Часом до 90% експериментів, на яких ґрунтується діяльність того чи того вченого, це не експерименти, які він особисто проводив або проведення яких особисто спостерігав, а ті, які він засвоїв з підручників, статей, монографій, шляхом комп'ютерного моделювання тощо (особливо це стосується вчених-теоретиків). Особиста досвідна участь кожного науковця втратила статус конче потрібної умови кожного наукового дослідження з того часу, коли наука стала на широкі рейки виробництва (як духовного – знання, що здобувається через освіту, так і матеріального – проблема підготовки великої кількості кваліфікованих кадрів). Значно важливішою є довіра до системи науки загалом, включно з її філософсько-методологічними засадами та науковим словником, тож питання визначеності понять, якими користується наука, заслуговує на ретельніше дослідження.

Мова підтримує ілюзію кумулятивності науки. Проте кумулятивність в діахронічному (історичному) зрізі, так само як і єдність науки на мовному рівні (тотожність термінів) у синхронічному зрізі інколи може означати лише те, що значення термінів не з'ясовані. Невизначеність наукової мови існує навіть там, де завдяки причетності до єдиної професійної групи науковців і отриманні однакової загальної освіти, вчені не ставлять під сумнів тотожність значень термінів, які засвоюються на рівні середньої школи і входять до професійного словника кожної природничої науки, скажімо, «атом», «молекула», «маса», «швидкість», «речовина». Для ілюстрації цієї тези наведемо приклад Томаса Куна з атомом гелію: «Дослідник, який сподівався дізнатись щось про те, як вчені уявляють собі теорію атома, запитав у видатного фізика і провідного хіміка, чи є один атом гелію молекулою. Обидва відповідали без сумнівів, однак їхні відповіді були різними. Для хіміка атом гелію був молекулою, бо він поводив себе як молекула згідно кінетичної теорії газів. Навпаки, для фізика атом гелію не був молекулою, оскільки не давав молекулярного спектра. Очевидно, обоє вони говорили про ту ж саму частинку, проте розглядали через власні дослідницькі навички та практику.» [6, с.82]. Кун звертає увагу на те, що науковці поділяли онтологічні переконання, однак, на нашу думку, не менш важлива у цьому випадку мовчазна згода щодо використання термінів наукової мови. Немає жодного сумніву, що як хімік, так і фізик у цьому прикладі переконані у тому, що вони вживали терміни «атом» і «молекула» з однаковим значенням, адже спільність освітньої «підручкової» програми і уявлення про єдність науки, у тому числі термінологічну, нібито гарантує знання спільного наукового словника.

За винятком небагатьох випадків на зразок вказаного Куном, де різниця у значеннях частіше виявляється «трегім спостерігачем», однак не самими учасниками наукового процесу, мовна невизначеність залишається нез'ясованою та непоміченою, що дозволяє описувати історію науки як таку, де змінюються теорії, проте зберігаються незмінними терміни. Наприклад, описується, що субстанційні теорії «тепла» («тепло є субстанцією, речовиною») змінились кінетичними («тепло є коливаннями тіла», а пізніше – «тепло є рух маленьких частинок»), при цьому не ставиться під сумнів, що мовний знак «тепло» вживається в усіх випадках з однаковим значенням! Звісно, фізики, хіміки, біологи чи географи зазвичай не мають жодного уявлення про різницю між мовним знаком і двома типами значення – інтенціональним та екстенціональним, розрізнення, яке практикується у логічній семантиці та ставить значення в залежність від ментальних станів суб'єкта у першому типі чи реального стану речей або референційних відповідників у другому. Однак якщо значення радикально відрізняються, то такі знаки як «тепло», «атом», «простір», «частинка», які використовуються у різних парадигмах, часто мають не більше спільного, аніж звичайні омоніми. Адже якщо

порівняти, наприклад, первинне античне значення терміна “атом” з уявленнями про нього у кінці XVIII ст., коли атом вважали неподільним, спільності між ними видається значно більше, аніж з сучасним терміном, який використовується після відкриття субатомної будови та з’ясування подільності частинки. Для античних філософів “атом”, тобто “неподільний” – це не просто знак, а буквальна і вичерпна дефініція терміну (повна відповідність, тотожність форми та змісту), проте якщо вчені XVIII ст. використовували античний термін, оскільки вірили, що неподільність не єдина, проте базова характеристика частинки (часткова відповідність форми та змісту), то в останньому випадку використання терміна “атом” становить вже не більше, аніж данину історичній традиції при *повній* невідповідності формі змісту.

Константність мовних знаків через відсутність розрізнення знаку та значення (у обох варіантах, як інтенціоналу, так і екстенціоналу) автоматично приймається у науці за константність поняття. Яка, якщо пам’ятати про історичний контекст, надзвичайно умовна, адже хоча деяке поняття *P* історично зберігається, незважаючи на те, що з кожною зміною парадигм радикально змінюється і його значення, то у наступній парадигмі *P* може використовуватись для позначення цілком інших фрагментів реальності. Так, у наведеному вище прикладі «атом» означає неподільну частинку, яка не має складових, в одній парадигмі, і подільну, що має субатомну будову, в іншій. Якщо порівняти поняття «простору» і «часу», як вони використовувались Ньютоном, Ляйбніцем і Анштейном, виявиться, що вони не мають спільних референтів, адже у випадку першого йшлося про субстанції, а двох останніх – про відношення чи характеристику матерії. Аналогічна ситуація відбувалась з історичним тлумаченням світла, тепла, електрики тощо. Здається, що такі приклади лише підтверджують тезу довільності мовного знака Ф. де Соссюра, однак серед самих науковців все ж значно поширеною лишається імпліцитне припущення референційної відповідності між знаком і відповідним визначеним фрагментом реальності, який цим знаком позначається. На підтвердження цього наводяться протилежні приклади, а саме, усунення з наукового обігу слів, разом з нівеляцією понять унаслідок спростування і відкидання теорій, що їх породили. Так відбувалось з «ентелехією», «флогістоном», «ефіром», «життєвою силою», «флюїдами» та іншими поняттями, які зараз не мають жодного смислу поза історичним контекстом. Такі приклади слугують підтвердженням ідеї про емпіричну перевірку теорій та відбракуванню наукою неточних чи хибно сформованих понять разом з вдосконаленням теорій. Адже одне з базових припущень науки полягає у твердженні, що наукове знання якісно відрізняється від буденного, оскільки воно є об’єктивною, раціональною, критичною і емпірично перевірюваною формою відображення реальності, тобто постає «покращеним» варіантом буденного знання. Зокрема, наука спроможна усунути буденні значення, які у позанауковому середовищі можуть побутувати століттями, і бути відображеними, наприклад, у фольклорі, епосі, переказах, однак спростовуються сучасними науковими парадигмами, які стверджують, скажімо, що серце не має жодного відношення до емоцій, кити не є рибами, а коали – ведмедями.

Отже, «загадка консенсусу» (*Л.Лаудан*) у науці або пояснення, чому науковці справляють враження соціологічної групи, де згода щодо базових, фундаментальних ідей зустрічається значно частіше, аніж у інших групах, так само об’єднаних професійним пізнавальним інтересом (наприклад, філософських), частково має мовний підтекст. Цю думку добре ілюструє особистий досвід відомого німецького фізика й філософа науки К.Ф.Вайцзеккера, який отримав фізичну освіту і лише згодом звернувся до філософії. Вайцзеккер зазначає, «Одне з головних ускладнень, з якими я зіткнувся, вивчаючи фізику, полягало у тому, що слова і поняття, які використовувались людьми дуже ефективно при розв’язанні проблем, мені видались надзвичайно складними для розуміння їхніх значень, того, що в цих поняттях справді прагнули висловити. Тож, коли я дізнався, що фізики ведуть мову про простір і час, про потенційну енергію, про реальність, мені було складно зрозуміти, що все це означає. З іншого боку, спершу я думав, що фізики дуже добре розуміли їхній смисл, оскільки могли дуже добре використовувати ці поняття» [2]. Однак з’ясувалось, що вони просто використовують ці поняття так, як засвоїли від своїх вчителів. «Я виявив, що існувало загальноприйняте використання цих понять без розмірковування над їхнім смислом». [2]. Звернувшись до питання, коли і як ці наукові поняття було сформульовано, Вайцзеккер з’ясував, що більшість з них було введено в науковий обіг філософами, які прийшли у фізику, і свого значення набули

ще у XVII ст. Тож згода пояснюється некритичністю використання понять, а правомірність такого використання підкріплюється практичним успіхом.

Стосовно ж дисенсусу, зазвичай вважається, що подібні відмінності усуваються досвідно (“атом виявився подільним”, “простір виявився не субстанцією, а відношенням”), однак таке переконання може зберігатись, лише якщо не брати до уваги проблему недовизначеності теорії референцією або референційної непрозорості, про яку пише В.Квайн.

На думку відомого логіка й філософа, вчені найчастіше використовують так звану автоматичну або омофонну аналітичну гіпотезу (слова, які звучать або пишуться однаково, автоматично вважаються такими, що мають однакове значення). Онтологічна невизначеність при перекладі з однієї мови на іншу зберігається тоді, коли використовуються різні аналітичні гіпотези, однак контекстуально розпізнати, яка саме гіпотеза використана, неможливо. Можна виокремити чотири основні причини нездатності перекладача зрозуміти (розпізнати) невизначеність: 1). Аналітичні гіпотези підтверджуються у польових умовах; 2). Змішання висновку про невизначеність з відмінностями граматики; 3). Невизначеність не означає неможливості перекладу. Радикальність невизначеності полягає у тому, що конкуруючі аналітичні гіпотези можуть відповідати усім мовленнєвим диспозиціям кожної з мов і все ж мати наслідком переклади, кожен з яких виключається іншою системою перекладу [5, с.95]; 4). Головна ж причина нездатності перекладача оцінити невизначеність полягає у впертому переконанні білінгва у тому, що усі речення повністю адекватно перекладаються через спільність ідей у свідомості мовців, тобто спільність інтенціоналів.

Основна ідея теорії невизначеності радикального перекладу виражається так: *інструкції (правила) для перекладу з однієї мови на іншу можуть бути укладені різними способами і бути однаково сумісними з усіма мовленнєвими диспозиціями, однак несумісні між собою.*

Тим не менше, постає питання, наскільки теорія Квайна застосовна до звичайної наукової практики і чи є смисл вести мову у цьому контексті про *радикальний* переклад? Так, якщо порівняти її з позицією Томаса Куна щодо несумірності парадигм після “Структури наукових революцій”. Пізніше, в інтерв'ю [1] Кун зазначив, що він все частіше розглядає проблему несумірності у лінгвістичному аспекті як проблему неперекладності. Так само, як і Квайн, філософ вважає, що не лише поезія, а й науковий текст втрачає від буквального перекладу, тобто механічного процесу, який здійснюється згідно інструкції, що дозволяє здійснити підстановку слів однієї мови замість слів іншої. Проте якщо за Квайном невизначеність має емпіричну природу (емпірична адекватність різних несумісних концептуальних схем, які дають різні варіанти перекладу), то за Куном неперекладність має історичну природу (різні історичні словники містять різні за значенням терміни, які пишуться однаково). “Якщо ми просто користуємось незмінним сучасним словником, то ми неспроможні зрозуміти наукові тексти минулого” [1, с.195].

Якщо прийняти тезу несумірності парадигм, то будь-який переклад з мови однієї парадигми на мову іншої буде мати риси радикального перекладу, що пояснює описану вище проблему використання історично константних термінів у науці. «Так, коли я кажу про Аристотеля у зв'язку з поняттями руху, матерії та пустки, усі відповідні слова існують і в сучасній мові, однак вони означають щось зовсім інше. Тож я повинен вивчити попереднє використання цих слів і взаємозв'язку між ними, а також за допомогою цих слів пояснити, що саме робив Аристотель» [1, с.194]. За твердженням Куна, така несумірність, хоча й до кінця не може бути подолана, оскільки неперекладність принципово неунікна, однак не є перепорою на шляху до пізнання, оскільки можна *вивчити* мову, яку неможливо *перекласти* до кінця на власну. Ця теза повністю узгоджується з методом вивчання аналітичних гіпотез чужої мови В.Квайна: «Метод аналітичних гіпотез – це спосіб катапультуватися в аборигенну мову, отримавши імпульс від рідної мови. Це спосіб щеплення екзотичних пагонів на старий кущ» [5, с.92]. Отже, проблему несумірності цілком можливо інтерпретувати у лінгвістичній площині та використовувати для її розв'язання лінгвістичний метод аналітичних гіпотез. Звісно, цей метод потребує ще наступних уточнень, оскільки у межах концепції Квайна він мав яскраво виражений зв'язок з біхевіоризмом, що неодноразово визнавав і сам філософ. На нашу ж думку, варто відійти від ідеї стимульних значень, критерії для яких визначаються емпірично та біхевіористично й спробувати використати метод аналітичних гіпотез у ширшому комунікативному контексті.

Висновки. Загальний характер мови, який об'єднує різні науки, виражається не у репрезентативній здатності мови відображати реальність, а у її спільній гуманістичній екзистенційній природі, яка полягає у тому, що наука, як і мова, є притаманними лише людині, тож характеризують більше її, аніж світ, у якому вона існує. Зі зміною ідей у науці змінюються значення основних наукових понять, проте інколи це неочевидно, оскільки залишаються константними знаки, що створює лінгвістичний вимір проблеми несумірності парадигм. У статті пропонується новий методологічний підхід до розв'язання проблеми несумірності парадигм: враховуючи спільну основу проблеми несумірності наукових парадигм і проблеми радикального перекладу, для подолання якої методологічно доцільно використовувати метод аналітичних гіпотез В.Квайна.

Література

- 1.Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. /Дж.Боррадори; [перев. с англ.]. – М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1998.
- 2.Вайцзеккер К.Ф. Физика и философия [Електронний ресурс] /К.Ф.Вайцзеккер //Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 115-125. – Режим доступа: [//philosophy.ru/library/vopros/10.html](http://philosophy.ru/library/vopros/10.html)
- 3.Гайдеггер М. Шлях до мови /Дорогою до мови /Мартін Гайдеггер; [пер. з нім. В.Кам'янець]. – Л.: Літопис, 2007.
- 4.Карнап Р., Хан Х., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок [Електронний ресурс] /Р.Карнап, Х.Хан, О.Нейрат; [пер. с нем. Я.Шрамко]. –, 2003. – Режим доступа: [//www.philosophy.ru/libriary/carnap/wienerkr.html](http://www.philosophy.ru/libriary/carnap/wienerkr.html)
- 5.Куайн У.В.О. Слово и объект /У.В.О. Куайн; [пер. с англ.]. – М.: Логос, Праксис, 2000.
- 6.Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун; [сост. В.Ю.Кузнецов, пер. с англ.].– М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.

Summary

Komar O. Language as Humanity Form and Existential Content of Science. This article is devoted to the study of the essential role of language in the scientific world picture. Language of science unites both humanities and hard sciences because it always remains a mode of human existence. Methodological aspect of the article is devoted to demonstration of the solution of the incommensurability's of paradigms problem by using theory of radical translation. Keywords: language, incommensurability of paradigms, radical translation, concept, scientific terms.

УДК 165

© Михайло Тарахтєй
Одеський політехнічний інститут

ПОЯСНЕННЯ ТА ПОЯСНЮВАННЯ

Логіка аналізу проблеми показує, що у пізнавальному акті пояснення потрібна чітка методологічна дистинкція динамічного та статичного аспектів, що дає змогу розрізнити пояснення і пояснювання.

Ключові слова: дедуктивно-номологічна модель, експлананс, експланандум, пояснення, пояснювання.

Дослідженням проблематики наукового пояснення присвячена досить велика кількість робіт. Так, відомо, що вже Аристотель визначав пояснення як логічне міркування. Зокрема він розрізнявав силіогізми про те що – є і про те, чому є [1, с.319]. Однак, безпосередньо поясненням зацікавилися лише у XX сторіччі, – після того як були надруковані дослідження філософів позитивістського напрямку: Дж.Ст.Міля, К.Поппера, К.Гемпеля і П.Оппенгейма та барона фон Врігта [2,3]. Найбільшої славнозвісності в науковому вимірі, стосовно проблеми пояснення, набула саме стаття Гемпеля – Оппенгейма «Логіка пояснення» 1948 р., у якій була остаточно сформульовано класичну модель наукового пояснення, яка отримала назву «дедуктивно-номологічної». Ця обставина, у свою

чергу, свідчить про те, що з формальної точки зору пояснення було досить добре проаналізоване. Крім того, було також вказано і на можливість змістовного аналізу пояснення [4, с.132-162], що, відповідним чином, зумовило методологічну потребу розрізняти статичну та динамічну в процедурі пояснення. І якщо статика, як ми бачимо, вже досить ретельно відпрацьована, натомість динаміка, навпаки, потребує подальших досліджень. Один з можливих напрямків плідної розвідки пояснення, зокрема його динамічного аспекту, є розрізнення «пояснення» та «пояснювання». Обґрунтування цього і є метою статті.

Нагадаємо суть класичної дедуктивно-номологічної (DN) моделі пояснення, винахідниками якої вважаються *К.Поппер (Popper)*, *К.Гемпель (Hempel)*, та *П.Оппенгейм (Oppenheim)*. Згідно з переконаннями авторів (DN) моделі пояснення – Гемпеля та Оппенгейма – пояснити будь-яку подію означає дати відповідь на питання: «чому вона, ця подія відбулася?». Для того, щоб це зробити необхідно встановити, зафіксувати дедуктивний зв'язок між двома типами тверджень – експланандом – xpd – (пояснювальним) та експланансом – xpn – (пояснюючим). Під експланандом розуміється твердження, яке описує подію, яку треба пояснити, а під експланансом – сукупність положень (засновків) які залучаються для того, щоб здійснити пояснення. Щодо структури пояснення, то експлананс має обов'язково містити у собі універсальний закон L (або низку універсальних законів $L_1, L_2, \dots L_n$) і твердження-положення (висловлювання або судження) про антецедентні умови цього явища (події) $C_1, C_2, \dots C_k$. – Інакше сенс номологічного (від грець. – *nomos* – закон) пояснення полягає у тому, щоб деяку подію (наприклад – розривання нитки), зафіксовану описовим фактуальним твердженням (або висловлюванням), підвести під загальне положення (судження) – закон. – «Завжди, якщо нитка навантажується понад межу її міцності, тоді вона (нитка) розривається». «Таким чином, – зазначає фундатор дедуктивно-номологічної моделі пояснення Карл Поппер, розкриваючи структуру (DN) пояснення, – для повного каузального пояснення необхідні висловлювання двох різних видів: 1) універсальні висловлювання, тобто гіпотези, які мають властивості природних законів, та 2) сингулярні висловлювання, які відносяться тільки до специфічної обговорюваної події і які я називатиму «початковими умовами» [2, с.83]. Отже, щось пояснити, в методологічному сенсі, означає підвести це явище під закон, – категоричне судження. А оскільки будь-яке явище (подія) завжди фіксується тільки поодиноким твердженням, отже пояснення, таким чином, набуває структури, аналогічної до структури дедуктивного висновку. У такому висновку, як відомо, думка зазвичай рухається від загального (судження) до одиничного. Власне, на підставі подібності структури пояснення до дедукції, зазначена модель пояснення і була поіменована «дедуктивною». Спрощена схема цього пояснення має наступний вигляд:

Завжди, якщо C , тоді і E і C
отже – E .

Після, переконливої статті Гемпеля–Оппенгейма «Дослідження з логіки пояснення» (рік публікації – 1948), науковий світ цілком прийняв запропоновану дедуктивно-номологічну модель наукового пояснення. З тих часів, праці Поппера, Гемпеля та Оппенгейма «з проблеми пояснення стали класичними» [5, с.305]. Навіть тепер простежується домінування у сучасній методології наукового пізнання виключно цієї концепції наукового пояснення [6, с.241].

Проте, все ж таки, не дивлячись на це, (DN) модель пояснення викликає певні зауваження, які випливають з наступних міркувань.

Так, слід пам'ятати, що автори цієї моделі пояснення – Поппер, Гемпель та Оппенгейм – за своїм основним науковим фахом – логіки. А в ті часи, коли модель створювалася, логіка, як відомо, була зайнята переважно дослідженнями структури *результатів* якихось пізнавальних процесів, але не структури самих цих *процесів* безпосередньо. З самого існування цього факту несамохіть напрошується висновок, про те, що у самому поясненні необхідно чітко розрізняти два об'єкти можливого дослідження:

1. Пояснення як результату пізнавальної процедури – статика;
2. Пояснення як процес тієї ж процедури – динаміка.

Філософи ж роблять логічний аналіз безпосередньо статичного боку пояснення, ними досліджується результат пояснювальної процедури, статика. Відповідно, залишається

осторонь філософського аналізу сфера змістовного міркування, коли в пошуках пояснюючого закону думка рухається начеб то у зворотному напрямку. На що, свого часу, звертає увагу Є.П.Нікітін, зосереджуючись на процесуальному аспекті пояснення і критикуючи (DN) модель пояснення саме з його динамічних позицій [4]. – Власне пошук експланансу, на нашу думку, і є найбільш цікавим з методологічної точки зору. Крім того, щодо самого твердження про дедуктивну природу пояснення, то воно слушне лише по відношенню до статичності пояснення, але цього не можна стверджувати щодо його динамічної форми буття. У зв'язку з цим, стосовно форм існування пояснення, слід зауважити, що процедура пояснення – не обов'язково існує тільки у вигляді підведення під закон (під універсальне твердження), але це також і пошук як такий. На цій підставі виокремлюється самостійна категорія так званих пошукових пояснень [7, с.39-47].

Такі логіко-критичні конструктивні висновки стосовно природи пояснення, на наш погляд, стали можливими внаслідок двох обставин: 1) розмежування статичного і динамічного аспекту пояснення (подальші дослідження нам засвідчать, чи змішували їх класики, можливо філософи просто абстрагувалися від процесуальності, зосереджуючись виключно на його логічній формі); 2) фокусуванні дослідницької думки на динамічному аспекті пояснення, а саме – на пояснюванні.

Тепер зосередимося на логіко-методологічній ситуації у якій діяли класики, створюючи класичну модель (DN) пояснення. Це дозволить отримати інструмент за допомогою якого у нас з'явиться можливість чіткої дистинкції між динамічним та статичним аспектами пояснення, обабіч цього це дасть нам остаточні і вичерпні знання щодо коректності критичних зауважень на адресу філософів-класиків.

Відомо, що праці класиків філософії науки писалися переважно англійською мовою. В англійській мові дієслово «to explain» – перекладається як «пояснювати»; від нього походить і іменник «explanation» – «пояснення». Цей іменник, в залежності від контексту має подвійне значення: 1) твердження, положення (statement), яке пояснює, – тобто пояснення як результат (статика); 2) як акт, або процес пояснення, – зрозуміло, що тут вже йдеться за пояснення як процес (динаміка) [8 та 9 сл. «explanation»].

Таким чином за пріоритетним значенням (в усіх словниках переклад слова надається згідно його пріоритетного значення) «explanation» означає пояснення як статистику (і це домінуюче, – головне його значення). Але ж тоді, коли треба підкреслити саме процесуальність (пояснення), – зробити наголос на його динамічній формі, тоді цей іменник вживається у формі герундія (the gerund) [19, с.159]. У такому випадку маємо не «explanation» – це ж статика, – а «explaining» і це вже – динаміка [там само: 8,9]. Отже, як бачимо, в англійській мові існує досить чітка, не тільки контекстуальна, а й навіть граматична, дистинкція між поясненням як результатом і поясненням як процесом. – Але на той час логіки цим не цікавилися, зосереджуючи зусилля лише на дослідженні структур результатів пізнання. – Примітно, що простежується така дистинкція і в інших мовах, наприклад – у грецькій, де знаходимо: **об'яснение** має два еквіваленти-значення: **ἐξήγ||ηση** та **ἐξήγ||ησεις**: **ἐξήγ||ηση** – 1) об'яснение, разъяснение; 2) **δίνω ἐξήγ||ησεις** – давати об'яснение [11, с.124], – тобто тут пояснення як положення, як результат. А **ἐρμηνεία** – 1) толкование, трактовка; 2) исполнение (роли, песни и т.п.) от **ἐρμηνεύω** – 1) толковать, трактовать; 2) исполнять (роль, песню и т.п.), – тут цілком зрозуміло, що пояснення має смисл виключно процесу.

Таке ж саме відмежування статичної форми від динамічної знаходимо і у матерній російській – болгарській мові де: «об'яснение с1. *действие* (курсив М.Т.) **об'ясня'ване**; 2. *не действие* (курсив М.Т.) **об'ясне'ние**, – в любви и т.д.» [12, с.565]. Є таке розрізнення і в нашій українській мові, де також статичні і динамічні форми отримують чіткого розмежування. Так, «пояснення» як результат – так і буде, але коли ми акцентуємося на динаміці, виокремлюючи саме процесуальність, тоді вживаємо слово «пояснювання» [13, с.286-287]. В такому випадку бачимо, що в українській мові, як і в інших, немає труднощів із визначенням змістовного, семантичного контексту: йдеться про результат – говоримо «пояснення», а фокусуємося на процесі – тоді кажемо «пояснювання».

В російській мові відсутня зазначена граматична дистинкція, – в одному слові змішується як динамічний так і статичний контекст – «*объяснение*»: 1) *процесс* действия по глаголу объяснить, объясняют, объясняются, объясняются. 2) *результат* такого процесса; причина, разъясняющая что-либо [8 «объяснение»]. Коментарі зайві, одне й те ж слово, в залежності від контексту, набуває вжитку у різних значеннях. У логічному словнику А.А. Івіна перед нами класичне розуміння пояснення як положення (statement), як результату певного виду пізнавальної діяльності, що саме (статичку пояснення) й досліджували раніше згадані класики філософії науки – Поппер, Гемпель, Оппенгейм [14, с.241-243]. Звідусіль, із лінгво-семантичної невизначеності, цілком природним є той факт, що культурологічний напрям тяжіє до протилежного змісту пояснення. Читаємо: «Объяснение – познавательная аналитическая процедура» ... яка щільно пов'язана із процедурою розуміння, які – «Выступая как универсальные интеллектуальные операции *процессов* (курсив М.Т.) познания они их взаимопределяют и дополняют. Обе процедуры в разных формах и с неодинаковой частотой используются в процессах познания как в естественнонаучных, так и в гуманитарных науках» [див. 15]. – Тобто, культурологічну думку більше цікавить власне не стільки «пояснення» скільки «пояснювання». – Це означає, що російська мова, на лінгвістичному рівні не диференціює, не розрізняє результат від процесу «пояснення» від «пояснювання». Порівняй: рос.: «возмущение Урана» (два в одному) і процес і результат; укр.: «збурення Урану» – результат, «збурювання Урану» – процес; рос.: «пайка» – знову – два в одному; укр.: «лютовання» – результат, «лютування» – процес і т.д. Тому постає нагальна необхідність особливого чіткого розмежування процесу і його результату для російськомовної публіки. Але справа не тільки в цьому, а ще й у тому, що праці науковців – Поппера, Гемпеля та Оппенгейма – з (DN) моделі пояснення спричиняють виникнення численного критичного матеріалу на свою адресу. Наприклад Нікітін її відверто критикує (DN) модель, вказуючи, зокрема, на відсутність дедуктивної структури цього пояснення, на якій, як відомо, наполягали філософи [4]. А Нікіфоров, також здвигавши акцент на змістовне міркування, визначає свій «недолік» (DN) пояснення, вказуючи, що ця модель ідеально підходить для пояснення природних подій та фактів, але вона мало придатна для наук, які мають справу із поясненням людських дій. У якості більш релевантного виду пояснення і демонстрації принципової можливості альтернативних видів пояснення, він наводить так званий «раціональний» вид пояснення. Який, у свою чергу, запропонував Вільям Дрей (Drey), теж критикуючи (DN) модель, і зміст його критики полягає в тому, що при поясненні вчинку деякої історичної особистості історик намагається розкрити ті мотиви, якими керувався діючий суб'єкт і показати, що у світлі цих мотивів учинок був розумний (раціональний) [16]. – Дійсно, цей вид пояснення більше підходить для суспільствознавчих дисциплін, але уразливість його полягає у розпливчастих стандартах раціональності. – В етногеографічному і часовому (історико-культурному) вимірі відповіді на таку категорію питань: «що таке істина?» або «що є добрим, а що поганим?» і т.п. під час дуже сильно розбігаються; соціокультурні стандарти не є такими сталими та універсальними як, скажімо, наукові. Тому після такої критики «раціонального» пояснення Нікіфоров подає його модифікований вид – «інтенціональне», або «телеологічне» пояснення. Сенса інтенціонального пояснення – розкрити «інтенцію суб'єкта, – його прагнення досягти цілі та усвідомлення ним засобів досягнення цієї цілі» [там само]. Знаряддям такого виду пояснення слугує, так званий практичний силлогізм, який має наступний вигляд:

«Агент А бажає відкрити вікно.

Він усвідомлює, що для цього йому необхідно виконати певні дії.

Тому, агент А виконує таку дію» [там само].

І так далі, – критичний матеріал дедуктивно-номологічної моделі пояснення невпинно, як снігова куля, зростає. У контексті такої критики філософи-класики виглядають, м'яко кажучи, щось незрозуміло. Відтак може скластися враження, що вони (нічого?!) не знали про інший – динамічний аспект пояснення. – Чи так це насправді? – Ми відкидаємо думку, що згадані філософи-науковці (нічого) не знали про подвійну природу пояснення. І стверджуємо, що вона їм була відомою, але вони свідомо і цілеспрямовано абстрагувалися від процесуального боку пояснення, сконцентрувавшись виключно на його статичності. Такий

висновок, на нашу думку, впливає з того, що англійське «*explanation*» від лат. «*explanatio*», яке безпосередньо вживали філософи у своїх працях, при подвійному його тлумаченні, у словниках, розподіляє своє змістовне навантаження таким чином, що в першу чергу воно означає саме результат, статичну форму. – «Пояснення» – 1) а) пояснение, разъяснение (факт, довод) [8] – «*lucid, rational, simple explanation*» – «понятное, логичное, простое объяснение» – і це головне його значення; а вже у другу чергу – «б) объяснение – *процесс* – курсив М.Т., – в ході якого даються пояснення» [там само, «*explanation*»] – як пояснювання, як акт, подія. Але коли треба підкреслити саме процес пояснення, то це, окрім герундія, також адекватним чином в англійській мові робиться за допомогою слова «*explication*» від лат. «*explicatio*». Це слово, у свою чергу, на відміну від «*explanation*» більшу частину свого змістовного навантаження розподіляє саме на процесуальний бік свого значення. Читаємо: ***explication* 1) the act or process of explicating** (виділено М.Т.); 2)...; 3).... [8, En-En, En-Uk, En-Ru] (зазирніть у будь-який відповідний словник); або візьмемо оригінальний аналог цього слова з латини: «*explicatio*» – 1. Розкручування, розмотування (*rudentis*); витлумачення (*naturae*); виклад, пояснення (*familiarum*); філос.. розгортання (бога), розвиток; 3)... [17, с.245]. Тобто «*explication*», в першу чергу, – «пояснювання» і це його головне, пріоритетне, процесуальне, значення, а «пояснення» – підпорядковане, другорядне. – Неможливо припустити, щоб філософи не знали цих особливостей своєї мови. Отже, якщо би йшлося про процес пояснення, тоді, скоріш за все, що було б вжито не «експлананс» та «експланандум», а – «експліканс» та «експлікандум». Але ж все було зроблено саме навпаки, що означає, що автори дедуктивно-номологічної моделі пояснення аналізували саме логіку пояснення, – його статичний бік, свідомо абстрагуючись від динаміки. На наш погляд, у статисті пояснення, вони зробили абсолютно вичерпне дослідження. У світлі цього стає зрозумілим, що критичні зауваження (наприклад Є.Нікітіна та інших дослідників) на адресу дедуктивно-номологічної концепції пояснення не зовсім коректні, оскільки вони здійснюється з процедурного (динамічно-процесуального) куту зору, тобто з позицій пояснювання.

Під час дослідження будь-якого предмету науковцю слід враховувати, а отже і розрізнявати, дві ситуації, які в залежності від його вибору відповідним чином скеровують його діяльність. Йому треба зважати на те, що предмет його дослідження, перш ніж постати перед ним у тому вигляді у якому він його сприймає, пройшов певний шлях розвитку до саме цього спостережуваного емпіричного становища; і те що цей шлях розвитку, на момент, дослідження цієї речі закінчено. Людська увага створена таким чином, що вона в змозі концентруватись лише на чомусь одному. Відтак, інші речі, які хоча й знаходяться поруч, залишаються поза її, уваги, дії. – Таке когнітивне явище називається абстрагуванням. – Таким чином, у дослідженні будь-якого об'єкту (немає різниці: чи це річ яку ми сприймаємо, уявляємо або міркуємо) необхідно розрізнявати динамічний аспект цієї речі, тобто історію її утворення (структуру процесу) та статичний бік, коли ця річ презентується перед нами як результат цього утворення (структуру результату). Відтак, коли ми досліджуємо пояснення вкрай важливо враховувати цю особливість будь-якого об'єкта мати як статичну так і динамічну структуру, отже – розмежовувати в поясненні його динаміку і статику. Знаменно, що особливість речей мати подвійну – динамічну і статичну – природу належним чином віддзеркалюється, як було показано, у природній мові. Таким чином, під тиском зазначеної методологічної необхідності і подальшої конкретизації, у нас з'являється два різних предмета дослідження: «пояснення» і «пояснювання».

Тепер, щодо логічних структуру пояснення і пояснювання. Пояснення, як це дослідили класики філософії, без сумніву має структуру дедуктивного умовисновку, оскільки, дійсно, у поясненні як результаті пізнавальної процедури, думка рухається від закону – загально-універсального твердження, до одиничного, часткового. Але саме пояснювання – не пояснення – до дедукування має вельми віддалене відношення (радіше – не має ніякого відношення). Оскільки воно відбувається у протилежному напрямі. Під час пояснювання (або пошуку експланансу), знову таки, не пояснення, думка рухається не від закону – загально-універсального твердження, до одиничного, часткового, а скоріше навпаки. – В пошуках генерального твердження-закону, тобто всупереч дедуктивному напрямку руху тієї ж самої думки, хоча і у залізних «лещатах» дедукції: від загального – до часткового. Але ця теза працює за умови невідомого, невизначеного експланансу. Такі пояснення О.І. Афанасьєв

називає пошуковими, на відміну від демонстративних, коли маємо визначений експлананс або пояснення відбувається в межах парадигми [7]. Хоча, слід відзначити, що у деяких випадках твердження про дедуктивну структуру пояснення слушне не тільки по відношенню до пояснення, статички, але – і по відношенню до пояснювання. Скажімо за демонстраційних пояснюваннях, коли експлананс (або експліканс) вже відомий або фігурує як парадигма і вигадувати новий немає сенсу, – наприклад коли щось пояснюється студентам. Або, якщо йдеться про науку, бувають випадки коли треба лише встановити логічний зв'язок між експланансом та експланандумом за визначеного наперед експланансу (закони Ньютона) та початкові умови (припущення про невідому планету, яка викликає збурення Урану). Відомо, що приблизно таким чином було пояснено збурення Урану у XIX ст..

Підсумуємо: оскільки пояснення складається із статичного і динамічного аспекту, а класики аналізували саме його статичний бік, зробивши вичерпне його дослідження, натомість динамічна структура пояснення залишається ще досі своєрідною «terra incognita»; крім того, як бачимо, філософи, створюючи (DN) пояснення абстрагувалися від його динаміки, досліджуючи лише його статичку, відтак критика класичної моделі пояснення є певною мірою некоректною оскільки стосується саме динаміки від чого, як ми бачили, абстрагувалися філософи. Критичні зауваження здебільшого вказують не на недоліки дедуктивно-номологічної моделі пояснення, а на недослідженість саме динамічної сфери цієї пізнавальної процедури. Таким чином методологічна потреба розрізняти пояснювання і пояснення актуалізується як ніколи.

Література

1. Аристотель. Аналитики /Аристотель. – Мн.: Современное слово, 1998. – 448 с.
2. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы /К. Поппер; [пер. с англ., сост. и общ. ред. В.Н. Садовского]. – М.: Прогресс, 1983. – 302 с.
3. Wright G. H. Von. Explanation and Understanding /G.H. Wright. – London, 1971, Philosophical papers. Vol. 1,2,3. – Oxford, 1982,1983,1984.
4. Никитин Е.П. Эмпиризм и функциональный анализ науки /Е.П. Никитин, А.Г. Никитина //Философия науки: Вып. 2: Гносеологические и методологические проблемы. – М.: 1996. – 274 с., – С. 132 – 162.
5. Философия: Энциклопедический словарь /[под ред. А.А. Ивина]. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
6. Ивин А.А. Словарь по логике /А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. – М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 834 с.
7. Афанасьев О.И. Проблема разумения в структуре наукового пояснения /О.И. Афанасьев //Філософська думка., – 1986. – №1 – С.39-47.
8. АВВУУ Lingvo 12. Три мови [Електронний ресурс]: Електронний словник. – К.: АБІ Україна, 22006. – 2 селекторних диски (CD-ROM); Windows 2000/XP.
9. X-Translator DIAMOND гігант [Електронний ресурс]: перекладач. – К.: Промт. 2003 – 2006. – 1 електронний диск (CD-ROM): 16 Мб. RAM Windows 98/ME/NT 4 (SP-3 і вище)/2000/XP.
10. Беляева М.А. Грамматика английского языка: [учебн. для неязыковых вузов] /М.А. Беляева. – 7-е изд., испр. – М.: Высш.шк., – 1984, – 319 с.
11. Сальнова А.В. Греческо-русский и русско-греческий словарь /А.В. Сальнова. – 6-е изд. доп. и испр. – М.: Рус. – яз., Медиа, 2005. – 711с.
12. Русско-болгарский словарь /[сост. С.К. Чукалов]. – М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, – 1962. – 1139с.
13. Російсько-український словник: Близько 45000 слів /[уклали О.І. Скопненко, Т.В. Цимбалюк]. – Кю: Довіра, 2002. – 632 с.
14. Ивин А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике /А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. – М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 834 с.
15. Культурология. XX век: Энциклопедия в двух томах /[глав. ред. и сост. С.Я. Левит]. – СПб.: Университетская книга, 1998.
16. Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология /А.Л. Никифоров. – М.: Дом интелект. книги, 1998, – С.131-190.
17. Литвинов В.Д. Латинсько-український словник /В.Д. Литвинов. – К.: Українські пропілеї, 1998. – 712с.

Summary

Tarahtey M. Explanation and Explaining. Logic of analysis of problem of explanation shows that clear methodological distinction of dynamic and static aspects is needed in the cognitive act of explanation. It enables to distinguish explanation and explaining. Keywords: deductive-nomological model of explanation, explanance, explanandum, explaining, explanation.

СВІТОГЛЯДНО-МЕТАФІЗИЧНІ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ КОНТЕКСТИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ ЗА М.ВЕБЕРОМ

Досліджуються проблеми методології гуманітарного пізнання М.Вебера в контексті зумовленості наукового пізнання соціокультурними чинниками. Розглядається ставлення М.Вебера до метафізики і можливостей її застосування в науці.

Ключові слова: М.Вебер, гуманітарне пізнання, метафізика, методологія, наукове пізнання, природознавство, соціокультурний контекст.

Видатний німецький філософ і соціолог М.Вебер досліджує своєрідність природничонаукового і гуманітарного пізнання, спираючись значною мірою на натхненний Кантом і реалізований неокантіанцями розподіл наук на ті, що вивчають сферу сутнього і ті, що займаються належним – тим, що має бути. Приблизно в неокантіанських термінах він представляє гуманітарні науки, називаючи їх науками про культуру, історичним або ж соціально-науковим пізнанням. Останнє поняття відображене в назві однієї з його відомих праць.

Актуальність дослідження спадщини видатного вченого в сфері методології гуманітарного пізнання пов'язана передусім з тими трансформаціями, що їх зазнала наука в постнекласичну добу свого розвитку. Тож і постають по-новому проблеми критеріїв науковості, об'єктивності соціально-історичного пізнання, соціокультурної детермінованості тих наук, що власне й вивчають цей соціокультурний простір.

Метою нашого дослідження є виявити ті сторони веберового тлумачення гуманітарних наук, що стосуються їх науковості, об'єктивності, а, з іншого боку, світоглядної заангажованості і смислової насиченості.

До згаданої проблематики зверталися такі дослідники, як Л.Мікешина, В.Лекторський, В.Стьопін, М.Марчук, В.Лук'янець, С.Кримський, М.Попович та ін.

Попри згадане розмежування двох видів наукового осягнення світу, М.Вебер звертає увагу на той факт, що в силу різних обставин в реальній науковій практиці межі між ними майже відсутні. Це зумовлено спрямованістю соціально-наукового пізнання на ідеали й норми природознавства, як у зв'язку з домінуванням механістичної парадигми з чіткими й непорушними законами світобудови, поширюваними в тому числі на реальність належного, так і в зв'язку з дедалі більшим поширенням і зростанням популярності еволюційних моделей пояснення світобудови на всіх її рівнях. Внаслідок цього «те, чому належить бути сутнім» збігається в одному випадку з незмінно «сутнім», в другому з тим, що «неминуче перебуває в становленні» [3, с.346].

До того ж, зазначає М.Вебер, для науки його часу характерне значне підкріплення емпіричними даними культурологічних досліджень, що ніби й забезпечує формальні ознаки науковості цьому видові пізнання, але й призводить до нарощування впливовості релятивізму в науці. Зрештою це призводить до відкидання етичних імперативів саме в якості норм прямої моральної дії, до втрати формального статусу етичними нормами. Хоча невдовзі вже сам М.Вебер апелює до аргументу, близького до того, що був висловлений колись Д.Г'юмом: «Емпірична наука нікого не може навчити тому, що він повинен робити, вона вказує тільки на те, що він може, а за певних обставин на те, що він хоче зробити» [3, с.350]. Йдеться про те, що наукове пізнання, будучи за своєю природою раціональним розмислом і багато в чому заснованим на роз судових категоріях і схемах мислення, може запропонувати в кращому разі вибір з-поміж кількох альтернатив дії, а вже сам вибір покладається на волю, бажання, суб'єктивні пріоритети самої людини. Тим самим здійснюється спроба узгодити два виміри наукового пізнання, один з яких перебуває у сфері аподиктичних, строго доведених теоретичних істин, інший же звертається до фактів, які за природою своєю завжди більш чи менш відносні. Ключовим у науковому виборі, якщо йдеться про соціальне пізнання, стає усвідомлення і формулювання цілей як дороговказів на шляху пізнання дійсності: «Наукове дослідження оціночних суджень полягає не тільки в тому, щоб сприяти розумінню і спів-

переживанню поставлених цілей і ідеалів, покладених в їх основу, а ще й в тому, щоб навчити критично розмірковувати про них. Проте ця критика може бути тільки діалектичною за своєю природою, тобто здатна дати тільки формально-логічне судження про матеріал, що лежить в основі оціночних суджень та ідей, перевірку ідеалів в аспекті того, наскільки в поставленій індивідом цілі відсутня внутрішня суперечність» [3, с.349].

Єдине, на що може претендувати наукова критика оціночних суджень – так це довести до свідомості несвідомі спонуки, що диктують той чи інший вибір. Переходячи цю межу, науковий аналіз потрапляє в сферу спекуляцій. І це ще одна теза, яка споріднює погляди М.Вебера і І.Канта. Засновник німецького ідеалізму теж говорив про загрозу впадання теоретичного розуму в сферу антиномій при спробі перетнути задані йому межі. Водночас згадана обставина додає аргументів на користь внутрішньої спорідненості природничого і соціально-історичного пізнання, за умови, що останнє претендує на власне науковий статус.

Цікава також налаштованість М.Вебера на пошук в оціночних судженнях, або за ними вищого об'єктивного змісту, останніх метафізичних цілей, що постають в ролі фундаменту для смислоттєвого вибору людини. Це, звичайно, може розходитись із домінуючими релятивістськими тенденціями неklasичної філософії, проте в даному випадку маємо справу зі спробою обстоювання прав вищих цілей і метафізичних пріоритетів на тлі мінливості й ненадійності повсякденного буття. Отже, філософське підґрунтя соціологічних і історичних пошуків М.Вебера цілком раціоналістичне, а в дечому навіть метафізичне. Німецький мислитель наголошує, що «гідність особистості полягає в тому, що для неї існують цінності, з якими вона співвідносить своє життя, хай навіть в окремих випадках вони закладені в глибинах індивідуального духу» [3, с.350].

А от що не входить до компетенції емпіричної науки в будь-яких її різновидах, так це визначення значення і прийнятності самих цих ідеальних цілей – це вже прерогатива спекулятивного, а не наукового дослідження. Хоча незаперечним для М.Вебера є і те, що зі зростанням загальності, масштабності проблеми, з поглибленням її культурного значення, все більшого значення набуває фактор віри, переконаності в правильності вибору.

Про недоречність індивідуалізації наукової проблематики М.Вебер переконливо пише, зокрема, в статті «Наука як покликання і професія». Водночас відвойовуючи плюралістичні принципи в поясненні соціокультурної дійсності, він відкидає будь-які пошуки єдиного принципу – спільного знаменника, до якого можна звести все багатство життєвих проявів. Ненадання переваги якійсь конкретній економічній або політичній, «партійній» позиції вміло узгоджується із визнанням права на існування цих усіх поглядів, а стосовно деяких із них навіть і більш-менш вагомому впливу на світоглядні настрої суспільства і представленої в ньому системи уявлень і поглядів. Культурні ідеали й етичні зобов'язання людини можуть бути строго регламентовані тільки в релігії – за допомогою відповідних догм і приписів. За межами цих догматичних релігійних середовищ панує плюралізм і певною мірою релятивізм у етичних поглядах.

Цікаво, що обґрунтовуючи таку, засновану на науковій раціональності, світоглядну позицію, М.Вебер мимоволі стає на захист здавалося б протилежних – екзистенційних засад світобачення. Так, він зауважує, що неможливо перекласти відповідальність за формування вищих цілей і смислів на емпіричну науку, що це прерогатива виключно особистісного вибору і волі. Тож треба бути готовими до того, що наші вищі ідеали доведеться якось захищати і обґрунтовувати в протистоянні з іншими вищими принципами, але вже іншими, відмінними від наших, проте не менш для когось обґрунтованих і доречних. Поза культурою діалогу неможливо ні віднайти розуміння, ні вибудувати порозуміння у спілкуванні з іншим. Ця суто гуманітарна теза з усією очевидністю також виводиться із міркувань М.Вебера. Хоча приймати різні, нерідко протилежні позиції потрібно в їх безпосередній даності, не спокушуючись синтезувати, урівняти, механічно додати елементи тих або інших, скажімо, політичних позицій. Синкретизм і релятивізм, що звідси неминує впливатимуть, не мають нічого спільного з науковим вивченням окремого проблемного поля. Це навіть більш неприйнятно, ніж наполягання на якійсь одній, крайній політичній позиції.

Що ж до метафізичних тверджень або навіть теорій, то і вони так само можуть бути предметом наукового вивчення, просто дослідник повинен абстрагуватися від симпатизування цим ідеям. М.Вебер наголошує, що не сприймає упередженої думки, згідно з якою «розгляд культурного життя, що виходить за межі теоретичного впорядкування емпірично даного такий,

що прагне метафізично витлумачити світ, вже в силу цього не здатен розв'язувати завдання, поставлені у сфері пізнання» [3, с.354]. До того ж там, де потрібно обґрунтувати недоліки протилежної системи поглядів, вихідним пунктом неодмінно має ставати власна світоглядна система координат. Саме так, у зіставленні світоглядних настанов, можна вивести всі найважливіші висновки з опонуючих уявлень і переконань, досягаючи при цьому вищої якості власне наукового аналізу проблеми. В такому разі цей аналіз стає справді об'єктивним, неупередженим, але й таким, що враховує альтернативні точки зору на проблему.

В соціальному пізнанні завжди слід враховувати нерозривний взаємозв'язок постановки проблеми із певним фактом суспільно-політичного життя, що безпосередньо детермінує саму постановку проблеми, а також необхідність її розв'язання, що диктується нерідко кон'юнктурними інтересами. На противагу цьому існує внутрішньонауковий інтерес до виокремлення певних проблем і їх розв'язання під визначеним методологічним кутом зору. М.Вебер приводить приклад економічного пізнання, яке оформляється в контексті певної спрямованості дослідження, зацікавленості до проблеми і співвіднесення її з ширшим колом проблем, що володіють ознакою бути економічними тією чи іншою своєю стороною.

Взагалі будь-яке пізнання починається із інтересу як вихідного пункту, що не лише заохочує до подальшого дослідження, а й окреслює параметри окремої проблеми і шляхів її розв'язання. Сам інтерес формується в сфері культурного значення, що надається окремій події в тому чи іншому прояві. Так, економічно релевантними, а отже прийнятними для соціально-економічного дослідження, за М.Вебером, є і побутові, і банківсько-фінансові, і, значною мірою, політичні, державні явища, та навіть художні смаки можна досліджувати виходячи із наявної в даному соціумі майнової розшарованості і здатності до придбання тих чи інших витворів художнього змісту.

Тож окремі факти соціально-історичного пізнання, що зрештою притаманно і природничонауковим фактам, не стільки даються, скільки винаходяться дослідником з усього масиву доступних для пізнання явищ, та ще й де термінується індивідуальним інтересом.

Ще один ключовий висновок М.Вебера стосується диференціації наук за різними ознаками, продовжує його попередні міркування. Він говорить про це так: «В основі поділу наук лежать не «фактичні» зв'язки речей, а «мисленні» зв'язки проблем: там, де за допомогою нового методу досліджується нова проблема і тим самим виявляються істини, що відкривають нові точки зору, виникає нова «наука» [3, с.364]. Так до певної міри теж стираються межі між суто природничим і соціально-історичним пізнанням, оскільки і природу можна досліджувати під кутом зору принципів та ідеалів, і суспільство можна вивчати, послуговуючись математично-фізичними, апробованими у природознавстві схемами. В першому випадку, звичайно, ми ризикуємо опинитися в сфері натурфілософії, але в сучасній науці ми маємо успішні приклади зворотнього характеру – синергетику, універсальний еволюціонізм тощо. В другому ж випадку існує загроза скотитися до редукціонізму, хоча багато наукових галузей фактично поставали саме на такій базі – тут прикладів є значно більше, особливо в класичній науці.

Щоправда сам М.Вебер далекий від редукціонізму, що переконливо засвідчує його критика спроб пояснення культурного життя соціуму виходячи з економічних показників [див.: 3, с.368]. А його звернення до індивідуальних проявів соціокультурного буття є цілком раціональним, а не спекулятивно-натурфілософським і цілком вписується в смислову канву, задану також неокантіанцями Фрайбурзької школи. Тобто за основу береться вивчення унікальних проявів буття – окремих подій, але з використанням чітких методологічних процедур і приписів.

Є ще один момент антиредукціонізму у веберівській соціально-історичній методологічній програмі. Він стосується неможливості виведення всіх станів і проявів буття людства з якогось первинного, абстрактного, давнього стану ніби з моделі. Приклад такого спрощення – ідеалізація первісного общинного способу життя людства без особливих перепон, упереджень і політичних залежностей, як це наприклад подає Ж.-Ж.Руссо. При такому підході припускається, що ці первісні стани є найбільш загальними або принаймні більш загальними, ніж ті індивідуальні й унікальні, що йдуть згодом. Але, як вказує М.Вебер, так само як у астрономії перші за часом появи стани і констеляції небесних об'єктів нічим не загальніші за наступні, так і в суспільно-політичному житті не існувало такого ідеального природного права, відступ від неписаних принципів якого призвів до появи цивілізації з її численними проблемами. З жодних «законів», що не випадково беруться в даному випадку М.Вебером в лапки, не можна вивести все розмаїття життя і не тому, продовжує він, що «в життєвих явищах закладено якісь іще вищі, таємничі

«сили» (домінанти, ентелехії, чи щось подібне) – це питання окреме, – а просто тому, що для розуміння дійсності для нас важлива констеляція, в якій ми знаходимо ті (гіпотетичні!) «фактори», згруповані в історичне, значуще для нас явище культури, і тому, що якби ми захотіли «каузально пояснити» таке індивідуальне групування, нам неминуче довелось б звернутися до інших, настільки ж індивідуальних групувань, за допомогою яких ми, користуючись тими (звичайно, гіпотетичними!) поняттями «закону», дали б їй пояснення» [3, с.373]. Про подібні закономірності в динаміці, але вже природничонаукового пізнання, згадував пізніше К.Поппер, доводячи принципову погрішність і відносність будь-яких наших знань при всьому прагненні досягти абсолютної непохитної істини [див.: 4].

Вдається М.Вебер і до принципу, відомого у неокантіанстві як віднесення до цінності. Бо тільки тією мірою явище може бути віднесене до культурного простору, якою воно причетне до ціннісних ідей: «Значуще саме собою не збігається, звичайно, ні з одним законом взагалі, і тим менше, що більш загальнозначущим є цей закон» [3, с.374]. Будь-які збіги універсальності закону і унікальності соціокультурної події можуть бути хіба що випадковими. І навіть знання історичних законів годиться в соціально-історичному пізнанні виключно в якості допоміжного засобу для роз'яснення суті індивідуального явища, окремої події або конкретної тенденції. Встановлення закономірностей у такого роду пізнанні сприймається М.Вебером не інакше як засіб, а не мета цього пізнання. Знання їх необхідне, але зовсім не є достатнім.

М.Вебер знаходить строге логічне обґрунтування такої закономірності соціально-історичного пізнання. Відомо, що згідно із законом оберненого співвідношення між змістом і обсягом поняття, зі зростанням обсягу певного поняття, збіднюється, розмивається його змістовна насиченість. Саме це й відбувається з історичними явищами, коли розглядаємо ми їх крізь призму загальних наукових законів. Тим самим ми істотно втрачаємо у змістовній частині нашого знання про предмет. Тож зводити окремі емпіричні зв'язки до законів не виправдано і шкідливо для пізнання соціокультурної реальності. Тому й те, що прийнято називати об'єктивним дослідженням явищ в сфері культури не застосовується: «Трансцендентальна передумова всіх наук про культуру полягає не в тому, що ми вважаємо певну – або взагалі будь-яку – культуру цінною, а в тому, що ми самі є людьми культури, що ми володіємо здатністю і волею, які дають змогу нам свідомо зайняти певну позицію щодо світу і надати йому смисл» [3, с.379].

Відбір же окремих фактів соціокультурного буття в якості предмета дослідження диктується, що б там не думав дослідник, саме його індивідуальними світоглядними уподобаннями. Варіації можливі лише в тому відношенні свідомо або ж несвідомо прийняті ті чи інші настанови і обрана, виходячи з них, лінія подальшого дослідження. За аналогією з цим можна пояснити зокрема, причини теоретичної навантаженості фактів у природничонауковому пізнанні. Недаремно свого часу М.Шелер зазначав: «У людини немає вибору формувати чи не формувати у себе метафізичну ідею і метафізичне почуття, тобто ідею про те, що в якості сутнього, що існує лише через себе самого (*Ens per se*) і від котрого залежить усе інше сутнє, перебуває в основі світу і самої людини. Свідомо або несвідомо, завдяки власним зусиллям чи із традиції – людина завжди необхідно має такого роду ідею і таке почуття. Вибір у неї тільки в тому, мати йому хорошу і розумну чи погану й нерозумну ідею абсолютного. Та мати сферу абсолютного буття перед своєю мислячою свідомістю – це належить до сутності людини» [6, с.7]. Навіть Ф.Енгельс говорив про важливість осмисленої філософської позиції для вченого як альтернативу хаотичних блукань у теоретичних лабіринтах, пов'язаних із свідомою відмовою від світоглядної позиції на користь випадкових, ненадійних уявлень.

Можлива критика такої уваги саме до соціально-історичного пізнання з усіма згаданими його особливостями може бути представлена, зокрема, висновком Н.Розова, про те, що «нове піднесення епістемології пов'язується з очікуваними проривами в соціальних науках, а останні будуть можливі тільки за умови розвитку номологічного синтезу – отриманні й інтеграції сильних пояснюючих і передбачуючих теорій, відповідно, надійних і відтворюваних емпіричних результатів» [5]. Хоча тут і помітний наголос на цілком протилежній тенденції в соціальному пізнанні – до узагальнень емпіричних даних у вигляді законів – та все ж у подібних висновках теж наявний опосередкований вплив веберівського переконання у важливості соціального пізнання в принципі.

І все ж коли М.Вебер говорить у вже згаданій відомій статті про ключові риси наукового пізнання, він навряд чи протиставляє природничонаукове й соціально-історичне пізнання. Тому, наприклад, те, що «науковий прогрес є частиною, і до того ж, дуже важливою

частиною того процесу інтелектуалізації, що відбувається з нами впродовж тисячоліть і стосовно якого нині зазвичай займають вкрай негативну позицію» [2, с.713] рівною мірою може бути віднесено до різних видів наукового пізнання. В даному випадку вони постають як єдина наукова організація, як своєрідний соціокультурний феномен, що має визначені, відмінні від інших світоглядних форм ознаки. Тому в опозиції «сцієнтизм – антисцієнтизм», М.Вебер цілком опиняється на стороні першого. Таким пафосом утвердження могутності науки, хоч і поданим не з такою радикальністю і ейфоричністю як, скажімо, в Г.Башляра [див.: 1], пронизана принаймні зазначена праця вченого.

М.Вебер рішуче відкидає будь-які спроби закріпити за наукою пошук смислів, зокрема смислу буття світу. Це свідчить про скептичне ставлення до метафізичних пошуків і висновків, але це коли йдеться про наукове пізнання. За його межами ми можемо і ставити, і по-своєму розв'язувати складні світоглядні проблеми. Тобто метафізика заперечується тільки в сфері наукового пошуку, де вона перетворюється у спекуляцію. Власне про це говорив колись і І.Кант в «Критиці чистого розуму».

М.Вебер же визнає смисложиттєву важливість згаданих проблем [див.: 2, с.718], але вилучає їх з наукового розгляду. Тому й робить висновок: «Сьогодні наука є професією, що здійснюється як спеціальна дисципліна і слугує справі самосвідомості і пізнанню фактичних речей, а зовсім не милостивий дар провидців і пророків, що приносить спасіння і одкровення, і не складова частина роздумів мудреців і філософів про смисл світу. Це безумовно неминуча даність в нашій історичній ситуації, з якої ми не можемо вийти, залишаючись вірними самим собі» [2, с.731]. Звичайно, доба постнекласики внесла свої істотні корективи в розуміння світоглядних координат наукового сприйняття реальності, проте в більшості рис усталені академічні стандарти розуміння науки зберігають свою вагу, зберігаючи водночас і культурну самотність науки.

Отже, М.Веберові належить немало висновків, викладених в його основних працях, присвячених його тлумаченню завдань науки взагалі і особливостям соціально-історичного пізнання зокрема. Варто відзначити віру в перспективи науки, збережену незважаючи на всі некласичні її трансформації, формулювання єдиних світоглядних спрямувань для різних наук. Та особливий інтерес становить спроба дослідити самотність пізнання соціокультурної дійсності, яка, з одного боку, апелює до смислів і вищих значень, з іншого, потребує ґрунтовного наукового вивчення. М.Вебер чітко розмежовує світоглядні настанови як предмет досліджень і в якості засобу наукового пізнання в цих науках. В першому випадку вони за рахунок індивідуалізації і пошуку цілей і смислів окремих подій визначають специфіку соціально-історичного пізнання, в другому ж мають бути вилучені, оскільки заважають неупередженому відтворенню фактів історичного буття. Подібні проблеми постають і перед сучасною сферою гуманітарного пізнання, а оскільки навіть проблема наукового статусу цього різновиду знання залишається відкритою, то й перспективи подальшого їх вивчення зберігаються.

Література

1. Башляр Г. Новый рационализм /Г.Башляр. – М., 1987.
2. Вебер М. Наука как призвание и профессия /М.Вебер //Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Вебер М. Объективность социально-научного знания /М.Вебер //Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
4. Поппер К. Предположения и опровержения /К.Поппер. – М., 2004.
5. Розов Н. Осень и будущая весна эпистемологии: перспективы номологического синтеза в социальных науках /Н.Розов //Эпистемология и философия науки. – 2007. – № 2.
6. Шелер М. Философское мировоззрение /М.Шелер //Избранные сочинения. – М., 1994.

Summary

Roshkulets R. Metaphysical, Social, and Cultural Context of Science by M.Veber. In the article problems of M.Veber's humanitarian methodology in the context of its social and cultural determination were investigated. It was also described how this thinker estimated metaphysics and its perspectives in science. Keywords: methodology, science about nature and humanities, social and cultural context, metaphysics.

КОРЕЛЯЦІЯ ЕПІСТЕМНИХ І МЕТАФІЗИЧНИХ АСПЕКТІВ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

Сучасна філософія науки займається дослідженням когнітивного потенціалу людини, що передбачає визначення місця й ролі емпіричного базису і теоретичних побудов у науковому розвитку. Виходячи з цього, у статті визначаються особливості співвідношення та взаємодії філософії та науки як особливих форм суспільної свідомості на основі взаємодетермінації метафізичних й епістемних аспектів.

Ключові слова: епістемологія, метафізика, методологія, наука, софійність, теорія, філософія.

Актуальність теми дослідження зумовлена конкретними трансформаціями в методологічних, соціокультурних, соціально-психологічних та інших контекстах функціонування й розвитку наукового знання, що відбуваються в процесі переходу від класичних моделей пізнання реальності до посткласичних. Йдеться передусім про можливості здійснення нового синтезу науки і метафізики, а також інших (етичних, естетичних, релігійних) форм духовного досвіду людства, становлення на цій основі нового типу раціональності, що охоплювала б такі феномени людського буття як інтуїція, спонтанність, нелінійність.

Неабияку роль метафізичних ідей в розвитку сучасної науки доводять такі новації теоретичного знання некласичної і постнекласичної доби як квантово-механічна теорія, загальна та спеціальна теорія відносності, синергетика, концепція глобального еволюціонізму тощо. Кожна з них свого часу виявила нові методологічні та світоглядні проблеми, які закономірно призвели до переосмислення ролі метафізичних аспектів у процесі наукового пізнання і самого співвідношення науки і метафізики.

Мета роботи полягає в розкритті ролі та значення метафізичних ідей у структурі сучасної філософії науки, виявленні конструктивного потенціалу метафізичних допущень і філософських узагальнень у сфері методології наукового пізнання у їх співвіднесенні із питомо науковими стихіями – теоретичним та емпіричним знанням. Для досягнення поставленої мети було поставлено такі **завдання** як аналіз основних методологічних ідей представників сучасної філософії науки, експлікація значення термінів «епістемність» та «метафізика» у працях провідних філософів та дослідників науки, визначення їхніх семіотичних, формально-логічних смислів, з'ясування світоглядного статусу взаємозв'язку науки і філософії (як метафізики) в аксіосфері культури, експлікація елементів неявного, прихованого, завуальованого змісту метафізичних ідей у філософії науки, встановлення їх евристичного, методологічного, смислового потенціалу.

Проблематика співвіднесення та кореляції метафізичних і емпіричних аспектів у сучасній філософії науки зумовлена триваючими пошуками нових світоглядно-методологічних синтезів, потребою в цілісному, багатомірному пізнанні науки, її методологічних засад, а також змінами у розумінні взаємозв'язку метафізики й епістемі науки як в призмі етичних детермінант, так і смислових трансформацій онтологічної проблематики, спроб її осмислення у філософії науки в ракурсі методологічних підходів філософської антропології, аксіології знання, соціології науки тощо.

Епістемна й метафізична проблематика в контексті філософії та методології науки широко представлена в дослідженнях українських, російських і західних авторів, однак актуальність її, незважаючи на досягнуті результати, невпинно зростає. Причиною цьому може бути визначена динаміка розвитку глобальних проблем, які для свого вирішення змушені долучати всі можливі види знання. В такому випадку співпраця епістемних і метафізичних елементів наукового знання неодмінно змогла б розширити та закріпити можливі теоретичні знахідки у розв'язанні глобальних проблем.

В історико-філософському контексті проблема співвідношення метафізики і науки висвітлювалась у працях *Е.Агацці, П.Гайдено, О.Гасяка, В.Гусєва, В.Ільїна, Н.Мудрагей, В.Огородника, Б.Починка, І.Проценка, Р.Рошкульця, М.Сидоренка, Р.Тарнаса*. Говорячи про

світоглядно-філософське та логіко-методологічне значення метафізичних ідей у науковому пізнанні, то найосновнішими дослідниками цієї сфери були *І.Добронравова, С.Жаров, А.Зотов, С.Ілларіонов, А.Кезін, А.Конверський, П.Копнін, С.Кримський, Є.Мамчур, Л.Мікешина, М.Попович, В.Порус, В.Ратніков, В.Стьопін, І.Хоменко, В.Чуйко, В.Швирьов та ін.*

Для з'ясування місця метафізичних та епістемних передумов виникнення й формування сучасної філософії науки слід зважити на особливості самої філософії науки як системи інтерпретації знання про людину й світ.

Головною проблемою наукового пізнання в діалозі з філософським пізнанням є неспівпадання та несумісність загальних теоретичних поглядів стосовно предмета дослідження. Наука зарекомендувала себе як високоорганізована система отримання достовірного знання, виявилась механізмом дослідження та пошуку й ефективного розв'язання поставлених проблем. З чітким дотриманням епістемологічних прийомів, при застосуванні вивірених засобів та проведенні низки досліджень і експериментів наукове пізнання зайняло нішу найадекватнішого в сприйнятті світу та його відображенні знання. Для класичної науки як емпірико-теоретичного дослідження важливим було усвідомлення тієї істини, що у світі все можна вивчити. Світ, або навколишня дійсність є нічим іншим як матеріальною оболонкою, яка здатна до відображення людськими органами відчуття та свідомістю. Всі явища, речі, процеси, що перебувають у рухомому стані в просторі, мають суто природне походження. Це означає, що наукове пізнання в рамках емпіричного сприйняття намагається звести світові феномени до ряду фізичних структур і пояснити їх при допомозі простого сенсуалізму. В свою чергу це уможливорює відхід від теорії та ідеї як провідної лінії наукового пошуку.

Існує загальна наукова тенденція, що будь-який факт, або ж проблема, теорія, гіпотеза повинні перевірятися на достовірність. Тобто повинні проходити тест на відповідність істині. Виникають питання: хто вирішує, які мають бути критерії істинності? Які межі в істини? Котрий шлях може відобразити реальні властивості істини? Науковий напрям у філософії XIX – поч. XX ст., який пробував знищити (у певному розумінні) філософію як таку, перетворивши її в різновид і підрозділ науки, позитивізм, широко й авторитетно використовував метод верифікації для виявлення ступенів відповідності фактам нових теорій, що отожднювалось фактично з відповідністю істині.

Відомо, що результат такої перевірки знань на істинність завершився критикою зі сторони самих науковців і зі сторони філософів. Останні відкинули звинувачення, адресовані філософії в зв'язку з її нібито суцільною метафізичністю й відірваністю від життя. Вони наголошували на особливості світоглядної форми філософського знання, яке не може бути підігнаним під експеримент, а отже, не може бути перевіреним. Адже філософія від початку свого існування займалася дослідженням проблем глобального, метафізичного характеру. Питання онтології, аксіології, гносеології, етики й естетики є несумісними з жодними фактуальними обмеженнями. Всі межі філософського пізнання неодмінно внутрішньо детерміновані і задані в колі одвічних проблем філософії. Проте й до наукового пізнання необхідно долучати філософські висновки, оскільки широке та багатовекторне звернення думки до емпірії, до фантазії, до ідеї дозволить суттєвіше та повномірно осягнути зміст і смисл проблеми. Наука є похідною від філософської думки, тож їй необхідно змиритися з постійним супроводом філософських рефлексій на шляху розв'язання її власних завдань.

Для наукового пізнання розмаїття філософських ідей концентрується у вигляді сакральної-метафізичної змістовності. Ці ідеї постійно перебувають в стані дискусії та полеміки, водночас вони нерозривно між собою з'єднані. Метафізика є сферою думки та ідеї. Сакральність філософії для науки в її первісному значенні дозволяє стверджувати, що філософія є матір'ю науки. Жоден вчений, будучи науковим працівником, не позбавлений теоретичного мислення, сповненого творчості та креативності. Останні ж дають широкий пласт для нововведень та новацій. Якщо б цього не було, не було б і наукових відкриттів. Була б суха статистика і констатація фактів. Та й існування останніх стало б сумнівним, зважаючи на визнану в сучасній методології науки ідею про теоретичну насиченість фактів (згадати хоча б тезу Дюгема – Куайна).

Систематична філософія саме й починалась з прагнення заново прояснити давно відоме в словах, відкрити в них дещо нове, невідоме. Перші європейські філософи надавали відомим

словом («вода», «повітря», «вогонь») цілком нового виміру, а саме – начала всього сутнього. І це стало результатом розмірковування навколо поставлених ними питань про зв'язок «єдиного» й «множинного», «мінливості» й «усталеності». «Метафізика, – як зауважує австрійський філософ Емеріх Корет (1919 р.н.), – на відміну від емпіричних наук, аж ніяк не прагне повідомити або довести щось цілком нове, чого б ми не знали ще до того. Вона повинна виявити те, що вже було «відоме», але ще не було виразно «пізнане» [5, с.35]. Отже метафізика як філософія, або, інакше кажучи, метафізичний аспект філософії, є проясненням смислів основних, опорних слів будь-якого послідовного філософського міркування.

Метафізика, за М.Гайдегером, є граничним запитуванням, тобто запитуванням про граничні поняття, наприклад, що таке світ, кінецьність тощо [див.: 10, с.116]. Зрозуміло, що запитання буде передувати відповіді. Але також зрозуміло, що сама постановка питання вже передбачає наявність якогось горизонту знання. Коли навіть у простих життєвих ситуаціях хтось ставить питання про те, який сьогодні день, то з нього видно, що запитувач добре знає про календар, його поділ на місяці, тижні, знає назви днів тижня, їхній порядок і його задовольнить проста відповідь, скажімо, «вівторок». Метафізично-філософське питання неявно теж містить знання про незнання. Ставлячи питання про світ, його сутність, устрій, філософ знає, чого слід чекати у відповідь. Таке неявне знання можна назвати непросвітленим, не повністю промисленим. Промислювання вихідних, початкових понять найбільш узагальнюючого типу – це і є метафізичне філософування.

Інша потреба у метафізиці випливає з появи в духовному житті людства трансцендентних (від лат.transcendo – переходити, виходити за межі) ідей і понять. Як відомо, у філософії І.Канта (1724-1804) трансцендентними називались ідеї, котрі стосуються предметів за межами досвіду (напр., Бог, душа), вони недосяжні для теоретичного пізнання [див.: 7]. У більш широкому значенні поняття трансцендентного стосується того, що завжди залишається за обрієм знаного людьми буття як щось належне.

Досвід, який був накопичений протягом тривалого історичного існування метафізики, дає можливість дослідити періоди її кризи, післякризові оновлення і передбачити можливості подальшого розвитку. Конструктивний варіант такого підходу подав сучасний німецький філософ Карл-Отто Апель (1922 р.н.) [див.: 5; 1; 2, С.76-92]. На його думку, доречніше говорити не про еволюцію метафізики як такої у напрямку її поступового зникнення, а про зміну парадигм (від грецького (παράδειγμα – зразок, взірець) першої філософії, себто метафізики. Історично першою постала онтологічна метафізика, другою була трансцендентальна філософія свідомості, а в наші часи виправдано говорити про метафізику у формі трансцендентальної семіотики. Загострено стверджуючи, можна сказати, що метафізика не є більше дослідженням «природи» або «сутності речей» або «сутнього» (онтологія), як не є вона також і рефлексією над «уявленням», поняттям «свідомості» або «розуму» (теорія пізнання). Вона скоріше є рефлексією над «значенням» або «сміслом» мовних виразів (аналіз мови).

Але залишається питанням прояв метафізичних аспектів саме в науковому знанні. Сучасна філософія науки намагається знайти відповідь на означене питання шляхом співставлення різноманітних інтерпретацій. Зважаючи на таку особливість новітньої філософії науки як її перебування в постнекласичному стані, що дозволяє розширювати загальні уявлення про класичну форму наукового знання та знання як такого, варто відмітити особливу зацікавленість проявом метафізичних елементів у формуванні й становленні наукового знання. Проблема співвіднесення наочного й мислимого займає наразі провідне місце в філософському та науковому дослідженнях.

Наголошуючи на близькості філософії і науки, можна визначити їхні спільні позиції, що стане об'єктивним ґрунтом для подальшої тісної взаємодії. Хоч попри всю їхню близькість, вони залишаються різними, багато в чому навіть альтернативними формами світогляду. Тому будь-яка спроба їхнього ототожнення спричинює до тяжких, інколи навіть фатальних наслідків. Такими були наслідки намагання витлумачити філософське знання за образом і подобою знання математичного чи механічного. Воно призвело до відчуження від споглядальності філософії, знищення її парадоксальності, коли, наприклад, виникла натуралістично-технократична «модель» філософії, створена в ідеологічно обмеженому СРСР, та проголошення цього «монстра» єдино

«істинною» у світі філософією «діалектичного та історичного матеріалізму» [див.: 3, с.19]. Також варто відзначити й негативну сторону некомпетентного втручання нібито філософії в науку (розправа з кібернетикою і генетикою в СРСР на «базі» сталінського діамату) [див.: 3, с.20]. Подібні змішування й втручання відбувалися в добу Середньовіччя внаслідок такого ж безкомпромісного втручання релігії в науку та філософію.

Щодо «схожості» між наукою та філософією, насамперед вказується на теоретичну форму їхнього змісту. Також спільною виступає і націленість обох на пізнання загального, яке називається так через те, що вбирає у свій зміст не просто «суму» наявного (існуючого «тут» і «зараз») одиничного, а й містить у собі все багатство його (одиничного) можливих проявів. Тобто загальне містить у собі не тільки те, що дійсно було в минулому, а й усе те, що могло б тоді бути; не тільки те, що дійсно є тепер, а й усе те, що може бути; не тільки те, що дійсно буде в майбутньому, а й те, що могло б у ньому бути. Такий момент є характерним і для наукового методу пізнання, який намагається спрогнозувати подальший хід подій, базуючись на здобутому досвіді, і для філософського, що зосереджено проектує будь-який ймовірний перебіг подій, опираючись на світоглядні форми буття.

Та наука «схоплює» загальне як таке, саме по собі, безвідносно до людських інтересів та оцінок, що дає їй змогу з цих позицій репрезентувати «незацікавлене», «байдуже» знання. Таке знання часто сама наука визначає як об'єктивне, а отже й достовірне. Натомість філософія обов'язково враховує зацікавленість людини в результатах пізнавальних зусиль, пізнає загальне не просто як єдність дійсного та можливого, але й як бажане (чи небажане), не тільки сутнє, а й належне. Отже, на відміну від науки, філософія завжди є знанням «зацікавленим», «небайдужим», іншими словами, світоглядним.

Розрізняючи «мудрість» («софію», філософію) і «знання» («епістеме», науку), вже античні мислителі вказували на їхню якісну несумісність, на різні ракурси сприйняття й осмислення дійсного. «Нагромадження знання не навчає мудрості» [4, с.341], – наголошував Геракліт в VI ст. до н. е.

Існує твердження, що з самого початку філософія була «сукупним знанням про світ», яке містило в собі елементи фізичних, хімічних, біологічних та інших знань, котрі згодом поступово відгалужувалися від філософського «загалу» та перетворювались на самостійні галузі наукового, вже не філософського, знання. Однак слід зауважити, що конкретні елементи фізичних, хімічних та інших знань не були науковим («незацікавленим») знанням у лоні філософії. Ці знання «звільнялися» від світоглядно-оціночних моментів, перестаючи бути філософією і стаючи водночас наукою лише в міру свого кількісного зростання і відповідної систематизації та «автономізації» (перетворення на автономну галузь).

Розмежовуючи філософське (світоглядне) знання та знання наукове, ведемо мову про розділеність самої реальності на суб'єкт (активну частину реальності, що виступає носієм предметно-практичної, пізнавальної, емоційно-вольової та ін. активності) та об'єкт. У ролі останнього виступає реальність, на яку спрямовано активність суб'єкта. Суб'єктом, як правило, визнається людина (індивід, група, колектив, нація, людство), оскільки саме людині притаманна активність у визначеному розумінні. Об'єктом стає здебільшого навколишній світ у цілому або ж частково. Об'єктом тут може бути й сама людина, оскільки активність пізнання може спрямовуватись і на саму себе, і на іншу людину чи людей [3, с.24].

Абстрагуючись у процесі пізнання від самого відношення (пізнавального, предметно-практичного тощо) суб'єкта до об'єкта, набуваємо знання про об'єкт сам по собі. Таким чином оформлюється наукове («незацікавлене») знання про природу (фізика, хімія, геологія тощо), суспільство (історія, мовознавство, етнопсихологія тощо), людину (антропологія, фізіологія вищої нервової діяльності, психологія тощо). Проте суб'єкт, що розглядається сам по собі, безвідносно до об'єкта, втрачає властивості суб'єкта, перестає бути ним і стає просто людиною як біологічною, психічною і т.п. істотою. Аналогічно й об'єкт – не маючи відношення до суб'єкта, залишається лише природою (механічною, фізичною, людською тощо). Таким чином реальність, що пізнається поза суб'єкт-об'єктним відношенням, є предметом науки. Однак та ж реальність, але розглянута з боку суб'єкт-об'єктного відношення, є предметом філософії.

Особливого значення має розрізнення смислових ознак філософії та науки, що вказують на їхнє іманентне представлення дійсності. Як означуване поняття в системі наукового знання панівним є поняття «епістемного» (від грец. «episteme» – знання, наука).

Воно є альтернативним філософській «софійності» й означає знання, що передбачає «збіг», тотожність свого змісту зі змістом сутнього, а отже таким, що спрямоване на отримання істини. Істина ж, як відомо, максимально елімінує зі свого змісту все, що виходить за межі сутнього (можливе, належне, добродісне тощо) [див.: 3].

На противагу епістемному способу сприйняття дійсності софійний спосіб філософування допускає як нормальний стан людської думки плюралізм, «поліфонію» припущень, творче розмаїття людської думки. Єдність та «одностайність» в досягненні поставленої мети останньої, що тиражуються від індивіда до індивіда, здатні розширити межі сприйняття й розуміння. Епістемний спосіб отримання даних про світ і його феномени (включно з людиною) загалом нагадує своєрідну догматику, що зводить діалог до монологу, поліфонію до монофонії. Тобто епістемність науки звертається до одиничного представлення й вузького вивчення того чи того феномену. Філософський же спосіб осягнення світу лежить в площині міжособистісних відношень та творчого осмислення.

Момент кореляції епістемного й метафізичного аспектів в сучасній філософії науки особливо чітко простежується в працях постнекласичних дослідників. Так, В.Стьопін вважає, що новітній шлях розвитку наукового та філософського знання повинен лежати в якісно іншому вимірі. Наголошуючи на особливості постнекласичної раціональності в науковому пізнанні, з її розширеним уявленням про зміст і смисл категорії «причинність», дослідник зауважує діалектичну єдність епістемного й метафізичного моментів в сучасній філософії науки [8, с.250]. Їхні переходи від ідейного, або теоретичного, світоглядного до наявного, або емпіричного, споглядального дають реальний поштовх в процесах дослідження світу і його феноменів.

Отже, можемо співставити в загальних рисах особливості вияву метафізичних аспектів та епістемних моментів в сучасній філософії науки на основі характеристики відмінностей основних положень філософії та науки, що уможливають різнобічне сприйняття дійсності та розкривають ширший обсяг її вивчення. Варто відзначити сумірність пізнавальних моментів філософського та наукового методів, які перебувають в діалектичній взаємодії й постійно взаємодоповнюються.

Література

- 1.Апель К.О. Вибрані статті /К.О.Апель //Матеріали Міжнародної літньої філософської школи «Філософія права для відкритого суспільства». – К.: Український філософський фонд, 1999. – 240 с.
- 2.Апель К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка /К.О.Апель //Вопросы философии. – 1997 – №1. – С.76-92.
- 3.Філософія: навч. посіб. [Електр.ресурс] /[Під ред. Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І. та ін.] – 2-е вид. – К.: Либідь, 1994. – Режим доступу: <http://books.br.com.ua/35056>.
- 4.Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов /Диоген Лаэртский; [пер. с древнегр. М.Л.Гаспарова]. – [2-е изд., испр.]. – М.: Издательство «Мысль», 1986. – 576 с.
- 5.Корет Е. Основы метафизики /Е.Корет; [пер. с нем. В. Терлецкого]. – К.: Тандем, 1998. – С.35.
- 6.Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун; [пер. с англ., сост. В.Ю.Кузнецов]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
- 7.Ойзерман Т.И. Теория познания Канта /Т.И.Ойзерман, И.С.Нарский. – М.: Наука, 1991. – 208 с.
- 8.Степин В. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения /В.Степин //Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С.249-295.
- 9.Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность /В.С.Степин //Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 16-17.
- 10.Хайдеггер М. Основные понятия метафизики /М.Хайдеггер //Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С.116-122.

Summary

Samborska O. Correlation of Epistemical and Metaphysical Aspects in Contemporary Philosophy of Science. Modern philosophy of science is the researching of a powerful cognitive capacities of man including the study about place and role of existing empirical basis and theoretical consequences in the scientific advancement. Comparison features and interaction of philosophy and science as specific outlook kinds based on their metaphysical and epistemical aspects were defined. **Keywords:** philosophy, science, metaphysics, epistema, sophiatiy.

КЛАСИЧНА ГУМАНІТАРНА ПАРАДИГМА

УДК 130.2:808.54

© Ірина Пантелєєва

Донецький національний університет економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського

БАЗИСНІ ДЕТЕРМІНАНТИ АНТИЧНОГО ПУБЛІЧНОГО ДИСКУРСУ

Здійснено аналіз основних детермінант античного публічного дискурсу. Показано, що детермінація понять з позиції античного слововживання спростовує тезу про усталене їх семантичне навантаження, а дискурс одержує своє якісне визначення в рамках семантичної тріади «красномовство – риторика – декламація». Запропоновано авторські дефініції основних елементів античного дискурсу з урахуванням їхньої античної семантики.

***Ключові слова:** дискурс, красномовство, риторика, декламація, перфоманс, ораторське мистецтво, античність.*

Дискурс античного світу характеризується своєю полісемантичністю і базується на смислоутворюючій тріаді "красномовство – риторика – декламація". На перший погляд, із визначенням кожного елемента проблем не виникає, якщо розглядати їх окремо. Взяті до ряду, вони містять у собі синонімічне значення і при їх визначенні, розумієш, що часто використовуєш одне поняття для семантизації іншого, інакше кажучи, кожне поняття визначає і пояснює інше. Наприклад, риторика – це практичне красномовство.

Давньогрецькі і латинські слова демонструють мобільність. Вони змінюють своє первісне значення і засвоюються іншими мовами, здобуваючи "національний" колорит і семантику, що створює, безумовно, визначену плутанину в тлумаченні даних понять. Таким чином, спостерігається відхід від первинного змісту, що відбивається на правильному розумінні сутності багатьох феноменів і явищ. Визначення змісту понять "красномовство", "риторика", "декламація" допоможе зняти нерозуміння в ключових і визначальних питаннях, що належать до античного публічного дискурсу.

Звернення до проблематики дискурсу взагалі й античної епохи зокрема важливо тим, що допомагає звернути увагу дослідників на недостатньо вивчені етапи розвитку публічної сфери людської екзистенції, феномену публічності загалом, принципове значення якого проявляється сьогодні у всій своїй яскравості. налізу і трактуванню світоглядних ідей вчених античності, взаємозв'язку і впливу філософських концепцій на становлення і подальший розвиток філософських напрямків присвячені численні дослідження (С.Аверінцев, Х.Аренд, Р.Арон, В.Асмус, Р.Барт, В.Бібіхін, Ж.-П. Вернан, П.Гайденко, Ф.Кессиді, О.Лосев, М.Мамардашвілі, А.Тахо-Годі, М.Гайдеггер, Й.Гейзінга, О.Фрейберг, А.Шопенгауер та ін.). Аналіз джерел свідчить про недостатню теоретико-методологічну основу досліджень проблематики, що пов'язана з античним дискурсом. Це зумовлюється необхідністю використання міждисциплінарного підходу, в рамках якого слід об'єднати філософські, історичні, філологічні, культурологічні концепції, що не завжди можливо для вчених, які працюють тільки в одній науковій сфері. Відповідно до цього положення та стану дослідження проблеми визначалися **мета** і **завдання** статті, а саме дати дефініції базовим визначникам античного публічного дискурсу та провести аналіз основних детермінантів античного публічного дискурсу на базі тріади "красномовство – риторика – декламація", залишаючись у рамках античної семантичної традиції.

Насамперед, варто зазначити, що в давньогрецькій мові вживання слів зі значенням "красномовство" вражає своєю частотою, контекстною варіативністю і семантичними нюансами: δεινότης – майстерність (Фуکیدід, Ісократ, Платон, Аристотель), διάλεξις – розмова, бесіда (Платон), εὐλογισία – плавна мова, швидкість (Гомер, Еврипід, Архіт Тарентський), εὐλογία – краса мови (Платон), εὐλογία – добірність мови, ἐνδοξολογέω – красномовством шукати слави (Діоген Лаертський). Цілий ряд слів характеризують судове красномовство: δικαιολογία – судова мова (Аристотель), δικανική – адвокатське мистецтво (Платон, Аристотель), κτῆκλις – судове

красномовство [2]. У Квінтіліана ми зустрічаємо ще один варіант. Порівнюючи слововживання двох (давньогрецької і латинської) мов, він пише: те, що "Греки розуміють під словом *φώνις*, Латиняни вживають *elocution*" [7, с.38]. Наведені приклади вказують на термінологічну нестійкість вживання поняття "красномовство", що варіюється семантично від автора до автора, від контексту до контексту. Але водночас весь цей синонімічний ряд демонструє той факт, що красномовство є досить розповсюдженим явищем і свідчить про наявність полісемантичного дискурсу, в рамках якого визначається його теоретичне пояснення і виводиться дефініція зі стійким значенням – теорія ораторського мистецтва (риторика).

Красномовство демонструє свою культурну еволюцію і проходить через етапи свого становлення, розквіту і падіння. Раннє грецьке красномовство не залишило після себе великої письмової спадщини, проте, в "енциклопедії" античного епосу – "Іліаді" – Гомер вказує на традицію красиво і переконливо говорити (*εὐλῶσσία*). "Лад гомерівського суспільства жадає від "царів" мистецтва публічної промови, вміння виступати в раді і на народних зборах. Красномовство розглядається як дар богів, але разом з тим і як мистецтво, якому слід навчати", – відзначає Й.Тронський [11, с.176].

У VII-VI століттях вимовлялося багато промов, але їхня оцінка і значення обмежувалися враженням, зробленим на слухачів. У V столітті Афіни і демократичні громади Сицилії стають центрами зародження норм і правил ораторського мистецтва, а саме головне – форм його прояву (політичне, судове, епідейктичне красномовство). Однак і в цей час ораторське мистецтво ще довго залишалося без письмової фіксації, хоча мало відношення до всіх родів словесності і мистецтва: до філософії, поезії і взагалі до витонченої літератури, до театрального мистецтва. "Красномовство в Греції було таким же мистецтвом, як поезія або скульптура, проголошення промови було для грека таким же спектаклем, як будь-яке театральне видовище, далеко не лише зміст, але й форма викладу викликала жвавий інтерес у публіки", – відзначає С.Шестаков [13, с.11].

Красномовство набирає своєї особливої значимості, коли софістика робить ораторську мову літературним жанром художньої прози. Завданням софістичної діяльності було навчити "добре і переконливо говорити" про політичні і моральні питання. Поруч з розробкою цих питань, власне кажучи, йшло створення художнього прозаїчного стилю і нової дисципліни – риторики – науки про ораторську мову.

Семантична еволюція двох понять "красномовство" і "риторика" демонструє первинність красномовства до риторики. Якщо слово "красномовство" входить у давньогрецьку мову задовго до Гомера і характеризується варіативністю свого вживання, то "риторика" вперше використовується в працях Платона. Саме Платон перший "пустив" в обіг слово "риторика", оскільки в Тезаурусі грецької мови немає жодного "досократичного" згадування цього слова. Як відзначає Б.Кассен: "В *Горгії*, написаному близько 385 р., ми присутні при винаході слова "риторика", так само як і інших загальноновизнаних і що ввійшли в широке вживання термінів: *eristikê*, *antilogokê*, *dialektikê*, і може бути, навіть *sophistikê*" [6, с.163]. Даний факт підтверджується словниками давньогрецької мови: *ῥητορικὴ ἡ* (sc. *τέχνη*) – риторика, ораторське мистецтво (*Πλάτων*). На відміну від грецького розуміння риторики, латинська ораторська традиція розширює семантичну сферу вживання: теорія красномовства – *rhétorique*, практичне красномовство – *oratoria*.

Цікаво простежити семантику двох понять, що у літературі часто замінюють одне одного, – "ритор" і "оратор". Серед справжніх фрагментів досократичних текстів тільки один раз зустрічається слово "ритор" (*ῥήτωρ*) для позначення діяча, що виступає з промовою перед зборами. Люди, незадіяні безпосередньо в ритуальному, епічному перформансі, спершу також називалися риторами. З Платона починається активне використання слова «ритор» для позначення красномовного публічного діяча, що поєднувало в собі два значення – "красномовець, що виступає перед публікою" і "політичний діяч". До епохи Римської імперії, інакше кажучи, до взаємодії грецької мови і латини, умільців красиво говорити називали тільки "ритор". Слово "оратор", латинського походження, стає синонімічним слову "ритор" у римському контексті і практично цілком замінює його в західноєвропейських мовах. Слов'янські мови також запозичають його з латини. У рамках римської ораторської традиції відбувається семантичне визначення двох понять: оратор, як латинське запозичення, позначає людину з даром красиво і переконливо говорити, а ритор, грецького походження, – людина, що

знає правила красномовства, представник школи. З III століття до н.е. "ритор" позначає вчителя красномовства, ораторського мистецтва, риторики; викладача або учня риторської школи. Оратором вважався той, хто виголошує промову, а також людина, що володіє даром красномовства і/або ораторським мистецтвом.

У давньогрецькій мові був розповсюджений завжди тільки один варіант: греки намагалися уникати запозичень з варварських мов; у латині вживалися для позначення красномовця кілька дефініцій. Поняття "ритор" і "оратор" взаємно пересікалися, так, для позначення ритора вживалися слова *rhator, orator, rhetoricus, scholasticus*, а оратора – *orator, forensis, rhator, rhetoricus, actor*. За видом діяльності ці люди також відрізнялися: оратор, зазвичай, сам оформлював і вимовляв свої промови, а ритор міг ще й писати промови для інших і навчати в школі. З термінології, що формується, ми спостерігаємо становлення наукової дисципліни вже в контексті римського красномовства.

"Риторика" входить у давньогрецьку мову, згодом її запозичує й латина як збірку мовних правил правильного проголошення промов, а згодом формується в шкільну дисципліну. Породжена конкретними практичними потребами (право, політика, література), вона отримала самодостатню цілісність, зв'язаність і закінченість, що добре вписується в загальну систему античної культури. Новий етап у своєму розвитку риторика одержує вже за офіційної підтримки правлячої еліти. Й.Тронський відзначає: "Поруч з поживавленням стародавніх святилищ, оракулів і загально еллінських ігор, створюються офіційні, оплачувані державою кафедри філософії і риторики" [11, с.246]. Значно пізніше в Римській імперії риторика накопичила достатньо художніх засобів і прийомів, а культ ефектного слова і декламації був доведений до крайніх меж, що дозволило багато в чому імпровізувати промову.

Риторика за етимологічним змістом, так само як і за конкретно життєвим, – теорія ораторського мистецтва. Антична риторика – це продуманий зв'язок усіх частин, системна раціональність, характерна для грецько-римської культури. Риторика з'являється як дедуктивно-метафізичний раціоналізм, де простежується рух від загального до окремого, відтак реальність описується за допомогою приватного застосування "загального місця", що для античної культури є найважливішим і найнеобхіднішим інструментом освоєння дійсності. Водночас риторика розглядається як свідомо, рефлексивна творчість античної людини, суть якої – свідоме ставлення до творчості, втіленої в теоретичній рефлексії, орієнтація на стабільні, але теоретично кодифіковані правила. Індивідуальний стиль виявляється в неповторній комбінації нескінченно повторюваних мовних властивостей і є одним з найважливіших відкриттів риторики рефлексії, що визначається терміном *χαρακτήρ*. Як усе конкретне, феномен індивідуального стилю в акті пізнання зводиться до абстрактно-загального, а в акті оцінки підкоряється абстрактно-загальному.

На відміну від наших часів, в античності риторика регулювала творчість в області художньої прози від філософських текстів до повсякденних промов, проголошених на торгових площах, водночас вона протистояла філософії і поезії. Коли йдеться про риторику, що протистоїть філософії, ми вказуємо, що це не просто теорія ораторської, художньої прози, а мистецтво переконувати. Коли ми говоримо про риторику у взаємозв'язку з поезикою, ми відзначаємо, що поезика розглядається як "інобуття" риторики, як її елемент, особливо в пізній античності. У цьому порівнянні й протиставленні "риторичність" античного соціуму з'являється як інваріантна характеристика культури мовлення античних часів, як *λόγος*. У цьому контексті доречно говорити про "дискурс", "дискурсивність", а не просто про технічну добірку мовних правил.

Семантичний екскурс наочно демонструє істотні розбіжності між поняттями "красномовство" і "риторика", красномовства як практичного явища, риторики як теоретичної дисципліни. Унікаючи взаємних перетинань у визначеннях, скажемо, що "красномовство" – ораторський дар, талант, природна здатність переконливо і красиво говорити (пізніше писати), а також сукупність словесних творів, що класифікуються за сферами спілкування: політичне, судове, урочисте, церковне і так далі. "Риторика" – ораторське мистецтво, що вивчає правила побудови мистецької монологічної промови в залежності від сфери спілкування. В античному контексті риторика виступає також як софістичний дискурс.

У древньому соціумі велике значення, поряд із красномовством (ораторський дар), мав і публічний перформанс аедів, рапсодів, епічних поетів. "Красномовство", що проявляється в привселюдно вимовленій промові, тісно пов'язане з поняттям "декламація", з визначенням

якого також виникає ряд складностей. Розуміння даного поняття нав'язано новосередньовісними асоціаціями, які жодним чином не відповідають античному способу мислення. Саме по собі поняття "декламація" зародилося в Древньому Римі, де ораторське мистецтво, успадковане від греків, вважалося одним із найпочесніших та шанованих і означало вправління в красномовстві. У грецькій мові існувало слово ὑποκρίνομαι для позначення безпосередньої декламації, більшою мірою пов'язаної з театральним перформансом. Але для передачі змісту поняття "декламація" в ораторській практиці зустрічаються два терміни *χαταλογία* і *παραχαταλογία*. Акцентуючи на розбіжностях між *χαταλογία* і *παραχαταλογία*, Варнеке пише: "Крист дорівнює *χαταλογία* декламації, позбавленої всякого музичного акомпанементу <...>, а під *παραχαταλογία* розуміється декламація, що супроводжується струнним акомпанементом <...>, тобто по-нашому мелодекламація" [3, с.7]. О.Лосев також пов'язує декламацію з музикою: "Музика тільки підкреслює мелодійні і ритмічні відносини, що містяться в самій поезії. Це – значною мірою лише виразна декламація або ж речитатив (*παραχαταλογία*)" [9, с.81]. Таким чином, декламація в супроводі музики називалася "мелодекламацією", вона відрізнялася в залежності від літературного жанру, і "загальна" декламація відрізнялася від "сценічної".

На думку Аристотеля, декламація (ὁλόχρησις) є невід'ємною складовою «стилю» (λέξις), що характеризується силою, гармонією і ритмом. Варто зазначити, що Аристотель один з перших дає теоретичне обґрунтування декламації як форми презентації публічної промови. Філософ відзначає, що декламація ще не була предметом дослідження, хоча мала велике значення відповідно до природного порядку речей. Тому було поставлено "питання про те, що за своєю природою є першим, тобто про самі речі, з яких випливає переконливе; по-друге, про спосіб розташування їх при викладі. Потім, по-третє, випливає те, що має найбільшу силу, хоча ще не було предметом дослідження, – питання про декламацію" [1, с.265-266]. Як і у випадку з вимовленою промовою, сила написаного тексту для Аристотеля "полягає більше у стилі, ніж у думках" [там само, с.267].

Західноєвропейські мови запозичують латинське слово "декламація", значення якого динамічно змінюється у напрямку негативної семантики. Ця тенденція наочно проявилася в другій половині XVII століття в класичному французькому театрі, де відроджуються традиції античного мистецтва. До театального мистецтва слово "декламація" починає застосовуватися в часи класицизму, коли поняття являло собою сукупність засобів акторської майстерності: промова, жестикуляція, міміка. Наприкінці XI – початку XX століть поняття "декламація" отримало стійке негативне значення і стало синонімом фальшивої ходульної манери промови. В наш час принципи декламації у визначеному змісті проглядаються в авторському читанні віршів, коли основний акцент робиться поетом не на змісті, а на метричній і ритмічній структурі поетичного твору. Однак сам термін зберігся у вживанні, переважно, як позначення малозмістовної мови.

Однобічне розуміння красномовства (і декламації як його елемента) завжди було приводом до зневажливих суджень про нього. Дане непорозуміння пояснюється висловленням Езопа про мову як про знаряддя, яке комбінує все, гірше та краще у світі. Ту саму думку в спеціальному відношенні до красномовства виразив згодом також бл. Августин, говорячи про мистецтво красномовства як про зброю в служінні як істині, так і низькості, і неправді. Однобічне і поверхневе розуміння красномовства як ледарства і розваги було властиве вже пізній Античності і Середньовіччю. З таким розумінням воно входить і в Новий час, пізніше розважальна роль стає визначальною, що дає привід людям авторитетним зневажливо висловлюватися про красномовство. Скептичне ставлення до красномовства більш-менш грішить образливим поглядом на нього Канта як на аморальне мистецтво "користуватися слабкостями людей для своїх цілей" [5, с.53]. Моральні критерії красномовства часто плутають з ідеями мистецтва промови, а талант і здатність красиво говорити – з вигодами, які можна одержати від такого таланта. Таким чином, суть античного мистецтва не сприймається належним образом. У цьому зв'язку О.Лосев пише: "Немислимий був погляд на чисте мистецтво як на щось цінніше і навіть просто можливе. "Мистецтво для мистецтва" – неможлива річ для античності. Вчення Канта про безкорисливість естетичної насолоди здалося б грекові диким перекинуттям норовів варварською порочністю і дурістю" [9, с.77]. Тому, йдеться про античну декламацію, ми повинні залишатися на ґрунті античного слововживання і не припускати термінологічного свавілля, що відбулося з часом.

Колискою декламації була Греція, де, починаючи з епохи епічних співаків, агонів, трагічного театру Феспіса, Фриніа й особливо Есхіла, це мистецтво одержує визначені форми,

керуючись відомими правилами. Вся культура Греції, а згодом і Риму, була більшою мірою культурою усного, а не письмового слова. У період відсутності писемності і пізніше, з відмовою дорійців використовувати крито-мікенське письмо, декламаційні штампи передавалися епічними співаками, за якими закріпилася слава "хранителів" традиції Космічної гармонії. Згодом мистецтво оратора Платон називав чарівництвом і чародійством, а письмовий текст, на думку філософа, – гідне порівняння для поганого співрозмовника, що не вміє головного: відповідати, слухати і чекати відповіді на свої запитання. Книг було мало, багато чого доводилося вчити напам'ять, тому люди зберігали улюблені твори поетів і прозаїків не на полицях, а у пам'яті, аби проголошувати їх вголос. Навіть коли з'явилися написані тексти, їх усе одно продовжували читати вголос, причому не тільки привселюдно, але й наодинці з собою. Історичні твори, філософські трактати, наукові дослідження, навіть листи писалися, насамперед, для читання вголос. "Припускалося, що античність зовсім не знала читання "про себе": навіть наодинці із собою люди читали книги вголос, насолоджуючись звучним словом, – відзначає М.Гаспаров. – Тому неважко зрозуміти, яке значення для розвитку художнього стилю античної літератури мало красномовство – жанр, у якому звучне слово панувало повновладніше за все» [4, с.7].

За публічним, регламентованим перформансом (театр, Народні збори, Сенат, суд) закріпилася роль законодавця мовної форми, де промова, представлена з трибуни/сцени, завжди була еталоном звучної норми. З розвитком античних держав правителі відзначали і психологічний вплив декламаційних практик на настрій публіки. Декламаційний перформанс мав ідеологічний зміст: хто володіє масами, той має владу. Це стало стимулом закріпити основи декламації в риториці як шкільній дисципліні. Як відзначає Кондільяк, античним людям "не могло бракувати культивування декламації, що складає настільки істотну частину красномовства. Це мистецтво було одним з головних предметів навчання; навчати цьому мистецтву <...> було тим легше, що воно мало свої твердо встановлені правила" [8, с.53]. Квінтіліан у своїй книзі про підготовку ораторів присвячує цілу (одинадцять) главу "початковому навчанню вимові і жестикуляції", інакше кажучи, декламаційним основам красномовства.

Вправління в красномовстві являла собою вміння, вироблене суто практичною діяльністю. Декламація як досліджуваний вид мовної діяльності публічного перформансу містить у собі фонетику, інтонацію, тони, наголоси і мелодику. Тому єдиним способом навчання була передача декламаційних прийомів і правил з вивченням "з голосу", що досягалося тривалими тренуваннями. Учасники перформансу прагнули "до зображувальності в декламації і піклувалися про те, щоб навіть сам тон вимови тих чи інших слів відповідав їх змістові, тобто передавав настрій" [3, с.13]. Спочатку під декламацією розуміли вимовлений текст, згодом текст написаний. "Говорити добре і добре писати є одне й теж: мова написана не що інше як пам'ятник мови вимовленої", – відзначає Квінтіліан [7, с.496]. Якщо взяти до уваги визначення декламації як мистецтва виразного читання віршів або прози, що більш зрозуміло для нашої культури, то заява Светонія про те, що більшість ораторів публікували декламації [16, с.27], вносить невизначеність, оскільки опублікувати "виразне читання" за допомогою текстових засобів сучасних мов неможливо. Але антична декламація мала своє знакове зображення, а її музичний супровід записувався грецькими буквами і надрядковими значками.

З визначенням античної декламації тісно пов'язане поняття публічного перформансу, яким в античні часи була зумовлена вся соціальна діяльність людини. "Подібно до того як кожен громадянин, відвідуючи театр і беручи участь у присудженні премій за драматичні твори, ставав, тією чи іншою мірою, знавцем драматургії, у такий же спосіб життя робило його поціновувачем красномовства. Адже без спеціально підготовлених промов не уявлялися ані народні збори, ані засідання суду, де доводилося бувати кожному грекові. Урочисті, ретельно складені промови на важливі політичні теми вимовляли під час свят», – відмічає М.Скржинська [10, с.158]. Крім виступів ораторів, ритуальні дії, свята, театральні вистави, виступи аедів/рапсодів, суперечки на агорі – усі ці види соціальної діяльності пов'язані з процесом промови. Тут доречні слова Квінтіліана, що красномовство це "зображення справ життєвих" [7, с.71].

Використовуючи традиції давньогрецького театру, політики і філософи посилювали значення ораторського мистецтва, відточивши володіння словом до досконалості. Тацит називає театром діяльність ораторів. А для Демосфена важливим в ораторській дії стає мистецтво правильної і красивої вимови. За легендою, коли Демосфена запитали про найважливіший елемент гарного красномовства, він відповів: "вимова". На питання про другий елемент, оратор дав таку ж відповідь: "вимова". Третім елементом виявилася та ж сама "вимова". У цій історії для нас становить інтерес саме слово, яким Демосфен позначив важливі елементи красномовства. Це

грецьке слово ὑποκρίτης позначає "представлення себе в перформансі", "пов'язано зі світом актора на сцені [hupokritēs] і вказує те, що оратор запозичав від театру" [14, с.68].

Публічні промови древніх ораторів базувалися на техніці античних акторів. Хорове виконання, а пізніше і вокал акторів розпадалися на спів, речитатив і декламацію, що мала співочий характер. Таку традиційну техніку перформанса переймають оратори. Відзначимо, що перформансне мовлення, промова публічна не була точним відтворенням звичайної і не мала практичного застосування поза сценою/трибуною. Але публіка була настільки "досвідчена" і "підготовлена" музичною традицією, що за першими звуками інструменту могла визначити вид перформансу. При цьому публіка ждала від актора (ритора, оратора) чистоти вимови. Вона була настільки чуйною і строгою до правильності мови, що було достатньо почути в голосі "декілька сиплих звуків", публіка відразу змушувала актора зійти зі сцени. Цієї долі не уник навіть знаменитий трагічний артист Езоп [12, с.127].

Запозичуючи в Греції музичні мистецтва, Рим перейняв і ставлення до промови. "Як відомо, римляни, за характером свого державного і громадського життя, повинні були в основу всякої освіти поставити риторичне знання, і молодий римлянин, готуючись до суспільної діяльності, насамперед повинний був виробити в собі більш-менш значні ораторські здібності", – відзначає Варнеке [3, с.17]. Якщо грецька декламація була продуктом природного розвитку мови, результатом музичних традицій, то римляни, взявши за основу культуру греків, змушені були приділяти більше уваги і зусиль для досягнення рівня ідеальної (у представленні греків) декламації.

У римському контексті першорядну роль відігравала культура декламації, культура красивої вимови. Мистецтво вимови (actio) мало справу з живим безпосереднім ставленням того, хто промовляв, до слухача і складало істотну частину красномовства. Від нього запозичена і сама родова назва ораторства: *orare* означає виголошувати промову, говорити привселюдно.

Мистецтво декламації мало державне значення і викладалося в гімназіях поряд з іншими предметами. У Римській імперії вона була предметом як практичного тренування акторської майстерності, так і являла собою теоретичний матеріал для підготовки майбутніх ораторів, що брала за основу існуючі літературні пам'ятники: поезію, прозу, зразки ораторських промов, пісень і так далі. Інакше кажучи, у ті часи декламація виступала також однією з форм фіксації літературної норми тепер вже латини.

У період пізньої античності риторична декламація цілком зближується з театром і поезією, вона використовує у своїх естетичних цілях їх специфічні засоби вираження й все більше впливає на них. Зміст *eloquentia* розширюється і починає застосовуватися до всієї художньої прози. Воно розглядається як "велике і різноманітне мистецтво", що "постачає зброю навіть тим, кого не готує для самого себе", – відзначає Сенека [15, с.51]. Процес зближення красномовства з театром вносить свої корективи у визначення "декламації". Теорія красномовства, не заперечуючи природного таланту, визнавала головну роль за вивченням, роботою над собою, за безліччю вправ. Таким чином, під декламацією починають розуміти не лише сам процес промов, а й вид вправ, призначених для підготовки майбутніх ораторів. Особливі семантичні нюанси одержує "декламація" після смерті Цицерона, коли відбуваються докорінні зміни в термінології риторських шкіл. Квінтіліан називає декламаційні вправи "недавніми винаходами", а Сенека констатує, що Цицерон вимовляв зовсім не такі промови, що тепер називаються контрверсіями, і не такі, які вимовлялися до нього і називалися "положеннями". Нові декламації будувалися за принципом від тези до контрверсії, від дискусії на загальні питання до дискусії в приватних справах. Перехід до "нового" стилю красномовства і шкільній риторичній поставі як перехід від традиціоналізму до новаторських тенденцій, від практичного красномовства до показного, від *orationes* до *declamationes*.

На завершення відзначимо, що антична декламація для древніх людей була звичайним явищем. Всі існуючі факти показують, що вона була чітко розроблена, і що древні оратори "дотримувалися в більшості випадків тих самих принципів художнього реалізму, що живуть і до наших днів у кращих представниках декламації і драматичного мистецтва" [3, с.20]. Антична "декламація" з'являється, як будь-яка публічна діяльність античної людини, в контексті перформанса, пізніше характеризує також практичну вправу в красномовстві, що спрямована на формування репрезентативних мусичних вмінь переконливо і красиво говорити.

Висновки. Антична традиція детермінації і категоризації мовних явищ відрізняється своїм полісемантичним характером і контекстуальною варіативністю. Античні поняття демонструють смислову "еволюцію", в кінцевому підсумку втрату їх первісного змісту і, як результат, не зовсім коректне їх тлумачення дослідниками. Автентичні тексти допомагають підійти до проблеми категоризації основних компонентів античного дискурсу не з позиції

двовікового людського досвіду, а з погляду античного світосприймання і світорозуміння, що згодом дозволяє визначитися у важливих питаннях, що належать до античного дискурсу. Базові поняття античного публічного дискурсу можна детермінувати таким чином: "красномовство" – словесний дискурс, що відзначається природною здатністю переконливо і красиво говорити, класифікується у сферах комунікації; "риторика" – властивий античності раціональний дискурс, що згодом знайшов своє відображення в теоретичних правилах побудови мистецької монологічної промови; "декламація" – артикуляторна практика античної людини, що організує і конститує його соціальні відносини в рамках перформансного дискурсу.

Подальше вивчення античного декламаційного дискурсу дозволить вирішити багато проблем, зробить можливим розгляд цікавих соціальних феноменів сьогодення, до прикладу, визначити генезис і пояснити принципи сучасної бі/мультілінгвальної ситуації в сучасному світі.

Література

1. Аристотель. Поэтика. Риторика /Аристотель; [пер. с др.-греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой]. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 352 с.
2. Большой древнегреческий словарь. На основе древнегреческо-русского словаря Дворецкого [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <<http://www.slovarus.info/grk.php>>.
3. Варнеке Б. В. Античная декламация (глава из истории декламации) /Б.В.Варнеке. – СПб.: Лештуков. паровая скоропеч. П. О. Яблонского, 1901. – 20 с.
4. Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика /М.Л.Гаспаров //Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. – М.: Науч.-изд. центр "Ладомир", 1994. – С. 7-73.
5. Кант И. Критика способности суждения /Иммануил Кант; [пер. с нем.; вступ. ст. А. Гулыги]. – М.: Искусство, 1994. – 365 с.
6. Кассен Б. Эффект софистики /Б. Кассен; [пер. с фр. А. Россиуса]. – М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000. – 238 с.
7. Квинтилиан Марк Фабий. Марка Фабия Квинтилиана Двенадцать книг риторических наставлений /Марк Фабий Квинтилиан; [пер. с лат. Рос. акад. чл. Александром Никольским]. – СПб.: Акад. Изд., 1834. – Ч. 2. – 519 с.
8. Кондильяк Э. Б. де. О языке и методе = Du langage et de la methode /Этьенн Бонно де Кондильяк; [пер. с фр. И. С. Шерн-Борисовой; общ. ред. В. М. Богуславского; вступ. ст. Е. Л. Пастернак; коммент. В. М. Богуславского и Е. Л. Пастернак]. – М.: КомКнига, 2006. – 174 с.
9. Лосев А. Ф. Происхождение античного символизма /А. Ф. Лосев; [сост. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханокова] //Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 8-99.
10. Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов /М.В.Скржинская. – СПб.: Алетейя, 1998. – 296 с.
11. Тронский И. М. История античной литературы /И.М.Тронский. – М.: URSS, 2008. – 463 с.
12. Цицерон. Об ораторе /Марк Туллий Цицерон; [пер. с латин. Ф. А. Петровского; под ред. и с предисл. М. Л. Гаспарова; примеч. М. Л. Гаспарова и др.] //Три трактата об ораторском искусстве. – М.: Науч.-изд. центр "Ладомир", 1994. – С. 75-252.
13. Шестаков С. П. Красноречие у древних греков в его влиянии на их историческую литературу: речь, произнес. 5 нояб. 1901 г. в торжеств. годич. собр. Имп. Каз. ун-та экстраорд. проф. С. П. Шестаковым /С. П. Шестаков. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1901. – 87 с.
14. Greece & Rome: New surveys in the classics: The Invention of Prose. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – №. 26. – 130 p.
15. Seneca Lucius Annaeus. Les Controverses et suasoires de M. Annaeus Seneca, rheteur /Seneca; [De la traduction de m. Mathieu de Châlvet]. – Paris: de l'imprimerie de Michel Blageart, 1647. – 366 p.
16. Suetonius Tranquillus Gaius. Grammaticiens et rhéteurs /Суэтон; [Texte établi et trad. par Marie-Claude Vacher]. – Paris: Les Belles lettres, 1993. – XCVIII, 250 p.

Summary

Pantelyeyeva I. Basic Determinants of Ancient Public Discourse. On the basis of ancient texts, dictionaries the analysis of the basic determinants of ancient public discourse is carried out. It is underlined that determination of concepts from a position of ancient word usage denies the thesis about their fixed semantics, and the ancient discourse receives the qualitative definition within the limits of a semantic triad «eloquence – rhetoric – declamation». Taking into account their antique semantics author's definitions of basic elements of ancient discourse are offered. Keywords: discourse, eloquence, rhetoric, declamation, performance, oratory, antiquity.

ПОШУК ІСТИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ КЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ ПІЗНАННЯ

Досліджуються особливості формування класичної філософії та науки у контексті постановки проблеми істини в античній філософії. Доводиться, що постановка питання про істину в античній філософії безпосередньо пов'язана із проблемами субстанції. Антична філософія закладає підвалини для класичної пізнавальної парадигми, яка ґрунтується на ідеях системності, раціоналізмі, достовірності істини та можливості її пізнання.

Ключові слова: істина, антична філософія, класична парадигма, раціоналізм, методологія, постмодернізм, субстанція.

У сучасній філософії та науці спостерігається своєрідна методологічна криза, яка зумовлена проблемою можливості виведення та обґрунтування істинного знання про світ. Тож все частіше йдеться про «вибір позиції між раціоналізмом, об'єктивністю та істиною, з одного боку, і постмодерністським релятивізмом, ірреалізмом і антитеоретизмом – з іншого» [13, с.92]. У свою чергу, раціоналізм, об'єктивність, уявлення про можливість достовірної істини є основними принципами класичної науки та класичного способу пізнання, який протиставляється некласичній парадигмі пізнання, принципами якої є релятивізм, ірраціоналізм, ірреалізм, антитеоретизм, фрагментарність знання про світ.

Питання можливості достовірної істини – це фундаментальне філософське питання, яке фактично розв'язує питання про буття самої філософії та науки. Заперечення істини, яке властиве для постмодерністської пізнавальної парадигми, ставить під сумнів фундаментальні філософські та наукові питання. Це впливає з того, що постмодернізм заперечує можливість пізнання істини та можливість об'єктивного, достовірного знання, яким оперує класична наукова та філософська парадигма.

Зокрема, Н.Юліна зазначає, що на Всесвітніх філософських конгресах відбувається зміна «тональності заголовних доповідей, які прочитані в останні два десятиліття», оскільки в них помітний «зростаючий ідеологічний мотив – про важливість ідеалів Просвітництва, раціоналізму, істини» [13, с.78]. У цьому контексті спостерігається «риторика вірності цінностям Просвітництва», оскільки «чітко визначений противник цих цінностей – постмодернізм, який розповсюджується по світу. Постмодернізм порівнюється із «хвороботворним вірусом», шкідливою ідеєю...» [13, с.78].

Постмодерністський релятивізм перебуває на тій позиції, що «кожна спільнота відповідно до її звичаїв і культури виробляє своє розуміння істини та її критеріїв. Те, що істинне для західного світу, не є істиною для східного, там – інші поняття та інші критерії» [13, с.92]. Тому у контексті політичного лібералізму та культурного плюралізму постмодернізм «під прапором мультикультуралізму і релятивізму» захищає «право будь-якої спільноти на свою «Істину», яка б вона не була архаїчною» і сіє «зерна упередження проти будь-якого універсалізму, і перш за все проти універсалізму «західної» науки і раціоналізму» [13, с.78].

Загалом, «постмодернізм констатує, що ми живемо в епоху, коли істинно «велика» творчість уже неможлива... Епоха великих творців і великих творінь – класична... епоха – закінчилась, більше того вичерпались і можливості новаторської модифікації класичних традицій – те, що було головним у модернізмі... Доведена до логічного підсумку ця тенденція означає усунення самих основ творчості та культури – усунення того, що є самою суттю нашого життя – потяг до безкінечного і абсолютного. Людина немислима поза вищим Цілим, якому вона покликана служити, – людства, світу, Бога... Сучасне людство має велику потребу у відродженні релігійного... містичного відношення до буття і до свого власного існування» [6, с.170].

Звичайно, що думка про відродження релігійно-містичного світосприйняття для сучасної людини є дискусійною і потребує глибшого обґрунтування, проте, саме воно є підґрунтям формування філософського та наукового світогляду.

Це помітно на прикладі античної філософії та науки, які загалом мають метафізичний зміст та закладають підвалини класичної пізнавальної традиції, хоча їх початки ще тісно пов'язані з релігійними та міфологічними уявленнями давніх греків. Тож **актуальним є завдання** проаналізувати початки становлення класичної традиції філософії та науки, які проявляються в епоху античності, і мають вагомий вплив на подальший розвиток європейської ментальності та світової культури.

У цьому контексті «внесок давньогрецької думки у розвитку європейської культури, науки і філософії важко переоцінити. Вплив греків відчутний і по сьогоднішній день майже у всіх галузях знання...» [4, с.124]. Початки античного раціоналізму стали підґрунтям для становлення класичного європейського раціоналізму, який не допускав «навіть найменших виключень із своїх «залізних» законів» [6, с.168]. Із настанням епохи постмодернізму місце класичного європейського раціоналізму повинен був «зайняти новий, «некласичний» раціоналізм, який смиренно визнає свою обмеженість – визнає залежність раціонального пізнання від якихось глибших форм єдності людини з буттям...» [6, с.168].

Сучасний постмодернізм відкидає можливість універсального пізнання світу людським розумом на противагу до класичної традиції раціональності, що сформувалась в античності, яка довіряє розуму, покладає на нього надії у пізнанні універсальних основ буття та його незмінних законів. Навіть вже сама постановка питання в античну епоху про перші основи буття і його закони свідчить про обґрунтування ідеї необмежених пізнавальних можливостей людського розуму.

В античній філософії виділяють дві традиції пізнання перших основ буття – платонівську й аристотелівську, оскільки вони мають свої специфічні особливості. Платонівська система пізнання перших причин буття ґрунтується на трансценденталізмі та апіоризмі, оскільки душа людини здатна лише пригадати особливості вічних ідей. Аристотелівська система пізнання перших причин має сенсуалістично-раціоналістичний зміст, оскільки перші основи пізнаються із синтезу чуттєвих та розумових даних. Саме ця аристотелівська модель у подальшому стала підґрунтям формування класичної філософської та наукової традиції пізнання, хоча платонівська система пізнання теж є раціоналістичною, оскільки лише розум здатний пізнати світ вічних ідей.

Так, В.Росман вважає, що зіткнення філософських систем Платона та Аристотеля «заповнило все середньовіччя і продовжується до сьогоднішнього дня, складаючи сутнісний зміст всієї історії християнської церкви...» [12, с.38]. Варто погодитись із твердженням про те, що «підйом новоєвропейської науки був значно пов'язаний з відродженням саме аристотелівських стандартів і методів строгого логічного мислення. Саме його ідеали доказовості та його інтерес до емпіричних спостережень надихали багатьох новоєвропейських вчених. Можна зазначити, що протистояння філософських систем реалізму та номіналізму фактично має місце на проміжку всієї історії філософії, хоча воно за своєю суттю вписується у межі класичної традиції пізнавального відношення до світу.

Антична філософія започатковує підґрунтя класичної філософської та наукової парадигми, оскільки мислителі обґрунтовують важливість розуму для пізнання світу та його основ. Для філософської ментальності давніх греків основне завдання полягало у пошуку першої основи речей. Проте, першооснова у вченнях натурфілософів тлумачиться метафізично, як така, яку неможливо пізнати на підставі відчуттів, лиш на підставі її раціонального осмислення. Звідси випливає, що метафізичне тлумачення першої основи речей в античній філософії безпосередньо впливає на становлення класичної традиції, яка ґрунтується на раціоналізмі як основній пізнавальній парадигмі.

У натурфілософських концепціях греків першооснова має метафізичний зміст, вона за своїми характеристиками є трансцендентною, тому її неможливо пізнати на підставі відчуттів, а лише на основі розуму, оскільки розум здатний проникнути поза межі видимого світу у реальний, справжній, істинний світ. Виходячи із характеристик метафізичності першооснови починає формуватись раціоналістична концепція пізнання світу, оскільки він та істинне знання про нього може бути пізнане лише раціонально. Звідси випливає, що світ також починає тлумачитись як розумний, досконалий, вічний, незмінний, абсолютний.

Отже, раціоналізм, об'єктивність істини, довіра до людського розуму як основного засобу її пізнання – це основні принципи класичного способу мислення, які започатковані епохою античності, й які стали основною засадою європейської ментальності загалом.

За своєю суттю постановка питання про першооснову буття, яка має метафізичний вимір та питання про істинне її пізнання в античній філософії та науці свідчить про те, що саме у цей період починає формуватися раціональна самосвідомість людства. Людина, яка прагне пізнати перші основи буття, уже починає долати міфологічну свідомість, її вже не задовольняють традиційні міфологічно-релігійні пояснення проблем щодо походження світу та його основ.

Отже, метафізичне відношення до дійсності є властивим для античного способу мислення, але останній багато століть був основою для європейської ментальності. Тож, досліджуючи особливості формування та трансформації парадигм сучасної науки, варто звернути увагу на початки становлення класичної наукової та філософської, а ширше метафізичної та раціоналістичної традицій, які започатковуються в античності. Вони ставлять людину у відношення до вищих цінностей – істини, краси та добра, які водночас є аксіологічною засадою класичної парадигми філософування.

На мій погляд, засадами формування класичної парадигми філософування та наукового дослідження є постановка питання про істину, оскільки саме через визнання можливості об'єктивної істини та її достовірного схоплення у межах розуму розпочинає формуватися класична парадигма пізнання, яка має раціоналістичний характер. У цьому аспекті І.Іванова підкреслює «раціоналістичну природу» античної філософії [7, с.174].

Отже, дослідження становлення класичної філософської та наукової парадигми в античну епоху як постановки питання про пошук істини є *метою* дослідження, оскільки антична епоха є засадничою для формування європейської ментальності, європейського способу мислення у галузі філософії, науки та суспільно-політичному житті.

Вивчення особливостей інтерпретації істини у контексті класичного способу філософування дасть змогу по-новому підійти до розуміння філософських та наукових систем, їх історичних традицій творення, прослідкувати початки формування європейських цінностей, свобод та світоглядно-екзистенційних позицій, які й надалі залишаються дієвими у сучасній європейській цивілізації. Під таким кутом зору антична філософія є мало досліджена, оскільки більшість наукових досліджень присвячені вивченню формування ідей окремих мислителів, тож системно не аналізують питання зв'язку постановки питання про істину та формування класичної парадигми філософування.

Епоха античності з її метафізичною та натурфілософською спрямованістю на пізнання першопричин природи та «антропоцентричний поворот» у філософії Сократа закладає засади класичного раціонального типу мислення, який змінює міфологічний. Починаючи з епохи античності, раціоналізм стає основою розвитку європейської цивілізації.

Окремі аспекти трансформації міфологічного світогляду на філософський досліджує Н.Овчинников, який вважає, що помітні зміни у «менталітеті античної Греції відбулись у результаті відкритості законів, які... стали викладатися у писемній формі для відома всіх громадян і тим самим виявились доступними для критики і суперечок» [11, с.93]. Тобто, соціальне життя «регулюється... законом, який записаний у певному тексті та є рівним для всіх вільних. У результаті виникає передумова для нового способу мислення, в якому починає домінувати раціоналістичний напрям; відбувається перехід від міфу до логосу» [11, с.93]. Такий перехід від міфу до логосу свідчить про становлення в античну епоху нової пізнавальної парадигми, яка має раціоналістичне підґрунтя.

Міфологічна свідомість ще володіє символічними системами мислення і вербально вираження думки перебуває на низькому рівні. Філософська свідомість потребує високого ступеня розвитку вербальної мови як засобу вираження думки. Можливо тому греки з такою повагою ставились до слова, мовлення, до логосу, який вважався сакральним явищем і обожнювався.

На мій погляд, в античній ментальності фактично формується парадигма логосцентризму, яка є засадою філософських концепцій фактично всіх мислителів античності й на підставі якої відбувається трансформація міфологічного мислення у філософський стиль мислення та становлення класичної парадигми пізнання світу.

Логос, як першопринцип буття, як божественний початок, поступово раціоналізується і стає раціональним принципом буття. Тому, виходячи із такого контексту ототожнення поняття та дійсності, істина ототожнюється із реальним, достовірним, онтологічним буттям універсальної першооснови буття – фактично із логосом. Звідси впливає одна із парадигм класичної метафізики, яка полягає в ототожненні мислення і буття, у наданні буттю раціональності,

раціональної організації. Отже, перехід від міфу до логосу та становлення раціональності у ментальності давніх греків із необхідністю пов'язане із формуванням філософії, яка за своєю суттю є раціоцентричною, оскільки саме розум здатний віднайти приховані метафізичні причини буття. Якраз в епоху античності були створені «основні способи філософування, які розкривають зміст поняття «філософія»...» [10, с.19], а також «в античній культурі був закладений теоретичний фундамент всієї наступної європейської філософії і науки...» [10, с.20].

З погляду античних філософів світ має раціональний принцип свого існування. З позиції «древніх, все у світі здійснюється у відповідності із нусом, логосом або раціо світу. Раціональним є те, що відповідає раціо. В цьому смислі раціональним є все...» [9, с.57]. Отже, світ в античній ментальності є раціональним, розумним, істинним, тобто, істина має скоріше не гносеологічний, а онтологічний зміст, оскільки вона поміщена у світі як його першопринцип.

Феномен істинності в античному мисленні має онтологічне походження, оскільки вона безпосередньо закладена у світі внаслідок того, що світ є раціональним із необхідністю, оскільки він сам собою побудований на основних принципах розуму (нусу, логосу).

Тому розум із необхідністю в античному мисленні – це внутрішній онтологічний принцип організації буття світу, людини та суспільства. Античний космос завдяки цьому фактично стає панлогічним, панраціональним. Отже, все, що існує у ньому, має раціональні принципи свого буття. Саме у контексті панлогізму та панраціоналізму обґрунтовують свої концепцію буття елеати, концепцію ідей Платон, оскільки ідеї є божественними зразками речей.

Для античних греків світ має такий основний елемент як впорядкованість, що свідчить про його раціональне структурування. Проте ідея впорядкованості світу – це фактично аксіома, яка прийнята греками. В.Бакусев обґрунтовує думку про те, що грецька раціональність була попередницею європейської раціональності [3, с.152] і вважає, що «про те, що *античність* зовсім відкидала саму можливість безглузлого космосу, (курсив мій – Г.Б.) говорить місце з *Аристотеля*, що трактує про причини виникнення речей: «недобре було також ввіряти таку справу випадку і мимовільному процесу. Тому той, хто сказав, що розум знаходиться, подібно до того як в живих істотах, також і в природі і що це він – винуватець благоустрою світу і усього світового порядку, ця людина (а саме, Анаксагор) уявлявся немов тверезий порівняно з марнослів'ям тих, хто виступав раніше» [3, с.137]. Отже, антична космоцентрична парадигма водночас була раціональною, оскільки вбачала у космосі розумний первень і відкидала його безглуздість.

Крім цього, раціоналізм античної філософії забезпечується низкою понять, до яких зараховуємо поняття субстанції та поняття вроджених ідей. Але вроджені ідеї у контексті античного світогляду мають статус онтологічних явищ, тобто, це ідеї, які вроджені не людині, а мають своє джерело у божественному логосі, або які існують як платонівські ідеї. Отже, людській душі даються певні апіорні потенційні можливості пізнавати світ, які вона здатна віднайти через пригадування. Тож зазначимо, що для античної філософії у її раціоналістичному становленні була важлива постановка питання про першу основу буття і введення у науковий вжиток поняття «субстанція». Саме поняття субстанції забезпечувало можливість пізнання світу. Цікаве спостереження робить П.Гайденко про те, що важливе значення «в раціоналізмі відігравало поняття субстанцій, стійкість і постійність яких забезпечували можливість наукового пізнання світу...» [5, с.87]. У цьому контексті ідеї істини, першооснови, субстанції, законів буття є важливими концептами класичної пізнавальної парадигми.

Отже, грецька філософська ментальність відстоює раціоналістичний погляд на істину, оскільки «лише розум проникає і доводить вічну достовірну та неперехідну істину. Лише розум веде до точного епістеме і логосу. Лише розум надсуб'єктивний і універсальний (всезагальний). Лише розум – це сукупність і одночасне пізнання ідеальних форм-сутностей, які утворюють космос-всеєдність, який є незмінний і той, який пізнається розумом. *Цей космос дійсний і діяльний (тобто чиста енергія), і він – є істинне (буття)* (курсив мій – Г.Б.). Лише розум являє собою справжню мудрість, в якій відкриваються і першопочатки речей, і наслідки першопочатків через споглядання, а потім доведення» [8, с.195].

Важливі особливості класичної парадигми філософування формуються у Платона, який вважав що «лише філософія, яка досліджує достовірно сутнє, дає людині достовірне, істинне знання, на відміну від гадки...» [10, с.156]. У контексті вчення Платона «предметом філософського пізнання є... те, що володіє достовірним існуванням, те, що перебуває в основі... змінних речей, тобто їх субстанції» [10, с.156]. Отже, предметом філософії є субстанції речей, тобто їх онтологічні

основи, які існують вічно, які володіють достовірним, справжнім, а, отже, істинним буттям. Тому знати істину, володіти істиною – це знати субстанції речей, які споглядаються лише розумом. Тобто, існування істини не доводиться, оскільки вона наперед задана у формі субстанцій.

У цьому контексті Платон вказує опосередковано на існування такого буття, яке завжди залишається незмінним, вічним, достовірним, тому є істинним. Однак ця істинність має скоріше онтологічний зміст, тобто, істина має реальний статус існування, і пов'язана із існуванням достовірних об'єктів. Платон вважає, що «філософами є ті, хто любить вбачати істину» [10, с.156], а це свідчить про те, що істина немає логічно-гносеологічного змісту, оскільки вона споглядається розумом, вбачається ним у бутті, вловлюється розумом, оскільки Платон обґрунтовував «неможливість чуттєвого пізнання ідей...» [10, с.158]. Проте «ідея не є лише формально загальне, суто зовнішня властивість, яка притаманна класу речей. Ідея є іманентно загальне, яке характеризує внутрішнє, сутність даних одиничних предметів... На ранньому етапі формування платонізму ідеї виступають у формі гіпостазованих сутностей індивідуальних, одиничних речей... які складають саму основу і принципову можливість світу одиничних речей» [10, с.159]. Отже, «ідеї як всезагальне одиничних речей, як їх іманентні сутності не виявляються зовнішніми чуттями, [10, с.159] які сприймають зовнішні, поверхові властивості... а досягаються розумом» [10, с.160].

Грецька ментальність мала раціоналістичне спрямування, оскільки на перший план у пізнанні буття ставила розум, який може досягнути справжнє істинне буття. При цьому відповідно істина та буття ототожнюються, оскільки те буття, яке існує, яке пізнається розумом і є тим істинним, справжнім, достовірним буттям. Тобто, для античного світогляду варто констатувати раціоналістичну концептуальну парадигму осмислення дійсності, за якою у пізнавальному процесі має перевагу розум над відчуттями.

З позиції Л.Шестова « «терор»... розуму і добра від Сократа підпорядкував собі все інше, включаючи сваволлю і вільну творчість. Перемога Сократа була «вселенською» (Шестов). *Всі елліни, а пізніше і християнство, і культура Європи повірили, що лише розум веде до знань, припиняє тривоги, дає тверде підґрунтя і впевненість...* (курсив – мій Г.Б.) Однак розум... за своєю суттю, не здатний керувати нами в наших метафізичних блуканнях. І сміливо вважав, що у XX ст., якщо б Сократ ожив, повів би філософію на розрив з наукою, і на місце логосу і природної неодмінності поставив би свого «демона» » [8, с.188]. У такому розумінні раціональність, раціо, раціональні методи – це універсальні шляхи пошуку істини та істинного знання, які властиві для класичної пізнавальної парадигми.

Якщо основне завдання античної натурфілософії та науки – це дослідження перших причин і початків речей, то відповідно – це є свідченням раціоналістичної спрямованості античної філософії та науки, де фактично роль науки зводиться до філософії, яка має претензію на знання загального, перших причин і основ буття. В античності, як стверджує Аристотель, основною проблемою філософії є пізнання першопричин світу, бо «ім'я [мудрості] необхідно віднести до однієї й тієї ж науки: це повинна бути наука, яка досліджує перші початки і причини...» [2, с.69]. Ця цитата свідчить про те, що філософ інтерпретує людський розум у класичний спосіб, тобто, як такий, що має необмежені можливості пізнання, бо розум намагається досягнути першопричини буття, природи, світу, людини. Отже, в античності панувало уявлення про можливість пізнання світу людським розумом, оскільки сам світ є розумним.

Натурфілософські концепції античної філософії за своєю суттю спрямовані на раціонально-теоретичний пошук матеріальної першооснови буття. А.Надточаєв підкреслює, що «особливість античної науки – в її *теоретичному*, споглядально-спекулятивному характері, в її домінуючій спрямованості на розробку загальних питань і проблем...» [10, с.78]. При цьому «переважно теоретичний, споглядально-спекулятивний спосіб мислення, дав дуже багаті плоди не лише у [10, с.78] розвитку вищої форми пізнання і культури – філософії, а й у розробці теоретичних концепцій в галузі конкретних наук – математиці, космології, астрономії, фізиці, медицині, психології...» [10, с.79].

Отже, антична філософія та наука має теоретично-спекулятивний характер, який зумовлений метафізичними проблемами першопочатку та субстанції буття і за своєю суттю є раціоналістичним, бо вирішальну роль у пізнанні світу та його метафізичних основ відіграє людський розум, йому одному відкриваються приховані причини речей. А також, ці особливості античної філософії є підґрунтям формування класичної парадигми у філософії та науці.

Проте постановка питання про першу основу буття – це водночас постановка питання про істину, це пошук істинного знання, оскільки той, хто знає першу основу буття – той водночас володіє істиною. Звідси випливає, що питання істини та її критеріїв стоїть поряд із питанням першої основи буття, оскільки у разі хибного твердження про першу основу неможливо будувати філософську систему. Тобто, проблема істини, на мій погляд, виникає на початку всієї системи філософських роздумів, оскільки будь-якій системі філософії потрібно опиратися на вихідні положення, які неодмінно повинні бути істинними, інакше вся система виявиться хибною.

Тут особливо гостро постає питання про критерії істинності первинних суджень, оскільки для істинної думки є неодмінним критерій, який також потребує критерію, що робить неможливим перше істинне філософське судження. Тож у більшості випадків твердження античних філософів про перші причини буття мають аксіоматичний та постулятивний зміст, який приймається за істину внаслідок самоочевидності судження, або ж приймається на віру як сакральне, езотеричне передання.

Дослідження проблеми істини, а також теоретичне володіння нею, дає можливість пояснювати світ у класичному стилі – системно, цілісно, несуперечливо, логічно, метафізично. При цьому світ отримує характеристики стійкості, структурованості, впорядкованості, незмінності. Ф.Ажимов вважає, що «невід’ємною рисою метафізики є бажання пояснити світ у системі стрункого і повного знання...» [1, с.145]. У цьому аспекті навіть «філософський класичний ірраціоналізм (Шопенгауер, Ніцше, Шестов...) використовував раціональні докази в обґрунтуванні своїх суджень...» [1, с.145].

Висновок. Отже, проблема істини є не лише філософсько-історичною проблемою, а й центральною проблемою класичної філософії та науки, яка пов’язує між собою фундаментальні галузі філософського знання та філософію і науку загалом.

Література

1. Ажимов Ф.Е. Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии /Ф.Ажимов //Вопросы философии, 2007. – №9. – С.145-153.
2. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах /Аристотель. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
3. Бакусов В.М. «Вечное возвращение» и античность /В.Бакусов //Вопросы философии, 2007. – №12. – С.135-157.
4. Бугай Д.В. Правовое мышление в архаической Греции. Themis /Д.Бугай //Вопросы философии, 2007. – №12. – С.124-134.
5. Гайденок П.П. От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности в XVII-XVIII вв. /П.Гайденок //Вопросы философии, 2001. – №7. – С.77-99.
6. Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье /И.Евлампиев //Вопросы философии, 2003. – №5. – С.159-171.
7. Иванова И.И. О рационалистической ереси /И.И.Иванова //Вопросы философии, 2003. – №5 – С.172-177.
8. Курабцев В.Л. «Мудрейшие из людей» (Лев Шестов и античная философия) /В.Л.Курабцев //Вопросы философии, 2002. – №11. – С.184-195.
9. Левин Г.Д. В споре рождается истина? /Г.Д.Левин //Вопросы философии, 2002. – № 11. – С.48-59.
10. Надточаев А.С. Философия и наука в эпоху античности /А.С.Надточаев. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 286 с.
11. Овчинников Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли: (к истории концепций знания от Платона до Поппера) /Н.Ф.Овчинников //Вопросы философии, 2001. – №1. – С.83-113.
12. Россман В. Платон как зеркало русской идеи /В. Россман //Вопросы философии, 2005. – №4. – С.38-50.
13. Юлина Н.С. Деннет о вирусе постмодернизма. Полемика с Р.Порти о сознании и реализме /Н.С.Юлина //Вопросы философии, 2001. – №8. – С.78-92.

Summary

Budz H. Search of Truth in Ancient Philosophy as Basis of Formation of Classical Paradigm of Cognition. In the article the features of forming of classic philosophy and science are investigated in the context of raising of problem of truth in ancient philosophy. It will be that statement of a question about truth in ancient philosophy directly related to the problems of substance. Ancient philosophy mortgages basis for a classic cognitive paradigm, which is based on the ideas of the system, rationalism, authenticity of truth and possibility of her cognition. Keywords: truth, ancient philosophy, classic paradigm, rationalism, methodology, post-modernism, substance.

РЕНЕСАНСНА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ: ВІД МЕХАНІЧНИХ МИСТЕЦТВ ДО ТЕОРЕТИЧНОЇ МЕХАНІКИ

Висвітлено ренесансний відтинок процесу формування експериментального природознавства через аналіз думок, що були висловлені у галузі теорії науки провідними представниками низки тогочасних орієнтованих на вивчення природи ідейних рухів.

Ключові слова: теологія, філософія, вільні мистецтва, математика, механічні мистецтва, теоретична механіка.

Актуальність. Доки роль природничої науки у житті суспільства буде настільки значною як зараз, доти, здається, не вичерпаним ще довго залишатиметься пропонований дослідником перелік перших причин та супутніх обставин, що привели до її виникнення. Проблема витоків сучасного природознавства неодноразово порушувалася та всебічно вивчалася в межах історії філософії, історії науки, історії культури в галузі філософії науки тощо. Зокрема, з числа великої кількості науковців, що нею займалися, особливо слід відзначити вклад *Л.Трондайка, Т.Куна, А.Койре, М.Гуковського, Б.Кузнєцова, П.Гайденко*. Беручи до уваги доробок кожного, метою пропонованої статті є простежити шляхи генезису експериментальної науки у контексті лише тих змін, які зазнала традиційна середньовічна система організації знання за підсумками теоретичних зусиль, задіяних свого часу природознавцями Відродження. Відтак, у цьому зв'язку *об'єкт* вивчення статті становить ренесансна філософська думка в чотирьох виразно природничо орієнтованих її напрямках. Натомість, його *предмет* – окремі ідеї провідних представників цих напрямків у їх щонайтіснішому стосунку до філософії науки та усталеного схоластичного уявлення про систему наукового знання.

Історію середньовічної науки цілком можна звести до історії розв'язання суперечки поміж спонукаючої до релігійних звершень вірою та схилиючого до наукового пошуку розумом. Проте, це насправді лише одна і найбільш очевидна лінія розлому з як мінімум двох, які були їй притаманні. Інша, менш помітна та від того не менш глибока пролягала поміж розумом, втіленим у природній теології разом з дисциплінами вільними, та виробничою практикою, представленою зазвичай рідко згадуваними дисциплінами технічними. Очевидно вперше про існування *septem artes mechanicae* (семи механічних мистецтв) за аналогією до *septem artes liberales* (семи вільних мистецтв у складі, як відомо, гуманітарного циклу дисциплін *trivium* та математичного *quadrivium*) говорить І.Скот Еріугена. Хоча, зрештою, у різних комбінаціях цей різновид знання у той час включав принаймні десять напрямків продуктивної діяльності: ткацтво, рільництво, архітектуру, полювання, торгівлю, кухарство, металургію, мореплавство, медицину, лицейство. Зазначені мистецтва прикладні та потребують від людини не так інтелектуальних, як певних фізичних зусиль, а, отже, вони за традицією об'єкт стриманого, інколи зневажливого ставлення з боку загалом не схильних до подібного компромісу споглядальних різновидів занять. Середні віки, як і античність, свято вірять у самодостатність і самоцінність теоретичного мислення, тож ревно оберігають його чистоту від знання, спрямованого на отримання вигоди та корисний результат. У підсумку, якщо між одухотвореною теологією та людинонатхненою філософією і були тоді суттєві розбіжності, які схоласти бодай намагалися подолати. То між тією ж таки філософією з її виключно спекулятивним характером, позбавленим будь-якого зв'язку з практикою, з одного боку, та механічними мистецтвами, які лише нею і живилися, з іншого, була просто прірва.

Отож, впродовж тривалого часу існувала проблема відірваності теорії від практики, відстороненого умогляду від конкретної дії, розв'язати яку все ж видавалося можливим. Задля цього за словами М.Гуковського лише: "Потрібно було зібрати воедино все цінне із відписаної попередніми культурами спадщини,... підвести під всю цю побудову нове підґрунтя, ... з тим щоб із старої механіки вийшла нова механіка" [4, ч.1, р-д.2, § 5]. Можна сказати, що жодна інша культурна система не прислужилася більше у справі подолання в рамках західної інтелектуальної традиції цієї проблеми більше ніж Відродження. Процес її подолання з обов'язковим дедалі послідовнішим дистанціюванням від освячених божественним авторитетом істин був водночас процесом формування нової науки, у якому

можна виділити кілька характерних форм. Перша з них пов'язана із філософією науки так званих олександристів, або ж прихильників світоглядної позиції пізньоантичного коментатора Аристотеля Олександра Афродизійського.

Найзначнішою постаттю в когорті близьких, проте не тотожних падуанським аверроїстам ренесансних учнів Афродизійця був П.Помпонацці. Увесь пафос його наукової творчості зводиться до прагнення дошукатися відповіді на деякі складні для тогочасної науки питання неодмінно лише засобами логіко-категорійного апарату діалектики поза будь-яким впливом з боку церковних догм. Можна не сумніватися, позиція ренесансного олександриста у намаганні розмежувати два різновиди дискурсу вельми категорична, підтвердженням чого слугують наступні слова Е.Кассіра: “За усього того, що Помпонацці визнає догматичне визначення церковного вчення,..., все ж відчувається, особливо у порівнянні з подібними проявами релігійної лояльності в окказізмі, наскільки центр ваги змістився в нього в сторону розуму” [5, с.94]. Отож, доречним є припустити, відмежовуючи науку від теології Помпонацці, не в приклад численним своїм попередникам, ставить її на незрівнянно вищий щабель, і на це, вочевидь, має вагому причину. Криється вона у його баченні змісту знання, згідно з яким, нібито, “всі люди повинні... бути причетні до трьох видів розуму, а саме: споглядального, діяльного та практичного” [9, с.96]. Перший, якнайповніше втілює себе у метафізиці, котра вивчає “перші начала”, однак разом з тим він також актуальний при вивченні природних речей, або фізики, “оскільки вони підлягають відчуттям, які перші зіштовхуються з розумом” [9, с.97]. Другий, без сумніву, має стосунок до питань моралі на зразок “розмежування добра і зла” [9, с.97], тоді як третій – практичний розум – до деякого давно забутого схоластами прикладного ремесла. Зауважимо, звичайна згадка про практичний розум Помпонацці зовсім не задовольняє. Він понад те намагається його охарактеризувати нечуваними до цього епітетами на зразок того, що “жодна людина не може без нього існувати. Бо без механічних мистецтв та всього потрібного для життя людина обійтися [просто] не може” [9, с.97]. Тобто, ренесансний олександрист, з одного боку, намагається у категоричний спосіб відмежувати знання спекулятивне від знання одкровення, й тут же, з іншого, скільки є сили прагне підкріпити перше знанням практичним, набутим людиною в процесі не так відособленого споглядання, як конкретної пов'язаної з виробництвом предметів повсякденного вжитку діяльності.

Лише завдячуючи школі олександристів, Ренесанс впродовж всієї своєї історії не втрачав зв'язку з загалом чужим йому традиційним середньовічним природоцентрованим типом раціональності. Ренесансний тип цієї раціональності у своїх витоках цілком може асоціюватися із людьми на перший погляд далекими від проблем філософських, натомість тісно пов'язаних з практикою, зокрема художньою. Першим, кого варто згадати у цьому зв'язку, є Л.Альберті – чи не єдиний гуманіст, який, на відміну від більшості своїх колег, зовсім не цурався різних ремесел та понад те намагався підвести під них так потрібне для їх подальшого поступу теоретичне підґрунтя. З поміж багатьох відомих йому мистецтв першість він віддає малярству, з тим що “воно містить божественну силу, котра не лише робить відсутню людину присутньою,... а й крім цього примушує мертвих здаватися майже живими” (“Painting contains a divine force which not only makes absent men present,... but moreover makes the dead seem almost alive”) [10, кн. 2, абз. 2]. Здатність увічнювати лик людини – це чи не найшляхетніша функція образотворчого мистецтва. Та не менш важливим його завданням, на думку Альберті, є сприяти цій самій людині у її виробничій діяльності, адже “Всі ковалі, скульптори, цехи та гільдії керуються правилами і мистецтвом художника” (“All the smiths, sculptors, shops and guilds are governed by the rules and art of the painter”) [10, кн. 2, абз. 4]. Приміром, зауважує він, “Архітектор... [за малюнком] художника споруджує архітрави, фундаменти, капітелі, колони, фасади та інші подібні речі” (“The architect,... takes from the painter architraves, bases, capitals, columns, façades and other similar things”) [10, кн. 2, абз. 4], відтак малярство, не важко припустити, розглядається ним як ключ до будь-якого ремесла. Від сумлінної роботи маляра залежить те, чи буде на портреті, який він пише, всіма шанована людина схожою на саму себе. Проте також і те, чи не зруйнується побудований за його малюнком, чи то пак кресленням, міст або дзвіниця у сусідньому місті. Зрозуміло, робота живописця у будь-якому із своїх проявів вже надто відповідальна. Тож, займаючись нею він не може діяти волюнтаристськи, а має обов'язково спертися на надійну засаду, якою, на думку Альберті, може бути лише точна наука. Математика якраз з таких. Зокрема, саме витяги із неї передують у нього викладу премудростям малярського ремесла: “перша книга – вся математика, що стосується її коренів у природі, які [і] є джерелом цього чудового та шляхетного мистецтва” (“the first, all mathematics, concerning the roots in nature which are the source of this delightful and most noble art”) [10, вст.,

абз. 3]. Альберті доволі розлого розповідає про точку, лінію, площину, кут, інші геометричні структури, й водночас і цілком свідомий своєї основної мети, тож не випадково поспішає підкреслити, що математика сама по собі його зовсім не цікавить: “я прошу вас розглядати мене не як математика, а як художника, який пише про ці речі” (“I beg you to consider me not as a mathematician but as a painter writing of these things”) [10, кн. 1, абз. 2], чим чи не вперше пробує спрямувати її потенціал виключно у практичне, майже не освоєне нею річище.

За усіх заслуг Альберті, значно далі у напрямку до математизованого природознавства просунувся інший знаний мистецтвознавець, однак найперше геніальний художник та винахідник Леонардо да Вінчі. Любов до різних мистецтв у нього теж безмежна. Втім, він їх вже тлумачить не як якісь ремесла, а натомість деякого знання, що понад те вигідно вирізняється з поміж усього іншого знання доступного людині: “Наука інструментальна чи механічна – найбагородніша і порівняно з іншими усіма найкорисніша, – пише він, – оскільки за її посередництва всі одушевлені тіла, які володіють рухом, здійснюють усі свої рухи...” [7, с.50]. Характеристики цього нового в уявленні Леонардо знання зводяться до двох коротких, проте надзвичайно ємних тверджень. Перше, полягає у тому, що “Пусті і повні помилок ті науки, які не породжені досвідом, батьком будь-якої достовірності, і не завершуються у наглядному досвіді” [6, с.9]. Друге, переконує у тому, що “Ніякої достовірності немає в науках там, де не можна прикласти жодної із математичних наук, і в тому, що немає зв’язку з математикою” [6, с.12]. У кожній з тез серйозно підважуються самі метафізично-діалектичні підвалини середньовічної науки, і, водночас, формулюються два визначальні та тепер вже звичні для сучасного природознавства принципи. На їхньому тлі зовсім не будуть випадковими ці слова Леонардо: “Механіка рай математичних наук, [саме] за її посередництва досягають математичного плоду” [6, с.84]. У них спроба вказати на основне місце прикладного застосування апіорного знання, яке є предметом вивчення окремих дисциплін *quadrivium*. Можна стверджувати, в своїх записках Леонардо непогано окреслює контури нової науки, і це не враховуючи здійснених з його боку неприхованих спроб відмежувати її від різного псевдознання у вигляді: як магії, яка “не продукує жодної речі, окрім до неї подібної, тобто брехні” [7, с.38]; так і схоластики, “що більше годує сновидіннями своїх дослідників” [7, с.31].

Спонуки до щойно розглянутої образотворчо-ремісничої складової ренесансного відтинку генезису науки виходили якби знизу. Інший його бік, становили імпульси викликані згори внаслідок трансформацій, які до того часу відбулися у системі філософського знання. Їх не в останню чергу спровокувала теоретична діяльність Т.Кампанелли, який найперше ставив собі за мету якомога чіткіше розмежувати два різновиди знання, втіленому в двох божественних книгах: “Писання” у розумінні богонатхенних біблійних оповідей і “Природи” у розумінні спричиненого теж Богом світу явищ. Горфункель так передає розуміння Кампанеллою кожної з книг: “Живу книгу природи людина пізнає за допомогою розуму та відчуттів; пізнання природи – справа філософії та науки. Друга книга священне писання. Вона “не краща” за книгу природи, а лишень більше підходить повсякденній людській свідомості” [3, с.305]. Отож, у першому випадку Кампанелла має на увазі відчуття не внутрішніх переживань, а зовнішніх об’єктів, що згодом обов’язково трансформуються нібито у поняття та зрештою в науку. Тоді як сама наука в нього є нічим іншим як раціоналізованою магією, тож в підсумку теж колись має зійти на рівень відчуттів у вигляді корисного результату: “Будь-яке знання бере початок від практики і до практики повертається” [3, с.320], – зокрема говорить він. Що ж до раціоналізованої магії, то – це зовсім не метафора. Кампанелла справді поряд з традиційними – демонічною, небесною та природною магією – згадує ще про деяку новітню *magia artificiale* (штучну магію), про що недвозначно зауважує Ф.Йейтс: “Кампанелла здійснює класифікацію різноманітних видів магії, включаючи і вид, котрий він називає істинна штучна магія” (“Campanella makes a classification of different kinds of magic, including a kind which he calls “real artificial magic”) [11, с.147]. Характеристики такої магії за Кампанеллою такі: “Це мистецтво, однак, не може продукувати дивовижні ефекти, окрім як через допомогу локальних рухів і вантажів і тяг чи через використання вакууму, як в пневматичному та гідравлічному апаратах, чи через прикладання сили до матеріалів” (“This art however cannot produce marvellous effects save by means of local motions and weights and pulleys or by using a vacuum, as in pneumatic and hydraulic apparatuses, or by applying forces to the materials”) [11, с.148]. Отож, таку *magia artificiale* цілком можна зарахувати до тих наук, які дуже нагадують Леонардові *artes mechanicae* і зрештою експериментальне природознавство.

Зорганізувати систему знання так, щоб з її допомогою було можливим виявити причини речей – це завдання, яке стоїть також перед Ф.Беконом, коли він формулює свою теорію розподілу наук. Початкову фазу цього розподілу він знову ж таки бачить у категоричному

відокремленні знання теології від наукового знання, позаяк “Одне є результат божественного натхнення, друге – чуттєвого сприйняття” [1, с.199]. Про віру щодо Абсолюту Бекон завжди говорить з особливим пієтетом. Втім, ця його віра в незаперечний авторитет зовсім не є причиною ставити під сумнів силу пізнавальних здатностей людини і передовсім пам’ять, уяву та особливо розсудок, що через них нам стають доступними історія, поезія та філософія. Сфера застосування розсудку розпочинається з дослідження доступних йому атрибутів Бога і завершується вивченням людини. Однак епіцентром, основним об’єктом його прикладання є природа, яка, начебто, найменш обтяжена позараціональними потойбічними впливами. Опанування світу об’єктів, на думку Бекона, опосередковане складним комплексом дисциплін, впорядкувати які він пропонує через їхній першочерговий розподіл на теоретичні та практичні: “варто розділити вчення про природу на дослідження причин та отримання результатів” [1, с.207], – так це дослівно звучить у нього. Критерій, за яким здійснене це розмежування багатообіцяюче. Змістове ж наповнення його таке, що в перелік теоретичних наук, які можна також назвати спекулятивними, потрапляють насамперед метафізика та фізика – традиційні середньовічні дисципліни, тоді як у розряд практичних – науки прикладні – магія та механіка, що гучно заявили про себе в контексті ренесансної культури. Зосереджений більше на виявленні причин аніж отриманні результатів, Бекон про технічні мистецтва, як між тим і про магію, відгукується доволі стримано, хоча й не може вже не відзначити, що вони на противагу умоглядним “з кожним днем зростають та вдосконалюються і... чим далі то більше набувають новіших привабливих рис та якоїсь вишуканості... [1, с.64]. У цих словах вже добре є відчутним свіжий подих прийдешньої доби. Проте, дивлячись на запропоновану систему знання загалом, є zarazом очевидним цілковите нерозуміння з боку її автора тієї ролі, яку механіці, нехай і відокремленій вже ним від магії, у новому природознавстві невдовзі судитиметься відіграти.

При тому, що навіть спадкоємці окультної традиції Відродження все ж наважилися визнати і технічні мистецтва гідних статусу науки, для того щоб механістичне природознавство відбулося – численні розрізнені ідеї потребували ще синтезу на якісно новому вищому рівні. До виконання цього завдання найперше долучився Г.Галілей – не так винахідник практик, як математик-теоретик. Справді у його філософії науки можна знайти багато з того, про що неодноразово говорили до нього. Однак зорганізований цей матеріал так, щоб слугувати єдиній меті – утвердженню заснованій на принципах механіки нової фізики. До прикладу, Галілей наполягає на неодмінності захисту епістемологічних прав раціонального мислення: “розум людини є творіння Бога і притому одне із самих чудових”; за формального визнання примату в духовному житті догматичного дискурсу віри: “{пізнання наше і за способом, і за кількістю пізнаваних речей нескінченно перевершене божественним пізнанням” [2, с.89-90]. Галілей також жорстко критикує середньовічний аристотелізм як тогочасне втілення філософського-спекулятивного погляду на світ: “Я, – читаємо у нього, – засуджую... схильність настільки віддаватися у владу Аристотеля, щоби всліпу підписуватися під кожним його словом і, несподіваючись знайти інших засад, вважати його слова непорушним законом” [2, с.95]. Наостанок, Галілей з усією притаманною йому недвозначністю говорить про зміст сприйнятого через *artes mechanicae* нового знання: “я стверджую, що людський розум пізнає деякі істини настільки досконало і з такою абсолютною достовірністю, яку має сама природа; такі чисті математичні науки, арифметика та геометрія” [2, с.89]. Ця теза наукової програми Галілея без сумніву ключова. І згідно з нею, лише засновані на принципах математики точні науки можуть стати ключем до новітніх відкриттів та революційних змін у природознавстві, при тому, що є й дві обставин, про які рідко говорили раніше. Перша, зводиться до того, що сама математика не повинна мати нічого спільного з аналогічною розхожою наукою античних послідовників Піфагора, яку з великим завзяттям наслідували також ренесансні маги: “Те, що піфагорійці вище всього ставили науку про числа... я чудово знаю і готовий приєднатися до цієї думки; однак [за виключенням] тих дурниць, котрі усно і письмово поширюються серед людей неосвічених” [2, с.25], – зазначає зокрема Галілей. Тоді як друга, виходить з того, що математизована фізика має бути використана не лише у корисних цілях з метою розв’язання часткових проблем, а претендувати на осягнення не більше не менше усього чуттєвого буття: “Із гідних вивчення природніх речей, – зазначає як докір різним недалекоглядним вченим-механікам, – на перше місце, на мою думку, повинне бути поставлене влаштування Всесвіту” [2, с.21].

Висновки. Галілею випало увінчати перший ренесансний етап формування сучасної науки, для якого зовсім не зайвими виявилися ні поверховий емпіризм перипатетиків-олександристів, ні механіцизм художників-інженерів, ні стихійний раціоналізм натурфілософів-магів. Тож виділимо скромну діяльність прихильників так званих *artes mechanicae*, адже саме їм – художникам, архітекторам, ремісникам – вперше вдалося вирвати напрацьований у цій зазвичай забутій наукою середньовіччя сфері безцінний досвід із сірої буденності практики і запропонувати йому нову теоретичну перспективу. Так, якраз стосовно до Альберті, Леонардо, а також А.Дюрера, А.Лосев у першу чергу говорить про так званий “фізико-математичний тип ренесансної культури” з усією її “арифметично-вимірювальною вакханалією, [що, наприклад, примушувала з образотворчою метою] ділити людський зріст на неймовірну кількість найменших одиниць” [8, с.106]. Тобто, як би це не дивно звучало, однак в контексті Відродження саме митці були чи не в перших рядах творців пізніше такої скептичної до їхніх занять експериментальної науки. Водночас, цілком очевидно, що навіть титанічних зусиль таких винятково обдарованих людей як, приміром, Леонардо було замало для того, щоб нова наука відбулась. Для цього потрібен був ще певний інтелектуальний клімат, тренди та настрої у тогочасному суто науковому співтоваристві, тло, яке з успіхом якраз і створювалося виключно філософами – менш чи більш ортодоксальними схоластами та окультистами. В підсумку, лише спільними намаганнями кожної з сторін вперше стало можливим подолати роздвоєність середньовічного мислення на спекулятивне і прикладне. Прийшов час, коли з’ясувалося, що дві давні форми раціональності, які століттями через світоглядні стереотипи існували нарізно, майже не пересікаючись, все ж здатні, за посередництва передовсім середньовічного циклу математичних дисциплін *quadrivium*, продуктивно взаємодіяти у новій теоретичній механіці.

Література

- 1.Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Разделение наук /Ф.Бэкон; [перевод Н.А.Федорова, Я.М.Боровского] //Сочинения; в 2-х томах. Том 1. – Москва: Мысль, 1977. – 567 с.
- 2.Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира птолемеевой и коперниковой. /Г.Галилей [перевод А.И. Долгова]. – Москва-Ленинград: Государственное издательство технико-технической литературы, 1948. – 378 с.
- 3.Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения /А.Х.Горфункель. – Москва: Высшая школа, 1980. – 367 с.
- 4.Гуковский М.А. Механика Леонардо да Винчи [Электронный ресурс] /М.А.Гуковский. – Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1947. – 815 с. – Режим доступа: http://leo-life.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=790:about-gukovskiy&catid=162:gukovskiy&Itemid=97
- 5.Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения /Э.Кассирер //Избранное. Индивид и космос; [пер. А. Г. Гаджикурбанова]. – Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – С. 7-206.
- 6.Леонардо да Винчи. Об истинной и ложной науке, Механика /Леонардо да Винчи //Избранные естественнонаучные произведения; [пер. В.П.Зубова]. – Москва: Издательство академии наук СССР, 1955. – 1027 с.
- 7.Леонардо да Винчи. Наука /Леонардо да Винчи.//Избранные произведения; [пер В. П.Зубова]. – Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. – 704 с.
- 8.Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения /А.Ф.Лосев. – Москва: Мысль, 1978. – 626 с.
- 9.Помпонацци П. О бессмертии души /П.Помпонацци //Трактаты О бессмертии души, О причинах естественных явлений или о чародействе; [пер. А.Х.Горфункеля]. – Москва: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 27-183.
- 10.Alberti L.B. *On Painting* [Electronic resource] /L.B.Alberti; [Translated by J.R. Spencer]. – New Haven: Yale University Press, 1970. – Access mode: <http://www.noteaccess.com/Texsts/Alberti/>
- 11.Yates F.A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition /F.A.Yates. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 480 p.

Summary

Tenus I. Renaissance Philosophy of Science: from the Mechanical Arts to the Theoretical Mechanics. The article covers the Renaissance stage of the formation of experimental science through the analysis of the thoughts that were expressed about the theory of science by leading representatives of a number of focused on studying the nature ideological movements those times. **Keywords:** theology, philosophy, liberal arts, mathematics, mechanical arts, theoretical mechanics.

РЕНЕССАНСНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МАТЕМАТИЗАЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ

Робота присвячена маловивченим передумовам формування класичної європейської науки, які проблематизують її механістичну парадигму. На матеріалі програмних положень філософії Миколи Кузанського досліджено статус математики в світоглядному контексті Ренесансу.

Ключові слова: класична наука, М.Кузанський, математизація, механістична парадигма, Ренесанс.

Одним из наиболее заметных методологических последствий философии постмодернизма, по общему мнению, стала концентрация внимания современной историологии науки на сугубо синтаксических лакунах, требующих в философско-методологическом осмыслении исторических фактов выхода на уровень междисциплинарной коммуникации. При таком подходе появляется перспектива деконструкции категориально-терминологического аппарата различных дисциплин, обнаружения *интенсивного* «движения» содержания научных понятий и установления в нем существующих противоречий и преемственности – всего того, что по неустаревающему замечанию *А.Н.Уайтхеда*, способствует преодолению трудности различия естественных наук и наук о духе [22, с 429]. В частности, весьма остро и актуально в этом контексте воспринимаются основания математизации разного рода событий и процессов, заложенные в нормах и идеалах классической науки, поскольку они по-прежнему определяют типы искомых научных закономерностей. В повседневной научно-исследовательской практике чаще всего ограничиваются интуитивной альтернативой исходных для европейской ментальности платоновского и аристотелевского статусов математики, хотя уже в период Возрождения был намечен их сложный и неоднозначный синтез [14]. На сегодняшний день этот синтез можно считать достаточно изученным только на материале естествознания – в связи с коперниканским «приземлением» небесной, то есть на то время точной количественной, математики [11]. В этой связи возникает задача исследования *всего* дисциплинарного спектра ренессансных предпосылок математизации новоевропейской науки, воспринимаемой обычно в усеченном виде механицизма.

С другой стороны, анализ академической ренессансной литературы содержит в себе известную проблему, заложенную вместе со «вторым открытием» этого периода в знаковой работе *Я.Буркхардта* «Культура Италии эпохи Возрождения» [7]: во-первых, составляют ли характерные признаки гуманизма, индивидуализма, возрожденных искусства и натурфилософии самостоятельную историческую эпоху; и, во-вторых, действительно ли она представляет *особый* культурно-эстетический феномен, не поддающийся обычной тематизации и изучению соответствующими отдельными методами? При всей бесспорной многогранности итальянского «приключения идей» для иллюстрации указанной проблемы достаточно указать на противоположность клерикалистской и антиклерикалистской оценок таких современников *Я.Буркхардта*, как *Н.Рождественский* и *Ф.Энгельс*: если первый считал Ренессанс состоянием «испорченности» западного общества в связи с выхолащиванием как христианства, так и возрожденной античности [20], то второй считал это время «ломки духовной диктатуры церкви» «величайшим прогрессивным переворотом», положившим начало современному изучению природы, а с ним и «научному, систематическому и всестороннему развитию» [23, с.5-7].

Еще сложнее, как в нашем случае, исследовать *процессы*, берущие начало в Средневековье и окончательно оформляющиеся в классической новоевропейской науке – здесь доминируют сборники, составленные из работ узких специалистов [1]. Как показал анализ, в советском ренессансоведении, прошедшем под знаком энгельсовской революционно-прогрессивной трактовки и марксовской историко-экономической методологии, можно обнаружить продолжение еще дореволюционного общеевропейского противостояния светских и клерикалистских историков-медиевистов (*М.Гуковский*, *В.Рутенбург*, *С.Сказкин* /*П.Бицилли*, *А.Лосев*) [2]; противопоставление «базисного» и «надстроечного» подходов (*О.Вайнштейн*, *Е.Гутнова* /*А.Вульфийус*, *И.Голенищев-Кутузов*) [3]; а в историко-методологических исследованиях – противопоставление отечественных (*М.Корелин*, *А.Веселовский*, *Н.Стороженко*, *А.Дживелегов*) и зарубежных (*А.Варбург*,

Э.Панофский, Э.Кассирер, Э.Гарэн, Й.Хейзинга) образцов, позитивистских и культуралистских методологий [4]. Поскольку постсоветский период не только не смягчил эти разногласия, но в известной мере установил методологический плюрализм, обогатившись методологией школы Анналов, неокантианства, герменевтики и др., сегодня даже при изучении частнонаучных вопросов, где установилась гегемония таких авторитетов, как А.Горфункель, В.Соколов, Б.Кузнецов, А.Ахутин, В.Биbihин [5], соблюдать объективность приходится ценой междисциплинарного сочетания исторического, культурологического, искусствоведческого и философского подходов к классическим и новым источникам.

Обычно ренессансную интенцию эксцентрической автономизации человека от родовой, церковной, сословной и др. общин воспринимают как всего лишь делегирование ему функций социального или трансцендентного Субъекта, чтобы он в далеком итоге «мог пользоваться своим разумом как совершеннолетний». Однако такое «самоименование» оказалось достаточным для отчуждения не столько социального, сколько природного окружения – в качестве противоположного «объекта», так же деонтологически тождественного субъекту, как тот своему регламентирующему или причащающему Субъекту. Причем поначалу в условиях гуманизма Кватроченто природа могла получить нечто *сверхъестественное* – движущие и творческие предикаты – только в порядке *антитезы* ортодоксальному христианству. Отсюда происходит популярность демонической магии в проекции ее освоения ренессансным человеком, так же *своевольно* претендующим на преодоление мирской данности. Далее, по мере отбора магических средств на предмет «искусственной» возможности организовать и совершенствовать литературно-филологический век сменился светскими *образцами* художников и изобретателей (*mechanici*). Они всё более казались натуральными, но в новом смысле – актуальное чудо является результатом не демонического вмешательства, а раскрытия потенциала (*virtù*), становившего к тому времени в противоположность схоластической картине мира *внутренним*.

Мировоззренческие споры здесь развернулись по поводу степени случайности такого чуда по отношению к человеку, поскольку имманентное *virtù* заметно утрачивало исходное личностное начало и историческую целесообразность. Одно направление, вооружившись герметическим (сокровенным и совершенным) знанием, научает человека всей номенклатуре совпадений («симпатии») макрокосма («мировой души») и микрокосма («жизненных духов») – алхимических и астрологических как активных и пассивных по-преимуществу. Другое, испытав на удивление сходную реакцию Церквей (*Дель Рио, И.Виер, Т.Эраст*) и скептической («рациональной») науки, предоставляет человеку рискованную свободу поиска автономных субстанциальных «причин» Природы, с тем чтобы актуализировать чудесные возможности ее потенциала по вполне тривиальным «схематизмам», в которых бы совпадали, таким образом, искусственное и естественное, сущность и детерминация, эксперимент и дедукция, идея и образы. И если слабостью второго направления оказалось приятие натурфилософии атомизма с ее пустотой, отменявшей *гармонию* «естественных» мест, то первое оказалось непригодным для обслуживания новой социокультурной ситуации *расширенного* производства – товаров, капитала, знаний.

Такова судьба двух исходных стратегий установления естественного закона: по-платоновски придать его, имплицитовав между собой природные акциденции, или по-аристотелевски эксплицитовать его, актуализировав «формальные» связи акциденций. Своеобразным *арбитром* стратегий, оказавшимся в состоянии реализовать инженерно-технологические импликации новой науки, обычно называют математический анализ как первое средство научного описания [механического] движения. Однако первой интуиции исчисления бесконечно малых, которую *Г.Галилей* еще не мог облечь в функциональную форму [15], предшествовал непростой период методологического становления математики в ее самых причудливых «возрожденных» формах. В христианскую картину мира она входила на правах *анalogии* априорного происхождения геометрических и моральных аксиом с истинами благодати божественной иллюминации [9]. Несмотря на спекулятивную и качественную форму *mathesis*'а такой статус математики в условиях позднего Средневековья позволял использовать ее в роли некорруптированного посредника – как воплощенное, конечное, человеческое воспроизводство бесконечных архетипов и интуиций божественного разума. «В сфере духа мы имеем дело с теми же процессами, что и во Вселенной, которая разрешается на бесконечное многообразие бесконечно разнообразных видов движения, разворачивающихся вокруг

собственных центров и при этом удерживаемых в единстве благодаря своему происхождению от общей причины и причастности к одному и тому же универсальному закону» [12, с.31].

Позднее здесь обнаружилось противоречие, состоящее в том, что олицетворение трансцендентного в подобной нормативированной структуре познания во избежание наивного антропоморфизма потребовало и *освобождения* от трансцендентного в том виде, как оно представлено человеку(ом) в альтернативных целеполаганиях. Николай Кребс (Кузанский) впервые осуществил его с помощью математической символизации (*transcensum*) категорий, превратив их в заведомо неполные для понимания, но свободные от конкретного содержания. На этой парадоксальной основе, несмотря на свою оппозицию томизму, он смог реализовать схоластическую идею Замысла (*Ratio*), по которой идеи божественного разума могут быть постигнуты, если их взять всецело как *ансамбль*, тем более, что систематизация сотворенной природы (*natura naturata*), казалось, близится к завершению. Поскольку такая картина мира состояла из пестрых делянок, понадобился целый арсенал познавательных «способностей» человека для его описания – ощущения (*sensus*), представления (*ymaginacionum*), рассудок (*racionis*), разум (*intellectum*), ум (*mens*). Если первые призваны выражать («подводить под слово») гетерогенное иерархическое пространство, вмещающее в себя вещи главные и второстепенные (святые и мирские, центральные и периферические, мужские и женские, присвоенные и неосвоенные), то последние – переходить от этих разнородных конечных «образов форм» к самим «формам» – бесконечным божественным идеям. Разум воплощает их в конечные формы, в чем ему помогают посредники – ум и «способность суждения». Если последняя оценивает рассудок в его индукции и дедукции чувственного, то ум – соотносит рассудок с идеями разума как *движение* от точки *Ratio* к необозримому пространству миропорядка (*Ordo*) [17, с.162].

Другими словами, это движение как «отождествление нетождественного» было ко времени Кузанца наиболее достоверным средством воспроизведения Творения, в котором как *процессе* сконцентрировалась проблема Замысла Творца и сущности творений. Другие способы воспроизведения – мистический, моральный, эстетический, натурфилософский (физический) – фиксируют более спекулятивные начало или конец творения, очевидно, потому что «бог-геометр» из возрожденного «Тимея» преследует цель не просто эманировать чувственное многообразие, но и постоянно его контролировать. Так же и человек, имеющий геометрию своим исходным («врожденным») началом, обладает искомой для науки и подражающей Творцу точностью символического отражения как бы дважды сотворенного бытия – Богом и Человеком.

Однако чувственная природа здесь еще не познается: в атмосфере христианского онтологического дуализма ее геометрические идеализации («концепции») служат, в первую очередь, для уподобления человеческого образа божественному первообразу. С их помощью он сможет реализовать свою творческую претензию заново упорядочить подлунные акциденции, потому что отношение их «форм», сокрытых в божественном интеллекте, такое же как и отношение их геометрических фигур (Николай Орем → Г. Галилей), разве что с поправкой на проекционные пропорции. Поэтому *mathesis* Кузанца остается еще герметического свойства: вплетая человека посредством математических шифров в «тайные связи природы», он исключает возможность отстраненно-познавательного отношения к ней [6, с.31-34]. Но в отличие от ортодоксального герметизма, замкнутого на себя в качестве макро- и микрокосмического субъекта, кребсовское освобождение категорий от содержания после целого ряда попыток (от Г.Лейбница до Б.Рассела) приведения нормативной структуры познания к правилам исчисления достоверности дедуктивного вывода было осознано как главную функцию символа привлекать новый опыт, развиваться [10].

Именно потому, что сознательное приращение опыта требует *обобщенного* восприятия отдельных вещей и себя самого (*empeiria* вместо *sensus*'), формирование классического субъекта познания обременяется дополнительным измерением восприятия – целесообразностью. Этим объясняется и «чрезмерное» усложнение ментальной номенклатуры, официально оправдываемое тем, что в познавательных способностях, дарованных человеческому духу, ум предназначен еще и оценивать эксплицируемые интеллектом *возможности* творений и тем самым славить Творца.

Правда, в первый гуманистический период Ренессанса возникшая таким образом «игра акциденций» соотносилась с целью по-преимуществу эстетическим критерием. Красота и чувственность вместе с их субъектом – человеком – оказались более приемлемым выражением мирового порядка, чем божественное Слово. Для Кузанца связующим звеном таких разных

мироощущений оказалась фигура Христа как воплощения, индивидуации всеобщего сверхприродного вечного Божественного в единичном природно-историческом Человеческом. «Я вижу в тебе, Иисусе, божественное сыновство, истину всякого сыновства, – и вместе высшее человеческое сыновство, точнейшее изображение абсолютного сыновства <...> В твоей человеческой природе я тем самым вижу все, что вижу и в божественной, только все, что в божественной природе есть сама божественная истина, в человеческой я вижу существующим по-человечески <...> И вот в тебе, Иисусе, человеческое понимание соединено с божественным пониманием, как совершеннейшее изображение с истиной прообраза <...> Так в тебе, Иисусе, художнике художников я вижу глубочайшее соединение идеи всех вещей с их уподобительным видом <...> Ты Бог и вместе с тем творение, бесконечный и вместе с тем конечный <...> Ты – соединение божественной творящей природы и человеческой сотворенной природы» [16, с.79-80].

Симметричная участь уготована человеческому индивиду, который потенциально содержит образ божественного целого, но актуализирует его в силу грехопадения стихийно – в беспорядочных преходящих формах [8, с.49]. Однако в отличие от схожего августирианского миропонимания теперешняя философия не только снимает морально-субстанциальные ограничения с подлунного мира, но и берется указать совершенные образцы преодоления ложно установленного грехом порядка, а то и воодушевления от его теневой таинственности. Это зримые образы бесконечного, Красота как чувственно постижимый Логос, для которого обнаружились содержательные предпосылки в античном наследии [18].

С другой стороны, потеснив возобладавшую было на время схоластики концепцию [целесообразно] творящей природы (*natura naturans*) в пользу «природы для человека» [21, с.255-265], гуманизм инициировал антропоцентристское подражание креационизму (*creatio ex prima natura*), вернувшись к патристической *акцидентальности* мира, требующей божественной поддержки (*creatio continua*), познаваемой только в бесконечной *линейной* перспективе. Здесь на помощь приходит математический *эталон* [концепции] *natura naturata*, использующий «тимеевский» аргумент «небесной» верификации своего первичного статуса для удостоверения любого знания, а с ним и реабилитацию «форм» (*universalia*) как той части предикатов вещи, которая отвечает за ее роль в общем ансамбле вещей. Последний, будучи подчиненным цели Блага, по традиции, идущей от Лактанция к номиналистам и Лютеру, без откровения и благодати неудостоверим. Поэтому Естественный закон, устанавливаемый родовидовыми силлогизмами или математической дедукцией, оказывается не более чем гипотезой. Но *математическая* гипотеза предпочтительнее, поскольку обладает косвенным удостоверением – степенью родового совершенства, теоцентрически восходящего к совершенству Троицы, избегая неоднозначностей языковой интерпретации и интенциональности субъекта. Таким образом, «отпущенная» патристическая чудесность компенсируется «формальностью» математики, но совпадает с нею в антисхоластической неполноте, открытости.

На первый взгляд гуманистов, здесь воспроизводится платоновско-пифагорейское понимание математики как «созерцательной жизни» (*βίος θεωρητικός*): там тоже природа слыла субъектом случайности – как в онтологическом смысле своенравного начала, так и в гносеологическом смысле мнения (*δόξα*), релятивизированного чувственностью, равно свидетельствующими о *преходящем* достоинстве предмета. Однако в античности эта нестабильность не обладала чудесностью: она была следствием дурной реализации исходной идеи (цели) – обычно из-за подразумеваемого пренебрежения (*ὕβρις*) в отношении Судьбы, трагическим образом познаваемой только в *циклической* перспективе, включающей линейные отрезки отдельных жизней.

Здесь же эпистемология, избавившись от парадигмы интенциональных процедур (проповеди, притчи, медитации), сохранила двусмысленность в истине посю- и потустороннего, свойственных одной и той же вещи. Поэтому эмпирическая случайность считается вполне «магической», то есть вопреки ее воспринятой из «Тимея» «космической» органичности и соответствующей «естественной» гносеологии [13] ничто не мешает опытом и экспериментом *искусить* ее в желаемую «вторую природу» (*secunda natura*); а математика предоставит для этого конструктивные принципы [19, с.543].

Рассмотренный *transcensum* категорий является только одним из аспектов более общей мировоззренческой ориентации Ренессанса на *усовершенствование* природы (в пределах мирской

жизни) природными же средствами [философии, искусства, науки], эмансипированными благодаря утвердившейся концепции «двойственной истины». Если другой, гуманистический, аспект усовершенствования – на материале индивидуального и социального «тела» – неожиданно оказался антагонистически зависимым от общественных ресурсов и, в итоге, ограниченным произволом законодателей, то третий, натурфилософский, уже сознательно позиционировался как властно-эзотерический, направленный на сотворение *seconda natura* как символического абстракта Человеческого. Хотя современники воспринимали его как простую реанимацию дефицитного в христианстве учения περί φύσεως в духе досократиков, «собственные начала природы» имели солидную родословную и в эллинско-римском религиозно-мифологическом синкретизме, очевидно, более близком все еще христианскому сознанию Ренессанса своей семантизацией природы и демиургизацией человека. Преемственность гуманистической ломки социального status quo и натурфилософской релятивизации перипатетических «естественных мест» обеспечивалось идеей δύναντις, освободившей возможности индивида от его пространственно-иерархического положения в общем Ordo, чтобы потом установить для них новую меру в образцах описания математического анализа. В свою очередь, с помощью динамизации природы, снимающей онтологический дуализм «истинно сущего» и «существующего» в пользу *эстетического* градиента между ними, у ренессансного *mechanici* появилась возможность перевести дискурс манифестации спекулятивного трансцендентного в фазу инженерно-художественного взаимодействия всего сущего.

В продолжение нашего исследования следует отметить, что ренессансный период широкого мировоззренческого синтеза оригинальных и далекоидущих предпосылок составляет также интерес в вопросах становления нового значения «естественности», характеристиках категории «закон» и научных средств его легитимации.

Литература

1. Культура эпохи Возрождения и Реформация: [сб. ст.] / [под ред. Л.М.Брагиной]. – Л.: Наука, 1981 – 267 с.; Городская культура. Средневековье и начало нового времени: [сб. ст.] / [под ред. В.И.Рутенбурга]. – Л.: Наука, 1986. – 280 с.; Культура и общество Италии накануне нового времени: [сб. ст. памяти В.И.Рутенбурга]. – М.: Наука, 1993 – 240 с.; Культура Возрождения и Средние века: [сб. ст.] / [Науч. совет по истории мировой культуры РАН; отв. ред. Л.И.Чиколини]. – М.: 1993. – 220 с.; Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: быт, нравы, идеалы: [сб.] / Сост. М.Тимофеев и др. – М.: Юрист, 1996. – 576 с. – Сер.: Лики культуры; Искусство и культура Итальянской эпохи Возрождения и Просвещения: [сб.]. / [отв. ред. В.Э.Маркова]. – М.: Наука, 1997. – 265 с.
2. Рутенбург В.И. Италия и Европа накануне Нового времени / В.И. Рутенбург. – Л.: Наука, 1974. – 323 с.; Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в Средние века: [мат. науч. наследия] / отд. Истории АН СССР; отв. ред. Е.В.Гутнова / С.Д. Сказкин. – М.: Наука, 1981 – 295 с.; Гуковский М.А. Итальянское Возрождение / М.А.Гуковский. – Л. ЛГУ, 1990. – 624 с.; Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры / П.М.Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1996. – 258 с.; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения // Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – С. 5–640.
3. Вульфиус А.Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа / А.Г.Вульфиус. – П.: Наука и школа, 1922. – 168 с.; Гутнова Е.В. Гуманизм и первые шаги буржуазной историографической мысли / Е.В.Гутнова // Вопросы Истории. – 1965. – №2. – С.86–102; Вайнштейн О.Л. История советской медиэвистики 1917–1966 / О.Л.Вайнштейн – Л.: Наука, 1968. – 424 с.; Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы: Статьи и исследования / И.Н.Голенищев-Кутузов. – М.: Наука, 1975. – 530 с.
4. Черняк И.Х. Проблемы идеологии итальянского Возрождения в трудах советских ученых (1917–1977) / И.Х.Черняк // Проблемы культуры итальянского Возрождения: [сб. ст.] / [под ред. В.И.Рутенбурга; Акад. наук СССР, Науч. совет по ист. мировой культуры, Комис. по проблемам культуры эпохи Возрождения]. – Л.: Наука, 1979. – С. 4–17; Юсим М.А. Макиавелли в России: мораль и политика на протяжении пяти столетий / М.А.Юсим. – М.: Изд-во ИВИ РАН, 1998. – 293 с.; Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения / Н.В.Ревякина. – Иваново: Ив. ГУ, 2000. – 322 с.
5. Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV– XVI вв. в свете современной науки) / Б.Г.Кузнецов / АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. А.Х.Горфункель. – М.: Наука, 1979. – 280 с. – (Библиотека всемирной истории естествознания); Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А.Х.Горфункель. – М.: Мысль, 1977. – 359 с.; Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения / А.Х.Горфункель. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.; Соколов В.В. Европейская

- философия XV-XVII веков: [учеб.]. /В.В.Соколов. – М.: Высш. шк., 1996. – 400 с.; Биbihин В.В. Новый ренессанс: [мон.] /В.В.Биbihин. – М.: МАИК "Наука", "Прогресс-Традиция", 1998. – 495 с.
- 6.Ахутин А.В. Понятие "природа" в античности и Новое время /А.В.Ахутин/АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. Н.Ф.Овчинников, И.Д.Рожанский.. – М.: Наука, 1988. – 207 с.
- 7.Брагина Л.М. «Культура Возрождения в Италии» Якоба Буркхардта. Традиция восприятия: [послесловие] /Л.М.Брагина //Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования; [пер. с нем. А.Е.Махова]. – М.: Юрист, 1996. – С.541-557.
- 8.Бруни Л.А. Введение в науку о морали; [пер. с ит. И.Я.Эльфонд] /Л.Аретино Бруни //Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.) /Под ред. Л.М.Брагиной. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С.49-67.
- 9.Бэкон Р. Большое сочинение /Р.Бэкон. //Антология мировой философии: в 4-х тт. /Ред.-сост. и автор вступ. ст. И.С.Нарский. – М.: Мысль. 1969 – 1972. – Серия: Философское наследие. – Т. 1. – 1969. – С. 862–871.; Кузанский Н. Об ученом незнании //Кузанский Н. Сочинения в 2 т.: [пер. с нем.] /Общ. ред. и вступ. ст. З.А.Тажуризиной /Н.Кузанский. – М.: Мысль. – 1979 – 1980. – Серия: Философское наследие. – Т. 1. – 1979. – С.47-184.
- 10.Вейль Г. Дополнения /Г.Вейль //Прикладная комбинаторная математика: [сб. ст.]. [под ред. Э.Беккенбаха]; [пер. с англ.]. – М.: Мир, 1968. – С.309-360.
- 11.Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени: [монография] /АН СССР; Ин-т Естествознания и техники /П.П.Гайденко. – М.: Наука, 1987. – 448 с. – Сер.: Библиотека всемирной истории естествознания.
- 12.Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос /Э.Кассирер: [пер. с нем. А.Г.Гаджикурбанов, Д.О.Кузнецов и др.]. – М.-Пб.: Ун-ская книга, 2000. – 654 с. – Сер.: Книга света.
- 13.Кессиди Ф.Х. Об одной особенности менталитета древних греков //Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли: [науч. изд.]. /Ф.Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2001. – С.20-31.
- 14.Койре А. От мира приблизительности к универсуму прецизионности //Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий /А. Койре; [пер. с франц. Я. А. Ляткера] /Общ. ред. и предисл. А. П.Юшкевича. – М.: Прогресс, 1985. – С. 109-127.
- 15.Колмогоров А. Н. Теория вероятностей /А. Н. Колмогоров //Математика, ее содержание, методы и значения: [в 3-х тт.]: [сб. науч. трудов /под ред. Александрова А.Д., Колмогорова А.Н., Лаврентьева М.А.]. – М.: Изд-во АН СССР, 1956 – Т. 2. – С.252-284.
- 16.Кузанский Н. О видении бога //Кузанский Н. Сочинения в 2 т.: [пер. В.В. Биbihина] /Общ. ред. З.А.Тажуризиной, В.В.Соколова /Н.Кузанский. – М.: Мысль. – 1979 – 1980. – Серия: Философское наследие. – Т. 2. – 1980. – С.33- 94.
- 17.Кузанский Н. О возможности-бытии //Кузанский Н. Сочинения в 2 т.: [пер. А.Ф. Лосева] /Общ. ред. З.А. Тажуризиной, В.В. Соколова /Н. Кузанский. – М.: Мысль. – 1979 – 1980. – Серия: Философское наследие. – Т. 2. – 1980. – С.137-181.
- 18.Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV- XVI вв. в свете современной науки) /Б.Г.Кузнецов /АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. А.Х.Горфункель. – М.: Наука, 1979. – 280 с. – (Библиотека всемирной истории естествознания)
- 19.Леонардо да Винчи Книга о живописи /Леонардо до Винчи //История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. I-V.; [отв. ред. М.Ф.Овсянников]. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962-1970. – Т. 1. Античность, Средние века, Возрождение. – С.524-546.
- 20.Рождественский Н.Н. Курс основного богословия или Христианская апологетика /Н.Н.Рождественский //Ратніков В.С. Історія та філософія науки. Хрестоматія: [навч. пос. для студ. ВНЗ III-IV р. а.] /В.С.Ратніков, З.Ю.Макаров. – Вінниця: НОВА КНИГА, 2009. – С.125-130.
- 21.Розин В.М. Наука. Происхождение, развитие, типология, новая концептуализация /В.М.Розин. – М.: МПСИ, Воронеж: МОДЭК, 2008. – 600 с.
- 22.Уайтхед А. Приключения идей //Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.] /Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М.А.Киселя /А.Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – С.389-702.
- 23.Энгельс Ф. Введение в Диалектику природы //Энгельс Ф. Диалектика природы /Ф.Энгельс; [ин-т Маркса – Энгельса – Ленина при ЦК ВКП (б)]. – М.: ОГИЗ, 1946. – С.5-21.

Summary

Makarov Z. The Renaissance Preconditions of Mathematization of Classical European Science. The work is devoted to little-studied preconditions of formation of a classical European science, which is problematized its mechanistic paradigm. The status of mathematics in a world outlook context of the Renaissance is investigated on a material of program positions of Nicolas de Cues's philosophy. Keywords: classical science, M.Kuzansky, mathematization, mechanical paradigm, Renaissance.

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФСЬКИХ КУРСАХ ПРОФЕСОРІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Розглянуто теорію пізнання, яка з'являється в Україні саме в Києво-Могилянській академії, оскільки в ній започатковується професійна філософія. Проблему пізнання висвітлено в латиномовних філософських лекційних курсах професорів академії: І.Гізеля, Ф.Прокоповича, Г.Кониського, Г.Щербацького та ін. Проаналізовано погляди киево-могилянців на процес та метод пізнання, етапи пізнавальної діяльності людини, проблему універсалій та розуміння істини.

Ключові слова: відчуття, інтелектуальне пізнання, істина, логіка, метод пізнання, природне світло розуму, розум, чуттєве пізнання.

Сьогодні дедалі частіше ставиться питання про рівень методологічної культури суспільства й про те, що методологічне забезпечення передбачуваного результату та виявлення спектру способів його досягнення стає найважливішою умовою успіху пізнавального процесу. Потребу в методологічному забезпеченні відчують не лише вчені, а й практичні працівники, фахівці всіх профілів. Очевидним є те, що в сучасному світі зростає інтерес до наук про людину, предметом яких є і тіло, і душа, і дух, а також діяльність, свідомість та особистість. Стає конче потрібним знання меж і можливостей пізнавальної діяльності людини.

Актуальність проблеми природи пізнання, його змісту, структури, генези та функціонування впливає з того, що вона є однією з основних в історії розвитку філософської думки. Важливим складником цілісного уявлення про розвиток української культурно-філософської спадщини є дослідження вчень, які були поширені у XVII – XVIII ст., зокрема в Києво-Могилянській академії. Саме в Академії постала українська професійна філософія, було започатковано її викладання як певної системи наукових знань. Вона збагатила українську думку ідеями європейського раціоналізму, здійснила синтез українських духовних традицій із західною вченістю, спричинилася до витворення відповідної новому часові української ментальності, сприяла становленню новітньої української культури як невід'ємної частини загальноєвропейського духовного процесу, стимулювала розвиток мистецтва, природничих досліджень, теорії пізнання.

Сучасних досліджень філософії професорів Києво-Могилянської академії чимало. Це колективні монографії “Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст.”, “Київ в історії філософії України” та ґрунтовні розвідки В.Горського, І.Захари, І.Іваньо, С.Йосипенка, В.Литвинова, М.Кацури, В.Нічик, І.Огородника, А.Пашука, Я.Стратій, З.Хижняк та ін. Однак аналіз відомих нам джерел показує, що ґносеологічний складник філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії ще не є предметом самостійних ґрунтовних розвідок.

Мета статті – дослідити у латиномовних філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії проблему пізнавальної діяльності людини на шляху досягнення істини.

Заснування Києво-Могилянської академії припало на час становлення в Україні доби бароко, що репрезентує складний специфічний процес переходу від середньовічної до ранньомодерної культури, з притаманним співіснуванням старих форм свідомості з новими раціоналістичними уявленнями. Ця епоха стала важливим пунктом в еволюції вчення про людину, коли традиційна теологічна проблема “Людина – Бог” переростає у світоглядну проблему “Людина – Бог – Всесвіт”, що й визначає коло наукових та філософських пошуків професорів Києво-Могилянської академії.

ґносеологічний складник академічних лекційних курсів висвітлюється насамперед у логіці та психології або в трактатах про душу. У XVII ст. більшість викладачів Академії у своїх філософських курсах описували процес пізнання, використовуючи поширену в той час теорію образів. Так І.Гізель визначав, що речі зовнішнього світу, діючи на органи чуття людини, посилають їм чуттєві образи. Поняття образу розуміли як заміник предмета і сполучну ланку між суб'єктом і об'єктом пізнання. Отже, образи виводяться від об'єктів і передаються поступовим поширенням, коли об'єкт породжує образи у найближчій частині середовища,

який, у свою чергу, породжує інший у дальшій частині і т. д., аж поки не дійде до органа, де відтискається і стає закарбованим образом. Останній викликає відчуття і стає відображенням: “Потрібно ствердити, – зазначає І.Гізель, – що існують чуттєві види. Адже не підлягає сумніву те, що для дії потрібен контакт або безпосередній або енергетичний, контакт між чинником і тим, що зазнає на собі його впливу. Отже, коли об’єкт діє на чуття і спрямовує його на пізнання себе, то зміна повинна бути пов’язаною лише з чуттям. Однак об’єкт часто не пов’язаний з чуттям безпосереднім контактом, як видно на прикладі тих речей, які відчуються, не зважаючи на їх велику віддаленість від ока. Отже, вони потребують енергетичного контакту. Однак це не може бути нічим іншим, як якоюсь якістю, поширюваною у середовищі й саме цю якість ми називаємо відбитим видом” (“Dicendum est dari species sensibiles. Nam primo certum est, ad actionem requiri contactum vel suppositi, vel virtutis inter agens et patiens. Igitur cum obiectum agat in sensum, eumque moveat ad sui cognitionem debet alteratio modo coniungi sensui. Sed saepe coniunctum non est contactu suppositi, ut patet in his rebus, quae longe distantes ab oculo percipiuntur. Ergo, requiruntus contactus virtutis. Sed hic alius esse non potest, quam qualitatem transfusam in medium. Igitur ab obiecto in sensum qualitas aliqua per medium transfunditur, hane vero qualitatem vocamus impraessam speciem”) [3, с.576 зв.]. А вже ці відображенні образи стають об’єктом діяльності внутрішнього чуття, утворюючи закарбовані інтенціональні образи, які взаємодіють з активним інтелектом. Як наслідок виникають досконаліші інтелігібельні образи, що сприймаються пасивним інтелектом і є засадою пізнання всього буття. При цьому “інтелекти активний і пасивний розрізняються формально, за природою речей, оскільки немає суперечності у тому, що виявляється якийсь інтелект, який може пізнавати об’єкт і не може продукувати закарбований вид” [3, с.605].

Уже у XVIII ст. професори Академії “заперечували концепцію образів (species) і відхиляли пояснення механізму відчуттів за допомогою імпресивних та експресивних образів” [1, с.87], вважаючи, що відчуття виникають в органах у зв’язку з модифікацією анімальних духів. Уявлення про такі анімальні духи були наслідком впливу філософії Декарта й замінили теорію образів у пізнанні, що мали своїми засадами “ейдоли” Демокріта й Епікура. Картезіанець Г.Щербаський, наприклад, під час опису кровообігу згадує так звані анімальні духи, що “зосереджуються у мозкових залозах і утворюють найніжнішу субстанцію. Ця ж субстанція сприймається нервами, що виходять з мозку як трубки або проходи, і переноситься ними ж до всіх рухомих частин, як зовнішніх – типу рук, ніг і т. ін., так і внутрішніх на зразок серця, легенів і т. ін.” (“At ubi sanguis per arterias, quae carotides dicuntur, in cerebrum coeitus est, tum subtiliores eius partes in cerebri glandulis excernuntur, et substantiam tenuissimam componunt, quae spiritus animaliss nominatur. Substantia vero illa nervis, tanquam fistulis seu canalibus ex cerebro prodeuntibus excipitur, at per eos nem ad omnia sensuum organa, puta ad oculos, ad aures, ad nares, ad linguam: verum etiam ad omnes partes mobiles tum externas, ut ad brachia, ad pedes caet., tum internas, ut ad cor, ad pulmones cae. transmittitur”) [7, с.5]. Вважалося, що духи (філософське поняття, що перейшло з середньовіччя) народжуються у серці з крові, й їх було три: *vitalis*, *naturalis*, *animalis*. Останній забезпечує рух і відчуття живого тіла (*animal*), що здатне до відчуттів. Він, занесений по артеріях із серця у мозок і там модифікований, розноситься по нервах до всіх органів чуття. Така концепція чуттєвого пізнання усувала зайві проміжні ланки між суб’єктом і об’єктом сприйняття [2, с.96], що й забезпечувало прихильність до неї з боку вчених.

Чуттєву сферу моголянці поділяли “двоєю: на зовнішню та внутрішню. Зовнішнім є те, яке безпосередньо сприймає свій зовнішній об’єкт, міститься воно у видимих органах. Внутрішнє – те, яке розпізнає об’єкт зовнішніми засобами та має прихований орган. Зовнішніх відчуттів є п’ять: зір, слух, нюх, смак і дотик” (“Sensus in specie sumptus... dividitur in externum et internum. Externus est, qui immediate percipit obiectum suum externum et residet in organis apparentibus. Internus est, qui cognoscit obiectum mediantibus externis et habet organum latens: externi sensus 5 que sunt: visus, auditus, olfactus, gustus et taetus”) [5, с.307]. Кожен вид зовнішнього відчуття має відповідний орган, і лише один. Так, зір – око, слух – вухо, нюх – ніс, смак – піднебіння і язик, дотик – все тіло і нерви, якими проходять духи.

Внутрішні відчуття, наприклад Г.Кониський, описує “загально як здатність чуттєвої душі, що стосується і відсутніх і наявних об’єктів зовнішніх відчуттів та їх відчування” [5, с.310]. У

структурі внутрішніх відчуттів, виходячи з різних функцій, які воно виконує, виокремлювали загальне чуття, фантазію, оцінювальну спроможність і розмірковувальну здатність.

Загалом, чуттєвий досвід, який давав інформацію про зовнішній світ і створював засади для діяльності мислення, професори Києво-Могилянської академії вважали значним джерелом пізнання. Хоча Г.Щербацький, визнаючи неодмінність чуттєвих даних для пізнання багатьох речей – фізичних, моральних і політичних, пов'язував з ними виникнення й помилок, тож не надає особливої ваги свідченням відчуттів. У пізнанні істини треба “спиратися на надійнішу засаду, ніж свідчення відчуттів, а саме на свідомість або глибинне почуття душі чи ясне й виразне розуміння, що є справжньою причиною схвалення або нашого підтвердження” (“*omnis cognitio nostra, si modo vera ac certa sit, solidiori fundamento, quam sensuum testimonio, nititur: nempe vel conscientia, seu intimo animi sensu vel clara ac distincta pereceptione, quae est vel assensus seu affirmationis nostrae causa*”) [7, с.10]. Чуттєве пізнання Г.Щербацький підпорядковував мисленню. Останнє називається інтелектом, бо мислить без тілесних образів, оскільки воно воліє, іменується волею; коли сприймає через образи або уявлення, є фантазією, коли пригадує в разі душевних рухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. “Якщо ж, отже, мислення з допомогою внутрішнього почуття дещо про себе довідується, коли, приміром, розмірковує і певним чином розуміє щодо себе, що воно є, розмірковує, відчуває радість, біль і таке інше, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість” (“*Quodsi mens intimo sensu quidam in se sentiat, ut cum sentit, et quodammodo secum scit, se esse, se cogitare, gaudere, elolere et cae.: hic percipiendi modus dicitur conscientia*”) [7, с.4 зв.].

Учені Академії, що дотримувалися концептуалістичного трактування проблеми універсалій, вважали, що в людському інтелекті зосереджено низку, за їхнім визначенням, речей, від яких неможливо утворити пов'язаних з чуттєвим пізнанням уявних образів, недоступних для чуттєвого пізнання. До такого типу речей зараховували загальні поняття (роди, види), сукупність ідеальних сутностей (природа, Бог, ангели). Пізнання цього істинного буття інтелект повинен був здобути із самого себе, адже вони були його вмістом, знаходились в ньому. Досягти ясного й виразного розуміння природи, на думку І.Гізеля, С.Яворського, Й.Кроковського, людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини та надприродним Розумом під час наповнення інтелекту світлом. Так, у І.Гізеля чуттєве пізнання завершується утворенням відображених образів внутрішнього чуття, що через фантазію здійснюють вплив на виверження активним інтелектом інтелігібельних образів: “Якщо поставити питання, як активний інтелект продукує інтелігібельні види, то треба сказати, що активний інтелект, взаємодіючи водночас з фантазією через її образи або тілесні уявлення вивергає інші інтелектуальні образи, очищеніші та прості, і водночас закарбовує їх в інтелекті” [3, с.607 зв.]. Відтак у дію включається дискурсивне пізнання, завданням якого є логічне обґрунтування істини, її пошуки шляхом розмірковування та доведення.

Звернення професорів Києво-Могилянської академії до логічної проблематики, теорії абстрактного мислення, зокрема теорії категорій, висновку, доказу, тобто таких досліджень, де розум стає самоцінністю, пов'язано зі звільненням філософії з-під влади теології. В останньому вирішальну роль відіграла розроблювана вченими теорія двох істин (вчення про розмежування філософської та богословської істин), формулювання тези про пізнаваність світу без допомоги надприродних сил, потяг до природознавства, прагнення до експерименту і практичного застосування здобутих знань. Інтелект може пізнавати об'єкт повністю або частинами і поділяється на три операції розуму. Г.Кониський стверджує, що поняття, судження й умовивід – немов три шаблі, якими підноситься людський розум на шляху до основної мети – набуття істинних знань про навколишній світ. Для досягнення цієї мети інтелект має засоби – певні вигадані способи, якими можна глибоко пізнати якусь річ. Це визначення, поділ і аргументація. Визначенням щось пояснюють, поділом ділять на частини. Найдосконалішою формою аргументації є силіогізм – вираз, у якому щось дане і з якого потрібно вивести щось інше. Є три види силіогізмів: демонстративний, вірогідний та софістичний. Такий шлях або метод потрібний для того, на думку Г.Щербацького, щоб за його допомогою так організувати наше мислення, щоб не підтвердити нічого напівістинного. Не можливо опанувати цей метод, якщо

наново не взятися до розгляду того, що уявлялося вірогідним. Лише новий та вичерпний аналіз дасть змогу відокремити істинне і певне від хибного та сумнівного.

Крім цього, як методи дослідження і як способи викладання матеріалу професори Києво-Могилянської академії використовували аналіз і синтез. С.Калиновський стверджував, що “метод або прийом буває подвійним... Перший – це такий, коли ми досліджуємо якусь річ, починаючи від принципів... і він називається синтетичним, або конструктивним, позаяк веде від елементів, від окремих частин до цілого. Другий метод аналітичний, або деструктивний, при його застосуванні йдуть від цілого до частини або від наслідку до причини” [2, с.116]. Ф.Прокопович найвище оцінював математичні методи, які у його час дедалі більше проникали у природознавство. “Водночас не можна сумніватися в усьому, – писав Г.Щербацький, – зокрема в тому випадку, коли певні принципи настільки очевидні, що ми не можемо піддавати їх сумніву навіть за наявності такого бажання. Так, я, наприклад, не можу сумніватися в тому, що ціле більше від своєї частини, що дух потребує мислення, а тіло – протяжності” (“Neque vero de omnibus dubitare licet: cum quaedam sint principia adeo clara, ut de iis ambigere, accedente etiam voluntatis imperio non possimus. Nam v. g. dubitare non possum, quin totum sit sua parte maius, quin mens cogitationem et corpus extensionem postulet”) [7, с.2 зв.]. Отже, основою об’єктивної значущості людського мислення є Божа всемогутність, що створила людську свідомість і суб’єктивний відповідник цієї всемогутності – принцип очевидності. У С.Яворського очевидність пізнання визначалась як “певна якість і світло пізнання, в якому інтелект так виразно уявляє об’єкт, що жодним способом не може схибити, оскільки є його вираженням” [4, с.180 зв.]. На думку Ф.Прокоповича, виразність і очевидність притаманні людському пізнанню, в якому безпосереднє сприйняття предмета спонукає природне світло розуму узгоджувати з ним логічні операції [6].

Отже, три пізнавальні етапи – чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний поєднуються у процесі пізнання істини, і наслідки останнього корегують результати двох перших. Тож первинним і найважливішим у розкритті істини, за І.Гізелем, є саме момент інтуїтивного осяяння інтелекту під час дискурсу, момент зв’язку людського та надприродного розуму, що приходить в мить наповнення чи переповнення інтелекту світлом і уможливорює для людини осягнення закладеної у ній істини [3, с.614]. Тобто, призначенням світла було зробити річ пізнаваною.

Концепція світла детально розроблена у схоластиці, зокрема Фомаю Аквінським, який розрізняв інтелектуальне світло (*lumen intellectuale*) і благодатне світло (*lumen gratiae*). Перше уможливлювало розумове пізнання, друге – давало змогу осягнути істини віри. На українському ґрунті вчені здійснили специфічний синтез схоластичної концепції інтелектуального світла, картезіанської теорії вроджених ідей та містичного розуміння процесу пізнання наявного в домогилянський період розвитку вітчизняної думки, який у філософських курсах Академії вилився у вчення про природне світло розуму.

Г.Щербацький стверджує, що людська свідомість не може бути гарантом істинності пізнання, бо не є продуцентом своїх ідей. Лише Бог, який вклав у людину природне світло розуму, тобто ясні та виразні ідеї, може бути гарантом істинності пізнання. З виокремлення таких ідей шляхом відкидання всього сумнівного повинна розпочатися пізнавальна діяльність людського мислення. “Ця ж винагорода, як ми казали, дається Богом за нашу працю для того, щоб речі, пізнання котрих ми досягли значними зусиллями, розкривалися нам після того, як сам Бог уможливорює їх осягнення, осягаючи наш розум, і ніби за якимось особливим правом підкорялися пізнавальним зусиллям нашого мислення, коли лише ми виявляємо бажання зосередити [на них] свою увагу” [7, с.7 зв.].

Отже, інтуїтивне пізнання, здійснюване через миттєве осяяння є первинним у пізнанні, що досягається завдяки відкритості людської самосвідомості Богові, який і є гарантом об’єктивної значущості пізнавальної діяльності людського мислення.

Незважаючи на те, що філософи XVIII ст. пріоритетного значення для людини надавали Богові та вірі, у цей час, порівняно з попереднім періодом, розширилися можливості людського розуму. Це виявилось, зокрема, в концепції етичного інтелектуалізму, яка свободу волі поставила в залежність від впливу інтелекту, згармонізувавши вольовий та раціональний моменти людської діяльності для забезпечення найкращих можливих варіантів вибору

людиною поведінки та життєвого шляху. “Воля – цариця, однак сама собою несвідома і недосвідчена, – розум має посаду наймудрішого сенатора; чуттєві бажання та внутрішні відчуття – це якийсь натовп, дуже непокірний і бунтівливий; зовнішні відчуття заслужено назвеш воїнами, дивна властивість – місцеві рухи в членах. Є і якісь прибульці – це набуті властивості [навички]...” (“*Voluntas regina... per se et indocta, ratio senatoris sapientissimi munus habet, sensitivi appetitus et interni sensus plebs quaedam est valde contumax et sediosa; sensus externos milites iure dixeris, locales in membris motus..., sunt et adventae quaedam, id est acquisiti habitus*”) [5, с.131]. Могиянці розглядали питання свободи волі не лише щодо природи, а й щодо Бога, як засадничу проблему християнської антропології. Принципово у ставленні до Бога стверджувалась наявність в людини свободи, “як само вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що стосується мети, одне перед іншим, або одне і те ж приймаючи чи відкидаючи” [5, с.131]. Йдеться не про конкретну особисту мету людини, а про остаточну моральну мету, що передбачало відповідальність людини за власну долю і за свої вчинки, яку несе вона не лише перед Богом у потойбічному світі, а й тут на землі перед собою і суспільством.

Висновки. Теорія пізнання у філософських курсах викладачів Києво-Могиянської академії початку XVIII ст. розвивається в межах раціоналізму, поєднаного з неоплатонівською ідеєю пріоритетності інтуїтивного осяяння. Зокрема, людину філософи розуміють як виняткову часточку природи, що, з одного боку, підпорядкована її законам, а з іншого – містить у собі протилежний природі, наданий Богом і споріднений з ним розум. Адже, як Бог зосереджує в собі ідеї речей, що становлять великий світ, їхнє знання і здатність до творення, так і людський розум спроможний до творчості, до сприйняття речей довколишнього світу, а також за певних умов до інтелектуального осяяння, що здійснюється в момент зв’язку людського та надприродного розуму й уможливорює для людини осягнення закладеної в ній істини. Надаючи великої ваги чуттєвому пізнанню, професори Києво-Могиянської академії вирішальну роль у відкритті істини залишають за інтелектом, апелюючи до сили природного світла розуму, а також інтуїтивного осяяння.

Література

- 1.Київ в історії філософії України /[Горський В., Стратій Я., Тихолаз П. Та ін.]. – К.: Вид. дім “КМ Академія”; ТОВ Університетське видавництво “Пульсари”, 2000. – 264с.
- 2.Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. /Валерия Михайловна Ничик. – К.: Наукова думка, 1978. – 298с.
- 3.Gieselii I. Opus totius philosophiae..., 1645 –1647. /I. Gieselii. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр Мел. М./П 128. – Арк. 1 – 678 зв.
- 4.Javorski S. Agonium philosophicum... apertum... anno Domini 1691 die 7 septembris /S. Javorski. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифри ДС /П. 152. – Арк. 1 – 585 зв.
- 5.Koniski G. Philosophia iuxta... anno 1749, septembris 20 /G. Koniski. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр ДА /П 51. – С. 1а – 334.
- 6.Prokopowicz T. Курс філософії без заголовку, який вміщує логіку, етику, фізику й метафізику. 1707 – 1709 р. /T. Prokopowicz. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр ДА /П 43. – Арк. 1 – 253 зв.
- 7.Szerbackii G. Ad maiorem Dei Ter optimi Maximi Gloriam, quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones ad feliciorum veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751 mense septembris die 17/G. Szerbackii. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр 454 /П 1698. – Арк. 1 – 183 зв.

Summary

Kravchenko O. The Theory of Cognition in Philosophical Courses of the Professors of Kyev-Mohylyansk Academy. The theory of cognition it occurred in Ukraine exactly in Kiev-Mohylyansk Academy is considered in the article, since in it to begin with the professorial philosophy. Problem of cognition is elucidated in Latin languages philosophical lecture course of the professors Academy are: I. Hizl'ia, F. Prokopovych, G. Konys'kiy, G. Scherbatskiy and other. Opinions of scientists on the process and method of cognition, stages of all-rounders and understanding of truth are analyzed. **Keywords:** feeling, intellect of cognition, truth, logic, method of cognition, naturally light of mind, mind, sensitive of cognition.

НАРОД І НАЦІЯ У ТВОРЧОСТІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

У статті проаналізовано суспільно-політичні погляди В.Винниченка, що стосуються проблеми народу, нації, української мови, незалежності України. Автор акцентує увагу на чинниках, які мали суттєвий вплив на формування та еволюцію світогляду українського мислителя.

Ключові слова: народ, нація, суверенітет, держава, відродження, демократія, влада.

Зосереджуючи увагу на постаті В.Винниченка, неможливо не захоплюватися його силою духу, неугасною енергією, прагненням допомогти українському народові здобути віру у можливість перебудови суспільного ладу, надихнути його на боротьбу за незалежність України, рідну мову, націю, прищепити своїм співвітчизникам почуття національної самосвідомості та бажання зберігати власну самобутність.

У центрі уваги В.Винниченка завжди залишалися Україна, соціальні перетворення суспільства, які б сприяли добробуту та гідному життю людини. Він щиро вірив, що щасливого майбутнього можна досягнути, якщо наполегливо до нього йти, докладаючи всіх зусиль задля створення такого суспільного ладу, де б людина відчула себе справді людиною, її думка була б важливою, де б жили вільні особистості, які могли б із повним правом користуватися результатами своєї праці. Суспільство майбутнього повинно обов'язково ґрунтуватися на засадах гуманізму і справедливості.

Джерельною базою дослідження стали праці *А.Річицького, І.Свенціцького, М.Сріблянського, Ю.Тищенка, П.Христюка, В.Горського, І.Огородника, Г.Костюка, Л.Мороз, Г.Сиваченко.*

Творчий спадок Винниченка свідчить про те, що він практично жодного дня не міг провести без роздумів, написання листів, своїх художніх творів. Читаючи про нього, неможливо втриматися від здивування: як же можливо стільки працювати, писати, проводити зустрічі, так багато подорожувати? Проте це насправді так. Він вів велику переписку, часто на день мав по п'ять чи більше листів. Політичні, світоглядні позиції, плани на майбутнє, внутрішні переживання викладав на сторінках своїх щоденників.

Можна припустити, що з-під пера такого талановитого та працелюбного митця могла б вийти значно більша кількість творів, якби на заваді не стали політичні репресії, нерозуміння оточуючих та матеріальна скрута. Він говорив, що великою розкішшю для нього є внесення правок чи передрук тієї чи іншої його праці. Виходу у світ його "Сонячної машини" перешкоджав уряд, який розгледів у цьому романі загрозу для радянської соціалістичної влади. На думку М.Жулинського, жоден український письменник першої третини ХХ ст. не був таким популярним і не видав такої кількості творів як В.Винниченко.

Винниченко важко переживав, що не може жити і творити на своїй рідній землі. Він з боєм зазначав, що краще хотів би писати крадькома, подібно до Шевченка, але на Україні, щоб його друзі були з ним, могли поділитися своїми враженнями щодо його творчості, поспілкуватися з ним, щоб читачі завжди мали можливість познайомитися з його творами. Він писав, що був більше переслідуваний, ніж Шевченко, проте його віра у краще майбутнє, вогонь в очах і трепет у серці не зникають. Перебуваючи за межами України, Винниченко не припиняв думати про неї, з великою зацікавленістю стежив за подіями, що тут відбувалися, надзвичайно болісно сприйняв інформацію про голод на Батьківщині, такий багатій на родючі ґрунти і працелюбний народ. Усі трагічні події, що відбувалися у такому далекому і водночас близькому рідному краї, він відображав у своїх творах, шукав шляхи виходу України та її народу із скрути, оскільки не міг змиритися з тим, що український народ на своїй землі не може бути повноцінним її господарем, вільно спілкуватися українською мовою, розвивати свою культуру, зберігати традиції, встановлені батьками, дідами та прадідами, не втрачати власну сутність – сутність українця-патріота, якому дійсно не байдужа доля його рідної України.

Попри його розлуку з Україною, він серцем завжди був з нею, писав про неї, оскільки все ж сподівався, що до його слів прислухаються, зрозуміють, що він не міг жити, не звертаючись до співвітчизників зі сторінок своїх творів, що наскрізь просякнуті національною ідеєю,

любов'ю до рідної землі та її народу, прагненням зробити його щасливим. Написавши роман-антиутопію "Сонячна машина", зазначав, що присвятив його "своїй сонячній Україні". Небайдужий до долі людства, Винниченко прагнув з'ясувати, чому ж людина, яка повинна бути щасливою, зазвичай страждає від нещастя; що зумовлює суперечності у внутрішньому світі людини; хотів допомогти оточуючим досягти гармонії із суспільством, якої прагнув і сам. Як вправний психолог, який здатний інтуїтивно відчувати душевну роздвоєність та внутрішній дисбаланс людини, Винниченко цікавився проблемами психічних процесів, що відбуваються в людині, етикою, філософією людини, зокрема, щастям, гармонією світу, сенсом життя.

Винниченко був переконаний у тому, що побудова суспільства майбутнього, його успіх залежить від того, чи будуть знайдені шляхи вдосконалення людських стосунків, суспільного ладу. Він вважав, що ніхто, крім українського народу, не вирішить долю нації, а тому не варто довіряти їй тим, хто ладен її продати, зрадити. За Винниченком, український народ має великий життєвий потенціал, здатен протистояти ворогам української нації, оскільки його життєздатність і витривалість є дуже потужними. Він звертався до своїх співвітчизників, говорячи, що "ми завжди будемо іграшкою в чужих руках, якщо не будемо мати опори в самих. І тому: єдина правильна орієнтація для нас, я повторю, – **українська**. Не нейтральна, ні, не політика пасивного очікування і безсилля, а орієнтація українська, активна, діяльна, творча, організовуюча" [1: 16]. На думку українського мислителя, сила нашого народу в організації та розвитку української демократії, в її самосвідомості. На думку Винниченка, взаєморозуміння між людьми повинно ґрунтуватися на колектократії, оскільки вона є найдієвішим засобом подолання політичних, економічних, соціальних конфліктів. Причиною суспільних негараздів, вважав він, є поділ суспільства на класи, експлуатація людини людиною, недосконала соціально-господарська структура суспільного ладу. Це призведе до катастрофи, тому потрібно світову соціально-економічну структуру, а саме приватновласницьку на Заході і державно-кооперативну на Сході, перебудувати на правдивосуспільну, кооперативну форму. Саме такою формою, стверджував мислитель, може бути колектократія. Система господарювання, в основі якої лежить державна або приватна власність, не може задовольнити потреби людини, забезпечити розкріпачення її фізичних і духовних здібностей. Тому Винниченко наголошував на перебудові приватної власності на колективну, колектократії всього національного господарства. Заради добробуту українського народу потрібно, щоб усі працівники підприємства були його співвласниками, а прибутки необхідно розподіляти, відповідно до закону, між усіма членами колективу. В підсумку, така народна кооперативна система, розмірковував Винниченко, виключатиме конкуренцію між народами, експлуатацію, сприятиме гармонізації стосунків між людьми. Ідею колектократії він вважав своїм віросповіданням, думав про неї і вдень, і вночі, хотів, щоб його почули як очільники Кремля, так і політики за кордоном. Як людина чутлива та емоційна, він неодноразово розчаровувався в тому, що його мрії так і не стали реальністю. Проте, як людина великої сили волі, щиро бажаючи нових, радикальних змін, знову і знову приступав до роботи. Винниченко цікавився не лише життям, внутрішнім світом героїв своїх творів, друзів, знайомих, оточуючих його людей, але й своїм власним духовним життям, прагнув критично оцінити себе, свої вчинки, поведінку, побачити себе немовби ззовні. Попри сумні думки щодо долі України, її народу, нереалізованість власних ідей він все ж сподівався, що прийде той час, коли люди усвідомлять правоту його поглядів, візьмуться за реалізацію його задумів. Він щиро вірив, що життя прожив не даремно, що змушував як своїх прихильників, так і опонентів, не залишатися байдужими до його ідей, творів, що викликали неоднозначне їхнє розуміння і тлумачення, стимулювали до творчого пошуку, спрямованого на розв'язання складних проблем, поставлених у них.

Україна, народ, нація були невід'ємною частиною життя мислителя. У своїй праці "Заповіт борцям за визволення" він зосередив увагу на українській нації, її розвитку, самозбереженні, самореалізації. Проблема української державності була однією з проблем, що особливо хвилювали Винниченка. Він вважав, що будуючи нову державу, потрібно думати про інтереси власного народу. Україну майбутнього мислитель бачив самостійною, незалежною європейською державою, яка дає людині всі можливості для гармонійного розвитку, створює сприятливі умови для процвітання кожної української родини. Проте непросто буде створити таку державу, шлях до неї не такий вже легкий, адже противники українського суверенітету не дуже радісно сприймуть цю ідею. Тому Винниченко закликав бути в найперших рядах борців

за українську незалежність, не дозволяти одній нації панувати над іншою. Він був упевнений у тому, що українському народові вистачить сили, щоб здобути собі саме таку державу. "Якщо ми загинемо як нація, то в тому і буде справжня справедливість: так нам і треба, туди і дорогою тим, хто не в змозі жити. Але якщо виживемо, то знову-таки не тому, що нам хтось виявить справедливість: закони життя, історії і ми самі будемо єдиними причинами цього" [1, с.17]. Такі категоричні слова Винниченка є свідченням того, що людина не повинна покійно чекати своєї долі, сподіватися на допомогу сильніших за неї, вона сама повинна ставати творцем своєї долі, долі власної держави, з вірою в серці йти до мети, адже життя – це невинна боротьба. Мислитель стверджував, що коли "Заповіт борцям за визволення" буде схвально сприйнятий і його позиція знайде відгук в серцях інших людей, коли ще хтось буде сповідувати такі ж ідеї, як і він, то тоді його зусилля були не даремними.

Попри велику кількість знайомих, з якими листувався і проводив зустрічі, Винниченко зізнавався собі, що був самотнім, його ті, хто його оточує, ніби приязно до нього ставилися, але коли він починав викладати свої висновки про життя, ідею конкордизму, то вже інакше починають поводитися з ним, а ця уявна прихильність до нього кудись зникає. Єдиним вірним, люблячим другом впродовж всього життя була дружина Розалія Яківна, яка ділила з ним усі труднощі емігрантського життя, була порадицею і помічницею.

Як зазначав М.Рудницький, Винниченко не міг залишатися осторонь громадської діяльності, "і ваша перша розмова з ним може легко перемінитись на політичну дискусію, палку, аж до грубої суперечки на тему: що і як треба зробити у сучасних обставинах, щоб змінити наш теперішній нестерпний стан" [2, с.232]. І, справді, політика займала надзвичайно міцні позиції в житті Винниченка. Інтенсивна робота, спрямована на перебудову суспільного ладу, політична діяльність виснажує мислителя, не залишаючи йому вільного часу. З цього приводу він зазначав, що надзвичайно важко займатися питанням відродження нації. Впродовж 17 років тривала його політична діяльність, що супроводжувалася духовними піднесеннями і розчаруваннями, прагненням мислителя, згідно з конкордизмом, досягти "рівновагу й гармонію" всіх сил. Проте йому так і не вдалося здійснити це, про що говорив він сам й про що свідчать факти, критичний аналіз його творчого й життєвого шляху. Йому не вдалося зберігати не лише "рівновагу й гармонію" душевних поривань, а й політичних прагнень. Він зазнавав критики, утисків з боку противників української державності. З боєм спостерігаючи за важкою долею простого українського народу, він пише повісті "Краса і сила", "Біля машини", "Голота", оповідання "Суд", "Боротьба", "Честь", "Студент", "Солдатики" тощо. Його твори просякнуті співчуттям до знедоленого, безправного народу, що прагнув свободи та кращого життя. Винниченко мав дивовижний дар помічати те, що під силу не всім, бачив життя, сповнене протиріч і сам намагався подолати суперечності власного внутрішнього світу. Як талановитий, обдарований митець усі перипетії світу, власні емоції брав за основу під час написання своїх творів. Винниченко не міг спокійно реагувати на несправедливість, нерівність у суспільстві, хотів, щоб був утілений у життя принцип "чесності з собою", згідно з яким, на його думку, людина повинна бути чесною з собою, не обманювати себе, не лукавити з собою, бо обдуривши себе, буде те саме робити з іншими.

Отже, проблема формування української нації є провідною у творчості В.Винниченка, про яку йдеться у таких його працях як "Уміркований і щирий", "Малорос-європеець", "Між двох сил", "Божки", "По-свій", "Хочу", "На той бік", "Нова заповідь", "Слово за тобою, Сталіне!" та ін. Питанням відносин між українськими і російськими соціал-демократами пройнятий роман "Божки". Герой твору Скалозуб бореться за незалежність України, говорить літературною українською мовою, мріє про самостійну Україну, де жив би лише український народ. Інший герой цього ж твору Пампущенко зневажає усе європейське, ходить виключно у чоботях, завжди одягнутий у вишиванки, цінує лише літературу, написану українською мовою, до всього, що здається йому неукраїнським, ставиться вороже. Сумніви, злети і розчарування, пошуки нового, на які наважувалися мислителі у той нелегкий час, Винниченко відобразив в образі Ганджули, літератора – "пошарпаної людини з якимось переламаним лицем". На думку П.Христюка, завдяки творам Винниченка можна вивчати політичне і культурне життя українського суспільства на початку ХХ століття. Винниченко, зосереджуючи увагу на зображенні українців-патріотів, які щиро люблять свою Батьківщину, помічав у них певні надто категоричні судження щодо їхніх волевиявлень. Це стосується образу Недоторканого ("Щирого") з твору Винниченка "Уміркований і щирий". Щирий навіть у в'язниці до своїх

співкамерників, що розмовляють російською, кричить, щоб ті забиралися геть із українських в'язниць. Його непримиренне і агресивне ставлення до тих, хто спілкується іншою мовою, ніж він, лише відображають нетактовність, невміння знайти компроміс, довести правильність своєї позиції, відстояти рідну українську мову перед іншими, на прикладі показати велич української нації лише лишній раз нагадують, що необдумані кроки не сприяють досягненню задумів та мрій. Антиподом Недоторканого у творі постає Самраженко ("Уміркований"). Він також любить Україну, але не особливо це проявляє. "Уміркований" не схильний до відкритої боротьби, тримає у кишені українську газету, нікому не говорить про своє ставлення до рідного народу. Самраженко тихо живе, тихо любить, не докладаючи жодних зусиль для того, щоб сприяти відродженню України. Винниченко, зображаючи двох героїв твору – Самраженка і Недоторканого – дає зрозуміти, що ані один, ані другий не зможуть реально бути корисними Україні, адже ні даремне "розмахування руками", ненависть, грізні слова, ні мовчазна любов до рідного краю без конкретних вчинків, виражених, послідовних кроків не здатні принести позитивні результати на шляху до здобуття Україною незалежності. Так, як бачимо, зображаючи своїх персонажів-любителів України, Винниченко вдається також і до сатири. І, дійсно, як пасивна, так і агресивна любов – не добро, а зло. Мислитель розумів, що будь-яка ідея, яка стає фанатичною, оволодіваючи людиною цілковито, здатна деформувати її як особистість, руйнувати її первісні моральні засади, ставати причиною руйнування і смерті. Як зазначав Г.Костюк, "в українському складному й багатовимірному національно-визвольному русі Винниченко бачив і зображував не тільки центрально-провідне, героїчне, беззастережно віддане, що визначало головну дорогу нашого руху вперед, але й буденне, дріб'язкове, смішне, а інколи – шкідливе, що чіплялося за героїчне, велике й понижувало та осмішувало його" [4, с.21].

Хоча й Винниченко був організатором і діячем соціалістичного руху, брав активну участь у політичній діяльності, він не прагнув ідеалізувати партійних діячів та їхні програми. Він серйозно і вдумливо підходив до соціалістичного вчення, в результаті чого мислитель з'ясував для себе, що не все так безхмарно в ідеях соціалізму. Чим більше він заглиблювався у вчення соціалістів, тим чіткіше помічав дисгармонію між їхніми ідеями та практикою. Сумніви Винниченка у правоті соціалістичних ідеалів співзвучні з думками героя роману "По-свій" Вадима Стельмащенка, який на заслання, зустрівшись з елітою майбутніх реформаторів, не був впевнений, що вони здатні створити новий світ на руїнах старого. Стельмащенко не вірить, що вони зможуть повністю звільнитися від впливу на них "старих божків", а саме: обману, бажання влади, свавілля, насильства. Герой роману з прикрістю зауважує, що ці борці за новий лад ще не готові зробити щось корисне для свого народу, вони не здатні побудувати суспільство нового гатунку на засадах добра і справедливості, оскільки перебувають під впливом усього старого, якого вони намагаються позбутися. В зв'язку з цим Вадим стверджує, що і він, і вони жерці "старих божків", а ніякі не соціалісти. Немовби володіючи даром пророка, Винниченко зумів передбачити злочинні дії соціал-демократів.

Туга Винниченка за рідною Україною, голодомори, репресії на його Батьківщині, знайшли відгомін у романі "Слово за тобою, Сталіне!". У центрі уваги автора – Роман Іваненко, який зробив успішну кар'єру у Москві. Все у нього було добре до того часу, поки його брат не потрапив у табір для політв'язнів через те, що був членом підпільної організації "термітів", яка вела боротьбу проти радянської влади. Щоб заслужити довіру партії, Іваненко їде в Україну з наміром викрити цю організацію. Проте, прибувши на Батьківщину, він побачив складну ситуацію, що там склалася, страждання рідного народу, руйнування країни. В результаті, Іваненко переглянув свої позиції стосовно радянської влади, підпільної організації, він духовно еволюціонує, він відчув, що є справді українцем, якому небайдужа доля України. Зображаючи Романа Іваненка, його духовне становлення, Винниченко хотів наголосити на тому, що вільними Україна і її народ можуть бути тоді, коли нація зберігатиме власну самобутність, не втрачатиме самоповаги, буде гордою від того, що її рідний дім – українська держава. Мислитель зумів розгледіти хибність радянської політики, зазначаючи, що влада більшовиків існуватиме недовго. "Демократизація влади", вважав він, є причиною цього. На думку Г.Сиваченко, демократія у розумінні Винниченка "не полишає по собі позитивної енергії, вона стає тим серпанком, за яким приховуються неадекватність поведінки, ідеологічні помилки, що часом призводять до трагічних наслідків" [5, с.347]. Винниченко зауважував, що матеріалом для його творів є людське життя, побут, духовне життя суспільства, психіка людини, стосунки між людьми.

Висновок. Впродовж своєї творчої діяльності Винниченко прагнув не залишатися осторонь гострих моральних і соціально-політичних проблем. Так, у передмові до "Відродження нації" він вказував на те, що намагатиметься відобразити справжню картину

боротьби українського народу за визволення своєї нації в часи Російської революції, а також і після неї. Як стверджував І.Кончіц, Винниченко є "письменником соціальним – борцем за краще життя тих, хто створюючи все, має від цього лише крихти, та й то пересипані з піском... Письменник дає не тільки ідеал, але вказує й шлях до нього – боротьбу, – до якої кличе пригноблених" [3, с.171].

Проблеми, які зворушували Винниченка до глибини душі, залишаються актуальними і болючими на сьогоднішній день, коли в епоху суспільних, політичних, економічних колізій і теперішнє, і майбутнє нашої держави змушують замислитися кожного з нас як жити далі, спонукають вносити посильний вклад у розбудову України, оберігати її мову і культуру, доводити усім іншим народам, що ми, українці, не залишимо ніколи у біді свою рідну землю, відстоюватимемо її інтереси за будь-яких обставин.

Література

- 1.Винниченко В. В чьм наша сила? /В. Винниченко //Украинская жизнь. – 1915. – № 7.
- 2.Рудницький М. Від Мирного до Хвильового між ідеєю і формою. Що таке «Молода Муза»? /М.Рудницький – Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2009. – 502 с.
- 3.Кончіц І. Володимир Винниченко (ескіз) /І.Кончіц //Українська хата. – 1910. – № 1-12.
- 4.Костюк Г. Світ Винниченкових образів та ідей /Г.Костюк //Слово і час. – 1990. – № 7.
- 5.Винниченко В. Нова заповідь: роман /В.Винниченко; [пер. Г.Сиваченко]. – К.: Знання, 2011. – 349 с.

Summary

Pavlyshyn L. The People and Nation in the Vynnychenko's Works. The article analyzes the social and political Vynnychenko's views related problems of the people, nation, Ukrainian, Ukraine's independence. The author focuses on factors that had significant influence on the formation and evolution of the outlook Ukrainian thinker. **Keywords:** people, nation, sovereignty, state, recovery, democracy, power.

УДК 141:17.023.36

© **Наталія Філіпенко**

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ)

З ТВОРЧОЇ БІОГРАФІЇ ВАСИЛЯ ЗЕНЬКОВСЬКОГО: ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ПРИЧИНИ ТА НАСЛІДКИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

В статті аналізуються погляди Василя Зеньковського на причини розмежування Церкви та культури (еклезіологічні вади католицизму, його хибна рецепція античної філософії), її наслідки (сцієнтизм, безрелігійний гуманізм, культ особи та свободи) і можливі шляхи їх подолання (зокрема, система культурного дуалізму) в різні періоди його наукової творчості.

***Ключові слова:** Церква, свобода, особистість, сцієнтизм, безрелігійний гуманізм, культура, православна культура, секуляризація культури, культурний дуалізм.*

Якщо в цілому проаналізувати творчість Василя Зеньковського (1881-1962) – богослова, філософа, психолога, педагога, то стає зрозумілим, що він належить до тих непересічних мислителів, які присвятили своє творче життя одному обраному сюжету і змогли додумати його до кінця. Про що б він не писав – чи про історію вітчизняної філософії, чи про християнську філософію, чи на культурологічні, або ж педагогічні теми, – таким сюжетом для нього було питання про те, чому виникла смислова «прірва» між Церквою і культурою, які руйнівні наслідки спричинила секуляризація, і як можлива православна культура [7]. Беззаперечна *актуальність* цієї теми визначається тією глибокою гуманітарною кризою, яка охопила людське суспільство ще з початку ХХ століття. Зазначимо, що творчості Василя Зеньковського присвячено низку публікацій, в тому числі й в Україні [наприклад, 5; 6; 8; 9]. Проблема – в тому, що кожен з дослідників його творчої спадщини, керуючись *своїми* пошуковими інтересами, вивчає *свій* окремий сюжет і проходить мимо тієї теми, яка була

наріжною для *самого* мислителя. *Мета* цієї статті саме й полягає в тому, щоб виокремити основні етапи дослідження В.Зеньковським його головного сюжету – секуляризації культури та її подолання й окреслити коло тих ідей, які визначили його власне бачення цієї проблеми.

Ми зупинимось тут на суто культурологічних роботах Василя Зеньковського, знакових для характеристики еволюції його поглядів з цього питання. На нашу думку, в творчості мислителя умовно можна виділити три періоди, межі яких задано зміною зовнішніх обставин його особистого життя, що співпали з кардинальними віхами в історії ХХ століття. Впродовж кожного з них Зеньковський вивчав і причини, і наслідки, і способи подолання відчуження Церкви і культури. Однак характерним є те, що при незмінній стратегії дослідження – автор завжди виходив «із споглядань, підказаних *православною свідомістю*» [1, с.154] – постійно з'являються нові нюанси, йде процес уточнення, в залежності від історичних колізій сучасності відбувається акцентування переважно на одному з трьох чинників.

Перший, так званий київський, період завершився з кінцем першої світової війни і початком вимушеної еміграції професора Університету св.Володимира. На той час квінтесенцією його розмислів про секуляризацію культури стала стаття «Росія і Православ'я», опублікована в 1916 році в журналі «Христианская мысль». Момент написання цієї роботи співпав з політичним і військовим протистоянням тодішньої Росії і Німеччини. Однак не це визначило основний напрямок думки автора. Для нього важливішим було зрозуміти духовну відмінність між Росією та Заходом, виявити причини формування в умовах католицизму секулярної гуманістичної культури, спростувати її релігійну нейтральність та окреслити згубні для суспільства наслідки, які він називає сурогатами справжньої релігії. Говорячи про причини секуляризації, В.Зеньковський зупиняється на еклезіологічних відступах від християнства в католицизмі – відмові від принципу соборності, його пригніченні ієрархічною структурою Церкви, спотворенні християнської свободи [3, с.111]. Наслідком цього стали спроби знайти свободу або без Христа, або поза Його Церквою, які, однак, не були релігійно нейтральними – і тому, що були негацією католицизму, і тому, що в різних варіаціях фактично утвердили принцип людинобожжя. Останній виявився в проголошенні індивідуалізму (обожненні окремої людської особистості), прагненні та виправданні безмежної свободи, яка межує з свавіллям, культі матеріальних благ. Згодом це спричинило гносеологічний і моральний релятивізм західної науки та культури, радикалізувало політичне життя, в протестантизмі звело релігійне життя до суб'єктивних переживань індивідуальної душі на основі відмови від авторитету Церковного Передання. Всі ці проблеми В.Зеньковський проаналізував крізь призму російського сьогодення, визначивши його трагічність як духовний полон у Заході внаслідок проголошення і відстоювання інтелігенцією смислів породженої останнім секулярної культури, чужих і руйнівних для Православ'я, до того ж, позбавленого голосу в культурі. Своєрідним підсумком його роздумів першого періоду про значення Православ'я як для українського, так і російського народу стане стаття «Православ'я і руська культура» (1923) (оскільки двома основними стихіями руської культури він вважав українську і великоруську [2, с.104]). Один з висновків її автора містить важливу думку, актуальність якої й на сьогоднішній день виходить за межі суто наукового дослідження: «Відрив від Православ'я має надто руйнівну дію на народну душу; доведений до кінця, він означав би рішучий розпад руського духу, перетворення руського народу на етнографічний матеріал» [2, с.110].

Другий період, часові межі якого визначені кінцем першої і початком другої світової війни, проходив уже в еміграції – в країнах Західної Європи (спочатку в Чехословаччині, потім у Франції). Цей факт – життя на католицько-протестантському Заході, сповідуючи при цьому Православ'я, – зумовив подальший розвиток поглядів Василя Зеньковського на проблему взаємин Церкви і культури. На той час для мислителя найсуттєвішим є роздуми над тим, як відбулося відмежування Церкви і культури на християнському Заході та чи справді релігійно «нейтральна» західна секулярна культура (адже саме в її умовах він мав тепер проходити свій творчий шлях), а також вивчення можливих стратегій подальшого розвитку європейської культури, що визначатимуться різним відношенням її до християнської віри. Знаковою роботою цього періоду є стаття «Система культурного дуалізму» (1929). В.Зеньковський продовжує вважати нерозкритість благовістя про свободу, заповідану Христом, в умовах західноєвропейського Середньовіччя основною причиною того, що боротьба за свободу в новій історії стала боротьбою за свободу від Церкви [4, с.203]. І одним з результатів цієї боротьби був відхід культури від Церкви, її принципова й свідомо лаїзація [4, с.204]. Його досягненню, на думку автора, сприяло й протестантське розуміння культури як такої, що позбавлена релігійного

смислу, а, відтак, релігія виявилась трансцендентною культурі, а людська творчість – відірваною від християнства. Однак, як слушно зауважує В.Зеньковський, релігійна «нейтральність» світської культури є уявною. В даному випадку він акцентує увагу не на її смисловому «полі», якому притаманні риси релігії без Бога (як це було у перший період), а на тому, що світська культура веде активну боротьбу з християнським світоглядом. Цікавим є той факт, що мислитель пов'язує між собою події, що відбуваються в західному світі, з нищенням Церкви в Радянському Союзі: «Гоніння на релігію в радянській Росії, що мають настільки відкритий і принциповий характер, за своєю суттю, дають лише здійснення того, що на словах чи в малих справах висувається повсюди. Активне безбожництво комунізму договорило до кінця і виявило тенденції, що давно накопичилися в європейському світі...» [4, с.208]. Водночас перша світова війна і події після неї свідчили про глибоку кризу секулярної культури: «Війна виявила й загострила ряд процесів, що вже давно відбувалися в християнському суспільстві; те, що раніше переживалося небагатьма, більш тонкими й чутливими натурами, захопило ширші маси й поставило з надзвичайною гостротою питання про повернення до релігійної культури...» [4, с.208]. Саме тому В.Зеньковський бачить дві можливі стратегії розвитку європейської культури, що ґрунтуються на діаметрально протилежному відношенні до християнської віри. Перша – та, що домінує й дотепер, тобто секулярна, яка визнає, що немає й не буде релігійного освячення культури, що історію слід будувати без релігійного фундаменту. А це означає, продовжимо думку Василя Зеньковського, й далі рухатись по шляху руйнації, однією з концентрованих точок якої стала перша світова війна. Друга ж стратегія пропонує творити церковну культуру «через подолання хаосу натуральності (індивідуальної, національної, історичної), але не через зовнішнє впорядкування цього хаосу (як думав і думає католицизм), а через преображення зсередини» [4, с.211]. Саме через внутрішнє неприйняття свободи в католицизмі, що задається його еклезіологією, він не може повернути історії, культурі християнський смисл. Тому надії на нову церковну культуру, якщо вона можлива, мислитель пов'язує з Православ'ям.

Дія Церкви в культурі має стати спасінням світу, його поверненням до духовного здоров'я. Говорячи про творення такої культури, він підкреслює, що воно має відбуватися не поза сучасністю, а в самій сучасності, а тому пропонує визнати можливість співіснування поряд релігійної і безрелігійної культур і називає це системою культурного дуалізму [4, с.213]. Це означає як відмову від примусової нейтральності культури, що відбирає у віруючих змогу будувати життя, школу, культуру на церковних засадах, так і заперечення примусового оцерковлення сучасності. Забезпечення таких рівних можливостей, без сумніву, вимагає нового розуміння свободи: «Якщо дійсно має бути забезпечена свобода для невірних, для шанувальників «нейтральності культури», то чому ж відмовляти в свободі й віруючим, тим, хто прагне оцерковлення культури? Свобода потрібна одним, але потрібна й іншим... Якщо історично тема свободи зрослась в європейській людині з правом на безвір'я, то приходить нова епоха в здійсненні та явленні свободи, яка захищає право на віру» [4, с.216]. Слід зупинитись на ще одному повороті думки Василя Зеньковського про свободу, який спростовує достатність так званої особистої релігійності, що її передбачає свобода віросповідання. За його словами, свобода є передумовою справжньої християнізації душі та життя, але щоб бути християнином, жити по-християнськи, потрібна й позитивна свобода творити церковну науку, християнське мистецтво, релігійну перетворену соціальність [4, с.225-226]. Мотив свободи залишається головним і тоді, коли автор пише про шляхи формування церковної культури: «Повернення до церковної культури ні в якому разі не може ґрунтуватися на примусовому підпорядкуванні Церкві всієї повноти культури. Це й фактично неможливо, й релігійно є спокусою: Церква може внести свою перетворюючу силу лише там, де її вільно шукають, де вона перш за все просвітлює глибини людини, впорядковує її підпілля, зсередини надає силу Божу. Шлях Церкви через історію може бути *лише шляхом через серця* – іншого шляху християнству не дано за самою його суттю: інше є підміною, збідненням, маловір'ям» [4, с.211]. Саме тому було б помилковим вводити ті чи інші форми церковної культури примусово, використовуючи при цьому державну владу. Тільки всередині самого християнського суспільства, церковних общин повинна прозвучати проповідь зближення Церкви й життя, тільки тут має відбуватися пошук нових шляхів і форм оцерковлення культури. Зазначимо, що загальна оцінка мислителем перспективи існування церковної культури й дотепер не втратила своєї актуальності: «Я боюся, що за *право* на релігійну культуру доведеться ще довго боротися, боюся, що ті, хто оголошує себе єдиними захисниками свободи, довго будуть стояти лише за свободу

для себе. Поки залишається небезпека повторення середньовічного режиму, *настороженість* (але не більше) зрозуміла й доречна, але відкидати право на релігійну культуру – значить лише прикривати свою агресивну антирелігійність високими мотивами» [4, с.226].

Третій період осмислення Василем Зеньковським процесу секуляризації культури визначений подіями другої світової війни та її наслідками. Причину всіх історичних трагедій XX століття він вбачає в духовному розкладі суспільства, що виявився в глибокій варваризації в поєднанні з успіхами науки та техніки й зумовлений невпинною дехристиянізацією людства [1, с.154]. Саме тому для мислителя видається важливим не лише деталізувати причини та виявити згубні наслідки секуляризації культури, а й змалювати невтішні тенденції цього процесу в майбутньому. Концентрованим підсумком його роздумів цього періоду стала робота «Наша епоха» (1952). Автор починає з загальної характеристики секулярної культури, якою придавлена сучасна людина, бо в ній відсутня єдність, її окремі сфери пов'язані між собою лише тим, що їхнім суб'єктом є людина. Саме це й спричиняє все більш зростаючу роздробленість і розгубленість людського духу. Об'єднати розрізнені сфери духу здатна лише віра, оскільки основу єдності вона вбачає не в нашому сприйнятті, що нерідко виявляється хибним, а в Богові як Абсолюті, як джерелі різноманітності. Однак проблема полягає в тому, що «автономія» культури, її незалежність від Церкви зробили віру непотрібною для творчості. Релігійне життя заганняється в індивідуальне «підпілля»: творча людина може бути глибоко релігійною, але це визначає її особистість, а не її творчість. Як слушно зауважує В.Зеньковський, принцип «автономії» вже ніхто не захищає, ним просто живуть. Наука і філософія підходять до вивчення світу так, наче Бога немає, наче буття можна пояснити з нього самого. Суспільні проблеми, політичні та соціальні питання, мораль і педагогіка виходять з такого розуміння властивостей людини, яке не спирається на віру. Тим самим, історія християнських народів вже не розуміється як сходження до Царства Божого, як шлях спасіння світу, не є спробою втілити в життя принципи християнства, бо на стадії «автономії» від віри вона стала «природною» історією народів [1, с.156]. Фактично відбувається усунення з культури всього трансцендентного, того, що нагадує нам про Абсолют як Першореальність. Однак це не може усунути категорію абсолютності з нашого духу, саме тому вилучення трансцендентного з культури призводить до абсолютизації в ній відносного, тимчасового, іманентного. Виникають міфологеми, які мислитель називає «іманентною релігійністю», що визначає суть духовного життя Європи впродовж останніх трьох віків. До таких міфологем мислитель відносить ті, що свого часу вже були перераховані ним в статті «Росія і Православ'я»: віра у всемогутність науки і техніки, безрелігійний гуманізм як обґрунтування «природного» благородства людини, культ особи в індивідуалізмі та персоналізмі і особливо – культ свободи, яка розуміється як основне джерело людяності.

Якщо раніше, говорячи про причини секуляризації, Василь Зеньковський акцентував увагу на еклезіологічних вадах католицизму, то тепер відлік відпадин культури від Церкви він починає з хибної спроби рецепції вчення Аристотеля західним християнством в особі Фоми Аквінського. На відміну від свв. отців перших віків християнства, які змогли «переплавити» мудрість «природного розуму» античної філософії в «горнилі» християнської віри, Аквінат розмежував сфери «природного знання» і віри, визнавши християнську ідею творіння правомірною в межах релігії і водночас проголосивши, що з огляду на раціональний аналіз (тобто «природний розум») неможливо спростувати вчення Аристотеля про безначальність світу. В.Зеньковський назвав таке визнання завершеності в собі «природного розуму», а, отже, утвердження принципу незалежності його від релігії капітуляцією віруючого розуму. Саме у вченні Фоми Аквінського, вважає мислитель, слід шукати витoki новітнього раціоналізму, а по тому й тих концепцій, які в той чи інший спосіб заперечують будь-яку участь Бога в житті світу.

Виявивши ту смислову точку, з якої почалося відмежування культури від Церкви, мислитель послідовно розвінчує міфологеми, висунуті на протигагу християнській вірі, демонструє їх абсолютну історичну безвихідь. Першою ілюзією, яку він деміфологізує, є так звана всемогутність і об'єктивність науки. Що стосується всемогутності, то, за словами автора, сучасна трагедія духу полягає в тому, що якщо розвиток науки створює впевненість у собі, відчуття влади над природою (зазначимо, що техногенні катастрофи, які переслідують людство впродовж останніх десятиліть, все частіше спростовують і ці ілюзії), то в серці живе страх перед тлінністю всього земного, насправді воно прагне безсмертя й вічного життя [1, с.158]. Водночас об'єктивність наукових теорій є такою ж фікцією, оскільки там, де ми виходимо за

межі положень, експериментально здобутих наукою, починається узагальнення, абсолютизація відносного, що вимагає вже не перевірки, а віри (як, наприклад, матеріалізм, позитивізм, еволюціонізм). Саме тому наукове світобачення, сциєнтизм, є вірою в науку з усіма особливостями сектантства, яка не дозволяє ні заперечень, ні сумнівів [1, с.160-161]. В.Зеньковський говорить про ще одну обмеженість раціоналізму, яку можливо зрозуміти, лише беручи до уваги християнське вчення про пізнання, і яка полягає в тому, що «сила розуму є функцією нашого духу в цілому і не може бути відділена від усього життя духу без того, щоб не відбулося ослаблення самого розуму» [1, с.162]. Розвиваючи цю тему, він вказує, що «залежність роботи розуму від глибини й чистоти духовного життя таїть в собі ширшу й важливішу істину... – а саме те, що істина, доступна нам, походить від Божественного Логоса – Христа, а, отже, її провідником для нас є Церква... Істина в своїй повноті доступна не окремій свідомості і ще менше колективу (тобто не визначається по «більшості голосів»), ... істина відкривається людям, коли вони живуть у Св. Духові» [1, с.163].

Другою міфологемою, яку піддає критиці Василь Зеньковський, є безрелігійний гуманізм, що ґрунтується на вірі в «природне» благородство людини і є ще однією формою відпадиння від християнства. Початок цієї «автономізації» моралі він пов'язує з дискредитацією аскетизму, відмовою від нього, оскільки починає панувати думка, що в голосі совісті в людині природно звучать закони добра, а тому аскетичне придушення певних порухів душі стає і незрозумілим, і зайвим. За його словами, «Кант у вченні про автономію моральної свідомості лише підвів підсумок, філософськи обґрунтував нерелігійне розуміння моралі, ... у нього навіть навпаки мораль стала онтологічною основою релігійного життя» [1, с.165]. Однак це «визволення» моралі, яке згодом переросло у спроби побудувати так звану позитивну, наукову етику, стало початком її розкладу: «Якщо, наприклад, пробують вивести мораль з себелюбства та егоїзму, коли доводять, що шлях добра «вигідніший», ніж шлях зла, чи що весь хід розвитку такий, що в ньому торжествує творчість над руйнацією, то чому все це обов'язкове для людини? Якщо немає в добрі об'єктивної основи, то неминуче виникає питання про «виправдання» добра, ... бо добро підозрюється як істинний шлях життя, який фактично більше дозволяє торжествувати злу, ніж добру» [1, с.166]. Відтак в європейській свідомості з'являються мотиви аморалізму, підсумком яких став відчай філософії екзистенціалізму.

Василь Зеньковський аналізує також ті наслідки, що їх спричинила дехристиянізація поняття особистості, а саме – культ особи в індивідуалізмі та персоналізмі. З моменту, коли людська особистість перестала розумітись як образ Божий, образ Абсолютної Особистості, коли її саму по собі було проголошено вищою цінністю, вона виявилась приреченою на трагічну перспективу самотності в світі: «Прагнення нескінченного життя, повноти і творчості більше мучать людей, ніж насичують їх, – бо вони дивляться в нескінченність, яка для секулярної свідомості не є Живою Реальністю, не є Особистим Божеством, – а якоюсь незбагненною і, по суті, байдужою до долі кожної людини перспективою» [1, с.170].

І, нарешті, основна ілюзія нашої епохи – культ свободи. Витоки цього секулярного міфу В.Зеньковський вбачає в одній з двох помилкових богословських спроб вирішити проблему свободи в людині. Якщо блаж. Августин вважає, що через первородний гріх наша свобода може бути лише свободою до зла, а творча свобода належить лише благодаті, що фактично є вже запереченням свободи, то Пелагій, навпаки, всю повноту свободи віддає емпіричній особі, «вчить про те, що свобода як «природна» сила нашого духу не потребує ні благодатної допомоги згори, ні трансцендентального «очищення» емпіричного складу особистості. Інакше кажучи, тут свобода визнається основою всього духовного життя, а не є його цвітінням і плодом, – і саме така філософія свободи й виявляється внутрішньо спорідненою з секулярним розумінням культури, навіть більше: вона й є самою серцевиною, душею безрелігійної культури» [1, с.172]. В такому разі, зазначає Василь Зеньковський, релігійне життя саме стає функцією свободи, предметом вибору – воно може бути, але його може й не бути (додамо від себе, що саме це й декларується в концепції свободи совісті), тоді як в християнстві, навпаки, свобода є функцією релігійного життя, бо лише через добровільне долучення до Істини Христової людина стає на шлях свободи. Однак саме свобода є тією критичною точкою, де людина *особисто* не може оминати Бога: «Ні теоретичне, розумове долучення до істини, ні суто моральна установка духу не ставлять нас віч-на-віч з Абсолютом – лише в актах свободи ми й наближаємося до Абсолюту, стоїмо на порозі того, щоб бути з Ним, чи, навпаки, – піти від Нього» [1, с.173]. Бо саме тут відкривається *особиста* обмеженість і безпорадність людини, яку

секулярна культура залишила віч-на-віч з собою, без Бога: «дивним чином цей пафос свободи майже завжди націлений на усунення *зовнішніх* сил, які сковують нашу свободу», але в тому, що стосується внутрішнього життя людей, – «свобода є *тягарем* ...», справа тут у тому, що з актами свободи неминуче пов'язане переживання *відповідальності*, ... відкинути це переживання відповідальності можливо лише шляхом відмови від свободи. Звичайно, коли мова йде про «малу» свободу, свободу фізичної, соціальної, політичної дії, то люди глибоко відчують потребу в *цій* свободі, борються за неї. Але тим сильніше вони тікають від «великої» свободи, яка страшна саме цією усвідомленістю відповідальності. Саме тому переважна більшість людей шукають того, щоб віддати свою свободу комусь, кого вони визнають своїм «вождем» і в чий авторитет вони вірять. Саме ця «велика» свобода і є, як виявляється, нестерпним тягарем, бо вона передбачає духовне життя, боріння з усім мілким і малим у собі. А для цього потрібна не лише сміливість, тут потрібна праця, робота над собою, аскеза» [1, с.173]. Отже, внутрішня свобода є тим місцем, звідки людина секулярної культури *особисто* може почати долати свою трагічну обездоленість шляхом повернення до Бога. При цьому, Василь Зеньковський, як і раніше, наголошує, що індивідуальне повернення до Христа не може змінити епохи, яка залишатиметься тотально секулярною, допоки не відбудеться оцерковлення різних сфер культури, а, отже, – і зміни в суспільній свідомості. Відтак процес подолання розмежування Церкви і життя, віри і культури, за його словами, є таким, що не може відбутись без спільних зусиль як кожної віруючої людини, так і історичної Церкви загалом.

Підсумовуючи аналіз поглядів В.Зеньковського на причини та наслідки секуляризації культури, зазначимо, що вони потребують детального дослідження як з огляду на більш глибоке розуміння суті творчості самого мислителя, так і тих процесів, які відбувались і відбуваються в європейській культурі. Однак не менш важливою ця тема є для вітчизняного сьогодення, коли «двері» в сферу культури нарешті почали відкриватись і для Церкви. Тому саме зараз виважені, глибокі ідеї протопресвітера Василя Зеньковського про можливість творення православної культури можуть нарешті повернутись і почати втілюватись на батьківщині.

Література

- 1.Зеньковский Василий, протопресвитер. Наша эпоха //Христианская мысль. – К., 2006. – № 3.
- 2.Зеньковский В.В. Православие и русская культура /В.В.Зеньковский //Собрание сочинений. Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916–1957). – М.: Русский путь, 2008. – С.87-126.
- 3.Зеньковский В.В. Россия и Православие /В.В.Зеньковский //Христианская мысль. – К., 1916. – № 1.
- 4.Зеньковский В.В. Система культурного дуализма /В.В.Зеньковский //Собрание сочинений. Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916–1957). – М.: Русский путь, 2008. – С.202-226.
- 5.Летцев В.В. В.Зеньковский: психология в русле христианской антропологии /В.В.Летцев //Журнал практикующего психолога. – К., 2000. – Вип. 6.
- 6.Ткачук М. Київський період творчості В.В.Зеньковського /М.Ткачук //Магістеріум: Історико-філософські студії. – К., 1998. – Вип. 1.
- 7.Про те, як історико-філософські дослідження Василя Зеньковського пов'язані з цією темою, див. статтю: Філіпенко Н.Г. Георгій Флоровський і Василь Зеньковський: розбіжність інтерпретацій історії релігійної філософії (на прикладі «Науки про людину» В.І.Несмелова), яка найближчим часом має вийти в збірнику «Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія».
- 8.Филиппенко Н. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. Монография /Н.Филиппенко. – К., 2009. – 140 с.
- 9.Філіпенко Н.Г. Неослов'янофільські тенденції в філософії культури В.Завітневича і В.В.Зеньковського (початок XX ст.) /Н. Г.Філіпенко //Totallogy. – К., 2009. – №22.

Summary

Filipenko N. From the Vasily Zenkovsky's Creative Biography: the Evolution of His Views on the Causes and Consequences of Secularization of Culture. In the article the views of Vasily Zenkovsky on the causes of division of the Church and culture (ecclesiological failings of Catholicism, its erroneous reception of the antique philosophy), its consequences (scientizm, unreligious humanism, the cult of personality and liberty) and the possible ways of their overcoming (in particular, the system of cultural dualism) are analysed in the different periods of his scientific work. **Keywords:** Church, liberty, personality, scientizm, unreligious humanism, culture, orthodox culture, secularization of culture, cultural dualism.

НІЦШЕАНСЬКА ТУГА: ВІД ЛЕСІ УКРАЇНКИ ДО ЛІНИ КОСТЕНКО

Проводиться порівняльний аналіз творчості Лесі Українки та Ліни Костенко в контексті філософії Ф.Ніцше, значення його антропологічних та волюнтаристських ідей для соціокультурних реалій України, віддзеркалених в геніальній українській поезії ХХ століття.

Ключові слова: «Ніцшеанство», «переоцінка цінностей», «Надлюдина», екзистенціалізм, «нова онтологія», аполоно-діонісійське начало, дуалізм, національна самоідентифікація.

Філософія Ф.Ніцше не втрачає своєї актуальності впродовж вже більш як столітньої “постніцшеанської” доби. Його ідея “переоцінки цінностей” покликана самою практикою динамічного розвитку новітнього західноєвропейського суспільства. Цей поступ супроводжувався утвердженням гуманістичних ідеалів, тих, які окреслені ніцшеанською цінністю людини як “надлюдина”. У свою чергу, реалізація даного антропологічного проекту можлива в руслі утвердження його ж “цінності життя як найбільшої цінності”. Практичні результати його філософських ідей в сфері формування сучасного західного громадянського суспільства очевидні. Можна аргументовано говорити про екзистенціалізм, як “спадкоємця” ніцшеанства, відповідно, як про ідеологію реалізації його гуманістичного вчення на засадах цінності людини, свободи, відповідальності тощо. У Ф.Ніцше знаходимо витoki нового ставлення людини до світу-буття через призму новітніх онтологічних вчень – від “фундаментально-онтологічних” до структуралістських і постструктуралістських. Зрештою, постмодерністське осмислення сучасної постіндустріальної реальності зrealізовується його провідними представниками в контексті ніцшеанського вчення.

Весь цей ніцшеанський світоглядно-методологічний і соціокультурний контекст залишається злободенний й для нинішньої України. Однак, як доповнення до загальноєвропейського, для України досі не “зняті” “вчорашні” проблеми Європи. На часі з поміж інших дві, принаймні, актуальних антропологічних проблеми. По-перше, це самоідентифікація індивіда як особистості – сильної, вільної, творчої людини, своєрідної “надлюдина” в ніцшеансько-символічному смислі. По-друге – національна самоідентифікація українців. Тут без відповідних духовних “переоцінок цінностей” та “волі до влади” над собою не обійтись. Саме на цих духовних перехрестях стикаються постаті Ф.Ніцше і наші духовні апостоли столітнього вектора – від Лесі Українки до Ліни Костенко. Цінним в такому співставленні є те, що значення творчості Ф.Ніцше осмислюється не в відсторонених від життя академічних сферах, а відзеркалюється в поетично-образних формах самого життя.

В сучасному світі спостерігається дещо дивовижне явище. Активно спрямований у завтрашнє буття, він, сьогоднішній, все більше заглиблюється у минувшину. Переглядаються самі принципи історичного світобачення, коли звернення до ментальності народних мас змушує переоцінювати духовне життя народу. Тому не викликає подиву успіхи романів Умберто Еко, відповідні серіали біблійних та історичних сюжетів Голлівуду. Українська культура, яку і суспільство загалом, включена в цей процес. Ще з *І.Коляревського*, *Т.Шевченка* та *П.Куліша* розпочався цей «похід у минуле», що продовжується і в наші дні (романи *В.Шевчука*, *В.Яворівського*, *П.Загребельного*, поеми *Ліни Костенко*). Нового осмислення набуває творчість української класичної філософії – від *Г.Сковороди* і *П.Юркевича* до *М.Драгоманова*, *Д.Чижевського*, *Д.Донцова*, *Д.Багалія* та ін. Актуалізується українська літературна спадщина, зокрема, чи навіть особливо, творчість Лесі Українки (*І.Дзюба*, *С.Єфремов*, *С.Павличко*, *М.Євшан*, *В.Святовець*, *П.Одарченко*, *М.Зеров*, *В.Покальчук*, оригінальні філософські дослідження *А.Бичко* та ін.).

Метою даного дослідження є виявлення головного спрямування розвитку філософії в Україні кінця ХІХ – початку ХХ століття та відповідність їх провідним тенденціям, притаманним тогочасній західноєвропейській думці. У цей час відбувається переосмислення

вагомості та ролі, які надавалися класичній філософії, і це не могло не відбитися на поступі філософської думки в Україні. Хоча, не заглиблюючись у духовні процеси тодішньої України, може здатися, що не філософією тоді Україна переймалася. Вкрай важке становище України, розтерзаної між двома імперіями, вимагало значного волевиявлення національного духу. Боротьба за соборність утверджувала своїх лідерів, але не меншою мірою, ніж політичні постаті, на соціополітичні та духовні процеси впливали діячі культури, які формували національну філософію, і в її руслі національну ідею.

Ті соціокультурні процеси, які відбувалися в Україні на межі XIX – XX століть, спричинили до своєрідного їх віддзеркалення в духовній сфері, передусім у філософії та літературі. Окрім цього, українська духовність живилася також передовими на той час західноєвропейськими культурно-філософськими цінностями, зокрема німецькою філософією кінця XIX століття, особливо філософією Ф.Ніцше, яка була вкрай актуальною для тодішньої України.

«Переоцінка цінностей», за словами Ф.Ніцше, на межі століть була зумовлена трансформацією самої традиції європейської філософії й засвідчувала кризу просвітницької раціоналістичної традиції, яка гідно була представлена цілою плеядою провідних представників німецької класичної філософії. Більше того, на завершення XIX століття відбувається усвідомлення неспроможності класичної філософії створити таку всеосяжну філософську систему, яка би у статусі «науки наук» максимально змобілізувала продуктивні сили суспільства та активізувала духовно-творчий потенціал народу.

Певною реакцією на такий стан речей є формування якісно нових систем філософського мислення. Неабиякий вплив набуває класичний позитивізм та марксизм загалом як ідеологія та методологія предметно-практичної сфери людської життєдіяльності. Однак в сфері духовно-образотворчій лише формуються передумови, які з 20-х років XX століття розкриються у всій своїй ідейно-світоглядній повноті і значущості в екзистенціалізмі. Без перебільшення можна вважати, що найбільш значущим репрезентантом такого модерного проекту, предтечею екзистенційного світосприйняття і, відповідно, розв'язання нагальних духовних і соціальних проблем виступає Ф.Ніцше, формуючи вихідні принципи антропологічної парадигми новітньої філософії. Як зазначає Соломія Павличко, авторитетна дослідниця культурного дискурсу в українському інтелектуальному житті кінця XIX — початку XX сторіч, “серед чільних теоретиків модерності й відтак предтеч модернізму XX століття найчастіше називають Шарля Бодлера та Фридриха Ніцше” [8, с.28]. Однак, у той час, коли Ш.Бодлер власний світоглядний поступ формував виключно “через” і “у” мистецтві”, “...Фридрих Ніцше був одним з тих мислителів, які заклали філософський дискурс модерності. Трагічна постать перелому, зміни, інтелектуального катаклізму, він безжально визначив і знищив усі ілюзії попередньої епохи. Його праці ознаменували бунт проти ери надії, певності, ентузіазму, віри в прогрес, сцієнтизму, механістичності точних наук, прикладених до людського життя, – ери, якою було XIX століття. Негативізм Ніцше був, однак, не просто деструктивним, а мав відкрити нові шляхи” [8, с.29]. Як ми переконуємося, філософії Ф.Ніцше належить одна з провідних ролей у розвитку інтелектуального життя XX сторіччя. Вона значною мірою спричинила до формування не лише нового покоління філософів, психологів, митців культури, а й суспільно-політичних еліт і, відповідно, радикальних трансформацій політичних систем.

Згідно з такою ретроспективою, з впевненістю можна сказати, що філософією Ф.Ніцше цікавились і в Україні, ба навіть більше, як зазначає М.Попович у праці “Нарис історії культури України”, “...без Ніцше неможливо уявити культуру кінця XIX – початку XX ст., в тому числі українську” [9, с.387]. І ще, як констатує І.Бичко, ніцшеанство в Україні “...набуло помітної популярності, принаймні у першій половині XX століття” [10, с.163].

Філософія Ф.Ніцше за своїм історичним значенням передрікає модерністську епоху, критично переосмислюючи попередні здобутки. Ф.Ніцше намагається сформувати ідейно-світоглядні та антропологічні засади сучасного йому буття. Він проголошує необхідний перехід до нових методів розв'язання проблем та їх адекватного теоретичного осмислення. Напрошується паралель із становищем в якому у цей час опинилася Україна. Вона не лише територіально, але й духовно розділена. Мають місце масові репресії з боку російської імперії, особливо в 1863 та 1876 рр. проти української мови та культури. Вони зумовлюють зміщення

ідейного центру української інтелігенції до Галичини, що підкріплюється більш-менш толерантним режимом з боку Австро-Угорщини щодо національно-культурних потреб українців. Таке становище сприяло народженню нового покоління української національної інтелігенції, яка у процесі культурної боротьби намагалася відстоювати права України на самостійний розвиток, генеруючи при цьому самобутній філософський світогляд.

На тлі таких соціокультурних процесів особливе місце належить творчості Лесі Українки. Наріжним каменем врізалася її слово у поступі формування національної та філософської ідеї України. Відзначаючи неабияку силу темпераменту та ролі, яку відігравала Леся Українка у соціокультурному житті українського народу, І.Франко писав: "...мимоволі думаєш, що ця хвора слабосила дівчина трохи чи не самотній чоловік на всю новочасну соборну Україну" [11, с.270-271]. Її творчість здійснювалася за межі не тільки літературного доробку, адже "глибоко переймаючись історичною долею свого народу, Леся Українка не зупиняється на емоційних переживаннях його трагедії. Своєю філософсько-поетичною інтуїцією вона прагне вийти до його істотних буттєвих (онтологічних) витоків" [12, с.3]. У такому разі значення Лесі Українки по-справжньому розкривається в контексті новітньої філософської антропології, так званої " нової онтології", в рамках якої проблема буття людини є визначальною.

Враховуючи те, що антропологічну парадигму новітньої філософії утверджує Ф.Ніцше, то не випадково, що джерело Лесиної творчості прагнуть відшукати саме у ніцшеанстві. Логіка таких ніцшеанських витоків у творчості Лесі Українки у тому, що модерна філософія Ф.Ніцше була найбільш затребуваною в поворотний період утвердження української національної свідомості. Її актуальність для України визначили вимоги епохи.

Однак говорити про ідентичність філософії Ф.Ніцше та художньо-літературних надбань Лесі Українки було би значним перебільшенням. Проблема виникає одразу, як тільки ми хочемо дізнатися про особисте ставлення Лесі Українки до Ф.Ніцше. Щодо цього є різні думки. По-перше, є відомості, де Леся Українка заперечує своє захоплення філософією Ф.Ніцше. У листі до О.Кобилянської вона зазначає: "Не в усьому можу цілком співчувати Вам, так, наприклад, я не поділяю Вашого ніцшеанства, бо цей філософ ніколи не імпував мені, як філософ; його ідеал *Urbarmensch* 'а, тієї *blonde Bestien*, якось не чарує мене. Його афоризми справді блискучі і гарні, але я не кохаюсь в афоризмах. Таке антиніцшеанство не повинно ставити між нами стіну" [2, Т.11, с.111]. Подібну аргументацію знаходимо у С.Павличко, котра зазначає: "...що Ольга Кобилянська прийняла Ніцше й Шопенгауера, а Леся Українка їх остерігалася"[8, с.66]. Протилежну думку стосовно Лесі Українки висуває М.Зеров, який вважає, що "сприйняла вона і науку європейської індивідуалістичної думки, від такого запізненого в українській літературі Байрона до Ібсена та Ніцше" [13, с.393]. Проте, скільки б ми прикладів не навели, це не має вирішального значення. Важливо те, що ці ідеї були "на слуху" і зрозуміло, що Леся Українка була добре знайома з тогочасною світовою літературою та філософією. Не будучи особисто захопленою філософією Ф.Ніцше, Леся Українка визнавала, що українська література орієнтується на проблеми, розроблені такими мислителями, як Ф.Ніцше, Г.Ібсен, М.Метерлінк, А.Франц, Ш.Бодлер. Більше того, вона визнавала, що перше місце серед них належить саме Ф.Ніцше [див.14, с.57].

У такому контексті доцільно послуговуватися думкою Т.Возняка, який безпідставно вважає, "що ставлення Лесі Українки до Ніцше було доволі неоднозначне". І тут необхідно спробувати "розкрити не лише явні, але й приховані, а почасти і потенційні кореляції між ними"[15, с.221]. Т.Возняк висловлює сподівання, що необхідно розкрити ті інтенції, які, ясно не усвідомлювалися й самою Л.Українкою. Принаймні у декларативній формі.

Інакше кажучи, необхідно зрозуміти внутрішні мотиви екзистенційного розвитку таких міркувань, адже говорити про еквівалентне віддзеркалення філософії Ф.Ніцше у творчості Лесі Українки просто не доречно. Ніцшеанство імпліцитно вплетене у творчість Лесі Українки. Тому варто навести деякі паралелі світосприйняття української поетеси і німецького філософа. Їх можна виокремити, принаймні, в кількох аспектах.

Варта уваги перцепція Т.Вознюком "Лісової пісні" Лесі Українки, яку він розглядає у контексті ніцшевого дуалізму аполонно-діонісійського начал. На його думку Леся Українка інтуїтивно оприлюднила протистояння світу людини (аполлонового) та світу лісу (діонісієвого). Перший — "світ культури, умовностей, ритуалу, розуму як міри, а отже і

обмежений”... “Йому протистоїть світ лісовиків... світ спілкування з конституційно непізнаним, світ принципово нерозумний, бо в рамки розуму не втискуваний” [15, с.214].

Збіжність думок також проявляється у ставленні обох митців до християнства. Умовно цей аспект можна назвати антихристиянським або антинігілістичним. Як і Ф.Ніцше, Леся Українка причиною занепаду людського духу вважає християнство як рабську ідеологію. Так, зокрема, поетеса зазначає, що “в найдавніших пам’ятках, в “подіях апостольських”, в автентичних фрагментах первісної галілейської пропаганди я бачу зерно сього рабського руху, сього вузькосердого квієтизму політичного, що розбуявся дедалі в християнстві” [2, Т.12.-с.154-155]. Аналогічний погляд на роль християнства Леся Українка висловлює в “Замітках з приводу статті “Політика і етика”: “Християни... убивали дух так, як ні один цезар не вмів убивати...” [2,Т.8.-с.256]. Цілком зрозуміло, що її ранньохристиянські драматичні твори написанні з таких позицій. Так, зокрема, головний персонаж Руфін в драмі “Руфін і Прісцилла”, так висловлює своє ставлення до християнства:

...Мене той стиль простацький,
безладдя в доказах і рабство думки
аж до живого серця порива! [3, Т.2-с.12]

“Критика Лесею Українкою християнства як культури нігілістичного характеру обумовлена для неї пріоритетом антропологічних цінностей. Як і Ф.Ніцше, вона надає перевагу ролі особистості, людині як індивіду, незалежному від нав’язуваних йому суспільством способів життєдіяльності” [12, с.3]. Тому, цілком логічно, що наступний крок в осмисленні буття людини виражається у ставленні до категорії “свободи”, тим більше, що погляди обох мислителів збігаються. Ніцше формулює свою позицію так: для чого свобода “від чогось”, якщо вона не потрібна “для чогось”? [1, Т.1, с.25]. Це значить, що свобода людини не є метою, а засобом до неї. Проте, Ф.Ніцше тут фактично зупиняється у пошуках на відміну від Лесі Українки, яка проектує власне бачення досягнення свободи, що розгортається у двох напрямках: соціокультурному та буттєвому, тобто, або в реалізації свободи людини в соціумі, або ж у досягненні її через гармонію людини і природи.

Щодо першого то досить типовим є образ Руфіна, який пасивно ставиться до будь-якої суспільно-політичної діяльності. Його не влаштовує існуючий імперський порядок, однак він не докладає зусиль для організації суспільного життя на засадах близьких йому республіканських ідей. Аналогічне ставлення до соціальних порядків демонструє Антей у драмі “Оргія”, який в стихійному протесті проти гнобителів його національного духу завершує життя самогубством. Тобто сфера міжособистісних стосунків як способу реалізації свободи людини на рівні соціальних цінностей неприйнятна для поетеси. Соціальна позиція героїв Лесі Українки ніби змотивована рекомендацією Ф.Ніцше, згідно з якою “не варто прив’язуватися до особистості – навіть найулюбленішої – всяка особистість є тюрма і тлін. Не варто прив’язуватись до батьківщини – навіть найбільш стражденної” [1, Т.2, с.188].

Аналіз творчості Лесі Українки переконливо доводить, що вона послідовно провадить ідею цінності людини як особистості, необхідності вивільнення її від неістотних залежностей, у тому числі й “бунту проти натовпу”, який як ярмо, придушує волевиявлення свідомої особистості. Як справедливо наголошує А.Бичко, для Лесі Українки, як і для інших поетів та письменників України “головними і приваблюючими стали не заперечувально-кризові заклики Ніцше, а гуманістично-стверджуючі” [14, с.66].

Процес “ідентифікації” філософії Ф.Ніцше і Лесі Українки, має цінність передусім для сьогодення. У такому контексті, ми хочемо наголосити на тому, що в умовах сучасних українських реалій ніцшеанський “дух” зберігає свою актуальність. Про це засвідчує, чи не найбільшою мірою в Лесеній традиції, творчість Ліни Костенко – новітньої духовної постаті врівень Лесі Українки. Л.Костенко одна з найчитаніших, найпопулярніших поетес в сучасній Україні. Без перебільшення вона є духовним пророком української нації за останні десятиліття. Вражає глибина змісту, яскрава образність, афористичність у її творчості.

Однозначно сказати, які почуття викликає творчість Ф.Ніцше у поетеси важко. Самоочевидних відомостей Л.Костенко про ставлення до Ф.Ніцше немає. Однак, на основі обережного критичного аналізу творчої спадщини поетеси варто спробувати провести аналогію

світоглядних позицій обох митців. Певного результату зможемо досягти, якщо філософію Ф.Ніцше розглядати з позиції її екзистенційно-практичного потенціалу.

Як базисну структурно-семантичну основу такої моделі можна використати ідею смерті Бога Ф.Ніцше та тезу “дефект головного дзеркала” Л.Костенко. “Бог” у філософії Ф.Ніцше символізує систему цінностей надчуттєвого світу. “Смерть Бога” означає, що цінності надчуттєвого світу втратили свою силу, разом і смислове значення, яке він продукував. Такі цінності є цінностями слабких, вони є химерними, ілюзорними, їхнє завдання полягає у знеціненні життя як найвищої цінності. Аналогічне значення Л.Костенко надає “дефектові головного дзеркала”, який “запрограмований на систему анахронічних уявлень, він умисно спотворює обличчя нації” [4, с.11]. Таким чином, погляд на світ через дефективне головне дзеркало генерує ірреальну систему цінностей, що ніяк не співвідноситься зі світом наявним. У такій перспективі людина залишається завжди у програвшій, вона вступає у залежність від певних абсолютизованих понять і форм, тобто комплекс її дій детермінований чітким каноном. Але головне питання у тому, наскільки цей канон є адекватним щодо реальних умов життя. У цьому плані Ф.Ніцше був однозначним і категоричним, вважаючи, що причиною спрощення цінності життя є християнство, під впливом якого уся західна культура трансформується у метафізично-нігілістичну.

Однак, у цьому місці творчі пошуки обох митців розходяться. У світоглядній рефлексії Л.Костенко субстанцією виступає Україна та український народ. Інакше кажучи, на онтологічному рівні Україна розглядається як мікросвіт з власними атрибутами у межах Всесвіту. І те становище, у якому перебуває сучасна Україна, однозначно не задовольняє поетесу. Світосприйняття через дефектне дзеркало змушує бачити Україну так би мовити “на колінах”. Такий силует на думку поетеси не може бути відправним пунктом до чогось кращого, тому, що він не є справжнім, а являє усі цінності навиворіт. Однак виникає питання, чому ми й досі дозволяємо такому відбуватися? “Я назвала б це – адаптованим розумом, – відповідає Л.Костенко. – У Ніцше є поняття – розум ув’язнений, поневолений. Стосовно ж української ситуації це скорше розум адаптований. Можливо, це навіть гірше, ніж ув’язнений. Бо ув’язнений ще може якось стрепенутися і вдарити крильми об ґрати, а адаптований вже збляк, призвичаївся, втратив свою енергетику. Мабуть, це вона і є, та “летаргічна млявість, що охоплює всі члени такого народу”, як писав Гельвецій” [4, с.20]. Напрошується співставлення концепту “летаргічної млявості” у якій знаходиться Україна та “шляхом до ніщо”, “нігілізмом”, у рамках якого, як вважає Ф.Ніцше, існувала Європа останніх дві тисячі років. Уривок з поезії Л.Костенко “Шлях” досить влучно пояснює становище у якому ми перебуваємо. «Бо хто в путі надовго зупинився, / на того шаром осідає пил» [7, с.14].

У таких умовах народжуються епітети на кшталт: “Україна на колінах”. Адже дефективне дзеркало відображає лише негативні сторони, вивертає цінності навиворіт. Що робити зі ситуацією, яка склалася? Таким питанням переймається як Ф.Ніцше та Л.Костенко. Методологічно варіанти порятунку схожі у обох митців. Ф.Ніцше його вбачав у “переоцінці цінностей”, у здатності спростувати усталені традиційні уявлення та створення нових цінностей, спрямованих на якісний розвиток людини. У творчості Л.Костенко теж має місце переміна орієнтації, а саме “перестановки некоректно поставлених дзеркал” [4, с.29], та необхідності “поставити свою оптику, свою систему дзеркал” [4, с.13]. Або як в одному з віршів Л.Костенко із збірки “Неповторність”:

*Кричи, ламай, трохи стереотипи!
Вони кричать, пручаються, – ламай!
Хоч давня звичка з профілем Ксантиппи
благає, плаче, просить: “Не займай!”
Відкинь її в м’яку дрімоту спалень,
Вона тобі нелюба. Ти болиш.
Гори. Щезай в пожежах самоспалень,
в гірських руїнах власних попелищ!
Обвуглюйся! З дияволом грай в теніс.
Згори на попіл в думках і літах.
Хай вилітає не той самий фенікс,
а зовсім інший, неймовірний птах! [6, с.11].*

Зумовлена нашими міркуваннями структурна та семантико-методологічна апробація ніцшеанства у творчості Л.Костенко логічно може бути завершена роздумами про людину, тим більше, що у обох митців проєкт людини є визначальним, а пошуки відповіді перетинаються. Ф.Ніцше говорить про необхідний рух супроти сучасного людства, яке на очах перетворюється на машинерію, а людина на типовий елемент системи. Його нарікання направлені на творення якісно іншого буття людини – “Надлюдини”. “Надлюдина – це смисл землі. Нехай же ваша воля каже: хай буде надлюдина смислом землі!” [1, Т.2, с.8.]. У творчості Л.Костенко ніцшеанський проєкт надлюдини “екзистенційоє” у межах національної свідомості. Потрібно мати на увазі, що у більшості творів поетеси відчуються думки і почуття патріотичного характеру. Отож, надлюдиною у творчих інтенціях Л.Костенко виступає свідомо особистість, що є проблемним поняттям у сучасних реаліях України, породженими кризою “самоідентифікації національно дезорієнтованої частини суспільства” [4, с.8]. Проте, у головному їхні думки збігаються. Як у Ф.Ніцше, так і у Л.Костенко людина стає надлюдиною (національно свідомою особистістю) і смислом землі у тій мірі, у якій вона сама здатна цей смисл задавати, а задавання смислів відбувається у межах земного існування. Це видно з наступної тези поетеси: “Тільки не треба чекати, щоб хтось вам зробив ваше власне індивідуальне дзеркало і вмонтував його в систему суспільних дзеркал. Кожен має зробити це сам” [4, с.31].

Варто ще раз акцентуємо увагу на тому, що “зміст української рецепції філософії Ф.Ніцше істотно відрізнявся від адекватного її відображення”, що “український менталітет сприйняв ніцшеанство під кутом зору своєї історичної долі і національних прагнень” [10, с.163]. Філософія Ф.Ніцше не лише була один із стимуляторів поступу української національної ідеї у XX столітті, вона також дозволила зафіксувати точку біфуркації, до якої підійшла країна. Інстинктивно зорієнтований на “боротьбу за себе” українець, на зламі XIX –XX століть хай підсвідомо, втім трансформував ніцшеанську “переоцінку цінностей”, “волю до влади”, “надлюдину” у межах власної ментальності. Не випадково ми почали з Лесі Українки. Її могутня внутрішня енергія, зображена у художньому творі, не тільки виявляла найголовніші проблеми української тогочасності, але й стверджуючи цінність людини як особистості, сприяла діяльно-практичному самовираженню українця у важких катаклізмах буття. Л.Костенко є прямою продовжувачкою такої тематичної лінії, адже суголосність Ф.Ніцше з українськими поетесами, ба більше з українським народом, лише ще раз може бути засвідчена. Якщо вже корабель туди занесло, як наголошував Ф.Ніцше, то що ж! Уперед! Сильніше зіпльймо зуби! Будьмо пильні! Міцніше тримаймо кермо! Ми пливемо просто через мораль і, можливо, наважившись спрямувати туди курс, розтрощимо при цьому рештки своєї моральності. І в унісон, по нашому, по українському – звучить схвильоване «Contra spem spero» Лесі Українки:

*Я на гору круту крем'яную
Буду камінь важкий підіймать
І, несучи вагу ту страшную,
Буду пісню веселу співать.
Так! я буду крізь сльози сміятись,
Серед лиха співати пісні,
Без надії таки сподіватись,
Буду жити! Геть думи сумні!*

Аналогічний мотив знаходимо через образ «жниці» Ліни Костенко:

*Я – жниця поденна.
Тяжка моя нива.
За ціле життя я не вижну її.
Але запитайте –
чим я щаслива?
Припливом снаги дивовижної [5, с.3].*

На основі зазначеного можна окреслити такі контури порівняльного аналізу творчості Лесі Українки та Ліни Костенко в контексті філософії Ф.Ніцше:

1.Ті соціокультурні процеси, які відбувалися в Україні на межі XIX – XX століть, спричинили до своєрідного їх віддзеркалення в духовній сфері, передусім у філософії та літературі. Окрім цього, українська духовність живилася також передовими на той час західноєвропейськими культурно-філософськими цінностями, зокрема німецькою філософією кінця XIX століття, особливо філософією Ф.Ніцше, яка була вкрай актуальною для тодішньої України.

2.В європейській духовно-образотворчій сфері з 20-х років XX століття формуються передумови, які розкриваються у всій своїй ідейно-світоглядній повноті в екзистенціалізмі. Найбільш значущим репрезентантом такого модерного проекту, предтечею екзистенційного світосприйняття і, відповідно, розв'язання нагальних духовних і соціальних проблем виступає Ф.Ніцше, формуючи вихідні принципи антропологічної парадигми новітньої філософії. В українській духовній традиції цю ніцшеанську тенденцію розгортає в філософсько-поетичній формі Леся Українка, з тією особливістю, що, на відміну від академічного німецького екзистенціалізму, український екзистенціалізм має онтологічний характер, являє собою важливу компоненту українського менталітету.

3.Значення творчості Ліни Костенко без перебільшення можна характеризувати совістю сучасних українських реалій. Вони є такими, що засвідчують актуальність, з одного боку, тих поетичних вболівань за долю України, які іманентні постаті Лесі Українки, з іншого – антропологія та волюнтаризм Ф.Ніцше.

Висновок. Порівняльно-філософський аналіз провідних ідей філософії Ф.Ніцше з філософсько-поетичною спадщиною Лесі Українки та Ліни Костенко дає можливість узагальнити про ідейно-світоглядну та соціоантропологічну їх спорідненість. Саме на цих філософсько-духовних перехрестях стикаються постаті Ф.Ніцше і наші духовні апостоли столітнього вектора – Леся Українка та Ліна Костенко. Цінним в такому співставленні є те, що значення творчості Ф.Ніцше в українській духовній традиції переосмислюється не в традиційних для європейської філософії метафізичних формах, проти чого радикально виступав Ф.Ніцше, а в поетично-образних формах самого життя, власне, «філософії життя».

Література

- 1.Ніцше Ф. Сочинения в 2-х т. /Ф.Ніцше. – Т.1. – М.: Мысль, 1990.
- 2.Леся Українка. Зібрання творів: У 12 т. /Леся Українка. — К., 1978.
- 3.Леся Українка. Твори в 2-х т. /Леся Українка. – К., 1987.
- 4.Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або „Дефект головного дзеркала”, лекція в Києво-Могилянській академії /Л.Костенко. – Київ: Видавничий дім НаУКМА, 1999. – 32 с.
- 5.Костенко Л. Мандрівки серця. Поезія /Л.Костенко. – К.:Радянський письменник, 1961р. – 110 с.
- 6.Костенко Л. Неповторність /Л.Костенко. – К.: „Молодь”, 1980. – 222 с.
- 7.Костенко Л. Проміння землі /Л.Костенко. – К.: „Молодь”, 1957.
- 8.Павличко С. Теорія літератури /С.Павличко. – Вид. 2-е. – К.: „Основи”, 2009. – 679 с.
- 9.Попович М. Нарис історії культури України /М.Попович. – К.: „АртЕк”, 1998. – 728с.
- 10.Бичко І. Ніцше в Україні /І.Бичко //Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №9/10. – 154-177 с.
- 11.Франко І. Твори: В 50 т. /І.Франко. – К., 1981. – Т.31.
- 12.Козьмук Я. Онтологічний вимір творчості Лесі Українки /Я.Козьмук //Леся Українка і національна ідея: Збірник наукових праць. – К.: Вид-во ім. О.Теліги. 1997. – 125с.
- 13.Зеров М. Твори: У 2т. /М.Зеров – Т.2. – К., 1990. – 594 с.
- 14.Бичко А. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд /А.Бичко. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 186 с.
- 15.Возняк Т. Народження трагедії з духу музики, та „Лісова пісня” чи слово — музика — мовчання /Т.Возняк //Тексти та переклади. — Харків, 1998.

Summary

Kozmuk Y., Omelchuk I. Nietzschean Yearning from Lesya Ukrainka to Lina Kostenko. In this article authors carried out the comparative analysis of the art of Lesia Ukrainka and Lina Kostenko in the context of philosophy of Nietzsche, the value of its anthropological and voluntarist ideas for social and cultural realities of Ukraine, reflected in the genius Ukrainian poetry of the twentieth century. **Keywords:** "Nietzscheanism", "revaluation of values", "superman", existentialism, "a new ontology", Apollo-Dionisius principle, dualism, national identity.

ПОСТ-КЛАСИКА ГУМАНІТАРИСТИКИ

УДК 168.522

© Владимир Капитон

© Ольга Капитон

Днепропетровская государственная финансовая академия

СОВРЕМЕННАЯ ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА: К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЛИЧНОСТИ

Досліджується проблема розуміння «природи» особистості та її роль у розв'язанні проблеми сутності й ідентичності людини в контексті сучасної гуманітарної парадигми.

Ключові слова: гуманітарна парадигма, ідентичність, людина, особистість, суспільство.

Вот, уже 10 лет, как XXI век правит бал, однако контуры его еще неопределены, не вырисовались. XXI век пуповиной связан с веком XX, который расплатился сполна по векселям с XVIII и XIX веком. XX столетие – эпоха опредмечивания грандиозных, величественных и просто утопично-абсурдных проектов человеческого разума в науке, политике, экономике и морали. Некоторые из них стали реальностью. И эта реальность осмысливается как кризис науки, искусства, экономического расчета, демократии, нравственности. Эта реальность вылилась в претензии человеческого разума подчинить себе иррациональную стихию. На стыке двух столетий человек увидел, как общество (и особенно интеллигенция) легко отдается во власть иррациональной стихии насилия, толпизма и мистицизма.

В этой связи и возникают вопросы: что такое человек, что такое личность (интеллигентность и гуманитарность) сегодня? Эти вопросы взаимосвязаны. По – нашему глубокому убеждению, например, гуманитарность определяет лики, черты интеллигентности. Посему необходимо ответить на такие вопросы: какова система ориентиров гуманитарности? Что определяет ее содержание, направленность?

Когда речь заходит о гуманитарности, то следует иметь в виду ее философскую составляющую, которая формировалась на протяжении XX века, которую мы обозначим как **опыт постмодернизма**. Одним из посылов этого опыта является тезис, согласно которому люди не имеют доступа к реальности и истине, а их сознание определяется языком и, значит, теми, кто имеет власть формировать язык. К концу XX столетия стало очевидно, что постмодернизм — в своем постструктуралистском выражении и деконструктивистской методологии — пришел в тупик. Казалось бы, что деконструкция методологии модерна весьма далекое от жизни занятие, на практике – в культуре, политике обернулась скепсисом, бунтом по отношению к предшественникам, к некритическому доверию чужой мысли, к отказу от позиции и ответственности. Результатом, выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Четко обозначился как переходный характер постмодерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы, который стал бы одновременно развитием и преодолением деконструктивного мировоззрения и деконструктивной методологии.

Однако, такой сдвиг должен отвечать нескольким требованиям: во-первых, не отрицать, а обобщать опыт как модерна, так и постмодерна; во-вторых, быть реально междисциплинарным; в-третьих, обеспечивать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив; в-четвертых, делать акцент не столько на структурности, сколько на динамике осмысления и порождения новых смыслов и т.д. В этой связи и возникает необходимость опираться на принципиальный учет роли и значения личности — главного источника критического отношения к опыту постмодернизма. Эксклюзивного в этом ничего нет. В силу ограниченности своего бытия в пространстве и времени человек осмысляет действительность

всегда с определенной позиции. Посему смыслообразование всегда персонологично, оно результат глубоко личного опыта, проявление человеческой свободы и ответственности.

В истории человеческой культуры неоднократно случались подобные периоды пробы сил разума. В качестве примера можно сослаться на античную софистику, эпоху Просвещения, серебряный век в России, когда осуществлялся активный поиск, когда парадоксы, дистинкции и прочие симулякры приобретали большую реальность, чем сама реальность. И всегда такой поиск предварял качественный рывок, прорыв человеческого опыта к новой целостности бытия. Поэтому перспектива философии может быть связана только с поиском перспектив нового гуманизма.

В этой связи отметим одну из характерных тенденций философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее, через аксиологию и культурологию, к персонализму. Даже два основных ответа на вопрос о природе бытия в формулировке Ф.Энгельса (идеализм и материализм) на «онтологической» стороне философии, по сути дела, есть два объяснения двойственной природы человеческого бытия, делающие акцент либо на духовной, либо на телесной его стороне. «Гносеологическая» сторона философии, разводящая субъект и объект, делает акцент на их соотношении, с неизбежностью выводя (с осознанием проблемы трансцендентального субъекта) на первый план проблему свободы и личности. «Аксиологический» акцент в философии — от феноменологии к экзистенциализму и одновременно к герменевтике, нормативно-ценностной культурологии и постструктурализму — выражает стадии созревания уже собственно персонологической доминанты.

Одной из черт классической философии был отказ от индивидуальной подлинности и уникальности в пользу логической системы: марксист полагается на общество, материалист — на природу, экзистенциализм забрасывает человека в мир, лишенный смысла, мир абсурда. Все это пути ухода от пугающей свободы и ответственности. И тогда человек оказывается тем, что он сам делает с собою и с миром, не имея выхода из своей свободы. Историческая роль постмодернизма в его амбивалентности и в важнейшем послы, который все-таки не манифестируется: нет и не может быть единой и универсальной схемы описания и объяснения, претендующей на абсолютную реальность и истинность.

В европейской философии персонализм прошел сложный путь: трансцендентальный субъект (Р.Декарт), его схематизм (И.Кант), интенциональность сознания и символические формы бытия (Э.Кассирер, Э.Гуссерль), сознание как оплотняющий диалог с Другим, в том числе — бессознательным (М.Бубер, М.Бахтин, Э.Левин, фрейдизм), человек как совокупность общественных отношений (К.Маркс, В.Ленин), как «человек и его обстоятельства» (Ортега-и-Гассет), как символическое тело (постструктурализм). К концу XX века в философской картине мира человек оказался перенасыщенным, перегруженным качествами. Складывается ситуация, когда «портрет» человеческой природы вновь необходимо «перебрать» «почистить» — в плане перехода от структурных описаний к выявлению подлинного механизма динамики свободы от трансцендентального к социальному.

Человек — существо конечное и поэтому обречен на постижение бесконечного мира только «в каком-то смысле», с какой-то ограниченной в пространстве и времени позиции. Однако, если смысл — порождение конечной системы, пытающейся понять бесконечное, то тогда условием осмысления является «выход в контекст» своего бытия. Этим условием оказывается свобода — не только трансцендентальный исходный импульс, но и гарант осуществления этого смысла в социальном событии. Если в XIX веке основной парадигмой гуманизма было осознание того, что главное — это борьба за свободу, то XX век принес осознание того, что главное не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести.

Значение постмодернизма прежде всего и именно в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности. Он зафиксировал два важных момента: во-первых, момент ухода конуса свободы и ответственности за границы психосоматической целостности индивида, во-вторых, необходимость создания персонологии и метафизики нравственности.

Философия на пороге XXI столетия и нового тысячелетия раскрывается преимущественно как персонализм, вбирающий в себя как философскую антропологию и культурологию, так и традиционную метафизику. Мы являемся свидетелями того, как меняется предметность самой философии: сперва ее «покинула» наука, потом логика, теперь настала очередь метафизики свободы. Проблема свободы человека — отнюдь не сфера абстрактных академических штудий, а значимый предмет для исследователей, экспертов, политиков, специалистов теории и практики

менеджмента, образования, семейного воспитания, социальной помощи и реабилитации, художественного и научно-технического творчества, СМИ.

К началу XXI столетия сложились предпосылки для парадигмального сдвига, ключевыми моментами которого являются новый синтез духовного опыта. Синтез духовного опыта должен включать, во-первых, расширенные представления о «природе» рациональности человека, личности; во-вторых, осмысление как порождение новых возможностей, сценариев реальности и поведения отдельного индивида (личности), социальных групп, государства; в-третьих, переход к глубоким многомерным моделям изменения общества и государства; в-четвертых, персонализм — как неизбежность и неуничтожимость личностного начала — источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования.

Проблема усугубляется спецификой гуманитарного знания. Насколько вообще совместимы понятия гуманитарности и знания? Можно ли говорить о гуманитарных науках? Ведь понятие *humanities* означает широкую сферу проявлений человеческого духовного опыта. Для результатов этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. Гуманитарное знание достаточно специфично, оно прежде всего персоналистично персонологично, поскольку своим основанием имеет смысло-порождение и осмысление (понимание). Гуманитарному знанию с его смысловой неоднозначностью противостоит наука, *science*, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т.е. преимущественно естествознание и математизированные науки.

В содержании гуманитарного знания можно выделить несколько слоев (уровней), с каждым из которых связаны соответствующие типы осмысления:

(I) «Социологический» (собственно социологический + политэкономический + экономико-географический) уровень знаний о социальной, политической, экономической, отчасти — природной среде, обеспечивающий сохранение и развитие (человеческого индивида) и общества. В данном случае речь идет о внешнем слое (уровне) инфраструктуры культуры, который обеспечивает существование и развитие конкретных культур: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. Поэтому экономикоцентризм, политикоцентризм чреват серьезными, если не катастрофическими издержками. Опыт государственного управления в Украине последних лет — убедительный тому пример. Экономика, политика суть инфраструктуры, обеспечивающие выживание и развитие конкретных социальных культур как внегенетических систем порождения, сохранения и трансляции социального опыта.

(II) «Культурологический» уровень, который так же опасен «культуро-центризмом», как и предыдущий, социологический уровень. В середине 1990-х годов академик Д.С.Лихачев инициировал разработку «Декларации прав культуры». Принципом данной декларации является идея о том, что каждый народ и этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. В современном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждая их к этому. Следует подчеркнуть фундаментальную, определяющую роль культурной идентичности, консолидирующей общество по отношению к реализации природных, экономических, политических и прочих ресурсов. Но не следует при этом забывать, что самодостаточность отдельных культур временами оборачивается изоляционизмом, нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. Национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Поэтому одной из **главных задач нового синтеза духовного опыта** является выработка представлений о гарантиях сосуществования и развития различных культур и оценки в соответствии с этими критериями. Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т.д., то современность выстроила границы такой практике. В современном очень «тесном» мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждая их к этому. Однако сами эти культуры — суть инфраструктуры, обеспечивающие формирование и развитие (социализацию и индивидуализацию) конкретных типов личности.

(III) «Антропологический» уровень — рассмотрение условий существования человека как единства души, тела и Духа, их целостности. На этом уровне и возникает вопрос: каков смысл

акцента на «человекоцентризм»? Может быть целесообразен акцент на ограниченность «человекоцентризма»? Когда А.М.Горький заявил – «Человек – это звучит гордо!», то это было эффектно, но не убедительно. Это доказано было в XX веке. О вине «гуманистических идеалов» в великой крови XX века писал В.Шаламов. Собственно, именно об этом еще ранее была написана «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф.М.Достоевского. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» оправдывались самые страшные злодеяния и самозванство – делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Добавим, что современные «телесные» практики в науке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте раскрывают несущность антропоморфности, а антропологический уровень низводят до абстрактной животности.

В связи со сказанным сделаем некоторые замечания, касающиеся проблемы знания и имеющие определенное отношение к проблеме сущности человека.

В предварительном порядке сформулируем вопрос, который был поставлен платоновским Сократом: «что такое знание само по себе»? Вопрос не относится к числу простых, потому что вопрос о знании это не только соотношение общего и частного знания, соотношения знания и незнания, знания и мнения, но и соотношение знания и ощущения, чувственного восприятия. Если брать во внимание «линию Платона», то знание – это совокупность идей, которыми руководствуется, которые понимает человек в своей деятельности. Для Платона идея блага – это самое важное знание для человека. Позиция Платона в этом вопросе была исходной, изначальной и активно обсуждалась как в Средние века, в Новое время, так и сейчас. Это не удивительно, ибо каждый человек интуитивно понимает, что такое знание, принимает его присутствие в структуре реальности как само собою разумеющееся. Знание чего – либо по Платону – это «понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека». По Аристотелю «мы тогда знаем предмет, когда знаем его причину», знание направлено на общее и основывается на необходимых положениях.

В истории философии редко кто из философов не обращался к проблеме знания и особенно истинного знания. В классической философии здесь наиболее преуспели Дж.Локк, Г.В.Лейбниц, И.Кант и Г.В.Ф.Гегель. Но проблема знания интересовала философов и в XX столетии. Знание стало предметом исследования и у Л.Витгенштейна. Он попытался «расколдовать» само слово «знание», перед которым философы застыли как перед самым почитаемым словом. Он подчеркнул, что множество, облако метафизических проблем конденсируется в грамматической капле, когда человек с гордостью заявляет: «Я знаю это».

Очень многие значимые для человека явления, достижения культуры невозможно передать, описать «информативно», повествовательно, в форме совокупности высказываний, в форме словесно-логически выраженного знания. Вот, что особенно важно! Л.А.Микешина, касаясь этой проблемы, пишет: «Проблемы жизни, любви, счастья, долга, судьбы лучше передаются, показываются в музыке, поэзии, живописи, нравственных, религиозных, эстетических переживаниях, в формах живого человеческого опыта» (Микешина Л.А. Философия науки. Учебное пособие. – М., 2005. – С.69). Л.А.Микешина обходит стороной вопрос об истине в музыке, поэзии, живописи, религиозных переживаниях, ссылаясь на живой человеческий опыт. А напрасно! Музыка, поэзия, живопись, религиозные переживания могут быть сопряжены с понятием истины? Неужели в этой сфере человеческой деятельности властвует субъективизм и произвол? Разумеется, нет. Русский философ И.А.Ильин, которого по праву можно считать православным философом, в своей работе «Основы художества. О совершенном в искусстве», формулирует «вопрос о том, что есть истинная художественность?» (Ильин И.А. Собр. соч., в 10-ти т.- Т. 6, кн. 1. –М., 1996. – 115). Это бесспорно фундаментальный вопрос и касается он не только искусства. Это очень широкая проблема, заметим – дискуссионная и сложная.

Чтобы конкретизировать проблему, сделаем следующую оговорку. В человеческой деятельности (в любой сфере) существует особый вид знания – знания принятые на веру, на которые мы опираемся в своих действиях, а так же и при построении логически обоснованных, проверенных знаний. Например, в педагогике существует проблема, которую можно сформулировать в форме вопроса: когда следует начать воспитание человека? Оказывается, чтобы ответить на данный вопрос, необходимо знать, где и когда начинается человек? А это зависит оттого как наши общие представления-верования об утробном развитии человека в целом, которые усваиваются с детства, включают нас в общую систему человеческого знания. Мы хотим подчеркнуть в связи с этим, что очень многие наши поступки, взгляды, верования

держатся на том, что многое мы принимаем произвольно. Долгое время научные представления об утробном развитии человека были достаточно примитивными. И хотя общее, чуть – ли не ходячее представление об утробном развитии, было представлением о живом, но оно было весьма абстрактным. Представление о человеке было скорее представлением о недочеловеке, об эмбрионе, который все же ближе к животным, нежели к человеку. Однако за этой абстракцией скрывались сложные процессы, связанные с целостным формированием человека уже на утробном уровне. Современная биология (именно генетика) выявила, сформулировала прелюбопытнейший факт: в первые недели развития человеческий эмбрион ничем не отличается от эмбрионов млекопитающих и только в конце первого месяца только лишь 1,5% чисто человеческих генов обуславливают дальнейшее развитие человеческого эмбриона. Интересно и то, что в процессе развития человеческого общества никаких мутаций этих 1,5% генов *Homo sapiens* (Человека разумного) – так и не произошло. Напомним о традиционной точке зрения, которая была господствующей на территории СССР. Утверждалось, в частности, что по своему происхождению человек из всех групп животных наиболее тесно связан с человекообразными обезьянами (антропоидами), которые вместе с ним входят в состав отряда приматов. Отталкиваясь от книг Ч.Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» и «Происхождение человека и половой отбор» основоположники марксизма, подчеркивали, что решающую роль в процессе антропогенеза (происхождения человека) играл коллективный труд с применением искусственно изготовленных орудий. Вот, известное высказывание на сей счет: «Употребление и создание средств труда, хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и потому Франклин определяет человека как "a toolmaking animal", как животное, делающее орудия» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.23. – С.190-191). В приведенной цитате, скрываются фундаментальные проблемы. Во-первых, мог ли возникнуть человек в ходе естественной эволюции материи; во-вторых, является ли труд человека порождающим началом его самого. Что касается первой проблемы, то тут можно выдвигать самые невероятные гипотезы, хотя научный подход к ее решению должен допустить невероятное – случайное происхождение живой природы, поскольку идея целенаправленного развития природы имплицитно предполагает идею Творения. Вторая проблема имеет прямое отношение к проблеме утробного развития человека. Исследования в области эмбриональной антропологии показывают, что человек в утробе матери находится в состоянии постоянного движения, что генетически «подготовлено» прямохождение, сформирована человеческая рука, сформированы центральная нервная система и головной мозг, что концу шестого месяца заканчивается морфологическое и анатомическое формирование человеческого эмбриона. В последующие до рождения месяцы идет увеличение массы и размеров эмбриона. Семимесячный эмбрион при рождении имеет шанс на выживание. У семимесячных рожденных детей лишь не полностью сформированными остаются только органы дыхания. Эмбриональная антропология настаивает на том, что уже на генетическом уровне еще в утробе материи человек полностью подготовлен к будущей земной жизни.

В связи с вышесказанным, возникает вопрос: так не является ли это подтверждением того, что эволюция материи не могла дать такого шанса Человеку и что Человек имеет Божественное происхождение. Отсюда можно предположить, что Господь Бог есть Первопричиной генетического многообразия живой природы и Праотцом *Homo sapiens*. Другими словами, именно Господь Бог дал человеку генетический шанс стать Человеком разумным.

Как ни парадоксально, но именно, исходя из достижений современной науки, можно предположить, что человек на утробном уровне познает мир! Разумеется, что это познание своеобразное. Его нельзя отождествлять с обычной познавательной деятельностью. Однако она есть! Человек на утробном уровне уже обладает памятью, в шестимесячном возрасте, когда он спит, его «беспокоят» сновидения. Стало быть, у человека и на этом уровне развития есть душа. Наука делает только первые, робкие шаги в этом направлении, а эмбриональная психология еще толком даже не сформулировала для себя предмет исследования. Но как эти представления близки к идее Платона о том, что душа человека «вспоминает» извлекает из самой себя то, что уже существует от века в ее глубинах.

Готовясь к выступлению, мы в Интернете нашли интересный материал, касающийся данной темы. Он небольшой по объему и мы процитируем его. Материал называется: «Ислам.

Образование начинается в утробе матери» – «Поистине, каждый из вас был создан в утробе матери как капля семени. Через сорок дней он стал сгустком, а еще через сорок дней – куском плоти. Еще через сорок дней к нему спустился ангел, чтобы вдохнуть в него дух (рух). Этот ангел имеет четыре указания: предписать удел человека, продолжительность его жизни, его деяния и то, будет ли он несчастным или счастливым... Это первая часть одного из наиболее известных хадисов о сотворении человека, переданных аль-Бухари и Муслимом.

Наука недавно изучила процесс развития эмбриона зародыша. На протяжении 6 недель (приблизительно – сорока дней) из зиготы – оплодотворенной яйцеклетки – развивается эмбрион. Еще через 6 недель он превращается в зародыш (сгусток), а еще через тот же период он принимает те формы, в которых можно узнать будущего человека. Наука также обнаружила, что зародыш с определенного момента, примерно после 120 дней беременности, способен думать... «На протяжении первых шести недель жизни в мозгу не происходит никаких электрических процессов. После этого возникает активность малой интенсивности. Хотя в мозгу в этот период происходят некоторые процессы, это не мышление в полном смысле слова», говорится в книге «Думающий зародыш».

Однако после 120 дней с того момента, как ангел вдохнет дух в зародыш – мышление начинается. Сознание появляется у плода во время второго триместра беременности... «Существуют полученные с помощью ультразвука доказательства того, что зародыш 23 недель (161) спит. Сон свидетельствует о наличии умственных способностей, делающих возможным процесс мышления» («Думающий зародыш»). В этот период зародыш способен и ко многим другим действиям. Например, он может выражать эмоции (радость, страх, отвращение и т.д.) на своем лице, проявлять беспокойство, посасывая большой палец и заявлять о себе, брыкаясь. У него развивается память.

Очень важным фактом является то, что в этот период у зародыша развивается способность различать и узнавать звуки. Проведенные эксперименты доказали, что: 1. Если мать повторяет плоду определенные слова, то после рождения именно эти слова предпочитает ребенок; 2. новорожденному больше нравится слушать тот рассказ, который ему читали по два раза в день, когда он находился в утробе матери, чем новый; 3. новорожденный может распознавать и повторять слова, которые произносила его мать в период беременности; 4. когда новорожденный слышит мелодию из той передачи, которую обычно смотрела его мать во время беременности, он успокаивается. Важно то, что детей таким образом можно учить Корану или же некоторым сурам из него, пока они находятся в утробе. Если Вы будете каждый день читать своему будущему ребенку Коран, то когда он родится, ребенок по воле Аллаха, предпочтет его другим книгам и звукам. Он будет узнавать аяты Корана и пытаться произносить их. Слушая чтение Корана, он будет успокаиваться.

Представьте, какую награду дарует Вам Аллах, Он вознаградит вас дважды: за чтение Корана и за то, что вы обучаете ему своего ребенка. Даже если Вы не можете прочесть весь Коран полностью, то, что вы будете в состоянии сделать, принесет пользу вам и вашему малышу. Даже чтение нескольких сур два раза в день привьет будущему ребенку любовь к Корану. Итак, во время беременности, вместо того, чтобы смотреть телевизор или слушать музыку, возьмите Коран и почитайте его вслух, больше молитесь и поминайте Аллаха. По милости Аллаха, это станет причиной появления на свет богобоязненного мусульманина, который будет радовать своих родителей и принесет пользу окружающему его миру».

Таким образом, произвольность поступков, принятия различных верований, о которых мы упоминали, между прочим, состоит и в том, что вера якобы не имеет достаточных оснований. Этот взгляд широко распространен среди философов. Правда, даже в условиях идеологического диктата марксизма советский философ П.В.Копнин отвергал отрицательное отношение к феномену веры. Он указывал на непродуктивность идеи элиминации веры из познавательной деятельности субъекта, а тем более из системы знания. Может ли вера быть конструктивной? Положительный ответ на этот вопрос для авторов очевиден. Вера всегда субъективна, поскольку она переживаема. Вера потому и является верой, что она в отличие от знания, не достоверна. Переживание веры имеет субъективный характер, но ее основания в ней самой. Это и есть парадокс веры. Знание имеет основания вне себя – в том, что знанием не является, а таковым, например, выступает социальная значимость знания, функциональность его в культуре, включенность в процессы коммуникации и различные виды деятельности.

Каковы же объективные основания веры? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть, что вера своим необходимым элементом имеет верования, которые базируются на таких непосредственных знаниях, не требующих размышлений, логического оформления, проверки наблюдением и экспериментом, доказательства достоверности и т.д. В основе верований зачастую лежат некие непосредственные знания, представляющие наиболее глубинный пласт нашей сущности, человеческой жизни. Об этих непосредственных знаниях мы даже не размышляем, но они так же составляют наш мир и бытие, как и обычные опосредованные знания. В структуре веры огромную роль играет традиция.

Авторы, не знают, как это проявляется в других культурах, но в европейской традиции фундаментальную роль играет вера человека в разум. Без веры в собственный разум человека не было бы никакого прогресса в научном познании. Из сказанного можно сделать вывод о том, что, по-видимому, следует различать истину непосредственного и опосредованного знания. Истинность непосредственного знания и истинность опосредованного знания в определенной степени являются противоположностями.

В классической гносеологии понятие «сомнение» было одним наиболее анализируемых. С наибольшей глубиной и тщательностью это понятие было проанализировано И.Кантом. Не агностицизм волновал немецкого философа, в чем упрекали его противники, а идея сомнения, которая всегда сопряжена с деятельностью человеческого разума. Но, что лежит по ту сторону сомнения? Безусловно, вера, которая имеет столь же фундаментальное значение, как и человеческий разум. Повторимся еще раз, без веры в собственный разум вообще нельзя говорить о степени доверия убеждениям, человеческой интуиции (интуиции ученого), творческому воображению. Очевидно, что проблема соотношения непосредственного и опосредованного знания это проблема не только классической гносеологии. Эта проблема эпистемологии, потому что с позиций сегодняшнего дня, того уровня, которого достигла человеческая культура необходимо говорить не только о научном знании, но и о вненаучном. Вненаучное знание не обязательно – заблуждение. К вненаучному знанию в познавательном отношении следует отнести музыку, живопись, литературу и религию. Научное и вненаучное знания – это различные способы познания и понимания бытия. Неужели В.Моцарт и П.Чайковский, Леонардо да Винчи и А.Иванов своим творчеством не отразили никакой истины? Неужели их творчество было фальшивым и ложным?

Наука и религия (христианское богословие) являются противоположностями. Это – два разных способа отношения к реальности, два противоположных пути ее освоения и по доказательству, средствам подтверждения, обоснования исходного знания и его описания, и объяснения. Интеграция этих сфер человеческого знания невозможна, но это не значит, что между ними нет точек, граней соприкосновения. Они есть! Эти грани в самой вере, поскольку разум всегда опирается на веру, как основу, фундамент духовного бытия. Вера вообще определяет смысл человеческого существования, бытия, ибо чтобы жить, нужно верить в саму жизнь, иначе она теряет всякий смысл. Утрата веры в смысл для человека оборачивается трагедией, а в крайних случаях – самоубийством. Без веры нет жизни человека: вера – ее источник, вера – ее основание, вера – ее вершитель. И это отступление завершим словами апостола Павла: «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор.14,15).

(IV) Более глубокий «персоналогический», персоналистический уровень – выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и сосуществования личностей, в том числе – носителей различных идентичностей, их самореализации и творчества. Поэтому смыслообразование персоналистично, является результатом глубоко личного опыта, проявлением человеческой свободы и ответственности. Однако и персоноцентризм также ограничен, чреват эгоцентрическим индивидуализмом. Человек (личность) – как взаимосвязь тела, души и духа (Духа) – оказывается лишь инфраструктурой свободы.

(V) Наконец, самый глубокий «метафизический» уровень, уровень метафизики, проявления свободы как бытия в возможности. Именно он оказывается главным, стержневым, на который наслаиваются все другие. Свобода – не просто «дыра в бытии», как называл ее Ж.-П.Сартр,- оказывается смыслообразующим фактором, на который наслаиваются различные слои гуманитарного знания. Игнорирование этого уровня обесмысливает все остальные. Более того, ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы, не только несостоятельно, но и опасно. За человеком

– существом, в общем-то, амбивалентным, надо видеть главное, носителем чего он довольно часто выступает – свободу. Покушение на свободу человека (личности) всегда так или иначе оказывается покушением на бытие, уничтожает его. Абсолютизация каждого из отмеченных слоев чревата серьезными проблемами. Поэтому различные «центризмы» (социоцентризм, экономоцентризм, культуроцентризм и даже — персоноцентризм) оказываются недостаточными и несостоятельными в раскрытии смысла понятие «гуманитарное», несущей характеристикой которого оказывается понятие «свобода». Конкретизирующими характеристиками категории «свобода» оказываются выделенные уровни.

Единственный носитель свободы – личность, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Ныне модно рассуждать о дегуманизации современного общества. Но что конкретно выражает эта пафосная формулировка? Означает ли она, что ранее существовавшее общество было «гуманизировано», а нынешнее – нет? Вообще-то, все общественные системы, так или иначе, апеллируют к человеку, обеспечению оптимальности социального бытия. Да и что такое – дегуманизация? Каков ее смысл? Расчеловечивание? Утрата человечности? В чем и где эта дегуманизация проявляется? По-видимому, в росте насилия со стороны власти, в технологическом рассмотрении человека как средства в политике, в менеджменте, даже в медицине – как «поставщика запасных частей», в искусстве? Но здесь вопрос спорен. Достаточно хотя бы напомнить достижения в охране окружающей среды, в медицине, степень комфорта жизни и условий труда, достигнутых современной цивилизацией. Но возможна ли дегуманизация в принципе, если все ее проявления – дело рук человеческих, воплощение его идей, потребностей, чаяний?

Главная проблема не в дегуманизации, а в самом человеке. В наше время эта проблема стоит чрезвычайно остро. Сам человек стал проблематичен, нуждается в некоей антроподицее. Человек есть человек в полном смысле слова тогда и только тогда, когда он является личностью, носителем сознания и самосознания. Именно самосознание — наиболее важное проявление человеческой сущности. Речь идет о свободе, носителем которой является субъект самосознания. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Самосознание «Я» внеприродно и внефизично именно потому, что оно есть чувствилище свободы.

Где и когда начинается и заканчивается личность? Где и когда начинается и заканчивается Я? Где и когда «Я» духовно? К концу XX столетия эти вопросы звучали весьма нетривиально. Кто и когда определяет появление личности? На эти вопросы нет однозначного ответа. Бесспорно лишь то, что человек вторичен по отношению к своей позиции, от «доли», которую он получает своей включенностью в мир. Не личность формирует ответственность, а ответственность (и свобода) формирует и оформляет личность. Границы личности историчны, задаются свободой и ответственностью. Свобода и ответственность зависят прежде всего от особенностей культуры, к которой принадлежит личность и которая, собственно, и определяет границы личности. В своем историческом развитии человек проделал путь от целостности мифа, сливающего человека в неразличимый синтез с природой, обществом, к этносу, роду, классу и, наконец, – к личности, к индивидуальной личности. В цивилизованном обществе нравственно-правовые границы личности как, субъекта поступка и ответственности, практически совпадают с границами биологическими – реальной взаимосвязью души и тела. Однако эти границы подвижны, зависят от возраста и психического здоровья личности. Несовершеннолетний или психически больной (невменяемый) человек в эти границы не попадает, т.к. не отвечает за свои действия в силу недостаточности интеллектуального и нравственного развития или в силу болезненного состояния. За этими границами человек не является личностью, так как невменяем (ребенок, маразматик, психически больной и т. п.).

Мы вправе говорить об исторической тенденции сужения границ «Я», границ личности вменяемого, свободного и ответственного субъекта. Эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого «Я». Процесс сужения границ ответственности (а значит, и личности) необходимо рассматривать в интенсивном аспекте, т. е. вглубь? Нынешние успехи медицины и технологии, возможности протезирования, трансплантации органов, косметические операции, операции по смене пола делают реальным отношение к телу как своеобразному костюму, скафандру, который личность при желании и возможности может поменять. Современная генная инженерия, успехи медицины

не просто породили биоэтику, но создают совершенно немыслимые ранее нравственные, правовые и религиозные казусы. Психологи и педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Небывалой остроты приобрел вопрос об абортах, трактуемых не как прерывание физиологического процесса – беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями.

Границы свободы и ответственности в наши дни утратили четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX-XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем, квадратные площади и т.д.). «Я» становится «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, «странником» по этим стихиям, «Я», не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань.

В век компьютерных и нанотехнологий весьма модно утверждать, что свобода и свобода воли — синергетический результат формирования и развития личности (синергетического результата развития культуры), которая реализует возможность прорыва, трансцендирования в иное, потенцирования реальности. Подобного рода констатации скрывают одну непреложную идею: вне человека, точнее — вне человеческой личности, обладающей сознанием, свободы нет. XX век принес осознание того, что главное – не борьба за свободу и даже не достижение свободы (мгновения, ибо свобода – это мгновение принятого решения), а переживание свободы, способность ее вынести. Это переживание может быть бегством от свободы, уходом в невменяемость. Переживание свободы может обернуться и свободой воли как волей к неволе; может обернуться и прямым произволом, насилием над природой, обществом, другим человеком. Но может открыть гармонию мира меру и глубину ответственности за нее.

Великий гуманистический проект Возрождения и рационализма Просвещения, превративший человека в самоцель и высшую ценность, на наших глазах приобретает новые краски. По-видимому, позитивной стороной постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Раскультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культуроцентризма. Тем самым обесмысливается и творчество. И то и другое, рассматриваемое как некий смысл, обесмысливается, не находя основания в самом себе. И не найдет никогда, потому что смысл, как это очевидно, задается контекстом. Однако в тупик ведет и самооценочность человека. Поэтому так называемое «расчеловечивание» современной культуры и цивилизации, так пугающее ярых поборников гуманизма, в высшей степени плодотворно. Современная культура расчеловечивает, открывая важность постчеловечности, позволяя за тремя соснами увидеть лес и определенные тропинки в нем.

Тенденции развития правовой и нравственной культуры подтверждают сказанное. Еще в начале XX столетия право было озабочено соблюдением норм социальной жизни в экономической и политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально-этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид, вытеснение и ликвидация коренных аборигенов в северных широтах земного шара так и не стал в свое время предметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался Нюрнбергским процессом как преступление против человечности.

В настоящее время в мировой правовой системе произошел сдвиг, может быть, самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. Речь идет, похоже, о необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры.

Тем не менее, похоже, назревает следующий шаг – к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и иной культурной идентичности. Речь идет о свободе доличностного уровня. Пример этому – упоминавшиеся проблемы абортот и использования генной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности.

Поскольку право, закон – формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксирующая в формализованном виде нормы социальной жизни, то общую динамику гуманитарной культуры, по-видимому, можно свести к следующему: необходимо четко различать понятия «гуманизм» и «гуманитарность», включая в последнее

понятіє і таку характеристику як постчеловеческий персоналізм. Гуманізм повинен зайняти місце поряд з економізмом і націоналізмом – формами обмеженої гуманітарності. Гуманітарність же представляє персоналізмом вільного духа.

В зв'язі зі сказаним зауважимо, що проявлення духовного універсальні і єдині – в силу своєї постчеловеческості. В цій площині «прослідковуються» можливості гуманітарних наук. Умовою науки є єдинство природи, конструйоване людиною на основі наукових законів. Можливість гуманітарного знання ґрунтується на єдинстві і універсальності духа. Всі люди як особистості є носіями трансцендентального суб'єкта. Інше справа, що єдиний і універсальний дух проявляється через конкретну особистість, займає конкретну і унікальну позицію в світі. Але, і в науці єдиний і цілісний світ – це світ в якихось-то наближеннях, з якихось-то позицій дослідження, експериментування, засобів спостереження, вимірювання і т.д.

Знання людиною світу – спроба кінцевого істоту зрозуміти нескінченне. Тому знання завжди герменевтично. Воно завжди інтерпретація, завжди здійснюється з певної позиції, точки зору. Гуманітарність невіддільна з позиції особистості, базових цінностей якої-то культури або субкультури і т.д. Тому особливу важливість, актуальність набуває проблема діалогу культур, діалогу особистостей.

Summary

Kapiton V., Kapiton O. Modern Humanitarian Paradigm: on the Issue of Human Essence and Personality. The problem of understanding the "nature" of personality and its role in solving the problem of essence and identity rights in the context of modern humanitarian paradigm is considered. Keywords: humanitarian paradigm, identity, person, personality, society.

УДК 168:17:001.3

© Марина Савостьянова
Європейський університет (м. Київ)

МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ПРОБЛЕМИ ЗМІНИ ГУМАНІТАРНОЇ ПАРАДИГМИ

Розкривається сутність феноменів парадигми та парадигмальної науки. Аналізуються механізми зміни парадигми. Вивчається специфіка гуманітарних парадигм і гуманітарного знання, а також проблема демаркації наукового і ненаукового знання та її вплив на зміну гуманітарної парадигми.

Ключові слова: парадигмальна наука, гуманітарні парадигми, методологія, проблема демаркації.

Актуальність теми дослідження ми вбачаємо в тому, що питання про зміну у гуманітарної парадигми є дуже складним і потребує розуміння таких феноменів, як парадигма та парадигмальна наука, закономірності їх виникнення і функціонування.

Парадигмальність сьогодні можна розуміти не як характеристику одного з етапів розвитку науки, а як специфіку її буття. У сучасній науці, на нашу думку, має місце процес поглиблення парадигмальності. Тож, коли йдеться про становлення чи зміну парадигми, треба враховувати, що це фактично наукова революція, і вона не може бути дуже легкою. При зміні парадигми змінюється не лише прийнятий набір методів дослідження і фактів, що приймаються як аксіоми. Змінюється картина світу, цінності, які вона передбачає, і принципи демаркації наукового знання від ненаукового.

У філософії науки доволі широко аналізувалися моделі розвитку науки (Т.Кун [1], П.Фойєрабенд [6], І.Лакатос [2], Ст.Тулмін [5], К.Поппер [4] та ін.). Однак у цих роботах акцент ставився більше на пошук причин і механізмів розвитку науки, на можливості чи неможливості наступності наукових теорій, на протиставленні ролі наукових революцій еволюційним процесам. Згодом ідеї названих вище авторів розроблялися як вітчизняними, так і зарубіжними філософами.

Проте основний інтерес дослідників викликали причини (і зовнішні, і внутрішні) розвитку науки, водночас причини та механізми парадигмальних змін залишилися поза увагою вчених.

На нашу думку, це відбувалося з двох причин. По-перше, головне поняття Т.Куна «парадигма» так і залишилося, за його власним визнанням, найменш за все проясненим у його роботі «Структура наукових революцій». По-друге, залишилось непоясненим поняття «парадигмальна наука», яка у Т.Куна асоціюється з періодом «нормальної науки». Однак предикат «нормальна» занадто нейтральний для того, щоб стати онтологічним параметром підходу до вивчення науки. Предикат «сучасна» також не може бути дослідницьким параметром підходу до вивчення науки, тому що він дуже абстрактний, неконкретний й, по суті, не визначає об'єкта, не стає точкою відліку й не сприяє виявленню специфічних рис структурування та функціонування науки як системи.

Завданням статті є розгляд сутнісних рис парадигмальної науки, а також аналіз специфіки гуманітарних парадигм, причин і механізмів парадигмальних змін у гуманітарії.

Методологія дослідження передбачає використання критичного, структурно-функціонального, системного і міждисциплінарного підходів, а також об'єднання зусиль декількох філософських дисциплін: гносеології, епістемології, філософії та соціології науки, історії та теорії раціональності, філософської антропології, культурології, феноменології. Використаний синергетичний підхід, оскільки науку не лише можна, а й потрібно розглядати як відкриту систему, що саморозвивається. Однак центральним методологічним підходом до проблеми існування парадигмальної науки стає аксіологічний, у межах якого головна проблема парадигмальної науки, яка неявно культивує принцип «Істини парадигми вищі за об'єктивну істину», виявляється з найбільшою очевидністю.

Визначаючи як основний параметр вивчення сучасної науки (природничої та гуманітарної) парадигмальність, ми виявляємо незмінну сутнісну характеристику зрілої науки, яка наявна на всіх етапах її розвитку. В існуванні та розвитку зрілої науки вирішальна роль належить існуванню й функціонуванню такого складного теоретичного конструкту, як парадигма. Однак слід відзначити, що у сучасної філософії та методології науки існує багато проблем, пов'язаних з розумінням змісту поняття «парадигма»: не прояснена структура парадигми, принципи парадигми, механізми її функціонування на різних рівнях буття науки. Тож дуже складно на належному теоретичному рівні говорити про принципи, механізми, закономірності та можливості парадигмальних змін у гуманітарному знанні.

Наголосимо також на необхідності уточнення того, що ми маємо на увазі під гуманітарними науками. Отже, гуманітарне знання – це знання про суто людські (антропологічні) характеристики, специфіку їхнього функціонування та результати проявів, а також про закономірності формування, розвитку і взаємодії людиномірних систем. У принципі, поділ неокантіанцями В.Віндельбантом і Г.Ріккертом, а пізніше М.Вебером усіх наук на «науки про природу» й «науки про дух» цілком коректний, якщо під «духом» розуміти специфічно людські якості, яких немає в жодної тварини, їхній розвиток і реалізацію як в індивідуальній життєдіяльності, так і в культурній та соціальній активності. Аксіологічна та гносеологічна функція гуманітарних наук нерозривно пов'язана з презентацією певного типу онтології, виділенням переважних об'єктів дослідження, їх ідеологічною інтерпретацією, а також категоризацією певних явищ і процесів суспільства.

Проте у філософії загалом і у філософській антропології зокрема завжди виникала одна проблема. Якщо говорити словами логіки – це проблема визначення поняття «людина», тобто проблема виділення істотних, найбільш важливих ознак людини, які кардинально відрізняють її від інших живих істот. Чим точніше будуть визначені ці ознаки, тим точніше буде представлений головний об'єкт гуманітаристики – людина, і тим зрозумілішими будуть методологічні підходи до її вивчення, а також до вивчення закономірності сутності, виникнення, функціонування та розвитку похідних її існування та діяльності – людиномірних систем. Чим менше істотних ознак виділено у визначенні поняття «людина», тим менш зрозумілим буде – що ж за об'єкт вивчається, тим менш адекватні методи будуть застосовані в дослідженні, тим більше помилок варто очікувати у вивченні закономірностей виникнення, розвитку та специфіки взаємозв'язків людиномірних систем.

Ще одна проблема зміни гуманітарної парадигми полягає в наступному. Коли йдеться про гуманітарну науку, ми так чи інакше будемо мати справу з проблемою демаркації наукового та ненаукового знання. Наукове знання обов'язково передбачає зв'язок теорії з емпірією та знаходиться в межах домінуючої, всіма визнаної парадигми. Воно повинно бути отримано в результаті дослідження об'єкта (людини і людиномірних систем) методами, які прийняті у межах існуючої наукової парадигми. Парадигма передбачає також наявність загальновизнаної наукової картини світу (в якій чітко позначено місце в ній людини), а також відповідну цієї картині світу антропологію і аксіологію. Проте гуманітарне знання може бути не лише науковим і від цього воно не перестає бути знанням.

Однак при цьому не треба плутати релігійне знання про людину і про причинність подій, що відбуваються в його житті та в житті суспільства з «народним фольклором», авторами якого не завжди є безграмотні люди. Іноді цей «фольклор» створюється вченими-релігієзнавцями та іншими гуманітаріями. Причина ж того, що це не знання, а саме фольклор – у відсутності власного духовного досвіду, в поганому знанні догмату, релігійної картини світу, праць Отців Церкви або в тільки формальному знанні, позбавленому будь-якого (або достатньо адекватного) розуміння. Однак об'єднанню наукового й релігійного знання заважає не лише фольклор, а й закони парадигми та парадигмальної науки.

Під парадигмальною наукою ми розуміємо інституціалізовану науку, яка досягла певного рівня зрілості та розвивається за сформованими правилами парадигми, у тісній взаємодії з іншими соціокультурними інститутами. Зауважимо – не за «правилами сформованої парадигми» (як у випадку з «нормальною наукою» Т.Куна), а за «сформованими правилами парадигми». Відмінність у тому, що в першому випадку ключові слова – «сформована парадигма», а в другому – «правила парадигми». Сформована парадигма – це досить рівноважний стан її елементів, а «правило парадигми» – це саме їх наявність і взаємодія.

Рівновага в сформованій парадигмі може порушуватися, і тоді відбувається якісний стрибок, зміна «параметра порядку», тобто перехід до нової парадигми. Однак що б не сталося зі змістом парадигми, «правило парадигми» залишається незмінним – вона, як і раніше, включає в себе відповідний набір аспектів, жоден з яких не може бути відкинутим.

Тут виникає потреба прояснення поняття «парадигма». Перш за все, звернемося до кунівського визначення парадигми, яке зустрічається майже в усіх наукових роботах з цієї теми, а також у більшості підручників і навчальних посібників з філософії науки, тобто, по суті, яке стало хрестоматійним: «Під парадигмою я розумію визнані всіма науковцями досягнення, які протягом певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем і їх вирішення» [1, с.17].

Стосовно виникнення науки Ст.Тулмін писав: «Лише зрідка існувало широке коло умов, у яких завдяки інтелектуальній зацікавленості в людей могла з'явитися наука у власному розумінні слова, тобто безперервна дисциплінарна й, водночас, професійна традиція *критично регульованих* (курсив наш. – М.С.) роздумів про природу. Якщо брати людську історію загалом, то переслідування ересей або інтелектуальний конформізм були правилом, а терпимість вільного концептуального новаторства – винятком» [5, с.221]. Тут, по суті, Ст.Тулмін виділяє необхідні ознаки зрілої науки. На нашу думку, в цьому випадку йдеться власне про формування парадигми й парадигмальності як невід'ємної характеристики зрілої науки.

Уведене Т. Куном поняття парадигми позначало систему фундаментальних знань і зразків діяльності, які, отримавши визнання наукового співтовариства, спрямовують дослідження за тим чи тим шляхом. Поняття парадигми передбачало, що для аналізу закономірностей розвитку науки важливо враховувати не лише методологічні та епістемологічні властивості зростання наукового знання, а й соціальні аспекти наукової діяльності, у тому числі – закономірності функціонування наукових співтовариств. Саме парадигма, згідно з Т.Куном, об'єднує вчених у товариства й орієнтує їх на постановку й розв'язання конкретних дослідницьких завдань. Тому Т.Кун вважав, що наука виникає там, де з'являється парадигма.

Парадигма – це погляд на явища природи з певної, чітко усвідомленої та визначеної позиції. Без чіткої концепції або теорії, навколо якої конститууються все інше, парадигма неможлива. Її теоретичні засади повинні бути заявлені ясно й чітко. Більше того, за необхідності теоретичні й емпіричні підвалини парадигми мають захищатися від можливих

спроб засумніватися в них. Нерозуміння значення концептуальної ясності парадигмальних основ, на нашу думку, стало однією з причин того, що поняття «парадигма» в сучасній науці й культурі вживається не за призначенням і втрачає свій операційний смисл. Тож досить часто поняття «парадигма», словосполучення «парадигмальні розбіжності», «нова парадигма», «парадигмальні зміни» використовуються без пояснення змісту.

Перехід від старої парадигми до нової Т.Кун описує як психологічний акт зміни гештальтів, як гештальт-переключення, як зміну позиції, коли одне й те ж зображення на картинці можна побачити по-різному. Однак Т.Кун при цьому не має на увазі, що це так само просто, як у випадку з картинкою, де гештальт-переключення, відбувається автоматично, за однієї умови – уважно дивитися на картинку. Гештальт-переключенню передують криза, викликана аномаліями, що не вписуються в стару парадигму, наполегливий пошук ідеї (і фактів, що її підтверджують), яка ляже в основу нової парадигми.

Т.Кун говорить про те, що гештальт-переключення має епістемологічний характер, тому, як здається, замкненість парадигмальних мов можна розглядати як наслідок концептуальної, теоретичної замкненості не лише парадигми, а й відповідного типу раціональності, певного типу мислення, способу наукового пізнання, як результат неможливості реального, а не декларованого «плюралізму парадигм». Тут, однак, йдеться не про міждисциплінарні дослідження, запозичення методології, ідей або принципів з інших галузей знань, які можуть бути включені в парадигму. Йдеться про завершену парадигму, яка буде лише вітати підтвердження своєї правоти за допомогою міждисциплінарних аналогій, збільшення теоретичного й емпіричного змісту шляхом залучення матеріалу з інших галузей знань. Парадигма як одне зі своїх положень повинна мати такі умови: збереження можливості проникнення в неї будь-яких фактів, теорій і методологій, що підсилюють її.

Парадигмальний спосіб пізнання, як стверджує А.Майданов у своїй праці «Інтелект вирішує неординарні проблеми», здійснюється в межах і на основі існуючих теорій, понять і уявлень. «На базі цих компонентів будуються застосовувані підходи та методи, за їх допомогою пояснюються наново відкриті явища. В істинності цих теорій не сумніваються. З появою незвичайних фактів від цих теорій не відмовляються, а намагаються пристосувати їх до останніх» [3, с.181]. Такий спосіб пізнання, вважає А.Майданов, стає стилем мислення, «інтелект працює в межах концептуальних структур, які склалися, і виявляється надто прив'язаним до них, і навіть коли необхідно, не завжди прагне вийти за їх межі» [3, с.181].

Парадигма тяжіє до однозначності, до побудови на її основі завершеної картини реальності (картини світу, дисциплінарного закону, теорії, опису експерименту й включення його в теорію – залежно від того, який рівень буття науки ми розглядаємо). Ця картина, звичайно, повинна передбачати можливість її зміни, однак на сьогодні вона завершена, навіть якщо в ній є «білі плями».

Онтологічні основи парадигми ми бачимо в тому, що вона визначає можливий діапазон об'єктів дослідження й категоріальний апарат для їх вивчення. Зміна категоріального апарату свідчить про зміни в онтологічних основах парадигми. Це означає, що відбулася трансформація такого масштабу, яку можна назвати науковою революцією.

Гносеологічні основи парадигми прямо пов'язані з її онтологічними основами. Закони мислення не збігаються із законами буття, однак наукове пізнання має на меті максимально точно відображення останніх. Суб'єкт, який пізнає, освоюючи практичний світ, змушений оформляти свої знання категоріальним апаратом, беручи щось за «точку опори». Емпіричний досвід, що вважався критерієм істини в класичній науці, давно вже не може виконувати такої функції. Проте її взяла на себе парадигма, у чому й виявила свої не лише консервативні, а й стабілізуючі функції.

Переводячи предмет у стан знання, парадигма визначає методологію, задає модель постановки проблеми, обумовлює теорію іноді однозначно, а часом залишаючи певну свободу науковому пізнанню. Проте, суб'єкт, який пізнає, уявляє собі реальність, виходячи з наявних знань, а способи її осягнення – із засобів, що є в арсеналі парадигми. Парадигма суттєво впливає на детальну розробку способу теоретичної або практичної дії в науці. Оскільки результат пізнання залежить від методу дослідження, то прийнята парадигмою методологія відіб'ється на формуванні арсеналу наукового знання (і емпіричного, і теоретичного). Рівень розвитку методології буде залежати від набутих знань – знову ж таки, легітимізованих у парадигмі.

Однак варто наголосити, що зрозуміти такий феномен, як парадигма, не можна, не усвідомивши, що вона залишає місце для зміни знань, змінює свій зміст (проте не функції). Хоча такий «демократизм» парадигми – скоріше інтелектуальна поступка, декларація, ніж реальність, оскільки в реальності парадигма та її адепти опираються будь-яким нововведенням, тим більше таким, що загрожують її ґрунтовним постулатам.

Сама парадигма теж являється (не лише структурно, а й за змістом) результатом колективної творчості, взаємодії багатьох соціальних інститутів, потреб людини, суспільства та культури в нових знаннях, а не наслідком самоорганізації у «внутрішній історії» науки. Потреби людського буття й свідомості, буття і свідомості суспільства та культури викликають до життя такий феномен, як парадигма, й окреслюють його зміст. Мабуть, саме тому у філософській антропології можлива антропологічна редукція всіх феноменів культури до людини й спроба зрозуміти сутність людини, виходячи з того, що нею породжується (у цьому випадку – парадигма). «Людський фактор» безпосередньо стосується як існування парадигми, так і її змістового наповнення, хоча наука, претендуючи на незалежність і об'єктивність своїх досліджень, тривалий час відмовлялася його визнати. Однак він починає враховуватися в постнекласичній науці.

Висновки. На наш погляд, було б доцільно доповнити наукове знання про людину релігійним. Однак об'єднання у новій цілісній гуманітарній парадигмі наукового та релігійного знання буде викликати складності, що пов'язані з проблемою демаркації наукового і ненаукового знання. Однак у сучасній культурі безперечним авторитетом істини володіє лише наукове знання. Існують також закони парадигми та парадигмальної науки, які не сприятимуть такому об'єднанню.

Кожній парадигмі відповідає певний тип наукового дискурсу, наукової раціональності. Зі зміною парадигми змінюється тип раціональності, оскільки раціональність – це, з одного боку, доцільність, а з іншого – один із найважливіших методів науки. Саме тому, очевидно, раціональність не може бути непарадигмальною. Методологічні правила науки в цьому випадку відображають специфічний зміст наукової раціональності, а проблема універсальності стандартів того чи того типу наукової раціональності виявляється пов'язаною із вірою у відповідну парадигму. В подальших дослідженнях ми вважаємо за доцільне звернутися до аналізу проблеми багатоманітності раціональності, оскільки зміни у існуючій парадигмі неможливі без зміни типу раціональності.

Література

1. Кун Т. Структура научных революций /Томас Кун //Кун Т. Структура научных революций /Томас Кун. Нормальная наука и опасности, связанные с ней /Карл Поппер. Ответ на критику /Имре Лакатос; [пер. с англ.: И.З.Налетов и др.]. – М.: АСТ, 2002. – С. 9-268.
2. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции /Имре Лакатос //Кун Т. Структура научных революций /Томас Кун. Нормальная наука и опасности, связанные с ней /Карл Поппер. Ответ на критику /Имре Лакатос; [пер. с англ.: И.З. Налетов и др.]. – М.: АСТ, 2002. – С.455-524.
3. Майданов А.С. Интеллект решает неординарные проблемы /А.С.Майданов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 1998. – 320, [1] с.
4. Поппер К.Р. Объективное знание: Эволюционный подход /К.Р.Поппер; [пер. с англ. Д.Г.Лахути; отв. ред. В.Н.Садовский]. – М.: УРСС, 2002. – 381 с.
5. Тулмин Ст. Человеческое понимание /Ст. Тулмин. – М.: Прогресс, 1984. – 325 с.
6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки /Пол Фейерабенд; [пер. с англ. и нем. А.Л.Никифорова; общ. ред. и вступ. ст. [с. 5-28] И.С.Нарского]. – М.: Прогресс, 1986. – 544 с.

Summary

Savostyanova M. Methodological and Philosophical Problems of the Change of Humanitarian Paradigm. In the article the essence of phenomena paradigm and paradigm science are considered. The mechanisms of the paradigm modification is analysed. Specificity of humanitarian paradigms and humanities and also the problem of demarcating of science and non-scientific knowledge and its influence on humanitarian paradigm is studied. **Keywords:** paradigm, paradigm science, humanities paradigm, methodology, the problem of demarcation of scientific knowledge.

СОЦІО-РАЦІОНАЛЬНА РЕГУЛЯЦІЯ ЛЮДИНИ В СУПЕРІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Досліджується вплив сучасних супертехнологій на гуманітарну сферу, можливості Інфо-тех у керуванні свідомістю та поведінкою людини. Аналізуються наслідки і ризики втручання у психіку людини за допомогою інформаційних технологій.

Ключові слова: супертехнології, суперіндустріальне суспільство, Інфо-тех, самосвідомість.

Актуальність заявленої теми зумовлена тим, що наприкінці XX – початку XXI століття завдяки стрімкому розвитку Інфо-тех сформувалися умови для якісно нового етапу в розвитку інформаційно-комунікаційної інфраструктури та інформаційного соціокультурного середовища загалом. Зміни, що відбуваються в світі, безпосередньо зачіпають такі основи існування людини, суспільства і культури, як духовність, мораль, моральна саморегуляція. Наслідком є те, що в супертехнологічному суспільстві головний акцент із саморегуляції людини зміщується в бік регуляції його поведінки, психіки, моралі і навіть біогенетичної природи засобами сучасних супертехнологій – Генно-тех, Біо-тех, Мед-тех, Інфо-тех.

Розвиток Інфо-тех спричиняє трансформацію інформаційних відносин суспільства, які, в свою чергу, впливаючи на індивідуальну й масову свідомість, породжують історично нову форму суспільної свідомості, що безпосередньо залежить від впливу на неї інформаційних потоків. Використання тієї чи тієї інформації формує нову систему мотивів діяльності і є базою для становлення в суспільстві нових соціальних груп. Сьогодні інформаційні технології, можливості інформаційного впливу настільки великі, що попередні безсистемні спроби залучити до сфери міждержавних інтересів масову свідомість перетворилися в індустрію, з чіткими функціями. Це дало підставу М.Маклюену першим сказати, що засоби масової комунікації стають новими «природними ресурсами», які збільшують багатства суспільства [8].

Отже, вплив Інфо-тех, спрямованих потоків інформації на людину і суспільство стає надзвичайно важливим. Цим актуалізується тема статті, де використовуються ідеї та концепції соціо-раціональної регуляції людини за допомогою управління інформаційними потоками, що висловлені фахівцями з інформаційного суспільства Ю.Абрамовим, М.Альеттом, Д.Беллом, Н.Ващекіним, Е.Гідденсом, В.Іноземцевим, М.Кастельсом, В.Ковалевським, Г.Почепцовим, А.Тоффлером, А.Туреном, Ф.Уебстером, Ю.Габермасом та ін. Доцільним стало звернення до праць таких учених, як В.Лук'янець, Ф.Фукуяма, В.Цикін та ін., в яких досліджуються перспективи та ризики розвитку сучасних супертехнологій. Цікаві також погляди на трансформації суспільної свідомості й ставлення до людини як предмету раціональної регуляції постмодерністів Ж.Бодріяра, Ж.-Ф.Ліотара, М.Фуко.

Завдання статті полягає у вивченні можливостей і наслідків впливу сучасних Інфо-тех як найпотужнішого засобу соціо-раціонального впливу на свідомість і психіку людини і суспільства, а також на зміну характеристик сучасної інформаційної та комунікативної реальності.

Методи дослідження включають феноменологічний, системно-функціональний, інтерв'яльний та аксіологічний підходи, а також морально-етичну рефлексію змісту інформаційних потоків, що створюють сучасну інформаційну реальність.

Потреба в регуляції поведінки людини існувала завжди і на різних рівнях – побутовому, громадському, соціокультурному, релігійному тощо. Ця проблема, залежно від рівня поставлених завдань, розв'язувалася засобами педагогіки, психології, ідеології або ж за допомогою авторитету культурних та релігійних традицій. Однак до останнього часу раціональна регуляція могла стосуватися тільки поведінки людини, прищеплення їй різних навичок, цінностей, ідей та поглядів. Тобто мова йшла про виховання соціальної адекватності, яка була б відповідною культурі, країні, епосі і тому соціальному прошарку, до якого належала людина.

Наприкінці 20 – початку 21 ст. ситуація істотно змінилася. По-перше, з'явилися засоби раціонального впливу на психіку, свідомість і самосвідомість людини за рахунок нових технологій подачі інформації (PR-технології, політтехнологи, реклама, лінгвістичне

програмування, 25-й кадр і т.п.), по-друге, соціо-раціональний вплив на людину став можливим і ефективним за рахунок розвитку інформаційних технологій та інформаційної інфраструктури (ЗМІ, телебачення, радіо, мережа Інтернет). Сьогодні інформація перетворюється в дуже ефективну зброю, яка, як вважає А.Цветков, знищує не людей, а механізми регуляції людини і суспільства, передусім соціокультурні та моральні [14, с.20].

Причиною ефективності інформаційного впливу стає передусім та обставина, що інформаційне середовище характеризується діалогічністю, взаємодією свідомості, глибинних шарів психіки людини з інформацією. В цьому діалозі велике значення набуває структура світосприйняття людини, її смислові домінанти ставлення до навколишнього світу. Хаотичний і різномірний потік сприйняття і вражень перетворюється структурами свідомості в більш-менш упорядковану «модель світу», яка накладає виразний відбиток на свідомість і поведінку людини, на його внутрішню і зовнішню екзистенцію. Останні ж, на наш погляд, в певному розумінні можна назвати ефектом самоорганізації інформації – вродженої, отриманої в процесі виховання і соціалізації, і тієї, що постійно транслюється в культурі через засоби масової інформації та мережу Інтернет.

Закономірність інформаційного суспільства така, що чим більше людина залучена в інформаційний потік, тим більше вона залежна від інформаційного впливу, маніпуляцій за допомогою інформаційних технологій, якщо вона не має певних захисних механізмів. Будь-яка інформація, що її отримує людина, опосередковано (якщо це стосується опису світу) або жорстко (якщо вона безпосередньо стосується цінностей або моралі) впливає на світогляд і морально-етичні настанови. Якщо ж при цьому застосовані жорсткі інформаційні технології (реклама, PR, 25-й кадр і т.д.), тобто пряме соціо-раціональне маніпулювання людиною, її цінностями, цілями і життєвими смислами, то в такому разі інформація стає потужним засобом впливу, за допомогою якого свідомість формується за заданим зразком. Протистояти цьому практично неможливо або дуже складно, якщо в людини немає усталеної системи поглядів і цінностей, такої системи, яка є для неї цінністю самої собою, навіть вищою цінністю. В іншому випадку правильно побудований інформаційний вплив, проведений за всіма правилами інформаційних технологій, приводить людину до утвердження цінності того, що ніколи для неї цінністю не було, і до прийняття таких рішень, які можуть просто суперечити її намірам і заважати їх здійсненню.

Завдяки розвитку сучасних психології та психолінгвістики абсолютно змінилися способи інформаційного впливу на людину. Інформація тепер може проникати відразу в підсвідомість людини, оминаючи «фільтр свідомості», так само, як і рівень моральної та раціональної рефлексії. Завдяки розвитку сучасних засобів продукування й передачі інформації, її засвоєння відбувається непомітно, вона природним чином вбудовується в раціональну та психологічну структуру особистості, після чого починає істотно впливати на процеси саморегуляції, мотивації, моральної рефлексії. Фактично це відбувається поза волею людини, і вона виявляється незахищеною від такого рівня маніпулювання свідомістю.

В суперіндустріальному суспільстві, в умовах стрімкого розвитку Інфо-тех, стає складно говорити про свідомий вибір поглядів, моралі та цінностей. Крім того, слід враховувати специфіку людської свідомості, на яку вказував ще Е.Фром. Він стверджував, що поряд з усвідомленими цінностями існують цінності несвідомі. «Несвідомі цінності, – пише він, – що слугують безпосередніми мотивами людської поведінки, – це цінності, що породжені соціальною системою бюрократизованого індустріального суспільства, тобто – власність, споживання, суспільне становище, розваги, сильні відчуття і т.п.» [12, с.285]. Однак слід зазначити, що людина, яка несвідомо сприймає перераховані Е.Фромом цінності, породжені соціальною системою, має для їх засвоєння підстави у власній психосоматичній природі, тілесності.

Для людини ставлення до об'єктів навколишнього світу як до своїх, як вважає український дослідник Л.Газнюк, означає, передусім, поліпшення перспективи життя тіла, підвищення безпеки і комфортності його існування [2, с.154]. А.Хорхе також зазначає, що «потреба в комфорті має психологічну природу чи, краще сказати, психосоматичну, тобто і фізичну, і психологічну» [13, с.23]. Отже, коли суспільство споживання, або інформаційне суспільство, продукує перераховані Е.Фромом цінності, то вони легко, без зусиль і будь-якої рефлексії засвоюються і приймаються як благо, оскільки значною мірою відповідають людській

природі та її психосоматиці. Але людська природа не є досконалою, а тому несвідомі цінності можуть як існувати, так і легко «інфільтруватися» у сферу несвідомого за допомогою інформаційних технологій. Однак це будуть цінності нижчого порядку, що, враховують потреби психосоматичної природи людини і, навіть більше того, – гіпертрофують ці потреби. Їх сприйняття і дотримання не вимагає від людини серйозної роботи над собою, духовних і моральних зусиль. Реалізація ж вищих цінностей потребує: а) подолання нижчих, б) наявності в людини і суспільства духовної, моральної мети і в) свідомих моральних зусиль. Тому вищі цінності не можуть бути сприйняті несвідомо.

Отже, одну з серйозних небезпек інформаційного маніпулювання психікою і свідомістю людини ми вбачаємо в тому, що, завдяки рівню розвитку сучасних Інфо-тех, з'явилася реальна можливість непомітного введення в підсвідомість людини цінностей нижчого порядку. Для прищеплення ж вищих духовних цінностей Інфо-тех може лише надати можливість (через ЗМІ, телебачення, мережу Інтернет). Однак того, щоб їх засвоїти, від людини потрібні власне бажання і величезні моральні зусилля, проте докладати їх чи ні – справа вільного вибору людини, а не рівня розвитку Інфо-тех.

Ще однією особливістю сучасної інформаційної реальності є феномен реїфікації. За П.Бергером і Т.Лукманом реїфікація – це сприйняття вироблених людиною феноменів як речей, тобто об'єктивування сутностей, що належать до об'єктивного, «природного світу» з його законами, незалежними від людини [1]. Створений людиною й відтак потім об'єктивований нею ж духовний, соціальний світ перестав сприйматися як плід людської діяльності, наділяється «чужою фактичністю» і об'єктивно-приписними функціями.

Як модальність свідомості, «модальність об'єктивації людиною людського світу» – реїфікація універсальна. Вона наявна як в теоретичній, так і в повсякденній свідомості і не зводиться до розумових конструкцій. Реїфікованими можуть бути також ролі, відносини, структури повсякденної свідомості й діяльності. Особливо виділяється таке: головний спосіб реїфікації будь-яких соціальних сутностей і «інститутів» – це наділення їх онтологічним статусом, незалежним від людської діяльності. Л.Мікешина звертає увагу на велике практичне значення цієї процедури, оскільки людина ніби припасовує ідеальні сутності до свого матеріального, речового світу. Водночас потрібне усвідомлення наявності феномена реїфікації і коригування самої схильності до неї, в першу чергу – теоретичного мислення.

Реїфікація, за припущенням Л.Мікешиної, є одним із способів створення віртуальних об'єктів особливого типу, «які об'єктивуються за допомогою їх «уречевлення» і розуміються за аналогією з предметами «позалюдського» світу в різних видах дискурсу» [9, с.44-45]. Отже, реїфікацію можна назвати в певному розумінні сучасною міфотворчістю, а під віртуальними світами розуміти не лише ті, що присутні в комп'ютерних системах та мережах Інтернету, а й у культурі загалом. Поява, поширення та впровадження у свідомість значної кількості таких «віртуальних світів» спричинені не тільки процесами реїфікації, механізм яких значною мірою притаманний людській психіці, а й посиленої спрямованої роботи в цьому напрямі Інфо-тех, засобів масової інформації та мережі Інтернет.

Отже, в сучасному інформаційному суспільстві відбувається парадоксальне явище – незважаючи на величезну кількість інформації та досягнення науки, людина живе в ще більш міфологізованому світі, ніж в доінформаційному суспільстві. І це відбувається не тільки через неможливість засвоїти і обробити інформацію, що надходить, а й через свідоме посилення процесів реїфікації за допомогою Інфо-тех, тобто, по суті справи – завдяки свідомому творенню міфів, створенню «віртуальної реальності» на високому технологічному рівні. В такій ситуації виникає нагальна потреба з'ясування як для людини, так і для культури питання про те, якої картини світу вони дотримуються, які цінності, цілі, моральні вимоги ця картина світу передбачає. В іншому випадку людина або культура можуть опинитися в одному з «віртуальних світів», створеному навіть не ними самими, і помилково прийнятому за реальність, тобто реїфікованому. Наслідки такої помилки як для людини, так і для культури можуть бути катастрофічними. Передусім, тому, що віртуальний світ не має онтологічного статусу, проте його має світ реальний, і не враховувати його законів не тільки не доцільно, а й небезпечно.

Виникають також інші питання: якщо реїфікація і сучасна міфотворчість – процес не хаотичний, а спрямований, то хто його спрямовує, в якому напрямі й навіщо? Тут нам здається доречним звернутися до аналізу ролі інтелектуальної та інформаційної еліт у сучасному суспільстві, оскільки саме їм приписується відповідальність за процеси, що відбуваються в нинішній інформаційній реальності.

Дж. К.Гелбрейт [3] ще 1969 року звертав особливу увагу на велику роль у культурі та суспільстві тих людей, які «управляють інформацією» і впливають на самосвідомість людини, а також на групове прийняття рішень. Специфіка місця і ролі інтелектуальної еліти в інформаційному суспільстві відзначалася А.Тофлером [11] та іншими авторами теорії постіндустріального, або інформаційного суспільства, а також у дослідженнях у сфері засобів масової комунікації М.Маклюена [7].

Видається, що значно вплинула на формування привілейованого класу інтелектуальної еліти не лише вимоги подальшого науково-технічного прогресу, а й потреба інформаційного впливу на маси. Використання тієї чи тієї інформації формує нову систему мотивів діяльності і є базою для становлення в суспільстві нових соціальних груп. А.Тофлер говорить про владу меншості, яка володіє інформацією та способами її подачі. Він називає цю меншість knowledge-class, якому дуже важко або зовсім неможливо створити організовану опозицію [10, с.371]. Рівень освіти представників інформаційно-технологічної сфери діяльності значно перевищує рівень освіти, що її має більшість громадян, які становлять сукупну робочу силу. Так само й В.Іноземцев вважає, що саме тому межі групи, яка володіє інформаційними технологіями (knowledge-class) ніколи не можуть розширитися до масштабів суспільства в цілому [4, с.72]. Іншими словами, значущі знання зосереджені у відносно вузького кола людей, соціальна роль яких в інформаційному суспільстві безперечна. Багато в чому саме від них залежить те, яка ціннісна домінанта буде переважати в культурі і якою буде мораль більшості її суб'єктів.

Живучи в нелінійному світі, людина далеко не завжди здатна передбачати наслідки своїх дій. Те саме стосується використання соціо-раціональної регуляції людини. Тут доречно згадати слова українського вченого В.Лук'янка: «У контексті нової філософії науки теза про те, що в причиново-наслідкових зв'язках навколишнього світу може виникати «динамічний хаос» означає, що майбутнє цього світу однозначно не визначено минулим. Горизонт наукового прогнозу будь-яких його причиново-наслідкових процесів завжди обмежений» [6, с.146].

Однією з найсерйозніших проблем розвитку Інфо-тех стає так зване інформаційне забруднення. Непотрібна інформація потрапляє у свідомість і так чи так вона повинна бути піддана обробці. Щонайменший рівень обробки – визначення того, як вчинити з цією інформацією – відразу відкинути, зберегти, обдумати, проаналізувати чи використовувати. Однак далеко не кожна людина здатна швидко сортувати відповідну інформацію. Це можливо тільки для людини з дуже чіткою світоглядною позицією, усвідомленою шкалою цінностей. У більшості випадків людина, не маючи такого досвіду і чіткого критерію для відбору, споживає, не відкидаючи і не сортуючи, величезну кількість інформації. Проте далеко не вся інформація аксіологічно, а отже, й морально нейтральна. Споживання такої інформації (в умовах, коли її уникнути майже неможливо) вкрай небезпечно для людини. Однією з небезпек також є те, що наслідки інформаційного забруднення свідомості проявляються не відразу, тому досить складно визначити їх причину. Причина і наслідок рознесені в часі, їх зв'язок є нелінійним. Характер їх зв'язку цілком відповідає відомій латинській сентенції *post hoc non est propter hoc* (після цього не означає внаслідок цього). Ця обставина створює додаткові передумови для успіху соціо-раціональної регуляції людини в суперіндустріальному суспільстві за допомогою можливостей Інфо-тех.

У висновках хотілося б відзначити, що з інформаційним суспільством, яке формується в останні десятиліття пов'язуються великі очікування. Вважається, що інформаційне суспільство має величезний потенціал для поліпшення якості життя всього людства і кожної людини окремо, розширює можливості для малого та середнього підприємництва, для оптимального використання місцевих умов та ресурсів, для розвитку управління, освіти та охорони здоров'я. На цій основі створюються передумови для значного підвищення ефективності виробництва, для економії природних ресурсів та захисту навколишнього середовища, для переходу до сталого розвитку.

Проте інформаційне суспільство створює нову інформаційну реальність, по суті – віртуальний світ інформації, ідей і міфів, у якому живе людина, приймаючи його за реальний. Саме тому можна припустити, що майбутні «комп'ютерні покоління» в глобальному технізованому світі неминуче зіткнуться з цілою низкою принципових змін у свідомості людей, в тому числі – з принципово новим якісним рівнем соціо-раціональної регуляції людини, її свідомості та психічних процесів. Слід очікувати зміни типу розумової діяльності (світогляду, типу соціальної пам'яті, типів раціональності і ментальності). Як вважає А.Іоселіані, буде переважно розвиватися візуальне мислення як особливий вид синтетичного мислення [5, с.250].

В даний час з'являється все менше оптимістичних прогнозів для культури у зв'язку з бурхливим розвитком Інфо-тех. Суспільство давно відхилилося від природної гармонії не тільки в технократичному, екологічному розумінні, не лише у способі життя, чи у своїх моральних підставах, а й прийшло до ненормальної, штучної ситуації перебування людини у спрямованому інформаційному потоці. Через ЗМІ, телебачення, Інтернет поширюється величезна кількість інформації не просто нейтральної, а руйнівної не тільки для моралі, а й для психіки людини. Наслідки можуть бути різноманітні, в тому числі різного роду фрустрації і блокування доцільної або творчої діяльності.

Отже, усвідомлюючи всі переваги розвитку Інфо-тех, не можна не враховувати, що вони несуть з собою не тільки нові рішення і можливості, а й нові проблеми та ризики. Крім того, інформаційна революція відкриває широкі можливості для впливу на масову свідомість навіть на величезних відстанях. Цей вплив посилюється процесами глобалізації.

У наших подальших дослідженнях ми вважаємо за доцільне звернутися до вивчення спроб соціо-раціональної регуляції не лише свідомості людини за допомогою Інфо-тех та інших гуманітарних технологій, а й до проблеми втручання в біологічну природу людини, спроб планування «бажаної істоти» з певним набором фенотипних та психічних характеристик за допомогою Біо-, Гено- і Мед-технологій.

Література

- 1.Бергер П. Социальное конструирование реальности /П.Бергер, Т.Лукман. – М.: Медиум, 1992- 323 с.
- 2.Газнюк Л.М. Персоніфікованість символів і речей у соматичному та екstrasоматичному бутті людини /Л.М.Газнюк //Практична філософія. – 2004 (№14). – № 4. – С. 153-158.
- 3.Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество /Дж. Гелбрейт. – М.: Прогресс, 1969. – 276 с.
- 4.Иноземцев В.Л. Класс «интеллектуалов» в постиндустриальном обществе /В.Л. Иноземцев //Социс. – 2000. – № 6. – С. 67-77.
- 5.Иоселиани А.Д. Техносфера в контексте глобализации /А.Д.Иоселиани //Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 1. – С. 246-256.
- 6.Лукьянец В.С. Философия науки: тернистый путь в век глобализации /В.С.Лукьянец //Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 142-161.
- 7.Маклюэн М. Средство само есть содержание [Електронний ресурс] /М.Маклюэн. – Режим доступу: <http://dll.botik.ru/libr/cit/macclu.koi8.html>.
- 8.Маршал Маклюэн и информационные войны [Електронний ресурс] /М.Маклюэн. – Режим доступу: <http://www.smi.ru/2000/01/%2014/947797776.html>.
- 9.Микешина Л.А Философия познания. Полемиические главы /Л.А.Микешина. – М.: Прогресс – Традиция. – 2002. – 624 с.
- 10.Тоффлер Е. Третья хвиля /Елвін Тоффлер. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.
- 11.Тоффлер А. Смещение власти: знание, богатство и принуждение на пороге XXI века /А.Тоффлер. – М.: Изд-во АН СССР, 1991.
- 12.Фромм Э. Психоанализ и этика /Э.Фромм. – М: Республика, 1993. – 415 с.
- 13.Хорхе А. Ливрага. Общество комфорта и философия риска [Електронний ресурс] /А.Ливрага Хорхе. – Режим доступу: http://www.newacropolis.ru/magazines/1_2003/Obshchestvo_komf_i_fil.
- 14.Цветков О. Інформаційна війна в Інтернет /О.Цветков //Перехід-IV. – № 2. – 1999. – С. 19-21.

Summary

Miroshnyk H. The Socio-Rational Regulation of the Human in the Superindustrial Society. The influence of modern super technologies on the humanitarian sphere is studied. Possibilities of the Info-tech in the control of men's behavior are analysed. Consequences and risks of intervention in the human psyche with the help of information technology are considered. Keywords: supertechnologies, superindustrial society, info-tech, mind, consciousness.

ЦИВІЛІЗАЦІЙНО-ТЕХНОГЕННИЙ ПІДХІД ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ВИТОКІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Дається аналітичний огляд основних парадигм, підходів і методів політології. Наводиться науковий підхід для відповіді на питання про шляхи розвитку світової цивілізації. Аналізуються культурні та цивілізаційні чинники, що впливають на прогрес і регрес глобальної міжнародної системи.

Ключові слова: глобалізація, глобальна система, методи, цивілізаційно-техногенний підхід.

Вступ. Серед головних тенденцій сучасного світового розвитку більшість політологів визначають перш за все глобалізацію. Виникає загроза існуванню людської цивілізації, тому почалося дослідження тих змін, які відбуваються в планетарній системі під впливом глобалізації та формування нового наукового напрямку – глобалістики. Існує велике різноманіття поглядів щодо визначення глобалізації та глобалістики, що зумовлено міждисциплінарною формою знання в галузі міжнародних відносин та світової політики, кризою гуманітарних наук, розділених спеціалізацією і трансформацією предметів дослідження глобалістики під впливом процесів, що відбуваються в сучасному світі, тлумачення яких здійснюється з різних позицій соціально-політичного, соціально-економічного, соціокультурного ракурсів [2]. Для розв'язання цих питань важливо проаналізувати й уточнити сутність глобалізації, з'ясувати чинники, що ведуть до глобалізації, та виявити серед них найбільш фундаментальні. Можливим шляхом для цього може бути формування нових комплексних методів та підходів для дослідження, зокрема, цивілізаційно-техногенного підходу.

Так, теоретичні методи та методологія (концептуальні практико-теоретичні підходи до дослідження), об'єднують сукупності специфічних методів політичної науки. Вони відзначаються безпосередньою спрямованістю на об'єкт, що вивчається і дають його специфічну інтерпретацію (наприклад, системний і діяльнісний підходи), або орієнтують на особливий підхід до нього (порівняльний та історичний методи). Важливим є вибір адекватного методу дослідження [4, с.30]. Тому можна вважати за доцільне дати побіжну характеристику цих методів.

Нормативно-ціннісний підхід вимагає виходити з етичних цінностей і норм, визначає політику, як певну норму цінностей, що служать для регулювання відносин у суспільстві. Він має на меті обґрунтувати форму оптимального політичного устрою суспільства та засоби її досягнення. Але цей підхід має такі недоліки, як відірваність од реальності, умоглядність, тому що ціннісні судження відносні, залежать від світогляду, соціального стану та індивідуальних особливостей людей.

Інституційний підхід орієнтує на вивчення інститутів, за допомогою яких здійснюється політична діяльність, тобто держав, партій, інших організацій та об'єднань, права. Він дозволяє створити цілісне уявлення про те, як інституціональна підсистема впливає на функціонування політичної системи в цілому.

Історичний підхід заснований на вивченні політичних явищ у їх послідовному часовому розвитку; перевага такого підходу полягає передусім у тому, що він дає можливість вивчати політичні процеси в контексті тієї історичної ситуації, в якій вони виникають і розвиваються.

Соціологічний підхід передбачає з'ясування залежності політики від суспільства, соціальної зумовленості політичних явищ, у тому числі вплив на політичну систему економічних відносин, соціальної структури, ідеології та культури.

Антропологічний підхід надає перевагу природі людини в обґрунтуванні політичних процесів. Антропологічний підхід вимагає вивчення зумовленості політики не соціальними чинниками, а природою людини як родової істоти, що має незмінний інваріантний набір основних потреб (в їжі, одязі, житлі, безпеці, вільному існуванні, духовному розвитку).

Психологічний підхід орієнтує на вивчення суб'єктивних механізмів політичної поведінки, а також типових механізмів психологічних мотивацій.

Діяльнісний підхід передбачає розгляд політики як циклічного процесу, що має послідовні стадії, етапи: визначення цілей діяльності, прийняття рішень, організація має і мобілізація ресурсів на їх здійснення, регулювання діяльності, облік і контроль за реалізацією цілей, аналіз отриманих результатів і визначення нових цілей. Діяльнісний підхід служить методологічною базою теорії політичних рішень.

Порівняльний (компаративний) підхід передбачає зіставлення однотипних політичних явищ, наприклад, політичних систем. Його особливість полягає в зіставленні двох (або більше) політичних об'єктів, різних засобів виконання одних і тих самих політичних функцій тощо, з метою виявлення їх загальних і специфічних рис, пошуки найбільш ефективних форм політичної організації.

Субстанціальний або *онтологічний* підхід вимагає виявлення та дослідження першооснови, що становить специфічну якісну визначеність політики, якою вважають владу, відносини панування.

Юридичний метод аналізує політичне життя шляхом вивчення державно-правових і політичних інститутів, їх формальної структури, процедур їх діяльності.

Бігевіористський ("поведінковий") метод [6, с.76] припускає вивчення політики за допомогою конкретних досліджень політичної поведінки в різних громадських та професійних групах, його типізації та моделювання.

Структурно-функціональний аналіз передбачає розгляд політики як певної цілісності, системи, включає в себе складну структуру та структурні елементи, кожен елемент якої має певне призначення, котрі підпорядковуються певним закономірностям розвитку і функціонування та виконує специфічні функції (ролі), спрямовані на задоволення відповідних потреб системи.

Системний підхід розглядає політичну сферу суспільства як цілісний, складноорганізований, саморегульований механізм, як певну цілісність, що складається із сукупності елементів, які перебувають в безперервній взаємодії з навколишнім середовищем через "вхід" (сприймає вимоги громадян, їх підтримку або несхвалення) і "вихід" (прийняті політичні рішення і дії). [7, с.35].

Крім наведених підходів та методів, варто детальніше зупинитися на цивілізаційно-техногенному підході в контексті традиціоналізму й техногенності.

Важливі зміни в суспільстві і загальні закономірності розвитку сучасних міжнародних відносин потребують розробки нових наукових концепцій, в тому числі на основі досягнень новітньої теорії цивілізацій. Адже цивілізації як великі суперсистеми визначають більшу частину змін, які відбуваються в сучасному світі. Одним з найбільш актуальних наукових завдань міжнародно-політичної теорії є визначення впливу міжцивілізаційних процесів на сферу світової політики, оскільки в процесі розвитку сучасної системи міжнародних відносин простежується посилення впливу цивілізаційних факторів. У зв'язку з цим у політологічній науці використовується цивілізаційна парадигма дослідження глобальних політичних процесів [3].

Основними ознаками глобалізації є планетарні масштаби їх розгортання: комплексність та взаємозалежність, значна гострота, динамізм, діяльнісне, перетворювальне ставлення до дійсності, експансія, розширення, мінливість, розвиток. Субстратом та суттю процесу глобалізації є, відповідно, вирокозрозвитуте та високотехнологічне суспільство й відповідно, розвинена, інтенсивна і цілеспрямована практична техногенна діяльність. Така діяльність прагне до практичного освоєння нових просторів, горизонтів й аспектів дійсності, яка так само перебуває у процесі розвитку, розширення та інтенсифікації, що визначає мету. Визначальною силою у практичній діяльності, крім практичного інтересу, є діяльність інтелектуальна, з властивим їй прагненням до абсолютної істини, оптимізації пізнавальної, практичної діяльності та досягнення максимального результату. Важливим чинником залишається пізнання як процес просування до абсолютної істини за умови розвитку та збільшення обсягу теорій, гіпотез, знань, а також за умови безперешкодної комунікації, обміну думками, зіставлення різних поглядів.

З усіх відомих типів цивілізації, максимальною мірою такими якостями наділена техногенна цивілізація, що розвивається на основі науки. В техногенній цивілізації наука відіграє особливу

роль, і її розвиток зумовлений еволюцією людини та суспільства, що назагал можна розглядати як соціоантропологічний контекст і важливий чинник, що невинно еволюціонує [1, с.7-11].

В зв'язку з цим пропонується цивілізаційно-техногенний підхід, як конкретизація цивілізаційної парадигми, який є спеціалізованим методом дослідження соціальних процесів (в даному випадку процесів глобалізації) який розглядає об'єкт дослідження з позиції цивілізаційних та техногенних явищ, та з урахуванням цивілізаційних та техногенних чинників.

Технологічний прогрес, заснований на застосуванні наукових досягнень призвів до нової якості життя. Наука революціонує не тільки сферу виробництва, а й впливає на багато інших сфер людської діяльності, починаючи регулювати їх, перебудовуючи їх засоби і методи. Тому проблеми майбутнього сучасної цивілізації не можуть обговорюватися поза аналізом сучасних тенденцій розвитку науки та її перспектив. Однак наука займала таке високе місце в шкалі ціннісних пріоритетів не у всіх культурах, і не завжди. У зв'язку з цим виникає питання про особливості того типу цивілізаційного розвитку, який стимулював широке застосування в людській діяльності наукових знань [10, с.91].

У розвитку людства існувало багато цивілізацій, та всі вони можуть бути розділені на два великі класи відповідно до типів цивілізаційного прогресу – на традиційні і техногенні цивілізації. Як буде показано нижче, відмінності між традиційною та техногенною цивілізаціями носять кардинальний характер [8].

Традиційні суспільства характеризуються уповільненими темпами соціальних змін. Види діяльності, їх засоби й цілі можуть століттями існувати як стійкі стереотипи. В культурі цих спільнот пріоритет надається традиціям, зразкам і нормам, що акумулює досвід предків, канонізованим стилям мислення. Інноваційна діяльність не сприймається тут як вища цінність, навпаки, вона має обмеження. Що ж стосується техногенної цивілізації, то її визначальні ознаки протилежні характеристикам традиційних суспільств. В техногенній цивілізації темп соціальних змін зростає з величезною швидкістю. Екстенсивний розвиток історії тут замінюється інтенсивним; просторове існування – тимчасовим. Резерви зростання черпаються вже не за рахунок розширення культурних зон, а завдяки перебудові самих підвалин попередніх способів життєдіяльності та формуванню принципово нових можливостей. Найголовніша всесвітньо-історична зміна, пов'язана з переходом від традиційного суспільства до техногенної цивілізації, полягає у виникненні нової системи цінностей. Цінністю вважається інновація, оригінальність, нове взагалі [11, с.5].

У *техногенній* цивілізації виникає особливий тип автономії особистості: людина може змінювати свої корпоративні зв'язки, вона жорстко до них не прив'язана, може і здатна гнучко будувати свої взаємини з людьми, занурюється в різні соціальні спільноти, а часто і в різні культурні традиції, що сприяє формуванню глобального мислення. Основою життєдіяльності техногенної цивілізації стає передусім розвиток техніки, технології, причому не тільки через інновації, перебіг яких відбувається стихійно у сфері самого виробництва, а й за рахунок генерації все нових наукових знань та їх упровадження в техніко-технологічні процеси. Так виникає тип розвитку, заснований на прискорюваній зміні природного середовища, предметного світу, в якому живе людина.

Зміна цього світу призводить до активних трансформацій соціальних зв'язків людей. У техногенної цивілізації науково-технічний прогрес постійно змінює типи спілкування, форми комунікації людей, типи особистості, а також увесь спосіб життя. В результаті виникає чітко виражена спрямованість прогресу з орієнтацією на майбутнє. Для культури техногенних спільнот характерно уявлення про незворотний історичний час, що тече від минулого через сучасне в майбутнє. В більшості ж традиційних культур домінували інші розуміння: час сприймалося як циклічний, коли світ періодично повертається до вихідного стану. В культурі техногенних товариств інша орієнтація. В них ідея соціального прогресу стимулює очікування змін і рух до майбутнього, а майбутнє уявляється як зростання цивілізаційних завоювань, що забезпечують ще більш «щасливий» світоустрій.

Техногенна цивілізація поглинає традиційні суспільства та їх культури, і сьогодні цей процес охоплює весь світ. Культурна матриця техногенної цивілізації трансформує традиційні культури, перетворюючи їх смисложиттєві настанови, замінюючи їх новим

світоглядом. Згідно з такою переорієнтацією людину розуміють як активну істоту, що перебуває в діяльнісному ставленні до світу. Діяльність людини повинна бути спрямована назовні, на перетворення і переробку зовнішнього світу, в першу чергу природи, яку вона повинна підкорити собі, зовнішній світ розглядається як арена діяльності людини, яка задовольняє свої потреби. Ідея перетворення світу і підкорення людиною природи була тією домінантою, яка визначала саме існування й еволюцію техногенних товариств.

Техногенна цивілізація в самому своєму бутті визначена як суспільство, що постійно змінює своє власне підґрунтя. Тому в її культурі активно підтримується і цінується постійна генерація нових зразків, ідей, концепцій, які реалізуються тепер або орієнтовані на майбутнє. Загальнонаукова картина світу розглядається вже не як точна копія природи, а як система, що постійно уточнюється щодо істинного знання про світ [9, с.3-18].

Що ж стосується традиційних суспільств, то тут діяльнісне ставлення до світу, яке виступає родовою ознакою людини, розумілося і оцінювалося з інших позицій. Властивий традиційним суспільствам консерватизм видів діяльності, повільні темпи їх еволюції, панування, регламентування традицій постійно обмежували прояв діялісно-перетворюючої активності людини. Тому сама ця активність осмислювалася скоріше не як спрямована на зовні, на зміну зовнішніх предметів, а як орієнтована всередину людини, на самопоглядання і самоконтроль, які забезпечують збереження й функціонування традиції.

Цінності техногенної культури задають принципово інший вектор людської активності. Перетворююча діяльність розглядається тут як головне призначення людини й поширюється відтак і на сферу соціальних відносин, що також починають розглядатися як особливі соціальні об'єкти, які можуть цілеспрямовано перетворювати людей. З цим пов'язаний культ боротьби, революцій як рушіїв прогресу. Так, марксистська концепція класової боротьби, соціальних революцій і диктатури як способу розв'язання соціальних проблем виникла саме в контексті цінностей техногенної культури.

Другий важливий аспект ціннісних та світоглядних орієнтацій, який характерний для культури техногенного світу – розуміння природи, як упорядкованого, закономірно влаштованого поля, в якому розумна істота, що пізнала закони природи, здатна здійснити свою владу над зовнішніми процесами і об'єктами. Що ж стосується традиційних культур, то в них немає подібних уявлень про природу. Природу тут розуміють як живий організм, у який органічно вбудований людина, а не як знеособлене предметне поле, кероване об'єктивними законами. Саме поняття закону природи, відмінного од законів, які регулюють соціальне життя, було чуже традиційних культур.

Характерна для техногенної цивілізації спрямованість на підкорення природи і перетворення світу породжувала особливе ставлення до ідей панування сили і влади. У традиційних культурах вони розумілися передусім як безпосередня влада однієї людини над іншою. Традиційні культури не знали автономії особистості та ідеї прав людини.

У техногенному світі відносини особистої залежності перестають домінувати і підкоряються новим соціальним зв'язкам. Їх сутність визначена загальним обміном результатами діяльності, що набувають форми товару. Влада і панування в цій системі відносин передбачає володіння і присвоєння товарів (речей, людських здібностей, інформації як товарних цінностей, що мають грошовий еквівалент). У результаті в культурі техногенної цивілізації відбувається зміщення акцентів у розумінні предметів панування сили і влади – від людини до виробленої ним речі. Людина повинна з раба природних і суспільних обставин перетворитися на їх володаря, і сам процес цього перетворення розумівся як оволодіння силами природи і силами соціального розвитку. Змінюючи шляхом прикладання освоєних сил не тільки природне, а й соціальне середовище, людина реалізує своє призначення творця, перетворювача світу.

З цим пов'язаний особливий статус наукової раціональності в системі цінностей техногенної цивілізації, особлива значущість науково-технічного погляду на світ, бо пізнання світу є умовою для управління ним і його перетворення [5, с.101-115]. Воно створює впевненість у тому, що людина здатна, розкривши закони природи і соціального життя, регулювати природні та соціальні процеси у відповідності зі своїми цілями. Тому в

новоевропейській культурі і в подальшому розвитку техногенних товариств категорія науковості набуває своєрідного символічного смислу [12, с.34-35]. Вона сприймається як невідмінна умова процвітання й поступу. Цінність наукової раціональності та її активний вплив на інші сфери культури стає характерною ознакою життя техногенних товариств.

Висновки. Отже, в сучасну епоху існують два напрями в розвитку культури, що можуть призвести до глобалізації та глобальних змін: традиційний, консервативний, орієнтований на внутрішнє перетворення людини, в якому влада виступає як відношення між людьми, яка передбачає обмеження знань людини, в ім'я збереження цієї влади, традицій; техногенний, прогресивний, орієнтований на зовнішнє перетворення природи, владу над природою, розвиток знань людей для розширення влади над природою. Розвиток та новизна розглядається як одні з основних цінностей.

Перетворення навколишнього середовища, пристосування його для власних потреб є родовою властивістю, атрибутом, головною функцією людської істоти, на відміну од тварини, яка органічно вбудована і пристосовується до навколишнього середовища. Експансія і перетворювальна діяльність органічно притаманна людині як такій, будучи головним чинником його виживання і прогресу. Тому найбільш природним для людства шляхом розвитку є саме техногенний шлях розвитку, який буде органічно вписуватись у навколишнє природне середовище, не тільки завдаючи йому шкоди, а і поліпшуючи його на основі передових досягнень науки й технології.

Література

1. Аванесов С.С. Проблема и тайна [Электронный ресурс] /С.С.Аванесов //Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – ТИДАНА, 2005. – 303 с. – Режим доступа: <http://dergachev.ru/book-6/2.html>
3. Коппель Е.А. Глобальное развитие. Модуль 4. Міжнародні відносини і глобальний розвиток. [Электронный ресурс] /Е.А.Коппель. – Режим доступа: <http://helen-koppel.narod.ru/035.htm>
4. Мангейм Дж.Б. Политология. Методы исследования /Дж.Б.Мангейм, Р.К.Рич; [пер. с англ., предисловие А.К.Соколова]. – М.: Издательство “Весь Мир”, 1997. – 544 с. ,
5. Петрова Г.И. Когнитивный менеджмент – инновационная стратегия теорий управления в информационном обществе /Г.И.Петрова, Ю.М.Стаховская //Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2010. – N 2 (10).
6. Политология: [учеб. для студ. вуз.] /Р.Т.Мухаев. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2007. – 495 с.
7. Политология: [учеб. пособ.] /[под ред. А.С.Тугаева, А.Е.Хренова]. – СПб.: Питер, 2005. – 560 с.
8. Стёпин В.С. Философия науки и техники [Электронный ресурс] /В.С.Стёпин В.Г. Горохов, М.А.Розов. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Step/01.php
9. Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации /В.С.Стёпин //Вопросы философии, 1989. – №10.
10. Стёпин В.С. Философия науки. Общие проблемы: [учеб. для аспирантов и соискателей уч. степ. канд. наук /В.С.Стёпин. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
11. Стёпин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации /В.С.Стёпин, Л.Ф.Кузнецова. – РОС.АН; ИН-Т ФИЛОСОФИИ. – М.: Би.и. 1994. – 274 с.
12. Цимбал Т.В. Кібернетична субкультура епохи постмодерну /Т.В.Цимбал //Людина, культура, техніка в новому тисячолітті: [36. тез доповідей учасників IX Міжнародної науково-практичної конференції. 24 -25 квітня. 2008]. – Харків: Національний аерокосмічний університет ім.М.Є.Жуковського “ХАІ”, 2008.
13. Political Candidate for Greatness.Tuesday July 5, 2011. Методы политологии [Электронный ресурс] . – Режим доступа: <http://the41stvotage.org/politologija/19-metody-politologii.html>

Summary

Otdelentsev Y. Civilizational and Technogenic Approach to Study of the Source of Globalization. In the article an analytical review of basic paradigms, approaches and methods of political science is made. The author provides a scientific approach to answer the question about the way of development of world civilization. The culturological, cultural, and civilizational factors that affect progress and regression of the global international system are examined. **Keywords:** methods of political science, civilizational and technogenic approach, globalization, global system.

МЕРЕЖА ЯК КОНЦЕПТ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ДИСКУРСУ

Досліджуються мережі як складні плинні функціональні об'єкти, що зустрічаються як у природі, так і в суспільстві. Розглядаються сучасні підходи до пізнання мереж, намічаються основні характеристики мереж як складних нелінійних можливісних явищ, які перебувають у процесі становлення, самореференції та інтерактивності. Знання про мережі поєднуються в науковий напрям з умовною назвою «нетологія».

Ключові слова: мережа, мережне суспільство, науковий дискурс, концепт, нетологія.

Сучасні наукові відкриття істотно змінюють погляди на саму науку, і на культуру, місце і роль людини в світі. У сучасному науковому знанні є декілька концептів, які вплинули не тільки на наукову парадигму, але і торкнулися картини світу, явилися «точками зростання» для всієї культури. До таких ключових концептів, на наш погляд, можна віднести нелінійність, складність, відкритість, самоорганізація, мережа та інші. За влучним виразом Е.Ласло, «Нові терміни слугують основою нових концепцій, що утворюють суперструктуру абсолютно нових наук, кожна з яких ознаменувала наступ нової епохи в історії людства» [13].

Розуміння складності та ускладнюваності світу приводить до роздумів про те, що складність об'єктивується в певного роду об'єктах. Одним із таких об'єктів може бути мережа. Саме мережа є постійно змінюваною, з плинними зв'язками між елементами. Такі утворення, за виразом Ж.Делеза та Ф.Гваттарі вже не є стовбуром з коренем, а різомою, тобто об'єктом, в якому фіксується принципово нелінійний та позаструктурний спосіб організації цілого, що залишає відкритою можливість іманентної плинності та реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самовибудовування та самоструктурування.

Мережі стали однією з істотних реалій сучасного суспільства, його визначальною рисою, тому сам термін «мережа» став загальноновживаним, його використовують як метафору, наукове поняття. Але ця загальноновживаність спонукає до дослідження даного феномену, усвідомлення його змісту і значення у сучасному науковому дискурсі. Прикладами мереж можуть бути і мережі підприємств, і різні соціальні мережі, і мережі комунікацій. Необхідно відзначити, що мережі – це не тільки технічні феномени. Відомі також і природні мережі як з'єднання багатьох одиниць, що взаємодіють між собою. Наприклад, нейронні мережі мозку, які, як відомо, ускладнювалися в процесі еволюції, а також колонії комах (мурашок), що можуть містити сотні мільйонів особин і створювати мережі комунікацій між окремими гніздами на відстані в десятки кілометрів, що в мільйони разів більше розмірів окремої мурашки [16, с.25]. Серед відомих мереж, безумовно, найнеймовірнішим і вражаючим є Інтернет. Життя сучасної людини неможливе без мережі Інтернет. Цей новий засіб зв'язку увірвався в наше життя, зробив його мобільнішим, сколихнув таланти, що дрімали в кожній особі, надав масу можливостей для самовираження. Проте Інтернет не тільки засіб зв'язку. Це перш за все складний об'єкт, вивчення якого потребує оновленої методологічної культури, можливо, навіть, інших шляхів пізнання, використання та узгодження багатьох і не тільки наукових мов.

В сучасних трансдисциплінарних дослідженнях все більшого значення набувають не тільки когнітивні процедури, а насамперед, комунікативні взаємодії між науковцями, що працюють у різних галузях. «Виявляється, що процедури обґрунтування сучасного трансдисциплінарного організованого знання мають враховувати не тільки стратегії *понятійного* осмислення, а й комунікативні стратегії (ситуаційно зумовлені акти мовленнєвої взаємодії), в яких формується концептуальне охоплення реальності» [10, с.20]. Саме тому ми звертаємось до дискурсу як до середовища спілкування. В даному випадку – спілкування стосовно тих або інших сучасних концептів. Тому необхідно розглянути, з одного боку, можливі трактування цих концептів, своєрідне «спілкування» концепцій, поглядів, думок стосовно того чи іншого концепту, а з іншого – зміни в самому контексті такого спілкування, вплив цих концептів на соціально-культурне середовище взагалі.

На нашу думку, концепт «мережа» відбиває не тільки властивості утворень, що

розвиваються, але і має набагато ширший сенс і контекст. Цей концепт характеризує зміни і в світогляді, і в мисленні, і в методології пізнання, тобто має сприйматися в більш широкому – соціально-культурному, а не тільки природничо-науковому контексті. Крім того, даний концепт є необхідною метафорою для позначення процесів у сфері гуманітарного знання. Це ж можна віднести й до інших означених вище концептів. Саме так, на нашу думку, вони резонують в сучасному науковому дискурсі.

Далі ми звернемось до розгляду мереж як об'єктів, яким притаманна самоорганізація, покажемо резонансні моменти у сучасному науковому дискурсі.

Мережа є складним нелінійним самореферентно змінюваним середовищем, що самоорганізується. Мережі часто називають системами, але, на нашу думку, існує суттєва відмінність мережі від системи, де наявна структура, рівні ієрархії, присутня певна якісна і просторова визначеність [12].

У тлумачному словнику української мови даються такі значення слова «мережа»: рибальська сіть з великими вічками; те, що нагадує своїм виглядом багато схрещених, переплетених ліній; сукупність яких-небудь шляхів, ліній зв'язку, каналів і т. ін., розташованих на певній території; сукупність однорідних закладів, підприємств і т. ін., розташованих на певній території [3, с.519]. Зауважимо, що всі перераховані значення слова «мережа» є позначенням (у тому числі і метафоричним позначенням) об'єктів нашого дослідження. Актуальним в даних дефініціях є вказівка на те, що мережа – це певна сукупність об'єктів, розташована на якому-небудь просторі з різними напрямками, шляхами, перетинами.

Поняття «мережа» в галузі суспільних наук в останній чверті XX століття використовується в роботах Л.Фрімана, М.Кастельса та інших соціологів. Словами «мережа», «павутиння» позначаються об'єкти, які складаються з багатьох елементів, які є різноманітними (тобто, не обов'язково однаковими) та у різний спосіб пов'язаними між собою. Тобто, у визначенні сутності даних об'єктів приймає участь кілька мов. Взагалі, використання та узгодження кількох мов у процесі пізнання складних нелінійних систем є евристично плідним. Як підкреслює Л.Киященко, в цьому процесі беруть участь мова універсальї культури, мова дисциплінарних онтологій, а також мова стратегій діяльності зі складними людиновимірними системами – мова ціннісно-цільових орієнтацій [15, с.532].

Досить часто слово «мережа» використовується як метафора. Таке використання того чи іншого поняття свідчить, на нашу думку, про межовий характер знання, про знання, яке знаходиться в стані пошуку, становлення. Взагалі, в метафорі, з одного боку, поєднується подібність певних об'єктів, а з іншого, несхожість цих об'єктів, тому що саме в метафорі створюється смисл, якого раніше не було. В цьому сенсі використання метафори дещо нагадує процеси самоорганізації. Що ж до використання слова «мережа», то можна стверджувати, що воно використовується і як метафора, особливо на початковій стадії вивчення складного багатокомпонентного постійно змінюваного об'єкту, і як поняття, коли включається в ту чи іншу дисциплінарну матрицю, і як концепт, коли йдеться про трансдисциплінарність знання. Останнє вимагає не тільки когнітивних стратегій понятійного осмислення, а й комунікативних мовленнєвих стратегій, в яких відбувається концептуальне охоплення реальності з різних позицій і в різних контекстах..

Які ж об'єкти ми можемо назвати мережею з позицій сучасного наукового знання? Як слушно зауважив Ф.Капра, «павутиння життя – це давня ідея, до якої на протязі життя зверталися поети, філософи, містики, щоб передати відчуття сплетеності та взаємозалежності всіх явищ» [6, с.49]. Першими науковцями, хто зіштовхнувся саме з мережними відносинами між організмами, були біологи та екологи. Однією з вихідних ідей екології було уявлення про екологічні співтовариства, які складаються з мережі організмів, пов'язаних між собою через харчові відносини. У першій половині XX століття активно вивчалися харчові цикли та харчові ланцюги, які потім були доповнені сучасною концепцією харчових мереж.

Як вже наголошувалося, мережа може складатися із організмів, підприємств, організацій, а також представляти собою середовище комунікацій, прикладом якого є Інтернет. Завдання будь-якої мережі – забезпечити взаємодію (комунікацію) між будь-якими двома або кількома вузлами. Комп'ютерні мережі надають такій комунікації нові можливості, тому що саме в

процесі передачі інформації з'являється можливість її обробки. Тут можна виділити кілька напрямів наукового пошуку. Так, М.Кастельс і П.Хіманен підійшли до вивчення інформаційного суспільства та мереж, перш за все з позицій економіки і менеджменту. Вони в своїй спільній роботі зазначили: «На економічному рівні при зрушенні від індустріального до мережного суспільства ми стаємо свідками глобального перетворення індустріальної економіки в економіку інформаційну. Ці зміни пронизують ключові моменти економіки – від фінансових ринків через підприємства до робочої сили. У середині світової інформаційної економіки містяться інформаційні фінансові ринки, які створюють взаємопов'язану в глобальному масштабі мережу та зі зростаючим ступенем розміщується в електронних мережах. У цих мережах інвестування потребує обробки інформації, що ускладнюється» [20, с.27].

Також М.Кастельс в низці своїх праць присвячених мережам, мережному суспільству, інформаційній економіці зазначає, що основним моментом соціальних змін в економічній сфері є перехід до інформаційної економіки, виникнення мережних підприємств; в політичній сфері – інтерактивна політика, що відкликається на волевиявлення громадян; в сфері культури – розповсюдження мережі Інтернет. В одній із своїх робіт дослідник визначає мережні структури як такі, що відіграють важливу роль в становленні інформаційного суспільства: «Мережна структура є комплексом взаємозв'язаних вузлів. Конкретний зміст кожного вузла залежить від характеру тієї конкретної мережної структури, про яку йдеться» [9, с.495]. Автор виокремлює також низку мережних об'єктів, серед яких: ринки цінних паперів, коли йдеться про мережу глобальних фінансових потоків; політична мережна структура управління Європейським союзом; мережі виробництва й поширення наркотиків, що охоплюють економічні, громадські і державні структури по всьому світу; глобальні мережі нових засобів інформації, що становить основу для вираження культурних форм і громадської думки в інформаційному столітті.

М.Кастельс формулює також «закон мережних структур», згідно з яким «відстань (чи інтенсивність і частота взаємодій) між двома точками (чи соціальними положеннями) коротша, коли вони разом виступають вузлами в тій або іншій мережній структурі, чим коли вони не належать до однієї і тієї ж мережі. ...Залучення в мережні структури або вилучення з них, разом з конфігурацією стосунків між мережами, що втілюються за допомогою інформаційних технологій, визначає конфігурацію домінуючих процесів і функцій в наших суспільствах» [9, с.499]. Взагалі, мережа вже не є вертикально побудованою системою, тому особистісна відповідальність акторів, залучених в мережу (у даному разі – виробничу) підвищується. «Мережа дозволяє здійснити більшу диференціацію трудових ресурсів і капіталу виробничої одиниці, а також, ймовірно, вбудовує в систему більшу ініціативу та підвищену відповідальність...» [9, с.163]. Автор, аналізуючи глобальні зміни світової економіки, звертає увагу також на виникнення умов для підвищення відповідальності та ініціативи акторів, що взаємодіють в мережі. «Для того, щоб ми могли діяти самостійно (індивідуально або колективно), були в змозі використовувати дивні можливості створюваних нами технологій, уміли знаходити сенс нашого життя, виявилися здатні поліпшити наше суспільство й шанобливо відносилися до довкілля, нам потрібно буде співвіднести наші дії із специфічним контекстом панування і звільнення там, де ми живемо: з мережним суспільством, побудованим на основі комунікаційних мереж Інтернету» (там само). Тобто, мережне суспільство створює інші норми відповідальності, спонукає людину обережно обходитись зі своєю свободою, відкритістю, особистісною інформацією, тощо.

А.Бард і Я.Зондерквіст розглянули проблему мережного суспільства в політологічному плані, припустивши, що бюрократія зміниться нетократією, тобто людьми, що володіють інформацією, а всі інші стануть конс'юмтаріатом (по аналогії з пролетаріатом при капіталізмі) – користувачами в мережах. Високо оцінюючи науковий аналіз інформаційного суспільства, виконаний М.Кастельсом, А.Бард і Я.Зондерквіст вважають, проте, що учений знаходиться на позиціях старої парадигми і його інтерпретація, що відбувається в рамках традиційних гуманістичних переконань, втрачає зв'язок з реальністю [1, с.14]. Вони малюють менш оптимістичну картину, попереджаючи, що «Відкриті мережі, що з'явилися в результаті швидкого розвитку інтернету, або будуть перетворені в закриті співтовариства, або занепадуть і стануть свого роду смітєвими колекторами даремної інформації. ... Прямим наслідком такого

розвитку подій є те, що віртуальне суспільство є довгим рядом мережних пірамід – владної ієрархії, в якій представники конс'юмтаріата в основному входять в найменш привабливі мережі, повні інформаційного сміття, тоді як нетократи утворюють мережі вищих рівнів, в яких концентрується влада і вплив» [1, с.197-198]. Розуміючи занепокоєння авторів, та погоджуючись з принциповою можливістю ще більш глибокої диференціації суспільства, хочеться зазначити, що Інтернет – є мережею, тобто відкритим, здатним до самоорганізації утворенням. Ця відкритість, плинність, складність є принциповими характеристиками цього утворення, а також припускають вільний обіг інформації, що є наріжним каменем хакерської етики. Хакерський рух базується на впевненості що інформація має бути вільною, тому вони намагались протиставити власні напрацювання монополії, які створила IBM. Принципова відкритість будь-якої інформації з одного боку, знищує (чи майже знищує) приватність, а з іншого – робить безглуздою брехню або будь-яке приховування інформації. Саме хакерський рух спонукав до викриття плагіату в «наукових» працях деяких чиновників на Заході. Отже, позиція авторів «Нетократії» є цікавою, але дискусійною.

Дію інформації на суспільство вивчав Ф.Уебстер, піддавши критичному аналізу теорії Д.Белла, М.Кастельса, З.Баумана та інших [19]. Мегатренди – основні напрями руху, змін в суспільстві досліджував Дж.Нейсбіт, виділяючи при цьому як найбільш важливий перехід «від індустріального суспільства до суспільства, в основі якого лежить виробництво і розподіл інформації» [14, с.8]. Саме мережі, мережні відносини й комунікації найбільш відповідають сучасному світу, а ієрархії, що є присутніми в системах, досить плідно працювали в індустріальному централізованому та структурованому суспільстві. В сучасному суспільстві все частіше виникають організації, побудовані як мережі, на спонтанних групах односторонніх. На думку Д.Нейсбіта, «Мережі перебудовують структури влади і комунікаційних потоків в організації, замінюють вертикаль горизонтальними. Одна з форм мереж, групи якості, допоможе оживити участь працівників і підвищити їх продуктивність ... Мережний стиль менеджменту вже існує в декількох молодих і успішних комп'ютерних фірмах» [8, с.354].

Відмінне бачення мережності знаходимо в працях французьких філософів Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі. Вони протиставляють дві метафори, запозичені ними із ботаніки, які, власне, позначають дві системи мислення – стовбуровий корінь і різому, (від фр. *rhizome* «корневище»). «Стовбуровий корінь включає множинність не більше, ніж дихотомний (*dichotome*) корінь. Один діє в об'єкті, тоді як інший – в суб'єкті. Бінарна логіка і дво-однозначні стосунки досі домінують в психоаналізі (дерево марення у фрейдівській інтерпретації Шребера), в лінгвістиці і структуралізмі, навіть в інформатиці». Натомість ризома, ризоморфні об'єкти є постійно змінюваними, плинними. Вони протистоять лінійним структурам, які є незмінними та які, на думку авторів цього терміну, є типовими для класичної європейської культури. Антиподом стовбуру виступає заплутана коренева система, в якій не можна виділити ні початку, ні кінця, ні єдиного центру, а отже й певного центруючого принципу, як це є в стовбурі-корені. «Ризома не починається і не закінчується, вона завжди в середині, між речей, між-буття, *інтермеццо*. Дерево – це спадкоємність, а ризома – союз, тільки союз. Дерево нав'язує дієслово "бути", а ризома виткана з союзів "і . і . і" [4]. Коментуючи праці Ж.Делеза, російський дослідник Я.Свірський зазначає: «Становлення – це ризома, а не класифікаційне або генеалогічне дерево. Звичайно ж, становлення – не є ні наслідуванням, ні ототожненням; воно вже не регресування-прогресування; воно вже не відповідність, не покладання відповідної зв'язності; ...» [18, с.341]. Автори виділяють декілька принципів побудови різоми: зв'язку і гетерогенності, множинності, неозначаючого розриву, а також картографії та декалькоманії.

Принципи зчеплення і гетерогенності означають що будь-яке місце різоми може і має бути приєднано до будь-якого іншого її місця, на відміну від дерева або кореня, які фіксують місце, порядок. Будь-яка точка різоми не має переваги над іншою, також не мають переваги й зв'язки між будь-якими точками, хоча в ризомі усі точки пов'язані між собою.

Принцип множинності ілюструється метафорою дій ляльководи, який управляє маріонеткою. Як вважають автори, рухами ляльки керує перш за все множинність нервових волокон, а не бажання ляльководи. Останній же, стає маріонеткою цієї множинності. Тобто, множинність

розуміється сама собою, поза зв'язками як із суб'єктом, так і об'єктом. При цьому пріоритетними є не точки контакту між ниткою та маріонеткою та між руками ляльководи та рамкою, до якої причеплені нитки, а лінії, які з'єднують ці точки. Саме вони є найбільш важливими.

Сутність принципу неозначаючого розриву зводиться до того, що ризома, кореневище може бути розірваним у будь-якому місті, але при цьому ризома поновлює втрачені зв'язки, або створює нові напрями розвитку. «Ми створюємо розрив, проводимо лінію витікання, але завжди є ризик знайти на ній формування, які відтворюють ціле; утворення, які повертають владу тому одному, що означає; перепозначення, які реконституують суб'єкт [сюжет] – усе, що завгодно ... Хороше і погане не може бути чимось, окрім як результатами активного вибору [селекції], що знову і знову здійснюється в часі» [4, с.13].

Принципи картографії та декалькоманії означають, що ризома є не механізмом калькування, тобто копіювання, а скоріше, мапою з багатьма входами. Мапа є відкритою, вона змінюється, оскільки змінюється дійсність, що на цій мапі відбивається. До того ж мапи можуть існувати і самі собою, на відміну від кальок, які нічого нового не створюють, а лише копіюють оригінал. Тобто карта, на відміну від кальки, не репродукує дійсність, а певним чином експериментує з нею. На думку Дельоза і Гваттарі конструкція різому є втіленням картографії та декалькоманії, тобто ризоморфні утворення є постійно змінюваними, відкритими й не можуть бути калькованими.

Характеризуючи стиль ризоморфного мислення автори стверджують: «Завжди наслідувати ризому по розриву, продовжувати, подовжувати, ретранслювати лінію витікання, різноманітити її до тієї міри, поки вона не стане найбільш абстрактною і викривленою в n - вимірах і зламаних напрямках. Об'єднувати детериторизовані потоки. Йти за рослинами: ми почнемо з фіксації меж першої лінії, слідуючи по колам збіжності, навколо послідовних сингулярностей; потім, в межах цієї лінії, можна побачити, чи встановлюються нові збіжності з новими точками, розташованими поза межами і в інших напрямках» [4, с.15]. Тобто, в розумінні Делеза й Гваттарі мережі є постійно змінюваними, нестійкими, складними, жорстко не прив'язаними до певної конфігурації утвореннями, яким притаманні певні зв'язки і розриви, та які принципово не можуть бути калькованими.

Можна назвати ще одну концепцію, яка безпосередньо не розглядає мережі, але сприяє розумінню даного феномену – це соціологічна концепція соціальних полів та габітусу П.Бурд'є. Габітус, за П.Бурд'є – це продукт історії, який виробляє індивідуальні і колективні практики і тим самим знову-таки породжує історію. На наш погляд, це одне із втілень нелінійності, характеристика соціального середовища (у концепції П.Бурд'є – соціального поля), в якому здійснюються певні практики, у тому числі й комунікації в мережі Інтернет. «Він (габітус – Н.К.) зумовлює активну присутність минулого досвіду, який, існуючи у кожному організмі у формі схем сприйняття, думок і дій, гарантує «правильність» практик та їх постійність у часі більш надійно, ніж усі формальні правила та експліцитні норми» [2, с.19]. Саме таким чином, на думку П.Бурд'є, можна пояснити схильність бачити у сьогоденні минуле, що в той же час спрямоване у майбутнє через одноманітно структуровані практики. Такий стан речей відповідає мережним взаємодіям в соціальних полях, реалізується за допомогою цих взаємодій.

Аналізуючи концепцію різому в постмодерністській філософії, російський дослідник В.Ємелін відзначає виняткову плідність цієї концепції в розумінні мережі Інтернет. Він, зокрема, зазначає, що ця концепція може слугувати образом постмодерністського світу, в якому відсутні централізація, впорядкованість, симетрія. В сучасній філософській літературі немає альтернативного поняття, яке, з одного боку, так чітко передає сутність мережних технологій, а з іншого, пов'язано із світоглядним контекстом сучасної культури постмодерну. «У цьому сенсі Інтернет – не що інше, як карта з множиною «входів», серед яких кожен є потенційною відправною точкою. Користувач може почати маршрут руху по мережі з будь-якого вузла, будь то його домашня сторінка, сторінка його університету або провайдера, причому наступні кроки в кіберпросторі з його розгалуженою структурою і безліччю посилань не є зовні детермінованими, а залежать лише від переслідуваної користувачем мети, або ж від її відсутності. Таким чином, ми можемо сміливо стверджувати, що Інтернет, є номадичним

простором, маршрути міграції в якому створюються «мандрівниками-користувачами», що цілеспрямовано або хаотично переміщуються по «степових» просторах кіберпростору замість руху по старих, відомих магістралях» [5].

На думку дослідника питань, пов'язаних з інформаційним суспільством та мережами М.Кастельса, виникненню Інтернету сприяло злиття трьох незалежних процесів – розвиток економіки, який привів до глобалізації капіталу, виробництва та торгівлі; намагання побудувати суспільство, в якому основними будуть цінності свободи особистості та відкритої комунікації, а також революційним перетворенням в галузі мікроелектроніки, завдяки яким став можливий надшвидкий прогрес комп'ютерів та телекомунікацій. В цих умовах маловідома технологія, якою був Інтернет, яка використовувалась зазвичай усередині ізольованих груп спеціалістів з обчислювальної техніки, перетворилась в рушійну силу переходу до нового мережевого суспільства і, відповідно до нової моделі економічного розвитку. «Нова модель розвитку вимагає подолання планетарного цифрового розриву одним стрибком. А для цього потрібна заснована на Інтернеті економіка, що має здатність самонавчатися і генерувати знання, має в розпорядженні можливість функціонувати усередині глобальних мереж та створювати цінності і отримувати підтримку з боку легітимних і ефективних політичних інститутів. І в загальних інтересах людства, щоб така модель з'явилася, поки ще є час» [7, с.277].

Вивчаючи спосіб сприйняття мереж, мережності у суспільстві О.М. Рубанець відмічає, що В 90 – х роках «мережі розглядаються як технічний, а далі як організаційний засіб, що існує у вигляді певної організаційної структури людства в епоху глобалізації» [17, с.248]. Але надалі ситуація змінюється. Мережі перетворюються на елементи соціальної будови, стають соціальним явищем.

Вивчення Інтернету, інформаційного суспільства нашкоджують дослідників на глибину вкоріненість образу сітки в культурі, а також на усвідомлений вплив цього явища на культуру. Образ невидимої сітки є притаманним багатьом феноменам. До того ж сітка, «павутиння життя» пов'язує об'єкти міфопоетичного простору, завдяки чому відкривається безкінечність символічних утворень, коли почавши з одного хочеться йти далі і далі до краю. «Цей самий принцип полягає в основі комп'ютерних енциклопедій нової генерації, які не мають початку та кінця ... Те ж саме стосується Інтернету – невидимої мережі, що пов'язує користувачів, створюючи коло – а вірніше – кулю – їхнього спілкування. Ця ж структура формує тканину деяких художніх творів, які отримали власне існування, що вийшли за межі авторського задуму» [11, с.194].

Отже, образ мережі є глибоко укоріненим в культурі, розуміння його змісту й значення є досить широким, багатоплановим, неоднозначним. Як об'єкти наукового пізнання мережі суттєво відрізняються від систем. І складні людиномірні системи, що самоорганізуються, і мережі є сучасними об'єктами наукового пізнання, кожна з яких має свою якісну визначеність. Для вивчення цих об'єктів найбільш застосовним є синергетичний підхід, який розглядає їх як складні нелінійні можливісні явища, що знаходяться в процесі становлення, самореференції та інтерактивності.

Мережа є суперскладним утворенням, оскільки вона процесуальна, у кожний момент інша, а також може містити в собі системи. Особливістю мережі є неможливість її повного опису, оскільки мережа самореферентна й користувачі в ній принципово не можуть бути відстороненими, тобто мережа існує тільки разом із присутніми в ній користувачами. Крім того, мережа трансгресивна, тобто відбувається виникнення нового, породження змісту, що як би виходить за межі самої мережі.

Можна намітити основні характеристики мережі: самореферентність, неієрархічність, складність, можливість, віртуальність, атрактивність, трансгресивність. Вона існує як простір комунікацій, потрапивши в який актор стає іншим. У мережах комунікації відбуваються в реальному часі й не залежать від простору, відстаней. Вивчення мереж не розділяє науки. Для розуміння і дослідження мереж необхідний широкий науковий дискурс, в якому комунікації нагадують ризому, тобто побудовані за тим же мережним, а не ієрархічним принципом.

Смисл і значення концептів «мережа», «складність» та інших, не є незмінним і стійким. Вони трансформуються, породжують при цьому несподівані смисли, змінюючи способи

пізнання, відкриваючи усе нові й нові сторони складного світу. Тому проблема вивчення даних та інших, що, можливо ще тільки стають, концептів вимагає постійної пильної уваги як з боку вчених, так і з боку філософів.

У сучасному науковому дискурсі мережа може розглядатися як поняття, концепт, певний підхід до вивчення відповідних об'єктів, як простір постнекласических практик. Вивчення й презентація всіх іпостасей мережі – проблема майбутніх досліджень. Можливо, це виллється в новий науковий напрям, який можна було б назвати нетологією.

Література

- 1.Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма /Александр Бард, Ян Зондерквист. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 253 с.
- 2.Бурдьё П. Структуры, habitus, практики /Пьер Бурдьё //Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – С. 16-39.
- 3.Великий тлумачний словник сучасної української мови /[уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел]. – К., Ірпінь: «Перун», 2002. – 1440 с.
- 4.Делез Ж. Ризома /Ж. Делез, Ф.Гваттари //Философия эпохи постмодерна: сб. пер. и реф. – Минск: Красико-принт, 1996. – С.7-31.
- 5.Емелин В.А. Ризома и Интернет [Электронный ресурс] /В.А.Емелин. – Режим доступа: <http://emeline.narod.ru>
- 6.Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимания живых систем /Фритьоф Капра. – К.: София; М.: ИД Гелиос, 2002. – 336 с.
- 7.Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе /М.Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 328 с.
- 8.Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура /Мануэль Кастельс. – М.: ГУВШЭ, 2000. – 608 с.
- 9.Кастельс М. Становление общества сетевых структур /Мануэль Кастельс //Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia, 1999. – С. 494 – 505.
- 10.Киященко Л. П. Языки постнекласических практик /Л.П.Киященко //Постнекласические практики и социальнокультурные трансформации. – М.: МАКС Пресс, 2009. – 20-27.
- 11.Колесник О. С. Интернет та «містична співпричетність»: структура хаосу /О.С.Колесник //Людина і культура в епоху глобалізації: [зб. наук. статей]. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – С.191-196.
- 12.Кочубей Н. В. Сети как сложные нелинейные объекты научного познания /Н.В. Кочубей //Синергетические концепты и нелинейные контексты: монография. – Сумы: Университетская книга, 2009. – С. 152- 164.
- 13.Ласло Э. Век бифуркации [Электронный ресурс] /Э.Ласло. – Режим доступа: www.spkurdiumov.narod.ru
- 14.Нейсбит Д. Мегатренды /Д. Нейсбит. – М.: АСТ, 2003. – 380 с.
- 15.Нелинейный мир постнекласической науки (по материалам круглого стола) //Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 524-550.
- 16.Пригожин И. Р. Сетевое общество /И.Р.Пригожин //Социс. – 2008. – № 1. – С. 24-27.
- 17.Рубанец О. М. Інформаційне суспільство: когнітивний креатив постнекласических досліджень: монографія /О.М.Рубанец. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – 420 с.
- 18.Свирский Я. И. Послесловие. Философствовать посередине /Я.И.Свирский //Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕРСЭ, 2000. – С. 319-350.
- 19.Уэбстер Ф. Теории информационного общества /Фрэнк Уэбстер. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
- 20.Химанен П. Информационное общество и государство благосостояния: финская модель /П. Химанен, М. Кастельс. – М.: ЛОГОС, 2002. – 224 с.

Summary

Kochubey N. The Internet as a Concept of Contemporary Academic Discourse. A network as complex fluid functional objects found in nature and in society is analyzed. The author considers modern approaches in network study, and outlines the main characteristics of networks as complex nonlinear potential phenomena that are in the process of establishment, selfreference and interactivity. Study of network combines the scientific direction of the code name "netology."
Keywords: network, network society, scientific discourse, the concept, netology.

КОНЦЕПТ СОЦІАЛЬНОСТІ В ПОСТКЛАСИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВОЗНАВСТВІ

Статтю присвячено визначенню пізнавального статусу філософсько-антропологічної рефлексії як у царині філософії, так і у її міждисциплінарних стосунках із соціально-гуманітарними науками. Ця обставина актуалізує звернення до теоретичних передумов і перспектив філософсько-антропологічної рефлексії соціальності. Наголошується становлення такого теоретичного дискурсу соціальності, що долає дисциплінарні межі соціальної філософії, філософської антропології та соціології, інтегруючи при цьому їхні здобутки. Показано, що філософсько-антропологічна рефлексія, спрямовуючи свою увагу до граничних підвалів людського способу буття в світі, виходить в онтологічну площину і саме тут знаходить соціальність як сутнісну конститутивну ознаку людини.

Ключові слова: людина, соціальність, філософсько-антропологічна рефлексія, постсучасність.

Актуальність розвідки зумовлюється об'єктивною проблематизацією соціальності як сутнісної характеристики людини і способу її буття у світі, розвиток якого все більше визначається не традиційними соціальними детермінантами, а невизначеним трансцендентуванням у майбутнє, що і надає йому постсучасного характеру.

Можливо, більшість суспільствознавців погодиться з тим, що поняття «соціальність» є наскрізним фундаментальним поняттям для усього корпусу соціально-гуманітарних наук. Воно є одним із найбільш вживаних і у сучасній філософії. Погоджуємося із Н.Бусовою, що відбувається «соціалізація» філософії, яка може бути представлена як альтернатива її маргіналізації [3]. Однак за влучним спостереженням Ю.Лотмана, лавиноподібне збільшення вживання будь-якого терміна, що супроводжується втратою необхідної однозначності, сигналізує про актуальність проблеми та вказує на сферу, в якій народжуються нові наукові ідеї [10]. І якщо вчений таким найбільш вживаним терміном у науках гуманітарного циклу вважав поняття «текст», то на межі ХХ – ХХІ ст. навіть у цій царині поняття «соціальне» стає все більш широко використаним, мірою того як і у тексті, так і у його автора все більш наголошуються їх соціальні виміри.

Класичному суспільствознавству було властиве традиційне розуміння соціального у «вузькому» (як характеристика міжособистісної взаємодії та процесів, що протікають у соціальній сфері) та «широкому» (як синонім *суспільного*) розумінні, хоча було очевидним, що коли йдеться про поняття у «вузькому» та «широкому» розумінні, не можна оперувати чітко визначеним пізнавальним змістом. Вочевидь, таке застосування центральних категорій соціального пізнання спричинило те, що не існує загальнофілософського статусу категорій *суб'єкт* та *об'єкт*.

Якщо узагальнити класичні трактування соціальності, то можна виділити такі смислові значення, як: 1) зовнішньої для індивідів структури; 2) колективності, що протистоїть індивідам; 3) певної позавиробничої (щодо речей) сфери; 4) безпосередньої взаємодії людей. За такої смислової інтерпретації соціальності, коли фіксуються лише окремі аспекти, типи й етапи соціального процесу, відбувається її фрагментація. Фрагментарне розуміння як соціального, так і пов'язаного з ним суспільного неминуче викривлене, оскільки досягається ситуативно (предметно, статично чи процесуально), поза зв'язком із опосередкованим значенням. Із методологічного погляду поняття «соціальне» має віднаходити себе в будь-якій точці простору, в якому взаємодіють суб'єкти. Відтак затребуваним стає такий теоретико-методологічний підхід, що дозволяє долати спрощені антитези індивідуального й колективного, предметно-тілесного та інтерсуб'єктивного, безпосередньо особистого та опосередковано-суспільного. Продуктивною у цьому відношенні є, на нашу думку, «концепція радикальної соціальності», яка дозволяє осмислити соціальність як таку, що укорінена практично в усіх аспектах індивідного та спільного буття людини. Відтак, у цій концепції з необхідністю стає затребуваною філософсько-антропологічна рефлексія соціальності, що цілком підтверджується й антропоморфністю пізньої постмодерної філософії.

Ще один аспект тлумачення соціальності у класичному суспільствознавстві, що потребує переосмислення, – це застосування понять «соціальне» й «суспільне» як синонімів. Таке застосування можна пояснити насамперед соціально-філософською традицією виокремлення, а потім і протиставлення *суспільства* як форми життєдіяльності людей, що історично розвивається, *природі* як сукупності одвічних умов існування людської спільноти. При такому підході правомірно вважати, що соціальне й суспільне співпадають [6, с.160]. Однак суспільство у своїй історичності, що зумовлює буття *конкретного* індивіда, завжди є *конкретним*, і життя індивіда детермінують, в першу чергу, соціокультурні особливості даного суспільства відносно інших суспільств, а не природи. Тож у своїй конкретиці проблема суспільства вже не є власне філософською, а завжди є соціально-політичною проблемою.

Метою статті є окреслення проблемно-тематичного поля, в межах якого можлива постсучасна теоретизація соціальності. **Об'єктом** постає постсучасний дискурс соціальності.

Оскільки соціальність частково чи повністю входить у предмет дослідження майже всіх соціально-гуманітарних дисциплін, усі соціальні теоретики певною мірою центруються навколо цієї категорії. До найбільш значущих доробків варто віднести напрацювання таких соціальних філософів, як *З.Бауман, П.Бурдьє, Е.Гусерль, Т.Дрідзе, В.Кемеров, В.Кутирєв, К.Пігров, В.Стьопін* та ін. Однак, незважаючи на наявність низки евристичних ідей щодо постсучасного концепту соціальності, наразі відсутній цілісний підхід до його інтерпретації, що й спровокувало появу цієї статті.

Протиставлення суспільства та природи призвело до утвердження антропоцентричного погляду на проблему соціальності, що почав домінувати у ХХ ст. у соціальних науках, насамперед, у соціології. Одним із перших теоретичну збитковість такого погляду переконливо розкрив П.Сорокін у статті «Про так звані чинники соціальної еволюції», в якій мислитель виокремлює терміни «суспільне» та «соціальне». Він наполягає на тому, що видавати за соціальні чинники те, що властиве всьому світові тварин, рівнозначно твердженню, згідно з яким закон тяжіння стосується лише окремої цеглини, що падає. Тож він ставить за мету визначити сутність *соціального* явища, що не вичерпується фактом взаємодії індивідів і груп, оскільки взаємодія є й серед тварин, зокрема, суспільство бджіл, мурах тощо [13, с.525].

Далі, з посиланням на біопсихолога В.Вагнера, цю сутність П.Сорокін вбачає у *свідомій* взаємодії, чого немає «у суспільствах нижчих тварин»: «Праця так званих суспільств комах... є не спільною справою для спільної мети, а працею кількох чи багатьох особин спільного походження, в одному місці, кожного по-своєму» [13, с.526]. Розвиваючи цю думку, П.Сорокін доходить висновку, що соціальною взаємодією стає лише тоді, коли в її процесі відбувається обмін не лише уявленнями, відчуттями тощо, а й обмін поняттями – засвоєння й передавання знань: навчання, наукові відкриття та винаходи тощо. Саме з цього моменту вона починає відокремлюватися від усієї решти видів взаємодії, стає *логічною взаємодією* та виключно людським надбанням.

Звідси у П.Сорокіна логічно випливає визначення соціального явища: «Соціальне явище є світом понять, світом логічного (наукового – у точному розумінні цього слова) буття, набутим у процесі взаємодії (колективний досвід) людських індивідів» [13, с.527]. Отже, якщо «суспільство», за П.Сорокіним, конституюється лише фактом взаємодії (тобто взаємним обміном тими чи тими формами та видами енергії), то «соціальне» – взаємодією понять. Виходить, що соціальне є більш людським, ніж суспільство, оскільки «людське суспільство, вся культура та цивілізація у кінцевому підсумку є ніщо інше, як світ понять, що позастигали в відповідній формі та у відповідному вигляді...» [13, с.529].

Використання понять «соціальне» та «суспільне» як синонімів мало ще один негативний теоретичний наслідок. Можна сказати, що філософія, пізнавши специфіку суспільства відносно природи, так і не дала відповіді на запитання, що таке конкретне суспільство, тим самим не з'ясувавши його екзистенції. У період загострення кризи індустріального суспільства це зумовило виникнення соціології та політології, що зосередилися на вивченні насамперед інституціональних механізмів соціуму. Однак зміна самої соціальності залишилася поза їхнім полем зору. Через це прогностичні функції цих наук залишають бажати кращого, адже вони завжди досліджують те суспільство, якого вже немає. Саме динамізм соціальності в сьогоденні висуває на передній план соціальну філософію за умови, що вона буде постійно співвідносити свої теоретичні постулати із соціальною конкретикою й активно застосовувати філософсько-антропологічну рефлексію соціального.

Динаміка соціокультурних процесів усе наполегливіше диктує необхідність нового погляду на соціальність, що відобразить зміни в її діяльнісно-практичних формах, буттєвих засадах і структурах й дозволить осмислити наслідки цих змін для буття людини та людства.

У *посткласичному* суспільствознавстві активно дебатовуються питання постісторії, постгуманізму, постсучасності тощо, що дозволяє припустити ідею появи певного «постсвіту», який можна розглянути як результат кризи людської буттєвості, адже він ґрунтується на світогляді нескінченного становлення, отже може бути названий «постлюдським». У дійсності ж, заперечуючи себе у повсякденній практиці й теоретичних спробах самоусвідомлення через усілякі «пост-», сама реальність стає «постсоціальною» у тому розумінні, що вона не долає попередні форми соціальності, а обмежує їхні буттєві зазіхання. Утім, трансгресії соціальності [4] не «знімають» її і не заміщують альтернативними формами культуротворчості [8], а роблять простір людського буття поліваріантним, поєднуючи соціальне, анти- й постсоціальне, або в антропоморфному вимірі – людське, анти- і постлюдське.

Оцінюючи у цьому контексті евристичні можливості поняття «постсучасне», можна цілком погодитися із І.Степаненко, що воно «дає можливість виявити і зафіксувати специфіку буття сучасної людини в сучасному світі з огляду їх можливих перспектив. Ця специфіка передусім міститься в тому, що це буття є *буттям на межі* (курсив наш – О.К.). На межі наявних форм існування, маючи на увазі вичерпаність можливості їх подальшого розгортання у визначених усталених формах» [15, с.26].

Крім того, поняття «постсучасне» дозволяє артикулювати якісну новизну соціокультурного континууму, в якому розгортається буття сучасної людини, і в тому розумінні, що у постсучасності соціальний простір, як простір буття смислів у речових і ментальних формах, постійно ущільнюється, а соціальний час множить свої модальності, нарощуючи потенційність соціальної реальності, яка представляє одночасне буття минулого, теперішнього та майбутнього. При цьому, кожний суб'єкт, кожна точка соціального простору можуть мати власну часову модальність – неповторний синтез минулого-теперішнього-майбутнього, а отже, і власну потенційність. Саме *плюральна потенційність* є ще однією конститутивною властивістю постсучасності. До того ж у подвійному відношенні. По-перше, в розумінні невизначеності образу майбутнього, що надає постсучасному буттю людини ризикованого характеру й дозволяє визначати сучасне (постсучасне) суспільство як «суспільство ризику» (Д.Белл, У.Бек, Г.Бехман, Е.Гіденс, М.Дуглас, С.Лаш, Н.Луман, Дж.Рітцер та інші). По-друге, в розумінні виникнення нового типу і механізмів детермінації сучасності. Як зазначає І.Степаненко: «Йдеться про те, що на зміну традиційній лінійній детермінації від минулого через сучасне до майбутнього поступово приходить нелінійна детермінація, в якій складно взаємодіють елементи попереднього соціокультурного і цивілізаційного досвіду (як Свого, так і Чужого), елементи сучасного соціокультурного мультиверсуму і багатоваріативні можливості майбутнього. Причому детермінація із майбутнього набуває все більшого значення, оскільки прийняття сучасних рішень все більше потребує врахування їх можливих майбутніх наслідків» [15, с.26]. Визначальне значення для постсучасності детермінації із майбутнього знаходить прояв і в тому, що, як пояснює П.Тілліх, – «Ті потенційності, що стануть актуальними у майбутньому, детермінують не лише майбутнє, а й минуле. ...З погляду вічності відкритим є як минуле, так і майбутнє. Творення, що веде у майбутнє, перетворює і минуле...» [16].

Отже, «упровадження «постсучасної перспективи» у теоретичних рефлексіях не тільки відповідає викликам сучасності, а й дозволяє застосувати нову теоретико-методологічну оптику бачення того чи іншого соціокультурного феномена» [15, с.26]. У нашому випадку – феномена соціальності. Оскільки ж буття соціального змінює свою просторово-часову структуру та проявляє тенденцію до акумуляції плюральної потенційності саме завдяки *людській діяльності*, яка також продукує і «межовість» постсучасності, то антропоморфність стає невід'ємною властивістю постсучасного теоретичного дискурсу.

Така «постсучасна оптика» стає затребуваною не лише у філософії, а й у суспільствознавстві загалом. Суспільство, побудоване на інформаційних ресурсах, «внутрішньою логікою свого розвитку стає все більшою мірою суспільством можливостей. ...Реальність є постійним за своїм значенням знаменником, а можливість – безперервно зростаючим чисельником цивілізації. ...З розвитком цивілізації на одну одиницю реальності

припадає усе більше можливостей. У цьому й полягає трансцендентний бік прогресу, що зазвичай закривається його практичною стороною» [12].

Означені тенденції є наслідком того, що сучасність, якщо розглядати її під кутом зору соціальної практики, провокує динаміку соціальної реальності, яка через процесуальність соціальної дійсності розгортає потенційність як минулого, так і майбутнього в одномиттєвих зрізах соціального буття. Саме через свою потенційність соціальна реальність не може бути когерентною зі своїми просторово-часовими модальностями та не вкладається в об'єктно-предметні структури сучасного суспільствознавства. Тому вона у своїй динамічній об'єктивності вислизає від спроб пояснити, описати й досягнути її з якоюсь однією предметної точки соціального простору, безжально перетворюючи більшість теорій на гіпотези *ad hoc*. Усе це примушує вчених визнати «самість» цієї реальності, підсумовуючи, що «незалежно від побажань наших теоретизуючих політиків, наша соціальна реальність піде, швидше за все, таким шляхом, який ми собі навіть уявити не можемо» [14, с.16].

У зв'язку з цим і у царині суспільствознавства виникає *методологічна проблема* пошуку нових парадигм пояснення соціальних практик сучасності, необхідність таких методологічних підходів до її дослідження, які б стимулювали потребу в тих стратегіях, що пояснюють сучасні феномени (суспільство ризику, глобалізація, інформаційне суспільство тощо). Відсутність інтегративного знання про соціум, без якого неможливі прогнозування й ефективне управління соціальними процесами, знижує інструментальну цінність і самих соціально-гуманітарних наук. Лише розуміння взаємобумовленості соціальних дисциплін може реально підвищити статус соціальної теорії. У такій ситуації методологічне твердження, висунуте Чарльзом Мілсом, – «Нехай кожен буде сам собі методолог і сам собі теоретик» – варто скоригувати з урахуванням пов'язаності фундаментальних проблем соціогуманітарного знання через пошук спільного шляху виходу з онтологічних і гносеологічних апорій пізнання соціального буття людини. Однак інтеграція неможлива без онтологічної експлікації категоріальної сітки, що репрезентує соціальність загалом.

У традиційному сприйнятті, коли йдеться про методологію, мається на увазі, по-перше, застосування вже наявних теорій як висхідних настанов для подальшого дослідження, по-друге, використання апробованих у цих же теоріях інструментальних методів дослідження, що спричиняє ототожнення методики та методології дослідження. Принципово важливим для нас є те, що якщо у теорії постсоціальність трансформує прийняті уявлення про супідрядність методологічних підходів, то саму методологію вона конститує вже як науку про побудову *людської діяльності*. Отже, саме філософсько-антропологічна рефлексія соціальності може стати евристичним чинником інтеграції соціогуманітарного знання.

У своїй гносеологічній частині сучасна методологія орієнтується, зокрема, на змінюваність й опрацювання категорій та понять, здатних описувати й пояснювати нові форми соціального буття людини; в онтологічному ракурсі – на розгляд схем діяльності, які відтворюють і оновлюють соціальне буття людини, що в сукупності вже у практичному аспекті дозволяє методології ставити завдання з конструювання схем діяльності, «вбудованих» у повсякденний досвід людських індивідів. Тим-то вона перетворюється на методологію постановки та прояснення людських проблем.

Можна сказати, що постсоціальність через пошуки адекватної методології соціального пізнання й побудови людської діяльності, ставлячи в центр соціальної практики, здавалося б, суто теоретичні питання соціальності, підійшла до розв'язання цих проблем, проте зупинилася перед новими, зробивши очевидним той факт, що сучасне соціогуманітарне знання перебуває у кризі. Відсутність загальновизнаного з початку ХХ ст. виокремлення «наук про дух» у сучасних філософських рефлексіях наштовхує на думку про те, що за довгу історію їхнього розвитку не сформувалося загальноприйнятого розуміння ані їх об'єктної структури, ані предметних галузей. У своїй межовості вони фіксуються поняттями «соціальна реальність», «соціальне буття» і «соціальна дійсність», що охоплюють просторово-часовий континуум, який і становить їх об'єктно-предметне поле.

Інтеграція ізольованих розрізнених наукових галузей, на наш погляд, має ґрунтуватися на цілісному розумінні онтологічної структури соціальної реальності, елементи якої є об'єктами дослідження окремих дисциплін. Це уможливить розв'язання проблеми методологічної супідрядності наук при дослідженні певної предметної галузі та подолання перманентної кризи об'єктно-предметних структур соціально-гуманітарного знання. Вона

спричинена перш за все тим, що відсутнє загально визнане тлумачення об'єкта соціально-гуманітарного знання – соціальної реальності як такої. Оскільки предмет окремих наук – не просто частина, а обумовлена цілим рефлексія тієї чи тієї грані об'єкта, уявлення про об'єкт і його динаміку – необхідна умова інтеграції дисциплінарних досліджень. При цьому спеціальні науки мають враховувати зміну об'єкта дослідження – тієї соціальної реальності, що обумовлена їхніми предметними полями. Це, на наш погляд, становить центральну методологічну проблему сучасного соціально-гуманітарного знання.

Питання про методологічну супідрядність наук, які вивчають людину і суспільство, неминує постане у зв'язку з тим, що будь-яка наука у своєму методологічному арсеналі має низку засобів, напрацьованих як в її парадигмальних межах, так і запозичених з інших наук. Так, для пояснення й розуміння свого предмета будь-яка наука застосовує вже наявні теорії. Проте «вага» цих теорій різна: *по-перше*, одні стосовно інших є теоріями-наслідками; *по-друге*, одні з них дедуктивні, *інші* – індуктивні. Більше того, у соціально-гуманітарних науках при розробці теорій часто використовуються аксіоматичні твердження щодо природи досліджуваного об'єкта. При цьому одні аксіоми є узагальненням здорового глузду, вони, як правило, вкорінені в особистому досвіді творця теорії, а інші є відображенням межових, фундаментальних структур буття, обґрунтування наявності яких не потребує пошуку інших феноменів, окрім осягнення сутності буття.

У контексті постсучасних теоретизацій соціальні процеси сучасності фрагментарно осягаються як «смерть суб'єкта» (М.Фуко), «кінець соціальності» (Ж.Бодріяр), «футурошок» (Е.Торффлер), «кінець історії» (Ф.Фукуяма), «зіткнення цивілізацій» (С.Гантінгтон), «криза демократії» (М.Крозьє) тощо. Наприклад, у соціологічній теорії вони метафорично описуються Е.Гіденсом як «нищівна сила сучасності»: «нестримна машина величезної сили, якою люди певною мірою здатні колективно керувати, проте яка також загрожує вирватися з-під нашого контролю й може розколотися на частини. Нищівна сила ліквідує тих, хто їй опирається, і незважаючи на те, що інколи здається, що вона рухається незмінним шляхом, трапляється, що вона жажливо змінює напрям на зовсім непередбачуваний. <...> доки існують інститути сучасності, ми ніколи не зможемо повністю контролювати напрям чи темп цього руху. У свою чергу, ми ніколи не відчуватимемо себе у повній безпеці, оскільки місцевість, якою стелиться цей шлях, таїть у собі досить істотні ризики» [11, с.487].

Означені тенденції зумовлюють і тип сучасного філософствування, на який вказує В.Кутирєв, зазначаючи, що антибуттєві пасажі тлумачаться як першооснова усього сутнього, а твердження про вічність і самообґрунтованість буття постає все більш сумнівним. Філософія, що заперечує буття, усе більше поширюється і погрожує увійти в моду. Далі В.Кутирєв виражає занепокоєння «нікчемністю» людського роду, який бездумно трансформує ідею нескінченного буття в безцільне становлення і тим самим підкорюється логіці прийдешнього «само-з-нищ-ення». Він закликає до «екології буття» [7, с.30–32].

Видається, «складність захисту буття» полягає в тому, що поняття, за допомогою яких намагаються описати, пояснити й зрозуміти соціальну реальність, виростають з нашого відчуття індивідуального й колективного буття, тому вони найбільш яскраво виражають зв'язок соціальної теорії, філософсько-антропологічної рефлексії, методології та практики. Коли вони стають неадекватними цьому буттю, то починають становити для нього реальну загрозу, оскільки з них «складаються» численні теоретичні конструкції соціальної реальності, що зумовлюють як методології сучасного соціального пізнання, так і алгоритми практичної діяльності, у цьому випадку – руйнівної.

У.Джеймс, обґрунтовуючи своє Прагматичне Правило, зазначав, що наслідки вживання концепту можуть виражатися у впливові на перебіг думок чи на наш спосіб дій. Він наголошував на тому, що кожний концепт, окрім змістовної, образної та функціональної цінності, має свою іманентну цінність. Ця цінність може надати реальності «більшій яскравості абсолютно незалежно від змін, викликаних вживанням цього концепту в інших її галузях...», а «питання про цінність і застосування... понять є набагато важливішим за проблему їхнього походження» [5, с.40–41].

Категоріальний ряд соціально-гуманітарного знання, як і знання загалом, продовжує зберігати інерцію дисциплінарних структур, що склалися в добу індустріалізму, у той час як сама соціальна реальність стала багато в чому іншою. У такій ситуації виникає небезпека для науки «зробити помилку *pesire ad non esse* – від незнання до неіснування» [9, с.16]: від незнання, що таке

соціальна реальність (хоча як перцепт індивідуального буття вона є переконливою достовірністю), до неіснування самої соціальності, коли питання про саме буття ставити буде вже нікому.

Теоретичний аналіз соціальної реальності загалом та її окремих структурних елементів з урахуванням зазначених характеристик постсоціальності суттєво ускладнює і те, що соціальна реальність є складно структурованим буттям, що має різні рівні елементарної та структурної організації, які взаємопроникають. Так, *П.Бурдьє*, відзначаючи потенційну множинність можливого структурування соціального світу, констатує, що цей світ «постає як складно структурована реальність» [2, с.195].

Справа в тому, що коли йдеться про структуру соціальної реальності, яку в соціології часто ототожнюють із конкретним суспільством, вона сприймається по-різному. Як правило, *одні* вирізняють такі елементи, як індивіди, групи та спільноти, *інші* – людей, їхні зв'язки, взаємодії та відносини; *треті* – власне соціальні системи, серед елементів яких виокремлюють, окрім людей, різні ідеальні (вірування, уявлення тощо) й випадкові елементи. Отже, можна констатувати як зсув рівнів аналізу (коли поняття «соціальна реальність», «соціальна система» та «суспільство» ототожнюються), так і неопрацьованість застосування системного підходу як універсального методу аналізу соціальної реальності, оскільки доречно вирізнити структурні елементи лише у зв'язку із системним аналізом.

Менш проблематичним видається питання буттєвих рівнів соціальної реальності, на яких відбувається її теоретичне осмислення. Традиційний підхід вирізняє три таких рівні: мікро-, мезо- та макрорівень. За цим стоїть універсальна філософська тріада загального, особливого й одиничного, що відображає специфічні, якісно різні рівні протікання соціальних процесів. Однак і сьогодні проблема їхнього органічного синтезу вважається нерозв'язаною – «усезагальне» не знаходить свого буттєвого підґрунтя. Неможливість пояснення протікання макропроцесів через аналіз мікрорівня (та навпаки) примусила *Р.Мертон* у другій половині ХХ ст. звернути увагу на розробку теорій середнього рівня. Наразі вони оформилися у самостійну галузь соціального знання, в якому фіксується знання про буття таких фрагментів соціальної реальності, як соціальні інститути, організації тощо. Послідовний рух від мікро- до макрорівня соціальної реальності передбачає наявність таких ланок: індивіди та їх взаємодії, соціальні групи, соціальні інститути та організації, типи суспільств, типи цивілізацій.

Визнання «багатшаровості» соціальної реальності зумовлює визнання теоретичного плюралізму, зокрема у соціологічній царині, коли кожна з класичних соціологічних макротеорій розглядає свій зріз дійсності. Головні джерела плюралізму в соціологічній теорії обумовлені, *по-перше*, об'єктивною багатшаровістю соціальної реальності, важливим наслідком якої постає її мозаїчність: вичленування складових і конструкції власного смислу кожною дією суб'єкта. Соціальність навантажена смислами, які суб'єкт сприймає як засади для дії. Унаслідок цього сама дія постає соціальною реальністю. *По-друге*, наявністю соціологічних традицій у самому теоретичному мисленні, що наразі доповнюють одна одну. *По-третє*, своєрідністю зв'язків тих чи тих соціологічних теорій і напрямків із комплексами гуманітарного мислення та своєрідність входження соціології в усталений «поділ праці» у сучасному суспільствознавстві в усьому різноманітті його шкіл і напрямів. *По-четверте*, цей теоретичний плюралізм витікає з різноманітності інтересів, які стимулюють соціологічний пошук, в тому числі й зі значної кількості поглядів.

У плюралістичній соціологічній науці реальною стає загроза фрагментації, що актуалізує потребу в смисловій інтеграції змісту тих понять, що розкривають початкові шари соціальної реальності та є наскрізними для різних соціологічних теорій. До таких понять і відноситься поняття «соціальність», а серед усіх його вимірів особливого значення набуває онтологічний.

Водночас, теоретизація онтологічного виміру соціальності у постсучасності актуалізує і значення соціально-філософського пізнання. Це пов'язано з тим, що саме соціальна філософія, перш за все, намагається осмислити та визначити соціальну реальність як *онтологічну цілісність*, тобто як той об'єкт, що *зумовлює суб'єктність*. Багато в чому завдяки соціальній філософії вирішується завдання вироблення і випрацювання адекватних об'єктові категоріальних структур, що мають бути передумовою й умовою пізнання та розуміння нових типів об'єктів. Тож потрібно відродити в межах соціального знання методологічний статус соціальної філософії, здебільшого втрачений сьогодні.

Проте здійснюючи таке «відродження» варто враховувати ті зміни в соціальній філософії, що були привнесені сюди постсучасними конотаціями. Які, як вже зазначалося, радикально

змінюють ракурс бачення соціального буття, переміщуючи спрямованість дослідницької уваги із соціальних структур та інститутів як *статичних* об'єктів дослідження на *динамічні* характеристики досвіду соціального життя людини. Суспільство сприймається вже не просто як система, що існує об'єктивно, а як система, що створюється завдяки діяльності суб'єкта, яка надає їй динамічного та відкритого характеру. В такому ракурсі вже *суб'єктність* стає тим чинником, що *зумовлює* соціальну реальність як *онтологічну цілісність* і визначає характер, динаміку та спрямованість змін суспільства. Таке «повернення суб'єктності» у царину соціально-філософського пізнання з необхідністю актуалізує тут значення філософсько-антропологічної рефлексії соціального.

Якщо у XIX ст. соціальна філософія була периферійною дисципліною та цілковито залежала від загальнофілософських визначень світобудови, то наприкінці XX ст. «соціалізація» філософії означає не просто висунення соціальної філософії на перший план, а зміну характеру філософствування, бо вона змушена взяти на себе «головний тягар» соціально-історичних визначень людського буття, розглянути їх у ракурсі сучасних проблем і перспектив і вже під цим кутом зору трактувати такі універсальні поняття, як історія, культура, суспільство. Тим самим соціальна філософія стає антропоморфнішою, що дозволяє їй подолати дихотомію об'єктивного і суб'єктивного та розглянути соціальний світ у цілісності та взаємозв'язку його сторін. Саме інтеграція до соціальної філософії філософсько-антропологічної рефлексії соціальності відводить їй ключову роль у межах соціального знання. Постсучасний соціально-філософський підхід вирізняє надзвичайно широка постановка проблем. Це дозволяє подолати «вузькість» та однобічність конкретно-наукових підходів, пов'язаних із дослідженням окремих фрагментів чи сторін соціального життя людей.

Однак, на наш погляд, у ситуації, що склалася, варто підняти й методологічний статус соціології відносно решти соціогуманітарних наук (у тому числі й відносно філософії!). Здатність соціології елімінувати з реальності дійсність і досліджувати її за наявності відповідного інструментарію може відігравати значну позитивну роль: соціологія за своєю суттю має справу з дійсним буттям соціальної реальності, тому як ніяка інша наука, занурена у соціальну практику, «працює» на її потреби, а соціологічне мислення здатне стати силою вільної людини [1, с.6].

Понад те, підсилення антропоморфності соціального пізнання розпочалося, значною мірою, саме у царині соціології завдяки поширенню тут конструктивістського підходу. Саме його теоретики (*П.Бергер, І.Гофман, Т.Лукман, А.Шюц*) послідовно обґрунтовували думку, що суспільство не просто існує об'єктивно, а й створюється завдяки конструктивній діяльності суб'єкта. Відповідно до цього, усі соціальні інститути і порядки, як історичні продукти людської діяльності, є сконструйованими, а всі символічні універсуми – змінні, й зміни ці привносяться конкретними діями окремих людей. І хоча конститутивні можливості людської свідомості були ще до цього послідовно артикульовані засновником феноменології *Е.Гусерлем*, проте соціально-конструктивна інтерпретація цих можливостей повною мірою відбулася вже у феноменологічно орієнтованій соціології, а звідси почала поширюватись і у царину соціальної філософії.

Висновок. Отже, створення онтопарадигми соціальної реальності можливе при знятті альтернативи «філософське пізнання – соціологічне пізнання». Цей синтез можливий у межах феномена соціально-філософського пізнання суспільства, на ґрунті інтеграції філософсько-антропологічної рефлексії соціальності. Саме такий синтез уможливить подолання гносеологічних перешкод із метою створення інтегративного знання про соціальну реальність і обґрунтування граничних умов буття суб'єктності. Саме тоді соціально-гуманітарне знання матиме реальну можливість теоретичного, методологічного й практичного занурення в соціальну реальність задля її адекватного описання, пояснення й розуміння буття суб'єктності.

Література

- 1.Бауман З. Мыслить социологически /З.Бауман; [пер. с англ.]. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 254 с.
- 2.Бурдьє П. Социология политики /П.Бурдьє; [сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко; пер. с фр.]. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
- 3.Бусова Н.А. «Социализация» философии как альтернатива её маргинализации /Н.А.Бусова //Практична філософія. – 2008. – № 1 (27). – С.49-54.
- 4.Гусаченко В.В. Трансгрессии модерна: [монография] /В.В.Гусаченко. – Х.: ООО «Озон-Инвест», 2002. – 400 с.

-
5. Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. /У.Джеймс, Б.Рассел; [общ. ред., послесл. и примеч. А.Ф.Грязнова]. – М.: Республика, 2000. – 315 с. – («Философская пропедевтика»).
 6. Кузь О.М. Дихотомія соціального та інституціонального у становленні соціальності /О.М.Кузь //Вісник Донецького університету. Серія Б. Гуманітарні науки. – № 1–2. – Донецьк: ДНУ, 2007. – С.159-166.
 7. Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) /В.А.Кутырев //Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 5-32.
 8. Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала: [монография] /В.Н.Леонтьева. – Х.: Консум, 2003. – 216 с.
 9. Лобанов С.Д. Бытие и реальность /С.Д.Лобанов. – М.: Наука, 1999. – 156 с.
 10. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история /Ю.М.Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 464 с.
 11. Ритцер Д. Современные социологические теории /Д.Ритцер; [пер. с англ.]. – [5-е изд.]. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
 12. Семашко Л.М. Тетрасоциология: ответы на вызовы. Переход плюрализма от теории к технологии, от расизма к сопротивлению, от постмодернизма к постплюрализму /Л.М.Семашко. – СПб.: Изд-во СПбГТУ, 2002. – 207 с.
 13. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество /П.А.Сорокин; [пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
 14. Социология и реальность («круглый стол») //Социологические исследования. – 1996. – № 9. – С.3-16.
 15. Степаненко І.В. Контури духовності у постсучасній перспективі /І.В.Степаненко //Наукові записки Харківського військового ун-ту. Соціальна філософія, психологія. – Х.: ХВУ, 2004. – Вип. 3 (21). – С.25-33.
 16. Тиллих П. Систематическая теология /П.Тиллих; [пер. О.Я.Зоткиной]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.3. – 415 с.

Summary

Kuz O. Concept of Sociality in the Post-classical Social Science. The article is devoted to the definition of the cognitive status of the philosophic-anthropological reflection both in the field of philosophy and within the frames of its interdisciplinary links with social humanities. This circumstance facilitates the appeal to the theoretical prerequisites and perspectives of philosophical-anthropological reflection of sociality. It has been emphasized the formation of such theoretical discourse of sociality which overcomes disciplinary limits of social philosophy, philosophic anthropology and sociology integrating their achievements. It has been shown that philosophic-anthropological reflection concentrating its attention on the perfect features of human existence in the world, appears in the ontological sphere and exactly here finds sociality as the essential constitutive sign of a human being. **Keywords:** human being, sociality, social reality, philosophic-anthropological reflection, postmodernity.

УДК 316.277

© Вероніка Волковинська

Київський національний торговельно-економічний університет

ПОНЯТТЯ «ПОДІЯ» В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Поняття «подія» опиняється в центрі уваги постмодерної соціології. Це поняття відсилає до повсякденного досвіду індивіду, який інтерпретується та описується індивідом. Тому закономірно це поняття відповідає основному спрямуванню інтерпретативного постмодерного дискурсу.

Ключові слова: подія, ситуація, інтерпретація, дискурс, соціальна реальність, соціальна філософія.

Введення певного нового поняття у філософські рефлексії може відбуватись шляхом додавання його до всього попереднього дискурсу. Однак, існують і такі поняття, послідовне тлумачення яких неможливо здійснити в режимі додавання до вже існуючого способу опису об'єкту даних рефлексій. Вони опиняються у такому відношенні до наявного способу конституювання об'єкта у пов'язаних із ним мовних практиках, що змінюють цей спосіб, змінюючи таким чином саму основу дискурсу, певним чином трансформуючи уявлення і про об'єкт. Поняття «подія» для соціально-філософських досліджень виявляється саме таким «реакційним» поняттям. Відповідно, визначення смислу цього поняття, необхідне для подальших

досліджень, повинно відбуватись у зв'язку з тими змінами, що можна простежити у сучасних соціально-філософських дослідженнях. Завданням даної роботи є визначення характерних рис трансформацій у цих дослідженнях та опис ступеню відповідності поняття «подія» цим трансформаціям. До опису специфічного значення поняття «подія» та характеристики процесів у сучасному дискурсі звертались *В.Аутвейт* [1], *З.Бауман* [2], *В.Біблер* [3], *В.Буданов* [4], *О.Грякалов* [5], *С.Кравченко* [6], *О.Смірнов* [7], *В.Суханцева* [8], *О.Христофорова* [9].

«Реакційність» поняття «подія» для соціально-філософського дискурсу пов'язана із тим смисловим навантаженням цього поняття, якого воно набуло поза гуманітарними дослідженнями. Адже, «Подія, — зазначає В. Суханцева, — належить до лексики неklasичних теорій, до неklasичного типу логіки, продукованої в загальній теорії відносності, квантовій механіці» [8, с.193]. Приналежність ця визначається тим, що «Саме "подія" — не "частка" чи "поле" — є неподільною одиницею фізичного світу» [3, с.298]. Тут відкривається цілком нове розуміння неподільності. Відповідно, якщо у природничо-науковому пізнанні це поняття спроможне виконувати такі важливі функції основи та переорієнтування цього пізнання, то певні зміни воно спричиняє і у соціально-філософському дискурсі. В цілому, експлікацію власного значення «події» можна вважати не тільки можливою, а й необхідною у соціально-філософському дискурсі, адже в ньому самому простежуються певні тенденції до змін базових стандартів опису соціальності.

Так, багатьма дослідниками виділяються певні етапи розвитку філософської думки таким чином, що для розуміння сучасності та її вже у чомусь окреслено шляху у майбутнє зовсім не зайвим виявляється згадане поняття. Ряд авторів розглядає розвиток сучасної соціальної філософії через протиставлення модерного та постмодерного способів репрезентації реальності у дискурсі. Принципово по-різному зображується соціальність з точки зору модерну та постмодерну. О.Христофорова відзначає, що «Суспільство модерна — це, передусім, цілісна та впорядкована система, що детермінує та визначає свої складові» [9, с.174]. Система, що цілком стабільно існує незалежно від функціонування своїх конкретних одиничних елементів. Власне у цьому і виявляється її впорядкованість та стабільність. Це ж стосується і описів соціальної реальності індивідами як складової самої цієї реальності — вони не визнаються такими, що суттєво змінюють описувану реальність чи мають стосунок до її оформлення.

Модерний дискурс обмежує власне сам себе, коли ігнорує конститутивну роль опису соціальної реальності. Перевернення модерну полягає в усвідомленні специфіки соціальної реальності, зв'язку її існування із наявними описами цієї реальності. Сформулювати відмінність між модерним та постмодерним уявленням про соціальне можна й таким чином, що «В ситуації постмодерну суспільство вже втрачає свою цілісність ... В пізнанні, передусім, акцентується категорія "соціальність", що відмовляється приймати до уваги "структурований характер процесу" та переважно спрямована на опис функціонування співтовариства автономних індивідів» [9, с.175]. Дійсно, сучасні соціально-філософські дослідження тяжіють до зміни масштабу розгляду свого об'єкта, про що свідчать численні звернення до проблематики повсякденності, організації соціальності саме на рівні повсякденних взаємодій індивідів. Проте, головним виявляється не рівень, на якому проводиться аналіз, а позиція дискурсу щодо самого себе. Одним із проявів зміни цієї позиції є переосмислення соціального факту. Як зазначає О.Христофорова, «В постмодерні розкривається суб'єктивна сторона факту — соціальна фактичність постає в контексті самого людського життя (в його унікальності на конкретності). Кожен день у долі конкретної людини відбуваються різні події, що згодом стають фактами її особистого життя» [9, с.177]. Якщо ж модерн від постмодерну в описі соціальної реальності відрізняє саме те, що вважається основним елементом — факт чи подія, тоді першочерговим виявляється завдання розрізнення цих двох понять. Із наведеного вище висловлювання зрозуміло, що подія як така більше пов'язана із суб'єктивністю, ніж факт. Утвердження цього поняття в якості базового переорієнтовує соціально-філософські розважання у бік дослідження не даного, а пережитого, не наявного, а сприйнятого. Таким чином у дискурсі соціального з'являються передумови для кваліфікації суб'єктивних практик опису як таких, що мають вплив на утвердження подій в якості «фактів».

Поняття «подія» апелює до контексту життя індивіда, життєвого світу, саме тому для соціальної філософії воно відкриває шлях для демонстрації того, яким чином фактичність людського буття поєднана із способами її сприйняття та опису. Потреба у такого типу демонстраціях з'явилась у сучасних соціально-філософських та соціологічних дослідженнях, тих, що орієнтовані на залучення феноменологічного методу, та тих, що засновані на інших методологічних позиціях. Це свідчить про певні загальні зміни у розумінні сутності соціальності

як такої. Наприклад, англійський соціолог реалістичного спрямування В. Аутвейт звертає неабияку увагу на інтерпретативні процедури як важливий елемент соціальної реальності. Адже, коли мова йде про опис соціальності, співбуття людей у всій множині їх вчинків, то «поняття діючого не є чимось зовнішнім стосовно описуваних фактів, але складають принаймні частину реальності цих фактів» [1]. У зв'язку з цим соціолог цілком закономірно робить висновок, що соціальні ситуації не можна розглядати окремо від їх інтерпретацій учасниками та спостерігачами. Соціальне існує у тісному зв'язку із його розумінням та описами, а послідовність у такій позиції призводить до твердження того, що «суспільство неможливо спостерігати». Ця теза, однак, не є виявом глухого кута дослідження. Вона фіксує лише абстрактність уявлень про суспільство як самостійно існуючу структуру чи систему, що лише відображається у людській свідомості у вигляді певних символів. В. Аутвейт з позиції реалістичної соціології визнає невіддільність існування соціальної реальності від практик її опису та інтерпретації.

Зв'язок між існуванням соціальної реальності та її інтерпретаціями і є саме тим, що відкривається у сучасних соціально-філософських рефлексіях. Тому цілком виправданою є кваліфікація постмодерного дискурсу соціального в якості інтерпретативного, яку ми зустрічаємо у працях З. Баумана. Відповідно, модерний спосіб зображення соціальної реальності є радше законодавчим. Відмінність між цими двома способами зображення соціальності полягає в тому, що законодавчий дискурс схильний до дистанціювання від існуючих у суспільстві на повсякденному рівні інтерпретацій соціального. Це також і дистанціювання від зв'язку між подіями, ситуаціями соціальної реальності та тим, як їх розуміють індивіди. Натомість, стверджує З. Бауман, постмодерна соціологія «постійно усвідомлює свою власну роботу не як роботу, яка замінює собою та відсуває убік інтерпретації, вплетені в реальність, що інтерпретується, але як роботу, яка розширює поле цих інтерпретацій» [2, с.55]. Як бачимо, визнання інтерпретації у якості важливого елементу соціальної реальності йде поряд із усвідомленням дискурсом соціальності власної ролі у функціонуванні суспільства. Така зміна знову ж таки пов'язана із зверненням до дослідження повсякденності, адже остання власне і презентує рівень, на якому відбувається розуміння соціальних ситуацій та подій.

Позиція дискурсу стосовно самого себе тісно пов'язана із онтологічними уявленнями, на які він спирається. Дискурс, що кваліфікує власну роботу як «віддзеркалення» реальності, що жодним чином не змінює цю реальність, визначає сам себе в якості такого, що не має стосунку до її формування. З іншого боку, якщо ми доходимо висновку, що спосіб сприйняття та опис явища певним чином конститує і саме це явище для його спостерігача, тоді субстанціоналістська онтологія втрачає свою актуальність. Справа не в тому, що вона раптом стає «невірною». Радше вона перестає відповідати завданням сучасного дискурсу, оскільки передбачає існування певної субстанційної основи, сутності описуваного об'єкту, незалежної від її інтерпретації та самого цього опису. Розгортання кожного нового типу опису дійсності в науці та поза нею неминуче супроводжується пошуком, вибором або створенням таких онтологічних уявлень, що виправдовували б даний спосіб опису дійсності. Адже онтологія повинна обґрунтувати саму можливість описати дійсність саме таким чином, яким вона описана у даному дискурсі, інакше він втрачає свій сенс.

«Подія» як така виходить за межі субстанціоналістської онтології. Це поняття більш ніж відповідає сучасним запитам соціальної філософії. Адже воно стосується не того, *що* є суспільство, а того, *як* воно є, як воно *являється*. Власне цим і мотивується дедалі частіше вживання поняття «соціального» замість «соціум» чи «суспільство», оскільки в першому акцентується саме «як» на відміну від «що». Таким чином, подія є єдністю сприйнятого та його осмислення, і саме таке розуміння «відрізняється від тих її тлумачень, — вказує О. Грякалов, — що існують в сучасних варіантах метафізики, де вона розглянута як виявлення субстанції, а послідовність втілених подій як її вираження. ... Передусім подія постає як розрив континуальності метафізичного простору» [5, с.27-28]. Підґрунтям такого позасубстанційного погляду на подію в цитованому дослідженні виступає експлікація її зв'язку із осмисленням досвіду, рефлексією над чуттєвою даністю фактів.

Різницю в онтологічних уявленнях класичного та сучасного дискурсів, а також роль поняття «подія» у цьому розрізненні, В. Буданов зображує на прикладі фізики. Так, класичний її варіант відповідає принципу стабільного, субстанційного буття, і «метод жорсткої, класичної онтологізації, — зазначає дослідник, — якщо і дозволяв зміну онтологій, то тільки за вертикаллю, зі зміною ієрархічних рівнів: наприклад, масштабів енергій (молекули — атоми — ядра — кварки: драбина В. Вайскопфа), але не в процесі динаміки системи» [4, с.40]. При цьому уявлення про подію для такої онтології є уявленням про елементарну точку, неподільну та

стабільну одиницю, що очевидно дана для спостереження. Однак, квантова фізика демонструє, що подія не така й елементарна, як це здавалось раніше: «подія набуває більшої умовності, додаткові ступені свободи, залежить не тільки від об'єкта, з яким воно відбувається, але й від системи відліку спостерігача, типу спостереження, контексту» [4, с.42]. Під контекстом у сучасній фізиці розуміється рівень дослідження об'єкту. Так, згідно із квантовою драбиною В. Вайскопфа, існують такі ступені організації об'єктів, як класична, атомна, ядерна та суб'ядерна. Результат дослідження того чи іншого фізичного явища залежить від того, який з цих рівнів вважається за остаточну межу пізнання, а не тільки від властивостей самого явища. Це очевидно не до кінця відповідає принципу субстанційності, самототожності буття.

Якщо така значна залежність нашого знання від способу розгляду об'єкта визнається у фізиці, то тим більше вона повинна враховуватись у гуманітарних науках. Тому висновки В. Буданова зберігають своє значення і для опису події з точки зору соціальної філософії. Інтерпретація події залежить від контексту, у який її вміщено інтерпретатором, від його позиції стосовно даної події. Подія, розглянута локально, як елементарний випадок тут і тепер, має одне значення, а її «делокалізація» — пов'язування із більш широким контекстом — надає їй іншого значення. Це міркування призводить до наступного: «смысл це поликонтекстні шати події, її історія та прогноз, точніше, можливі їх варіанти, його приналежність світу» [4, с.45]. Саме це і відрізняє подію від факту: останній — це результат одного певного тлумачення події, закріплення за нею вузько окресленого кола контекстів. Подія як така тісно пов'язана із смыслом, адже коли внаслідок делокалізації подія отримує інший смысл, вона в певному розумінні вже не є тією ж подією, що й раніше. Зміна контексту інтерпретації на пряму залежить від інтерпретатора.

Подія належить до живої дійсності повсякденності та життєвого світу, вона власне ще досі переживається, вона завжди «тільки що» відбулась (хоча цей відрізок часу «тільки що» достатньо невизначений у своїй тривалості). Подія характеризується певною тимчасовістю, здійсненням тут і тепер, але пояснюється це не її локалізованістю у просторі та часі, а радше тим, що вона сприймається індивідом як актуальна для нього, така, що існує саме зараз в якості закінченого утворення. Саме з її приналежністю до живого потоку досвіду індивіда пов'язана рухомість контекстів, у які може вписуватись подія, змінність її тлумачення, інтерпретації, а власне це й робить її подією на відміну від факту з його жорсткою визначеністю спектру значень.

В певному розумінні факт і є цією визначеністю, обмеженістю, можливо навіть самим обмеженням. Подія, відбуваючись для її спостерігача у потоці переживань, отримує певну визначеність із моменту її фіксації як такої, що має таке і не інакше значення та вагу, із моменту виділення її із цього потоку в окрему одиницю, відносно замкнений фрагмент його розповіді про себе та навколишній світ. Відтепер подія існує у вигляді непорушного знання про те, що «саме так і було». Саме такого типу розрізнення між подією та фактом лежить в основі одного із основних значень останнього поняття, наведених С.Кравченко у праці «Метафізика подій». Так, виділяються три основні значення «факту»: «1) у звичайному смислі — синонім понять "істина", "подія", "результат" ... 2) Знання про подію, достовірність якого доведена. 3) В логіці та методології науки речення, що фіксують емпіричне (реєстраційне) знання» [6, с.1126]. Таким чином, факт відрізняється від події своєю співвіднесеністю із констатацією, вказуванням на дійсне, тоді як подія більше співвіднесена із спостереженням, вона пов'язана із живою присутністю суб'єкта, оскільки специфіка її полягає у тому, що вона *відбувається для когось, з кимось*. Змістовна частина події може бути виражена через факт, саме цим і пояснюється їх взаємозв'язок і можливість переходу події у факт. Однак, крім змісту, подія володіє також і смыслом, і специфічною приналежністю до моменту тут-і-тепер, оскільки вона *власне відбувається*. Смыслові зв'язки події та її невіддільність від суб'єкта, для якого і з яким вона стається, розкриває її як складову життєвого світу, залежну від контекстуальної локалізації та обов'язково актуальну у потоці переживань. Саме актуальність події, її протяжність, завжди «вже тут», «ще тут», «тільки що» присутність для суб'єкта і є джерелом множинності інтерпретацій через рухомість контекстів, у які може бути вписана дана подія.

Подія як приналежна до царини суб'єктивного розуміння необхідно повинна розглядатись разом із її інтерпретацією. Тому вона пов'язана з переорієнтацією соціально-філософського дослідження у напрямку відмови від субстанціоналістського погляду на соціальну реальність. Важко заперечувати, що соціальність в певному аспекті є сукупністю досвідів індивідів та практик їх повсякденного співжиття. Соціальність, розглянута через зустріч із нею у повсякденному досвіді переживання та інтерпретації подій та ситуацій, більше

не може бути адекватно описана «законодавчим» модерним дискурсом. Законодавчість дискурсу визначається спрямованістю на субстанціоналістський опис реальності та на ігноруванням вже існуючих на повсякденному рівні інтерпретацій цієї реальності. Ігнорування такого роду виявляється певним чином як нав'язування інтерпретації з боку. «Досвід постнекласичної думки, — зазначає О. Смірнов, — навчив нас оцінювати пафос об'єктивності та "науковості" як одну із фігур влади, що переводить сингулярний соціальний досвід в універсальні уявлення та поняття, які нейтралізують його специфіку» [7]. Поняття «подія» належить до цього рівня сингулярного соціального досвіду, на якому соціальність виявляється у її чистому вигляді, первинному прояві у потоці переживань.

Отже, можна виділити чотири взаємопов'язані елементи, що в цілому характерні для сучасних соціально-філософських досліджень: 1) орієнтація на опис соціальності невіддільно від її розуміння та опису учасниками, що пов'язано із 2) усвідомленням роботи дискурсу соціальності як ще однієї інтерпретації, що певним чином конститує власний об'єкт; 3) акцентування на таких поняттях, як «подія», «ситуація», які дозволяють оминати розгляд суспільства як системи, існуючої незалежно від її розуміння та інтерпретації; 4) відповідно, дослідження «спускається» на рівень повсякденного, одиничного, нефіксованого статистичними методами, на рівень вияву соціальності у повсякденному досвіді. Відповідно, сучасні соціально-філософські дослідження концентруються на дослідженні не даного, а пережитого, не наявного, а сприйнятого. Таке спрямування ґрунтується на відмінності між фактом та подією, коли під останньою розуміється смислова структура життєвого світу, залежна від її розуміння суб'єктом та зміни контексту інтерпретації. Поняття «подія» опиняється в центрі уваги постмодерної соціології тому, що воно відсилає до повсякденного досвіду індивіду, а останній в свою чергу мислиться як такий, що так чи інакше розуміється індивідом, інтерпретується та описується ним. Тому закономірно це поняття відповідає основному спрямуванню інтерпретативного постмодерного дискурсу, що розвивається поза субстанціоналістськими поглядами на соціальність.

Література

1. Аутвейт У. Реализм и социальная наука [Электронный ресурс] / Уильям Аутвейт // Социо-логос: [сб. ст. / сост., общ. ред. и предисл. В.В.Винокурова, А.Ф.Филиппова]. — М.: Прогресс, 1991. — Вып. 1: Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1991. — С. 72-78. — Режим доступа: <http://domknig.net/book-71.html>
2. Бауман З. Философия и постмодернистская социология / З.Бауман // Вопросы философии. — 1993. — №3. — С. 46-61.
3. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В.С.Библер. — М.: Политиздат, 1991. — 412, [1] с.
4. Буданов В. Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий / Владимир Буданов // Событие и смысл (Синергетический опыт языка); [ред.: Л.П.Киященко, П.Д.Тищенко]. — М.: ИФРАН, 1999. — С. 38-66.
5. Грякалов А.А. Письмо и событие: эстетическая топография современности / А.А.Грякалов. — СПб.: Наука, 2004. — 484 с.
6. Кравченко С. Метафизика событий / Станислав Кравченко // Квантовая Магия. — 2005. — Том 2, вып. 1. — С. 1126-1147.
7. Смирнов А.Е. Толерантность: насилие бытия или власть события? [Электронный ресурс] / А.Е.Смирнов // Социальная гетерология и проблема толерантности: материалы круглого стола; [науч. ред. В.Е.Кемеров, Т.Х.Керимов]. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. — Режим доступа: http://csp.philos.usu.ru/usu/opencms/ru/publications/conference/tolerance_all.html
8. Суханцева В. К. Метафизика культуры / В.К.Суханцева. — К.: Факт, 2006. — 368 с.
9. Христофорова О. Социальный факт и социологические методологии в ситуации постмодерна / Ольга Христофорова // Логос. — 2005. — № 2 (47). — С. 174-182.

Summary

Volkovynska V. The Concept of Event in Terms of the Modern Social and Philosophical Studies' Transformation. The concept of event appears in the focus of post-modern sociology. This concept refers to the individual everyday experience, which is interpreted and described by the individual. So logically this concept corresponds to the main direction of interpretive postmodern discourse. Keywords: event, interpretation, social reality.

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ТРАНСФОРМАЦИЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Досліджуються сучасні стратегії особистісного зростання: трансперсональна психологія, віртуалістика, нейролінгвістичне програмування. Виявляється їх специфіка та основні тенденції розвитку. Відзначається, що міждисциплінарний характер стратегій сприяє розширенню сфери їхнього застосування у якості нових антропологій та парадигмальних підходів. Досліджується механізм трансформацій суб'єктивності, оснований на використанні ментальних практик.

Ключові слова: постнекласика, суб'єктивність, особистісне зростання, змінені стани свідомості.

Термин «постнекласика», а также критерии различения классического, неклассического и постнеклассического типов рациональности были предложены В.Степиным в 1989 году, а в настоящее время идея постнеклассики активно разрабатывается исследователями на постсоветском пространстве. В русле современных научных исследований постнеклассический подход приобретает особую актуальность ввиду ограниченности традиционных методологий познания. Интенсификация процессов обработки информации, развитие транс- и полидисциплинарных связей предполагает комплексное изучение таких сложных феноменов? как природа, человек, общество, культура. Указанные феномены можно рассматривать как нелинейные системы, способные к саморегуляции и самоорганизации. Именно они и составляют предмет исследования постнеклассической науки.

Одним из признаков постнеклассики является изменение традиционной формы субъект-объектного взаимодействия: ценностно-целевые структуры субъекта оказываются непосредственно включенными в процесс познания [см.: 12, с.293]. Субъект-объектное противопоставление заменяется субъект-объектным единством. Отказ от позиции субъекта-наблюдателя предполагает расширение набора признаков познающего субъекта, в частности, рефлексии над ценностными основаниями научной деятельности [см.: 8, с.8]. Субъективность перестает быть негативной гносеологической характеристикой, а становится необходимым условием познания и объектом рефлексии постнеклассической методологии, ориентированной на исследование процессов становления, самоорганизации и саморазвития. Также следует отметить, что постнекласика представляет не только методологию познания, но и совокупность практик. Постнеклассическая парадигма содержит мощные ресурсы для социокультурных и личностных трансформаций.

Непосредственной сферой применения постнеклассической методологии является психология, поскольку психика представляет собой синергетический объект – нелинейную самоорганизующуюся систему. Результатом использования постнеклассической методологии в психологии являются такие направления, как психонетика, психосинергетика. Цель указанных направлений – формирование новых психических функций, активизация и использование нереализованных ресурсов сознания [см.: 2; 6].

Постнеклассическая психология не ограничивается исследованием познавательных процессов, открывая широкие перспективы и для практик личностного роста. Трансдисциплинарный характер постнеклассической науки предполагает широкий спектр взаимосвязей постнеклассической психологии с другими дисциплинами – развивающей психотерапией, философией сознания, философской антропологией, нейрофизиологией, кибернетикой и т.д. В связи с этим, практики личностного роста, сформированные в рамках постнеклассической методологии, также носят трансдисциплинарный характер.

Структуру указанных практик можно представить следующим образом: трансформации сознания, осуществляемые с помощью специфических ментальных практик, составляют основу для трансформаций субъективности. Субъективность в данном случае рассматривается как аспект сознания. Необходимым фактором устойчивой трансформации сознания являются измененные состояния сознания, которые в терминах постнеклассики можно определить как фазы перехода от одного вида саморегуляции (психики) к другому. Указанная способность к изменению вида саморегуляции в синергетике определяется как саморазвитие и является ключевым понятием в постнеклассической науке. Саморазвитие психики предполагает способность порождать новые

уровни субъективной реальности, формировать новые устойчивые психические структуры. В рамках постнекласики устойчивость носит динамический, а не статический характер, в связи с чем процесс трансформаций приобретает перманентный характер. Таким образом, постнекласические стратегии трансформаций субъективности, основанные на таком свойстве психики, как способность к саморазвитию, реализуются посредством ментальных практик, включающих в себя индукцию измененных состояний сознания.

Соотнося концепцию постнекласической рациональности с тенденциями в современной философии можно отметить корреляцию с философским направлением постмодернизма. Среди общих признаков – плюрализм методологических установок, преодоление субъект-объектного противопоставления. Однако постнекласика, в то же время, сохраняет и некоторые черты модернистского мировоззрения – идеи становления, развития, прогресса.

В статье будут рассмотрены три постнекласические стратегии трансформаций субъективности: трансперсональная психология, виртуалистика, нейролингвистическое программирование. **Цель** статьи – исследовать перспективы трансформаций субъективности с позиций постнекласического подхода. **Задачи:** 1. Проанализировать различные постнекласические стратегии трансформаций субъективности, выявить их специфику и тенденции развития. 2. Исследовать основания и факторы трансформаций субъективности в ментальных практиках. 3. Выявить антропологические качества, приобретаемые в постнекласических стратегиях личностного роста.

1. Трансперсональная психология

Трансперсональная психология направлена на изучение предельных человеческих способностей и формирование человека нового типа. Термин «трансперсональный» означает выходящий за пределы личности, «эго», индивидуального сознания и, в широком смысле, может быть истолкован как «трансгуманистический». Трансперсональное направление не является «чистой» психологией, а представляет синтез различных школ психологии, философии, антропологии, психотерапии. Основную теоретическую базу трансперсональной психологии составляют концепты экзистенциально-гуманистической психологии, психоанализа и юнгианства. Представители трансперсонального направления обращаются к восточным учениям, причем не только на уровне компаративистики – установления семантических соответствий, но и на уровне интеграции.

Изначально трансперсональная психология имеет эмпирическую направленность и опирается на результаты клинических исследований. В то же время трансперсональная психология продолжает тенденцию, прослеживаемую в психоанализе, неофрейдизме и экзистенциально-гуманистической психологии – рассматривать невроз как потенциальную возможность личностного (и сверхличностного) развития ввиду относительности «нормы – патологии». Как отмечает К.Уилбер, движение раскрытия личности начинается с осознания неудовлетворенности жизнью [см.: 13, с.95].

С.Гроф вводит понятие духовного кризиса как начального этапа личностных трансформаций. Начало духовного кризиса, как правило, связано с сильными эмоциональными или психосоматическими потрясениями, которые ведут к ослаблению защитных механизмов «эго» и, как следствие, «радикальному сдвигу баланса между сознательными и бессознательными процессами», усилению динамики бессознательного, индукции измененных состояний сознания (в дальнейшем – ИСС). Таким образом, проявлением и движущей силой духовного кризиса являются ИСС. С.Гроф выделяет три типа ИСС: биографические, переживания смерти и рождения, трансперсональные [см.: 4, с.182]. Биографические ИСС связаны с индивидуальным бессознательным, как его понимал З.Фрейд; трансперсональные – с коллективным бессознательным, выделенным К.-Г.Юнгом. ИСС «смерти – рождения» (и соответствующую им область бессознательного) выделил С.Гроф, дав им название перинатальных ввиду их связи с травмой рождения. Открытие перинатальных переживаний и работа с ними представляют вклад трансперсонального направления (и личный вклад С.Грофа) в современную психотерапию и стратегии личностных трансформаций. Результатом такой работы становится трансформация устойчивых структур психики – базовых перинатальных матриц (БПМ) – и, как следствие, трансформация субъективности и субъекта [см.: 5, с.392].

Из признаков личностных трансформаций в процессе прохождения БМП можно отметить изменение отношения к смерти, к сексуальности, к материальным ценностям, к прежним привязанностям и т.д. Результатом духовного кризиса могут стать и негативные эффекты, в частности: избегание социальной активности, антисоциальные действия, отвержение привычного

мира, навязчивое мессианское поведение. Подобные негативные эффекты обусловлены трудностями идентификации и дифференциации «внешнего» – «внутреннего» после духовного кризиса [см.: 4, с.220, 272-273]. Из позитивных личностных трансформаций можно выделить снижение уровня агрессивности, нетерпимости к иному; сосредоточение на настоящем (жить «полной жизнью»); любовь, сострадание к другим (повышение уровня эмпатии, развитие альтруизма), благоговение перед жизнью (формирование экологического сознания) [см.: 5, с.394].

Возможность успешного разрешения духовного кризиса зависит от осознания человеком признаков духовного кризиса, критическое отношение к содержанию собственных «экстраординарных» состояний. Критерием поддающихся трансперсональной терапии, то есть способных к позитивным субъектным трансформациям, С.Гроф считает способность логического описания своих трансперсональных переживаний. Таким образом, трансперсональная психотерапия предполагает не только индуцирование ИСС, но и осознанную работу с ними, привлечение элементов рефлексии, что означает использование ИСС как ментальной практики.

Если С.Гроф представляет трансперсональную психологию прежде всего как эмпирическую дисциплину, опирающуюся на результаты клинических исследований, то К.Уилбер приписывает ей более высокий статус. Он осуществляет попытку интеграции трансперсональной психологии в общий контекст универсального эволюционизма. В связи с этим изменяется представление о самом механизме личностных трансформаций: по мнению С.Грофа «духовное раскрытие» может включать сочетание регресса и прогресса, а К.Уилбер признает лишь линейное последовательное развитие [см.: 19, с.52]. К.Уилбер отрицает существование «бессознательного Рая» как идеализации инфантильного состояния детства и доиндустриальных обществ и критически относится к романтизации прошлого. Он предлагает следующую схему субъектной трансформации, обусловленной эволюцией сознания: «от бессознательного Ада через сознательный Ад к сознательному Раю» [14, с.89]. Таким образом, «до» не тождественно «транс», как регресс не тождествен прогрессу, и «человеческое развитие – равно как эволюция в целом – направлены от подсознания к самосознанию и к сверхсознанию; от доличностного к личностному и надличностному...» [14, с.89]. Такая установка является источником деления бессознательного на «высшее» и «низшее» и соответствующей оценки ИСС. Однако иерархия состояний и методов означает отказ от изначальной установки трансперсональной психологии на плюрализм духовного опыта и даже ставит под вопрос относительность «нормы – патологии».

Как стратегия субъектных трансформаций, трансперсональная психология направлена на преодоление границ индивидуального «я». Границы выполняют ряд важных функций: контроль окружающего естественного мира, идентификация как разделение «я» и «не-я». Границы тесно связаны с качеством субъектности: принятие решения есть проведение границы. В то же время границы представляют препятствие между «я» и миром; являются источником субъект-объектного дуализма, причиной непонимания между «я» и «Другим», а идентификация, по сути, представляет лишь форму самоограничения [см.: 13, с.13]. Однако границы как разграничители иллюзорны, они не только разделяют, но и соединяют (Х.Плесснер) и могут динамически изменяться (смещаться).

К.Уилбер представляет стратегию развития человека как возрастание целостности (расширение идентичности, «восхождение по спектру сознания») путем последовательного преодоления всех границ. На этом пути он выделяет следующие уровни: «маска» – искаженный, но социально приемлемый, образ себя; «эго» – внетелесный образ «самого себя для себя»; «кентавр» – уровень целостного организма, предполагающий единство тела и сознания; «сознание Единства» – уровень преодоления границ с окружающей средой, единство с миром, с Богом/Духом [см.: 13, с.18]. Предложенная стратегия развития отражает холистический взгляд на мир, характерный для большинства представителей трансперсональной психологии.

В целом концепция К. илбера продолжает модернистскую традицию, что вызывает критику некоторых современных представителей трансперсонального направления. В частности, «новый взгляд» на трансперсональную психологию предлагает Х.Феррер. Он утверждает, что экуменизм, которого придерживается К. илбер, представляет замаскированную форму «духовного нарциссизма», поскольку религиозная/духовная цель, якобы единая для всех религий/духовных учений, описывается в терминах предпочитаемой традиции [20, с.141]. Универсализму Х. еррер противопоставляет радикальный плюрализм духовных учений. Отвергая ряд метафизических концептов трансперсональной психологии, Х.Феррер выступает и против обязательного эмпирического обоснования трансперсональных исследований. Он определяет трансперсональные феномены не как индивидуальные внутренние переживания, а как «события

соучастия», «способные возникать в отдельном человеке, взаимоотношении, коллективе или месте» [15, с.32]. Таким образом, Х.Феррер выражает постмодернистские тенденции в трансперсональном направлении – плюрализм, событийность.

В настоящее время трансперсональное движение уже не является только психологией или даже стратегией индивидуального развития и приобретает новые измерения. Первый шаг в этом направлении сделал К.Уилбер, включив в новую дисциплину социальный и культурный аспекты. Еще дальше идет Х.Феррер, говоря о формировании *междисциплинарной трансперсональной теории* на основе «трансперсонального видения» – нового образа мышления, который проявляется не только в трансперсональных состояниях, но также во взаимоотношениях, обществе, в этике, образовании, политике, философии, религии [см.: 15, с.38].

2. Виртуалистика

Виртуалистика – новый междисциплинарный подход, в центре которого «субъект, который находится в процессе становления» [1, с.12]. Сам термин «виртуальный» означает не только «возможный потенциальный», но и «способный продуцировать определенный эффект или результат», а также «то, что есть ... в действии, хотя отсутствует формально или в действительности» [10, с.21]. Таким образом, «сущностные» свойства виртуального – актуальность, активность, эффективность. Как междисциплинарный подход, виртуалистика отстаивает принцип плюрализма, который реализуется в признании полионтичности реальностей. При этом виртуальные реальности не оцениваются как искусственные, фальшивые, второстепенные, а рассматриваются как «реалии, обладающие онтологическим статусом существования» [11, с.12].

Возможность и необходимость виртуальной психологии обусловлена виртуальной природой ментального. Ч. Тарт отмечает, что даже наше «нормальное» восприятие физической реальности «достаточно произвольная конструкция» – «виртуальная реальность, имеющая в своем основании культурные презумпции» [цит. по 10, с.37]. М.Пронин определяет психику как сложное образование, включающее в себя разнородные реальности, несводимые друг к другу [см.: 11, с.16]. Таким образом, психика представляет иерархию виртуальных реальностей (устойчивых психических структур), каждая из которых может проявиться в актуальном состоянии.

Психическую виртуальную реальность образуют виртуальные переживания. В виртуалистике выделяется два вида образов-переживаний (состояний) по способу их актуализации: 1) образы-переживания, актуализируемые привычным способом – консуеталы; 2) образы-переживания, актуализируемые непривычным способом (легче или труднее) – виртуалы (гратуалы и ингратуалы соответственно) [см.: 10, с.54-55]. Первые не рефлексированы и в этом смысле они тождественны практикам воспроизводства, осуществляемым автоматически – «по-привычке»; вторые рефлексированы подобно креативным практикам: гратуалы как состояния легкости и приятности, ингратуалы как состояния трудности и неприятности. Консуеталы соответствуют «нормальному» состоянию сознания, виртуалы – «экстраординарному» измененному сознанию.

Все свойства виртуалов, выделенные Н.Носовым – основоположником виртуалистики – соответствуют характеристикам ИСС [см.: 10, с.57-59]: 1) непривыкаемость – каждый раз виртуал переживается как необычное событие; 2) спонтанность; 3) фрагментарность – ощущение отделенности частей своего тела от себя; 4) объективированность – отсутствие контроля над своими состояниями; 5) измененность статуса телесности – изменение ощущения собственного тела и внешнего пространства (сродни трансформации границ между телом и окружающей средой в ИСС); 6) измененность статуса сознания: в гратуале сфера деятельности человека расширяется – человек перерабатывает весь необходимый объем информации (сродни интенсификации мыслительных процессов в ИСС, достижение «ясного» сознания, расширение сознания), в ингратуале сфера деятельности уменьшается, ослабляется способность к обработке информации (сродни снижению рефлексивных способностей в ИСС – «рассеянное», «суженное» сознание); 7) измененность статуса личности: в гратуале – чувство могущества, в ингратуале – чувство бессилия, подавленности (сродни переживаниям базовых перинатальных матриц); 8) измененность статуса воли: в гратуале деятельность совершается без волевых усилий со стороны человека (сродни творческому вдохновению в ИСС), а с другой стороны происходит снижение способностей контроля над собственными действиями; в ингратуале – осуществление деятельности возможно только с помощью напряжения волевых усилий – разрушение привычных схем практик воспроизводства.

Виртуалистика подчеркивает экстраординарный характер виртуалов, которые всегда переживаются как «выход за рамки обычной жизни», необычные экзотические события, знаменующие первые эпизодические переходы в реальность более высокого уровня. Н.Носов отмечает возможность получения виртуалов с помощью психотехник [см.: 10, с.65]. Таким образом, виртуалы и измененные состояния сознания представляют собой разные термины, обозначающие один и тот же феномен.

Виртуалы (ИСС) являются источником порождения виртуальной реальности – реальности «более высокого уровня», что означает трансформацию устойчивых структур психики-сознания и формирование новых форм субъективности и субъектности. В терминологии, принятой в виртуалистике, виртуалы (ИСС) являются движущей силой «виртолюции» – развития человека. Этапами «виртолюции» являются различные виды «соби» – формы идентификации. Соби образуется «совокупностью имеющихся у человека виртуалов, ставших консуеталами», то есть в результате осмысления и интеграции экстраординарного опыта [см.: 10, с.70-71].

Виртуалистика предлагает следующую схему возрастного генезиса человека как порождения новых видов форм идентичности – «соби»: телесность, сознание, личность, воля, «внутренний человек». Данная схема представляет развитие как возрастание степени обособления человека от окружающего мира, формирование все более тонких дифференциаций «я» – «не-я», то есть как спецификацию, самоиндивидуализацию [см.: 10, с.77, 337-339]. На первый взгляд схема «виртолюции» как возрастания обособления, спецификации противоположна трансперсональному развитию как преодолению границ, отождествлению с миром. Однако следует отметить, что предложенная Н.Носовым схема развития ограничивается возрастным периодом до 28 лет и по сути представляет схему «нормального» возрастного развития. В то же время Н.Носов не отрицает возможностей развития, не связанного с возрастными особенностями (переход от «внутреннего человека» в следующую виртуальную реальность «совершенного человека»), но отмечает, что оно не происходит имманентно, а «является результатом целенаправленной работы человека над собой» [10, с.95]. Последнее вполне соответствует представлениям о личностном развитии в развивающей психологии и других стратегиях трансформаций субъективности. Что касается утверждения необходимости возрастного развития как повышения степени дифференциации «я» – «не-я», то это также соответствует линейной схеме трансперсонального развития К.Уилбера.

Каждый этап «виртолюции» включает два процесса: 1) возникновение новой виртуальной реальности (виртуализация); 2) ее освоение (девиртуализация). Результатом девиртуализации является превращение виртуальной реальности в константную, что делает ее источником новой виртуальной реальности. Несмотря на «порожденность» каждая новая виртуальная реальность («соби») представляет принципиально новое образование, а не трансформированное старое. Последнее противоречит модернистской идее прогресса, утверждая постмодернистский плюрализм автономных реальностей. В то же время эта автономность не носит абсолютного характера: каждый период развития характеризуется не только появлением новой психической (виртуальной) реальности, но и трансформацией уже существующих [см.: 10, с.334-335].

В схеме «виртолюции» все же присутствует идея линейного развития: слишком раннее формирование «соби» какого-либо уровня («сверхразвитость») воспринимается как «аномия» «соби», поскольку свидетельствует о недостаточном освоении предшествующего уровня. В связи с этим «перескакивание» уровней по аналогии с принципами традиционной возрастной психологии оценивается как крайне нежелательное и патологическое. Таким образом, виртуальная психология также как другие стратегии субъектных трансформаций включает элементы как модернистского, так и постмодернистского мировоззрения.

Кроме практик самосозидания, виртуалистика реализует и коммуникативные практики. Сама коммуникация обладает такими свойствами виртуальной реальности как порожденность – порождается агентами (субъектами) коммуникации и актуальность – существует лишь в текущий момент настоящего в событии агентов (субъектов) коммуникации. В то же время включенность в какой-либо коммуникативный процесс означает для человека приобретение новой идентичности, то есть новой виртуальной реальности и новой субъективности [см.: 7, с.81]. Н.Носов вводит термин «ковиртуальность» для характеристики пребывания «в единой виртуальной реальности при взаимодействии людей друг с другом» [10, с.412]. Ковиртуальность может быть соотнесена с формированием единого ментального пространства людей, находящихся в ИСС. Дальнейшее развитие виртуалистики связано с включением социальных, культурных, этических, экологических аспектов. Расширение поля виртуалистики

проявляется, в частности, в формировании виртуальной антропологии как «тревоги по отношению к обществу и по отношению к природе» [18, с.40].

3. Нейролингвистическое программирование

В 70-х годах XXв. в США формируется новая стратегия субъектных трансформаций – нейролингвистическое программирование (НЛП), целью которой является моделирование реальности. Само название указывает на междисциплинарный характер направления, изначально объединившего лингвистику, исследования коммуникативных процессов и компьютерное программирование, а впоследствии расширившегося за счет включения данных кибернетики, когнитивной психологии, философии, неврологии, исследований бессознательного [см.: 16, с.15].

Также как другие современные стратегии личностного роста, НЛП противостоит традиционной психотерапии, целью которой является приведение к «норме» и предполагает помощь в достижении желаемых целей. Однако НЛП имеет и собственную специфику – утверждение возможности быстрых и легких трансформаций личности; практический и даже прагматический характер, проявляющийся в целенаправленной ориентации на конкретный результат. Указанная специфика представляет одну из причин популярности НЛП в современном прагматичном обществе [см.: 3].

Одну из основных «пресуппозиций» (установок, принципов) НЛП составляет тезис А.Кожибски: «карта не тождественна территории» (используемый и в трансперсональной психологии), то есть репрезентация мира каждого человека не является абсолютной, а потому может быть подвергнута трансформации. Данная пресуппозиция не означает принудительного уравнивания, «нормирования» индивидуальных моделей мира, поскольку НЛП предполагает уважение к моделям мира других людей, отстаивая позиции плюрализма.

Основу «модели мира» по НЛП составляет сенсорный опыт, в связи с чем особое значение приобретают репрезентативные системы – системы восприятия, кодирования и воспроизводства сенсорных данных. Процесс кодирования, как наделения смыслом, связан не только с восприятием сенсорного опыта, но и с его вербализацией: слова выступают в роли обозначений изображений, звуков и тактильных ощущений. Таким образом, способ репрезентации проявляется в речи человека, что используется в коммуникативных практиках НЛП. Основным приемом указанных практик является «присоединение» – «принятие параметров выразительных средств другого», то есть использование в коммуникации одних и тех же лингвистических паттернов – «языковых ключей», указывающих на ту или иную репрезентативную систему [см.: 16, с.23]. Данный прием не только помогает улучшить коммуникацию, но позволяет войти в модель мира Другого, что сродни формированию единого ментального пространства (См. трансперсональная психология, виртуалистика). Также активное использование различных репрезентативных систем, помимо собственной ведущей, способствует обогащению индивидуальной модели мира, более эффективному обучению, раскрытию новых способностей и возможностей.

Работа с репрезентативными системами представляет часть стратегии НЛП, целью которой является контроль над состояниями сознания. С точки зрения НЛП, управление состояниями тождественно управлению собственной жизнью [см.: 16, с.308].

НЛП предлагает классификацию состояний сознания на основе прагматического критерия, выделяя ресурсные (способствующие достижению желаемой цели) и нересурсные состояния. Целью психотехник НЛП является трансформация нересурсных состояний в ресурсные и развитие способности легкого и быстрого достижения ресурсных состояний в любых ситуациях. Работа с состояниями в НЛП включает следующие элементы: осведомленность о состоянии, понимание состояния, изменение состояния, использование состояния.

Также как другие стратегии трансформаций субъективности НЛП предполагает работу с ИСС. В НЛП ИСС определяются как трансовые состояния (от понятия «транс» – переход из одного состояния сознания в другое [см.: 16, с.142]. Трансовые состояния характеризуются повышенной степенью восприимчивости (чувствительности), в связи с чем выделяют два их типа: 1) «аптайм» – состояния полной открытости «внешнему» миру; 2) «даунтайм» – состояния полной сосредоточенности на «внутреннем». Повышенная восприимчивость сочетается со снижением критичности сознания, что делает трансовые состояния мощным средством личностных трансформаций: состояния «аптайм» делают человека более открытым для новых знаний, идей, убеждений, то есть позволяют преодолеть прежние ограничения и установить новые, более эффективные «программы» – «обновить» сознание, изменив, таким образом, личность; состояния «даунтайм» открывают доступ к собственным скрытым

ресурсам, активизируют «врожденные силы сознания и тела» [16, с.143; 17, с.96]. В связи с этим, в НЛП транссовые состояния определяются не как «низшие», а как «высшие» – метасостояния, позволяющие управлять сознанием и собственной жизнью.

В принципе, все ресурсные состояния сознания можно рассматривать как экстраординарные, а, следовательно, «измененные», противостоящие «обычному», «обыденному» сознанию. В этом смысле все основные техники НЛП могут рассматриваться как средство достижения ИСС. Л.Холл выделяет следующие виды подобных состояний: состояние напряжения; состояние детского восторга; стремление к новому; отвращение к посредственности; сильная мотивация; состояние целеустремленности; полная отдача влечению; состояние абсолютной настойчивости [см.: 17, с.70-77]. Практика ресурсных состояний ведет к формированию специфических антропологических качеств, характеризующих мастера НЛП: открытость (собственным переживаниям, внешнему миру, новому, Другому), гибкость (способность к трансформациям), игровой подход (легкость трансформаций), креативность, дух исследования (интерес к иному, новому опыту), настойчивость (стремление к совершенствованию, способность к практике сознания как осознанной работе над собой), терпимость к состоянию неопределенности (преодоление ограничивающих идентификаций) [см.: 16, с.538-539]. Как отмечает один из основоположников НЛП Р.Бэндлер: «НЛП – это настрой и образ мыслей» (цит. по: 17, с.239). Об этом же свидетельствуют и рассмотренные выше качества «мастера» НЛП. Таким образом, НЛП представляет не просто набор психотехник, но является стратегией личностных трансформаций, использующей ментальные практики.

Также как и другие стратегии трансформаций субъективности НЛП предполагает преодоление (расширение) границ субъекта. Человек всегда испытывает потребность в идентификации, однако жесткая идентификация, особенно с видом деятельности, представляет ограничивающий фактор для личности: жесткая идентификация всегда создает угрозу кризиса идентичности, поскольку утрата объекта идентификации становится тождественной утрате «я». Еще большую опасность представляет идентификация с «ярлыками» – ограничивающими характеристиками личности. НЛП исходит из того, что личность всегда больше произносимых ею в данный момент слов и демонстрируемого поведения: человек изначально обладает всеми ресурсами, необходимо лишь активизировать их.

Негативная оценка идентификации отражает плюралистические (постмодернистские) тенденции в НЛП. В связи с этим, НЛП предполагает практику «деидентификации» как выявление собственной уникальности, расширение идентичности.

В настоящее время НЛП, также как трансперсональное направление и виртуалистика, расширяет сферу своего применения. Расширение сознания в рамках НЛП предполагает возрастание диапазона выборов на различных уровнях: среды, поведения, способностей, убеждений, ценностей [см.: 9, с.445]. В связи с этим НЛП действует не только в сфере психотерапии и личностного роста, но и в бизнесе, образовании, спорте, межличностных отношениях, разрешении конфликтов, медицине. Паттерны НЛП рассматриваются и применяются как гуманитарные технологии.

Выводы.

1. Рассмотренные стратегии трансформаций субъективности объединяют модернистские (универсальность; идея прогресса, последовательного линейного развития; просвещение; гуманизм) и постмодернистские (плюрализм реальностей, опыта, практик, состояний, способов жизни; уникальность, индивидуальность; нелинейное развитие; трансгрессия вместо трансценденции; трансгуманизм) тенденции культурно-антропологического развития. Формируясь изначально как узкие психотерапевтические направления, данные стратегии расширяют сферу своего применения и начинают претендовать на статус теорий, новых антропологий и даже парадигмальных подходов. Указанная тенденция обусловлена синтетической природой стратегий – все они объединяют различные школы психологии, психотерапии, философии, антропологии, лингвистики и т.д. Интегральный характер стратегий также свидетельствует, что все они реализуют междисциплинарный подход к человеку.

2. Во всех рассмотренных стратегиях трансформация сознания является основой для трансформации субъективности (самоидентичности), что ведет к трансформациям качеств субъекта – способности принимать решения, осуществлять выбор, управлять собственной жизнью, взаимодействовать с другими людьми. В указанных стратегиях трансформаций субъективности ИСС используются как ментальная практика. Расширение идентичности

как результат «расширения» сознания за счет ассимиляции нового опыта «экстраординарных» состояний ведет к расширению диапазона выборов, что открывает новые возможности для эффективного управления жизнью.

3. Конечной целью всех рассмотренных направлений является расширение антропологических границ. Приобретаемые в ментальных практиках антропологические качества: открытость, коммуникабельность, креативность – соответствуют свойствам постнеклассического субъекта: отсутствие абсолютной автономии, целостности и центрированности; динамическое состояние, процессуальность. Таким образом, перспективы человека связаны с перманентным процессом трансформаций субъективности.

Литература

1. Аршинов В.И. Постнеклассическая рациональность, виртуалистика и информационные технологии /В.И.Аршинов, М.В.Лебедев //Философские науки. – 2007. – №7. – С.9-29.
2. Бахтияров О.Г. Психонетика – постнеклассическое направление в психологии /О.Г.Бахтияров //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Мирь, 2009. – С.432-459.
3. Волкер В. Проект НЛП: исходный код /Вольфганг Волкер. – М.: Маркетинг, 2002. – 220с.
4. Гроф К. Неистовый поиск себя /К.Гроф, С.Гроф; [пер. с англ. А.Ригина]. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. – 345с.
5. Гроф С. Психология будущего: уроки современных исследований сознания /Станислав Гроф; [пер. с англ. С. Офетаса]. – М.: АСТ, 2001. – 476с.
6. Ершова-Бабенко И. В. Место психосинергетики в постнеклассике /И.В. Ершова-Бабенко //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Мирь, 2009. – С.460-488.
7. Калмыков А.А. О виртуалистической природе коммуникации /А.А. Калмыков //Философские науки. – 2007. – №8. – С.76-87.
8. Киященко Л.П. Предисловие /Л.П.Киященко, В.С.Степин //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Мирь, 2009. – С.7-16.
9. Макдермот Я. Практический курс НЛП Я.Макдермот, В. Яго. – М.: Эксмо, 2006. – 464с.
10. Носов Н.А. Виртуальная психология /Н.А.Носов. – М.: Аграф, 2000. – 432с.
11. Пронин М.А. Виртуалистика сегодня: история, пространство, иллюстрации, перспективы /М.А.Пронин //Философские науки. – 2007. – №8. – С.5-32.
12. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения /В.С.Степин //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Мирь, 2009. – С. 249-295.
13. Уилбер К. Никаких границ /Кен Уилбер; [пер. с англ. В.Данченко, А.Ригина]. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1998. – 176с.
14. Уилбер К. Око духа: интегральное видение для слегка свихнувшегося мира /Кен Уилбер; [пер. с англ. В.Самойлова]. – М.: АСТ, 2002. – 476с.
15. Феррер Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию: человеческая духовность с точки зрения соучастия /Х.Феррер [пер. с англ. А.Киселева]. – М.: АСТ, 2004. – 397, [3] с.
16. Холл М. Полный курс НЛП /Майкл Холл, Боб Боденхаммер. – СПб.: Прайм-Евро-Знак, 2006. – 635, [5] с.
17. Холл М. Путь НЛП: образ действий, смысл и критерии овладения НЛП /Майкл Холл; [пер. с англ. Г.Егорова]. – М.: Профит Стайл, 2008. – 384с.
18. Чеснов Я.В. Виртуалистика: философско-антропологический анализ /Я.В.Чеснов. – Саранск: Рузаевский печатник, 2008. – 130с.
19. Grof S. Brief history of transpersonal psychology /Stanislav Grof //The international journal of transpersonal studies. – 2008. – №27. – P.46-54.
20. Ferrer J. The plurality of religions and the spirit of pluralism: a participatory vision of the future of religion /Jorge Ferrer //The international journal of transpersonal studies. – 2009. – №28. – P.139-151.

Summary

Horoshko Y. Post-Non-Classical Strategies of the Subjectiveness Transformations. The modern strategies of the person advance as transpersonal psychology, virtualistics, neurolinguistic programming are investigated in the article. It's specific character and main tendencies of advance are exposed. It is marked that the interdiscipline character of the strategies promotes the expansion the sphere of it's application and the changing of it's states as new anthropologies and paradigma's approach. The mechanism of the subjectiveness transformations based on the use of mental practices is investigated. Keywords: post-non-classic, subjectivity, practices of personal advance, consciousness, changed states of consciousness.

МАРТІН ГАЙДЕГЕР ПРО СУТНІСНЕ МИСЛЕННЯ

Розкриваються основні виміри гайдегерівської концепції сутнісного мислення через протиставлення “роздуму, що осмислює” та “мислення, що обчислює”. Особливість сутнісного мислення Гайдегера вбачає у такій діяльності людської істоти, яка спів-діє істотності буття, у такому вчуванні людської істотності (а не просто інтелекту) у неприховане, яке щось робить з самою людиною, заглиблює її у власну сутність та сутність буття.

Ключові слова: мислення, сутнісне мислення, роздум, що осмислює, здоровий розсудок, мислення, що обчислює, одноколіне мислення, метод, строгість.

Актуальність звернення до філософської спадщини видатного німецького філософа ХХ ст. Мартіна Гайдегера не викликає сумнівів. Гайдегер ретельно й водночас рішуче *переосмислює* саме мислення, його сутність, і тим самим засвідчує, що знаходить в руслі одвічних філософських запитувань. Адже хіба Кант не переосмислив природу мислення, піддаючи критиці метафізичні спроби попередників? Хіба Гегель не здійснив справжній переворот у логіці як науці про мислення, зовсім по-інакшому розуміючи мислення та його природу? Хіба Платон та Аристотель, Декарт і Спіноза не виконували таку ж саму роботу? Мислення – одвічний (Е.Ільєнков вважав, що – єдиний) предмет філософії. *Переосмислення мислення*, його природи та сутності – одвічний спосіб руху та здійснення справжньої філософської думки. Переосмислити – не значить додати щось “нове”, переосмислювати – це рухатися *вглиб* самого мислення (відповідно – буття), виходячи на нові горизонти розуміння. Цікаво, що гайдегерівське розуміння сутності мислення (як сутнісного мислення) вельми істотно корелюється з спінозівським, гегелівським та ільєнківським його тлумаченням, про що йдеться в одній з наших статей [3].

Гайдегерівська концепція мислення неодноразово ставала предметом аналізу. Це насамперед праці Ж.Бюффе, В.Бібіхіна, В.Пушкіна, В.Конєва, О.Матвейчева, Ю.Разінова та ін. Проте розуміння мислення як власне сутнісного мислення потребує поглиблення аналізу, в тому числі через протиставлення його звичайному мисленню, що калькулює, розраховує.

Метою статті є розкриття змісту концепції М.Гайдегера стосовно сутнісного мислення, окреслення основних характеристик “роздуму, що осмислює” та “мислення, що обчислює”, “одноколіного мислення”.

Сутнісне мислення стосується сутнісного. Але як опинитися у сфері саме того “сутнісного зв’язку”, щоб почати мислити? Яким чином розпочати мислити, мислити істотно і мислити істотно, сутнісно? Гайдегер переконаний, що навчання мисленню має неодмінно супроводжуватися певним відчуванням, – у розумінні прощання зі старим, звичним мисленням, виходом з нього. “Ми, сьогоднішні, зможемо вчитися, лише розучуючись, причому одночасно; у нашому випадку потрібно сказати так: ми зможемо навчитися мисленню тільки і тільки тоді, коли до самих основ відучимося від його минулої істоти” [6, с. 39]. Справа мислення вражає, і тим більше вона вражає, чим більш вільно, свободі ми тримаємося стосовно забобонів. Що для цього потрібно? Гайдегер відповідає: “Для цього потрібна готовність слухати. Вона дозволить нам подолати перепону звичних гадок і увійти у більш вільний простір” [6, с.99]. Що ж це за “минула істота” мислення, перепона звичних гадок та забобонів?

Гайдегер *сутнісне мислення* (як роздум, що осмислює) протиставляє мисленню, що *калькулює*¹. Мислення, що обчислює, є обмеженою формою мислення як такого, початок котрої відноситься до XVII ст. “Обчислювати – у широкому сутнісному розумінні – значить брати щось у розрахунок, приймати у розгляд, розраховувати на щось, тобто чекати від нього певного результату. У цьому плані будь-яке упереджене дійсне є обчислюванням” [8, с. 246]. Адже будь-який розрахунок зводить те, що обчислюється, до такого, що розчислене, щоб ужити його у наступних розрахунках. Розрахунок, вважає Гайдегер, не дозволяє нічому іншому з’явитися, окрім того, що піддається обчисленню. Кожна річ не є самою собою, а постає лише тим, чим вона вважається. Виникнення розрахунків з сутнім зазвичай розцінюється як прояснення його буття, проте буття як таке недоступне розрахунковому мисленню. Розрахунок

¹ Аналіз двох типів мислення у концепції М.Гайдегера міститься у дослідженнях В.Пушкіна та В.Возняка [5, с.352-363; 2, с.31-32].

заздалегідь потребує, щоб сутнє було обчислюваним. Таке *вживання*, що споживає, видає дійсну, винищувальну природу розрахунку. “Тільки безмежна здатність числа до зростання, причому без відмінності у напрямку і більшого, і малого, приховує винищувальну сутність рахування за його продуктами і надає мисленню, що розраховує, видимість продуктивності, хоча вже наперед вирішеним способом, а не тільки у своїх кінцевих результатах воно примушує рахуватися з сутнім єдиною в образі такого, що поставляється і споживається. Мислення, що розраховує, саме примушує себе до необхідності оволодівати всім виходячи із закономірності свого підходу [7, с. 39]”. Мислення, орієнтована на розрахунок, працює у режимі діяльного використання будь-якого сутнього з метою панування, оволодіння.

Подібний тип мислення Гайдегера, безсумнівно, піддає критиці. Проте він його не відкидає, оскільки саме цьому мисленню (реалізованому в науці) європейське людство має завдячувати за грандіозні цивілізаційні здобутки. Гайдегер спростовує претензії розрахункового мислення на представництво самої природи, сутності мислення як такого. Будучи відданий такому мисленню, “ми ще не мислимо”.

Варто звернути увагу на простий факт: адже наші звичайні уявлення про мислення, його завдання і спосіб здійснення діяльності так чи інакше потрапляють під усі Гайдегеровські характеристики мислення, що калькулює. Мислення – для прорахунку певних ситуацій, розрахунку шляхів оптимального досягнення мети. Це не просто прикладання готових схем, матриць, алгоритмів, – тоді взагалі не потрібне мислення. А яку саме схему застосувати у даному конкретному випадку, якому правилу віддати перевагу? – Треба хоч трошки поміркувати, тобто застосувати кантівську “здатність судження”: адже немає головних *правил* для *правильного* застосування тих чи інших *правил* у суто конкретній ситуації. Треба думати, діяти *відповідно* до логіки розташування та розгортання даної ситуації, тобто співвіднести свої дії, форму здійснення активності з конфігурацією реальності, яка (конфігурація) щоразу нова, інша і вельми конкретна. Розрахункове мислення – необхідний момент мислення, проте лише момент. Його абсолютизація має вельми негативні наслідки. До речі, саме у такому ракурсі і вивчають мислення у сучасній психології: як здатність вирішення завдань, задач, проблем. Іншими словами, виокремлюється *технологічний* бік справи. Від досліджень мислення чекають технологій, технологічних інновацій. Останнім часом дуже популярними, судячи з кількості публікацій та захищених дисертацій, є розмови про “проективне мислення” та його формування. Мабуть, вважається, що саме зверненням до такого мислення буде активуватися творчість школярів і студентів. – Можливо. Але лише у дуже вузькому спектрі, оскільки людська творчість аж ніяк не зводиться тільки до “проектувальної діяльності”. А проективне мислення несе у собі усі “родові плями” технократичного мислення, мислення, що обчислює і калькулює. Воно здатне навіть і “смісли” розраховувати та прораховувати, але все заздалегідь спрямоване на забезпечення діяльності впорядкування, пристосування, використання.

Перешкодою не тільки до адекватного розуміння сутності мислення, але й для повноцінного запитування про неї, за Гайдегером, стоїть “здоровий людський розсудок”, який висуває сумніви стосовно доцільності запитання про сутність істини. Здоровий людський розсудок “стукає у двері, за якими ховається відчутна корисність, і старанно виступає проти знання про сутність сутнього, котре як істотне знання з давніх пор називається ‘філософією’” [9, с. 9]. “Здоров’я” такого розсудку, його “тверезість” круто замішані на корисності, і під таким кутом зору він і судить, роз-суджує. Без сумніву, іноді так і треба, але аж ніяк *не завжди*. “Здоров’я” людського розсудку – це його *несприйнятливість ні до якої гідності запитування*, а сам він – ніби притулок для тих, хто по натурі задрить мисленню. Такий розсудок, говорить Гайдегер, хоч колись щось взагалі почав, щось осмислив із начала? [6, с. 127]. У цьому розумінні розсудок зі своїм “здоров’ям” ніколи нічого насправді не “починає” і не “зачинає”, його доля (і, до речі, призначення) – середина, бути десь посередині, бути посередником; посередність – невідворотне місце, якість, властивість, характер здорового людського розсудку.

“Буденний людський розсудок має свою власну необхідність: він стверджує своє право за допомогою тільки йому одному підвладної зброї. Це – посилення на свої претензії та сумніви як на щось ‘саме по собі зрозуміле’. Але філософія ніколи не зможе спростувати буденний розсудок, оскільки він глухий до її мови. Вона не посміє побажати коли-небудь його спростувати, тому що буденний розсудок сліпий, щоб бачити те, що вона відкриває погляду, який споглядає сутність” [9, с.9]. До речі, Гайдегер вважає, що ми самі заохочуємо опір здорового розсудку, “саме собою зрозумілого” проти будь-яких зазіхань з боку сумніву (тобто, філософії) через свою впевненість у численних “істинах” життєвого досвіду і поведінки, наукового дослідження, художньої уяви та віри. Тут “ми ще не мислимо” і навіть не збираємось

мислити, уникаючи *ситуації мислення*. Здоровий людський розсудок будь-яке питання стосовно мислення та його природи розцінює як напад на самого себе і свою горезвісну чуттєвість. “Але питання, що таке філософія за визначенням здорового розсудку, що виправдовує себе у своїй сфері, не торкається істотності філософії, котру можна визначити тільки з співвіднесеності – першопочатковою істиною сутнього як такого в цілому. Але оскільки істина у своїй повноті включає у себе неістину і, передуючи вся і все, володіє як приховування (таїни), філософія як вияснення цієї істини знаходиться у розладі з самою собою. Її мислення – це спокій покірності, яка не зраджує сутнє в цілому у його прихованості. Її мислення може стати також рішучістю, що характеризує строгість, котра не руйнує укриття, і примушує беззахисну сутність вийти у простоту понятійного і таким чином у її власну істину” [9, с.26]. Гайдегер вважає, що у своїй впертості винуватий не самий розсудок як такий: ми самі дозволяємо йому опановувати нас. “Ми могли б цей здоровий людський розсудок залишити його власним манерам, якби він все знову і знову з впертістю не прокрадався саме *через нас самих* і туди, де ми прикладаємо всі зусилля відмовитися від саме собою зрозумілого як міри мислення” [6, с.132-133].

Гайдегер закликає своїх учнів відмовитися від звички одноколійного мислення: “Ви, проте, істотно полегшите собі вслуховування, якщо з часом відвикнете від звички, котру варто позначити іменуванням ‘одноколійне мислення’. Панування цього роду представлення навряд чи може бути оглянуте повністю. Колія має справу з рейками, а рейки з технікою. Ми б занадто легко віднесли до справи, якби вирішили, що панування цього одноколійного мислення виникає з міркувань людської зручності. Одноколійне мислення, яке все далі розповсюджується в у самих різноманітних формах, є одна з... непередбачених і непомітних форм панування істотності техніки, ця істотність хоче саме безумовної однозначності і тому її потребує” [6, с.108-109]. В.Пушкін з цього приводу зазначає: “Гайдегер протистоїть ‘торжеству’ техніцистсько-планомірного мислення. Він дає побачити ті стихії буття, котрі нівелюють особистість, перетворюють спільність людей у безлику масу, слово і смисл – у балаканину” [5, с.344].

Одноколійна обмеженість нашого звичного мислення, отже, не просто впливає з нашої нерозвиненості і потягу до зручних, спрощених способів пояснення світу чи здійснення вчинків, у цьому феномені проступає – досить непомітно – істотність техніки. Одноколійне мислення – це дещо інше, ніж просто однобічне мислення, воно має більшу широту дій і більш високе походження. Одноколійне та однобічне – це, власне, не мислення, а гадка.

До речі, науки – теж однобічні, а не просто людський здоровий розсудок, математика не знає, що таке математика. *Істотність* предметних областей самих наук, історія, мистецтво, поезія, мова, природа, людина, Бог – залишаються недоступними для наук. Гайдегер рішуче стверджує, що істотність названих областей – це справа мислення. Оскільки науки як науки не мають до цієї справи жодного підходу, то має бути сказане, що *науки не мислять*. Але при цьому мислення не вважає себе вище за науки [6, с.110], просто у мислення і наук – різні завдання.

Теза Гайдегера “наука не мислить” є вельми ризикованою, сміливою, зухвалою. “Скандальною” називає її О.Матвейчев [4, с.24]. Науковці могли б і образитись. Адже всередині науки відбувається інтенсивна інтелектуальна діяльність – як на емпіричному, так і теоретичному рівні. Проте для Гайдегера інтелектуальна активність не дорівнює беззастережно і автоматично мисленню як такому. Наука досліджує сутнє, шукаючи інваріанти зв’язків, співвідношення різноманітних мір, – закономірності. Але здійснюється це не з метою “збереження істини буття”, а суто за Френсісом Беконом: щоб панувати над природою, треба спочатку підкоритися їй. Функцію видимості “підкорення” природі здійснює наука, випитуючи у природи її “тайни”, тобто закони. І все (принаймні у новоєвропейській історії¹) для того, щоб панувати над сутнім, розпоряджатися ним, використовувати його для збільшення міри оволодіння і панування. Так “воля до влади” переростає у “волю до волі”.

Наука не є *роздумом, що осмислює*; тут – обчислення у багатоманітних формах. Сказав же В.Ключевський: “Психологія з науки про душу перетворилася на науку про її відсутність”. Психологія піддалась спокусі стати наукою на взірць фізико-математичного природознавства, ґрунтовно оволоділа *об’єктним мисленням*, має, безперечно, серйозні здобутки, але ось душа як саме душа – відсутня. Душевне є такою реальністю, яка назавжди залишиться річчю-в-собі для позитивно-наукового (“чистого”) розуму, що і доводив (і вдало довів) Імануїл Кант.

¹ Гайдегер так її характеризує: епоха, яка вже “давно відмовилася від будь-якої можливості справжнього мислячого осмислення” [10, с. 127].

Цікаво, що у суто наукового і буденно-повсякденного мислення є спільні риси, якщо подивитися під Гайдегерівським кутом зору, і це насамперед – *обчислювальний* характер, розрахунок. Таке мислення має незаперечно творчий (у даному випадку – проєктивний) характер, оскільки *перетворює* своє форми і засоби, проте воно як мислення не ставить під запитання ані ті цілі, які обслуговує, ані саме буття того, хто вживає це мислення, тим самим і не доростаючи до запитування про буття сутнього. Зрозуміло, наукове мислення обчислює методологічно вивірено, воно постійно стурбоване нарощенням свого методологічного оснащення, потенціалу. Для наукового мислення методологія постає своєрідною “священною короною”, на яку треба молитися. Мислення є як таке, на думку Олега Матвейчева, не може користуватися методом, “оскільки ‘мето-годос’, у перекладі з грецької, є ‘путь-за-кимось’, колія, одноколіїність. Мислення, навпроти, є ‘годос’, тобто торування путі, прокладання його, постійні повороти...” [4, с.24]. Це не значить, що сутнісному мисленню не притаманні свої методологічні засади, але у нього – своєрідний “методос”, шлях, особливі путі.

Одноколіїне мислення потребує точності термінології. Гайдегер зазначає, що на площині односторонньої одноманітної гадки тільки і починається одноколіїне мислення. “Посередництвом цього все приводиться до однозначності понять і термінів, точність яких не тільки відповідає точності технічного підходу, але і має з такою одне і те ж саме сутнісне походження. Найближчим чином ми повинні лише не упускати з виду, що одноколіїне мислення не тільки не збігається з односторонньою гадкою, але й надбудовується над нею і водночас її перетворює” [6, с.112]. Зростаюча влада одноколіїного мислення створює певний порядок нашого життя. “Можливо порядок, у який ми втягнені і якому надані Тим, що від нас відтягується, у своєму висковзуванні. Ми іменуємо це тим, що призиває мислити; воно показує себе у тому, що ми ще не мислимо” [6, с.112]. У межах такого порядку відбувається псування слів, мови. “Домівка буття” стає вельми захарашеною і незатишною. “На місце власне обжитої мови і її обжитих слів приходять слова звичайні. Це звичайне мовлення стає ужитком. З ним усюди стикаються і тримають його за щось загальноприйняте і навіть єдино задану міру. А те, що тут вибивається з ряду звичності у спробі жити у раніше обжитому власному мовленні мови, одразу ж кваліфікується як злочин проти того, що задає міру. Це таврують як сваволлю та ігрище. І це все у порядку речей, якщо у звичному бачать єдино правильну міру і сама звичність у своїй звичності не піддається вимірюванню. Це перевертання у звичному, котре ставлять під протекторат людського розсудку, який покладається природним, не є випадкове і ми не можемо його оцінювати недооцінюючи. Це перевертання у звичному належить високій і небезпечній грі, у котру нас увела істотність мови” [6, с.147-148]. – Все це приводить до того, що щось відбувається з людиною, вона звужується, все більш ціпко і вперто, як каже Гайдегер, “влаштовується єдино на поверхні своєї істотності, що існувала до сих пір, і буде дозволяти собі вважати лише поверхню цієї площини єдиним простором свого існування” [6, с.66].

Мислення як сутнісне саме є шлях (ось чому у нього своє ставлення до “методології”), тобто – “методос. Ми відповідаємо цьому шляху тільки тоді, коли *вже знаходимось* в путі. *Бути в путі, щоб його прокладати* – це одне. Але є й інше – встати на цей путь звідкись зі сторони і розмірковувати про те, чи розрізняються ті чи інші відрізки путі тощо; це діло всякого, того, хто не знаходиться в путі і навіть не має наміру йти по ньому, а залишає себе в стороні, щоб лише представляти і обговорювати цей путь, рефлектувати стосовно нього. Ось чому роздум, що осмислює, не є просто рефлексією. Але що треба, щоб ми стали на путь? – Гайдегер відповідає: “Для того, щоб ми опинилися в путі, ми повинні, звісно, зрушитися (рос. перекл. – тронуться). Це сказано у подвійному значенні: по-перше, ми зворушені (рос. перекл. – тронуті), тобто самі відкриваємося перспективі, що розкривається, і на пряму путі, і, по-друге, ми відправляємося в путь, тобто робимо кроки, без котрих немає жодного путі. Путь мислення не тягнеться звідкись кудись як прокладене десь шосе, він також самий по собі взагалі не існує десь наявно. Хід і тільки хід, у даному випадку мисляче запитування, суть в-чинок (Be-wegung) (рос. перекл. – по-ступок). Це Be-wegung є дозвіл путі явитися. Цей характер мислительного путі належить наперед-забіганню мислення, котре зі своєї сторони полягає у загадковому усамітненні, у високому і несентиментальному значенні цього слова” [6, с.261-262].

Ось таким способом Гайдегер характеризує путь сутнісного мислення і способи його здійснення. Це – зрушення і зворушення, мисляче запитування, вчинок. Тут, як бачимо, працюють не категорії, а екзистенціали. А своїм слухачам лектор Мартін Гайдегер каже: ми

приблизно вже зрозуміли слово “мислення”, нехай навіть з невизначеним значенням, що ми маємо на увазі під “мисленням” щось таке, що відбувається завдяки дії людського духу [6, с.152]. *Саме духу*, а не просто інтелекту, інтелектуальної напруги та праці, завдяки задіяності усієї людської істоти в її власне *людській* і власне *істотності*.

Точність мислення ніколи не збігається зі строгістю мислення. *Строгість* мислі, за Гайдегером, черпає свою сутність від того роду *настороженості*, з якою думка *стоїть на стражі* свого відношення до *істотності* сутнього. А *точне* мислення – зв’язує себе обов’язком *рахуватися* з сутнім і служити виключно йому [7, с.39]. В.Бібихін з цього приводу влучно зауважує: “строгість мислі не у логічному формалізмі, а у вірності досвіду буття” [1, с.433].

“Сутнісне бачення”, каже Гайдегер, – це філософія. А філософія – не просто заняття для думки, яка захоплена грою загальними поняттями, причому таке заняття, якому можна віддаватися, а можна і не віддаватися, оскільки в обох випадках нічого істотного не відбувається [10, с.262]. Отже, сутнісне мислення (бачення) іманентно пов’язане з тим, що з людиною, яка ступила на цей шлях, вкинула себе у цю ситуацію, щось *відбувається*.

Отже, сутність мислення як сутнісного мислення Гайдегер вбачає у такій діяльності людської істоти, яка спів-діє істотності буття, у такому вчуванні людської істотності (а не просто інтелекту) у неприховане, яке щось робить з самою людиною, заглиблює її у власну сутність та сутність буття.. “Неприховане як таке може розкриватися для людини і через людину тільки тоді, коли відношення, яке розкриває, тримається неприхованого і відповідає (рос. перекл. – сообразуется) йому” [10, с.113]. При цьому німецький мислитель рішуче протиставляє таке мислення (роздум, що осмислює) широко розповсюджені типу мислення, яке розраховує, обчислює з метою використання, панування та розпорядження.

Література

- 1.Бибихин В.В. Примечания /В.В.Бибихин //Хайдеггер М.Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.407-436.
- 2.Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія /В.С.Возняк. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008. – 316 с.
- 3.Возняк С.В. Эвальд Ильенков и Мартин Хайдеггер о мышлении: точки соприкосновения /С.В.Возняк //Ильенковские чтения-2009. Э.В.Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. XI Международная научная конференция: Материалы конференции; [под ред. Г.В.Лобастова]. – М.: МИЭТ, 2010. – Часть 2. – С.9-25.
- 4.Матвейчев Олег. “Новое мышление” позднего Хайдеггера /Олег Матвейчев //Хайдеггер М. Что зовется мышлением?; [пер. с нем. Э.Сагетдинов]. – М.: Академический Проект, 2007. – С.5-30.
- 5.Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру /В.Г.Пушкин. – СПб.: Лань, 2003. – 480 с.
- 6.Хайдеггер М. Что зовется мышлением? /М.Хайдеггер; [пер. с нем. Э.Сагетдинов]. – М., Академический Проект, 2006. – 351 с.
- 7.Хайдеггер М. Послесловие к: “Что такое метафизика?” /М.Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Бибихин] //Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.36-41.
- 8.Хайдеггер М. Наука и осмысление /М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин] //Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238-252.
- 9.Хайдеггер М. О сущности истины /М.Хайдеггер; [пер. с нем. З.Н.Зайцева] //Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С.8-27.
- 10.Хайдеггер Мартин. Парменид /Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А.П.Шурбелев]. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 283 с.

Summary

Voznyak St.V. Martin Heidegger about Essential of Thinking. The article describes the basic intrinsic dimension of Heidegger’s concept of essential thinking by contrasting "reflection that comprehends" and "thinking that calculates. Intrinsic feature of thinking Heidegger sees in such activities of human beings, which co-operates with entity’s essence, this listening to human’s essence (not intelligence) in overt, which makes something with human, puts him in its own essence and the essence of being. Keywords: thinking, the essential thinking, reflection that comprehends, healthy reflection, thinking that calculates, single-track thinking, method, strictness.

ПРОЕКТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ: ТЕМПОРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДАЛЬНОСТИ

У світлі культурно-історичної динаміки взаємодії пізнання та знання порівнюються ретроспективно та проективно орієнтовані способи організації пізнання. Проективне пізнання розглядається як автопоетична система (система, що сама розвивається), відкрита топологічно, темпорально і комунікативно. Аналізується роль онтологічних і темпоральних модальностей у конституюванні пізнавальних практик.

Ключові слова: проективне пізнання, постнекласична раціональність, модуси темпоральності, рекурсія, віртуальна причинність.

Предметом статті является динамика взаимодействия познания и знания. Ключевым моментом, оказавшим значительное воздействие на многие аспекты теории познания и социологии знания во второй половине XX – начале XXI века, стала, соответствующая динамике социокультурных трансформаций, скорость производства и оборота знаний [см.: 8, 5]. В рамках формирующегося информационного общества появляются новые виды познавательных практик и формы знаний, специфическим образом функционирующие в социокультурном пространстве и порождающие новые цели познавательной деятельности.

Цель статьи – определить степень релевантности проективного познания, выявить его основные параметры. Для этого представляется необходимым сравнить традиционные (ретроспективные) и проективно ориентированные способы организации познания. Различным аспектам этой проблемы уделено внимание в работах Ф.Ницше, В.Вернадского, Д.Дьюи, Т.Куна, П.Фейерабенда, Ж.Делеза, Ж.-Ф.Лиотара, А.Бадью, Э.Тоффлера, М.Эштейна, Х.Йоаса, В.Штегмайера, В.Степина, Н.Носова и др.

На ранних этапах становления человеческой цивилизации *знание* в своих традиционных – мифологических и онтологических – формах доминировало над *познанием* как рационально организованным и контролируемым процессом. Примат знания над познанием и опытом сохраняется и в метафизике субъекта (картезианстве, трансцендентализме). Специфической чертой метафизики является внеисторичность либо содержания (объективная метафизика) либо форм знания (субъективная метафизика). Форма знания в рамках классической рациональности продолжала определять способы и методологию познания. Систематическая форма организации знания (его фиксации, структурирования, хранения и трансляции) определяет методологоцентризм классической научной рациональности.

В процессе развития познавательных стратегий (исследовательских программ) наука и философия столкнулись с одинаковыми гносеологическими проблемами. Эпоха неклассического этапа развития науки и философии характеризуется двояким интересом: 1) к познавательным способностям субъекта, 2) к природе изучаемого объекта, подвергающегося предметной фрагментации в сенсуалистически понятом восприятии. В рамках гносеологии рубежа 18-19 веков происходит осознание проблематического характера объекта. Требование презентации объекта как целостности в представлении и дальнейшей репрезентации в понятии (схеме), стимулирует формирование и развитие методологий синтеза (концепция психической ассоциации, диалектика) или редукции (трансцендентализм, трансцендентальная феноменология). Осознание существования многообразия способов конструирования, «сборки» представления из деконструированного в процессе познания объекта ведет к плюрализации познающего субъекта, предстающего полисубъектом многообразных познавательных практик.

Постнеклассический этап в развитии методологии и философии науки, коррелирует с формированием постмодернизма и постмодернистской картины мира, самопрезентации и самореализации человека в качестве полисубъекта («шизосубъекта»). На этом этапе, проблематичным становится не только объект, но проблематизации подвергается и сам субъект, а, вместе с тем, и вся модернистская самопрезентация человека как Его, персоны. Таким образом, децентрация и полисубъектность человека эпохи постмодерна имеет не только социокультурные основания (социально-экономические, социально-политические, кросс-

культурные, информационно-технологические), но также коренится и в тенденциях развития познания и познавательных практик современной цивилизации.

Децентрация социальной и культурной идентичности, гносеологической и праксиологической субъектности ориентируют нового, неклассического субъекта на разрыв, как с культурной, так и с познавательной традицией эпохи классики (традиционалистского общества) и Модерна (просветительски-прогрессивской цивилизации). Уже в эпоху неклассики наряду с активизмом субъекта была осознана и его принципиальная неавтономность в рамках практики (марксизм, прагматизм), гетерогенность не только его опыта, но и вырабатываемого им знания. Было обнаружено, что сила знания определяется не только такими вневременными параметрами как авторитетность (традиционность, общепринятость), рациональная чистота, методологическая обоснованность, систематичность и воспроизводимость (как проявление структурных характеристик). Повышение динамики познавательных процессов дискредитирует не только содержательную сторону человеческих знаний, но и саму формальную сторону организации познавательной деятельности: традиционные формы организации познания, принципов их классификации и систематизации, аккумуляции, способов презентации и трансляции ставят под сомнение обоснованность и незыблемость дисциплинарных границ, жесткость дефиниции научных и вненаучных форм знания. Освобождаясь от систематической формы, знание обретает свободу и открытость, присущую ризоматически организованным образованиям. Изменяется взаимоотношение знания и познания: знание (метод) перестает функционировать в качестве автономного истока процесса познания, начинает мыслиться как результат, осознается зависимость теоретического знания универалистского типа от конкретных познавательных практик. Под натиском растущей лавины эмпирической содержательности знание утрачивает жесткость традиционных форм, меняющихся вслед за процессом пролиферации познавательных практик [см.: 8]. Таким образом, *познание перестает определяться традицией, как совокупностью прежних знаний и методологических принципов, не только в предметно-содержательном плане, но и структурно-формальным образом*. Переставая представляться ретроспективным (традиционалистским) или вневременным (трансцендентальным), познание начинается мыслиться как проективное, ориентированное в будущее.

Изменение традиционных отношений доминирования между знанием и познанием в пользу последнего, должно вести либо к разрыву и прерыванию традиции, либо к переосмыслению самого понятия «традиция». В свете вышесказанного, интересно исследовать концепт «традиция» на предмет имманентного наличия в ней *темпоральности* и *универсальности*, ведь именно сочетание этих двух параметров придает характеристику устойчивости традиционному (трансисторическому, инвариантному) в его связи с сущим (онтическим, историческим, вариативным). Использование темпоральных модусов при анализе концепта «традиция» не обязательно ведет к ее временной (исторической, психологической) релятивизации. «Универсальный эволюционизм» как парадигма постнеклассической научной рациональности [см.: 7] позволяет, не отрицая традиции, понять ее как децентрированную тотальность: все эволюционирует, даже основания. Принцип универсализма здесь понимается не в духе классического и модернистского редуктивно-исключающего подчинения многого единому, временного вечному, а как универсальность рекурсии (рекурсивного типа отношений), в рамках которой темпоральные и онтологические модальности открыты и их содержимое находится во взаимодействии в условиях отсутствия привилегированных онтологических позиций и исключения.

Онтологические модусы как конституирующий традицию и практики фактор. Традиция презентует собой реальность (родовую, космическую, духовную, человеческую). Понятие истинной (подлинной) реальности также связаны с понятием вечности, самоувековечивающейся субстанции. Для обозначения последней Г.Гегель использовал категорию «действительного», которой приписываются характеристики завершенности становления и полноты бытия. Традиция претендует на роль откровения, «гласа» бытия, ориентирующую индивида на совершенство как цель (идеал). И идеал, и действительность мыслятся как исполнение возможного. Т.о., традиция презентует одновременно и действительность и идеал. Традиция объявляет монополию на сферу идеального и идеала, не позволяя мыслить их вне своей тотальности. Такой подход нашел свое завершение в абсолютизации культуры как единого и единственного истока и вместилища смыслов и ценностей.

Утрате власти над человеческими практиками со стороны традиции, в темпоральном аспекте соответствует эмансипация будущего от прошлого (и даже от настоящего как представителя прошлого). В онтологическом плане ситуация постмодерна и постнеклассики характеризуется эмансипацией «возможного» от «действительного», и сопровождается активным переосмыслением границ возможного/невозможного.

Пределы возможного традиционно полагались на основе представлений о действительном, выводились и обосновывались из известных детерминант. В эпоху постмодерна возможности не конструируются изнутри ситуации, а приходят извне, поскольку сама ситуация видится открытой. Таким образом, не только сфера «возможного» переопределяет и реорганизует объективно «действительное» в осмысленность «реального», но и «невозможное», будучи спроецировано на сферу «возможного», становится мыслимым и воображимым. В христианском спиритуализме подобное нарушение естественных демаркаций интерпретировалось как чудо, вторжение трансцендентного фактора. В современной философии и постнеклассической рациональности также существует ряд интересных интерпретаций смещения границ возможного/невозможного, что позволяет осмыслить такой неоднозначный феномен как пара-, транс- или постнаука.

Возможность релевантного осмысления проективности (работающей в сфере невозможного как в возможном) появилась благодаря введению и разработке категории «виртуального», теснящее такие традиционные метафизические категории как «идеальное» и «духовное».

Фактор темпоральности и роль временных модусов в конституировании традиции и практик. Традиция увековечивается посредством перманентного воспроизводства в рамках социокультурной коммуникации.

1. В *традиционном обществе* (языческих, мифологических культурах) традиция представлена как воспроизводство и направлена *из прошлого в настоящее*. Культурная традиция воспринимается как вырастающая из партиципационного единства с духами предков, ритуального отождествления и идентификации с ними. Модус будущего фактически отсутствует.

2. В *премодернистском обществе* – *из прошлого (через настоящее) в будущее*. Будущее предстает в модусе *должного* (в виде завета, закона). Преимодернистский тип общества базируется на христианской картине мира. Здесь традиция представлена в модусе метафизического и воспринимается как вневременное, а не как прошлое. Время и история спиритуализуются.

3. В *модернистском обществе* – *из настоящего в будущее*. В преимодернистском и модернистском типах общества будущее представляется естественным образом укорененным в прошлом: основываясь на прошлом, будущее вырастает из него. Модернистское мировоззрение исторично и связано с идеями развития и прогресса.

4. В *постмодерном обществе* – *из возможного будущего в невозможное будущее*. Постмодерн выступает здесь не как паразитирование на прошлом культуры или на настоящем цивилизации, а представляет собой радикальный разрыв с традицией как историческим феноменом, выход за пределы принципа историзма как временной последовательности событий. События рассматриваются не как сменяющие и отменяющие друг друга, а как рядоположенные. Темпорально понимаемая причинность уступает место топологически понимаемой со-возможности событий в сетевом (полевом), а не линейно-иерархическом типе организации тотальности.

5. Можно было бы прогнозировать появление *трансмодерного* типа общества, в котором не только *прошлое и настоящее, но также и возможное (как набор альтернатив развития) будут полагаться исходя из невозможного*. Формирование *трансмодерного магического реализма* связано с наличием целевых причин в социоприродных объектах. Концепт *трансмодерна*, на наш взгляд, мог бы послужить преодолению ложной оппозиции модерн/постмодерн, все еще находящейся в плену идеологемы историцизма [4, с.57], который позволяет не исключать, а рядоположить (как со-существующие) различные типы систем имеющих различные причинные, регулятивные и пространственно-временные способы организации. Трансмодерн позволяет мыслить без исключения перспективы не только постмодерна (Ж.Делез, Ж.Деррида, Ж.Бодрийяр), но и «Второго Модерна» (У.Бек), связанные с проектом восстановления субъекта (М.Фуко, А.Бадью, У.Бек, Х.Йоас) в условиях кризиса и качественных трансформаций «проекта Модерна».

Практический смысл проективности. С точки зрения психологии, проективность детерминирована неопределенностью стимульного материала. В отношении же будущего имеет место не только неосведомленность, но и принципиальная неопределенность не только

ситуации, но и самих качеств и параметров субъективности. Проективность является одной из фундаментальных способов ориентирования и формой *ориентировочного познания*. Как отмечает В.Штегмайер, «сегодня понятие ориентации вытеснило в повседневности, политике и философии почти везде понятие разум. Понятийное поле ориентации — точка зрения, направление, перспектива, горизонт — все больше и больше подменяет собой понятийное поле разума», и в тоже время, «ориентировочное знание необходимо мимолетно, поспешным образом получено, поверхностно и многозначно. Поэтому в классике с вневременностью ее понятий в установившейся традиции философии ориентировочное знание недооценивалось или, как правило, вообще, не учитывалось» [9].

Одним из важных признаков проективного познания выступает его *практический характер*. Проективное познание практично в двояком смысле: в *праксиологическом плане* оно представляет собой «проектное» познание – конструирующую и идеально-моделирующую активность субъекта, а в *психологическом плане* – проекцию желания, проявление бессознательного. В практическом познании принципы обоснования отходят на второй план, уступая место целеполаганию. Целеполагание претендует на статус самодостаточного основания человеческих практик, которые теперь все более конституируются «опережающим» образом (исходя не из действительного и существующего, а из виртуального – возможного и даже невозможного) [см.: 10]. Проективное познание есть познание не отображающее действительность, а полагающее и моделирующее реальность как органическое единство потребностей-интенций и действительности, потенцирующее (овозможняющее) действительность [см.: 10], переводящее всю реальность в статус виртуальной, предуготовленной к человеческой деятельности. Потенциация действительности осуществляется не в направлении от модуса действительного (настоящего) к модусу возможного (будущего), не с позиций параметров наличной действительности или характеристик наличного субъекта, а транссубъектно-виртуальным образом, конституируя возможное с позиций невозможного. Виртуальное может быть понято как явленная «актуальность самой потенциальности, ее модальное состояние до и помимо процесса воплощения» [10, с.245]. Здесь потенциальность не сводится к онтологически мыслимой возможности, а, будучи явлена в виде самостоятельной феноменологической модальности, приобретает статус причинности. Проективно организованное познание, потенцирующее и учитывающее фактор потенциальности, открывает для себя феномен *виртуальной причинности*.

Потенциация действительности это не фантазийное моделирование возможного будущего (на основе комбинаторики элементов наличной действительности по законам психики и логики), а имажинативное продуцирование виртуальных образов на основе негативных интенций-экзистенциалов, созидаящая, вместе с тем, и новые параметры субъективности и субъектности, необходимые для реализации вырабатываемых проектов. Как отмечает В.Штегмайер, «необходимо заново переосмыслить субъект ориентации. Субъект не имеет альтернативного выбора: ориентироваться или не ориентироваться, он не является господином ориентации... Но тогда он не есть точка и даже не точка зрения ориентации, а вся структура ориентации, точка зрения со своим горизонтом, в котором он движется перемещая и то и другое друг к другу. Таким образом, сам субъект становится временным» [9]. По мнению Ф.Ницше, практическим разрешением проблемы может считаться не ее теоретическое решение, а искоренение ее как таковой, вместе со всеми ее решениями, посредством трансформирующего субъект *преодоления ситуации* [3, с.102]. «Проективность» как параметр практики включает в себя это условие и этот синергетический эффект самоорганизующейся системы человек-ситуация, в которой формируется событийное знание, являющееся, вместе с тем, и знанием практическим, сопровождающимся реорганизацией психических параметров субъективности и ментальных структур субъекта. Событийное знание, в отличие от ситуативной ориентации нетеоретического типа, представляет собой прецедентное констеллятивное образование, подлежащее теоретизации.

Понятие «проективности» вытекает из понятия перспективы. *Перспективизм* – это «учение о том, что нет фактов, а есть лишь одни интерпретации», логически предполагающее, что: 1) «нельзя рассматривать вещь *вне* той или иной перспективы», 2) «не существует какой-либо одной привилегированной перспективы» [3, с.95]. В чисто теоретической (герменевтической) трактовке перспективизм предстает как релятивизм и нигилизм, влекущие за собой солипсизм, дезориентацию воли и, либо паралич, либо хаотический характер действий. Проективность же адекватным образом может быть понята как *практический перспективизм*, в котором дотеоретическое ситуативное познание превращается в

транситуативное практическое знание. Хотя теоретически мир «состоит из отправных точек для перспектив» [3, с.99], но, согласно Ф.Ницше, каждая такая точка имеет энергийно-онтологический статус, выступает как действующая «центросила», влияющая на другие точки и искажающая другие перспективы (оказывая синергийный эффект). Поэтому, согласно концепции перспективизма, «мы не можем говорить о правильной перспективе, но только о перспективе, которая преобладает» и нам остается в этой ситуации лишь «настаивать на своей перспективе» [3, с.96]. Такова специфика постнеклассического, сингулярного варианта понимания практики и соответствующей ей телеологии.

В сфере практически/прагматического правомерна постановка вопроса: «Не на каких основаниях, а с какой целью предпринимается тот или иной познавательный акт или выносятся когнитивное суждение?». Именно в практическом плане знание как статичная (ретроспективно ориентированная) форма отстает перед познанием как динамичным, целеполагающим (проективно ориентированным) способом жизнедеятельности. Причем, атрибутивно присущий практике принцип обратной связи сохраняет в указанном случае свою актуальность. Теперь он реализуется преимущественно между возможным и невозможным в сфере виртуального, имажинативно-проективного (творчески продуктивного воображения), и лишь затем между возможным (проектированием деятельности в сознании) и действительным (результатами реализации проекта в деятельности). Не припоминание (анамнезис) и не познание (гнозис) осуществляются, завершаясь в знании (эпистеме), а, наоборот, само знание обнажает свою процессуальность, стимулирует свою фальсификацию, развитие, трансформации. В условиях становления объектов, знаний о них, форм субъективности и самой человеческой идентичности «ничто не исключено из временности, в том числе и ориентиры самой ориентации, тем не менее, возможно жить в такой радикальной временности» [9]. В указанных условиях именно проективные способы организации познания и практики представляются наиболее релевантными и адекватными.

Рекурсия как принцип организации проективного познания. Поскольку проективное познание является ориентировочным и практическим одновременно, то организовано оно по схеме присущей системам, которые способны поддерживать и осуществлять функции практики. Способностью к практике, и целеполагающей (проективной) организации своей деятельности, обладает не просто саморегулирующаяся (гомеостатическая, автономная) система, а система саморазвивающаяся (автопоэтическая). В.С. Степиным на основе ряда параметров проводится различие саморегулирующихся и саморазвивающихся систем, что представляется значимым для выделения постнеклассического типа рациональности (постнеклассического объекта и субъекта науки, постнеклассического способа организации научных исследований и структуры знания) [6, с.262]. Для саморазвивающихся систем характерно не только сохранение гомеостаза (синхроническое функционирование в качестве целостности), но и диахроническое (историческое) самосохранение посредством самотрансформации (сохранение самотождественности посредством изменения и саморазличения). «Этот тип системных объектов характеризуется развитием, в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому», порождением новых уровней организации элементов, «причем каждый такой новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность», по новому дифференцированную, управляемую, устанавливающую новый тип связей со средой [6, с.262].

Ключевую роль в формировании и функционировании самоорганизующихся (как саморегулирующихся, так и саморазвивающихся) систем играет *принцип открытости*, предполагающий обмен веществом, энергией и информацией с внешней средой [6, с.263]. Он является необходимым условием обратной связи, который в случае саморазвивающихся (автопоэтических) систем, порождает рекурсивный тип организации [2, с.179]. Понятию *рекурсии* заимствованному из математической логики, и определяемому А.Анисимовым, как «способ организации системы, при котором она в отдельные моменты своего развития, определяемые ее правилами, может создавать (вызывать) собственные измененные копии, взаимодействовать с ними и включать их в свою структуру» [1; цит. по: 2, с.179], В.Аршинов, Я.Свирский придают более широкий, философски значимый смысл, как «процессу, в котором и посредством которого формируется структурно-коммуникативное сопряжение автопоэтических единств» [2, с.180]. Авторы, отмечают, что концепт «рекурсии» обладает высоким интегративным потенциалом, позволяющим сочленивать рефлексивность и интенциональность (как объектное и субъектное описание реальности соответственно) [2, с.181], что позволяет более адекватно описывать

субъективную составляющую сложных объектов постнеклассической реальности, которую сами они называют «автопоэтическими». В.Степин отмечает, что в постнеклассической интерпретации принципа универсального эволюционизма необходимо «соединить идеи эволюционизма и системного подхода» [6, с.268; 7, с.641], то есть диахронические и синхронические аспекты существования системы, развития и функциональности.

Суть подхода к исследованию сознания «трансдисциплинарного субъекта постнеклассической науки», В.Аршинов и Я.Свирский видят в «объединении интенциональности и рефлексии», где «рефлексию можно рассматривать как некую обращенность на себя, а интенциональность – обращенность вовне», между которыми осуществляется самоорганизующийся процесс рекурсии [2, с.188-189]. Если рефлексия ориентирована интроспективно (по отношению к субъекту) и атемпоральна (синхронична), то интенциональность ориентирована как трансценденция (по отношению к фигуре субъекта, «Я»), темпоральна (диахронична), а предметный горизонт разворачивается последовательно в психологическом времени.

Рекурсия по своим темпорально-топологическим характеристикам также отличается от принципа обратной связи. Если принцип обратной связи регулирует отношения двух одновременно (синхронно) сосуществующих в изотропном пространстве объектов, но эффект этой функциональной взаимосвязи проявляется диахронным образом (в некоем моменте будущего), то рекурсия осуществляет связь между порожденной и порождающей видами реальности (диахронными) как между синхронно (сетевым образом) сосуществующими.

Рекурсия здесь может быть помыслена как принцип существования пространственно-временного континуума, субъектно-индифферентный (не центрированный на субъекте) принцип тотальности специфичный для саморазвивающихся систем. На основе рекурсивной связности проецирование становится возможным не только лишь из субъектной точки «здесь-сейчас», как приоритетной и привилегированной точки отсчета и оценки, а из любой иной точки темпорально-топологического континуума, из виртуальной позиции, не привязанной к субъективной или объективной системе координат. В связи с чем, можно говорить о *проективности двух типов*: 1) *модернистской* (субъектно центрированной), характерной как для классического, так и неклассического типа рациональности; 2) *постмодерной* (децентрированной, субъектно индифферентной), соотносимой с постнеклассическим типом рациональности, проективности извне и из будущего, из возможного по направлению к действительному, из невозможного и немислимого по направлению к возможному и мыслимому.

Как указывает М.Эштетин, в модальности знания предположение это «расположение знания в области возможного» [10, с.252], но культура определяется именно «уровнем *достигнутых невозможностей*», поскольку горизонт возможного открывается как «чистая возможность, та, которая переходит границы всякой реальности, невоплотима ее средствами», оставляемая гениями эпохи «и которая своей невоплощенностью дразнит и мучит потомков» [10, с.251]. Научные проблемы, вопросы ставящиеся в научном познании выполняют роль таких идеалов-экзистенциалов, которые мотивируют самым негативным способом своего существования.

Как справедливо замечают В.Аршинов и Я.Свирский, «классическое естествознание (и, как ни парадоксально, классическая синергетика) занимается процессами в уже сложившемся мире», и, соответственно, имеет дело со знанием как уже явленным/представленным во всей своей содержательности и установленности форм этой данности, «постнеклассическая же синергетика призвана ухватить тот «мир», где учитывается явление знания, ибо «явление знания» имеет квантор существования не меньший (а то и больший), чем квантор существования содержания этого знания» [2, с.182-183]. По их мнению, «онтологию ума» классической рациональности, может заменить «онтология производящей машины» постнеклассической синергетики [2, с.183]. Здесь уместным представляется заменить понятие производства (и, соответственно, производящей причины), понятием проективности, продуцирующей имажинативные квази-объекты и порождающей эффект виртуальной причинности (симуляции) в отношениях рекурсивного типа.

Перечень сложных социоприродных, естественно-искусственных объектов, предназначенных стать предметом постнеклассической (трансдисциплинарной) науки, и требующих для своего осмысления соответствующего типа рациональности приводит В.Степин [6, с.264]. Все они возникают на границе и в результате взаимодействия природы и общества, природы и техники, общества и техники. Это, по выражению В.Аршинова и Я.Свирского, «объекты-аутопоэзисы – объекты-процессы», «устойчиво (гомеостатически) воспроизводимые субъект-объектные единства» [2, с.182]. Осмысление такой гибридной – постнеклассической, постмодерной

реальности возможно на путях исследования ее в рамках концепции объекта постнеклассической науки, как включающего в себя ряд ценностных субъективных характеристик (В.Степин), субъекта трансдисциплинарного познания (виртуалистика, когитология), сетевой коммуникативной интерсубъективности (Г.Бейтсон; В.Аршинов, Я.Свирский).

Общими чертами таких автопоэтических, саморазвивающихся системных объектов являются процессуальность (историчность) и единство естественного и искусственного (гетерогенность, в пределе – киборгизация). Информационная составляющая взаимодействия со средой, постепенно становится ведущим аспектом рекурсии. Информационный аспект рекурсии осмысливается в модернистской традиции как семиотический, в постмодернизме – как симуляционный (производство и обмен симулякрами).

Понятие «виртуальной причинности». Социоприродные объекты относятся к саморазвивающимся системам, осуществляющим направленный «процесс перехода от одного типа саморегуляции к другому» [6, с.265]. Как отмечает В.С. Степин, «освоение саморазвивающихся систем предполагает расширение смыслов категории причинности ... связанных с представлениями о превращении возможности в действительность, и о целевой причинности. ... Целевая причинность вводит новые смыслы в понимание вероятностных процессов и вероятностной причинности. В ходе развития меняется мера вероятности события. То, что представлялось маловероятным в начальном состоянии развития, может стать более вероятным при формировании новых уровней организации» [6, с.265]. В.Степин, указывая на наличие связи между способом регуляции функционирования системы и преобладающим типом причинности, выделяет следующие: 1) строгая детерминация, 2) вероятностная причинность, 3) циклическая причинность (по принципу обратной связи), 4) целевая [6, с.266]. Целевой тип причинности, специфически присущий социоприродным объектам, усложняет регуляцию по типу обратной связи до регуляции рекурсивного типа, где цели, как образы потребного будущего (независимо от степени вероятности реализации) интегрируются в виде мотиваций (установок, интенций, диспозиций) в причинный комплекс индивидуального и социального поведения человека. «Наращивание системой новых уровней организации сопровождается изменением ее внутреннего пространства-времени» [6, с.266]. Бинарные оппозиции топологического и темпорального планов (вместе с самой оппозицией пространство/время), а также производная от них оппозиция возможное/невозможное (как где-то и когда-то осуществимое/неосуществимое в соответствии с определенным типом причинности) и ее границы исторически изменчивы.

В рамках постнеклассического типа рациональности В.Степин предлагает следующую схему процесса качественные трансформации системы, ее фазовых переходов ведущих к изменению типа организации и саморегуляции: 1) исходное состояние, 2) новый тип саморегуляции, возникновение нового уровня и трансформация предшествующих уровней в иерархии системы, 3) потенциально возможный уровень организации системы при продолжении ее развития, возможность нового типа саморегуляции [6, с.263], где все три уровня связаны циклическим типом причинности. Эта причинность между новым типом регуляции и потенциально возможным приобретает не просто вероятностный, но виртуальный характер. Именно *виртуальный характер причинности является специфическим для рекурсивного типа регуляции социоприродных объектов*, который осмыслен в рамках постмодернистского дискурса как «симуляция». Проводя параллели между схемой процесса саморазвития системы и онтологическими категориями, можно установить следующие соответствия: 1) исходное состояние системы соответствует категории «действительное»; 2) новый тип саморегуляции – «возможному» (исходя из параметров заданной действительности), вероятному, реалистичному; 3) потенциально возможный уровень организации системы, возможность нового типа саморегуляции – невозможному (исходя из параметров заданной действительности-1), виртуальному. Таким образом, становится возможным вообразить и помыслить невозможное будущее исходя из возможного и превратить невозможное (виртуальное, ирреальное) в фактор рекурсивной регуляции и саморазвития социоприродных объектов.

В качестве регуляторов за идеалами (проецируемыми из настоящего в прошлое или будущее) могут располагаться негативные по способу своего существования экзистенциалы (виртуальности). Регулирующие факторы такого типа позволяют мыслить полагание возможного из невозможного (утопичного), и проектировать конкретное возможное будущее из невозможного будущего. В рамках постструктурализма, постмодернизма, концепции «Второго Модерна» предпринимаются попытки выработать «новую формулу» разума, который был бы

способен формировать и осуществлять новые типы практик в отношении такого типа объектов как комплексные (гетерогенные), открытые саморазвивающиеся системы.

Не случайным является и повышенный интерес на рубеже XX-XXI к идеям В.Вернадского. Концепция ноосферы в полной мере подходит под определение «проективной», мыслимой исходя не из установленного или возможного, а из невозможного, не только на момент ее возникновения, но и в настоящее время. Но как с позиций классической (дисциплинарно организованной) науки представлялись немислимыми, а теперь успешно реализуются такие современные ее меж- и трансдисциплинарные направления как геноинженерия (направленные мутации на основе достижений молекулярной биологии), киберорганические технологии и нанотехнологии, технологии искусственного интеллекта, так и понятие-виртуал «ноосфера» может стать интегрирующей смысловой и организующей доминантой зарождающейся постнеклассической картины мира.

Можно заключить, что проективное познание укоренено в ситуативно и событийно организованном опыте, имеющем специфические темпоральные и онтологические модусы и параметры. Само проективное отношение является телеологичным, и несет в себе новую разновидность циклической причинности – виртуальную причинность. Феномен рекурсии, присущий саморазвивающимся системам, выступает онтологическим основанием нового типа причинности и рефлексивным условием релевантного познания постнеклассических объектов.

Практическое, проективное знание также не статично и несамотождественно, как и интегрированный в многообразие и динамику практик полисубъект. Будучи событийным, оно не подлежит априорным (логическим, трансцендентальным) формам верификации. Знание в процессе познания трансформируется и в итоге становится «иным», к иному применяемым и иным образом функционирующим. Проективное познание внеположено систематически организованному знанию, и всегда предстает как трансценденция или трансгрессия, оно есть специфический феномен «разрыва» знания как традиции, по самой своей структуре релевантный феномену проблемности.

Литература

- 1.Анисимов А.В. Информатика. Творчество. Рекурсия /А.В.Анисимов. – Киев, 1998.
- 2.Аршинов В.И. Интерсубъективность в контексте постнеклассической парадигмы /Владимир Аршинов, Яков Свирский //Постнеклассика: философия, наука, культура; [отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин]. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. – С.170-194.
- 3.Данто А. Ницше как философ /Артур Данто; [пер. с англ. А.Лавровой]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.
- 4.Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» /Жан-Франсуа Лиотар //Иностранная литература. – 1994. – С.56-59.
- 5.Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с фр. Н.А.Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
- 6.Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения /Вячеслав Степин //Постнеклассика: философия, наука, культура; [отв. ред. Л.П.Киященко и В.С.Степин]. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. – С.249-295.
- 7.Степин В.С. Теоретическое знание /Вячеслав Степин – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
- 8.Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания /Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А.Л. Никифорова]. – М.: АСТ, 2007. – 413 с.
- 9.Штегмайер В. Основные черты философии ориентирования [Электронный ресурс] /Вильгельм Штегмайер //Стратегии ориентации в постсовременности; [под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова]. – СПб., 1996. – С. 3-20. – Режим доступа: http://www.anthropology.ru/ru/texts/gathered/46/orient_01.html
- 10.Эпштейн М.Н. Философия возможного /Михаил Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.

Summary

Nefedev S. The Projective Cognition: Temporal Aspects and Ontological Modalities. The retrospectively and projectively directed ways of the cognition organization are compared in the light of the cultural and historical dynamics of the cognition and knowledge interaction. The projective cognition is considered as autopoetical (self-developing) system, opened topologically, temporally and communicatively. The role of ontological and temporal modalities in the cognitive practices constituting is analyzed there. **Keywords:** projective cognition, post-non-classical rationality, temporality modi, recurrence, virtual causality.

ПОСТМОДЕРН У СФЕРІ HUMANITIES

УДК: 167/168:62:316

© Оксана Терешкун

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ТЕХНОЛОГІЧНИЙ ІМПЕРАТИВ І ГУМАНІТАРНА КРИЗА В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У контексті вимоги гуманітарно-антропологічного розвитку сучасної цивілізації здійснюється аналіз техногенного розвитку, основу якого становить технологічний імператив, внаслідок чого зростає технізація людини та її діяльності.

Ключові слова: наука, техніка, людина, технологічний імператив, антропологічна криза, гуманізація, постіндустріальне суспільство, технократизм, експансія техніки, цивілізація, культура, техносфера.

Сьогодні наука і техніка зі засобу зміни природи перетворюється в інструмент конструювання світу загалом. У цьому конструюванні основною метою та цінністю повинна виступити людина. Раціоналізована під впливом сучасної науки техніка, яка виступає як інструмент задоволення прагматичних інтересів суспільства, сьогодні перетворюється в надособистісну силу. Вирішення проблеми всесторонньої небезпечної експансії техніки гостро стоїть на часі і вимагає гуманітарної експертизи, створення та обґрунтування нової парадигми взаємозв'язку людини, науки, техніки, технології і суспільства, а також переорієнтації науки, техніки і технології з технологічного імперативу на антропологічний.

Проблеми, які накопичувались упродовж XIX–XX століть і які пов'язані з наукою, технікою і технологією як провідними чинниками суспільно-історичного процесу, у XXI ст. поставили під сумнів не лише реальність гуманістичних імперативів розвитку європейської цивілізації, а й її майбутнє як таке. Актуальним сьогодні постав процес гуманізації науково-технічного поступу як подолання технократичних тенденцій і переорієнтації спрямованості науково-технічної діяльності на всебічний розвиток особистості, її самотворчих інтенцій, ствердження цінностей телерантності, взаємоповаги, морально-духовних цінностей. Пусковими механізмами гуманізації науково-технічного розвитку можуть виступити нова стратегія у взаєминах із природою та визначення гуманітарно-антропологічних імперативів науково-технічного поступу, які запрацюють за умови морально-політичної відповідальності особи і суспільства.

У першій половині XX ст. всебічній критиці було піддано положення людини в індустріальному суспільстві та кризу культури. Найбільш значними дослідниками «кризи нашого часу» стали П.Сорокін, Ортега-і-Гассет, Г.Маркузе, Р.Гвардіні, Е.Фромм, Б.Вишеславцев, М.Бердяєв та ін. Так, наприклад, Х.Ортега-і-Гассет вказував на тенденцію варваризації суспільства як результату описаного ним «повстання мас», панування в соціумі «масової людини». На «одномірну людину» і причини її виникнення акцентував Г.Маркузе. Р.Гвардіні вказував на протилежність результатів діяльності сучасної людини і справжньої людської мети, на збунтовану проти людини цивілізацію, зокрема владу, на «некультурну культуру». М.Бердяєв найбільше застерігав від надмірної віри в техніку та безмежну владу над природою і людиною з боку безособових соціальних сил, тотальної раціоналізації свідомості людини, а звідси – втрати смислу людського існування. О.Шопенгауер боявся повного домінування цивілізації над культурою. П.Сорокін звертався до критики «чуттєвої культури» індустріальної епохи, яка приречена на загибель внаслідок ціннісного релятивізму, що переходить в нігілізм. Е.Фромм і Б.Вишеславцев зазначали, що в пізньоіндустріальному суспільстві людині протистоїть колосальна організаційна система у вигляді держави і сучасної промисловості, функціонуючи у власних, часто далеких від людини, а то і ворожих їй інтересах, вони повністю перетворюють людину в об'єкт, при

цьому відбувається процес перетворення людини у річ. За словами Е.Фромма, «людина, охоплена тривогою, готова піддатися спокусі віддати всю свою свободу всіляким диктаторам або втратити її, перетворившись в маленький гвинтик машини: не у вільну людину, а в добре нагодований і добре одягнений автомат» [14, с. 9]. П.Тіллх у праці «Мужність бути» підкреслював, що добре відлагоджені механізми технічного контролю над природою, а також вишукані методи психологічного контролю над особистістю і організаційний контроль над суспільством перетворюють людину на допоміжний засіб функціонування техніки [13, с.132].

Мета дослідження полягає у спробі осмислити роль науки і техніки у сучасному цивілізаційному процесі стосовно людини та її місця в системі соціально-економічних зв'язків та мети її існування у постіндустріальному суспільстві, вплив технократизму, небезпечної експансії техніки на різноманітні сфери людського життя та гуманітарну кризу. **Об'єктом** дослідження є наука і техніка в постінформаційному суспільстві. **Предметом** дослідження є роль та вплив науки і техніки в сучасному суспільстві на людське існування, внутрішній світ людини.

Технологічний імператив, що проявляється як диктат технічної раціональності, здійснив значний вплив на внутрішній світ людини, сформувавши її новий світогляд, розширив сфери її діяльності, забезпечив більш комфортні умови життя. Наслідком стає масове переконання в тому, що наука і техніка несуть переважно благо для людства. Це служить причиною певної логіки технічних перетворень, яка зводиться до того, що поставлені соціумом цілі досягаються в основному технічними способами, реалізація цілей відбувається без всесторонньої оцінки можливих майбутніх наслідків. Як правило, акцент робиться на позитивних сторонах і замовчуються негативні наслідки. Технологічний імператив, «запущений» у світ людини, не зважає ні на природу, ні на людину, все більше виходячи з-під суспільного контролю, він нав'язує соціуму свій метод існування. Подібна експансія може виявитися пагубною для природної еволюції всього живого.

У наш час особливу актуальність набуває відомий категоричний імператив І. Канта: людина – завжди мета і ніколи – не засіб [5]. Проте сьогодні творець техносфери виступає не тільки суб'єктом, діяльною істотою, але й її продуктом, тобто об'єктом і заручником власного творіння. У цьому полягає сутність антропологічної (гуманітарної) кризи. Як зазначає російський філософ, професор Брянського університету Н.Попкова, формування техносфери відкрило перед людьми небувалі можливості зростання матеріальної забезпеченості та безпеки існування. Але надії на побудову ідеального суспільства, яке б дозволило досягнути бажаних особистісних та суспільних благ, не справдилися. Побудова досконалого постіндустріального суспільства виявилася утопією, а при детальному аналізі сучасного суспільства з'ясувалося безліч проблем та протиріч. Людство керується не потребами людини, а загальними системними закономірностями техносфери [11, с.103].

Відомі російські вчені В.Стьопін і В.Толстих, досліджуючи закономірності сучасної техногенної цивілізації, прийшли до висновку, що людство «техносферизуючись» пожинає плоди «первинного порушення рівноваги між інструментальним (техніко-технологічним) й організмичним відношенням до світу і до самого себе», а «основу техногенного цивілізаційного життєустрою складає виключно інструментальне відношення до світу, тобто перетворення всього сутнього на засіб для індивідуального виживання» [11, с.13-14]. У результаті несвобода людини не зменшується, а збільшується, крім цього, на догоду матеріальним здобуткам люди приносять в жертву природні і духовні цінності.

Видатний російський філософ ХХ ст. М.Бердяєв звернув увагу на можливий сценарій розвитку цивілізації, вказуючи: «Інколи уявляється така жахлива утопія. Машини самі будуть діяти в досконалості і досягати максимальних результатів. Останні люди самі перетворяться на машини, але і вони згодом зникнуть за непотрібністю і неможливістю для них органічного дихання і кровообігу. Природа буде підкорена техніці. Нова дійсність, створена технікою, залишиться в космічному житті. Але людини не буде, не буде органічного життя» [5, с.157]. Як зазначає російський філософ Р.Баландін, нинішнє покоління існує в техносфері, обслуговуючи

її, виконуючи функції, задані техносферою, «задовільняючи потреби техноречовини, являючись штифтиками (за Достоевським) всепланетарного надмеханізму» [3, с.111]. Р.Баландін наводить слова одного із фундаторів футуризму Томмазо Маринетті, який заявив ще на початку XX ст.: «Закінчилось панування людини. Наступає вік техніки!» [3, с.111-112].

Осмислюючи історію, М.Бердяєв зауважив, що життя робиться все більш і більш технічним. Машина накладає свій відбиток на дух людини, саме мислення в цивілізації робиться технічним, будь-яка творчість і будь-яке мистецтво набувають все більш і більш технічного характеру [4, с.168]. Російський мислитель зауважує, що в цивілізації підмінюються цілі життя засобами життя, знаряддями життя [4, с.169]. Машина отримала магичну владу над людиною. [4, с.170].

Німецький мислитель Ф.Ніцше вважав: «Коли влада над природою здобута, то цією владою можна скористатися, для того щоб трудитися над подальшим розвитком *самого себе*: воля до влади як самопідвищення і посилення» [10, с.234]. Проте людина надала перевагу підпорядкуванню техніці (телевізору, автомобілю, персональному комп'ютеру) заради комфорту, постійно збільшуючи кількість різноманітних засобів для життя, включилась у перманентну гонку за цими засобами, неусвідомлюючи при цьому мети свого буття. «Торжество техногенної людини означає подальше укріплення на Землі панування техноречовини, пригнічення сфери життя (біосфери) техносферою» [3, с.113]. На думку М.Бердяєва, механічність, технічність і машинність нашої цивілізації протилежні органічності, космічності і духовності, а отже, гуманізму будь-якого буття [4, с.171].

У ході техногенного розвитку піддаються суттєвій техносферній трансформації людські якості, трансформується не тільки біосфера, в якій існує людина. Трансформація стосується і самої людини, її тіла, психіки. Людина все більше занурюється у штучний світ, втрачаючи при цьому свої природні якості й набуває соціально-техногенних якостей. Досліджуючи взаємодію техносфери, біосфери і ноосфери, академік МАІ при ООН Е.Демиденко відзначає не тільки все більшу зміну людської тілесності – її нахил в бік штучності і зростання необхідності техносферного втручання для збереження здоров'я і життя сучасної людини, але і наявність трансформацій у людей на інтелектуально-емоційному рівні, наприклад, інтеграція індивідуальної свідомості з віртуально-комп'ютерним світом. Дослідник підкреслює, що в результаті таких трансформацій людина «стала стрімко видозмінюватися і втрачати свої звичні природно-функціональні якості, набуваючи соціальних і соціально-техногенних якостей» [6, с.108]. На думку українського філософа В.Мельника, змінюється не лише довкілля, але «формується і розвивається техносфера як «друга природа», внаслідок чого трансформуються два взаємопов'язані світи – світ буття людини і внутрішній світ самої людини, її визначальні сенсожиттєві цілі й цінності» [9, с.495]. Під сумнів ставиться самоцінність людської долі.

Технологічна агресія призводить до краху людського в людині, згубних перспектив втрати людської ідентичності. Людина в умовах глобалізації, планетарної й особистісно-індивідуальної технізації перетворюється на об'єкт маніпулювання в технотронному суспільстві. Процеси необмеженої експансії техніки пов'язані з поширенням та імплементацією у соціальну практику ідеології технократизму. Філософсько-методологічна рефлексія науки і техніки акцентуючи увагу на гуманітарному аспекті спрямованості науково-технічного прогресу дасть можливість реалізації гуманістичних цінностей та перспектив оптимістичної моделі цивілізаційного поступу.

Сучасний німецький філософ, професор університету Росток Гайнер Гаштейд вважає, що необхідно розвивати просвітницький проект стосовно технічного прогресу і пропонує своєрідну «пошукову матрицю» етики техніки, яка б опералася на наступні принципи: узгодженість з основними свободами людини; підтримка основних свобод людини; забезпечення соціальної справедливості; однакові шанси для майбутніх поколінь; гідне життя людини [1, с.257]. Реалізація такої етичної програми для нашого часу достатньо песимістична, оскільки залежить від політично-соціальних чинників, які цілком визначаються технократичним дискурсом.

Цілком природним та необхідним є прагнення філософів з'ясувати сутність техніки, технічного прогресу загалом, виявити закономірності та межі технічної діяльності, науково-

технічного прогресу, встановити міри експансії техніки. Тобто проблема полягає у розв'язанні завдань про власне людські виміри технічного феномену, встановлення і закріплення гуманітарного імперативу технічного розвитку.

Наука і техніка в умовах ринкових відносин має односторонню направленість – одержання економічного ефекту. Саме тому науково-технічний прогрес прораховується через призму економічної ефективності. Технічна раціональність трактується як економічна доцільність і перетворюється на глобальну, незалежну, самодостатню силу, яка інтенсивно розвиваючись, тепер сама впливає на нашу життєдіяльність, сама визначає раціональність світобудови. Людина створює собі штучний світ – техносферу, яка диктує свої умови, роблячи маніпуляції над природою, людиною і соціумом, при цьому не рахуючись з гуманізмом та його принципами.

У контексті вимоги гуманітарно-антропологічного розвитку сучасної цивілізації важливим є визнання постійно зростаючої технізації людини та її діяльності як цілком закономірного явища, а технологічний аспект прогресу суспільства є, по суті, його атрибутом. Йдеться не лише про технізацію різних сфер життєдіяльності як самоцілі, коли технологія, техніка зі способу досягнення цілей розкріпачення духовності, свободи самовиразу особистості, повної реалізації її творчих засад перетворюється на самостійний, незалежний чинник буття, стає його суттю, смыслом. У результаті технізації життя як індивіда, так і суспільства настає етап, коли духовність «виштовхується» з трудового процесу, а сама праця набуває ознак рутинності, бездуховності. К.Ясперс з цього приводу писав: «Праця без затрат духовних сил вже не є необхідним засобом на службі сформованій свідомості і стає самодостатньою. Людина занурюється в стан, в якому свідомість відсутня або губиться» [16, с.119].

Проблема полягає в тому, що моральні засади як визначальні імперативи життєдіяльності в умовах техногенної цивілізації просто перестають бути такими. В.Князєв застерігає про можливість заміщення контактів людини з реальним світом та іншими людьми роботою з інформацією, творчістю інформаційних моделей, буттям лише у світі знань та інформаційно-модельованих світів. А це може призвести до відчуження та самозамикання людини у створеному нею світі, до виникнення у «суспільній формі руху матерії своєрідних «чорних дірок», непроникних, замкнутих культурних світів, а в кінцевому підсумку – до стану масової соціальної шизофренії» [8, с.5].

Створені суспільні відносини на засадах технократизму, де суспільною цінністю виступає технологічний імператив, який завуальований ліберальною ідеологією – це відносини маніпулювання інструментально-одномірними істотами, які покликані виконувати певні соціально-технологічні функції, отримуючи за це на самовідтворення споживчий матеріальний та культурний продукт, що технологічно створений. Людська духовна сутність, на думку В.Мельника, набуває ознак і перетворюється на елементарний комп'ютер для раціоналістичної поведінки і виконання чітко визначених функцій у заздалегідь заданій ціннісно-прагматичній суспільній техногенній системі [9, с.506].

Технологічний імператив підносить техніку «до рангу абсолюту», в такому випадку все інше і, насамперед, «людина, має рівнятися на цей абсолют, будуватися за його образом і подобою», тобто перетворитися на машину-автомат [2, с.32]. Ідеологію технократизму задає науковий раціоналізм, перетворюючись на диктат технічної раціональності.

Техніка – це одна із інтерпретацій людиною самої себе, техніка задає горизонт буття людини, вона не стільки інструмент, скільки світоглядна позиція людини, одна із внутрішніх можливостей її екзистенції та вибору способу нашого буття. Сформулювавши етичний принцип благоговійності перед життям, А.Швейцер висунув імператив – прагнути бути і залишатися Людиною [15]. Це в повній мірі відповідає думці М.Мамардашвілі: людина – це постійне зусилля бути людиною.

Висновки. Отже, актуальним і необхідним кроком на шляху гуманізації техніки і науково-технологічної діяльності є фундаменталізація цієї проблеми. А саме гуманізація науково-технічного розвитку ґрунтується на фундаментальному, теоретико-

концептуальному підході до аналізу не просто техніки і технічного загалом, а всібічного, системного дослідження техносфери як нової багатокомпонентної реальності, що включає людину, природу, технологію і суспільство, та розвивається за внутрішньо властивими їй закономірностями. Проблему гуманізації сучасних технологій та науково-технічної діяльності варто розглядати у площинах необхідності об'єктивного пізнання природних явищ та технологій їх використання, дослідження на рівні фундаментального пошуку закономірностей розвитку нової реальності – техносфери як комплексного соціоприродно-технічного утворення, заміни вихідних цінностей та установок вченого, інженера, економіста, менеджера, політика і т.д. Гуманітаризація науки, техніки, політики та інших сфер людської діяльності – це один із важливих шляхів їх гуманізації.

Питання гуманітарного осмислення науки, техніки і технології непрості, проте надзвичайно важливі й актуальні, що потребують ґрунтовного осмислення. Завдання, яке стоїть на часі перед вченими та освітянами у ХХІ ст., – донести широкому загалу не тільки те, що таке людина взагалі, але й те, якою людина стає в техносфері і які її перспективи хоча б на найближче майбутнє. Якщо не потурбуватися і не скеровувати розвиток людства в гуманітарне русло, то віддаленого майбутнього може і не статися. Звідси постає необхідність в об'єднанні людства в ім'я гуманізму, не порушуючи законів єдності природи і людини, укріплюючи творче начало людини, утверджуючи планетарний союз між людьми, створюючи світ культури для збереження природи, людини і миру. Головна трудність на цьому шляху – подолати технологічний імператив і техногенну людину.

Література

1. Hastedt H. Aufklärung und Technik /H. Hastedt. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1994. – 336 s.
2. Архіпов О.П. До понять технократичного буття та технократичного мислення /О.П.Архіпов, О.Г.Охріменко //Філософські проблеми сучасного природознавства. – 1991. – Вип. 76. – С.29-37.
3. Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера /Р.К. Баландин //Вопросы философии. – 2005. – №6. – С.107-116.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории /Н.А.Бердяев. – М.: Изд-во Мысль, 1990. – 177 с.
5. Бердяев Н.А. Человек и машина /Н.А.Бердяев //Вопросы философии. – 1989. – №2. – С.147-162.
6. Демиденко Э.С. Ноосферное восхождение земной жизни /Э.С. Демиденко. – М.: МАОР, 2003. – 248 с.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности /И. Кант //Основы метафизики нравственности. – М.: Изд-во «Мысль», 1999. – С.157-246.
8. Князев В.М. Технократизм як суспільне явище /В.М.Князев //Проблеми філософії. – 1992. – № 91. – С.2-9.
9. Мельник В.П. Філософія. Наука. Техніка: Методолого-світоглядний аналіз: монографія /В.П.Мельник. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 592 с.
10. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей /Ф.Ницше; [пер. с нем. Е.Герцк и др.]. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
11. Попкова Н.В. Глобальные проблемы современности и технологическое развитие /Н.В.Попкова //Вестник Московского университета. Сер.7. – Философия. – М., 2005. – № 1. – С.96-106.
12. Степин В.С. Демократия и судьбы цивилизации /В.С.Степин, В.И. Толстых //Вопросы философии. – 1996. – №10. – С.5-26.
13. Тиллих П. Мужество быть /П. Тиллих //Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. – М.: Наука, Издат. фирма «Восточная литература», 1994. – С.100-141.
14. Фромм Э. Бегство от свободы /Э.Фромм. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
15. Швейцер А. Культура и этика /А.Швейцер – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории /К.Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Summary

Tereshkun O. The Technological Imperative and the Humanitarian Crisis in the Post-Industrial Society. The analysis of technological development based on technological imperative therefore increasing technicalization man and his activities in the context of humanitarian and anthropological development of modern civilization is made. Keywords: science, technology, man, technological imperative, anthropological crisis, humanism, post-industrial society, expansion of technology, civilization, culture, technosphere.

ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ГУМАНІТАРНОЇ ПАРАДИГМИ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ІДЕЙ

З позиції соціальної філософії та культурології досліджується низка художньо-літературних джерел формування новітньої гуманітарної парадигми. Головну увагу зосереджено на інтерпретації творів Леопольда фон Захер-Мазоха в контексті постмодерністських гендерних студій та впливі текстів австрійського письменника на різні царини сучасного гуманітарного знання.

Ключові слова: адюльтер, гендер, мазохізм, парадигма, постмодернізм, садизм, фемінізм.

Постановка проблеми. Головним питанням статті є визначення істотного впливу на формування новітньої гуманітарної парадигми концептів мазохізму та садизму в їх постмодерністських інтерпретаціях у гендерних, феміністичних і французьких студіях, зокрема, в дослідженнях М.Фуко співвідношення людської сексуальності з комплексами "влада-знання" й дослідженнях Ж.Лакана в межах посткартезіанської філософської антропології та постфрейдистської філософії культури.

Про незаперечну **актуальність** обраної проблеми дослідження переконливо свідчить неоднозначне сприйняття українським суспільством останніх європейських новацій у царині гендерної моралі, таких, як запровадження п'яти статей для самоідентифікації, вінчання гомосексуальних подружніх пар, надання їм права на усиновлення дітей, відмова на догоду політкоректності від граматичних категорій чоловічого та жіночого родів і т. ін. Так, 28.04.2010 р. у резолюції ПАСЄ "Про заходи боротьби з дискримінацією на підставі сексуальної орієнтації чи гендерної ідентичності" (документ №12185), скерованій до всіх держав, що є членами Ради Європи, ставиться вимога гарантувати юридичне визнання одностатевих стосунків. Ця резолюція викликала різкий протест з боку Всеукраїнської ради церков [12].

Навесні 2003 р. в австрійському місті Граці (місці написання найбільш скандального роману Л. фон Захер-Мазоха "Венера у хутрі") відбувся європейський фестиваль "Мазохізм у світовій культурі" [19]. Ця подія також підтверджує **актуальність** осмислення поняття мазохізму як невід'ємного складника сучасної гуманітарної парадигми.

Ця проблематика чи не вперше була розглянута в праці Симони де Бовуар "Друга стаття" ("La Deuxième Sexe", 1949). У ній дослідниця зробила спробу дати аргументовану відповідь на питання, чому жінка в патріархальному світі постає іманентною істотою, тоді як чоловік реалізується через трансцендентність. Подальший розвиток ідей Симони де Бовуар здійснили в своїх дослідженнях постмодерністські прибічниця фемінізму Антуанета Фук, Люс Ірігарей, Юлія Крістева, Елен Сісу, Елеонор Понтор'єро та ін. Вони доводили, що метафізичний дискурс надає перевагу суб'єктові певності (cogito), котрий завжди ідентифікується з чоловічим початком. Вони також обстоювали позицію, згідно з якою жінкою не народжуються, а стають під тиском соціокультурних обставин. Отже, на їх думку, жінка історично функціонує як сконструйований домінуючою патріархальною культурою об'єкт і через це повинна прагнути ствердити себе як суб'єкта шляхом руйнування материнської метафори.

Після опублікування в 1967 р. книги видатного французького філософа Жилія Дельоза (1925-1995) "Холодність і жорстокість" ("Le Froid et le Cruel"), в якій до гендерних феноменів садизму та мазохізму замість сексопатологічного було застосовано філософсько-філологічний підхід, в межах постмодерністської філософії та культурології розпочалася переоцінка соціокультурного значення творчої спадщини Л. фон Захер-Мазоха і маркіза Д.-А.-Ф. де Сада й відбулася зміна змісту самих термінів "мазохізм" і "садизм". Як слушно зауважує американський науковець, професор Йоркського коледжу Віктор Тейлор, у новітніх постмодерністських студіях дослідження мазохізму як соціокультурного феномену давно вже вийшло за межі, окреслені в 1886 р. австрійським психіатром Рихардом фон Крафт-Ебінгом (1840-1902) у праці "Psychopathia Sexualis" (1886). Сьогодні поняття "садизм" і "мазохізм" функціонують як центральні концепти в різних сферах філософських і

культурологічних досліджень – насамперед, у гендерних та феміністичних студіях, структурному психоаналізі, студіях художньої культури [14, с.241-242]. Свідченням цього є численні праці як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Серед праць, опублікованих наприкінці ХХ та на початку ХХІ століть, увагу, насамперед, привертають розвідки *М.Буаробер* [1], *О.Забужко* [2,3], *Л.Полубояриної* [8,9,10], *В.Салтикова* [11], *Д.Скворцова* [12], *М.Філарі* [14], *Ю.-А.Култиса* [6, 15], *П.Вайбеля* [20], *Дж.Нойенса* [14], *М.Т.О'Пекко* [17], *Д.Ранкура-Лаферрі* [18], *К. фон Талера* [19] та ін. Головна увага у них зосереджується на проблемах гендерної етики та ствердженні жіночої суб'єктивності.

Недостатньо розробленим вітчизняними дослідниками з соціально-філософських і культурологічних позицій залишається гендерний складник формування новітньої гуманітарної парадигми [див.: 12, с.1]. Це стосується, насамперед, дослідження її художньо-літературних та літературознавчих витоків. Крім того, творча спадщина всесвітньо відомого австрійського письменника, уродженця Галичини Леопольда фон Захер-Мазоха (1836-1895), 175 років від дня народження котрого виповнилося 27 січня 2011р., особливо її вплив на філософію постмодернізму, на жаль, ще й досі належно не осмислена у вітчизняній філософській і культурологічній літературі.

Метою і завданням статті є аналіз низки художньо-літературних джерел гендерного складника сучасної гуманітарної парадигми та їх інтерпретації в постмодерністському дискурсі.

Донас'єн-Альфонс-Франсуа де Сад (1740-1814) – французький письменник, автор еротичних романів, п'єс і соціально-політичних утопій, які у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. набули надзвичайної актуальності в добу постмодернізму як специфічний матеріал для осмислення сексуальності як засобу трансгресії, а також феномену тілесності в культурі. Орієнтація постпросвітницької культури на когнітивний ідеал природознавства у підсумку обернулася натуралістичною редукцією не лише емоційно-психологічної, а й раціональної сфери до фізіології. Відоме визначення французького філософа-просвітника Жюльєна Офре де Ламетрі "людина-машина" маркіз де Сад скорегував як "людина – машина бажання". Ця теза була підхоплена і всебічно розвинута філософами, літераторами й митцями сюрреалізму та постмодернізму. Характеризуючи творчість де Сада, французький поет, автор "Маніфесту сюрреалізму" (1924) Андре Бретон відзначав, що воля до морального й сексуального звільнення у де Сада постає бездоганною. Один з родоначальників постмодернізму П'єр Клосовський стверджував, що де Сад протиставив деструктивній ідеології революції як "режиму без закону", який скарав на смерть "Монарха, Бога й Людину в ім'я суспільного блага і в ім'я суверенітету Народу", конструктивну теологію суверенної свідомості, непідвладну в своїй суверенності терору насилля. На думку *Ж.Батая*, *М.Бланио*, *М.Фуко* і *А.Камю*, маркіз де Сад здійснив кодування в порнограматиці принципово недискурсивних практик. Іншими словами, маркіз описав у художній формі ті сторони життя, які до нього сором'язливо замовчувались і вважались неприпустимими в літературній творчості: поєднання насолоди з насиллям, іманентний зв'язок пристрасті та влади, різні перверсії, прославив свободу сексуального бунту. За образним зауваженням Ролана Барта, зробленим в його праці "Фрагменти любовної мови", де Сад у своїх творах визволив приховані імпульси еротичної комбінаторики та обернув садистські злочини на "дерево чудес". Еротичний волюнтаризм де Сада в практичному застосуванні має яскраво виражену скерованість проти рівноправ'я жінок і чоловіків. Творчість маркіза викликала широкий резонанс у філософії та художній культурі, починаючи з його часу й закінчуючи постмодерністськими гендерними та феміністичними студіями [15,с.122].

У середині ХІХ ст. європейську реалістичну літературу буквально наповнюють сюжети, в яких розробляється тема трансгресії заміжніх жінок з добропорядних аристократичних чи буржуазних родин у розряд коханок, котрі випромінюють дифузний еротизм і гедоністичну енергію. Для ілюстрації можна навести одну з емоційних характеристик Анни Кареніної з однойменного роману Л.Толстого: "Немов би надлишок чогось так переповнював її істоту, що мимо її волі відображалось то у погляді, то у посмішці" [9, с.16]. Гедоністичні інтенції пронизують наскрізь й Віру Павлівну Лаврецьку – героїню роману І.Тургенєва "Дворянське гніздо". Адюльтер як вияв жінкою власної волі у розпорядженні своїм тілом і, відповідно, як жест відверто субверсивний стосовно жорстких

моральних підвалин того часу зазвичай недвозначно засуджується авторами-чоловіками, що знаходить вираз у смерті героїнь у кінці оповіді. Найбільш виразними прикладами подібного завершення сюжетів можуть служити та ж "Анна Кареніна" Л.Толстого, п'єса "Гроза" О.Островського, романи Т.Фонтане "Эффі Бріст" і "Сесіль", повість австрійської письменниці Ф. фон Ебнер-Ешенбах "Неспокутне". В повісті І.Тургенєва "Фауст" і в новелі Ф. фон Заара "Замок Костениц" головні героїні помирають навіть ще до здійснення зради. І все ж, природні протести жінок проти засилля дволичної патерналістської моралі, яка позбавляє жінку права на самовираження, у названих творах відображені мінімум у кількох смислах: по-перше, в розумінні відчуженості жінки від конструювання суспільного дискурсу; по-друге, у патріархальному соціумі жінка стає жертвою нав'язаних їй зовні та обраних не нею гендерних ролей; по-третє, жінка не вільна самостійно розпоряджатися не лише своїм тілом, а й своєю долею і повинна бути виконавицею чужих бажань, що проєктуються на неї; по-четверте, в політико-громадянському розумінні жінка в той час була позбавлена виборчих прав.

На відміну від наведених вище прикладів художніх творів на тему адюльтеру, в яких позашлюбні інтимні стосунки витискаються на периферію наративів, сублімуються і піддаються суворому моральному осудові, який часто знаходив вираз у смерті героїні в кінці оповіді, Леопольд фон Захер-Мазох у своїх романах і новелах веде відверте неприкрите оповідання про субстанціональні психофізіологічні та сексуальні засади адюльтеру та інші приховані на догоду тогочасній моралі гендерні проблеми [9, с.14-15].

З огляду на те, що постать Леопольда фон Захер-Мазоха щільно оповита різними міфами, доречно стисло відтворити основні моменти його біографії. Це також дозволить чітко визначити витоки та головні мотиви його літературної творчості. Народився майбутній письменник у сім'ї начальника поліцейського управління міста Львова 27 січня 1836 року. Після закінчення Грацького університету кілька років працював у ньому приват-доцентом, викладав європейську історію Нового часу та історію Австрії. В Граці у 60-ті рр. XIX ст. розпочалася літературна діяльність Захер-Мазоха. Широке визнання і славу видатного етнографічного реаліста письменнику-початківцю принесла новела "Коломийський Дон Жуан" (1866). Джерелом написання твору послужили юнацькі спогади письменника про Східну Галичину. Філософським підґрунтям "Коломийського Дон Жуана" стала робота Артура Шопенгауера "Метафізика статевого кохання", зокрема ідея німецького філософа про те, що народження дітей руйнує кохання. Відомий сучасний польський соціолог і філософ Ю.Култис особливо підкреслює, що вороже ставлення до жінок та негативні погляди А.Шопенгауера на сферу статевого кохання мали потужний вплив на художню літературу другої половини XIX століття [15, с.139-140]. В цьому розумінні новела "Коломийський Дон Жуан" врешті-решт суперечила шопенгауєревській тенденції, оскільки її текст мав яскраво феміністичну спрямованість. Герой-оповідач Деметріус говорить дослівно таке: "Утішайся в обіймах люб'язної, однак вже й мовчи, якщо твоя дружина обіймає іншого. Тому чи мав я право докоряти їй? Ні" [4, с.157]. Такий специфічний підхід головного героя до стосунків між статями у консервативному, гендерно ригідному XIX ст. явно вибивався з ряду класичного трактування теми адюльтеру в тогочасній художній літературі. Отже, у новелі "Коломийський Дон Жуан" чи не вперше подані вельми диференційовані погляди на гендерну проблематику, які віднайдуть широке визнання значно пізніше [6, с.47-52].

У наступних новелах, пов'язаних з українською та єврейською тематикою – "Місячна ніч", "Відставний солдат", "Кохання Платона", романах "Розлучена", "Граф Донський", він наслідує форму "оповідання в оповіданні", яку І.Тургенєв використав у "Записках охотника" [8, с.17]. Завдяки цьому Л. фон Захер-Мазох отримав у критиків найменування "австрійського Тургенєва". Дії всіх названих творів розгортаються на теренах Східної Галичини та занурені в її етнографічний колорит. Ці твори Захер-Мазоха швидко завойовують значну популярність, жваво перекладаються іншими мовами. В тогочасному законодавці літературної європейської моди французькому журналі "Revue des Deux Mondes" ім'я Захер-Мазоха стоїть серед німецькомовних авторів, перебуваючи на третій позиції після таких імен, як *І.Гете* і *Г.Гейне* [10, с.8-9].

З філософської та культурологічної позицій найбільш вагоме місце серед названих вище творів письменника посідає новела "Місячна ніч" (1868), яка містить в собі неабиякі структурно-психоаналітичні та семіологічні інтенції. Композиційно-стилістичний хід письменника,

використаний у новелі, був на той час вельми оригінальним й навіть унікальним. Мовна стилістика новели являє собою один з перших прикладів того стилістичного феномену, який у постмодерністському дискурсі отримав назву "жіночого нарративу". Захер-Мазох занурює свою героїню в стан лунатичного трансу, надавши її оповіданню форми дихотомії, в якій суперечливо поєднується несвідоме і свідоме. Згодом подібні ситуації дістануть своє наукове відображення і тлумачення в так званій "схемі L", запропонованій французьким психоаналітиком-структуралістом Ж.Лаканом. Оповідання "Місячна ніч" є непересічним прикладом розробки проблематики жіночої самоідентифікації в дискурсивно-критичному вимірі. В процесі нарративного експерименту нічне "Я" ("moi" за термінологією Лакана) головної героїні Ольги розповідає про денне "воно" (лаканівське "je"). Застосувавши схему Лакана, виразно побачимо, як по мірі розгортання неусвідомленої сповіді Ольги відбувається поступовий перехід її від "je" до "moi", і вона крок за кроком перетворюється з об'єкта, на який проектується зовнішні уявлення про належні їй функції, спосіб життя і саму долю, на суб'єкт мовлення, котрий самореалізується як самодостатня мисляча особистість. Це самоздійснення ("demande" за Лаканом) реалізується завдяки коханням до Іншого. В ролі цього Іншого в оповіданні постає коханець Ольги на ім'я Володимир. Через взаємини з Володимиром Ольга позбувається традиційної для жінки в патріархальному суспільстві гендерної ролі об'єкта бажання [4, с.137]. Тут доречно нагадати крилатий вислів Симони де Бовуар, який відображав норови тогочасної доби: "Відчувати себе жінкою означає відчувати себе об'єктом бажання" [9, с.20]. Володимир спонукає Ольгу своєрідним способом увійти в суто чоловічу гендерну диспозицію – у світ культури, філософії, літератури, у світ громадської активності з її суб'єктною відповідальністю і традиційною конотацією "словами-принципами" чоловічого роду.

Проте, опинившись у цьому світі чоловічого мовлення і культури, Ольга не полишає свою глибинну гендерну настанову бути тілесно репрезентованою, вільною від забобонів жінкою-природою на відміну від символізованого та скутого поняттями-принципами чоловіка-культури. Вона лише симулює своє захоплення суспільно-корисними справами, науками, живописом, літературою, роблячи все це з єдиною метою – сподобатися в такий спосіб своєму обранцю. Її суто природно-жіноча настанова чітко артикулюється автором: "Ні, вона повинна отримати його будь що, вона готова заплатити за нього будь-яку ціну, навіть найвищу. Вона знала наскільки він поважає працю і почала працювати" [4, с.212]. Для Ольги надзвичайно важливо знайти правильну відповідь на питання: "Wie willst du mich haben?" (дослівно: "Якою ти бажаєш мене мати?"). Ольга докладає всіх зусиль для того, щоб побачити себе як жінку очима коханого чоловіка. Її демонстративні господарська розпорядливість і захопленість літературою та живописом є лише спробою імітувати чоловічий ідеал жінки в очах коханого Володимира. Ольга витворює із себе жіночий образ, який насправді є симулякром (Ж.Бодрійяр) чоловічих уявлень про гідну поваги та рівнозначну в усіх відношеннях чоловікові жінку. Однак волелюбна жінка-природа бере гору над жінкою-симулякром чоловічого ідеалу, і Ольга за екстремальних обставин рішуче відмовляється від чоловічого лексикону, укладеного зі "слів-принципів", які стають на перешкоді її коханням; відмовляється на користь невербальної, однак такої чуттєвої мови обіймів і поцілунків: "Вона знову почала цілувати його своїми вологими, гарячими вустами, довівши до шаленства; він рвонув її до себе і несвідомо став перебирати руками її вогке волосся" [4, с.231]. Інстинктивно відчувши, що в чоловічій сфері культури, засобами мовно-понятійної аргументації їй не перемогти сумніви Володимира, Ольга негайно переходить від дискурсивного спілкування до природно-тілесного: "Я хочу, щоб і розсудливість твоя також розтанула, – прошепотіла вона йому, – лише тоді будемо ми рівні" [4, с.231].

Отже, своєрідність новели "Місячна ніч" полягає в тому, що на відміну від класичних творів на тему адюльтеру (або, за виразом Ольги, "гріха, сповненого блаженства") в ній чи не вперше в європейській літературі суб'єктом спокуси постає не чоловік, а жінка. Чоловікові відводиться роль пасивного об'єкта, котрий чинить млявий опір її пробудженій коханням несамовитій природно-тілесній активності. Ця обставина виразно відрізняє твір Захер-Мазоха від таких відомих художніх творів на цю ж тему, як "Еффі Бріст" Т.Фонтане чи "Пані Боварі" Г.Флобера. У філософсько-культурологічному аспекті новела "Місячна ніч" стала взірцем

"жіночого письма" (Weibliches Schreiben за Х.Гольнером), давши поживу для його філософсько-теоретичного осмислення в працях Ж.Дерріди і Х.Гольнера.

В 1870 р. письменник публікує свій найбільш знаменитий і скандальний роман "Венера у хутрі" ("Venus im Pelz"), в якому реалістичність "оповідання в оповіданні" набула нетипового характеру. Реалізм на засадах галицького етнографізму, якого Мазох дотримувався в попередніх творах, у "Венері в хутрі" використовується автором лише як оповідний "каркас" на початку роману, коли оповідач зустрічається з головним героєм Северином Куземським у його маєтку в Коломийській окрузі. В процесі переміщення дії роману з Галичини до Відня, а згодом до Флоренції розповідь Северина поступово втрачає реалістичні риси і набуває, за влучним висловом Ж.Дельоза, характеру "мазохістського фантазму".

Проте, як свідчать у своїх мемуарах дружина Захер-Мазоха Ванда і його секретар Карл Фелікс фон Шліхтеголь, джерелом для написання "Венери у хутрі" стали реальні стосунки автора роману із заможною 25-річною вдовою Фані фон Пістор, з котрою Мазох як її слуга вирушив у подорож до Флоренції. Зовнішність героїні роману Ванди фон Дунаєвої змальована з фрау Пістор – така ж зеленоока, хтива красуня з розкішним рудим волоссям. Зміст угоди між Северином і Вандою відтворює положення реальної угоди, укладеної між Фані та Мазохом 8 грудня 1869 р. Опис картини в маєтку Северина цілком відповідає фотографічному зображенню Захер-Мазоха, котрий стоїть на колінах перед Фані в позі цілковитої відданості. Реальне підґрунтя мала і описана в романі поява "третього" – грека Алексіса. Прототипом Алексіса в справжніх стосунках Фані та Мазоха постав знаменитий на той час італійський актор Сальвіні.

Разом з тим у Северина романтичні фантазії починають нероздільно переплітатися з дійсністю. Прокинувшись, він сам себе запитує: "Що відбулось насправді з того, що проминає в моїх спогадах? Що було і що я лише бачив уві сні?" [5, с.97]. Северин називає себе "надчуттєвою" (übersinnlich) особистістю, в котрій все укорінено у фантазії та звідти отримує імпульси до реальних дій. У Северині втілено риси, властиві романтичним героям Гофмана, Гейне і Ейхендорфа. Подібно до них, він закохується у статуї та картини. Однак, як зазначає сам герой, "моя фантазія стала дійсністю. Що ж я відчуваю? Чи розчарувало мене втілення мого марення у реальність? Ні! ... Яка це насолода – бути її рабом!" [5, с.97-98].

Після публікації "Venus im Pelz" мазохізм набуває статусу модного культурного феномену, який передусе відкриттям психоаналізу і безпосередньо вказує на пряму взаємозалежність пристрасті та страждання, насолоди і жорстокості в еротичному і духовному житті. Свідченням звабливості мазохістських афектів є, наприклад, широко відома "мазохістська" фотографія німецького філософа Ф.Ніцше та його друга П.Рей, зроблена 1882 р., на якій вони зображені на місці коней, що тягнуть воза на якому сидить 21-річна коханка Ніцше Лу Саломе, котра поганяє чоловіків батогом.

З погляду теорії сексуальності З.Фрейда феномен мазохізму був проінтерпретований у праці "Економічна проблема мазохізму" (1924) як об'єктивний психологічний феномен, властивий світові жінок. В цій праці Фрейд підводить науковий ґрунт під тезу, висловлену в художній формі Захер-Мазохом про взаємозв'язок насолоди й жорстокості. У Фрейда ця теза розгортається у теорію про щільну взаємообумовленість провідних вроджених інстинктів людини – потягу до життя і потягу до смерті, або Еросу й Танатосу. Принагідно зауважимо, що Захер-Мазох всупереч панівній орієнтації літературного декадансу другої половини XIX ст. на зображення панування Танатоса, втіленого в образі рокових жінок-вамп, робить наголос на торжество життєдайного волелюбного Еросу. Носієм цього Еросу є суб'єкт, для котрого страждання щільно переплетені з насолодою, а кохання із жорстокістю. В цьому розумінні творчість Леопольда фон Захер-Мазоха підтверджує думку знаного французького соціолога Еміля Дюркейма про двоїсту природу сакрального, яке містить в собі освячене і заборонене, демонічне й еротичне. Врешті-решт, як цілком слушно зауважує доктор Ю.Култис: "Провідною метою еротизму є принесення щастя людям" [15, с.6].

Вище вже зазначалося, що Ж.Дельоз власне по-новому впровадив поняття мазохізму. Аналізуючи співвідношення між текстами маркіза де Сада і Леопольда фон Захер-Мазоха, Дельоз запропонував розуміти ці тексти не під кутом зору порнографії, а з позиції порнології. В плані семіотики це означало розуміння цих текстів не як описових, а як риторично грайливих, які

широко використовують літературно-еротичне мовлення. Дельоз цілком правомірно проголошує, що роман Захер-Мазоха "Venus im Pelz" фактично є вільним від порнографічних описів і саме тому являє промовистий приклад діалектичної трансценденції дифузного еротизму. Резюмуючи дослідження мазохістських фантазмів, Дельоз робить висновок про те, що мазохізм постає в літературно-художній та філософській рецепції скасуванням дискурсу порядку, що, в свою чергу, сприяє постійній затримці чітко визначеного опису в мові. За дотепним визначенням Ж.Дельоза, мазохіст за суттю є ідеалістом і мрійником. Він у своєму фантазмі не заперечує і не ідеалізує дійсність, однак – відхиляє її заради власного ідеалу. Тож важливою уявляється здатність розглядати мазохістський ритуал і закладену в його основу ідею не з погляду перспективи їх реального життєвого чи художнього втілення і не з огляду на ті наслідки та межі, на які наштовхується мазохіст у прагненні до реалізації власного фантазму, а усвідомлювати мазохістський конструкт сам собою, "в чистому вигляді", з позиції його психологічної визначеності, метафізичної глибини та естетичної продуктивності. Дельоз робить наголос на довірливому характері мазохістських стосунків і подвійному зиску, який дістає мазохіст з цієї угоди. Уклавши угоду саме з жінкою, котра як особа не постає в патріархальному суспільстві повноцінним суб'єктом права, і підносячи її свавілля до статусу закону, мазохіст, по-перше, перетворює саму ідею закону і договору в громадянському суспільстві, а разом з ними й інститут державної влади на об'єкт гумористичного ставлення; по-друге, договір закріплює обов'язок фізичного покарання для мазохіста, а отже, і неминучість отримання ним задоволення.

Висновки. Мазохістський фантазм, вперше розгорнуто представлений у романі "Venus im Pelz", який набуває майже сакрального статусу завдяки наданню цим фантазмам ритуального характеру в "Богородиці" (1883), забезпечив їх автору на багато десятиліть наперед славу "порнографічного письменника". Однак незважаючи на цю обставину, уряд Франції на честь відзначення 25-річчя творчої діяльності Леопольда фон Захер-Мазоха в 1883 році нагородив талановитого галицького письменника орденом Почесного легіону. Феномени, змальовані в творах Леопольда фон Захер-Мазоха і Донас'єна-Альфонса-Франсуа де Сада здійснили і продовжують здійснювати потужний вплив на різні гуманітарні сфери знання – починаючи від філософії "Нової хвилі" і завершуючи порнологією і концептом хюбріса.

Свого часу видатний французький філософ М.Фуко аргументовано довів, що будь-яка заборона, заснована на історично визначеній нормі в межах пануючої ідеології, постає не засобом стримування і обмеження різними перверсіями і патологіями, а стимулятором їх виникнення. Сучасний гуманістичний погляд на проблеми гендерної свободи ґрунтується не на протиставленні "чоловіка-культури" "жінці-природі", а на відносності самого поняття "статі" в царині культури. Нині під гендерною рівністю в Європі та Північній Америці розуміють рівність п'яти статей: жіночої, чоловічої, бісексуальної, гомосексуальної та транссексуальної [12, с.1].

На мою думку, естетико-культурні феномени типу садистських і мазохістських фантазмів є істотним складником постмодерністської культури, як зарубіжної, так і вітчизняної (наприклад, живописні та пластичні твори О.Петрової, Л.Піши, А.Фурлета, літературні – О.Забужко, І.Карпи, І.Роздобутько та ін.). Садомазохістські фантазми спрямовані проти буденщини профанного життя і у філософсько-естетичному та художньо-культурному розумінні набувають сакрального змісту. Адже сакральне, як слушно зауважує непересічний вітчизняний естетик В.Личковах, означає не лише святе чи освячене, а й все те ексцентричне, що протистоїть сірій повсякденності та виходить за межі загальноприйнятих стереотипів як людської поведінки, так і форм та засобів художньої творчості [7, с.77-78]. В цьому розумінні сутність садомазохістських фантазмів щільно пов'язана з одним із ключових понять постмодернізму – трансгресією, що фіксує "подолання нездоланної межі" (М.Бланшо), або ж постає святковим "злочином" проти профанного (В.Личковах). Як відзначають культурологи, психологи, соціологи та філософи, досягнення людиною неординарного стану "переступу" межі, встановленої вульгарною утилітарністю, відбувається в царинах гри, свята і сексу. З огляду на це, садомазохістський фантазм став сигнатурою, яка "виламується" за межі усталеної парадигми гуманітарного знання, руйнуючи існуючий підмурівок європейської та генетично пов'язаних з нею культур.

Нині проблеми гендерної свободи, панування і покори, вперше гостро поставлені в мазохізмі як психологічний феномен, властивий світові жінок, стають надзвичайно важливими і в політичній, і в соціально-гуманітарній сферах. Окрім цього, в "соціальному полі" (за термінологією А.Маслоу) постмодерністської культури мазохізм набуває все різноманітніших трактувань, діапазон яких коливається від клінічного сексопатологічного збочення до літературного стилю чи політико-сексуального феномену – специфічного роду жіночої свободи і незалежності. Особливу вагу мазохізм здобув у межах різних гендерних та феміністичних студій і теорій. Сьогодні зазначені компоненти не лише стали невід'ємною частиною новітньої гуманітарної парадигми, а й сприяють формуванню інноваційних напрямів досліджень у царині гуманітаристики.

Література

- 1.Буаробер М. Таємниці людського тіла /М.Буаробер //Post поступ. – 2011. – Травень № 4 (55). – С.19-20.
- 2.Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. Роман /О.Забужко. – К.: Згода, 1996. -142с.
- 3.Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій /О.Забужко. – 3-е вид., виправл. – К.: Факт, 2007. -640с.
- 4.Захер-Мазох Леопольд фон. Демонические женщины /Л. фон Захер-Мазох; [пер. с нем. О.Кулишкіна]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 320с.
- 5.Захер-Мазох Л. фон. Венера в мехах: Роман /Леопольд фон Захер-Мазох; [пер. с нем. О.Кулишкіна]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 224с.
- 6.Култис Ю.А. Молодість, кохання, секс /Юліан Анджей Култис; [пер. з польськ., передмова В.Савельєв, Н.Міщук]. – Львів: "Магнолія 2006", 2011. – 74с.
- 7.Личкова В.А. Філософія етнокультури. Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури /В.А.Личкова. – К.: Вид-во ПАРАПАН, 2011.- 196с.
- 8.Полубояринова Л.Н. Захер-Мазох – читатель Тургенева (К проблеме рецепции "Записок охотника" в Австрии) /Л.Н. Полубояринова //Литература в контексте художественной культуры. – Новосибирск, 2000. – С. 14-22.
- 9.Полубояринова Л. Демонические женщины Леопольда фон Захер-Мазоха /Лариса Полубояринова //Захер-Мазох Леопольд фон. Демонические женщины [пер. с нем. О.Кулишкіна]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С.5-28.
- 10.Полубояринова Л. "Венера в мехах" и ее автор /Лариса Полубояринова //Захер-Мазох Л. фон. //Леопольд фон Захер-Мазох [пер. с нем. О.Кулишкіна]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С.5-28.
- 11.Салтыков В. Мачо, или Секс-гигант [Електронний ресурс] /В.Салтыков //Белорусский мужской журнал MENS BY. – 2011.- № 3. – Режим доступу: www.mens.by
- 12.Скворцов Д. В Европе нас ждут пятиполыми /Д.Скворцов //Аспекты 2000. – 2011. – №20. – 20-26 мая. – С.1.
- 13.Стріха М. Церкву турбують права геїв. Люди з неправильною орієнтацією тішаться, що уряд їх почув /М. Стріха //Львівська Пошта. – 2010. – 27 квітня.
- 14.Filar M. Liberalizm i regorizm seksualny. Zaris historyczny /M.Filar //Seksualogia kulturowa [red. K.Imielinski]. – Warszawa: Ossoloneum, 1980. – S.242-260.
- 15.Kultys J.A. Moralnosc a seks i kobieta (w wybranych kulturach) /Julian, Andrzej Kultys. – Slupsk: Wydawka WSP Instytut Filozofii, 1999. – 265 s.
- 16.Nojes J. Der Blick des Begehrens/Sacher-Masochs "Venus im Pelz" /J. Nojes //Acta Germanica /Bd. 19. – 1988. – S.9-27.
- 17.O'Pecko M.T. Comedy and didactic in Leopold von Sacher-Masoch's "Venus im Pelz" /M.T. O'Pecko //Modern Austrian Literature. – Vol. 25. – 1992. – P.1-13.
- 18.Rancour-Laferriere D. The Slave Soul of Russia. Moral Masochism and the Cult of Suffering /D. Rancour-Laferriere. – N.Y.; London, 1995. – 327 p.
- 19.Thaler K. Nihilismus in Deutschland /K. Thaler v //Farin Michael (Hrsg.) Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zum Leben und Werk. – Bonn, 1987. – 457 s.
- 20.Weibel P. Phantom der Lust. Visionen der Masochismus /P. Weibel //Bd. 1. Essays und Texte. Bd.2. Visionen des Masochismus in der Kunst. – Graz; Munchen, 2003.

Summary

Savelev V. The Gender Aspects of Humanitarian Paradigm in the Context of Postmodernist Ideas. The article is devoted to investigation a number of artistic literary sources which establish the contemporary humanitarian paradigm with positions of social philosophy & culture anthropology. The author pays main attention to interpretations of Leopold Sacher-Masochs' works in the context of postmodernist gender studies. The influences of the Austrian writer's texts on different spheres of contemporary humanitarian knowledge is analyzed. **Keywords:** adultery, gender, masochism, paradigm, postmodernism, sadism, feminism.

ПОСТМОДЕРНА АТРИБУТИВНІСТЬ СУЧАСНОГО ПРИРОДНИЧО-НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Розглянуто проблему формування, тлумачення та функціонування знання у природничих науках. Виділено вплив на пошук нового знання суб'єктивності дослідника, його ситуації, мови тощо. Автор наголошує на основних моментах залежності знання від контексту в якому воно перебуває, виокремлюючи суб'єктивність не як ознаку знання «одного», а як можливість інтерпретації цього знання «іншими», «різними». Ситуація сучасного природничого знання окреслена у статті як позиція концепту, тобто поняття введеного постмодерною філософією. Застосовуючи поняття концепт до знання, розкриваємо не тільки його структуру, а також внутрішній смисл, що розкриває саму реальність.

Ключові слова: атрибутивність, знання, науковець, мова, природознавство, суб'єктивність, концепт.

Актуальність. Природничі науки станом на кінець XX – початок XXI ст. поступово наблизилися за своєю схематичністю до сфери соціально-гуманітарного знання і цьому сприяла назка процесів як внутрішніх, так і зовнішніх. Завжди існувало припущення, що соціально-гуманітарним наукам, до певної міри, властиві допускові знання. Основною причиною цього слід вбачати у тому, що вони схильні були запозичати моделі і окремі елементи концептів із сфери природничого знання, а не навпаки і тим самим ніби підкреслювали власну залежність від природничих наук. Такими прикладами можна вважати механіку, яка після здобутків Ісаака Ньютона набула статусу взірця та стала основою того, що Томас Кун у XX ст. назвав парадигмою. Двісті років механіка мала статус не тільки метатеорії у фізиці, але й в інших науках: біології – людина-машина, соціальних дисциплінах – суспільство як надскладний механізм тощо. У XIX ст. безпрецедентно абсолютного статусу набула теорія із іншої галузі природничого знання, маємо на увазі теорію еволюції Чарльза Дарвіна. Еволюціонізм, у дарвінівському варіанті, навіть вийшов за межі науки і набував статусу ідеології, причому такої, яка вважалася у деяких європейських державах як офіційна доктрина й політика. Виникає закономірне питання, що поєднує такі віддалені у часі наукові події? Це те, що, на нашу думку, визначає саму природу потреби людини знати і діяти.

Відомо, що знання не завжди носить прикладний характер і таки маємо більше підстав говорити про людську потребу пізнавати невідоме, ніж просто знати, щоб створювати комфортні умови свого існування. Адже прикладне знання потребує набагато менше напруження фінансового і людського потенціалу, аніж знання заради пізнання, тобто коли метою того, що ми хочемо знати є невідоме, те яке ми хочемо знати, зробити відомим (назвемо таке знання пізнавальним). Між цими типами знань існує ще одна надзвичайно важлива відмінність, котру ми ще розглянемо нижче докладніше, а саме коли пізнавальне знання може мати негативну характеристику, у такому випадку пізнавальний процес не приводить нас до відкриття того, що є метою нашого пізнання. Відбувається процес відкриття побічного знання, яке можливо відповідає на те, чим не є об'єкт нашого пізнавального інтересу. Такий процес неможливий для прикладного знання, оскільки негативна характеристика означає, що дане знання не має прикладного характеру, а отже є хибним, а можливо навіть шкідливим. Така неоднозначна ситуація у сфері природничо-наукового знання ставить перед дослідниками і філософами низку питань, серед яких однією із ключових постає тема самої події трансформації, якою є її природа та які наслідки матиме для науки.

Хоча до даної тематики сьогодні звертаються часто в науковій літературі, проте ряд характеристик не знайшли повного відображення. Зокрема, до таких мало досліджених аспектів слід віднести інтерпретаційну складову будь-якого отриманого знання, вплив на неї особистості науковця, тобто мова йде про звернення уваги на складову так званого намагання науковця, бути «об'єктивним». Тут, на нашу думку, не достатньо повно звернено увагу на здобутки постмодерної філософії, яка здатна розширити розуміння процесів у сучасній

природничо-науковій сфері. Насамперед, йдеться про варіативність формулювання науковцями гіпотез, теорій на основі сприйняття, дослідження певного виміру дійсності.

Тема наукового знання є однією із найбільш широко досліджених у галузі філософії науки. Водночас більшість публікацій присвячено класичним уявленням про епістемологію, вплив на неї наукових відкриттів тощо. У процесі все більшого виявлення певних кризових явищ у галузі природничо-наукового знання з'являються публікації, які розкривають це явище. Фізик Т.Каланов (Узбекистан) присвятив декілька своїх публікацій цій темі, зокрема він вважає, що ситуація сучасної фізики, а точніше кризовий стан криється в самих її підвалинах. Він стверджує, що «Останнім часом з'ясувалось, що фундамент фізики, котрий був побудований, не здатен протистояти натиску нових даних і прогрес науки викличе переверот в її основах. З цього слідує, що наші уявлення про фізичну реальність ніколи не можуть бути остаточними» [3, с.3]. Звертає увагу на трансформацію раціональності, за умов постмодерну, В.Ратніков (Україна), який наголошує на тому, що хоча постмодернізм інколи радикально ставиться до науки, інколи зводяться до антисциєнтизму, проте він вказує на ті сторони наукового знання, які довгий час вважались абсолютними, наприклад, «орієнтувати нас на більш тверезе і критичне усвідомлення можливостей та меж науки».

Інший вітчизняний дослідник сучасного стану природничо-наукового знання В.Лук'янець розглядає його у контексті не тільки класичних уявлень, але надає більш важливого значення для становлення природничо-наукових концептів поняттям синергетика, квантово-польової космофізики, нано та геномо технологіям тощо. Тим самим він легалізує поняття, які не завжди мають характер загальноновизнаних, проте глибоко впливають не тільки на науку, але й саму людину. Загалом проблематика стану природно-наукового знання часто стає предметом дослідження філософів та науковців, проте у контексті нашого осмислення можливо найбільш продуктивним буде звернути увагу на деякі представлені вище, а також на окремі спроби осмислення феномену трансформації природничих наук у постмодерністській літературі.

Метою даної статті слід вважати потребу аналізу трансформацій природничо-наукового знання та можливість використання в його полі поняття концепту як спроби охарактеризувати таке знання.

Особливості трансформації знання та відхід від єдиної та глибоко інтегрованої його моделі помітив ще Ж.-Ф.Ліотар, який вбачав переформатування знання як перехід до «спеціального та диференційованого». При цьому французький філософ розглядає спеціальність знання та його все даліше розгалуження як процес закономірний, бо світ який ми пізнаємо все одно залишається одним, а не розщеплюється на кілька. На думку німецького філософа Вольфганга Вельша, наука стикається із тим, що отримуване нею знання про реальність не може бути прив'язане до цілісної і глибоко інтегрованої дійсності, а тому «Немає – загалом – жодного доступу до цілого, все пізнання є обмеженим» [2, с.163]. З одного боку, видається, що це не несе ніякої загрози науці та знанню, але насправді піддається сумніву основа, тобто поняття та уявлення про ціле як необхідну наукову точку зору. Дану ситуацію Ліотар назвав «кризою основ», власне ця ідея, у подальшому стала одним із джерел філософії постмодерну. У цьому контексті Вельш вважає, що паралельний курс розвитку філософії і науки збігся не випадково, адже природничо-наукові концепти у ХХ ст. наблизились до понять, які впроваджувались ще Кантом, а згодом Ніцше. Звідси В.Вельш зазначає «...виявляється, що постмодерн конвертується в базові теореми наукового модерну ХХ ст. Коли сьогодні плюральність, дисконтинуальність, антагонізм і партикулярність проникають в ядро наукової свідомості, вони утворюють основні категорії постмодерного світогляду» [2, с.164].

Науковець, сам того не помічаючи, стає носієм згаданих переконань, а отже вони впливають на майбутнє відкрите знання і що не менш важливо, на його осмислення. Реальність постає однією монодійсністю, але з багатьма проявами, а це знаходить відображення у природничо-наукових концептах. Навіть якщо відійти від таких показових прикладів у галузі точних наук як загальна теорія відносності Айнштейна, принципу невизначеності Гайзенберга та принципу неповноти Гьоделя, які як приклад наводив В.Вельш, все одно в сучасній науці є більш спеціальні теорії, а не тільки дисципліни, які диференціюють знання. Як приклад, можна навести слова вітчизняного астронома Георгія Ковальчука, який зазначив, потрібно скептично

відноситись до будь-яких заяв про фундаментальні, неймовірні та інтригуючі відкриття сучасної науки, причиною цього є те, що зокрема у космології існує майже стільки теорій розширення Всесвіту як самих астрономів. Пояснення такого феномену, який стає частиною наукового життя полягає у змінах і трансформаціях усвідомлення ролі самого вченого, – вважає російська дослідниця А.Маркова. Найбільш помітні зміни відбулися в тому, що науковець не відмежований від концептів та практик, які його оточують та є частиною його дійсності. Сучасний науковець, який продукує знання, не представляє окрему спільноту вчених, а також принципи з інших сфер дійсності «вчений як суб'єкт наукової діяльності набуває все більше й більше властивостей, котрі беруть участь у отриманні знання. Якщо у класичній науці суб'єкт звільнявся при можливості від усіх своїх особистих якостей, то тепер навпаки: вчений у якості суб'єкта пізнання «обростає» у певній логічній межі безконечною кількістю характеристик, які, як передбачається, тим або іншим чином можуть приймати участь у продукуванні знання» [4, с.236].

У такий спосіб, можливість виникнення нового знання зростає, але це веде, як зазначав В.Вельш, до його диференціації. Такий підхід до пошуку наукового знання отримав відповідну назву у західній дослідницькій літературі, а саме *case study*, що дослівно перекладається з англійської як вивчення випадку, а більш широко інтерпретується як метод активного проблемно-ситуативного аналізу. Хоча згаданий метод найбільш популярний у бізнес сфері, але безсумнівно, що його застосування у природничо-науковій сфері сприяє продукуванню нового знання. Диференціація знання за таких умов означає зменшення масштабів досліджуваної проблеми, певну ситуативність даного знання та конкретність. В цьому є й плюс, оскільки отримане знання майже завжди є результативним, тобто позитивним, його можна застосовувати, використовувати тощо. Отримане у такий спосіб знання не потребує діалогічності у ситуації дослідження, але водночас це створює перешкоди для подальшої інтеграції даного знання у загальнонаукове. Водночас як засвідчує життя, для науки дана ситуація не постає нездоланною.

Професор Кембриджського університету Дональд А.Карсон у своїй статті «Небезпеки та привабливі сторони постмодернізму» окреслює декілька основних характеристик властивих постмодерністській епістемології. До них він відносить те, що кожен мислить лише в умовах певного культурного поля у якому виріс, але за таких умов неможливо бути впевненим у чомусь, тому найперше покладатися необхідно на власну інтуїцію чи конкретні відчуття, ніж на щось зовнішнє. Будь-які основи та підстави засновані на людському розумі постмодернізм відкидає, впевнений Карсон. Всі припущення та методи, які вважалися панівними у модернізмі постають для постмодернізму самообманом, ілюзією, оскільки вони ніяк не перевершують наші інтелектуальні можливості. Тобто звідси випливає, що не існує абсолютної істини, що є істиною в певний час і в певній культурі може не бути такою в іншій, констатує позицію постмодерністів Карсон. Більшість представників постмодернізму вважає, що існує багато шляхів до істини.

Ідеї Карсона про постмодерну модель знання постають дещо заангажованими, оскільки він стверджує відкидання у ній будь-яких цінностей і підстав пізнання. Проте, швидше йдеться про те, що британський філософ абсолютизує деякі принципи постмодернізму інтерпретуючи їх майже радикально. Натомість більш чітко розкривають постмодерне розуміння знання наступні слова Карсона: «Постмодернізм наголошує на тому, що нам саме потрібно знати набагато краще ніж, модернізм, адже людське знання це щось більше, ніж раціональність, доведення, підтвердження та лінійне мислення. Незалежно від того, що ми звикли вважати основними підставами людського мислення рефлексію та модерний дискурс не слід забувати також про естетичний, соціальний, інтуїтивний, лінгвістичний та інші фактори нашого мислення» [8, p.16].

Більш широко постмодерні моделі знання представлені мислителями постмодернізму, зокрема досить повними на цю тему можна вважати ідеї висловлені Ж. Дельозом, який взагалі вважає будь-які концепти, в тому числі й наукові, наслідком людської ситуації та уяви або фантазії про неї. Розсудок, припускає Дельоз, має справу лише з конкретними дискретними об'єктами, але при цьому оперує ними в тотальності цілого, через каузальний зв'язок. Підставою цього зв'язку постає здатність людської фантазії поєднувати окремі об'єкти у цілісність, яку називаємо дійсністю, реальністю тощо. Іншими словами, наше ототожнення знання із тим, що існує насправді має своїм джерелом віру, яка, наголошує Дельоз, є повною протилежністю, антагонізмом до рефлексії. Подолати такий вектор пізнання неможливо,

оскільки «...ці два принципи передбачають один одного. Віра в існування тіл за суттю охоплює причинність. Проте, з іншого боку, принципи асоціації – оскільки вони визначають дане як деяку систему – потребують презентації даного як світу. Так, що вибір потрібно робити не між одним або іншим принципом, а між всім або нічим, між суперечністю або ніщо» [1, с.83].

Отже, Дельоз визначає неможливість несуперечливого та абсолютного знання, але водночас зрозуміло, що він не закликає табувати наукове пізнання, а сприймати адекватно будь-які наукові концепти. У поняття адекватності французький мислитель вкладає особливість становища творця і першовідкривача знання, так він розуміє формування знання, тобто не тільки відкриття нового, але додумування, дофантазування тощо. Суб'єкт поєднує в собі одиничність конкретної ситуації, яка маніфестується як атрибут емпіричної складової науки, а також специфіку розглядати конкретність у контексті її відношення до цілого, єдиного. Тому, можна припустити, що Дельоз не критикує науку як інституцію, а пропонує змінити віру в її «непомилність» на пошук того знання, яке не завжди може бути прогнозованим. Природа знання може бути зрозумілою на підставі осмислення суб'єкта, який творить, «носить» та інтерпретує його, у цьому проявляється здатність суб'єкта вірити та винаходити. Особливо це помітно, вважає Дельоз, у пізнанні Природи (тобто, природничо-науковому) «...ніщо так радикально не вислизає від нашого пізнання, як сили природи, і ніщо не є більш непотрібним, ніж потреба відрізняти сили та їх прояв. Тоді, яке ми маємо право припускати існування сили та її прояву, яке ми маємо право розмежовувати їх? Вірити – означає висновувати відносно однієї частини природи, виходячи з іншої, яка невідомої. Винаходити – означає розмежовувати сили, встановлювати функціональні цілісності – цілісності, котрі не існують і тим більш не дані в природі» [1, с.87].

На перший погляд, Дельоз надзвичайно критично висловлюється про пошук знання, але з іншого боку, тут помітне не бажання відкинути пошук наукового пояснення природи та її прояву, а зрозуміти механізм виникнення такого знання. За такого тлумачення слід наголосити, що Дельозу вдається, до певної міри, продемонструвати, що постмодернізм не заперечує попередні здобутки філософії та науки про знання, а вказує на його внутрішню структуру, яка, як бачимо, не завжди може бути об'єктивною. Можна сміливо стверджувати, що запропонований підхід не спростовує існуючі схеми наукового знання, але звужує поле їх дії і водночас розширює поле досліджуваних об'єктів.

Російський дослідник історії науки В.Юлов припускає, що постмодерністська установка ставлення до природничо-наукового знання пов'язана із тим як сприймали світ науковці класичної епохи. Тобто, інтуїтивне припущення філософів та природодослідників модерну про те, що світ постає як певна структура, яка може бути розкрита за допомогою людської рефлексії, привело науку до хибних висновків. Юлов вважає, що сучасні постмодерністи розглядають реальність як хаосмос, який репрезентований через «постмодерністську чуттєвість, згідно якої колись гармонійний світ перетворився на хаос». Водночас хаотична реальність не означає постійну безструктурність, а зумовлює неможливість схоплення цілісності дійсності через монополярну інтерпретацію її проявів. Погоджуючись з таким підходом, існує можливість усвідомлення того, чому у сучасних природознавчих концептах не має тотальної узгодженості. Тут важливою є потреба прийняття ідеї про множинність проявів дійсності, а відповідно широкого потенційного поля її тлумачення, яке інколи може виходити за межі «логоцентризму», класичної раціональності та каузальних зв'язків.

Такі зміни хоча й навантажені дещо революційним змістом, але вони формують старе наукове тло у нове, здатні розмежувати нові теорії за певними конкретними відношеннями до проявів реальності, до конкретних вимірів. Такі трансформації відповідають процесам у сучасному природничо-науковому знанні, оскільки автори концептів займаючись творчим науковим пошуком не зобов'язані виходити із принципу відмови від власної суб'єктивності. Якщо у класичному варіанті суб'єктивність накладала певні обмеження на науковий пошук, то у випадку постмодерних змін суб'єктивність не приймається як закономірність, а стає частиною самого знання, точніше його носія та автора. За умови розуміння впливу чинника суб'єктивності існує ймовірність виокремлення його, тобто якщо певне знання може бути охарактеризоване стосовно деяких критеріїв як хибне це означатиме, що певний об'єкт або

прояв дійсності не описаний повністю, а лише частково, вибірково тощо, таке знання є конкретним і ситуативним. Приблизно це відповідає класичним тлумаченням про знання, але більше визначенню чуттєвого рівня знання, водночас атрибут постмодерності пропонує теж тлумачення для раціонального рівня пізнання. Юлов погоджується з постмодерністами стосовно ситуації дослідника «Дійсно способом існування вченого постає його дослідницька діяльність, де домінують мовні процеси» [7, с.567].

Суб'єктивна, особистісна та конкретна ситуація, в якій перебуває дослідник, на думку більшості постмодерністів, зумовлена власне і мовою, причому у такому контексті значення мови переоцінити складно. Мова як носій інформації й основне джерело для формування отримання та накопичення знання, набуває особливого статусу у сенсі відношення реальність-людина-знання. Ось як визначає даний взаємозв'язок Юлов: «Якщо традиційний об'єкт науки розпався на фрагменти, то та сама участь спіткала й суб'єкта. Автор наукових творів як раніше, вже не здатний знаходитися поза межами мовного різноморфного середовища, він стає одним із його елементів. Вчений як Я втрачає свою визначеність, перетворюється в безособистісну та анонімну подію мовної гри. Його змістом постає серія функціональних актів для надання смислу означаючим. Серед них можна виділити запитання, інтерпретацію, оцінювання та критику» [7, с.567]. Якщо текст має своє життя і не залежить від автора, то постмодернізм легалізує таку властивість як особистісне тлумачення різними дослідниками по-різному одного й того ж поля дослідження, тобто формується поліваріантність тлумачення знання, внаслідок чого, про це ми вже згадували вище, дезінтеграція знання відбувається не за принципом хибності, а за – чим є і чим не є предмет дослідження.

Беручи до уваги природничо-наукове знання, можна дійти висновки, що воно не підпадає під вище окреслене, але оскільки будь-яке знання не з'явилося би без свого дослідника, то природничі науки теж входять до мовної сфери. Відмінність сучасного природничо-наукового знання від класичного уявлення про нього полягає у тому, що перше, визнаючи певну суб'єктивність будь-якого знання, відокремлює його від власного автора, науковця. У класичному уявленні про природничо-наукове знання, науковець прагнучи об'єктивності, сам себе має «вивести» із сфери суб'єктивного, із кола об'єкта, але зробити це повністю не може. Тому науковець класичного типу, витрачає зусилля не на сам об'єкт, а на «вихід» з його сфери, яка може впливати на його об'єктивність. Зважаючи на це, сучасне розуміння природничо-наукових концептів більш продуктивне або більш ближче до реальності «У сучасному поліморфному Всесвіті людині потрібен не один традиційний діалект чи ідіолект, а різні типи мов, щоб досягти успіху в житті, тому і «Я», з цієї точки зору, – всього-на-всього витвір мови. «Я» кожного з людей є сумою багатьох мов – мови сім'ї, дитинства, дружби й усього іншого великого світу. Перехід від однієї з них до іншої навіть у межах однієї великої мови змінює «Я» сприяючи доповненню його в одних аспектах і водночас звужуючи в інших» [5, с.128-129].

Досліднику складно уникнути ситуації неоднозначності знання, оскільки воно сформоване на основі певних понять, а поняття залежні від мови, тексту. Знання природничо-наукове, в силу своєї залежності від абсолютності понять точних наук, було не таке гнучке як гуманітарне, але все ж таки ситуація змінюється. На думку Вольфганга Демперта (Німеччина), наука намагаючись позбутися всього стороннього, «чужого» до поняття об'єктивності, все одно не уникла того з чого вона виникла, вона не диференціювалась від окремих інтерпретацій понять, які мають мало спільного з раціональністю, каузальністю тощо. Для природничо-наукового знання надзвичайно важливим моментом є існування цілісної реальності, в котрій окреме, одиничне все ж частина загального. Співвідношення частини та загального, тобто скажімо механіки і фізики загалом, можливе на певних спільних поняттях, що є справедливими для них обох, але Демперт вважає, що таке співвідношення швидше модель, ніж реальність, а якщо це так, то зрозуміло чому щось більш загальне може включати у себе багато конкретного. Природничі науки, у намаганні відійти від «людського» елемента насправді цього не зробили. Причина банальна, наука та її творці науковці обрали своїм орієнтиром сприйняття простору-часу характерне для людської чутливості та визначили її як необхідну умову будь-якого природничо-наукового знання [6, с.191]. Навіть сьогодні запланований порядок постає

визначальним для науки, тобто ми не знаємо яким він є, але стверджуємо, що є. Депперт називає такий процес космізацією, запозичуючи дане поняття у М.Еліаде.

Сьогодні процес космізації у точних науках набув форми математичного апарату, проте це не спростовує його допустовості. Науковець у процесі творчого пошуку не здатен вийти за межі простору і для нього таким обмеженням є не тільки мова, але й саме розуміння простору-часу, яке зумовлюється історичним фактором: що він має розуміти простір-час так як його попередники, вони є орієнтиром його сприйняття й відчуття простору, а отже продукowanego ним знання. Наприклад, час у фізиці може мати інтерпретацію згідно механіки Ньютона, тобто бути однаковим у всіх системах відліку, а може трактуватися з позиції Ейнштейна – різний час у відмінних системах відліку. Очевидно, що концепції науковців будуть різнитися залежно від того, яке поняття часу буде вважатися фундаментальним у їхніх концептах, це якщо мова йде про історичну панораму знання. Розглядаючи ситуацію сучасного стану природничо-наукового знання, стає помітним, що розширення інтерпретації та розуміння дійсності поступово набуває допустового характеру, водночас він не означає неможливість пізнавати реальність, а розширює поле осмислення рівнів її проявів.

Висновки. У творчому пошуку науковця присутній елемент суб'єктивності, яка пов'язана із його особистісними цінностями, він може бути й частіш за все є неусвідомленим, проте завдяки сучасній постмодерній філософії ми розуміємо значення цього елементу та вплив на знання. Суб'єктивність у постмодерній ситуації змінює значення та смислове навантаження, її тепер слід розуміти як елемент мовного ряду, коли інтерпретація знання стає важливою характеристикою подальшого осмислення навколишньої дійсності, а особливо розуміння співвідношення її рівнів прояву. Водночас суб'єктивність не означає причетність лише одного дослідника до конкретного знання, а те, що дане знання може тлумачитися різними науковцями, навіть не його творцями, відмінно, тобто автор не здатен остаточно об'єктивувати знання. Причина цього не у хибному розумінні реальності, а не в можливості абсолютизувати певну її структуру, звідси знання у будь-якій галузі, зокрема в природничій, набувають статусу, який визначається тим як може себе проявляти дійсність. Справжнє знання завжди перебуває на межі, воно можливо не може вважатися доконечним, а це легалізує певною мірою вживання поняття концепт у природничо-науковій сфері.

Література

1. Делез Жиль. Логика смысла /Жиль Делез; [пер. с фр. Я. Я. Свирский]. – СПб.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
2. Вельш В. Наш постмодерний модерн /Вольфганг Вельш; [пер. з нім. А.Л. Богачова, М.Д. Култаєва, Л.А. Ситніченко]. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с.
3. Кризис теоретической физики: мудрая необходимость или нелепая случайность? [Электронный ресурс] /Т.З.Каланов //The general science journal – С.1-6. – Режим доступа: <http://gsjournal.net/physics/kalanov9r.pdf>.
4. Маркова Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии /Л.А.Маркова – М.:Канон+, 2004. – 384 с.
5. Науковий світогляд на зламі століть /[Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. та інші; відп. ред. В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко]. – К.: Парапан, 2006. – 288 с.
6. Разум и экзистенция: анализ научных и ненаучных форм мышления /[Касавин И.Т., ПорусВ.Н., и др.; под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса]. – СПб.: РХГИ, 1999. – 402 с.
7. Юлов В.Ф. История и философия науки: учебное пособие /В.Ф.Юлов. – Киров, СПГУП (КФ), 2007 – 573 с.
8. Carson D.A. Dangers Delights of Postmodernism /D.A.Carson //Modern Reformation. –2003. – Vol. 12 No. 4 – P. 11-17.

Summary

Kadykalo A. Postmodern Attribute of Modern Natural-Scientific Knowledge. The article considers the problem of formation, interpretation, and operation of knowledge in science. The author pays attention to the main points of knowledge in terms of subjectivity not as a single knowledge of “individual”, but as an opportunity to interpret this knowledge by “other” or “different”. **Keywords:** knowledge, scientist, language, subjectivity, concept.

ІСТИНА І «НЕПРОЗОРИСТЬ» МОВИ

Досліджується еволюція інтерпретацій поняття «істина» в історії західної філософії. Особлива увага приділяється сучасним підходам до осягнення істини, що оформляються у межах аналітичної філософії та постмодернізму. Демонструється, що кардинальна зміна в розумінні істини в XX столітті зумовлена «лінгвістичним поворотом» і наданням мовній проблематиці першочергового значення у розв'язанні основних філософських питань.

Ключові слова: аналітична філософія, істина, лінгвістичний поворот, мова, постмодернізм.

Актуальність теми зумовлена потребою в осмисленні змін, які відбулись у способах осягнення істини у XX столітті. Не секрет, що для класичної філософії поняття істини мало фундаментальне значення. Довкола цієї категорії організовувався філософський дискурс, починаючи, принаймні у західній філософській традиції, ще з давніх греків. Підвищена увага до поняття істини була зумовлена тим, що ця категорія являла собою точку «перетину» онтології, епістемології та етики й була, отже, ключовою практично для будь-якої філософської системи. Визначення істини та її критеріїв завжди мало серйозні онтологічні, епістемологічні та аксіологічні наслідки, тому особливу роль цього поняття для філософії навряд чи можна було переоцінити. Тим більш цікавим і скандальним видається той факт, що у XX столітті багато філософських течій перестають розглядати істину як центральне поняття. Ставлення до істини стає «підозрілим», а її цінність піддається скептичному сумніву. Відбувається відмова від традиційних кореспондентних концепцій істини; явно артикулюється ідея можливої елімінації істини з філософського дискурсу. Очевидно, що тут ми маємо справу з фундаментальним поворотом не тільки в осягненні істини, а й у всій західній філософії. Цей поворот настійно вимагає свого осмислення, тим паче, що сьогодні ми вже досить дистанційовані від філософських перипетій XX століття, щоби спробувати усвідомити їх із належною глибиною та зробити необхідні висновки. Адже виявлення історико-філософських передумов тих змін, що відбулися в осягненні істини у XX столітті, суттєво важливе для розуміння витоків сучасних способів філософствування, а також процесів, що відбуваються сьогодні в інтелектуальному житті епохи.

У даній статті нас, власне, цікавитиме той вплив, який справила на розуміння істини у XX столітті актуалізація мовної проблематики. У зв'язку з цим ми пропонуємо здійснити аналіз аналітичного та постмодерного підходів до осягнення істини, помістивши останні у загальний історико-філософський контекст. Отже, **метою** нашого дослідження є прояснення впливу «лінгвістичного повороту» на способи осягнення істини у XX столітті. **Об'єктом** зацікавлення стане еволюція інтерпретацій поняття «істина» в історії західної філософії, а **предметом** – її тлумачення в аналітичній філософії та постмодернізмі.

Поставлена проблема вимагає звертання до широкого кола філософських праць. Неодмінним при її розробці є знайомство з основними кореспондентними концепціями істини, а також історією становлення цього підходу в західній філософії. Ключовими тут видаються філософія *Парменіда*, *Платона*, *Аристотеля*. Для виявлення особливостей християнських інтерпретацій істини важливими є роботи *Августина* та *Т.Аквінського*. В епоху Модерну, коли відбувається інституціоналізація науки, показовою щодо істини є філософія *Р.Декарта*, *Г.Ляйбніца*, *Д.Г'юма*. Критична філософія *І.Канта* має велике значення для осмислення історії західної метафізики, а також перелому, що відбувається у ній у XIX столітті. У цей же період у роботах *О.Конта*, *Д.Мілля*, *Г.Спенсера* оформляється потужний напрям позитивізму, який у подальшому істотно вплине на становлення аналітичної філософії. Родоначальником власне аналітичної філософії прийнято вважати *Г.Фреге*, який звернув увагу на логічні та лінгвістичні проблеми філософії. Біля витоків аналітичної філософії стояли також *Д.Мур*, *Г.Райл*, *Б.Рассел*, *А.Уайтхед*. З «Логіко-філософським трактатом» *Л.Вітгенштейна* асоціюють «лінгвістичний поворот» та кардинальну переорієнтацію західної філософії на вивчення проблем мови. Крім того, ця праця стала базовою при розробці дослідницької програми логічного позитивізму, що розвивався членами Віденського гуртка – *Р.Карнапом*, *О.Нейратом*, *М.Шліком* та ін. Безперечно цікавими з погляду цього дослідження є дефляційні концепції істини, що набувають популярності в аналітичній філософії II пол. XX ст.

Біля витоків дефляційного мислення істини знаходяться такі філософи-аналітики як *А.Дж.Айєр*, *Ф.Рамсей* та *Г.Фреге*. Логічним підґрунтям формулювання багатьох дефляційних концепцій стала семантична концепція істини *А.Тарського*. Власне дефляційне тлумачення істини дано у працях *У. Куайна* («дисквотаціонізм»), *П.Стросона* («емотивізм»), *П.Хорвіча* («мінімалізм»), *Р.Брендома* («просентенціалізм») та ін. Серед постмодерних авторів найважливішими з точки зору обраної теми видаються *Ж.Бодріяр*, *Ж.Дельоз*, *Ж.Деріда*, *М.Фуко*. Осмислення еволюції поняття істини у ХХ столітті здійснюється у дослідженнях *А.Папа*, *Я.Хінтікки*, *Е.Чудінова*. У роботах ряду вітчизняних і російських філософів розкривається епістемологічний, логічний та онтологічний статус дефляційних концепцій істини. Серед найважливіших авторів тут необхідно назвати *В.Данілова*, *П.Куслія*, *В.Ладова*, *Л.Ламберова*, *М.Лебедева*, *В.Суровцева*, *М.Тарабанова*, *І.Тарасова*, *А.Черняка*, *Я.Шрамко*. Суттєво важливими для розуміння історико-філософської еволюції категорії істини є роботи *Х.-Г.Гадамера*, *Р.Рорті*, *Ю.Габермаса*, *М.Гайдегера*.

Звертаючись до проблеми істини в історії західної філософії, ми хотіли б зробити декілька методологічних зауважень стосовно нашого підходу до окресленої проблематики. Нам видається можливим говорити про істину як про особливе інтелектуальне явище, «сприйняття» якого людським розумом знаходиться у залежності від виконання певних умов. Комбінацію цих умов у різні епохи можна було б назвати своєрідною «істиннісною оптикою». Під останньою слід розуміти сукупність певних інтелектуальних інструментів, пристосувань та процедур, що дозволяють так спрямувати і налаштувати «умо-гляд», щоб істина стала явною, видимою, можливою. Істина при такому підході буде розташовуватися для нас у «фокусі» тієї чи іншої «інтелектуально-оптичної» системи.

Якщо тепер звернутися до історії філософії, то очевидним стане той факт, що у різні часи істина мислилася по-різному. Особливий інтерес для нас становлять переломні моменти в осягненні істини, що можуть бути співвіднесені з появою нових «оптичних посередників» між людиною та світом. Кожен з них спричинив кардинальну перебудову попередньої «інтелектуально-оптичної системи», внаслідок чого істина кожного разу поставала в абсолютно новому світлі.

На наш погляд можна виділити два таких поворотних етапи.

Перший поворот в осягненні істини відбувається у давньогрецькому мисленні, і, вслід за *М.Гайдегером*, може бути охарактеризований нами як перехід від розуміння істини як «неприхованості» буття до її інтерпретації як відповідності думки та дійсності. З нашої точки зору, така зміна обумовлена тим, що буття починає розглядатися через «призму» мислення. Останнє, втративши свою «прозорість» для «умо-гляду», починає відігравати особливу роль в інтерпретації процесів пізнання. Мислення набуває нового онтологічного та епістемологічного статусу, що стає причиною перетворення і всієї «істиннісної оптики». Другий переломний момент в осягненні істини має місце у ХХ столітті. Він пов'язаний із відмовою від кореспондентних концепцій, а також спробами елімінувати поняття «істина» з філософського словника. Ми схильні вважати, що одним з найбільш вагомих факторів, які конституювали сучасну ситуацію навколо поняття «істина», став «лінгвістичний поворот» у західній філософії. Його наслідком стало виявлення тісного зв'язку між мовою, мисленням та осягненням буття, що в контексті нашого міркування можна кваліфікувати як утрату мовою своєї «прозорості» для філософського погляду. Далі ми продемонструємо, що наші припущення мають доволі вагомі підстави.

Немає необхідності нагадувати, що західне мислення істини бере свій початок у Давній Греції. Згідно з *М.Гайдегером*, на початку істина мислилася греками як «непотаємність» або «неприхованість» буття – «все те, що відкрито присутнє у колі людського місцеперебування» [1, 485]. Як непотаємність істина була основною рисою сутнього. Як не-потаємність істина вказувала на деяку одвічну боротьбу в естві буття, на виривання з тієї чи іншої потаємності. Присутність у непотаємності для греків і становила сутність буття. Вона ж мислилась ними як істина (*ἀλήθεια*).

Однак уже у *Парменіда* з'являються передумови для зміни у розумінні істини. Він вперше в історії філософії проводить принципову різницю між чуттєвим та раціональним осягненням буття, формулюючи умови, за яких людина та світ співвідносяться під новим кутом зору. На важливе значення філософії *Парменіда* вдало вказав *А.Ф.Лосєв*: «Суть і новизна філософської позиції *Парменіда* полягали у проведенні принципової різниці між мисленням і чуттєвістю, а відповідно і між мислимим світом та світом, що пізнається чуттєво. Для нього існують дві філософії, – істини, заснованої на мисленні, і гадки, заснованої на чуттєвості. <...> І якщо коли-небудь щось обговорювалося по-різному і по-новому – це тільки характер відношення між мислимим і чуттєвим буттям, сама ж ця відмінність не тільки ніколи не зникала, але завжди була основним предметом будь-якої філософії» [2, с.6].

Сутність нової «оптики» – похідної від філософії Парменіда – полягає у тому, що мислення, яке до цього часу мислило буття, втрачає свою «прозорість» для «умо-гляду». Осягнення істини стає, таким чином, опосередковане «мисленням мислення». Поряд з буттям як непотаємністю виявляється буття, як воно постає перед нами у нашому умогляді. Але ці два види буття не тотожні між собою. Виникає неминуче викривлення зору: ми більше не можемо визначити місцеположення сфери присутнього. З'являється необхідність у «корекції» погляду, у створенні такої оптичної конструкції, яка дозволяла б нам «бачити» мислення та буття у взаємній співвіднесеності та єдності.

Роль такої оптичної корекції виконує платонівська ідея. Через ідею мислення уподібнюється буттю і те, що воно схоплює у цьому уподібненні, постає як «непотаємне». Подвоєність світу зникає, істина за такої оптики є спів-присутність мислення та буття в об'єднуючому їх світлі ідеї. У той же час осягнення буття стає опосередковане осягненням «виду», «непотаємність» потрапляє у залежність від «правильності» погляду на ідеї. Внаслідок такого виправлення зору істина починає тлумачитись як «відповідність», а її місцезнаходження з буття поступово переміщується у мислення: з риси, притаманної буттю, вона вже в Аристотеля перетворюється на характеристику думки [1, с.495].

Переміщення істини з буття у мислення, або – у формулюванні М.Тарабанова – «зі сфери обґрунтування буття в область обґрунтування знання» [3, с.3] поклало початок історії західної метафізики – філософії, що витлумачує буття як ідею. Для метафізики характерне осягнення істини як відповідності думки та дійсності при поручительстві ідеї. Така концепція істини називається кореспондентною, і її легітимація вимагає експліцитної вказівки на деякого «посередника» між людиною та світом (ідея, форма, Бог, апіорні форми пізнання тощо). Цей «посередник» повинен мати метафізично об'єктивний характер, а його роль зводиться до обґрунтування можливості «правильного», «адекватного» пізнання.

До ХХ століття таке розуміння істини – як правильності або відповідності думки та дійсності при поручительстві ідеї – було панівним. Однак у ХХ столітті у межах таких впливових напрямків як аналітична філософія та постмодернізм з'являється обґрунтовувана з різних позицій ідея необхідності елімінації поняття «істина» з філософської мови. Що стало причиною такого різкого повороту в осягненні істини? Чому істина як правильність у світлі ідеї більше не може повноцінно функціонувати?

Нам видається можливим пов'язати витоки сучасних способів осягнення істини з «подією», яка отримала історико-філософське ім'я «лінгвістичного повороту». Дійсно, наприкінці ХІХ – поч. ХХ століття філософське співтовариство усвідомило, що мова не є пасивним інструментом дослідження й істотно впливає абсолютно на всі сфери людського пізнання. Безперечно, і до цього мова ставала предметом філософствування, однак ніколи вона не була проблематизована настільки гостро і таким специфічним чином як у ХХ столітті. Характерними для цього періоду в цілому виявляються зауваження *Б.Рассела*, які найкращим чином демонструють сутність і новизну «лінгвістичного відкриття». З його точки зору, некритичне слідування лінгвістичним звичкам, а також логічна непроясненість слововжитку призводили в історії філософії до хибних метафізичних побудов (до прикладу, теорія ідей Платона зобов'язана своїм існуванням онтологізації абстракцій, а метафізика Лейбніца, Спінози, Гегеля буде зруйнована, якщо відмовитися від традиційної суб'єктно-предикатної логіки) [4, с/25]. Власне, було виявлено залежність структури й особливостей функціонування метафізичних систем від тієї чи іншої логіки, що неявно і практично несвідомо приймалася їхніми авторами. А це, у свою чергу, поставило мову у привілейоване становище по відношенню до ідей, що конструюються та конститууються з її допомогою. «Мова опинилася у полі зору сучасної філософії тільки тому, – пише *В.Ладов*, – що були висловлені тези про фундаментальну роль лінгвістичного досвіду у розвитку мислення, свідомості, раціональної діяльності. За лінгвістичним досвідом був закріплений трансцендентальний статус, було визнано, що він фундує всі сфери пізнавальної активності людини. Отже, і всі класичні філософські питання буття і пізнання в подальшому повинні розглядатися через аналіз мови. Метод логіко-лінгвістичного аналізу повинен стати визначальним методом філософії, адже тільки він дозволяє виявити найбільш глибинні структури, що відповідають за розвиток пізнавальної активності і раціональної діяльності у цілому» [5, 84-85]. У новому формулюванні, фундованому «лінгвістичним поворотом», традиційні філософські проблеми набувають нових суттєвих аспектів: як мова впливає на наше сприйняття світу; якого роду відношення існує між мовою та світом; яким є онтологічний статус мови; як мова пов'язана зі свідомістю людини; що може претендувати на статус значення деякого мовного виразу; яку роль виконує поняття істини у мові? Таким чином, очевидним стає той факт, що онтологічні та епістемологічні проблеми не

можуть адекватно розглядатися без експлікації та розкриття логічних проблем, а філософія стає нерозривно пов'язаною з дослідженням мови. Віднині рефлексія над лінгвістичним досвідом обумовлюватиме будь-яке філософське осягнення буття, а кожне філософське питання повинно буде розглядатися *також* і як питання лінгвістичне.

У даному контексті ми дозволимо собі сказати, що мова втратила для «філософського погляду» свою «прозорість»: виявлення мови як першопочаткової умови мислення й осягнення буття поставило під питання легітимність ідей, а, відповідно, і можливість співвіднесення мислення та буття. Усвідомлення цього факту поклало початок переосмисленню всього історико-філософського спадку, а також виробленню нових пізнавальних орієнтирів і методологічних підходів для майбутніх досліджень. Не дарма у зв'язку з цим, у межах аналітичної філософії вивчення засобів вираження було поставлено межею філософії як такої, фактично звівши її основне завдання до логічного аналізу мови.

Ми, втім, не можемо дозволити собі недооцінювати цю нову роль філософії і таке, здавалося б, різке обмеження сфери її дієвості. На прояснення природної мови і побудову мов формальних (включаючи кінцеву мету – розробку «логічно досконалої мови») покладалися величезні методологічні надії. Логічний позитивізм спробував підвести строгу наукову основу під способи вираження змісту досвіду і наукового знання взагалі, виключивши у цьому питанні будь-яку довільність: адже логічно «прозора» мова забезпечила б єдність науки. Мову можна було б знову вбудувати у традиційні концептуальні схеми мислення, у тому числі й істини. Роботи *Б.Рассела*, раннього *Л.Вітгенштейна*, *А.Дж.Айєра*, представників Віденського гуртка та ін. демонструють спроби філософії за нових «оптичних» умов співвіднести мислення та світ у межах тієї чи іншої логіки. Підпорядкування мови ідеї її власної структури дозволило б однозначно співвіднести її зі світом і мисленням і, таким чином, повернути філософії безпосередність погляду на буття.

Однією з основних проблем при такому підході – якою б тривіальною вона не здавалась – є проблема проведення чіткої межі між мовною та позамовною реальністю. Світ, мислення, істина – всі ці «явища» так чи інакше фіксуються у мові, яка одночасно виявляється і єдиним посередником між ними. Як показав У. Куайн, навіть остенсивне визначення не в змозі задовільним чином виділити із зовнішнього світу референт деякого лінгвістичного виразу. Л. Вітгенштейн говорив про те, що логіка мови, а, відповідно, і світу може бути тільки показана: а це означає, що ідея спів-присутності світу, мови та мислення не піддається артикуляції. Не зважаючи на це подібні ускладнення не свідчать про те, що ми взагалі не можемо здійснити ніякого розрізнення. До прикладу, у межах програми логічного атомізму Б. Рассела явно розглядається і структура мови, і структура світу, що нею описується, й істина як відношення відповідності між висловлюваннями та фактами. Проте абсолютно очевидно, що у цьому та подібних до нього випадках встановлені відмінності носять відверто штучний характер і не можуть претендувати на універсальність. Ми можемо констатувати, що побудова онтології у межах тієї чи іншої теорії мови, заздалегідь прирікає нас на роботу в умовах онтологічної відносності. При цьому будь-яка супутня метафізика набуває безсмысленого, надлишкового характеру. Як наслідок – поняття істини, що отримало в історико-філософському процесі досить специфічне смислове навантаження, яке так чи інакше відсилає до буття, більше не може бути вжите коректним чином. Поступово прагматика починає домінувати над «адекватністю». Перевага надається не «більш істинній» теорії, а більш корисній, перспективній, економній.

Тенденція «руйнування істинної оптики» прослідковується у розробці дефляційних (від лат. *deflatio* – здування) концепцій істини (*Ф.Рамсей*, *А.Дж.Айєр*, *У.Куайн*, *П.Стросон*, *П.Хорвіч*, *Р.Брендом* та ін.), що прагнуть продемонструвати надлишковість поняття «істина» і тим або іншим чином елімінувати його з філософського словника. Дефляціоністи стверджують, що істині неможливо дати експліцитне, субстанційно обґрунтоване визначення, а також заперечують наявність будь-якої метафізичної природи даного «об'єкта». Натомість вони пропонують імпліцитні визначення цього поняття, що демонструють, як істина функціонує у мові. Істину починають розглядати як нереляційну властивість, ніяк не пов'язану ні з буттям, ні з мисленням. Відбувається своєрідна деонтологізація істини; її починають тлумачити як явище, повністю іманентне мові.

З іншого боку, у філософії II пол. XX століття оформляється доволі впливовий напрям постмодернізму, що часто протиставляється аналітичній філософії, однак, на наш погляд, має з нею багато спільного. Дві згадані традиції є наслідком «виявлення» мови і при всій відмінності їхніх підходів повинні, з нашої точки зору, розглядатись як взаємодоповнюючі.

Показовою щодо наявності такого глибинного зв'язку між вказаним течіями є творчість Л.Вітгенштейна. У ранній період своєї діяльності він надав поштовху розвитку логічного позитивізму, запропонувавши концепцію, у межах якої мова та світ могли бути однозначно співвіднесені завдяки спільній для них логічній формі. Але пізніше, займаючись проблемами природної мови, він прийшов до висновку, що остання не може бути асимільована ніякою узагальнюючою логічною теорією. У цьому відношенні Л.Вітгенштейн міг би вважатися одним із попередників постмодернізму. У своїй пізній роботі «Філософські дослідження» він вводить поняття «мовних ігор», яке відображає «іраціональний» погляд на сутність природної мови і відсилає до неможливості її універсальної систематизації.

Наявність різноманітних мовних ігор чи практик за відсутності єдиної для них усіх «парадигмальної гри» постулюється також і у постмодернізмі. Останній декларує «світ як текст» – тотальність мови як граничної, самодостатньої та єдиної реальності. Як така мова не потребує відсилання ні до яких позамовних явищ, з чого витікає відмова від ідеї референції та поява концепту «пустого знаку». Оскільки референт мовних виразів відсутній, спроби віднайти первинно закладений у них смисл видаються марними. Смисл не є іманентним тексту, він конструюється у процесі прочитування і являє собою результат нашої суб'єктивної інтерпретації.

Буття, окреслене межами такого погляду, постає перед нами як екзистенція мови (метафора Л.Вітгенштейна – «мова як форма життя») – чиста процесуальність та ризоматична множинність. Усі можливі відмінності між, здавалося б, різнопорядковими явищами (світ, мислення, мова) зникають, відбувається програмна відмова від побудови будь-якої онтології. Відкидається традиційне осмислення буття як присутнього, наявного («метафізика відсутності»). У результаті таких змін істина більше не може мислитись як відповідність, як співвіднесеність із буттям, оскільки в якості тексту світ позбавлений відмінностей. В умовах пан-лінгвізму посилення на будь-яку позамовну реальність неможливі. Так само, як і в аналітичній філософії, у постмодерні істина стає «невидимою».

Висновок. Із попереднього викладу слідує, що внаслідок «лінгвістичного повороту» у західній філософії сформувалася нова епістемологічна ситуація: ідея втратила здатність виявляти буття через його співвіднесеність з мисленням. Зосередження на мовній проблематиці – наслідок «непрозорості» мови для «умо-гляду» – зумовило надання першочергового значення вирішенню проблеми «що є мова?» по відношенню до проблеми «що є світ?». Через непроясненість першого питання, єдиним, що опинилося у полі зору філософії, стала мова – набагато ближча, «видиміша» для людини, аніж буття, що стоїть за нею. Власне, відбулося своєрідне гіпостазування мови – її постулювання як єдиної та останньої доступної нам реальності. Відповідно змінилися і підходи до інтерпретації істини – вона почала шукати власне місце у новій онто-лінгвістичній конфігурації – тепер уже в якості лінгвістичного знаку. В аналітичній філософії та постмодернізмі місцеположення істини з мислення поступово перемістилося у мову.

Література

- 1.Хайдеггер М. Учение Платона об истине /М.Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Библикина] //Время и бытие: Статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007. – С. 477-499.
- 2.Лосев А.Ф. Словарь античной философии /А.Ф.Лосев. – М.: Издательство «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995. – 232 с.
- 3.Тарабанов Н.А. Логико-эпистемологические основания и следствия дефляционного подхода к истине: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания» /Н.А.Тарабанов; ГОУ ВПО «Томский государственный университет». – Томск, 2010. – 27 с.
- 4.Рассел Б. Логический атомизм /Б.Рассел; [пер. с англ. Г.И.Рузавина] //Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. – С.17-37.
- 5.Ладов В.А. Онтологическая проблематика в аналитической философии /В.А.Ладов //Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXIII, № 1. – С.84-97.

Summary

Vitvitska N., Sarnatsky N. Truth and “Non-Transparency” of Language. In the article the evolution of interpretations of the concept of "truth" in the history of Western philosophy is examined. Special attention is paid to comprehension of modern approaches to truth within analytic philosophy and postmodernism. It is demonstrated that radical change in the interpretation of truth in the 20th century occurs due to "linguistic turn" and putting linguistic problems in the center of philosophy. **Keywords:** analytical philosophy, truth, linguistic turn, language, postmodernism.

МЕТОД ДЕКОНСТРУКЦІЇ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ПАРАДИГМІ ПІЗНАННЯ

Проаналізовано явище деконструктивізму як методу пізнання в постмодерністській філософії. Здійснено теоретичний виклад деконструкції як методу критичного аналізу; подано два практичні приклади деконструкції в роботі з текстами Спінози та Кафки.

Ключові слова: деконструкція, Кафка, метод, парадигма, постмодернізм, Спіноза.

Чи померла філософія вчора, після Гегеля, Маркса, Ніцше чи Гайдегера – так, що її шлях до сенсу своєї смерті лише має розпочатися, – чи вона все ж таки тільки й жила тим, що відчувала своє наближення до смерті, що мовчазно виражається в тіні, яка падає від слова, що проголосило проект *philosophia perennis* – все це питання, відповіді на які не існує.

(Жак Дерріда, Насильство та метафізика. Нарис думки Емануеля Левінаса)

Постановка проблеми. Сучасна філософія перебуває у стані постійного руху. Нові постмодерністські ідеї не мають сталого вигляду, постійної форми і є, передусім, переосмисленням усієї історії філософії минулого. Розвиток нових філософських ідей підготував появу нових методів пізнання та філософської критики. Деконструктивізм, один із нових методів філософського пізнання – мало досліджувався як явище, оскільки слабо висвітлювався дослідниками постмодерністської думки, а Дерріда, який вважається засновником деконструктивізму, ніколи не давав повної характеристики цього методу, що, передусім, зумовлено характером непостійності та постійного руху деконструкції як методу.

Майже половину минулого століття криза гуманітарних наук ХХ століття та конфлікти всередині наукових спільнот готували нову наукову парадигму. В епохах «історичного зміщення» філософський світ вкотре був зігнаний з місця та позбавлений рівноваги дегуманізацією життя, двома світовими війнами, постіндустріальним способом виробництва, поп артом, духовною кризою. Перехід від «нео-» до «пост-» став відміткою виходу старого філософського мислення з кризи, коли замість старих ідей, які перевдягались у нові плаття та подавались у вигляді чогось нового – перехід до постмодерну. Гайдегер казав про середньовічну схоластику, що та не створює нічого і не дає нічого, окрім суб'єктивного тлумачення Аристотеля. Ті, хто назвали себе послідовниками Гайдегера, Гусерля, Фрейда, Гегеля, Ніцше та Маркса – Барт, Фуко, Батай, Дерріда, Бодрійяр, Лакан, Мерло-Понті, Ясперс – окреслили нові горизонти сучасної філософської думки, якій вже не раз на віку виносили смертний вирок. Гуманітарні науки потребували нових методів та *інструментів* пізнання. Криза структуралізму вимагала «діяти так, якби Структури не було» [10, с.383]. Наукова революція ХХ століття увійшла у філософське мислення без крові. У порятунку від «структуралістської навали» в гуманітарно-науковій парадигмі виник постструктуралізм. Ця постмодерністська філософія мала абсолютно інший предмет і об'єкт вивчення.

«Світ є текст», – проголосив Дерріда. «Буття – це Граматика, а світ, від початку й до кінця – криптограма, яку треба побудувати чи перебудувати поетичним написом і розшифруванням». Ці слова й стали кредо визначення об'єкта та предмета дослідження постмодернізму. У Барта це «уповільнена зйомка процесу читання» [1, с.14], у Фуко – археологія гуманітарних наук, у Бодрійяра – «політична економія знаку». В усіх випадках постмодерністський погляд на світ пройнятий апокаліптичністю: будь-яка епістема не має смислу, «модель світу» неможлива. Дослідження повернулись від невідомого, невиявленого, до завідомо непізнаного.

Виникає «інтертекст». Твердженням того, що історія, суспільство та індивід можуть бути прочитані як текст, призвело до «текстуального» сприйняття культури, який, також є своєрідним передтекстом (передмовою) до будь-якого тексту, що має з'явитися. Іншим важливим наслідком уподібнення свідомості до тексту було інтертекстуальне розчинення суверенного суб'єкту в текстах-свідомостях, які складають Інтертекст («великий

інтертекст») культурної традиції. Статті, наукові праці та монографії присвячуються герменевтиці однієї фрази; книга стає коментарем до абзацу. Об'єктом дослідження стає Слово, Вислів, Текст. Ми питаємо: хто промовляє в нас, мова чи Я?

Серед основних досліджень деконструктивізму в СНД одним із найбільш вагомих є його огляд та критика в праці *І.Ільїна* «Постструктуралізм. Постмодернізм. Деконструктивізм.», виданий у 1996 році. Серед українських дослідників деконструкції – *Т.Гундорова*.

Сьогодні цілісний нейтральний огляд деконструктивізму в українсько- та російськомовних дослідженнях майже відсутній

Мета статті полягає у визначенні ключових засад і тверджень деконструкції як методу постмодерністської критики та прикладу практичного її застосування в аналізі художнього та філософського текстів.

Деконструкція Дерріди є напрямом постмодерністської критики. Саме поняття не є радикально новим явищем, як і майже всі явища постмодерну – воно є радикалізацією деструкції Гайдегера. У цю радикалізацію включається новий синтез – синтез Філософії та Літератури. Теорія здобула велику популярність, опинившись доволі привабливою для вчених, які намагались розширити межі класичного структуралізму, синтезуючи його із новими науковими підходами та підводячи під наукову парадигму постмодерністських ідей.

Деконструкція пов'язана зі структурами, однак, водночас, ця увага – розбір, розкладення, деструктуризація логоцентричних, фоноцентричних та суто лінгвістичних структур. Головна мета цього методу – художня герменевтика філософських метафізичних (у більшості) текстів. Серед цілей деконструкції – знак, мовлення, письмо, текст, дискурс, контекст, метафора, гіпербола, підсвідоме, несвідоме, Я, Інший. Сам Дерріда в різних своїх працях подає нам деконструкцію абсолютно по-різному. Хоча, звичайно, є і спільне, притаманне для всіх цих робіт: акти руйнування, зісковзування, змішування, демонтажу. Головна програма деконструктивізму – спростування західноєвропейської філософії та культури, засадами якої є логоцентризм. На думку Дерріди – парадигма західноєвропейської філософії задана логоцентризмом, який сходиться ще до давньогрецької філософії. «Сутнє», «присутність», «самість», «річ-в-собі», «внутрішньосвітове підручне», іншими словами, вся континентальна метафізика для Дерріди – суть прояви тотальності Логоса в гуманітарних науках. Будучи синтезом естетики, художньої літератури, гуманітарних наук та філософії, деконструкція не є повномасштабним засобом наукового пізнання чи чимось таким, що може належати до окремої наукової спільноти, оскільки, як зауважує Томас Кун: «Наукова спільнота складається з дослідників із певною науковою спеціальністю. Незрівнянно більшою мірою, ніж у більшості інших сфер, люди, які до цієї спільноти відносяться, отримали схожу освіту та професійні навички; впродовж процесу навчання вони засвоїли ту саму навчально-методичну літературу та винесли з неї для себе одні й ті самі уроки» [5, с.473]. Із деконструкції не можна винести для себе уроки, зробити висновки, сформувати її як дисципліну, чи створити інститут деконструкції.

Деконструкція не має методології та правил, які можуть її визначити. «Чим є деконструкція – усім! Що таке деконструкція – ніщо!». Цей напрям не має негативних чи деструктивних рис, які йому іноді намагаються нав'язати (так само не мала негативних рис і деструкція Гайдегера: «деструкція бачить себе поставленою перед завданням *інтерпретації*» [11, с.25]). Деконструктивістська критика не є остаточною, на цьому наголошують усі, хто використовує її практично.

Для всіх актів цього художнього прийому є одна засаднича риса: кожен з них є розплітанням «полотна текстури» [2, с.74]. І цей акт «розплітання» уявляється Дерріди передусім особливим читанням тексту, руйнуванням його початкового, постульованого на сторінках початкового тексту, Логосу. «Додати – означає тут не що інше, як дозволити читати» [2, с.74]. Коли деконструкцію відмовляються сприймати як реконструкцію, «деструкцію онтології» тексту, як «негативну теологію», в ній бачать лише надмірно велику кількість цитат, а в авторі – людину, нездатну створювати щось своє, паразитуючого на ідеях інших. Однак *втручання* не є паразитизмом.

Особливе читання тексту як акт втручання включає в себе *перевертання* всередині деконструйованої системи. «Текст є чимось написаним – минулим – яке хибним явищем теперішнього прихований та всемогутній автор представляє читачу у вигляді його, читача, майбутнього» [2, с.16]. Перевертання означає також *зміщення* всередині певної системи, що, з тверджень Дерріди, дає можливість зробити такі висновки: а) бінарна опозиція (добро/зло, день/ніч,

біле/чорне тощо) змінює свої полюси на протилежні; б) щось третє, що завжди було спекулятивним рішенням і того, що об'єднувало ці опозиції та протиставляло, тепер стає своєрідним інструментом зміщення, який місцями змінює суть тексту; в) це зміщення включає в себе можливість вільного перенесення контексту, виходячи з різниці контекстів читання та письма: із філософського на літературний, соціальний, економічний, історичний, культурний, політичний та ін., або зовсім позбавитися контексту. Деконструкція проголошує незалежність від нього.

За Деррідою, будь-який текст є лише частиною одного глобального тексту, частиною полотна, сліду, який проймає увесь простір літератури, тому таке зміщення (та змішування) і стає можливим. Будь-яке читання твору приречене на «помилку», в тому числі й читання самого деконструктивіста. Метазадача деконструктивного аналізу – вказати на цю можливість помилки, продемонструвати її у власному читанні тексту. «Подібна гра може дійти до нескінченності, окрім того, при такому способі дії кожне визначення чи кожне утворення може, у свою чергу, повторно використовуватись іншими утвореннями у вигляді форми чи моменту схеми, і кожне з них із вдячності може надати таку ж послугу іншому – у колі взаємності, який унеможлиблює пізнання того, що є сама річ – ані та, ані інша» [2, с.34]. У цих словах Шеллінга щодо філософського пізнання природи, виражене ставлення деконструктивістів до тексту. Деконструктивісти намагаються продемонструвати «риторику запевнення», притаманну будь-якому тексту, розраховану на «наївного читача». «Наївному читачеві» або агресивно нав'язується авторське розуміння тексту, або ж сам читач тлумачить його в буквальному розумінні, інтерпретуючи однозначно, намірено шукаючи єдиний, конкретний, визначений смисл. Виходячи з цього твердження, Дж.Еткінз висуває концепцію щодо «волі до влади» автора, яка проявляється як у авторі під час написання тексту, так і в самому тексті та є «кінцевою інстанцією» в інтерпретації тексту читачем. Роль деконструктивістського критика – віднайти момент протиріччя, відправний пункт появи іншого (чи взагалі протилежного) смислу, «ту точку, у якій рух значення мав би впорядковано зв'язувати гру сліду, створюючи в такий спосіб історію» [2, с.38]. Це є своєрідний окольний шлях письма, який веде даний текст до всіх інших текстів і впускає в даний текст усі інші тексти, роблячи систему цінностей цього тексту «такою, що не можна визначити з позиції своєї власної наявної системи смислу» [2, с.139]. Деконструктивізм не руйнує аксіоматичні системи смислу, специфічні, відмінні та фіксовані для кожного тексту, епістемі, філософської та літературної школи, чи історичної епохи, проте виявляє внутрішню суперечність цих систем, їх інтерпретацій, дискурсів, «модусів позначення», риторичностей. Семантичні структури тексту стають своєрідним полем двобою авторської інтенції та інтерпретації читача, і лише «свідомий читач-деконструктивіст має змогу дати новий зразок демістифікованого читання, тобто, справжню деконструкцію тексту» [2, с.23].

Не перебуваючи поза текстом, деконструкція відкидає дослідження буття та часу, оскільки письмо «не існує в жодному з трьох часів (теперішньому, минулому та майбутньому як модифікаціях теперішнього). Подія в тексті завжди відбулась, завжди відбувається, завжди відбудеться. При кожному акті читання вона повторює цю дію в заданому текстом часовому модусі. Деконструктивізм не торкається буття поза текстом, оскільки воно підлягає часу, «присутності», є постійно змінним і, не будучи сталим, унеможлиблюється для аналізу. Будь яка «подія» в деконструкції є настільки ж унікальною, як, наприклад, підпис фізичної особи і не може повторюватись, постійно рухаючись і змінюючись – будь-яке її визначення лише гальмує та перериває деконструктивістську критику. У перших книгах та статтях Дерріди була лише тенденція деконструкції, однак автор ще не проголошував її. Аналізуючи книгу «Письмо та відмінність», ми можемо побачити передтечу аналізу, який ще не є деконструкцією, протевже має певні його риси.

Наприклад, у праці «Когіто та історія безумства», беручи за вихідний пункт своїх досліджень книгу свого вчителя, Мішеля Фуко «Історія безумства в класичну епоху», Дерріда свідомо створює діалог між Декартом і Фуко, щедро цитуючи обох авторів та інтерпретуючи їх. Не лишається поза увагою також і той факт, що велику увагу Дерріда приділяє «питанню» Гайдегера, що, фактично, вказує на те, що філософ не пориває до кінця із західноєвропейською метафізичною традицією. У своїх працях «Що таке метафізика?» і «Буття та час», німецький філософ ставить постановку питання на один рівень важливості з самою відповіддю на нього. Дерріда перед деконструктивним аналізом у «Когіто та історія безумства», ставить також дві серії питань до шуканого, в першу чергу – до картезіанського Когіто. Наступний акт – *читання*

Фуко Деррідою в жанрі *коментарю*. Наступна стадія – «діалог між філософами» та власні умозаключення Дерріди впродовж його критичної роботи.

Праця «Насильство та метафізика», яка являє собою нарис ідей текстів Емануїла Левінаса, представлена вже у вигляді деякого «критичного нарису-монографії, викладеного через історію філософії». Думка Левінаса викладається нам через давньогрецьку філософію, ідеї Гусерля, Гайдегера, Гегеля, Декарта, Мерло-Понті та навіть – що, здавалось би неприйнятним – через цитати Шелера та Клоделя. І вже лише потім слідує розкриття метафізики Левінаса, аналіз його категорій та визначень класичних філософських понять.

Суть деконструкції та її опис філософ представляє вже у своїй книзі «Диссеминація», збірці трьох есе із великою передмовою, в якій проводить деконструктивний аналіз поняття передмови. У есе «Фармація Платона» Дерріда вже проводить акт деконструктивістського читання діалогів Платона, зв'язуючи полотно тексту зі світовою літературою усіх епох, виявляючи парадигматичний характер зв'язку з поданими текстами. Есе «Подвійний сеанс» (вперше зачитане як доповідь на двох засіданнях «Групи теоретичних досліджень» у 1969 р.) являє собою діалог між Платоном і Маларме, «ім'я яких» при цьому, «не є реальними референціями, а лише прийнятими задля зручності позначеннями та точками опори нашого аналізу» [2, с.230]. Нарешті, у третій праці, есе «Диссеминація», гра деконструкції проявляється повною мірою у вигляді інтерсуб'єктивних діалогів, «тканини з цитат», «зміні мови в мові», перевороту, зміщення та змішування.

До прикладів деконструктивістського читання художніх текстів відноситься книга Ролана Барта «S/Z». Праця являє собою читання оповіді Оноре де Бальзака «Сазарін». Текст Бальзака має 24 сторінки, тоді, як текст Барта – 166. «Тож ми станемо розсипати текст, розводити його в сторони (як це відбувається при сейсмічних тріщинах) на смислові блоки, оскільки звичайне читання дозволяє побачити лише гладку поверхню тексту, непомітно сплавленого потоком фраз, скріпленого течією оповідання, змішаного побутовою мовою з його досконалою натуральністю» [2, с.39-40]. Кожна бальзаківська дія у Барта, різничись від двох слів до цілого абзацу, коментується, інтерпретується та декодується. Автор також представляє всю оповідь у вигляді «акціональних послідовностей», тобто, опускаючи текст, наводить лише коди дій у їх послідовності, подаючи їх як каркас текста-читання. Це тип деконструктивної роботи з текстом, введений виключно Бартом. Саме ця книга визначила перехід Барта до «табору постструктуралістів» і сферу його інтересів від семіотики систем до семіотики Тексту (або Літератури). У багатьох смислах, ця робота – змішання прийомів структуралізму та постструктуралістських ідей.

Коли йдеться про «лівий деконструктивізм», найбільш вдалим прикладом роботи на цю тематику є книга Фредеріка Джеймсона, «Постмодернізм, або логіка культури пізнього капіталізму». Тексти розглядаються філософом завжди як ідеологічно закодовані, в процесі інтерпретації являючи своє «політично несвідоме» (за цим терміном видно вплив франкфуртської школи на ідеї автора; сам собою лівий деконструктивізм багато чим зобов'язаний франкфуртській школі). Ці коди знаходяться на трьох герменевтичних рівнях: 1. окремий текст як символічний акт, де текст «втягує» Реальне в свої структури; 2. соціальний дискурс, у якому твір виявляє свою діалогічну природу, антагоністичну, «класову» за характером; 3. виявлення у тексті присутності Історії як рушійного апарату засобів виробництва знаків і кодів. Джеймсон виступає під девізом «Історизуй завжди!», де історія для нього передусім – «текстуалізована». Як подія, вона, звичайно ж, не є текстом, проте доступна нам лише у текстовій формі.

Доволі відомим напрямом у межах деконструктивізму є феміністська критика. Серед її представників: Г.Співак, Ю.Крістева, Е.Сіксі. У власній постструктуралістській версії вона є своєрідним переосмисленням ідей Дерріди, Барта та Лакана. Концепція логоцентризму тут отримує назву «фаллологоцентризму», чи, просто, – фаллоцентризму. Стикаючись зі схожою проблематикою – уникненням системи, в ядрі аналізу феміністської критики – уникнення фаллоцентризму. Прибічники цієї критики також відстоюють тезу про «жіночість» природи письма (літератури) та відсутності в ній законів чоловічої логіки. Феміністська критика закликає викривати «помилкову» чоловічу культуру, яка домінувала та продовжує доминувати в реальному бутті та літературі.

Деконструкція метафізичних філософських текстів привертала до себе пильну увагу вчених, які займалися семіологією. Один із практичних прикладів застосування деконструкції

Філософії шляхом зміщення її в семіологічний дискурс наводимо нижче, аналізуючи вибрані аксіоми та теореми із роботи Спінози «Етика».

«Все, що ми пізнаємо чітко та ясно як те, що належить до природи речі, ми можемо насправді та в дійсності стверджувати про річ» [9, с.45]. Отже, в нашій свідомості відбувається акт кодування речі. Вивчаючи правила поєднання властивостей всередині речі, ми, потім, зводимо її до певного коду знань і потім розпізнаємо у знаках та символах. Інформація про річ стає повідомленням, актом комунікації, де людина – адресат, і річ займає певний порядок у фізичній системі, впорядкованій і створеній в нашій свідомості. Природа речі – також світ смислу; отримуючи сигнал-повідомлення, дешифруючи будь-яким чуттєвим способом атрибути речі, ми починаємо виводити денотативні (первинні) та конотативні (вторинні) її якості.

Переходячи до твердження «Сутності речей існують одвічно та залишаються незмінними» [9, с.46], ми стикаємося з діалектикою суджень: навіть якщо іманентна сутність речі залишилась у природі незмінною, коди, які ми розглядаємо в контексті соціальних інституцій, можуть змінюватись. Це відноситься не лише до таких, суто соціальних, явищ, як мораль, мода, ідеологія – наприклад, печера у скелі, не змінюючи своєї іманентної суті, губить значення «затишної оселі» для первісної людини, коли розвивається цивілізація, чи, навпаки, отримує це значення через кілька століть, стаючи укриттям для мандрівників, які заблукали, від негоди.

«1. Все, що існує, існує або саме в собі, або в чомусь іншому» [9, с.196]. Говорячи про річ як про щось в собі, ми навряд чи можемо привнести щось нове та вийти за межі варіацій філософських тлумачень речей, проте існування через інші об'єкти, окрім певних фізичних змін (як існування гідрогену в молекулі води внаслідок хімічної реакції) також може здійснюватись на суто вербальному/семантичному/семіологічному рівні: перенесення значення, втрата значення, існування знакової цінності речей тощо. Річ, а точніше, її знак, існує завжди всередині пізнання. З іншого ж боку, річ не потребує своєї пізнаності для існування. Якщо палеонтологи не знайдуть знахідку, або приховані в печері скарби (один раз вже створені, не потребуючи їх відтворення), ці речі не втратять нічого в своєму бутті. «Не пізнання, а сама мова речей затверджувала знаки у їх означальній функції».

Речі, врешті решт, можуть бути створені й природою, й людиною. Однак на речах і «знаках» *natura naturata* Грунтуються штучні речі/знаки, зобов'язані своєю достовірністю – навіть – життєдіяльністю природнім речам. Це також значить, що штучна «річ-в-іншому», або «знак-в-іншому» є елемент, виділений із речі/знаку, повністю чи частково, і конституційований в іншій речі/знаку пізнанням, мораллю, законодавством, умовним суспільним договором чи непередбаченими обставинами, які спонукали до цього вимушеного конституювання.

«2. Що не може бути представлене через інше, має представлятися саме через себе» [9, с.196]. У такому разі – має місце протилежне судження: річ не губить властивостей, а знак зв'язаний повністю із тим, що він означає. Іншими словами, представлена через себе річ – це іконічний знак; знак, який має натуральну схожість з об'єктом позначення, але – до певного ступеня. Іконічний знак все одно не має можливості виходити за межі власної денотації, а іконічність є лише питанням її рівня. У процесі сприйняття знаків когнітивними механізмами, що забезпечують своєрідний процес комунікації, існують лише деякі (– до певного рівня) спільні умови на основі стандартних кодів сприйняття та формується структура власного дешифрування до моменту, де інтерпретант вже розпізнає річ як представлену через себе та/або знак як денотат речі.

«5. Речі, які не мають між собою нічого спільного, не можуть бути й пізнані одна через іншу; іншими словами – представлення однієї не заключає в собі представлення іншої» [9, с.196]. Відносно фізичних властивостей, суперечностей у нас і не виникає, однак в універсумі знаків, навпаки: одна річ представляє себе через іншу. Функціонування знаку як передуючого емпірії в межах культури часто змінювалось. Характеристика відносин «знак – річ» представлена у структурних решітках Фуко. Кожна фігура цієї решітки репрезентує іншу; вона стає її ж знаком. Так, на думку Фуко, у XVI ст. і до XVII, існувала максимальна спорідненість між репрезентаментом та означуваною річчю. Знак мав мінімум довільності. На це також орієнтується і Спіноза, сучасник цієї епістемі, стверджуючи про неможливість представлення однієї речі через іншу. В XVII-XVIII ст. зі знаком відбувається своєрідний метаморфоз, іншими словами – деконструкція знаку, проте не його повна деструктуризація. Знак лишається позначаючим, при цьому ізолюючись від того, що позначає. Відносно об'єкта знак стає іконою, індексом, символом. Замість переходу речі в річ відбувається, за концепцією Фуко, перехід ідеї в ідею.

Кожен знак – лише маніфестація; при цьому, по суті, він ще не заключає в собі представлення іншої речі. Знак у визначенні сучасної семіології немає нічого в своєму складі. Наразі він повністю деструктурований. Ми можемо скільки завгодно шукати означуване, однак у позначаючому можемо так і не знайти його. Все повертається до нескінченної гри семіозису. Грунтуючись на принципі опозицій і системі реляційності, річ як знак може тепер представляти собою інші речі/явища, не маючи з ними нічого спільного.

Прикладом деконструктивного аналізу Літератури, наведеним нижче, є аналіз Логосу та метафізики творів Кафки. Хисткий, сірий, туманный, димчастий, напівсонний, мерзлякуватий, повний розпачі та безвиході, «абсурдний світ» німецькомовного письменника, уродженця Праги, австро-угорця за громадянством, Франца Кафки, розшифровували по-різному. Метафізика Кафки часом ставиться на один рівень із метафізиками *Ніцше*, *Платона*, *Арто*, *Гусерля*, *Гайдегера*, *Кіркегора* та інших мислителів – як філософів, так і письменників. Світ Кафки був предметом вивчення як феноменології, так і психоаналізу, як літераторів, так і лікарів, як структуралізму, так і генезису. Чим же є його Логос, його світ, і чому однозначна, «наукова», відповідь на це питання досі не існує? «Окрім моїх сімейних обставин я не міг би існувати літературною працею хоча б вже тому, що довго працюю над своїми речами; окрім того, моє здоров'я та моя натура не дозволяють мені жити, покладаючись на, в найкращому випадку, невизначені заробітки. Тому я став чиновником у конторі соціального страхування. Але дві ці професії ніяк не можуть ужитися одна з одною та допустити, щоб я міг бути щасливим одразу з обома. Найменше щастя, яке приносить мені одна з них, стає великим нещастям у іншій. Якщо ввечері я написав щось, що мені подобається, наступного дня на службі я увесь горю зсередини та нічого з цим не можу зробити. Ці метання з боку в бік стають все боліснішими. На службі, якщо дивитися зовні, я виконую свої обов'язки, однак внутрішні обов'язки я не виконую, а кожен внутрішній обов'язок, який я не виконав, перетворюється на нещастя, яке потім вже не покидає мене» [5, с.24]. Що ж таке створив простий офісний клерк, при житті, як завжди, неоцінений, заплативши власними силами, нервами, терпінням, настроєм, чого не вдалося створити нікому ні до, ані після нього, так і не зумівши піти за його дискурсом? Передусім, неоднозначність кафкіанського міфу зумовлена руйнуванням. Кафка творить свій світ, виражаючись мовою Антонена Арто, «через насильство». Як Ніцше називали руйнівником метафізики, так Кафка в своєму світі руйнує Я.

Акт руйнування Я в творчості відбувається шляхом викрадення. Акт викрадення – крадіжка слова з мови, але слова, яке або має об'єкт, або само це слово міститься в Логосі, не є представлене у фюсісі (у бутті) як об'єкт. «Висловлене або записане слово, буква, завжди викрадене. Завжди викрадене, оскільки завжди відкрите». Відкритості структури мови відповідає відкритість буття як об'єкта крадіжки слова та частин буття в міф. «Крадіжка – це завжди крадіжка слова чи тексту, сліду. Крадіжка благ стає тим, чим вона є, лише за умови, що річ є благом, тобто, якщо вона отримала власний смисл та цінність, і є при цьому порушеною як мінімум зобов'язанням деякого дискурсу... Проте крадіжка слова – це не просто крадіжка, схожа на всі інші, вона зміщується з самою можливістю крадіжки та визначає її фундаментальну структуру» [3, с.12]. Виникне (повністю справедливе) питання: але ж, в такому разі, будь-який акт письма – акт крадіжки в Логоса, у мови, у буття, чому ж руйнування Я відбувається саме в Кафки? Відповідь доволі проста: саме у світі Кафки з нами розмовляє Інший, а не Я, ми бачимо світ очима Іншого, а не Я, частка Я, «картезіанське когіто» («Під “cogitatio” я розумію все те, що для нас, усвідомлюючих при тому самих себе, відбувається, наскільки ми маємо в собі про це супутнє знання. Тож не лише пізнання, воління, уява, а також і відчуття тут є те ж саме, що ми називаємо cogitare» [3, с.9], – і тут важливо загострити увагу на словах «усвідомлюючих самих себе»), відсутнє в цьому світі. Інший діє уві сні та в божевіллі. Суб'єкт Кафки не сприймає у нашому розумінні «розумної рефлексії». «Нарешті, після п'яти місяців життя, впродовж яких я не зміг написати нічого такого, що задовольняло б мене, і які ніхто мені не відшкодує, хоча всі зобов'язані були б це зробити, я вирішив знову поговорити із самим собою». Діалог із самим собою тут – не монолог, а розмова Я та Іншого. Щоб створювати свій власний світ, Кафка бере в реальному світі лише те, що бачить Інший, те, що він відчуває. Цей сомнамбулічний пошук підсвідомим (тобто, за допомогою підсвідомого) будує кафкіанський світ із уривків підсвідомого, іншобуття. Світ без Я втрачає самість. Це – акт метафізичного насильства над сутнім. І якщо у цьому міфі наявна трансценденція, то вона полягає в тому, що долається світ як світ, світ як буття, йдучи до того іншобуття, з яким кожен з нас зустрічається від імені Іншого, у снах та

психічних розладах. Сама мова його міфу проста, пряма, ніколи не прикрашена зайвими метафорами, не ускладнена поширеними реченнями, премудростями; ця мова нагадує ділове письмо, таке ж, як записи його щоденників та листи. Він не вимогливий до Логосу та задовольняється найменшим і скромним, таким, як платня простого службовця великої фінансової контори. Логос Кафки проявлений також у вираженні простором. Щось подібне Антонен Арто вкладав у мову свого театру жорстокості в першому маніфесті: «Цю особу мову можна визначити лише через притаманні йому самому засоби динамічного та просторового вираження, які протилежні виразним засобам діалогічного мовлення» [3, с.42]. Просторові вирази та згладжена сомнамбулічна динаміка доповнюють простоту мовлення. Інший Кафки краде зовнішній світ, руйнуючи його, при цьому намагаючись із ним не стикатися. «Ти не можеш досягнути нічого, виходячи з себе. Але що ще ти загубиш, знаходячись в окресленому тобою колі? На це я відповім таке: краще дозволю бити себе в цьому колі, аніж самому бити когось поза ним» [5, с.24]. «Биття себе в цьому колі» – натхнення, яке приходить ззовні.

Відмінність твору, який має Я, від реального світу набагато менше, ніж відмінність твору, створеного зі вкраденого слова Іншого: у реальному світі не існує абсурду іншобуття і реальний світ – на цьому треба загострити увагу, оскільки ця деталь важлива, але не завжди кидається у вічі – *більше*. Коридори, кабінети, вулиці, квартири, кімнати, трактири, школи, міста, вулиці, країни в світі Кафки зумисно карикатурно маленькі. І це має свою першопричину: не пустити Я, не дати смислу розмовляти. Якщо смисл починає розмовляти, якщо він пускає туди буття, структурність, якщо вершник перестав їхати верхи на відрі та пересідає на коня – Інший замовкає, а світ Кафки гине. Достатньо дати будь-чому в цьому світі закінчитися нормально, здобути смисл – як уся кафкіанська метафізика руйнується. Маленька кімната – це негативність, у якій цей світ створювався і через яку він стає твором, маленька кімната – це необхідне насильство, те саме насильство Антонена Арто як творчий акт. Це – не тотальна експропріація, якраз навпаки: експропріація половинчата, зумовлююча відмінність.

У світі Кафки не просто нема місця для Я, воно в ньому, відчужуючись, перемагається. Герой, жертва, оповідач, намагається деколи розв'язати проблему (чи просто прожити ситуацію) розсудливо, «нормально», потім же, розуміючи, що це неможливо – починає грати за правилами Іншого, стає його жертвою. Йозеф К. до останнього намагається протистояти системі правосуддя Іншого, яка на нього напирала, але, як ми знаємо, ця боротьба завідомо приречена. У сомнамбулічному світі дії Я – безсилі. Навіть якщо ми вміємо керувати власними діями під час сновидінь, ми не можемо цим керуванням, цими діями, примусити несвідоме в нас стати логічним. Як би не був прочитаний цей ієрогліф, це мовлення Іншого – воно завжди буде читатися на дивній для «картезіанського когіто» мові. Ставлення Грегора Замзи до життя встановлюється не подивом давньогрецьких філософів і навіть не жахом Хайдеггера, воно встановлюється викраденням. Він сприймає факт свого перевтілення в комаху, втрату самості не як щось надприродне, а лише прагне врятуватись від неприємностей, які приносить тепер йому його нове тіло. Перевтілення Грегора Замзи, яке так намагаються розтлумачити критики та клініки, всього лише акт крадіжки тіла Іншим у самого себе, скоріше, навіть, підміна тіла. Коли Інший краде сам у себе – не виникає ані подиву, ані жаху. Це – факт, який зрозумілий сам собою, оскільки ж Інший – вже підміна, вже відчуження. «Отже, моє тіло завжди було вкраденим у мене. Хто міг його вкрати, як не Інший, і як би він міг заволодіти ним із самого мого народження, якби він не засів замість мене у животі моєї матері, якби він не народився замість мене, якби я не був вкрадений із самого народження, якби моє народження не викрало мене самого» [3, с.15].

Маленька кімната є Богом, який позбавляє світ його власної природи та впускає у нього лише вкрадливую його частину. Я не може пройти по маленьким коридорам будівель «Процеса» тому, що воно, передусім, кінцеве, тоді, як маленький коридор – безсмертний та нескінченний, оскільки Інший насправді не народжується в бутті, але завжди говорить. Світ Кафки підриває авторитет буття, трансцендентально його переступаючи, створюючи дискурс-без-Я, основною рисою якого є акт метафізичного насильства над сутнім. Дискурс-без-Я виникає тоді, коли інший промовляє з Маленької Кімнати. І ось тоді буття лишається на відстані (не ззаду чи спереду, а саме на відстані!), даючи шлях Логосу Кафки. Логос Кафки – це є Логос Іншого. Він не піддається структуруванню, не розбивається на фрагменти, не може стати логічним – логіка знищує цей Логос. «Фюсіс»: панування пануючого, «логос» – слово, яке вивільнює це панування

з потаємності» [13, с.35], у своїх «Основних поняттях метафізики» приходив до висновку Гайдегера. Проте в метафізиці Кафки фюсис відсутній, а єдине, що логос витягує – логос Іншого.

Висновок. У статті розглянуто деконструкцію як метод художнього транскрибування філософських текстів, їх синтезування з художньою літературою. Викладено основні твердження деконструкції, які можна розглядати як сформульовані, розглянуто «школи» деконструктивізму, що з'явилися під впливом робіт Жака Дерріди. На двох практичних прикладах деконструктивного аналізу художнього та філософського текстів деконструкція представлена як метод пізнання в горизонті постмодерністських ідей.

Література

1. Барт Р. S/Z /Р.Барт; [пер. с фр., под ред. Г.К. Косикова]. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
2. Деррида Ж. Диссемінація /Ж.Деррида; [пер. с франц. Д.Кралечкина]. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007.— 608 с.
3. Деррида Ж. Письмо и различие /Ж.Деррида; [пер. с франц. А.Гараджи, В.Лапицкого и С.Фокина; сост. и общая ред. В.Лапицкого]. – 20.09.2000 – 432 с.
4. Джеймисон Ф. Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма /Ф.Джеймисон; [пер. А.А.Грицанов, В.Л.Абушенко, Г.М.Евелькин, Г.Н.Соколова, О.В.Терещенко]. – 2003. – 534 с.
5. Кафка Ф. Дневники /Ф.Кафка; [пер. с нем., комментарии Е.А.Кацевой]. – М.: Аграф, 1998. – 446 с.
6. Кафка Ф. Превращение /Ф.Кафка; [пер. Р. Райт-Ковалевой] //Кафка Ф.Избранное. – М. Радуга, 1989, 87 с.
7. Ф. Кафка – Замок /Ф.Кафка; [пер. Р. Райт-Ковалевой]. – М. Радуга, 1989, – С. 153-329.
8. Кун Т. Структура научных революций /Е.Кун; [пер. с англ. И.З. Налетова]. – М.: Эдиториал 2002 – 704 с.
9. Спиноза Б. Избранное.; М: 1990.— С.313-590.
10. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию /У.Эко. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и Время /Хайдеггер М.; [пер. с нем. В.В.Бибихина]. — Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
12. Хайдеггер М. Что такое метафизика? /М.Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – Москва: «Академический проект», 2007 – 189 с.

Summary

Kazakov M. The Method of Deconstruction in the Postmodern Paradigm of Knowledge. The given article is an analysis of the deconstruction as a method of knowledge in postmodern philosophy. The article consists of two parts. The first is a theoretical description of deconstruction as a method of critical analysis; in the second part there are two practical examples of deconstruction based on working with the texts of Spinoza and Kafka. **Keywords:** deconstruction, Kafka, method, paradigm, postmodernism, Spinoza.

УДК 165.75-81-116

© Світлана Повторева

Національний університет "Львівська політехніка"

ПРИНЦИП ВИДІЛЕННЯ СТРУКТУРОТВІРНИХ ВІДНОШЕНЬ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА СТРУКТУРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Показано, що категорія "відношення" генетично і в подальшому є філософським підґрунтям структурного світобачення. Принцип виділення структуротвірних відношень розглядається як необхідний компонент структурного дослідження. Показано, що застосування цього принципу перебуває в підґрунті досліджень представників структуралізму і постструктуралізму. Продемонстровано, що виділення структуротвірних відношень є істотною складовою методології сучасного гуманітарного пізнання.

Ключові слова: клітинка структурного аналізу, порожнє місце в структурі, постструктуралізм, структуралізм, структуротвірне відношення.

Формування сучасної методології гуманітарного пізнання значною мірою пов'язане зі структурним підходом у різних його формах (структурний аналіз, структуралізм, постструктуралізм). В найзагальнішому вигляді його можна розглядати як спосіб наукового мислення, в якому основна увага концентрується не на конкретній природі окремих елементів досліджуваної множини, а на системі відношень між ними. Інтерес до структурного напрямку,

переживши піднесення і спад в зарубіжній і вітчизняній гуманітаристиці, набув нових імпульсів через те, що є предтечею і підґрунтям постмодернізму як стилю філософування і світогляду.

Автор вбачає завдання даної статті у розкритті сутності одного з фундаментальних принципів структурної методології – виділення структуротворних відношень, застосування якого значно розширило можливості наукового пізнання, а також певної модифікації цього принципу в структуралізмі і постструктуралізмі. **Актуальність** такого розгляду зумовлюється не тільки теоретичним інтересом до сучасних форм методології, але й намаганням зрозуміти сутність змін, що відбуваються в житті сучасної людини і відображаються в мисленні представників структурного напрямку у філософії та інших галузях гуманітарного пізнання. Структурне мислення є однією з істотних складових європейського стилю філософування, іманентно властиве міркуванням багатьох мислителів, але "свідоме та методологічно вивірене застосування...універсально-культурного підходу до структури культурного дискурсу дає кращі результати" [10, с.3].

Філософський аналіз структурного підходу, структуралізму, постструктуралізму проводився в роботах зарубіжних і вітчизняних дослідників [1; 2; 6; 7; 9; 10; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 19; 21; 24; 25; 27] та ін. Проте осмислення фундаментальних принципів, що утворюють методологічні засади сучасного структурного світобачення, виявом якого є структуралізм і постструктуралізм (методологічне ядро постмодернізму), є поодинокими явищами серед вітчизняних публікацій. У працях О.Кирилюка виділено структурні відношення, і на підставі структурної методології проводився докладний аналіз універсалій культури як найширших структур людського буття [9; 10]. Намагання виявити методологічні принципи структуралізму в контексті історико-філософського аналізу постмодернізму спостерігається в книзі В.Ярошовця [25]. Також у монографії автора даної статті [17] здійснено систематизацію основних принципів структурного дослідження. В процесі роботи з'ясувалося, що серед цих принципів виділення структуротвірних відношень посідає одне з чільних місць. Дана стаття є продовженням і поглибленням цього напрямку досліджень.

Вихідним пунктом розгляду проблеми є центральна в структурному дослідженні категорія структури. В структуралізмі структура тлумачиться як те, що об'єднує собою конструкти, в яких основні взаємовідношення між їх елементами підпорядковані правилам відношень. За допомогою системи правил можна вивести всі можливі наслідки. Структури створюються за допомогою аксіоматичного методу і покликані своїм існуванням "роз'яснювати взаємовідношення між даними досвіду" [15, с.91]. Структуралізм орієнтується загалом на мовні, а також інші семіотичні структури. Відомо, що основи структурного підходу закладено видатним швейцарським вченим-лінгвістом Фердинандом де Соссюром у творі "Курс загальної лінгвістики" [20], опублікованому по смерті автора його учнями в 1916 році. Цей твір став революційним у лінгвістиці. Підхід Ф. де Соссюра відрізнявся від попередніх тим, що в його межах мова почала розглядатися як система. За його думкою, не походження слів, а взаємозв'язки – це головне у мові, саме вони повинні вивчатися першочергово. Вирізнивши у вивченні мови два аспекти – синхронічний і діахронічний, Соссюр зосередив основну увагу на синхронії. Визначивши мову як систему, він виділяє в ній сукупність відношень (структуру) як предмет лінгвістичного дослідження. "У мові все ґрунтується на відношеннях" [20, с.155], – зазначав він.

Основою виділення мовних структур і формування предмету структурної лінгвістики стало розкриття Соссюром сутності структурної одиниці слова – фонемі. В попередніх лінгвістичних теоріях фонемі розглядалися як самостійні, ізольовані один від одного атоми мови і класифікувалися за їх фізичними і руховими характеристиками. На цьому рівні лінгвістична наука не розглядала (і не могла зрозуміти) істотних зв'язків мови, внутрішніх закономірностей її функціонування. Ф. де Соссюр почав трактувати фонему, а також інші факти мови не субстанційно, а релятивно. Поділивши лінгвістичні явища на мовленнєві і мовні, він заперечував будь-яку субстанційність мови, визнаючи її лише у мовленні. "Мова є формою, а не субстанцією", – зазначав він [20 с.154]. Властивості мовних одиниць він розумів як залежні від їх відношень, що виникають у процесі їх функціонування. Суть усіх мовних відношень Ф. де Соссюр вбачав у різницях і протиставленнях. Він визначає фонемі як "перш за все опозитивні і негативні сутності" [20, с.151].

Орієнтація Ф. де Соссюра на відношення, виділення фонемі як одиниці структурного аналізу в лінгвістиці, перенесення цих процедур на інші галузі гуманітарного пізнання в подальшому постали методологічним підґрунтям структурного дослідження. В системі цієї методології одне з чільних місць посідає *принцип виділення фундаментальних структуротвірних відношень*. До процедур такого дослідження належить виявлення

“клітинки”, “спроби конструювання мінімальних одиниць аналізу” [25, с.87]. Такою “клітинкою” є елементарне структуротвірне відношення будь-якого об’єкта. Слідуючи за Ф. де Соссюром, який виокремив фонему як елементарне структурне відношення лінгвістики, К.Леві-Строс переніс цей принцип на дослідження міфології ранніх суспільств і започаткував поняття “міфологема” як вихідне при дослідженні міфів. Така процедура набула значного поширення в середовищі західних гуманітаріїв.

М.Фуко в своєму творі “Археологія знання” як елементарну одиницю дискурсу обґрунтовує висловлювання. Висловлюванню властива одиничність події, якої ані мова, ані значення не можуть повністю вичерпати. Висловлювання є суперечністю: з одного боку, воно існує в акті письма чи виголошенні слова, а з другого боку – в полі пам’яті або в певній формальній реєстрації (рукописі, книзі тощо). Будучи єдністю, як і кожна подія, воно відкрите для повтору, перетворення. Нарешті, висловлювання пов’язане не лише із ситуаціями, які його породжують, і породженими ним наслідками, але водночас у зовсім іншій модальності з висловлюваннями, які йому передують і які за ним слідують [23, с.75-76].

Структурне дослідження, що проводиться за допомогою таких одиниць, прагне виявити і найбільш істотне відношення предметної галузі, в якій здійснюється аналіз. Елементарне і основне структуротвірні відношення виділяються в однаковий спосіб в межах структурного дослідження. Елементарне відношення – це зазвичай подвійні, потрібні опозиції і кореляції. Фундаментальне структуротвірне відношення відображає основне протиріччя предметної галузі.

У постструктуралізмі також помітною є тенденція виділяти відношення як “клітинки” аналізу, а також фундаментальні структуротвірні відношення. Відмінністю є те, що в постструктуралізмі і постмодернізмі на відміну від структуралізму більше акцентується увага на діахронічному аспекті, відчутним є прагнення дослідити діалектичний процес взаємопереходів всередині цих відношень. Зокрема Ю.Крістева використовує в своїх працях започатковане ще Платоном у діалозі “Тімей” поняття “хора” (колообіг буття в самому собі). Для дослідниці хора належить формі процесу, який задля того, щоб стати суб’єктом, долає ним самим породжений розрив і на його місце впроваджує боротьбу імпульсів, водночас і пробуджуючих суб’єкта до дії, і небезпечних для нього. Істотним у понятті “хора” є суперечливий взаємозв’язок між уявним і символічним. Хора – це своєрідне знання, яке існувало до того, як патріархальна мова розділила суб’єкт на бінарні опозиції. Ю.Крістева називає таке знання до-едипівським. Ця концепція вплинула на формування гендерних досліджень, жіночих студій [17, с.227-246]. Ґрунтовно це поняття розкривається у працях “Революція поетичної мови” [28] та “Полілог” [11]. Хора означає причетне до материнського, пригніченого, несвідомого елементу культурної символіки (Закону Батька), виражає борг патріархального дискурсу перед матір’ю. Хору, на думку Ю.Крістевої, найкраще реалізують не слова, а танець, театр жестів, живопис. На сцені нового театру, прикладом якого дослідниця вважає, зокрема, театральну практику Арто, найповнішою мірою вивільняється динамічна хора мови. “Слово, – зазначає Крістева, – стає потягом, інстинктом, що проривається крізь висловлювання, і текст не має іншого виправдання, як дати місце цій музиці інстинктів” [11, с.83]. У семіотичному розумінні хора являє собою можливість у структурі текстів рухатися на межі свідомостей (здійснювати трансгресію) між висловлюваннями. Лінгвістичні структури – це границі процесу, які сковують і обмежують його, підпорядковують його тісно пов’язаним між собою сигніфікативним та інституційним одиницям. Однак хора “ворушиться, вона функціонує” [11, с.83], стає динамічною, космічною і соціальною мутацією, головним осередком природних і соціальних процесів. Хора, або динамічний процес сигніфікації (досвід тіла) вступає в ідеологічну боротьбу з релігією, а також наукою, окультизмом і магією, що претендують на узагальнення, нормативність, формалізм тощо. Отже, одиниця аналізу, втілення допатріархальних відносин – хора – в творчості Ю.Крістевої тлумачиться як постійно змінний, приватний, революційний (в особистісному і соціальному розумінні) суб’єктивний досвід [11, с.83].

Своєрідну одиницю аналізу в структуралізмі виділяє Ж.Дельоз. Ґрунтуючись на ідеях Ф. де Соссюра та аналізуючи ряд положень Л.Альтюсера, Ж.Лакана, К.Леві-Строса, Р.Якобсона та ін., Ж.Дельоз робить висновок, що це порожня клітинка всередині структури, яка порушує цілісність структурності і приводить її до руху. Така клітинка під різними назвами фігурує в концепціях більшості представників структуралізму і являє собою важливий аспект ґносеології структуралізму. Це “місце картярського боввана, місце короля, сліпа пляма, плаваючий означник, нульова цінність, закулісна частина сцени, відсутність причини тощо” [2, с.54]. Прагнення зайняти це порожнє місце спричиняє здатність до комбінаторики. В роботі “Логіка смислу” Ж.Дельоз розкриває механізм цієї комбінаторики. Він виділяє дві серії в кожному явищі, серію означників (це будь-який знак, що несе на собі якийсь смисл) і серію позначених (корелят,

двійник цього аспекту смислу). Означник – це, перш за все, подія в розумінні ідеального логічного атрибуту речей, а позначене – положення речей з їх властивостями і дійсними відношеннями [8, с.61]. Кожна з цих серій розвиває систему знаків іноді на основі надлишку, іноді – нестачі. Терміни кожної серії перебувають у безперервному зміщенні відносно термінів іншої серії, відбувається подвійне ковзання однієї серії над іншою, в якому обидві серії перебувають у постійній неврівноваженості одна щодо другої. Причиною цього зміщення є те, що вони мають у собі абсолютно порожнє місце. Воно “завжди визначається віддаленням терміну (серії) від того самого елемента, який завжди зміщений – у двох серіях – у *стосунку до самого себе* [8, с.65]”. Порожнє місце є парадоксом, воно ніколи не буває там, де його шукають. Тобто в нього немає свого місця. Йому не вистачає власної ідентичності, подібності собі, власної рівноваги, власного походження. Порожнє місце присутнє як надлишок в одній серії, яку вона задає у якості означника, і як нестачу в іншій серії, яку вона задає як позначену. Воно завжди надзвичайно рухливе, нагадує пасажира без місця, який постійно пересувається. Це своєрідна гра, суть якої полягає в комбінуванні порожньої клітинки і постійно рухомої фішки [8, с.65].

Винайдення такої одиниці Ж.Дельоз вважає блискучим досягненням структуралістської теорії, оскільки через це мислення позбавляється позитивізму, вивільняється від застигlosti сутностей. Порожнє місце він порівнює з вікном у глухій непрозорості комбінаторики, можливістю втечі, блуканням на волі. Ця одиниця є виразним винятком. Водночас ця виразність “занурює Структуру як ціле у неясність” [8, с.54]. Ж.Дельоз уявляє собі структуру як машину з виробництва смислів, якій порожня клітинка надає руху. Структурна повнота переходить до відкритості Буття. Порожнє місце завжди грайливо перебігає, це присутність, створена з відсутності, вона активний нуль, означник, який нічого не позначає. За смисл, утворений структурою, думка сплачує ціну нонсенсу як умови виробництва цього смислу. Порожня клітинка, на думку Ж.Дельоза, свідчить про те, що структура є симулякром, що вона вигадує смисл, а не черпає його з дійсності. Ця одиничка створює лише ефект структури, наділеної смислом, але вона сама і смисл структури зовсім різні за природою.

Віддаючи данину структуралізму через його винахід порожнього місця у структурі, Ж.Дельоз вказує на обмеженість цієї теорії в її структуралістському варіанті. Структуралізм, на думку мислителя, являє собою лише аналіз сутності, але не здатний усвідомити, чому для виробництва смислу потрібний нонсенс. Ж.Дельоз пояснює, що жодна структуральна машина не може створити смислу. Адже лише нонсенс як парадоксальна одиниця підтримує здатність до виробництва смислу такої машини. Якщо б якийсь механізм був здатний утворювати смисл Буття, то це означало би існування смислу смислів, тобто ми прийшли б до ідеї Бога, що на думку Ж.Дельоза руйнує будь-яку онтологію. Отже, смисл Буття цілком може бути нонсенсом, оскільки нонсенс – це власне і є однозначне наділення смислом усіх сутностей [2, с.55-56].

Заслугою структуралізму, на думку Ж.Дельоза, є і те, що в його межах було узаконено операцію збирання, тобто конструювання смислу через відповідне розташування елементів, які самі по собі не є означниками. Одна така операція не є закінченою, треба перейти від нонсенсу до смислу, тобто від гносеологічних міркувань до онтології, адже нонсенс – це те, що позбавлене смислу, а однозначний смисл Буття дійсний лише як наділення смислом. Ж.Дельоз формулює свій висновок, який, на його думку, логічно випливає зі структуралістських теорій порожнього місця в структурі і завершує їх. Нонсенс в онтології – це і є смисл, оскільки саме нонсенс є виробничою силою, він наділяє буття рухом, життям [2, с.55-56]. Ж.Дельоз у зв'язку з цим виробляє власний метод дослідження, названий ним трансцендентальним емпіризмом.

Значного поширення в постструктуралізмі набуло поняття “ризом”, що фіксує принципово позаструктурний спосіб організації цілісності, який лишає відкритою можливість внутрішнього руху і самотворення. Цей термін належить Ж.Дельозу і Ф. Гваттарі [27]. В ньому відображено фундаментальну установку постструктуралізму на руйнування традиційних уявлень про структуру як жорстку константну складову системної організації, як корінь, стрижень системи. Ризом позбавлена центру, це ієрархічна структура, яка перебуває в постійному становленні, середина без початку і кінця. В метафоричному виразі ризом нагадує цибулину, яка містить у собі приховане стебло, що може розвиватися куди завгодно і приймати будь-які форми. Істотною властивістю ризому є її поліморфність, плюралістичність при збереженні цілості, що містить у спресованому вигляді різноманітні види діяльності, є свого роду і клітинкою, і бульбою, в якій потенційно містяться мислення, пізнання, поведінка, міміка, мова не як рівні діяльності, а як конкуренція і діалог. Ризом не є стабільною, проте не є і нестабільною, вона метастабільна, наділена потенційною енергією. В ній присутній потенціал самоорганізації.

Організаційний хаос ризоми містить в собі нескінченні можливості нових організаційних змін. Лінії внутрішнього розчленування, впорядкованості в ризомі, є рухомими. Якщо структури бояться розривів, то ризома, за словами, Ж.Дельоза, може бути розірвана, зламана в будь-якому місці і перебудуватися на іншій лінії... Ці лінії постійно переходять одна в одну” [27, с.80-90]. До самоорганізованого хаосу неструктурованих множинностей (тобто ризом) призводить деконструкція текстів, децентрування центру, який структурував структуру [7, с.690]. Безперечно, такий підхід є протилежним до підходу структуралізму, в межах якого проводився типологічний аналіз структур, виявлялася і розглядалася їх ієрархічність, обов’язково був наявний центр структури. Класифікація різних типів зв’язків і знаходження способів опису відношень, формалізація і математизація є важливою складовою застосування структуралізму в науковому пізнанні. Постструктуралісти принципово відмовляються від таких раціоналістичних процедур, оскільки кардинально розходяться зі структуралістами в оцінці конструктивних можливостей розуму. Разом з тим у структуралізмі містилися можливості діалектичного підходу до структур.

Ще Ф. де Соссюр виділяв синхронічний і діахронічний аспекти мови і, хоч основну увагу він сконцентрував на синхронії, ним було приділено певну увагу і діахронії. На діахронічному аспекті зробив наголос представник генетичного структуралізму Ж.Піаже [29]. Він виділив і досліджував структурні відношення, що складають генетичні структури, притаманні дитячій психіці, які, досягаючи певної кінцевої фази розвитку, починають відмирати, щоб поступитись місцем більш дозрілим формам. Аналізуючи структури мови і мовлення дітей, Піаже виявляє своєрідний характер функції їх мислення як шлях, що веде до особливого дитячого погляду на світ. При цьому вчений враховував не лише формальні аспекти мислення дитини, але й змістовні. “Констатація певного змісту мислення, – відзначав С.Балей, – веде *Piaget*’а до постулату певної специфічної форми процесів мислення і саме цю форму він намагається дослідити [3, с.331]”. Крім того, методологія Ж.Піаже включала вивчення кінцевих слідів віджилих механізмів у тих випадках, коли індивідуальний розвиток дитини затримується довше на певній стадії, виявляючи запізнення стосовно темпу еволюції загалу [3, с.332]. Це наближає його підхід до постструктуралістських процедур (зокрема деконструкції). Одним з висновків психолога було те, що механізми мислення дитини і первісної людини мають абсолютно ідентичну структуру [3, с.332]. Усі відзначені аспекти дають право констатувати свідоме використання у творчості французького вченого принципу виділення структуротвірних відношень які є основою формування генетичних структур, що дозволило створити новий напрям психологічної науки і розширити наші знання про ранні стадії розвитку людини і їх еволюцію.

М.Фуко в своєму культурологічному дослідженні також певною мірою втілював діахронічний аспект структуралістського бачення, адже його епістемі змінюють одна одну в історичному розвитку людства, а фундаментальні суперечності, що створюють структуру епохи мають рухомий характер [22]. В концепції ризоми Дельоза і Гваттарі розвиток, змінність, перетворення і самотворення абсолютизуються, що приводить до втрати будь-яких орієнтирів і острівців стабільності в безперервному колообігу [26].

У слов’янській гуманітаристиці також можна відзначити тенденції структурного мислення. Клітинкою структурного аналізу постає, зокрема, поняття діалогу М.Бахтіна. Його оригінальна концепція діалогічної структури відзначається внутрішньою діалектичною напруженістю [4]. Онтологічну підставу діалогічності, діалогічного бачення мови і культури, літератури і мислення він вбачає в архаїчному розумінні людського тіла як відкритого світові через свої “відверті” частини, органи запліднення і народження, годування і випорожнення [21, с.151]. М.Бахтін проводить прямий зв’язок між стародавнім двотонним словом (йдеться про двоголосся і діалог) і двотілим образом людини, в якому закладений діалогічний момент [5, с. 479]. Він застосовував в своїх дослідженнях поняття “ідеологема”, позначивши ним систему знаків, певні знакові структури, об’єктивовані форми етичних та правових норм, символів тощо і протиставивши їх як погані ідеологічні конструкції ідеології як ділянки знаків. В нього ми також зустрічаємо важливе в методологічному аспекті протиставлення ідеології як царини зовнішнього знакового психології як галузі внутрішнього знаку та внутрішнього мовлення. Такі методологічні підходи роблять творчість російського мислителя дуже співзвучною структуралізму і постструктуралізму.

В українській лінгвістиці схильність до структурного стилю мислення характерна для роботи видатного українського лінгвіста і філософа XIX ст. Олександра Потебні “Думка і мова”, яка створила певний місток між західноєвропейською і слов’янською філософією мови.

Застосовуючи категорію “внутрішня форма”, мислитель шукав початки мови – того, що перебуває поза мовою. На основі вивчення мови О.Потебні прозирає інші горизонти, розширює коло пізнання – до психології, історії, філософії – до того, що пізніше, в структуралізмі, зокрема в творчості К.Леві-Строса, називатиметься етнографією і антропологією [6, с.81]. Важливою ідеєю О.Потебні є розуміння внутрішньої форми слова як відношення. “Внутрішня форма слова є відношенням змісту думки до свідомості, як уявляється людині її власна думка” [19, с.115]. І далі мислитель зазначає: “Розуміння, спрощення думки, переклад її, якщо так можна висловитися, іншою мовою, виявлення її зовні починається, отже з позначення її тим, що саме невимовне, хоч найближче до людини” [19, с.116].

Це положення розкриває природу слова як знаку, а знак постає як первинне – те, з чого починається будь-яке знання. Природа знаку – відношення, зв'язок. Слово є подвійною сутністю, воно в самому собі є відношенням, відсиланням, стрілкою, вказівкою [6, с.87]. О.Потебня виявляє принцип подвійності (бінаризму, за термінологією структуралізму) як онтологічну основу мовної діяльності. “Роль почуття, – зазначає він, – не обмежується передачею руху голосовим органам і створенням звуку: без вторинної його участі не було б можливе саме створення слова із створеного вже звуку” [19, с.116]. В.Бібіхін вважає, що в цій фразі О.Потебні “у зародку міститься вже Соссюр і соссюрівський “структуралізм”, а також семіотика Ч.Пірса. Український мислитель, як і Ф. де Соссюр, заперечує субстратність мови. “Внутрішня форма – це чисте відношення, що не потребує ані об'єктивного змісту, ані змісту загалом. Для цього чистого відношення достатньо, щоб зміст, почуття, досвід, настрої, сприйняття, що завгодно вдруге взяло участь... у самому собі, ...вступило у відношення до самого себе. Мова, з нею думка починається, коли є зв'язок, відношення, одне-друге, знак [6, с.209]” – так роз'яснює В.Бібіхін наведені вище думки О.Потебні. Вторинна участь, подвійність виникають у даному випадку автоматично, оскільки якщо є одне, існуюче у єдності, воно неодмінно постане у відношенні до другого.

Прикладом структурного стилю мислення в сучасній Україні є праці О.Кирилюка. Він виходив з засвоєної ним парадигми [10, с.4] визнаного в світі структураліста, російського вченого В.Проппа, який вивчав чарівні казки і виокремив структуротвірні відношення, що перебувають у підґрунті будь-якої казки. Пропп назвав ці відношення функціями, виділив невеличку їх кількість і зробив висновок, що їх комбінація становить структуру (сюжет, перебіг подій) будь-якої казки [18]. По суті ці функції являють собою клітинку структурного аналізу, адже за своєю природою вони є не чим іншим, як відношенням. Аналізуючи мовні структури казок та обрядів, О.Кирилюк виявляє клітинку структурного аналізу і фундаментальне структуротвірне відношення, яке іменує категоріями граничних підставин, вважаючи їх головними структуротвірними чинниками цих дискурсів. Універсальні культурні коди, категорії граничних підстав людського буття постають необхідними ланками структуралізації культури у формульній зв'язці “життя – смерть – безсмертя” [9, с.339-340]. “З виникненням культурної людини, зазначає автор, – базисні фізіологічні потяги трансформувалися в специфічні форми подолання смерті, ствердження життя, досягнення безсмертя... Саме ця формула і складає той “таємничий універсальний код світової культури”, пошуки якого хвилювали багатьох вчених” [10 с.347]. Категорії граничних підставин розглядаються вченим як найширші структури культурно-світоглядної свідомості. Відношення між елементами цих структур, універсальними культури являє собою суперечність, яка становить підґрунтя буття людини в суспільстві від давніх часів і дотепер.

Висновки. Підводячи підсумки викладеного вище, можна зазначити, що чимало зарубіжних і вітчизняних представників сучасної філософії та інших галузей гуманітарного знання, йдучи шляхами структурного світобачення, намагаються віднайти початкові засади буття і мислення. Необхідними складовими структурної методології є віднайдження клітинки структурного аналізу, яка являє собою відношення, що містить опозитивність і заперечення, і виявлення фундаментального структуротвірного відношення як основоположного протиріччя об'єкту дослідження. Свідоме застосування принципу виділення структуротвірних відношень через дослідження мовних конструктів дозволяє вдосконалювати методологію гуманітарного пізнання і створювати нові його напрями.

Література

- 1.Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка /Н.С.Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. – 704 с.
- 2.Бадью А. Делез. Шум бытия /А.Бадью; [пер с. фр.]. – М.: Логос-Альтера Ессе homo, 2004. – 184 с.
- 3.Балей С. Психологія віку дозрівання /С.Балей; [пер. з польськ; ред. М. Верникова] //Збір. праць: у 5 т. і 2 кн. – Львів, 2009. – Т.2 – С.316-450.
- 4.Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества /М.М.Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
- 5.Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса /М.Бахтин. – М.: Художественная литература, 1999. – С. 479.
- 6.Бибихин В.В. Внутренняя форма слова /В.В.Бибихин. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
- 7.Грицанов А.А. «Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык» /А.А.Грицанов //Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001. – С.685-692, 690.
- 8.Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum /Жиль Делез, М.Фуко; [пер. с фр. Я.И.Свирский]. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
- 9.Кирилюк О. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури: Монографія /О.Кирилюк. – Одеса: Центр гуманіст. освіти НАН України /Автограф, 2004. – 416 с.
- 10.Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд: Монографія /О.Кирилюк. – Одеса: Центр гуманітарної освіти НАН України /Автограф, 2005. – 372 с.
- 11.Крістева Ю. Полілог /Юлія Крістева; [пер з фр. П.Тарашук]. – К.: Юніверс, 2004. – 480 с.
- 12.Личкова В.А. Філософія етнокультури. Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури /В.А. Личковах. – К.: Вид-во ПАРАПАН, 2011. – 196с.
- 13.Лукьянец В. Рациональность – «обычай-деспот»? /В.Лукьянец, О.Соболь //Sintientiae: – 2004. – Спецвип. № 1. – С. 3-27.
- 14.Марчук М. Гуманітарно-наукова методологія в історико-філософському контексті /М.Марчук //Наук.вісник Чернівецького ун-ту. – 2010. – Вип.512-513. – С.3-9.
15. Мулуд Н. Современный структурализм. Размышления о методе и философии точных наук /Н.Мулуд; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1973. – 376 с.
- 16.Помян К. Структури /К.Помян; [пер. з фр. Й.Йосипенко] //Філософська думка. – 2007. – № 4. – С.65-74.
- 17.Повторева С.М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюція методології та її поширення в гуманітарних студіях): Монографія /С.М.Повторева. – Львів: Вид-во Національного ун-ту “Львівська політехніка”, 2010. – 336 с.
- 18.Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки /В.Я.Пропп. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 365 с.
- 19.Потебня А.А. Слово и миф /А.А. Потебня. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 623 с.
- 20.Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики /Ф. де Соссюр; [пер. с фр. А.М.Сухотин] //Ф. де Соссюр. Труды по языкознанию. – М.,1977. – С.31- 285.
- 21.Тарадайко С. “Двоїле тіло” Михайла Бахтіна /С.Тарадайко //Філософська думка, 2008. – № 3. – С.142-151.
- 22.Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук /М.Фуко; [пер. с фр. В.П.Визгин, Н.С.Автономова]. – СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.
- 23.Фуко М. Археология знания /М.Фуко; [пер. с фр. М.Б.Ракова, А.Ю.Серебрянникова]. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – 416 с.
- 24.Цофнас А.Ю. Присутствующая структура /А.Ю.Цофнас //Философские науки. – 2000. – № 4. – С.146-153.
- 25.Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: підручн. /В.І.Ярошовець. – К.: Знання України, 2004. – 213 с.
- 26.Deleuze G, Rhizome /G.Deleuze, F.Guattari //Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux. – Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- 27.Kultys J.A. Moralność a seks i kobieta (w wybranych kulturach) /Julian, Andrzej Kultys. Slupsk: Wydawca WSP Instytut Filozofii, 1999. – 265 s.
- 28.Kristeva J. Revolution of the Other Woman /J.Kristeva; [trans. G.G.Gill]. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.
- 29.Piaget J. Le structuralisme /J.Piaget. – Paris, 1977.

Summary

Povtoreva S. The Principle of Distinguishing of Structural Relations as the Methodical Base of Structural Investigation. The author of article counts that the categories of relation, which are the philosophic base of structural world look in the former days and now. The principle of distinguishing of structural relations is examined as the essential component of structural investigation. In the article is proved that the use of this principle consist of the investigation of the famous thinkers which belong to structuralism and poststructuralism. The author demonstrates that distinguishing of structural relations is the essential part of the methodology of modern humanitarian cognition. Keywords: cell of structural analyses, empty place in structure, poststructuralism, structuralism, structural relation.

ПРОБЛЕМА ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА И КОГНИТИВНОЙ НАУКИ В ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ: ГНОСЕЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Проаналізовано головні аспекти проблем штучного інтелекту в трансгуманістичному дискурсі. Особливу увагу приділено аспектам функціонування штучного інтелекту, когнітивної науки як одного з напрямів сучасних досліджень процесів свідомості та їхньому гносеологічному потенціалу.

Ключові слова: трансгуманізм, штучний інтелект, когнітивна наука, гносеологія.

Довольно часто можно увидеть по телевизору, услышать по радио, либо прочитать в газетных публикациях заметки о том, что искусственный интеллект уже практически создан или применяется на практике в различных исследованиях, при конструировании различных машин, в медицине, военных целях, космических исследованиях и т. д. Все это приводит к мысли, что до создания искусственного интеллекта осталось совсем недолго, и не пройдет и полвека, как судьбу человечества будет вершить какая-нибудь сложноорганизованная машина. Но так ли это на самом деле?

Возникшее в конце 50-х гг. движение трансгуманизма кардинально меняет наше представление о человеке, природе и обществе. **Трансгуманизм** можно определить как интеллектуальное и культурное движение, которое предусматривает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с целью усиления его физических и умственных способностей посредством достижений высоких технологий. Одним из важнейших направлений в трансгуманистическом дискурсе является проблема создания искусственного интеллекта и когнитивной науки, которые при этом одни из ведущих в мировом научном дискурсе.

Современная повседневность – мало исследованная реальность, которая обуславливает значительную неуправляемость растущих динамичных изменений социума, культуры и самого человека. Создавая системы с элементами искусственного интеллекта, человек отдает им право принятия решений в различных областях деятельности, тем самым попадая в среду, которая управляется уже не им, а машинами. В результате формируется искусственная интеллектуальная повседневность, обладающая новыми свойствами в сравнении с повседневностью предыдущих времен. Эта новая повседневность знаменует становление постчеловека.

Проблема исследования искусственного интеллекта и когнитивной науки в настоящее время приобретает революционный характер. Этим исследованиям посвящены ряд статей отечественных и зарубежных авторов. Но эти исследования касаются в основном технической стороны проблемы, что же касается ее исследования в трансгуманистическом направлении следует выделить таких зарубежных и отечественных авторов, как Ник Бостром, В.Финн, В.Аргонов, И.Артюхов, Б.Величковский, Г.Дризлик, В.Кутырев, А.Нариньяни, В.Лукиянец, О.Мороз и мн. др.

Целью статьи является анализ проблем искусственного интеллекта и когнитивной науки в трансгуманистическом дискурсе, их гносеологический потенциал.

Рассмотрим понятие искусственного интеллекта более подробно. Искусственные интеллектуальные системы – феномен сложной структуры, осмысление которого началось относительно недавно. Проблемы применения искусственных интеллектуальных систем в повседневной жизни являются сами по себе новыми и малоизученными. Поэтому естественно, что ряд вопросов, рассматриваемых в статье, носит дискуссионный характер.

Искусственный интеллект (ИИ, Искин) — это экспериментальная научная дисциплина, задача которой — воссоздание с помощью искусственных устройств разумных рассуждений и действий. Прикладной аспект ИИ включает решение компьютером задач, не имеющих явного алгоритмического решения, порой — с нечеткими целями. При этом часто используются «человеческие» способы решения таких задач. Научный аспект ИИ касается объяснения работы естественного интеллекта и имитации решения задач человеком [8, с.101].

Область ИИ стала развиваться после возникновения компьютеров. Сегодня элементы ИИ используются во множестве областей – от бытовой техники до управления атомными

станциями. Развитие ИИ идёт параллельно с ускорением компьютеров и прогрессом в области когнитивной науки. Ожидается, что через несколько десятков лет ИИ достигнет уровня человека, а затем и превзойдёт его.

Следует подробнее рассмотреть основные принципы понятия искусственных интеллектуальных систем. Искусственная интеллектуальная система активно взаимодействует с внешней средой, то есть воспринимает воздействия окружающей среды и соответствующим образом реагирует на них. Получив воздействие среды, система по тем или иным правилам формирует «ответ» (реакцию) на данное воздействие. Характер активного взаимодействия со средой, реализуемого системой, определяется свойствами данной системы и ресурсами, которыми она располагает. В процессе формирования реакции на то или иное воздействие среды система может опираться на свои ресурсы, так и использовать некие информационные источники и управляющие воздействия внешнего характера. Чем меньше система зависит от информационных источников и управляющих команд, тем выше степень ее автономности. Искусственные интеллектуальные системы – это в определенном смысле самодостаточные системы, на которые может возлагаться решение определенного комплекса прикладных задач. Искусственные интеллектуальные системы нацелены на то, чтобы в максимальной степени самостоятельно решать поставленные перед ними задачи.

Структурно работу искусственных интеллектуальных систем в некоторой среде можно разделить на три сферы: 1) восприятие ситуации, являющейся сочетанием состояния окружающей среды и внутреннего состояния (сенсорная функция); 2) формирование «ответа» (реакции) на текущую или прогнозируемую ситуацию (изменение состояния системы в ее фазовом пространстве, реконфигурация, реструктуризация, адаптация целей, самообучение, самоорганизация и т.д.); 3) реализация сформированной реакции на текущую или прогнозируемую ситуацию. Искусственные интеллектуальные системы способны: достигать поставленных целей в высокодинамичной среде со значительным числом разнородных неопределенностей в ней; корректировать поставленные цели; формировать новые цели и комплексы целей, исходя из заложенных в систему установок (мотиваций); получать новые знания, накапливать опыт решения задач, модифицировать свое поведение (реакции на изменение ситуации) на основе полученных знаний и накопленного опыта, в том числе обучаться решению задач, не предусмотренных первоначальным проектом системы; образовывать коллективы из искусственных интеллектуальных систем (сообщества искусственных интеллектуальных систем), направленные на взаимодействие их членов при решении некоторой общей задачи, обладающие возможностью самоструктуризации, исходя из текущей и прогнозируемой ситуации; осуществлять самовоспроизведение с привлечением местных ресурсов, возможно, с изменениями в «генотипе» системы (для поддержки процессов эволюции в сообществах искусственных интеллектуальных систем). При таком подходе поведение искусственных систем становится практически неотличимым от поведения естественных систем [7, с.46].

Характеризуя особенности систем искусственного интеллекта, специалисты указывают на: 1) наличие в них собственной внутренней модели внешнего мира; эта модель обеспечивает индивидуальность, относительную самостоятельность системы в оценке ситуации, возможность семантической и прагматической интерпретации запросов к системе;

2) способность пополнения имеющихся знаний; 3) способность к дедуктивному выводу, т.е. к генерации информации, которая в явном виде не содержится в системе; это качество позволяет системе конструировать информационную структуру с новой семантикой и практической направленностью; 4) умение оперировать в ситуациях, связанных с различными аспектами нечеткости, включая "понимание" естественного языка; 5) способность к диалоговому взаимодействию с человеком; 6) способность к адаптации.

Сегодня технологии искусственного интеллекта включают в себя множество различных подходов. Среди них: нейронные сети, работающие на принципах, схожих с работой мозга. Они используются для распознавания речи и рукописного текста, для постановки диагнозов, в финансовых программах и т.п.; эволюционные алгоритмы – предполагают создание популяции программ, их мутации, скрещивание (обмен частями программ) и тестирование на выполнении целевой задачи. Программы, работающие лучше всего, выживают и после множества поколений получается наиболее эффективная программа; нечёткая логика – позволяет компьютеру работать с объектами из реального мира и их взаимоотношениями. С помощью

нечёткой логики компьютер может понять такие термины как «близко», «теплее», «почти» и т.д. Поэтому нечёткая логика активно используется в бытовой технике, такой, как кондиционеры и стиральные машины [2, с.334].

Значительная часть используемых сегодня роботов обладает зачатками искусственного интеллекта. Они могут немного ориентироваться в окружающей обстановке, распознавать нужные им объекты. Самолёты уже могут выполнить весь рейс, от взлёта и до посадки, полностью на автопилоте. Технологии машинного зрения и распознавания образов применяются в камерах слежения и системах безопасности. Экспертные системы используются для поиска полезных ископаемых, диагностики заболеваний. Юридические программы выносят решения по мелким правонарушениям и дают консультации по сложным законам. Технологии искусственного интеллекта используются для перевода текстов, распознавания речи. Системы на основе ИИ управляют промышленными объектами – заводами, атомными станциями, транспортом. Крупнейшие финансовые организации используют ИИ для сверхбыстрого принятия эффективных решений на фондовых и валютных рынках [4, с.83].

Искусственный интеллект широко используется в компьютерных играх, чтобы населить виртуальные миры персонажами с реалистичным и разумным поведением. Не все компьютерные системы можно охарактеризовать как искусственный интеллект, более простые, скорее, напоминают искусственную нервную систему. Например, в современных автомобилях множество умных элементов, контролирующих разные аспекты работы машины. Более сложный ИИ напоминает отдельные элементы интеллекта животных. Сегодня по уровню сложности используемых систем мы находимся примерно на уровне насекомых, в чём-то (в том, что можно алгоритмизировать) – выше. По количеству элементов и скорости вычислений человеческий мозг ещё впереди, но если будет действовать закон Мура, то не долго осталось до того времени, когда способности ИИ сравняются с нашими [6, с.7-8].

В настоящее время в исследованиях по искусственному интеллекту выделились несколько основных направлений: *первое* – представление знаний. В рамках этого направления решаются задачи, связанные с формализацией и представлением знаний в памяти системы ИИ. Для этого разрабатываются специальные модели представления знаний и языки описания знаний, внедряются различные типы знаний. Проблема представления знаний является одной из основных проблем для системы ИИ, так как функционирование такой системы опирается на знания о проблемной области, которые хранятся в ее памяти; *второе* – манипулирование знаниями. Чтобы знаниями можно было пользоваться при решении задачи, следует научить систему ИИ оперировать ими. В рамках данного направления разрабатываются способы пополнения знаний на основе их неполных описаний, создаются методы достоверного и правдоподобного вывода на основе имеющихся знаний, предлагаются модели рассуждений, опирающихся на знания и имитирующих особенности человеческих рассуждений. Манипулирование знаниями очень тесно связано с представлением знаний, и разделить эти два направления можно лишь условно; *третье* – общение. В круг задач этого направления входят: проблема понимания и синтеза связных текстов на естественном языке, понимание и синтез речи, теория моделей коммуникаций между человеком и системой ИИ. На основе исследований в этом направлении формируются методы построения лингвистических процессов, вопросно-ответных систем, диалоговых систем и других систем ИИ, целью которых является обеспечение комфортных условий для общения человека с системой ИИ; *четвертое* – восприятие. Это направление включает разработку методов представления информации о зрительных образах в базе знаний, создание методов перехода от зрительных сцен к их текстовому описанию и методов обратного перехода, создание средств, порождающих зрительные сцены на основе внутренних представлений в системах ИИ; *пятое* – обучение. Для развития способности систем ИИ к обучению, т.е. к решению задач, с которыми они раньше не встречались, разрабатываются методы формирования условий задач по описанию проблемной ситуации или по наблюдению за ней, методы перехода от известного решения частных задач (примеров) к решению общей задачи, создание приемов разбиения исходной задачи на более мелкие и уже известные для систем ИИ. В этом направлении ИИ сделано еще весьма мало; *шестое* – поведение. Поскольку системы ИИ должны действовать в некоторой окружающей среде, то необходимо разрабатывать некоторые поведенческие процедуры, которые позволили бы им адекватно взаимодействовать с окружающей средой, другими системами ИИ и людьми [8, с.106].

Искусственная жизнь, как отдельное научное направление теории искусственного интеллекта, занятое созданием вычислительных систем и моделей, действующих на базе биологических и эволюционных принципов, а также разработкой новых, искусственно синтезированных биологических форм, одной из своих главных задач считает создание искусственных существ, способных действовать столь же эффективно, как и живые организмы. Среди разработчиков искусственной жизни не прекращаются споры о возможности построения интеллектуальных объектов, которые смогут конструировать системы более сложные, чем они сами (не по готовому алгоритму, а самостоятельно, как выдающиеся инженеры делают изобретения и открытия). Причем исследователи искусственной жизни стремятся не просто получить поведенческое сходство искусственных существ с биологическими, а достичь этого с помощью естественных, природных, эволюционных подходов. Тем самым появляется возможность изучения принципов функционирования и развития живых существ, то есть конструирование искусственной жизни позволяет получить определенную информацию, помогающую познать естественное через познание искусственной модели. Примечательно, что компания IBM обнародовала широкомасштабные планы по созданию новых компьютерных технологий, которые будут обладать основными свойствами биологического организма. По замыслу разработчиков, компьютерные сети будущего будут напоминать автономную нервную систему живого организма, которая управляет важнейшими жизненными функциями [1, с.56].

В исследовании искусственной жизни существенное внимание уделяется генетическим алгоритмам, имитирующим естественные эволюционные процессы. Используя опыт развития природы человека, генетические алгоритмы применяются для создания искусственных устройств, повышения эффективности решения задач оптимизации и принятия решений. Генетические алгоритмы функционируют практически аналогично биологической эволюции. В теории генетических алгоритмов рассматриваются искусственные объекты (на практике это чаще всего компьютерные модели, используемые из-за простоты реализации), способные адаптироваться к меняющимся условиям внешней среды и конкурировать за ресурсы, накапливать знания об этой среде и обмениваться ими, комбинируя выработанные способности по определенным схемам (например, получая готовые навыки по наследству в виде комбинации генов родителей), мутировать под влиянием определенных воздействий или случайно (в генах происходят изменения). Хромосомы (наборы генов) каждой виртуальной особи представляют собой определенный вариант решения поставленной задачи. Каждая хромосома может быть оценена некоторой функцией, с помощью которой вырабатывается степень соответствия варианта решения нуждам заказчика. Так, если решается задача многокритериальной оптимизации, то каждый ген хромосомы соответствует значению определенного критерия, и по набору этих значений выдается результат целевой функции. В процессе спаривания они порождают новых особей с другими комбинациями генов (значений критериев), более приспособленные (с большим значением функции оценки) продолжают существование, у некоторых из них хромосомы случайно меняются (мутируют – изменяется вариант решения), а менее приспособленные погибают. Развившиеся в результате эволюции особи определяют весьма успешные варианты решения исходной задачи. Генетические алгоритмы дают эффект в неопределенных ситуациях, где существует несколько достаточно хороших, хотя и неочевидных решений. Кроме того, такие алгоритмы неплохо формируют шаблоны успешного поведения, так как хромосомы выживших в процессе эволюции созданий хранят, по сути, коллективный опыт многих поколений [3, с.367-368].

Уже начаты первые проекты по моделированию на компьютере человеческого мозга. Так, проект IBM Blue Brain ставит цель научиться точно симулировать работу колонн неокортекса, той части мозга, которая в человеке отвечает за восприятие, моторные функции, пространственное воображение, язык и сознание [1, с.18-21].

Следует отметить, что в последнее время началось быстрое формирование новой области научных исследований – **когнитологии**, ознаменовавшей начало последней волны современного научно-технического прогресса. Когнитивная наука (когнитология) объединяет в себе достижения разных областей науки, в частности когнитивной психологии, психофизики,

исследований в области искусственного интеллекта, нейробиологии, нейрофизиологии, неврологии, математической логики, лингвистики, философии и многих других наук [1, с.50-52].

Ведущим техническим достижением, сделавшим когнитологию наукой, стали исследования и разработки в области сканирования человеческого мозга. Такие методы как томография впервые позволили заглянуть внутрь мозга и получить прямые данные о его работе. Стало возможным подробно изучить функции нейромедиаторов и их распространение в мозгу, а также работу отдельных нейронов и их частей.

Следует сказать, что развитие «нейросиликоновых» интерфейсов (т. е. объединение электронных устройств и нервных клеток в единую систему) открывает широкие возможности для киборгизации (подключение искусственных частей тела и органов к человеку через нервную систему), разработки интерфейсов мозг-компьютер для обеспечения высокоэффективной двусторонней связи [5, с.11].

Мы находимся в самом начале революции в ИИ и когнитивной науке. Но мы уже примерно понимаем, как устроены человеческое сознание и интеллект. Сканирование мозга во множестве экспериментов показало, что у любых мыслей и чувств есть совершенно реальное физическое выражение. Нет оснований полагать, что человеческий мозг содержит что-то загадочное — души, квантовых эффектов или ещё чего-нибудь подобного там нет. Любая мысль — это процесс последовательной активации цепи нейронов в человеческом мозгу. Такой процесс можно изучать, им можно управлять и его можно воспроизводить в компьютерной симуляции. Сегодня существуют первые примеры соединения нейронных систем и кремниевой электроники в единые системы. Некоторые протезы получают команды от мозга, а кохлеарные имплантаты, наоборот, передают информацию в мозг.

Выводы. В завершение можно сказать, что в трансгуманистическом дискурсе искусственный интеллект является одной из важнейших технологий будущего. Использование инструментов послужило началом человеческой истории, приведя в итоге к развитию машин и возможности автоматизации ручного труда. Искусственный интеллект обещает произвести такую же, и даже большую революцию применительно к умственному труду. Во всех областях деятельности умные машины смогут взять на себя все большую часть работы. Искусственный интеллект будет не только слугой человека, но и его другом и партнером. Создание человеком искусственного разума по значимости может быть сравнимо с возникновением разумной жизни на Земле.

Литература

- 1.Артюхов И.В. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего /И.В. Артюхов – М.: издательство ЛКИ/URSS, 2008. – 435 с.
- 2.Бостром Н. Сколько осталось до суперинтеллекта? /Н.Бостром //Информационное общество: Сборник. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 313-338.
- 3.Величковский Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания: в 2-х т. /Б.М.Величковский. – М.: Академия, 2006. – Т. 1. – 448 с.
- 4.Интеллект и информационные технологии //Человек. – 2009. – №1. – С. 79-91.
- 5.Лукьянец В.С. Вызовы тысячелетия наукоемких технологий /В.С.Лукьянец //Практична філософія. – 2008. – №3. – С. 5-16.
- 6.Нариньяни А.С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего /А.С. Нариньяни //Вопросы философии. – 2008. – №4. – С. 3-17.
- 7.Ревко П.С. Искусственные интеллектуальные системы и повседневная жизнь человека /П.С.Ревко. – Таганрог: Изд-во ТТИ ЮФУ, 2009.– 130 с.
- 8.Финн В.К. К структурной когнитологии: феноменология сознания с точки зрения искусственного интеллекта /В.К.Финн //Вопросы философии. – 2009. – №1. – С. 88-103.

Summary

Denezhnikov S. The Problem of Artificial Intelligence and Cognitive Science in Transhumanism's Discourse: Gnoseological Aspects. The main aspects of the problem of artificial intelligence in transhumanism discourse are analysed in the article. The main attention is paid for the aspects of functioning of artificial intelligence, cognitive science as one of directions of modern investigations of process of perception and their gnoseological's potential. Keywords: transhumanism, artificial intelligence, cognitive science, gnoseology.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРИЧИН І МЕХАНІЗМІВ МІГРАЦІЇ ЛЮДСЬКИХ РЕСУРСІВ У ПОСТМОДЕРНМУ СУСПІЛЬСТВІ

Розглянуто основні теорії міграції, що вважаються класичними у науковій літературі, досліджено перспективи застосування сучасних теорій міграції населення для аналізу міграційних процесів як елементу глобальної соціальної трансформації.

Ключові слова: міграція населення, ринок праці, мережі мігрантів.

Глобалізаційні процеси у поєднанні зі стрімкими змінами в політичних і економічних системах сприяли різкій інтенсифікації міжнародних міграційних потоків, що призвело до формування принципово нової міграційної ситуації у світі.

У зв'язку зі збільшенням значущості міграції населення для демографічного розвитку всього світу зростає науково-практична потреба дослідження міграції як глобального соціального явища з використанням потенціалу соціальних та філософських наук. Зростаюча складність і багатогранність сучасних міграційних потоків, потреба в багатоаспектному пізнанні механізмів і тенденцій міграції населення в контексті глобального розвитку зумовили потребу в нових концептуальних дослідженнях цієї сфери. Відповіддю на виклики глобалізації стає теоретико-методологічний пошук наукового осмислення міграційних процесів, а також систематизація вже наявних теоретичних підходів і моделей міграції.

Дослідження теоретичних проблем, а також окремі соціально-економічні аспекти міграційних процесів досліджують такі українські вчені, як *Е.Лібанова, О.Малиновська, Б.Юськів, М.Долішній, І.Цапенко, А.Гайдуцький, А.Платонов, О.Позняк, М.Романюк, Н.Марченко, А.Мокій* та ін. З'ясуванню витоків нелегальної міграції присвячені праці *А.Платонова та О.Хомри*, які зазначають, що нелегальна міграція бере свій початок із припиненням відкритої та необмеженої міграції на основі запровадження систематичного імміграційного контролю, який введений у роки Першої світової війни. Автори переконані, що проблему нелегальної міграції потрібно розглядати у контексті такого глобального явища, як міжнародна міграція. У роботах *П.Кругмана, П.Стокера, Дж.Саймона, С.Кастла, В.Кларка, В.Хьюго, М.Тодаро, К.Макконнелла, О.Тоффлера* знайшли відображення проблеми управління міграційними потоками. Незважаючи на численні наукові дослідження, доцільно було б детальніше дослідити причини міграційних процесів.

Метою статті є аналіз чинників зовнішньої міграції людських ресурсів на підставі використання теоретико-методологічних підходів до дослідження міграції в умовах глобалізації.

Глобалізація, як один з напрямків суспільного розвитку, постає основною тенденцією, яка визначає роль і моделі міграції у сучасному світі. Глобалізаційні процеси у поєднанні із стрімкими змінами у політичних і економічних системах сприяли різкій інтенсифікації міжнародних міграційних потоків, привели до формування принципово нової міграційної ситуації у світі.

Глобалізація міграції потребує принципово нових підходів до усвідомлення міграційної реальності. У зарубіжній літературі з'являються концепції, присвячені дослідженню міграційних процесів як частині глобальної соціальної трансформації. До них можна віднести роботи американських і західноєвропейських соціологів *Д.Массея, Ш.Глік, З.Касла, Т.Файста* та інших.

У сучасній західній літературі, присвяченій дослідженню причин і чинників міграції, домінує економічний підхід (теорія чинників міграції *Е.Лі*, неокласична економічна теорія, теорія зворотного зв'язку економічних циклів *Б.Томаса*, нова економічна теорія міграції *О.Старка*, теорія сегментованого ринку праці *М.Піора*, теорія людського капіталу *Т.Шульца*). Можна виділити також історико-структурний підхід (теорія історичного структуралізму *С.Касла*) та інтеграційний (концепція економіки мікроекономічних зв'язків *П.Ліндберта*, концепція геоелектрики *Е.Люттвака*, теорія світових систем *С.Сассен*), в межах якого намітився поворот до досліджень причин міграції населення з урахуванням процесів глобалізації.

У межах економічного підходу причини міграції населення аналізуються зарубіжними ученими на макро- і мікрорівнях. Макропідхід зосереджений на дослідженні структурних детермінант міграції населення. Основними причинами міграції населення є наявність економічних відмінностей між регіонами (країнами), географічні відмінності в пропозиції та попиті на робочу силу, диференціація рівня заробітної плати й умов зайнятості між країнами. Визначальною особливістю макропідходу є акцентуація на значних відмінностях в економічному розвитку окремих країн і регіонів світу, що постійно генерує міграційні потоки.

Мікропідхід у дослідженні міграції ґрунтується на вивченні економічної поведінки індивідів. Його відмінною рисою є постулат про те, що рішення емігрувати ухвалюється не ізольованими індивідами, які є головними дієвими особами міграції в теоріях макрорівня, а сім'ями або домогосподарствами, які діють спільно не лише з метою максимізації очікуваних вигод від міграції, а й з метою мінімізації ризику у разі невдачі [1, с.281].

Альтернативою економічному підходу до дослідження міграції населення є історико-структурний підхід. Згідно з теорією історичного структуралізму С.Каслза, міграція є шляхом мобілізації дешевої робочої сили для розвинених країн, а міграційні потоки розташовуються в межах контексту глобальних і національних економічних систем і формуються державою та корпораціями. Основною причиною міграції населення є розповсюдження глобального капіталізму, що сприяє поглибленню нерівності та посиленню соціальної й економічної стратифікації в суспільстві.

Теорія факторів «притягання-виштовхування» стала підґрунтям інших, більш пізніх теорій міграції – неокласичної економічної теорії (1962–1969), теорії сегментованого ринку праці (1979) та теорії глобальних систем (1988). Неокласична економічна теорія причину трудової міграції населення вбачає в географічних відмінностях у пропозиції та попиті на робочу силу. Згідно з цією концепцією, у країнах (регіонах) з надлишковою робочою силою спостерігається низька заробітна плата, тоді як регіони з дефіцитом робочої сили характеризуються високим рівнем зарплати. Розмір заробітної плати постає як визначальний фактор виштовхування у регіонах походження мігрантів і основний чинник тяжіння у регіонах прибуття [2, с.16].

Класичні теорії міграцій ґрунтуються на теорії раціонального вибору, наділяючи індивіда здатністю розраховувати можливі вигоди та втрати від переміщень. Основним недоліком ранніх теорій міграції є розрив між макро- і мікрорівнями вивчення трудових переміщень населення. Класичні теорії міграції постійно повертаються до моделі раціонального вибору як однієї з ґрунтовних концепцій у розумінні трудових міграцій. Теорії мезорівня у своєму розвитку приходять до того, що агентом трудових міграцій стає група індивідів – сім'я, домогосподарство. Трудові міграції розглядаються як стратегії домогосподарства, побудовані на колективному раціональному розрахунку вигод і ризиків.

Відмінною рисою сучасних теорій міграції є тенденція до створення інтеграційного знання про глобальні міграційні процеси, які тісно пов'язані із взаємодією країн, потоками капіталів, товарів, технологій, ідей та відкривають можливості для розширення діяльності всіх учасників міграції. Вони орієнтовані на системний аналіз не лише процесу міграційних переміщень, а й на ті наслідки, до яких вони призводять як на рівні окремого індивіда, так і суспільства загалом.

У зв'язку з цим, особливе місце займає інтеграційний або синтетичний підхід до теоретичного аналізу міграції. Підґрунтям зазначеного теоретико-методологічного конструкта стали твердження теорії неокласичної економіки, нової економічної теорії міграції, теорії сегментованого ринку праці, теорії світових систем, теорії соціального капіталу та теорії причинної зумовленості. Сутність синтетичної теорії полягає в тому, що міграція постає як природний наслідок широких процесів соціальної, політичної, економічної інтеграції, яка перетинає міжнародні кордони. У межах синтетичного підходу намічається тенденція трансформації методології дослідження міграції з урахуванням глобалізаційних чинників. На думку його автора Дугласа Массея основними механізмами, що підтримують міграційні процеси, постають мережі мігрантів, соціальні інститути, культурний та соціальний капітал, а також історичні, конфесійні, технологічні та інші зв'язки між країнами.

Дуже близькою до концепції системного підходу є теорія транснаціональної міграції [3, с.20], яка намагається пояснити появу та розвиток особливого явища в міжнародній міграції,

притаманного для сучасної трудової міграції, – транснаціональної міграції та транснаціональних мереж. Ця теорія досліджує появу нової складової ідентичності, яка у певний спосіб знімає з порядку денного проблему інтеграції й асиміляції мігрантів. Ґрунтовними поняттями для нової парадигми в дослідженнях міграції є «трансмігрант» і «транснаціоналізм», уведені в науковий обіг німецькою вченою Ш.Глік, яка поставила під сумнів тезу, поширену в класичних соціологічних дослідженнях, згідно з якою співтовариства розглядаються як обмежені локальною культурою, і для того, щоб стати частиною приймаючого співтовариства, мігранти повинні пристосовуватися або асимілюватися в місцеву культуру [4, с.87].

У межах цієї концепції транснаціоналізм визначається як соціальний процес, в якому мігранти створюють соціальні поля, що перетинають географічні, культурні та політичні кордони, а транснаціональна міграція – як модель міграції, де мігранти, перетинаючи міжнародні кордони і осідаючи у новій країні, зберігають соціальний зв'язок з країною свого походження. При цьому мігранти стають трансмігрантами тоді, коли розвивають і підтримують множинні сімейні, економічні, соціальні, організаційні, релігійні та політичні взаємини, що перетинають кордони. Трансмігранти, що одночасно «проживають» у країні походження, і в приймаючому співтоваристві, створюють «транснаціональні соціальні простори», тобто соціальні мережі мігрантів, які інтегрують простори всупереч державним кордонам, фрагментують національну ідентичність людей, структурують їх життєві шляхи і професійну кар'єру. Існування таких транснаціональних соціальних просторів руйнує традиційні форми міграції. Транснаціональна активність, яка є ключовою характеристикою сучасного мігранта та здійснюється періодично через національні межі, не припускає його асиміляції в місцеву культуру.

Як синтетична теорія міграції Д.Массея, так і концепція транснаціональної міграції Ш.Глік, використовують макро- і мікрорівень аналізу. Проте одиниці аналізу різні. Так, синтетична теорія на макрорівні аналізує створення і розповсюдження міграційних мереж, ситуацію, що складається на міжнародних ринках праці, кредитування, страхування, розглядаючи міжнародну міграцію не як наслідок відсутності економічного зростання і розвитку, а як результат самого розвитку [5, с.276]. У концепції транснаціональної міграції на макрорівні також аналізується утворення мереж мігрантів, однак у цьому випадку вони характеризуються розвитком і підтримкою не так економічних, як соціальних, релігійних і політичних взаємин. Що стосується мікрорівня аналізу, то синтетична теорія сфокусована на вивченні зміни мотивацій міжнародних мігрантів, тоді як концепція транснаціональної міграції на перший план виводить процес включення мігрантів у нове співтовариство.

У реальному житті всі перераховані підходи та пояснення доповнюють один одного і взаємопереплітаються. Однак при розповсюдженні на значні області такі теорії стають занадто складними і будь-яка діаграма, створена з метою наочно проілюструвати зв'язки та закономірності міграційних процесів, здатна швидше заплутати, аніж дати чітке уявлення про ситуацію. За цих обставин, напевно, краще прийняти до розгляду кілька факторів, які сприяють міграції, а потім представити, як вони співвідносяться одне з одним в різних комбінаціях.

Розглянуті вище теорії міграції населення можуть служити підґрунтям для розробки концепцій стратегічного управління міграційними процесами в умовах глобалізації. Хоча ключовим моментом міжнародної міграції й досі залишається економічний фактор, а саме: розрив у доходах населення багатих і бідних країн, сучасні дослідники повністю визнають важливість таких факторів, як етнічні та сімейні зв'язки серед мігрантів, роль державного регулювання цієї сфери.

Важливою особливістю сучасних міграційних процесів є якісна зміна структури міграційних потоків, пов'язана з науково-технічною революцією, збільшенням серед мігрантів частки осіб з високим рівнем освіти та професійної підготовки. Розвиток і впровадження нових технологій в різних галузях виробництва і сферах суспільного життя привели до формування особливого сегменту світового ринку праці та, як наслідок, нової форми міграції – інтелектуальної. У цей міграційний рух залучені вчені, викладачі навчальних закладів, експерти міжнародних організацій, висококваліфіковані працівники, зокрема працівники ТНК, а також студенти і стажери.

Переміщення висококваліфікованих працівників стали вперше предметом аналізу на початку 1960-х рр., і з того часу вони постійно привертають увагу науковців. Спершу дослідники

зосередилися на впливі "мізків" з Великої Британії до США, згодом вивчалася міграція зі слаборозвинених країн у США і європейські країни. Інтенсивність досліджень знову зросла на початку 1980-х рр., а на межі нового тисячоліття акцент дискусій остаточно змістився на соціально-політичні аспекти, насамперед пов'язані з тим, як утримати кваліфікованих працівників.

У глобальному масштабі, підсумовує І.Цапенко, головним реципієнтом інтелектуальних мігрантів є група розвинених держав, куди спрямовуються основні потоки з країн перехідної економіки та країн з економікою, що розвивається. У період 1990–2000 рр. контингент осіб іноземного походження, які стали громадянами країн OECD і мають освіту третього рівня (відповідає українській вищій і середній спеціальній освіті), зріс на 62%, тоді як загальна чисельність мігрантів зросла лише на 41% [6, с.78].

На початку 2000-х рр. рівень еміграції серед висококваліфікованих верств населення сягав 5,4%, тоді як серед осіб із середнім рівнем кваліфікації – 1,8%, а серед малокваліфікованих – лише 1,1%. Населення іноземного походження з третім рівнем освіти, що проживає в OECD, зросло майже до 8 млн. чол. за період з 1990 р. до 2000 р. [7, с.293]

Північна Америка зберігає домінуюче місце щодо прийому висококваліфікованих мігрантів: до 2000 р. тут знайшли роботу дві третини всіх висококваліфікованих мігрантів країн OECD. Однак зростає їхня частка і в європейському регіоні, близько 30% збільшення нетто міграції висококваліфікованих мігрантів у OECD припадає на країни Європи за 1990-ті рр.

Іншою важливою формою глобальної міграції стала міжнародна студентська міграція. Іноземні студенти є важливим джерелом доходу освітньої галузі, а також – у процесі навчання і після його завершення вони стають для країни джерелом робочої сили відповідної кваліфікації [8, с.221-222]. За 1995–2005 рр. число іноземних студентів у світі збільшилося більш ніж вдвічі, а з 1975 р. – у 4,5 рази [9, с.303]. Загалом воно зростає швидшими темпами, ніж загальне число студентів. За прогнозами, до 2025 р. чисельність студентів-мігрантів може досягнути 7,2 млн. чол. [10, с.21]. Найбільшими країнами прийому іноземних студентів у 2004 р. були і сьогодні залишаються Велика Британія, США, Німеччина, Франція, Канада, Австралія, Японія.

Динамічно розвиваються такі обмінні форми міграції, як транснаціональна міграція та міграція, здійснювана на підставі міжнародних контрактів про надання індивідуальних послуг або реалізацію завдань іноземної фірми.

Транснаціональна міграція представляє собою один із різновидів маятникової міграції та передбачає переміщення робочої сили без перенесення за кордон домашнього господарства з одночасним функціонуванням мігранта щонайменше в двох країнах – країні походження і країні роботи. Цей вид міграції включає інші категорії мігрантів, зокрема "трудових" туристів.

Друга обмінна форма розвивається здебільшого у зв'язку з лібералізацією світової економіки, а також зі зростаючою свободою економічної діяльності, незалежністю особи як економічної одиниці, від конкретного суспільства (країни). Ця форма міграції є типовою для територій, які пов'язані економічно та географічно і дуже зацікавлені в цьому, наприклад, ЄС або NAFTA [11, с.222].

Не можна недооцінювати роль державного регулювання міграційних потоків. Одним з найважливіших елементів управління міграційними процесами та реалізації міграційної функції є міграційна політика. Проблемне поле міграційної політики є багатозначним і суперечливим. Складність впливає не лише з відповідних властивостей міграційної сфери, а й з того, що міграція є невід'ємною частиною інших сфер життєдіяльності суспільства – соціальної, економічної, демографічної, культурної, політичної і т. ін., – а також через залежність від ситуації, яка складається на момент вироблення міграційної політики та в процесі її реалізації. Залежно від країни у національному законодавстві знаходять відображення дві тенденції: одна – до відкритої економіки та відповідно до вільного переміщення трудових ресурсів і населення; інша – до протекціонізму і обмежень в сфері міжнародної міграції. З метою недопущення неконтрольованого впливу міжнародної міграції на соціальні умови та ринок праці більшість розвинених країн проводять відповідну протекціоністську політику в сфері міграції, покликану захистити інтереси свого населення й економіки.

Висновок. За нинішніх умов міграцію розглядають як інтегральний аспект процесу глобального розвитку. Масштаби міжнародної трудової міграції як довгострокової, так і тимчасової, як легальної, так і нелегальної зростають, і темпи цього зростання є

пришвидшувальними. Безпосередній вплив глобалізації на міжнародну трудову міграцію проявляється в зростанні числа мігрантів, сегментації міграційних процесів, розширенні числа країн походження мігрантів, міжконтинентальному та міжцивілізаційному характері переміщень, зростанні числа висококваліфікованих мігрантів тощо. Глобалізація істотно змінює сутність і форми міграції. Серед нових форм міграції виділяються інтелектуальна міграція, або міграція висококваліфікованих працівників, міжнародна студентська міграція, транснаціональна міграція й міграція, здійснювана на підставі міжнародних контрактів.

З огляду на сучасні форми і тенденції, найбільш очевидним ключовим моментом міжнародних переміщень все ж таки залишається розрив у заробітній платі між багатими і бідними країнами. Поряд з ними до інших економічних причин міжнародної міграції можна віднести: недостатнє соціальне забезпечення та низький рівень зайнятості населення (безробіття). Для мешканців певних країн не менш важливими є соціально-політичні чинники, а саме: політична нестабільність, військові та міжетнічні конфлікти. До релігійно-етичних причин належать: повернення емігрантів на історичну батьківщину; міграція релігійних сект із країн в країну. Іноді до міграції спонукають природні катаклізми – масштабні стихійні лиха (паводки, землетруси і т. ін.) або екологічні катастрофи (радіаційні забруднення, масові зараження питної води).

Наведені вище теоретичні конструкти дозволяють описувати соціальне явище міграції з огляду на перспективи економічного розвитку країн та соціокультурної трансформації, якої зазнають соціальні структури та інститути у сучасному суспільстві. У цьому випадку стає доцільним використання зазначених теорій для вивчення нових соціальних явищ, таких як формування нових форм ідентичності, якісно інших типів співтовариств (транснаціональних), нових форм соціокультурної інтеграції, не локалізованої в просторі. Вказані теорії стають інструментом вивчення нового типу стратифікації – транснаціональної стратифікації, засадами якої є утворення особливої страти людей, так званих, експертів і фахівців, що характеризуються схожими інтересами та високими доходами.

Література

- 1.Миграция сельского населения /[под ред. Т. И. Заславской]. – М.: Мысль, 1970. – 348 с.
- 2.Lewis G.J. Human Migration. A Geographical Perspective /G.J.Lewis. – London: Croom Helm, 1982. – 220 p.
- 3.Андреева Т.В. «Дискурс-анализ центральной прессы: социально-культурный фон стратегий временных трудовых миграций» /Т.В.Андреева //Актуальные проблемы социального знания. Сборник научных трудов преподавателей и аспирантов кафедры социологии и политологии социологического факультета; [отв. ред. В.Я.Мачнев]. – Самара: Universe Group, 2006. – С. 276-290.
- 4.Todaro M. Internal migration in developing countries: a survey /M.Todaro //Population and economic change in developing countries /Ed. R. Easterlin. – Chicago: University of Chicago Press, 1980. – P. 361-402.
- 5.Массей Д. Синтетическая теория международной миграции /Д.Массей //Мир в зеркале международной миграции: Научная серия: международная миграция населения: Россия и современный мир; [гл. ред. В.А.Ионцев]. – М., 2002. – Вып. 10.
- 6.Парсонс Т. Система координат действия и общая теория действия: культура, личность и место социальных систем /Т.Парсонс //Американская социологическая мысль. – М., 1996. – С. 462-478.
- 7.Мертон Р.К. Социальные теории и социальные структуры /Р.К.Мертон; пер. Ю.Асеевой. – М., 1968. – Вип. 1. – С. 82–179.
- 8.Шанин Т. Путешествующие крестьяне и трудящиеся мигранты [Электронный ресурс] /Т.Шанин. – Режим доступа: <http://ruralworlds.msses.ru>.
- 9.Блинова М.С. Современные социологические теории миграции населения /М.С.Блинова. – М., "КДУ", 2009. – С. 160
- 10.Thomas W. The Polish peasant in Europe and America /W.Thomas, F.Znanieck. – New York, 1958. – С. 741.
- 11.Okólski M. Migracje a globalizacja /M.Okólski //Globalizacja od A do Z /E. Czarny (red.); Narodowy Bank Polski, Departament Komunikacji Społecznej. – Warszawa: Narodowy Bank Polski, 2004. – S.199-232.

Summary

Kryvenko I. The Social and Philosophical Analysis of Reasons and Mechanisms of Migration of Human Resources in the Postmodern Society. Disclosure of classic theories and applying of modern theories perspectives for analysis of migration process as an element of global social transformation are considered. Keywords: migration of populatioun, labor market, migrant networks.

ЖИТТЯ У ВИМІРАХ АБСОЛЮТУ ЯК ПРОБЛЕМА (Стаття перша)

Окреслюється досвід німецької класичної філософії в осмисленні зв'язку людини з Абсолютом, дилема релятивізму та субстанціалізму (повне ототожнення людини з вимірами Абсолюту). Стверджується, що Істину, Добро і Красу як абсолютні виміри людського буття не варто редукувати до «цінностей». Аналізується феномен онтологічної «невдячності» людини, можливість її відпадиння від Абсолюту та розриву субстанціальних зв'язків, що постає джерелом зла.

Ключові слова: абсолютне, відносне, цінність, істина, добро, краса, субстанціалізм, зло.

Гранична релятивізація всіх цінностей, панування духу прагматизму, меркантилізму та індивідуалізму в українському сьогоденні загострюють проблему життя людини у вимірах Абсолюту як в практичному, так і в теоретичному планах. Один з опонентів під час захисту моєї дисертації стверджував, що орієнтація на Істину, Добро і Красу як абсолютні виміри людського життя вже не є актуальною, оскільки ми живемо серед інших економічних та соціальних реалій. На що й одержав відповідь, що філософії не личить брати на себе роль ідеологічного виправдання наявного буття і що проголошення Істини, Добра і Краси найвищими вимірами не є реліктом доби «розвиненого соціалізму». Тоді давайте спростовувати Платона.

Уся класична (та й посткласична) філософія проблему зв'язку людини з абсолютними вимірами буття утримувала в полі теоретичної рефлексії. Серед серйозних дослідників, які аналізували ці питання, виділимо С.Кримського, В.Іванова, Е.Ільєнкова, Г.Батіщєва, М.Ліфшиця, М.Мамардашвілі, В.Бібіхіна, В.Петрушенка, Г.Лобастова, Л.Науменка та ін. Проте низка питань залишається недостатньо висвітленими, зокрема: здатність людини обривати або порушувати, перекичувати субстанціальні зв'язки. Безперечно, це пов'язане зі свободою. А звідки сама свобода, свобода творити зло?

Метою статті є окреслення принципового підходу до проблеми життя у вимірах Абсолюту. Таке життя є безперечно *проблемним*, оскільки реальний спосіб здійснення людської життєдіяльності не відповідає «своєму поняттю», людському призначенню та покликанню. У науково-теоретичному плані проблема полягає у неодмінності теоретичного осмислення самої можливості зв'язку людини з абсолютними вимірами буття.

Насамперед – стосовно діалектики відносного та абсолютного. У питанні про відносне (і абсолютне) неабияка пильність не зашкодить: адже якщо ми сказали: «все є відносним», ми тим самим відносність як таку *звели в абсолют*, абсолютизували, – і що, позбулись у такий спосіб абсолютного? Між іншим, не варто забувати, що якщо «все відносне», то це стосується також і відмінності між абсолютним і відносним, – вона теж відносна. Як зазначав Гегель, все відносно, крім – абсолютного.

Чому людині властиво все абсолютизувати¹, – наприклад, відносне аж до крайнього і безнадійного, боягузливого релятивізму? А тому, що людина не може без абсолютного, їй без абсолютного – ніяк. А чому? Мабуть, людина вже має певний *досвід цілого*. Ось як про це говорить В.Бібіхін: «Мураха не бачить тріщину в стовбурі дерева як тріщину, бо у неї немає випереджаючого досвіду цілого. Мураха не бачить половину загиблої мурашки як половину *мурашки*, для неї це річ, що підлягає маніпулюванню як будь-яка інша річ, бо в неї немає досвіду самого себе і собі подібного як цілого. У цьому розумінні йдеться про те,

¹ І річ не в тім, що людині властиво постійно порушувати міру і не в розсудковій звичці розривати парні категорії і, як правило, відкидати одну з них.

що у мурашки немає розуму. Розум в першу чергу – це досвід *цілого*, на стародавній мові філософії – досвід незбагненої *єдності*, єдність джерело розуму. Людина називається *хомо сапієнс* бо вона є істотою здатною до розуму, і тим самим перш за все – істотою, що доторкається до досвіду *цілого*, до досвіду *всього*, до досвіду *світу*. Лише людина має навколо себе – бо передбачає своїм раннім досвідом цілого, невловимим, однак невловимо присутнім, – ціле все, світ”. Причому людина “вже має в своєму початку Ціле раніше, ніж підніметься до божественності, до вічності” [2, с.29].

Досвід німецької класичної філософії в осмисленні Абсолюту вельми цікавий. Розум, як вважає Кант, не може не посягати на безумовне як таке, виходячи при цьому за межі можливого досвіду (згадаймо: у Канта досвід виключно чуттєвий) у трансцендентне. Правда, при цьому він потрапляє у неминучу ситуацію антиномій. На що Гегель, високо цінуючи кантівське вчення про антиномії, відповідає: безумовне і не треба мислити розсудком, орієнтованим на позитивну науку, однак можна, і головне – варто його мислити по-іншому, діалектично, не боячись суперечностей, сміливо їм відкриваючись, витримуючи їх напругу.

І.Фіхте зазначає: “Марно було б говорити зануреній у тлінність людині: підніми свої погляди до вічного! У неї немає очей для вічного; той зір, який вона має, саме тлінне: тлінність і породжує з себе тлінність” [6, с.466]. Людині у самій собі потрібно здійснити акт сходження до своєї свободи. Абсолютне Я у Фіхте є закон самосвідомості кожного, його внутрішня межа та перспектива. Здатність самосвідомості, яка є у людини, філософ розглядає як вираження причетності людини до тієї надчуттєвої основи світу, з якої світ може бути зрозумілий як єдине ціле. Причому завдяки цій самосвідомості людина здатна сама бути і діяти в центрі цього віту як його осереддя. Абсолютне Я і є цей абсолютний смисл буття людини, який для кожної людини є її особистим завданням [5, с.199]. Ф.Шеллінг стверджує: “Хоча людина і народжується в часі, однак створена вона на початку творення (у центрі). Діяння, яким визначено її життя в часі, само належить не часу, а вічності: воно не передує життю в часі, а проходить крізь час (не охоплюється ним) як вічне за своєю природою діяння. За допомогою цього діяння життя людини досягає початку творіння, тож за допомогою його вона також – поза створенням – вільна і сама є вічним первнем” [8, с.131]. Шеллінг по суті розуміє людину як *субстанціальне відношення*, завдяки якому вона здатна до самовизначення. Однак ця підстава особистості в жодному пункті не розкривається у своїй конкретності для самої особистості, яка виявляється, по суті, лише відносним моментом субстанціального процесу. Хоча конкретна діяльність особистості й здійснюється в осередді субстанціальної єдності, і остання виявляється справжнім змістом суб’єктивної діяльності, проте ці темні підстави особистості не прояснюються для самої людини [5, с.222-223].

У Шеллінга на відміну від Фіхте цілісність розуміється вже як цілісність абсолюту, а самосвідомість людини представляється лише відносною формою самопізнання абсолюту. Абсолют в кожній людині проступає як якась підстава суб’єктності людини, що не рефлексована. Цю підставу в принципі неможливо уявити в мисленні, тому що вона не піддається об’єктивації. Якщо ж реальний суб’єкт намагається висвітлити її у знанні, вона тут же вислизає.

Саме філософське усвідомлення Абсолюту і шляхів, що ведуть до нього, дуже непростий процес. Для Гегеля нелегким був перехід з позиції трансцендентальної філософії до абсолютного ідеалізму. Біографи Гегеля повідомляють про кризу, яку Гегель пережив між 25 і 30 роками свого життя. Гегель і сам зізнавався в одному зі своїх листів, що впродовж двох років він схидав з розуму. Нурлан Сейтахметов зазначає: “Це сходження з розуму було процесом втрати своєї особистості в Абсолютному духові. Ж.Батай вважає, що навіть за його портретів можна побачити, що в цей період свого життя Гегель відчув жах бути Богом і стояти в осередді буття” [5, с.248]. “Гегель висловлює ту просту думку, що існує абсолютний смисл буття. Абсолютна ідея і є цей абсолютний смисл. Без розуміння і без розкриття цього смислу в процесі індивідуального життя не може бути й мови про глибину людського життя. Безліч людей проходять по землі, не вникнувши і не зрозумівши, навіщо вони народилися в цьому світі та для чого вони прожили своє життя. Гегель вважав, що всі повсякденні життєві справи і думки таять в собі цей смисл, тому без нього, тобто поза цим зв’язком з ідеєю, вони перетворюються на абстрактне різноманіття, в яких життя людини перетворюється на масу подробиць, позбавлену внутрішньої єдності. Гегель переконаний, що цей абсолютний смисл буття в процесі людської діяльності розкривається як розчленована в собі систематична тотальність, бо цей загальний смисл є одночасно загальний смисл буття і самої людини. Сприяючи розкриттю абсолютного смислу буття, людина і своє життя робить величним і

сповненим смыслом. Гегель вважає, що закони світобудови тотожні зі змістом істоти людини і, відкриваючи ці закони, вона встановлює свою єдність зі світобудовою” [5, с.256-267]. Отже, розкриваючи *абсолютні смисли*, людина і своє життя *наповнює смыслом*.

Гегелівська позиція рішуче відрізняється від тієї, за якою людина *сама*, від себе, *з надр своєї свідомості* (в інтенціональності) *вносить* смисли в предметність, у буття. Те, що людський погляд на речі, на ситуації є, як правило, осмисленим, – це факт. Людина *осмислює*. Однак осмислити – значить поставити в зв’язок із загальним, врешті-решт – з соборним, *цілим*. Внесення людиною смислів у предмети і ситуації – *вторинне*. Уявивши себе *первинним*, смислотворення ризикує зірватися в площину проективної технологізованої активності.

Людина завжди так чи так причетна Абсолюту (говорячи словами Гегеля, вона є “всезагальне для всезагального”), однак не завжди живе, власне, у *вимірах* Абсолюту. І питання тут не у рефлексії, *усвідомленні*, а, мабуть, у *способі життя*. Істина, Добро і Краса – виміри Абсолюту, й водночас – *абсолютні виміри* людського життя. Неможливо жити хоч якось (навіть у граничному мінімумі) по-людськи, обминаючи ці виміри або хоча б їх інтонації, конотації, відблиски, натяки на присутність (нехай навіть у вигляді *відчуття* присутності їх явної *відсутності*).

Міра присутності Істини, Добра і Краси у звичайному повсякденному людському житті є і *мірою присутності* Абсолюту. Ми досить легко відкараскаємося від проблеми, уникаємо від питання, *обзиваючи* Істину, Добро і Красу “вищими”, нехай навіть абсолютними, “цінностями”, на які варто орієнтуватися самим і навіть орієнтувати інших в освітньо-виховному процесі. Мабуть, Макс Шелер правий у тому, що цінності – це інтенціональність наших емоцій. Однак все ж *цінність* як феномен не знає буберівського розрізнення на “Ти” і “Воно”, ця відмінність постає *байдужою* в цінності. Істина, Добро і Краса як абсолютні виміри людського (і всезагального) буття зберігають свою абсолютність саме у “Ти-подібній” іпостасі. Їх редукція у спосіб здійснення за типом “Воно” не просто *збіднює* їх зміст та смисл, а *руйнує* самий зв’язок людини з Абсолютом – або *підміняє дійсний* такий зв’язок різноманітними симулякрами, сурогатами. У цьому питанні я поділяю позицію В.Біблера: “Прекрасне – не цінність для творців ‘вितворів мистецтва’, не еталон, не норма; краса як цінність – це відсторонений від твору і засохлий схематизм його створення і життя” [3, с.215]. “Добро – не зовнішня цінність (для вчинку, який ніби на нього ‘орієнтований’), а й – самий **вчинок (вितвір)** як деякий **суб’єкт** добра, що наново твориться і по-новому розуміється (тобто рефлектується у визначення особистості); це вчинок в його унікальності, неповторності, невіддільності від даної перипетії, від даного індивіда” [3, с.215-216]. – Ось так і розв’язується проблема співвідношення *всезагального* та *індивідуального (унікального)*, і розв’язується суто діалектично. Йдеться кожний раз про унікальну універсальність, про унікалізовану універсальність, індивідуалізовану всезагальність; і сама всезагальність береться *конкретно*. Адже на рівні звичайної “ціннісної орієнтації” окреме суто розсудкові *підводиться під* деяку (нехай і найвищу) *цінність*, котра постає неодмінно у вигляді *абстрактно-загального*. На рівні ж “аксіологічної посвяченості вищому” (Г.С.Батіщев) я в унікальній, неповторно індивідуальній дії, відношенні, витворі *реалізую* це вище, втілюю його, продовжую *його* життя (й тим самим й *своє* життя – у вимірах Абсолюту). Розсудок лише *орієнтується* на цінності. Розум же здатний *само-визначатися* в горизонті цінностей, визначати себе ними (йдеться, безумовно, про найвище), *здійснювати їх зміст* в собі й *самим собою*.

Стосовно істини як цінності В.Біблер зауважує, що якщо взяти проблему істини в усій повноті, то ціннісний підхід тут не спрацює, він є *похідним* і не є підґрунтям: “**істина** тут – це не однозначна ‘цінність’, що нависає над нашим мисленням, *для* ума, для людини, а й... напруга самого розуміння, яка невіддільна **від цього** (мого) особистісного буття” [3, с.218]. І одразу ж В.Біблер конструює блискучу метафору, котра може бути точним ейдосом для розуміння *способу входження* того, що зветься “цінністю”, у глибини суб’єктного буття, або *способу його присутності* у суб’єктному бутті: цінності – “не в’язанка сіна перед мордою віслиюка, а – сам ‘віслиюк’, що прагне не ‘сіна’, а **‘насичення’**, тобто прямує до себе самого. Зрозуміло, образ цей є однобічним, особистість як *Само-* і віслиюк як ‘ціль’ – це зовсім різні смисли, однак головне в цьому образі, думаю, зрозуміле” [3, с.218].

Перетворюючи Істину, Добро і Красу на “цінності”, ми різко скидаємо *напругу* (тобто іманентну суперечливість) ставлення людини до Абсолюту; і тоді життя у *вимірах* Абсолюту перетворюється на життє у *намірах* до Абсолюту, навіть не в *тузі* за Абсолютом, не в ностальгії за ним, а в якійсь “*орієнтації*” на щось саме по собі непогане, гідне, однак без чого в разі чого можна й обійтися, по ходу змінюючи “орієнтацію”.

Одна крайність – *релятивізація* всього (абсолютизація відносного) і тим самим зведення в абсолют вельми кінцевих і часткових реалій повсякденності. Інша ж крайність – відчуття своєї самоті як не лише прилученої до Абсолюту, а *посвяченої* в Абсолют самим Абсолютом: вона ніби має право виступати від його імені і за його дорученням. Генріх Батіщев називає таку позицію субстанціалізмом (на мій смак, не зовсім вдало) і добре розкриває її суть: “Субстанціаліст привласнює собі виключне право і здатність ототожнити з самого початку обраний ним ‘образ’ Субстанції з нею самою по собі та свій власний, досить земної ‘голос’ – з ‘голосом’ самої по собі Субстанції, так що вона нібито не лише до кінця йому прозора і зрозуміла наскрізь, а й віщає через нього як через свого земного представника. Сумно тут зовсім не звернення до чогось абсолютного, бо без абсолютних орієнтирів не може бути жива людина, сумна підміна самокритичного шукання деяким антропоморфним або соціоморфним образом абсолютного, що виключає будь-яку ще не відкрити нами можливість, за-межовість, таємничість. Печальна підміна предмета поклику і творчості – своїм, нібито вже до кінця доступним надбанням” [1, с.171-172]. Якщо в мені, в моїй суб’єктивності, вже втілилися сили самої субстанції, значить, у всьому, що я роблю, я реалізую, здійснюю її волю. Тож я маю право не лише віщати вищу істину, а й згідно цьому судити інших і нав’язувати їм свій образ істини і життя. Поза мною вже немає нічого субстанціального і суб’єктного. Моя воля – це воля самої субстанції. Мої вимоги – це веління самої “історичної необхідності”. Вона мені відкрилася (не обов’язково мені одному, може – “нам”, – партії, груп товаришів, купці однодумців), вона мене посвятила у свої таємниці-закономірності. Пошуки закінчено, справа – за практичним втіленням знайденої істини. Звідси – рукою подати до... не більше і не менше, як – *деспотизму*, оскільки, як стверджує абсолютно справедливо С.Франк, “справжня і найглибша передумова деспотизму лежить в ідеї безпомилковості, у своєрідній, по суті, містичній свідомості володіння абсолютною істиною” [7, с.119]. Те, що відкрилося мені, я зобов’язаний, покликаний поставити іншим, пояснити, розтлумачити (у кращому випадку), бо їх досвід позбавлений істини, а мій – йде з надр самої Субстанції...

Зрозуміло, що подібні крайнощі в ставленні до абсолютного мають свої підстави. Господи, для яких лише капостей своїх людина не знаходить *підстав*? Недарма ж Гегель стверджував: “Все, що є у світі зіпсованого, зіпсовано на хороших підставах” [4, с.286]. Є підстави і для розведення крайнощів. А суть справи, як завжди, вислизнула.

Людина і лише людина з усього існуючого має відношення до Абсолюту. В історії людського духу цей факт безумовно отримав своє усвідомлення, лише інтерпретація була дещо різною. Людина є мікрокосм як відображення і втілення великого Космосу (античність); лише людина створена “за образом і подобою” (християнство); лише в людському мисленні Абсолютна Ідея приходить до усвідомлення і розуміння самої себе, до самої себе (Гегель); людина є мисляча матерія, матерія, що усвідомлює себе, втілення мислення як атрибута субстанції (Е.Ільєнков); людська діяльність є продовженням універсального розвитку і зв’язку всього з усім у свідомій формі та в злагоді зі загальними законами розвитку (В.Босенко); людина є єдино сутнє серед усіх сутніх, що має відношення до буття, вона – просвіт у бутті, пастух буття, буття-ось (Dasein, М.Гайдегер); людина є другий Абсолют, що перебуває у становленні (В.Соловйов). – Не повний перелік способів вираження однієї-єдиної ідеї: *нами мислить, усвідомлює, відчуває, бачить і чує себе* щось безмірно більше і вище за нас, – найбільше з усього, *найсуттєвіше і справжнє* з усього що може бути. Щось безумовне, нескінченне, субстанціальне, цілісне в собі та для себе. Ми, люди – його *завершення*, його *звершення*. І якщо ми мислимо однобічно, убого, зіпсовано – то страждаємо не просто ми (повсюдно не помічаючи своєї убогості), а сама *суть справи*, сам Абсолют, який саме нами, нашим недоброякісним мисленням і негідними почуттями *якось не так здійснюється*. У такому випадку ми змушуємо самий Абсолют рухатися не за його власною логікою (Логосом), а за своєю, людською, вузько-суб’єктивною логікою і волею.

Вірно ж сказано у Ф.Достоевського вустами “підпільної людини”: людина є істота на двох ногах і *невдячна*. Створюється враження, що, так би мовити, *трансцендентальна невдячність* складає одну з найістотніших якостей людини. Людина – це суцільна *можливість невдячності*. У чому тут суть справи?

Людина як людина *вже несе* в собі та собою *абсолютні* виміри й *абсолютний* зміст, саме тому вона і здатна *відокремлювати* себе від Абсолюту і навіть *протиставляти* себе йому. Саме *завдяки* своїй наділеності абсолютним людина може проявляти невдячність щодо нього; саме через це людина і здатна відокремлюватися-від; *завдяки* володінню абсолютним змістом (у формах своєї суб’єктності) людина і може діяти *всупереч* абсолютному, всезагальному,

цілісному, безумовному. Ось і маємо онтологічну *підставу зла* як такого і самого розрізнення добра і зла. Казав же Гегель: зло є самість, що нанизала себе на вістря своєї відокремленості.

Що б людина не робила, чим би не займалася, яке б зло не творила і які б неподобства не витворяла, вона є всезагальною *силою самої субстанції*. У самій ницості своєї партикулярності та відокремленості – людина все одно *всезагальна сила*. Саме тому *лише людина* здатна піднімати бунт, входити і перебувати в ситуації бунту *проти* всезагального, абсолютного, істинного, або ж – мілко, нишком, огидно метушитися і тишком діяти *проти* нього. Чомусь вважається, що це прояв тваринного начала в людині. – Жодним чином! При чому тут тварина, і взагалі – тварини, брати наші аж ніяк не “молодші” (на цій планеті вони – *старші* брати). Всі капості та ницості, творені людиною, є проявом *саме людського* (на жаль!) начала. Жодна тварина не здатна в принципі відпасти від Бога, лише людина. “Відпадання від Бога – дуже сильна метафора того, що сталося (і до цього дня суцільно відбувається) з людиною: відпадання від Абсолюту, *розрив субстанціальних зв’язків*. Однак, повторюю, рвати субстанціальні зв’язки може лише та істота, яка в цих зв’язках зароджена, *їх увібрала як власну сутність і природу* – і обернула проти того, що її породило і щомиті зберігає, береже і породжує. Переслідуючи свої вузько-егоїстичні цілі, реалізуючи партикулярні інтереси своєї відокремленої, трансцендентально й еспірично убогої “самості”, людина *використовує* всезагальну силу (силу всезагальності, силу і енергетику своєї спільності) *проти* всезагального. Більше того: не лише проти всезагального, а й – *за рахунок* всезагального. І при цьому думає, що спирається виключно на “свої сили”. – Неправда. *Власної* силовки у людини, у відриві від Абсолюту, і *зовсім немає*, її сили – це **сили самого Абсолюту**, присвоєні та привласнені суб’єктом. Відокремлені та протиставлені всьому абсолютному, вони, ці сили, стають буквально *вкраденими*. Людина виявляється здатною на “онтологічний розбій” лише тому, що здійснює “онтологічний грабіж”.

Висновок. Отже, людина приречена на зв’язок з Абсолютом, – поза цим зв’язком її просто немає і бути не може. *Усвідомити* цей зв’язок, зрозуміти його онтологію, логіку та феноменологію, *утримувати* його щомиті *власним зусиллям*, своїм розумом, своєю волею, усім серцем своїм та здійснювати свою долю як часткове звершення долі самого універсального буття за його, буття, *смыслами*, а не за своїми, – ось призначення людини, адекватний вектор її руху в просторі-часі власного життя.

Література

1. Батищев Г.С. Деятельностный подход в плену субстанциализма /Г.С.Батищев //Деятельность: теории, методологии, проблемы. – М., 1990. – С.171-172.
2. Библихин В. В. Внутренняя форма слова /В.В.Библихин. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
3. Библиер В.С. Из “заметок впрок” /В. С. Библиер //Новый круг. – № 2. – К., 1992. – С. 210-220.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики /Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – 462 с.
5. Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма /Н. К. Сейтахметов. – Алматы, 2007. – 224 с.
6. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи /И.Г.Фихте //Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи: Сборник /И.Г.Фихте. – Мн.: ООО “Поппури”, 1998.
7. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма /С.Л.Франк //Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С.114-127.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах /Ф.В.Й.Шеллинг //Сочинения: в 2 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С. 86-158.

Summary

Voznyak V. Life in the Dimensions of the Absolute as a Problem (Article One). The article describes the experience of German classical philosophy in understanding human relation with the Absolute, the dilemma of relativism and substantialism (full identification of human with dimensions of the Absolute). It is alleged that the Truth, the Goodness and the Beauty as absolute dimensions of human life should not be reduced to “values”. We analyze the phenomenon of ontological “ingratitude” of human, the possibility of breaking the relations with the Absolute and the substantial relations’ gap as a source of evil. Keywords: absolute, relative, value, truth, goodness, beauty, substantialism, evil.

НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ 20-30-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ (М.Скрипник, М.Хвильовий, С.Семковський, В.Юринець)

Стаття присвячена проблемі національного питання в українській радянській філософії 20-30х років ХХ століття (М.Скрипник, М.Хвильовий, С.Семковський, В.Юринець). Встановлено джерела, вплив та характеристику, основні вирішення національного питання. Розглянуто характеристики розвитку національної культури в контексті соціалістичної культури, запропоновані українськими мислителями.

Ключові слова: історія української філософії, національне питання, інтернаціоналізм, національна культура, соціалістична культура, українізація.

Пошуки національної ідентичності в українській колективній та індивідуальній свідомості не лише були наріжним каменем світоглядної орієнтації, а й становили проблему практичної реалізації. Доба 20-30-х років ХХ ст., бурхлива «українізація» на тлі тотального марксистського колапсу думки не могла не залишити сліду в історико-філософській думці того часу.

Національне питання, що було одним із ключових у суспільно-гуманітарному просторі України 1920-1930-х років, стало не лише питанням цілої низки теоретичних дискусій, а й практичною засадою для політичного курсу України. Важливо зазначити величезний масив історичних та суспільно-культурних чинників, що спричинили багатоваріативність його розв'язання. Характеризуючи загалом атмосферу того часу важливо акцентувати увагу на надзвичайній зрощеності різних сфер суспільного життя та різноманітних методологічних парадигм мислення. Як зауважує *М.Шкандрий*: «Літературна критика й дискусії, політика й ідеологія невпевнено балансували між поважними й перевіреними традиціями минулого (патріотизм, народництво, справи культурного розвитку та соціальних реформ) і пошуками духовного змісту нового світу (інтернаціоналізм, заперечення минулого, класова відплата і соціалістична революція» [12, с.39].

Актуальність теми зумовлена двома причинами. По-перше, українські мислителі 20-30-х років ХХ століття довгий час залишались під забороною (офіційною чи неофіційною) будь-якого дослідження. Тож оцінка їхньої творчої спадщини була або різко негативною, або просто відсутньою. По-друге, суспільно-політичні погляди українських мислителів зазначеного періоду є неоднозначними, адже чимало з них неодноразово публічно змінювали їх чи пристосовували до вимог політичної ситуації.

Мета статті – встановлення основних підходів тлумачення національного питання українськими мислителями 20-30-х років ХХ століття (*М.Скрипник, М.Хвильовий, С.Семковський, В.Юринець*). **Завдання** статті: 1) обґрунтувати передумови формування суспільно-політичних поглядів українських мислителів 20-30-х років ХХ століття; 2) проаналізувати зв'язок між поняттями «національне питання» та «національна культура»; 3) з'ясувати інтерпретацію терміну «інтернаціоналізм» українськими мислителями 20-30-х років ХХ століття.

Суспільно-політичні погляди українських мислителів 1920-1930-х років на сучасному етапі активно досліджують українські науковці *Г.Вдовиченко, І.Козій, М.Роженко, Я.Юринець*.

Погляди українських мислителів 20-30-х років ХХ століття на проблему національного питання формувались в діалозі-критиці двох світоглядних полів: «легітимного» марксизму-ленінізму, представниками якого традиційно виступали як теоретики – *К.Маркс, Ф.Енгельс*, так і суспільно-політичні діячі – *В.Ленін, Й.Сталін* та різноманітних європейських «модифікацій» марксизму, пізніше названого «ревізіонізмом» та «опортунізмом» (концепції *Р.Люксембург, К.Каутського, О.Бауера, К.Реннера*). Окрім традиційної та канонічної рецепції ленінізму, для становлення політичного світогляду українських філософів зазначеного періоду, важливою стала критика та оцінка саме західного крила марксизму.

Для українських філософів притаманна, насамперед, глибока обізнаність з авторами не лише апіорно даними для вивчення (*В.Ульянов (Ленін), Й.Сталін*), а й з авторами-

«опортуністами», що нещадно критикувались, зокрема *К.Каутським, Р.Люксембург, О.Бауером, К.Реннером*. Водночас, критика зі сторони вітчизняних мислителів ставала радше ознайомленням, спробою знайти нові шляхи у розумінні проблем шляхів розвитку національної культури у контексті національного питання загалом.

Так, С.Семковський розумів, що повноцінної розробки національного питання не варто шукати у творах *К.Маркса* і *Ф.Енгельса*. Адже національна проблема розглядалась ними лише як проблема згуртованості сил революції. Саме тому він досить схвально відгукується про *О.Бауера*, називаючи його книги класикою національного питання: «Отто Бауер дал научный анализ идеологии, философии национального вопроса» [4, с.27]. На думку українського філософа, «національна апперцепція» як здатність рецепіювати світ залежно від національних особливостей суб'єкта повною мірою втратить своє значення при повному торжестві «світової культури» і не зможе перешкоджати об'єднанню націй в єдине ціле. Адже «не развертывается ли уже на наших глазах другой процесс – интернационализации культуры, растворения обособленных национальных культур в единой культуре человечества» [3, с.117].

М.Скрипник, підтримуючи В.Леніна, критикує С.Семковського за пріоритет О.Бауєру як автору систематизованої розробки національного питання. Окрім того, відомий автро-марксист критикується також М.Скрипником за ідею збереження національних спільнот, як певних організмів з їх подальшою диференціацією (подібне знаходимо також у В.Леніна з критикою «культурно-національної автономії»). Лінію марксистської «не автономності» підтримує С.Семковський, не підтримуючи також К.Каутського за ідею утворення федерації національностей на засадах національно розмежованих автономних територій. Останній піддався також гострій критиці також М.Скрипником, зокрема за диференціацію культур на християнську, ісламську і буддійську спільність та негативну оцінку значення однієї мови для консолідації націй. « В усякому разі треба визнавати, що одним із шляхів зближення націй вже тепер є взаємна обізнаність з мовами, широкі обізнання й вивчення мов» [7, с.29].

Українізація 20-30х років ХХ століття загострила національне питання. Українські суспільні діячі того часу розуміли українізацію саме як процес всезагальний, що охоплюватиме реалізацією національного питання не лише сфери, традиційно національні за змістом – література, театр, музика, а й певною мірою суспільно-політичні: «був час, коли український національний процес характеризувався передовсім літературою, театром, музикою, піснею, лінгвістикою тощо...» [10, с.106], «українська культура давно перестала бути культурою лише літератури» [7, с.10].

М.Скрипник попереджував про можливість двох ухилів в українізації, що полягатимуть або у рівнянні до робітничих мас і, відповідно, уповільненій, «млявій» українізації, чи, навпаки, у прискореній українізації, яка не враховуватиме інтересів російськомовного пролетаріату України. Така ж дуальність шляхів-небезпек існує за умови прийняття теорії боротьби двох культур, що гостро критикувалась ним.

Він вірив, що комуністична партія України теоретично стала на шлях правильного розуміння українського національного питання: «комуністична партія ведучи пролетаріат до керування всіма найширшими працюючими масами країни для будування нової соціалістичної культури, провела Жовтень для того, щоб утворити нову культуру на тлі всіх попередніх завоювань при їх використанні» [7, с.45]. Тому М.Скрипник гостро критикував М.Хвильового та його «захисника» О.Шумського: «саме національна боротьба з боку члена комуністичної партії, на думку тов. Шумського, очевидно, не є крайністю. Крайністю є лише ті форми національної боротьби, які вжив тов. Хвильовий» [7, с.61].

Важливо зазначити, що ідеї М.Хвильового тлумачились в потужному критичному дискурсі. Його захоплення та рецепція ідей *О.Шпенглера, М.Данилевського, Л.Троцького* та інших «неканонічних» марксистів не лише зробила українського мислителя персоною non grata гуманітарного простору, а й стала підставою говорити про нього як про автора цілком нетрадиційних для 1920-1930-х рр. поглядів на можливі шляхи розв'язання національного питання.

М.Хвильовий досить різко заявляє про те, що «...ми є справді-таки незалежна держава, що входить своїм республіканським організмом у Радянський Союз. І самостійна Україна не тому, що цього хочемо ми, комуністи, а тому, що цього вимагає залізна і непереборна воля

історичних законів» [11, с.590-591]. Цілком зрозуміло, що такі «вільні» думки критикувалися *М.Скрипником, В.Юринцем*. Адже марксистська парадигма цілком і повністю заперечувала таку постановку питання. Зокрема, В.Ленін писав: «чи судилось, наприклад, Україні стати самостійною державою, це залежить від 1000 факторів невідомих наперед» [1, с.42].

Інакше національне питання й шляхи його реалізації, зокрема, в контексті українізації розглядалось *М.Хвильовим*. Для нього «українізація, з одного боку, є результат непереможної волі 30-мільйонної нації, з другого – це є єдиний вихід для пролетаріату заволодіти культурним рухом» [11, с.562]. Тобто, національна політика є не лише потребою для України на цьому етапі історичного розвитку, а й результативним знаряддям пролетаріату в боротьбі за гегемонію у культурному русі. Адже, отримавши право реалізації «національної форми та соціалістичного змісту» у різних сферах суспільного життя, робітничий клас зможе повністю розкрити свій творчий потенціал.

Для *М.Хвильового* цілком логічним і закономірним видається розвиток саме поза межами російського авторитету, бо звернення до нього демонструватиме собою не лише наочний приклад теорії боротьби двох культур, що критикувалась, до прикладу, і *М.Скрипником*, а й зумовлюватиме суспільні конфлікти: «соціальні процеси, що їх викликано непом'якшено ведуть до конфлікту двох культур. Українське суспільство, зміцнівши, не помириться зі своїм фактично, коли не *de jure*, декретованим гегемоном – російським конкурентом» [11, с.591]. З цим твердження погоджується *М.Скрипник*, зазначаючи, що «українська література, як українська культура працюючих мас, виступає на арену міжнародної пролетарської творчості не як учбовець, не як учень, що повинен лише шукати проводаря або допомагача, але як дійсний чинник спільної співпраці» [5, с.39].

Для *М.Хвильового* загалом право націй на самовизначення є історично зумовленим і не лише цілком раціонально поєднується з утвердженням нового суспільного ладу, а й є необхідною умовою цього. Український мислитель вважав своєрідним історичним злочином суспільно-політичну практику, такий комплекс дій, що стверджувався всупереч історичній необхідності націотворення: «Коли якась нація (про це вже давно й не раз писалось) виявляє свою волю на протязі віків до виявлення свого організму як державної одиниці, тоді всякі спроби так чи інакше затримати цей природний процес, з одного боку, затримують оформлення класових сил, а з другого – вносять елемент хаосу вже в світовий загальноісторичний процес» [11, с.591].

Важливим при розгляді національного питання є проблема злиття націй, яку порушив ще *В.Ленін*. Власне якраз його концепція національного питання стала засадничою при трактуванні останнього українськими мислителями. Національне питання трактувалось *В.Леніном* досить однозначно. На його думку, незважаючи на право націй на самовизначення («під самовизначенням націй розуміється державне відокремлення їх від чужонаціональних колективів, розуміється утворення самостійної національної держави» [1, с.46]), національне відокремлення так чи так повинно проходити під кутом класової боротьби, доцільності такого відокремлення: «Питання про право націй на вільне відокремлення недоцільно змішувати з питанням про доцільність відокремлення тієї чи іншої нації в той чи інший момент» [2, с.421]. Отже, надаючи формальне право на самовизначення, класик російського марксизму водночас позбавляє підстав для його практичного втілення. Національна культура є, на думку *В.Леніна*, «буржуазним обманом», «культурою поміщиків, попів, буржуазії». Кожна національна культура, на його думку, існує як єдність соціалістичної та буржуазної. Тобто, в кожній культурі цінним є лише те, що прийняте для поступу соціалізму.

М.Скрипник умовно виділяв два етапи цього процесу: зближення націй та власне злиття націй: «зближення націй, безсумнівно попередній процес, що підготовляє умови для дальшого злиття націй» [7, с.40]. Однак таке злиття стане історично-практично можливим лише за умови надання можливості для повноцінного розвитку національного аспекту. Адже зближення і злиття націй передбачає насамперед зближення і злиття національно повноцінних і розвинутих націй: «цей процес неминучого зближення і злиття націй забезпечений найширшим розвитком національним тепер. Лише тоді, лише з тою умовою стане можливе здійснення зближення й злиття націй у наступному комуністичному суспільстві, коли тепер, за сучасної стадії соціалістичного суспільства буде забезпечено

дійсно повну рівноправність, повну волю, повне знищення всіх залишків культурної і економічної нерівноправності» [7, с.32]. М.Скрипник пропонував діалектичне розв'язання національного питання. Окрім того, воно зможе розв'язатись лише під час перемоги соціалізму у всьому світі: «Національне питання – це частина цілого соціального питання нашої країни, отже, і на мовному терені може виявлятися посилення класової боротьби» [7, с.41].

Для М.Скрипника українська культура може бути лише в єдності національної форми та пролетарського змісту. Тобто, проповідуючи вселюдські цінності, що потрібні для становлення цілісного світогляду пролетаріату, культура, тим не менше, повинна «розмовляти» зрозумілою мовою, якою може бути лише національно близьке, звичне оформлення: «будування української культури національної за її мовою, формою та матеріалом і пролетарської, колективістської й інтернаціональної за змістом» [6, с.49], «ми не можемо мислити собі іншого, та й історія нам не дала іншого культурного розвитку, як у його національних формах» [9, с.9]. Отже, потреба «онаціоналення» всього суспільного контексту є не лише виправдана з позиції доцільності та результативності досягнення поставленої мети («українізації»), а й історично закономірна.

Своєрідну картину можливого дуалістичного розвитку майбутньої соціалістичної культури загалом пропонує В.Юринець. На думку українського мислителя, соціалістична культура, розвиваючись, може отримувати різні форми, маючи, водночас, засадами, цілком помарксистськи економічну структуру: «Можливості її форм дуже різноманітні, але основна їх надбудова буде хитатись між двома бігунами, які я умовно назову стоїчним і гедоністичним» [13, с.114]. Для стоїчного типу притаманні «лаконізм дії, виразу буде пронизувати всі його вияви, свідомість труднощів – опору буде сухим металічним дзвоном відзиватись у його продуктах» [13, с.115]. Такий варіант соціалістичної культури наче постійно «натякатиме» людині про її кінцевість, втілюватиме «світогляд і світонастрій колективної тихої сапи». Символом такої культури стане продукт, річ, що втілюватиме, конденсуватиме певну форму. Іншим таки типом може стати «гедоністичний» тип, що стане породженням надзвичайного піднесення техніки і втілюватиметься у «прекрасному сенсуалізмі». Для нього також буде притаманним розкриття і справжнє освоєння теорії мистецтва як гри, яка на думку В.Юринця є недостатньо розкрита західними вченими. Між «стоїчним» і «гедоністичним» типом існує боротьба, що цілком діалектично визнається українським мислителем за неодмінність. Таке розуміння шляхів розвитку соціалістичної культури демонструє потребу включення культурного розвитку у загально цивілізаційний контекст.

По-різному тлумачили зміст поняття «інтернаціоналізм». Для М.Скрипника це поняття розкривалось цілком у дусі ленінського розуміння, для нього консолідація націй могла відбутись лише під пролетарськими гаслами. Він писав: «Наш інтернаціоналізм є інтернаціоналізмом пролетаріату, який ставить за своє практичне завдання замінити буржуазно-націоналістичну культуру новою пролетарською культурою, культурою вільного розвитку кожного народу» [5, с.17]. Водночас «інтернаціоналізм» у М.Скрипника передбачає індивідуальний розвиток народів, що становитиме невід'ємну частину всесвітнього культурного розвитку. М.Хвильовий трактував «інтернаціоналізм» радше за метод, спосіб дії: «Бути справжнім інтернаціоналістом – це значить, наперекір всяким забобонам в національному питанні, що утворились протягом великого часу, найти в себе мужність бути послідовним до кінця, і в цій послідовності сміливо нести прапор пролетарської революції» [11, с.596]. Своєрідне продовження проблеми інтернаціоналізму пропонує С.Семковський, розкриваючи поняття «імперіалізму». Імперіалізм, на думку С.Семковського, передбачає собою перетворення «національних держав» в «держави національностей», адже «империализм сам собою ведет к универсализации национальной проблемы, к приданию ей характера повсеместного, всеобщего явления» [4, с.18]. Надаючи Радянській Федерації та її частинам статусу «держав національностей», український філософ тим самим демонструє відсутність ліквідації національного питання у СРСР. На переконання С.Семковського, історичний розвиток інтернаціоналізму розуміється марксизмом саме як боротьба за прискорення історичного процесу, враховуючи при цьому всі особливості справжніх національних взаємин, що існують реально.

Висновки. Отже, спробуємо з'ясувати притаманні риси тлумачення національного питання українськими мислителями радянського періоду 20-30х років.

По-перше, всі розглянуті нами персоналії закономірно перебували під впливом марксистської філософії, перебуваючи під її впливом. Так, М.Хвильовий з гаслом «Геть від Москви» (чим викликав бурхливу критику В.Юринця та М.Скрипника), водночас з похвалою відгукується про *Г.Плеханова*. М.Скрипник, в свою чергу, позитивно оцінює В.Леніна та Й.Сталіна.

По-друге, українськими філософами проблема національного розглядалась у неминучому діалозі-критиці з західноєвропейськими мислителями, адже через тотальність марксистської парадигми аналіз національного питання не лише не міг постати одноосібно, небезпечною була сама постановка такого питання, що успішно довела історія.

По-третє, для українських мислителів тісно пов'язаними поняттями є національне питання та національна культура. Незважаючи на розуміння української культури поза межами сфер літературно-мистецьких, вимога до «онаціоналення» висувалась насамперед артефактам культурним. Окрім того, національна культура розглядалась саме у нерозривній єдності з культурою соціалістичною.

По-четверте, розв'язання національного питання усвідомлювалось як далека перспектива, можлива лише за доби «зближення і злиття націй», торжества соціалістичних ідей. Національний розвиток був потрібен лише як інструмент для підготовки нації до входження у союз націй, засіб покращення-«оприлюднення» історично-культурної спадщини задля підвищення рівня соціалістичного суспільства загалом.

Література

- 1.Ленін В.І. Критичні замітки з національного питання. Про право націй на самовизначення. Про національну гордість великоросів /Володимир Ленін. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1983. – 133 с.
- 2.Ленін В. І. Повне зібрання творів у 45 т. – (Пер. з п'ятого російського видання) /Володимир Ленін. – Видавництво політичної літератури України, Київ. – 1972. – Т.31. – С.421-422.
- 3.Семковський С.Национальная апперцепция /Семен Семковський //Наука на Украине. – 1922. – №3. – С.114-124.
- 4.Семковський С.Ю. Национальная проблема /Семен Семковський //Наука на Украине. – 1922. – №2. – С.15-29.
- 5.Скрипник М.О. До теорії боротьби двох культур /Микола Скрипник. – Х.: Держ. вид-во України, 1928. – 71 с.
- 6.Скрипник М.О. Завдання культурного будівництва на Україні. (Доповідь на X з'їзді КП(б)У) /Микола Скрипник. – Х.: ДВУ. – 1928 р. – 88 с.
- 7.Скрипник М.О. Зближення і злиття націй за доби соціалізму/Микола Скрипник. – Х.: Пролетар, 1931. – 48 с.
- 8.Скрипник М.О. Національне питання в програмі комінтерну/Микола Скрипник. – Х.: В-во «Пролетарий», 1929 р. – 83 с.
- 9.Скрипник М.О. Нові лінії в національно – культурному будівництві/Микола Скрипник. – Х.: ДВУ, 1930. – 61 с.
- 10.Скрипник М.О. Підготовку мистецьких кадрів перебудувати за вказівкою ЦК ВКП(б)(Промова на нараді директорів мистецьких вишів та технікумів 12-VI 1932 року) /Микола Скрипник //Скрипник М.О. На герць. Мистецькі фронти на Україні. – Х., 1932. – 153 с.
- 11.Хвильовий М.Г. Твори: у 2 т. /Микола Хвильовий. – К.: Дніпро. – 1990. – Т.2. – 925 с.
- 12.Шкандрій М. Модерністи, марксисти і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років /Мирослав Шкандрій //М.Климчука; [пер. з англ.]. – К.: Ніка-Центр, 2006. – 384 с.
- 13.Юринець В. До проблеми соціалістичної культури /Володимир Юринець //Червоний шлях. – 1927. – №11. – С.106-118.

Summary

Halan N. National Question in Ukrainian Philosophy of the 1920 -1930s. The problem of national question in Ukrainian philosophy of the 1920-30s has been researched in this article. The author determined the main sources and general ways of decision of national question. The author considered general characteristics of national culture development in a context of socialistic culture which had been given by Ukrainian philosophers. **Keywords:** ukrainization, national question, internationalism, national culture, socialistic culture.

ГРОМАДЯНСЬКА ЕТИКА МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО

Досліджуються специфічні риси громадянської етики М.Хвильового. Звертається увага на історіософські та філософсько-антропологічні засади його етичної концепції. Громадянська етика М.Хвильового розглядається в контексті західноєвропейського герменевтичного кола.

Ключові слова: азіатський ренесанс, психологічний європоцентризм, модернізм, громадська людина.

Історіософські, філософсько-антропологічні та етичні ідеї М.Хвильового привертали увагу багатьох дослідників. Зокрема, його філософська творчість перебувала в полі зору О.Гана, П.Голубенка, Є.Гірчака, Д.Донцова, О.Забужко, В.Кривоноса, В.Плюща, М.Рудницького, М.Розумного, В.Родіна, М.Скрипника, О.Тарнавського та багатьох інших. Проте, названі дослідники, приділяли більшу увагу історіософським і філософсько-антропологічним поглядам М.Хвильового, залишаючи поза сферою свого аналізу його етичну позицію.

Суспільство завжди потребує сильних і активних постатей. Тому в період зламу світоглядних позицій, динамічних змін суспільно-політичного життя **актуальним** є висвітлення поняття “громадської людини” М.Хвильового, яка є втіленням вольової особистості та постає рушієм прогресивного розвитку суспільства.

Об’єктом дослідження є філософсько-етичний доробок Миколи Хвильового, який розглядається у загальному руслі його літературно-мистецької спадщини, **предметом** – етичне вчення мислителя у контексті філософії модернізму. **Метою** статті є актуалізація малодослідженого етичного аспекту філософської творчості М.Хвильового, розкриття історіософських та філософсько-антропологічних засад його громадянської етики.

Історіософська концепція М.Хвильового склалася внаслідок переосмислення циклічної моделі інтерпретації історії, культурного та цивілізаційного розвитку. На його думку, народи Азії, які творили перший патріархальний культурно-цивілізаційний цикл, вичерпали свої сили, тож наступні два цикли – феодальний та буржуазний – творились енергією народів Західної Європи, що також вичерпалась у процесі культуротворення. На четвертому етапі знову настала черга народів Азії, які нагромадили продовж попередніх циклів величезний потенціал, що здатен був забезпечити всесвітньо-історичні звершення. На його думку, людство стоїть на порозі “азіатського ренесансу”, для якого “оазио” належить стати Україні, що розташована на зламі двох цивілізацій та здатна сполучити потенціал обох. З цієї історіософською концепцією пов’язана проголошена М.Хвильовим ідея активного романтизму, або, іншими словами вітаїзму, що має, на його думку, стати стилем доби українського національно-державного відродження. Його ініціює та організовує творча меншина національної спільноти. Однак, українська інтелігенція зможе виконати свою місію лише тоді, коли позбудеться просвітянського народництва, яке ототожнювалось М.Хвильовим із провінціалізмом, “малоросійщиною”, “українофільством”. Вона має переорієнтуватися на “психологічну Європу”, творчо засвоюючи дантівсько-фаустівський дух. У пошуках джерел національно-культурного відродження України варто спиратись на психологічний європоцентризм, “психологічну Європу” з її ідеалом “громадської людини” – активного творця й героя історії.

Аналіз етичної концепції М.Хвильового та її порівняння з поглядами попередників – діячів українського відродження, дозволяє визначити родові риси філософії української національної ідеї як теоретичної свідомості українського відродження, а саме: роздвоєність усіх рівнів національної свідомості українства, починаючи від розірваного часопростору, роздвоєного усвідомлення власного “Я” й до різноспрямованості дійових моделей та стереотипів. Йому властиве відстоювання всезагальної соціальної рівності як головної умови рівності національної, що зумовило невідповідність мети засобам її досягнення; дезорієнтованість українства на рівні дилем: “національне – інтернаціональне”, “Європа – Росія”; “аутсайдерство”, “комплекс молодшого брата”, що коріниться у ментальних шарах і колективному несвідомому недержавного народу. Підсумком еволюції філософії української національної ідеї можна вважати досягнення того рівня національної рефлексії, на якому М.Хвильовому вдалося визначити найболючіші проблеми українства та накреслити програму їх подолання.

Розглядаючи публіцистику, художню спадщину та життєву практику М.Хвильового як різні шари одного складного культурного феномену – “життєтворчості” митця, як репрезентанта українського модернізму, національної свідомості покоління “Розстріляного відродження”, в результаті якої можна стверджувати, що творча спадщина М.Хвильового містить усі структурно-семантичні рівні, що в сукупності складають зміст концепту “філософія національної ідеї”. У концепції “Азіатського ренесансу”, що склалася в публіцистиці (теоретичному шарі творчості) М.Хвильового можна виокремити чотири умовних смислових блоки: 1) історіософський, де автор розглядає Україну як суб’єкт всезагального (циклічного) історико-культурного процесу; 2) аксіологічний, в якому мислитель торкається проблем національного мікрокосму (ціннісних орієнтацій нової особистості в модерній українській культурі) та національного макрокосму (ціннісних пріоритетів всієї духовної культури української нації); 3) політичний, де М.Хвильовим пропонується програма державотворення; 4) футуристичний, в якому розгортається проект спільного національного майбутнього в новому історико-культурному циклі. Отже, у творах М.Хвильового представлена система поглядів на розвиток української культури в історичному часі та просторі, де автор визначає її місце серед інших національних культур, формулює надзавдання (“місію”) нації та пропонує відповідну соціальну технологію для його розв’язання.

Родовою рисою, властивою для світоглядних настанов переважної більшості творців української ідеї та М.Хвильового в їх числі є так звана “лівизна” поглядів на соціально-політичний устрій суспільства. Неприйняття діями українського відродження соціальної нерівності можна розцінювати як реакцію на національну пригнобленість українства, адже, починаючи від народництва кирило-мефодіївців та соціалістичних ідей М.Драгоманова, й до комунізму М.Хвильового, творці української ідеї послідовно утверджували ідеал всезагальної соціальної рівності як головну умову досягнення рівності національної. Це зумовило проблему невідповідності засобів меті як характерну рису для всієї традиції осмислення української національної ідеї від Кирило-Мефодіївського товариства з їхнім прагненням українського національного самовизначення у “родині слов’янських народів” шляхом культурницько-просвітницької діяльності, “молодо українців” з ідеєю “будительства” засобами мистецтва й до покоління діячів “Розстріляного відродження” та М.Хвильового, як репрезентанта цього покоління з ідеєю поєднання типово модерністичного комуністично-інтернаціонального міфу з національним світоглядом.

“Хвороблива роздвоєність”, властива для свідомості так званого “неісторичного народу”, виявилася в творчості М.Хвильового підсумком еволюції філософії української національної ідеї на рівні двох опозиційних пар, перша з яких – “національне-інтернаціональне” – охоплює проблему політичної дезорієнтованості української нації, а друга – “Європа-Росія” – окреслює альтернативи культурного розвитку України. Якщо перша позиція для українського мислителя так і залишилася нерозв’язаною дилемою, то в ситуації вибору культурної орієнтації філософ прийняв власне самостійне рішення. М.Хвильовий вловив найболючішу проблему українського національного відродження – “культурне позадництво”, причина якого полягала у політичному епігонстві, у багатовіковому недержавному існуванні української нації, що сформувала в неї відповідну до цього психологію “молодшого брата”. Для подолання цієї ситуації митець у своїй творчості запропонував дотримуватися культурної орієнтації не на російську культуру, яка для України була чинником “хвороби культурного позадництва”, а на Європу – психологічну, конструктивну культуру особистості, що усвідомлює себе на ґрунті національної ідеї. Завдяки цьому Україна повинна була досягти головної мети (як її вбачав М. Хвильовий) – інтеграції в світовий культурний процес, однак вже на правах самостійної, повноцінної, національно-самобутньої культури.

У дилемах “інтернаціональне – національне” та “Росія – Європа”, що знайшли своє відображення в творчості М.Хвильового, можна побачити характерні проблеми сучасного українського суспільства, що дає підстави проводити смислові паралелі між культурною ситуацією в Україні пореволюційних років та сучасністю. Абстрагуючись від того, що як політичний проект, концепція М.Хвильового продемонструвала свою нежиттєздатність, а це дає підстави стверджувати, що як культурна орієнтація вона виявилася продуктивною. Програма національного розвитку, накреслена діячем “Розстріляного відродження”, була спрямована на подолання реальних проблем, властивих для української культури, а тому не вичерпала себе й до нашого часу, адже глибинну кризу для сучасності неможливо подолати без розв’язання тих завдань, що були сформульовані ще в 20-ті роки ХХ ст.

Визначальними елементами світогляду М.Хвильового є: історіософська концепція культурно-історичних типів; історико-культурний проект “азіатського ренесансу” в

світовому культурно-мистецькому процесі, теорія “романтики вітаїзму” як пролетарського мистецтва першого періоду доби “азіатського ренесансу”. Перший елемент інтерпретує концепції теорії історичного коловороту М.Данилевського та О.Шпенглера й тлумачить суспільний поступ як поетапну зміну чотирьох історичних типів культур: патріархального, феодального, буржуазного і пролетарського. Пов’язуючи їх формування з утворюючими властиву їм суспільну форму виробництва суспільно-економічними укладами та проголошуючи провідним чинником зміни цих укладів перехід “творчої ініціативи всесвітнього універсального значення” від давніх культур Сходу до західноєвропейської цивілізації, М.Хвильовий узалежнює цю історіософську концепцію від гіпотези історичного розвитку світового мистецького процесу. Розрізняючи два визначальні вектори його еволюції: “античний” – з культом земної краси і “середньовічний” або християнський з дуалізмом матеріального та духовного первнів, – і, вважаючи актуалізацію другого вектора в феодальному та буржуазному типах характеристикою відповідних суспільно-економічних укладів, він наголошує на вичерпаності потенціалу третього типу й проголошує перехід до типу пролетарського. Аналіз цього переходу є в проекті “азіатського ренесансу”, що визнає реальність перспективи “духовного відродження” громадського та культурного життя народів Сходу в результат актуалізації ними “античного” вектору еволюції світового мистецького процесу, збагаченого здобутками розвитку людства. “Романтика вітаїзму” як пролетарське мистецтво першого періоду доби “азіатського ренесансу”, заперечуючи згаданий християнський дуалізм і формуючись насамперед українською інтелігенцією, повинна була стати соціокультурною підвалиною пролетарського типу.

Проаналізовані історіософські ідеї дають підстави для розробки М.Хвильовим філософсько-антропологічної проблематики. Її визначальним елементом у митця є концепція “громадської людини”, яка заперечує тотальну детермінованість економічним базисом суспільства його історичного розвитку та визнає головну роль у ньому “прогресивного людського типу”. Цей тип “фаустівських” людей, уособлений у чільних представниках світового, передусім європейського, культурного поступу з їх високою соціальною активністю, проголошено ним головним здобутком соціокультурного буття феодального та буржуазного типів і визнано провідним чинником “змінного стосунку” “людина – природа” як рушія історичного процесу. Концепція людського “Я” в інтерпретації М.Хвильового є ключовою для розуміння ідейно-естетичних витоків творчої спадщини видатного письменника, прочитаної через герменевтичну призму.

“Я” – багатопланове поняття, яке широко використовується і тлумачиться у філософії, психології, психофізіології, у науках про людину. Філософсько-психологічне поняття “Я”, його категоріальний статус трактується сьогодні в найрізноманітніших значеннях. Нас же цікавить перш за все його онтологічний вимір. Значення й особистий смисл слова “Я” завжди залежить від того мовного та життєвого контексту, в якому вони використовуються. У системі “Я” – “Я” це слово значить щось інше, ніж у взаєминах “Я”–“Ти”, “Я”–“Ми”, “Я”–“Вони” чи “Я”–“річ”.

З багатоаспектних визначень ми виокремлюємо синтезований еквівалент “Я”, дефініції якого подаються сучасними науковцями в досить широкому спектрі. “Я” осмислюється як носій нашого суб’єктивного світу, відображення самого себе у світі, суб’єкт людської самості. У “Я” – оціночна сутність світу, “образ самого себе”, подвоєння самого себе. Художня література дала яскраві зразки “Я”. Фази самоусвідомлення свого “Я” відтворив М.Пруст у романі “На шляху до Свана...”. В основу “Я” О.Потебня, Т.Рибо, С.Корсаков, В.Бехтерев поклали свідомість і самосвідомість, почуття “буття у світі”. Важливим фактором здійснення “Я” є пам’ять, яка ототожнюється зі свідомістю й самосвідомістю і є структурним ядром, де вони розглядаються як атрибути буття. З погляду філософії онтологічного (М.Гайдегер), феноменологічного підходу система естетичних цінностей залишається як пам’ять психосфери, ноосфери (П.Тейяр де Шарден, В.Вернадський), як віддзеркалений образ “Я”, банк інформації.

Звернення до форми “Я” у новелах М.Хвильового як тристоронності відносин “Я–Ти–Ми” та творення естетичною свідомістю дієво історичної свідомості, включає їх моральну обов’язковість та підзвітність, що І.Кант називав категоричним імперативом, Г.Гегель – трагічною провинною, Х.-Г.Гадамер – “суттю герменевтичного досвіду” за умов, коли “Я” повинен рахуватися з чимось у мені самому, навіть якщо б не було нікого, хто вимагав би від мене брати це до уваги” [4, с.200].

З цією прозорливістю в синтетичнім промені М.Хвильовий побачив причини деформації “Я” і окреслив його переродження. Прочитаємо лише коментар до новели “Із

Вариної біографії” із щабля сучасного дня. Навіть без акцентації він промовисто говорить сам за себе: “Життя дрібної буржуазії завжди йде під контролем “чужої волі”, себто – під контролем волі якогось класу – чи то буржуазії, чи то пролетаріату – в залежності від обставин”. За часів великої громадянської війни пролетаріат, тягнучи за собою згаданий вище соціальний прошарок, не міг не запліднити його своїми ідеями, і він його, як відомо, запліднив. Великі маси дрібної буржуазії побігли туди, куди з боями “підступили загони червоних полків”, бо запліднена ідеями революційного класу дрібна буржуазія відчула щось таке, що з його власті їй уже ніколи не вирватись” [7, с.646].

Потужним променем художнього синтезу М.Хвильовий висвітлює суб’єктивні та об’єктивні фактори переродження свідомості та появи “анти-Я”. Багатогранний процес боротьби авторового “Я” проти “анти-Я”, утвердження таких ідеалів, які ні за яких обставин не могли б стати анти ідеалами, автор довів всім змістом свого життя і логічним фіналом завершив його 13 травня 1933 року. Фатальний акт трагедії мислителя, помножений на мільйони людських долів, на жаль, “жанровим виконанням” трагедії не міг зворушити, вразити ні глядачів, ні наглядачів.

Для свого синтезу М.Хвильовий залучив фактично весь багатющий арсенал художнього слова: від крапки (вибленої ним, про що свідчать його коментарі) до шифрів, кодів, структур, алегорії та символів, фоноцентризму, поліфонії, озвученості “Я” та присутності його як дійової особи з власним статусом. Вигадливий й напрочуд гнучкий та мінливий системі шифрувального письма М.Хвильового міг би позаздрити навіть Блас Віжінер – винахідник найдосконаліших кодів і систем шифрування. Озвучені голоси “Я” діють у діапазонах авторового “Я” та не є тотожними йому, максимально наближаючись до нього, вони є його аналогами. Автор, як це помітно у новелах “Вступна новела”, “Редактор Карк”, “Солонський Яр”, “Кіт у чоботях”, “Синій листопад”, “Чумаківська коммуна”, “Дорога й ластівка”, “Арабески”, “Лілюлі” та інших залежно від програми твору може або передавати свій голос іншим персонажам, говорити від їх імені, або ж забирати їх голос собі та синтезувати у своєму “Я”.

Основний поліфонічний голос, репрезентуючий авторове “Я”, виділяється також за допомогою кількісних характеристик як “статистичних параметрів стилю”. Наприклад, “Я” у своєму різноголосі в новелі “Я (Романтика)” вживається 177 раз часом у таких модифікаціях, що годі відділити від власне авторового “Я”. Маємо взаємодію двох “Я”, їх діалектичну взаємозалежність. У цьому разі йдеться про інтегральність форми, де “Я” існує як зміст, та все ж при всіх інваріантах їх перетворень інтонаційний образ митця не закривається маскою героя. Мабуть точніше та доцільніше авторове “Я” визначати як суб’єкт розповіді. Умовні ж фрази, іносказання, недомовки, самоіронія, романтичний жест, ствердження – заперечення тощо мають на меті завуалювати справжнє обличчя автора.

Творче засвоєння та універсальне використання традицій сатири *Е.Роттердамського*, *В.Теккерея*, *Вольтера*, *Т.Шевченка*, *М.Гоголя*, *І.Нечужа-Левицького*, *І.Франка*, *М.Коцюбинського*, *Л.Мартовича* та інших сатириків М.Хвильовим особливо помітне в таких творах, як “Іван Іванович”, “Санаторна зона”, “Вальдшнепи”... За допомогою невичерпного арсеналу сатиричних засобів майстер художнього слова показав, що витворений учасниками революції ідеал вже не був лиш їхнім, він ставав ефективним знаряддям маніпуляцій ним у руках новонароджених партійно-бюрократичних чиновників, які прикриваючись ним, іменем Леніна, Сталіна, партії творили тоталітарну систему, винну в знищенні мільйонів людей.

Постановка проблеми “Я” в чомусь має відповісти на кардинальні морально-етичні питання в інтерпретації М.Хвильового, на його ідеальне, абсолютне “Я” як категоричний імператив, і принаймні, якимось з’ясувати проблематику новел, у яких воно виражається найпоказовіше, маючи концептуальне значення для розуміння ідейно-естетичних засад та поетичних настанов і принципів мислення, повніше втілених у його повістях.

Романтичне “Я” М.Хвильового у цих параметрах прочитується як герменевтичне, як характеристика героїчного минулого, трагічного сучасного, омріяного та, на жаль, безперспективного майбутнього, такого, у якому гармонійне існує в сфері мрії, у реальності воно блокується трагічним, є дисгармонійним, служить тлом трагічного. Зрозуміло, що художня їх інтерпретація має невичерпно розмаїтий арсенал вираження, позначається пристрасними пошуками справжності духовного розуміння явищ і процесів у ситуаціях, коли знівельована, знеособлена людина не несе відповідальності за свої вчинки. Осягаючи справжність свого буття в аспекті історичності, конечності та свободи “перед лицем смерті” (М.Гайдегер), М.Хвильовий не так моделював позитивні образи в світлі загірної комуні, як моделював з усіма суперечностями свого часу аутентичну людину, підводив читача до пробудження в ньому потенційних, екзистенціальних первнів людського існування, вивільнення духу з-під влади тих історичних

обставин, які творило суспільство іменем ідеалів революції, позбавляючи життя і її творців. Сутнісна екзистенціальна проблема існування “Я” в усій творчості М.Хвильового є ядром його естетики та поезики і стає предметом розпочатого дослідження.

Новела “Я (Романтика)” – новела-концепція і, безумовно, “Я” – концептуальний герой, який окреслив майбутню долю М.Хвильового. Фатальність її усвідомлюється й здійснюється автором спочатку в творах, а пізніше у житті. І тут діє не метафізика чи містика, а логіка трагічності долі. Цей трагізм у числах: 13 травня 1883 року – день народження; 13 травня 1933-го – день смерті; 1923-й – новела “Я (Романтика)”. У ній вражає один рядок, пророчий, як проекція власного фіналу: “По щоці, пам’ятаю, текла темним струменем кров” [7, с.339].

Принцип фаталізму М.Хвильового не в його характері та навіть не в символіці чисел, а в обставинах, які вступили в суперечність з їх творцем. Змінити дійсність, піднести її до рівня свого зідеалізованого “Я” М.Хвильовий не міг, однак і опуститись, перетворитись у свою протилежність – тим більше. Відчуття зумовленості своєї долі, невіддільної від мільйонів доль інших, пояснюється геніальною зіркістю, пророчим передчуттям та причиновим передбаченням, що втілено в його творах та завершальному трагічному фіналі власного життя. Його герої – трагічні постаті, хоч і оповиті романтичним серпанком нездійсненої мрії. Віднаходимо таку паралель в “Арабесках”: “...І я, романтик, закоханий у свою наречену, знову бачу її сіроокою гарячою юнкою з багряною полоскою на простріленій скроні. Вона затулила рану жмутом духмяного чебрецю й мчить по ланах часу в безсмертя: – Чи наздожену її – свою сірооку м’ятежну наречену?” [7, с.309].

Проте доля М.Хвильового є віддзеркаленням трагізму мільйонних доль, а романтика розвіюється, як дим від набою. Усі твори М.Хвильового у синтетичній формі та в різних аспектах онтологічного плану, який теоретично ним обґрунтований у статтях й памфлетах, і є духовними засадничими категоріями для розуміння “Я” та його ідеалу. Недолік якого зумовлюється соціальними, історичними обставинами, що створюють суспільний ідеал як образ неідеального ладу життя. У М.Хвильового він постає в романтичній формі, діє як примус, ідеал, як зовнішня програма для реалізації ціною життя. У філософському контексті трагічну невідповідність ідеалу в його втілення висвітлив В.Соловйов: ідеал являється лише в майбутньому, а в теперішньому людина має справу лише з тим, що суперечить цьому ідеалу, і вся його діяльність від неіснуючого ідеалу повертається на руйнування існуючого, а оскільки це останнє тримається людьми та суспільством, то вся ця справа повертається в насильство над людьми і цілим суспільством. Непомітно суспільний ідеал підміняється антисуспільною діяльністю. На запитання: що робити? – дається ясна і чітка відповідь: убивати всіх супротивників майбутнього ідеального ладу, тобто всіх захисників теперішнього. І тут погоджуємося з думкою, висловленою Л.Коломієць, що герой Хвильового постає героєм трагічного самозаперечення. Парадоксом революційного гуманізму Хвильового виявилася саме спроба утвердження особистості там, де її в ідеалі не повинно бути, – у безособистісному суспільстві майбутнього унітаризму.

Думка про духовний бунт як засадничу категорію романтизму М.Хвильового уточнена раніше його останньою крапкою. Філософія бунту в епоху добра та зла (Т.Манн) детально розроблена А.Камю в “Бунтуючій людині” [6, с.415], де простежується генеалогія “не вбивай” та еволюція в максимах сучасної М.Хвильовому ідеології – “вбивай”. Реалізація людиновбивства написана на скрижалях віку, в тих паперах, що поховані в сейфах... На жаль, не все утаєне стає явним, біблійна заповідь поки що справдилася не вся. Боротьба Хвильового в контексті сьогодинішнього стану прочитується як боротьба романтичного, абсурдного героя за романтичний ідеал. Та напевно чи може бути виправданим вислів, що альтернативний герой Хвильового претендує на роль концептуального образу “романтики вітаїзму”, що мала б створити новий героїчний міф для революціонерів. Інтерпретація “Я” як концептуально значущої моделі у новелі “Я (Романтика)”, яка є міфо-текстом, а сам автор міфо-творцем, нашою думкою про новолітературний міф, трансмутацію романтичного міфу (героїчний міф творився пізніше – ним переповнена радянська література кінця 20-х–30-х років) розвінчує міфосвідок – М.Хвильовий: мабуть буде більше смислу тоді, коли будемо говорити про дегероїзацію міфу. Міф про міф – це вже новий міф, антиміф.

Структурний план аналізу “Я” розробив Р.Барт у статті “Текстовий аналіз однієї новели Едгара По”. Скориставшись нею, К.Дуб виокремив у новелі М.Хвильового три іпостасі “Я” [1, с. 437]: 1. “Я” – автор, цьому “Я” відповідає “Ти”, розуміння “Ти” залишається певною формою

співвідносин з “Я”; 2. “Я” – співучасник дії, герой (мабуть такого “героя” треба брати в лапки); 3. “Я” – заперечення ідеї, у жертву якій приноситься Мати. Фактично це анти – “Я”.

Усі ці “Я” детерміновані особистістю автора, структура їх буття сприймається як послідовність модусів людського існування і, безумовно, є трансцендентальною проблематикою інтерсуб’єктивності. Його три іпостасі виділив З.Фройд. Соціолог М.Розенберг розклав “Я” на сім іпостасей: справжнє “Я” (як бачить себе індивід у цю мить); динамічне “Я” (яким індивід може стати в найближчому майбутньому); фантастичне “Я” (яким треба бути); можливе “Я” (яким індивід може стати в найближчому майбутньому); ідеалізоване “Я” (ідеал, до якого індивід мріє наблизитись); зображувальне “Я” (маска, котру індивід надіває на себе для досягнення тої чи тої мети); ідеальне “Я” (недосяжний ідеал)” [3, с.189].

Концептуальність “Я” – протагоніста у світлі категорії трагічного конфлікту сприймається як результат інтеграції “Я – образів” [8, с.190]. “Я – образи” в їхньому філософському та естетичному втіленні формують “Я – концепцію”, яка виражає на всіх рівнях тексту та підтексту свою інтегруючу заданність в параметрах філософії авторового “Я”, де воно виражається у своїй ідеальній, екзистенціальній завершеності як макрокосм Всесуб’єкта, Всесвідомості та Всесвободи Абсолюту”.

Отже, філософія “Я” є ключовою категорією художньої концепції М.Хвильового. Увібравши філософські концепції західноєвропейської, російської, української філософії та естетики, синтетична “Я-концепція” мислителя стала інтегруючим ядром його новелістики, підвела підсумок життя до останньої крапки – кулі в скроню. Нею він розстріляв в багатьох серцях безвольну нерішучість і рабську покірність, яку розстрілював за життя словами.

Вчення М.Хвильового про “громадську людину”, як засвідчує аналіз його текстів, є модифікацією міркувань М.Євшана про тип “вищої” людини, підтвердженням чого є ототожнення ними згаданого людського типу з визначними представниками європейської інтелігенції та оцінку її ними як прообразу відповідного типу.

У концепції “громадської людини” М.Хвильовий продовжив критичний аналіз М.Євшаном еволюції вітчизняної інтелігентської думки XIX ст., передусім феномена українофільства. Вбачаючи сутність його культурницької політики в проголошенні завданням мистецтва копіювання дійсності як засобу ідейного впливу на народні верстви, у накиданні українському суспільству консервативного “національного кодексу”, М.Євшан заявляв: “... українофіли – безнадійні міщани! Значить – вороги непримиримі тої усієї культури, яка йде з посвяти одиниць, з їх героїчних подвигів...” [5, с.51]. Вітаючи заперечуючі цей кодекс творчі пошуки вітчизняних модерністів, М.Євшан, як і М.Хвильовий, пропонував заступити українофільський культ Т.Шевченка вшануванням П.Куліша як виключного в вітчизняній культурі взірця самовідданого виконання “великої культурної місії” її проєвропейської орієнтації. М.Євшан узагальнив філософське осмислення специфіки українського націотворення: “Нова та культура мусить бути національна, мусить вийти з глибин народної душі, але вона не може бути українофільська...” [5, с.53].

Системи світоглядно-філософських настанов М.Євшана та М.Хвильового, формуючись під впливом екзистенціальної філософської проблематики численних культурологічних моделей західноєвропейської наукової думки XIX – початку XX ст., передусім у німецькій філософській та культурно-мистецькій традиції, засновані на переосмисленні феномену людського буття в контексті авангардних ідейно-естетичних пошуків. У досліджуваній системі М.Хвильового окреслено ідейно-теоретичну програму діяльності української творчої інтелігенції на політичному етапі вітчизняного націотворення. Визнаючи останнє головним фактором інституціалізації української культури та пояснюючи відсутність консолідованої концепції національного культуротворення багатовіковою інтегрованістю українського культурно-мистецького життя до інших культур, український мислитель наголосив на перспективності традицій українського модернізму початку XX ст. для проєвропейської переорієнтації вітчизняної культури.

Висновок. Отже, на думку М.Хвильового, входження України в герменевтичне коло Західної Європи, творче поєднання внутрішнього потенціалу української культури із духовним потенціалом західноєвропейської, надасть їй тієї енергії розвитку, яка зможе забезпечити адекватне реагування на соціальні та історичні зміни, сприймати інновації, дозволить у перспективі сподіватися на самобутній внесок України до скарбниці світової культури. Культура епохи “романтики вітаїзму” постає для нього етапом на шляху до великого майбутнього України – “азіатського ренесансу” та ідеалу “громадської людини” з її соціальною етикою.

Література

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика /Р.Барт; [пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К.Косикова]. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Бахур В. Т. Это неповторимое “я” /В.Т.Бахур. – М.: Знание, 1986. – 192 с.
3. Гаазе-Рапопорт М.Г. От амебы до робота: модели поведения /М.Г.Гаазе-Рапопорт, Д.А.Поспелов. – М.: Наука, 1987. – 286с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики /Х.-Г.Гадамер //Читанка з історії філософії: у 6 кн.; [під ред. Г. Л. Волинки]. – К., 1993. – Книга 6: Зарубіжна філософія 20 ст. – К.: Довіра, 1993. – 240 с.
5. Євшан М. Критика. Літературознавство. Естетика /М.Євшан; [упоряд., передм., прим. Н.Шумило]. – К.: Основи, 1998. – 658 с.
6. Камю А. Бунтующий человек. Издательство: Издательство политической литературы /А.Камю. – Серия: Мыслители XX века, 1990. – 416 с.
7. Хвильовий М. Твори: У 2 т. /М.Хвильовий. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1: Поезія. Оповідання. Новели. Повісті /[упоряд. М. Г. Жулинського, П.І.Майдаченка; передм. М.Г.Жулинського]. – 1990. – 650 с.
8. Шмуратов А.Т. Конфлікт і згода: Основи когнітивної теорії конфліктів /А.Т.Шмуратов; Міжнародний фонд “Відродження”. – К.: Наук. думка, 1996. – 190 с.

Summary

Vynnyk-Ostapysyn V. The Civil Ethic of Mykola Khvyliovy. The article researches the specific features of civil ethic of M.Khvyliovy. Historiosophical, philosophical, and anthropological foundations of his ethical concept are considered. The civil ethic of M.Khvylovyyi is regarded in the context of the West European hermeneutic circle. Keywords: Asian Renaissance, psychological Eurocentrism, modernism, vitalism, civil person.

УДК 159.964.26

© Микола Гарда

Київський національний університет будівництва та архітектури

«МАТИ ЧИ БУТИ»: ПРОБЛЕМА ВЕКТОРНОЇ СУПЕРЕЧНОСТІ ЛЮДСЬКОЇ АКТИВНОСТІ (Е.ФРОМ)

Розглянуто такі принципи світовідношення людини, як «мати» і «бути» на основі філософської спадщини видатного гуманіста XX сторіччя Еріха Фрома. Ці принципи окреслено на особистому, соціальному, культурному рівнях, а також обґрунтовано їх актуальність у сучасному світі.

Ключові слова: активність, “бути”, “мати”, екзистенціалізм, Е.Фром, світогляд, суперечність.

«Timeo danaos et dona ferentes»
«Боюся данайців (греків) навіть
якщо вони приносять дарунки»

*Вергілій
(про дерев'яного коня Трої)*

Одвічна проблема пізнання людської сутності і в наш час залишається **актуальною**. Сучасне суспільство перебуває в складних умовах соціо-культурних трансформацій. З епохи в епоху, з покоління в покоління в людини залишається проблема екзистенційної гостроти існування, котра виражається у важкості світорозуміння, взаєморозуміння, самореалізації. Філософський пошук відповіді на запит пізнання людської душі здавна продукував ментальну напругу в мислячих. Чомусь в однакових умовах життя люди, за своїми душевними якостями досить різні. За однакових умов у одному ряду людей з кимсь є бажання співпрацювати, а когось хочеться оминати. Чомусь, іноді, навіть спогад про людину, яку бачив одного разу викликає приємні відчуття, а від простого погляду іншої відчуття неприємної напруги. Особливо це добре відчутно в ширших вимірах, коли знаходишся в певному суспільстві чи компанії. Чому так?

Усі ці питання обертаються довкола проблеми людської волі: як людина ставиться до життя; який засадничий принцип світовідношення вона обирає: «мати», або «бути».

Відповідно, вся її особистісна ієрархія цінностей вибудовується у визначеному устрої: або людина живе постійно споживаючи, сприймає людей та речі як власні можливості, або ж люди й реальність для неї об'єкт, до якого варто «прагнути як до мети», й веде стиль продуктивного життя, корисного для близьких та суспільства.

Оскільки проблема актуальна в різних антропологічних вимірах, розглянемо її в особистісному, соціальному та культурному аспектах.

Проблематика векторності людської активності є похідною від особистого «вольового ядра», котре формується в процесі життя у результаті вибору. На кожному життєвому етапі людина робить вибір. Допоки ми в дитячому віці, за нас обирають батьки чи опікуни й це значно впливає на виховання, на формування цінностей. Суттєвий вибір постає перед людиною в зрілому віці; це професія, супутник життя, рід занять тощо. Кожен такий вибір виходить з глибокого засадничого світовідношення «мати» або «бути» й лише підтверджує його. Що ж собою представляють модуси «мати» й «бути»?

У результаті власного тривалого досвіду психоаналітика Фром стверджує що така активність є висхідною з глибокого, часто, неусвідомленого шару свідомості, де буттяють два основні різнонаправлені напрямки тяжіння душі – любов до життя й любов до смерті. «Володіння й буття – це два основних способи існування людини, і їхньою потужністю зумовлені відмінності в людських характерах та різні соціальні типи» [1, с.28] Відповідно, модус володіння передбачає жагу до накопичення й володіння різних цінностей, як матеріальних так і нематеріальних. Модус володіння, (або настанова «мати») передбачає загальне ставлення до речей (в широкому розумінні), в умовах якого ці речі можна здобувати, володіти ними, та мати з них користь.

Тобто, в своєму житті людина ставиться до світу як до системи цінностей, який належить (мав би належати) їй, який вона намагається привласнити й затвердити владу над ним. Це різні речі матеріального та ментального плану, явища, і навіть люди. Лише, матеріальні предмети не протидіють їх використанню, а те що стосується людських ресурсів – породжує соціальні протистояння, конфлікти, війни. Тут варто з'ясувати, що йдеться не (лише) про зовнішні форми світовідношення, а ціннісно-смысловий стан розуму, волі людини, з якої свідомо чи несвідомо витікає її поведінка, життєва позиція. Адже, кожній конкретній людині потрібно мати певний матеріальний, природний мінімум, котрий не визначає її активності на настанову «мати»; це, швидше «мати для того щоб бути».

Модус *буття* передбачає, передусім, внутрішню активність, продуктивне використання можливостей, котрі дані кожній людині. «Бути активним – означає дати проявитися своїм здібностям, таланту, всьому багатству людських дарувань ... це означає оновлюватись, рости, виливатись, любити, вирватись зі стін свого ізольованого «я», відчутти глибокий інтерес, пристрасно прагнути до чогось, віддавати» [1, с.100]. З цієї активності в раціональному руслі закономірним повинен бути позитивний результат.

Фром зазначає, що модус «бути» важко описати словами, зрозуміти його можна лише через досвід. У ментальному плані, наприклад, можна мати владні повноваження, однак водночас не *мати* владу, а *бути* владою, тобто розпоряджатися владою як закономірною даністю.

Понад те, активність в руслі «бути» або «мати», схоже, має повну когорту суміжних якостей позитивного чи негативного характеру. Хоча конкретно Фром їх ніде не позначає як такі, лише дає певні посилання, наприклад, як модус буття бачить Майстер Екхарт (Фром вважає його найглибшим знавцем людської душі свого часу, ідеї котрого не втратили актуальності в сучасності, й дуже часто посилається на його твори), що наше буття – реальність, дух, котрий мотивує нас, рухає в житті, а також «життєрадісність, активність, народження, оновлення, вилиття почуттів» [6, с.77-78]. Тож у цьому розумінні буття суперечить володінню, зацикленості на своєму «я», егоїзмі. А для реалізації такої позитивної настанови згаданих якостей потрібно працювати над собою. «Бути» супроводжують такі категорії як мужність перед невідомим, здатність на ризик, чесність перед собою й іншими, безпринципність щодо істини, активність у досягненні конструктивної мети, здатність бути чуйним, любити життя у всіх його проявах.

Підґрунтям модусу володіння є споживацька настанова. Фром виводить усі тонкі грані людської душі, котра свідомо чи несвідомо ставиться до світу як такого що належить їй. Окрім явних якостей, котрі належать до «мати» і видніються без особливих зусиль (жадібність,

жорстокість, деспотизм, корисливість і т.п.) Фром говорить про певні тонкі споживацькі тенденції, котрі на перший погляд не помітні. Наприклад, крім зовнішніх об'єктів володіння (майно, сім'я, територія...) в сучасному суспільстві на особистісному рівні розвинулось володіння власним «я», тобто, людина власне «я» публічно репрезентує як предмет багатства, тим самим, самостверджується. «Наше "я" – наше тіло, ім'я, соціальний статус, все, чим ми володіємо (включно зі знаннями), наше уявлення про самих себе й той образ, котрий ми хочемо зіткати про себе в інших людей... це суміш реальних характеристик, таких як знання чи професійні навички, і характеристик фіктивних, котрими обросло наше реальне "я". Але суть не в тому, який зміст нашого "я", а, скоріше, в тому, що воно сприймається як об'єкт володіння, і саме цей об'єкт є основою нашої самосвідомості (sense of identity)» [6, с.83, 13].

Таку внутрішню настанову на ствердження також яскраво репрезентує Карен Хорні у статті «Невротична гордість» стверджуючи, що різниця між претензійною уявою про себе й реальністю утворює прірву, в котрій немає впевненості в собі. «Богоподібну у своїй уяві, вона (людина) позбавлена у звичайній земній впевненості в собі, котру має звичайний простий пастух. Високе положення, до котрого вона може піднятися, слава, котру вона може здобути роблять її самонадіяною, та не приносять внутрішньої безпеки. Вона все одно відчуває себе не потрібним у глибині душі... вона може почувати себе сильною й значною, поки в руках влада і вплив, поки її підтримують похвалою й шаную. Та всі ці почуття легко зникають при невдачі, коли серед чужих людей, коли наодинці з собою...» [9, с.90]. Тобто, бачимо що таке становище є нездоровим самосприйняттям та некорисно людині, котра власне «я» репрезентує як об'єкт володіння. В такій ситуації людина не має опори в собі, у власному самоцінному «я», оскільки ставка на цінність зроблена на зовнішні «я-атрибути», котрі є хиткими й ненадійними, і ці атрибути залежать від хитких оцінок інших.

Говорячи далі про модус володіння, Фром умовно називає двадцяте століття «століттям автомобіля», оскільки серед предметів зовнішнього світу автомобіль став найбільш модним, зручним і бажаним об'єктом у ринковому середовищі, доступним кожному індивіду. Авто індивід не просто використовує як практичну річ, а й часто репрезентує себе через нього суспільству. На прикладі автомобіля автор висвітлює нездорові тенденції володіння: «машина – це не якийсь дорогий серцю його володаря предмет, а певний символ його статусу, що розширює межі його влади; автомобіль творить "я" свого господаря, оскільки, придбавши нову машину господар фактично купує деяку нову частинку "я"... купуючи машину кожні два роки замість, скажімо, одного разу в шість років, володар відчуває велике хвилювання при покупці; сам акт набуття нового авто подібний акту дефлорації – він підсилює відчуття власної сили (is a kind of defloration – it enhances one's sense of control) й тим самим збуджує й захоплює, чим частіше повторюється» [6, с.84-85, 13]

Сьогодні сказати про автомобіль як гламурну прикрасу власного "я" буде мало, оскільки технічна база активності значно змістилася в електронний вимір, тому у «вік комп'ютерних технологій» прикрасою особистісного "я" стає мобільний телефон, ноутбук, смартфон, ай-под та інша техніка, котра у відношенні «я-суспільство» часто показує, що господар цієї техніки негласно претендує на вищість над тим, хто нею не володіє, або просто не має. Та й віковий діапазон «власника» такої техніки порівняно з авто, котрим можуть володіти лише дорослі, набагато ширший – з дитинства. До того ж, поліфункціональний комп'ютер часто може забезпечити функцію друга, котрому можна «злити душу», розважитися в іграх та різних програмах й при цьому володіти ним набагато легше ніж людиною, взаємодія з котрою вимагає рахуватися з його волею, настроєм. Така сучасна форма володіння вельми сприятлива для відчуження від суспільства, залежності від новітніх форм техніки й, відповідно, відособлення від нормальних, продуктивних соціальних процесів. Психологи б'ють на сполох про зміщення активних принципів життя у віртуальність. Ця тема вельми актуальна сьогодні й варта окремого кропіткого дослідження, та в руслі тематики статті коротко окреслимо судження про те, що людське "я" губиться в безодні віртуального простору, володіння котрим дає певне заспокоєння, та, водночас, не виправдовує глибоких сподівань у ставленні до життя; людина в цьому просторі відчувається самотньою, відчуженою. А гіперактивність у віртуальності негативно впливає на психічне здоров'я загалом [5].

Перш ніж сказати про згадану вище векторність на рівні соціальних процесів, зазначимо що, досліджуючи суспільні процеси, Е.Фром розробляє власну методику, котра уречевлюється

«характерологію», або «характер суспільства» (social character іноді неправильно перекладається як «соціальний характер»), була новиною й значним доповненням психоаналізу й соціологічної науки загалом, котрий в руслі дослідження соціальних процесів значною мірою ґрунтувався на поняттях «лібідальної структури суспільства», розгорнутої Фрейдом і популярної в 30-х роках. Згодом Фромівська «характерологія» перейняла пріоритети наукової цінності, де Марксівська теорія про економічний чинник як визначальний суспільний фактор, уречевилась в практичну схему, значно прийнятнішу для аналітики: *Економічний базис → Суспільний характер → Ідеї й ідеали* [5, с.64-67].

Перерозподіл сил у суспільстві вибудувався так, що енергія людини почала висотуватись у сферу економічної діяльності, де владарюють пріоритети споживання. Оскільки соціальні процеси починаються з кожного індивіда та їх об'єднання. Доля, характер та життєва настанова об'єднується в суспільні та формується певний суспільний фон. Поняття "загальна життєва доля" та "індивідуальна життєва доля" розрізняються. У останньому інтерес представляє те, чи був індивід єдиною дитиною в сім'ї, чи були у нього брати або сестри, на що він хворів і який був характер його батьків та низка інших факторів. При дослідженні загальної життєвої долі групи в Фромівській інтерпретації, маються на увазі в першу чергу економічні, суспільні та політичні умови, що визначають її спосіб життя [10, с.91-93].

Економічний ріст, породив потужну мегамашину, котра в своїх обертах на користь прогресу, згідно переконання Фрома, не рахується на доцільність, а продукує кількість. Ріст виробництва насаджує необхідність споживання. З допомогою реклами людина налаштовується на споживання. Форми споживання надзвичайно різноманітні. Чим далі в розвитку, тим ширший спектр споживаної продукції. Такий тип організації «зводить людину до становища додатка до машини, підпорядкованого її ритму й вимогам. Він перетворює її в homo consumens*, в тотального споживача, єдина мета котрого – більше *мати*, й більше використовувати. Це суспільство продукує безліч безкорисних речей і в тій же мірі безліч безкорисних людей...» [8, с.247-248]. У цій системі людина лише гвинтик, котрого позбавлено свободи, творчості, натхнення, котра стає як «вічний сосунок з відкритим ротом "вбираючий в себе" без зусиль і внутрішньої активності все що кидає в нього індустрія – цигарки, спиртне, кіно, телебачення, спорт, лекції... лиш би запобігти усвідомленню суму» [там само, с.248]. Радикальніше й песимістичніше з цього ж приводу цих суспільних рухів висловлюється у царині соціологічних досліджень Г.Маркузе: «В цьому суспільстві апарат виробництва тяжіє до тоталітарності в тій мірі, в якій він визначає не лише соціально необхідні професії, вміння й настанови, а й індивідуальні потреби й устремління... якщо лише розуміння того, що твориться в світі й що повинно бути зупинене не переверне свідомості й поведінки людини, то навіть катастрофа не зможе привести до перемін...» [2].

Фром в європейському та американському суспільствах помічає яскраву тенденцію різниці ставлення до життя старшого покоління, котре зазнало значного впливу системи споживання та молодшого, котре відрізняється, чесністю, в першу чергу, перед собою. Навіть є типи споживання, котрі не вписуються в загальні форми. Молоді люди відрізняються типами споживання, котрі не несуть ніякої матеріальної вигоди й з радістю сприймають нове: «молоді люди здійснюють далекі подорожі, при цьому часто переживають труднощі й негаразди, щоб послухати музику, котра подобається, або побачити на власні очі цікаві місця, або зустрітись з тими кого їм хочеться побачити...» [6, с.86], що говорить про поступовий вплив системи й системності старших людей, для котрих подібні затії вже не мають цінності, драйву, користі (в першу чергу, матеріальної), доцільності.

На виховання суспільного характеру впливають соціальні інституції, котрі й породжені самим суспільством та культурним устроєм, покликані служити суспільству, забезпечувати відповіді на його матеріальні та духовні запити. Як і в індивідуальному світі окремої людини вирують позитивні й деструктивні сили протилежності, так і в суспільному тлі різні інституції об'єднуються під впливом цінностей, продукують їх та залучають до своєї активності окремих індивідів. Суспільними осередками високих моральних цінностей завжди були релігійні інститути, освітні заклади. Про те що людина повинна «бути», для того щоб бути повноцінною, говорили всі великі вчителі людства. Будда вчить, що людина для досягнення високого рівня людськості

* homo consumens (лат.) – людина споживаюча.

повинна відмовитись від володіння майном; Христос каже про те, що немає людині користі, навіть якщо вона володітиме усім світом, а душі своїй матиме напасть. Релігія в суспільстві завжди сіє настанови на продуктивність, служіння, сердечність і добро. Про саму суть і внутрішнє життя релігійних установ можна довго сперечатися, оскільки вони теж складаються з людей, іноді, не позбавлених пріоритетів «мати», і так було здавна, в цьому випадку говоримо про ці установи як ідейні джерела. Фром впевнений, що вони себе вичерпали: « ми користуємось символами істинно релігійної традиції й перетворюємо їх у формули, що служать меті відчуженої людини. Релігія стала порожньою раковиною. Вона перетворилася в засіб примноження власних сил з метою домогтися успіху. Бог став партнером по бізнесу...» [7. с.194-195.]. Така тенденція недовіри до релігійних інстанцій часто стає причиною замкнення людини в собі, деструктивного відчуження. Не знаходячи відповіді на запити душі в традиційних релігійних джерелах, людина європейського суспільства шукає компенсації в інших культурах, та культурних рухах.

Маючи багатий психоаналітичний, політичний та соціально-дослідницький досвід в Європі та США, Фром виводить засадничі психологічні настанови сучасної людини, в котрих коріниться причина численних гостропроблемних хвороб культури сучасного суспільства та шляхів їх подолання. На тлі значних наукових та технічних досягнень людина відчула себе всезнаючою й всемогутньою, однак це не давало того, чого прагне окремо взятий індивід – щастя. Навіть навпаки, усвідомлення того, що в будь-який момент безумство кількох політиків може зруйнувати все живе на землі сіяло в людях жах, відчуття тривоги та пригніченості, а електронно-машинна індустрія поставила людину в категоричну цивілізаційну залежність, що стало причиною суттєвого віддалення людської сутності від природи, значне опосередкування від живого. Особистісні настанови «мати» чи «бути» разом докорінно впливають на формування культури суспільства. В Західній Європі, зазначає Фром, менталітет після I світової війни почав стрімко набирати виражено споживацьке ставлення до речей. Коли в XIX ст. суспільство використовувало речі для досягнення мети, потреб, до придбаних речей ставились бережно, то в XX ст. акцент зміщується на сам процес споживання. Ще додатну для роботи річ замінюють на нову заради новизни, випробування нового, чи, такої собі, «споживацької інерції» у вульгарній формі [там само, с.77.]. Витрачаючи частину продуктивного життя (а, іноді, все життя) для «здобування» знання, авторитету, території впливу, ... людей та все що вона може назвати словом «мій» («мій лікар», «мої послідовники», «моя робота», «моя звичка» тощо) при цьому навантажуючи свій образ в ролі власника, уявно розширюючи своє «я» за рахунок названих речей. Людина при цьому не є сама собою й часто бувають ситуації, коли вона, втрачаючи це «майно», на котре була опора, закінчує життя трагічно [там само, с.116-117.], і саме таке спустошуюче явище є причиною багатьох проблем культури Західної Європи та причиною звертання її до Східної, споглядальної культури.

Про те, що західноєвропейська культура занадто раціоналізована, зазначає знаменитий фізик-ядерник Фрітц Капра, котрий писав і філософські твори. Він твердить, що в європейській культурі значно переважає «раціо», котре є прерогативою маскулінності, й це обов'язково викличе соціальну реакцію потягу до жіночого, споглядального, сердечного [1, с.68]. Саме такою соціальною реакцією став рух хіпі, в котрому акцент життя робився на свободі, спогляданні, волі, протесті проти агресії. Хоча поштовхом і причиною виникнення цього руху вважається протест проти військової кампанії США у В'єтнамі.

Капра сам належав до "невидимих хіпі", а згодом з'єднав в дусі постмодернізму постулати квантової механіки та міфологію індуїста (популяризовану "дітьми кольорів" разом з традиціями східного містицизму загалом) у науково-філософській праці "Танець Шиви". Пізніше Капра відзначав, що вів у ці роки майже шизофренічний спосіб життя [там само]. Вдень він – професор, доктор філософії, читає лекції чи здійснює наукові дослідження. Вночі ж, або у вихідні дні, він – рядовий хіпі, мандрівний автостопом, або з сигаретою марихуани в руках відпочиваючий в якій-небудь сільській общині хіпі.

Такий спосіб життя науковця, інтелектуала того часу може бути яскравим взірцем пошуку нових культурних, духовних горизонтів на тлі соціальних тисків раціоналізованої споживацької культури Західної Європи та США. У США у XX ст. окрім руху хіпі, котрий себе репрезентував публічно, вельми популярними стали менш публічно помітні східно-культурні рухи, різноманітні школи просхіднокультурної орієнтації. Потреба суспільства у відчутті внутрішньої свободи, гармонії з природою та оточенням дала поштовх багатьом проповідникам

з Індії, Китаю та інших східних країн розвивати свої осередки. Такі осередки не лише пропагували цінність медитативних практик, а й східні єдиноборства, в котрих у першу чергу відбувався вольовий вишкіл, самоорганізація й духовні цінності.

Водночас у 1960-х роках яскравим культурологічним явищем, актуальним і поширеним до сьогодні стало виникнення стилів мистецтва, зокрема, музичного стилю Нью-Ейдж (new age music, музика «Нової епохи»), котрий виник з лона джазової музики в США й вельми скоро набув поширення в Європі та світі (Enigma, Aeolia, Enya, Lesiem, Loreena McKennitt, Love Orchestra, Kitaro, Tangerine Dream, Vangelis, Era, Григоріанський спів, Denis Quin...). Згідно з музикознавством такий стиль музики нічого спільного не має з філософсько-релігійною течією Нью-Ейдж і може розглядатися як самобутнє культурне явище. Однак паралельність виникнення разом зі згаданою течією, котра претендує на руйнування кордонів і монополій на істину між релігіями та церквами не випадкова, а в дусі епохи й соціо-культурних запитів. Ця музика має притаманні риси: долучаються звуки природних стихій (шум вітру, плюскіт води, шелест листя тощо), протяжність і «космічність», відчуття безмежності простору. В цьому стилі, переважно, використовується електронні та етнічні звуки, поряд з електронікою широко застосовуються етнічні інструменти та ритми, що в значно допомагає долучитися до архетипних підґрунть культури. Загалом вона спрямована на внутрішню гармонізацію й споглядання. Музика такого стилю зберегла свою актуальність до сьогодні, вона є альтернативою попси, джерелом гармонійних і спокійних ритмів без претензії на винятковість, без мети справити враження, без захопницьких і конкурентських тенденцій. Саме тому цю музику майже не чути в масових інформаційних джерелах. Сучасні автори цього стилю пишуть музику для лікування психіки (як, наприклад, англійський психотерапевт і композитор Деніс Квін (Denis Quin), або Аша (Asha). Останній сьогодні є досить популярним у Західній Європі. В Україні сьогодні відомим і яскравим представником цього стилю є бандурист Роман Гриньків.

Те саме явище відбувається і в літературі. Наприклад, роботи відомого нобелівського преміанта в літературі 1946 року Германа Гессе в 50-х роках ХХ ст. стали поштовхом читаючій і мислячій еліті Європи для пошуків нових вимірів у культурі Сходу. Його трилогія «Сіддхартха», «Степовий вовк», «Гра в бісер» стали знаковими бестселерами та були перекладені багатьма мовами. В цих творах переважають мотиви пошуку істини, самотність і споглядання з орієнтацією на східну культуру (особливо, його повість «Паломництво в країну Сходу»). Дослідники літератури ХХ ст., пишуть що будь-який твір Гессе пройнятий напруженим чеканням відкриття – відкриття світу або відкриття самого себе. Звідси мотив мандрівництва, мотив самотності та відлюдництва. «Романтик Гессе... створює власні світи, в котрих він сам і його герої знаходять притулок і уявний спокій. Це може бути монастир, або покинута хатинка відлюдника... Гессе веде нас у вигадані світи, його герої вражають своєю життєвою силою, своєю жагою діяльності на шляху пізнання істини. Вони життєлюбні, однак готові жертвувати собою заради ідеї...» [3]. Таке літературне явище та його надзвичайну популярність можна вважати індикатором культурних зрушень і закономірної реакції на ментальну кризу в суспільстві, налаштованому на споживання.

Це соціокультурне явище яскраво свідчить про те, що говорить Е.Фром, стверджуючи про боротьбу біофілії та некрофілії. Попередні авангардні культурні явища ХХ ст. будь-якою ціною намагалися видавити з себе новизну, підкреслити власну гордість та володіння творчістю, й тому виник закономірний процес. Стиль Нью-Ейдж це – «бунт проти театру авангарду, новаторства за будь-яку ціну... вимога нового романтизму, нової лірики та нової простоти... сухий структуралізм авангарду переходить у протилежність... що охоплює муз ремінісценції від середньовіччя до сучасності... Такого естетичного плюралізму не знала жодна попередня епоха», – пише відомий український музикознавець ХХ ст. проф. Стефанія Павлишин [4, с.226-227]. Це культурне явище є закономірним і на глибинному рівні творить людину на настанову «бути», на протигагу «мати».

Книгу «Мати чи бути» Еріх Фром написав на 76-му році свого надзвичайно плідного життя, тож про неї можна говорити як про висновок творчості. Висловлене вище дуальне бачення людської дійсності у Фрома присутнє майже в кожній його праці (некрофілія – біофілія, руйнування – творення, смерть – життя тощо). Ось як він пише у своєму листі «Кредо», що є, певною мірою, підсумком його творчості й, взагалі, життєвої позиції: «Я вірю що основний вибір людини – це вибір між життям та смертю. Кожен вчинок передбачає цей вибір... Завдання

людини – розширювати простір своєї долі, укріплювати те, що сприяє життю, на противагу тому що веде до смерті. Говорячи про життя та смерть, я маю на увазі не біологічний стан, а способи буття людини, його взаємодію зі світом. Життя означає постійну зміну, постійне народження. Смерть означає припинення росту, закріплення, зацікленість».

Культурні рухи в суспільстві не можуть оцінюватися однобоко й категорично, оскільки досвід показує протистояння сил і постійну їх боротьбу, а часом і війну. Лише починають переважати певні деструктивні тенденції – конструктивна компонента теж заявляє про себе в культурі, в котрій виражається душа суспільства.

Висновок. Отже, бачимо, що загалом концепція Фрома полягає в розгляді принципової векторності устремління людської волі, активності «до центру» свого я та «від центру», сприйняття й віддачі. Застосовуючи таку схему, в наш час у світі безлічі пропозицій, можна зрозуміти мотиви, дух людини та будь-якого соціального утворення, чи справді його суть спрямована на благо, чи переслідує власні інтереси; тобто, розгледіти форми життя «мати» чи «бути». Цей принцип проглядний у всіх сучасних сферах життя суспільства: в масмедіа, у віртуальності, в повсякденному житті, в роботі. Та в будь-яких умовах, за будь-кого правління й устрою людина, аналізуючи підхід до життя, здатна в свободі обирати особистий продуктивний, або споживацький принцип; слідувати йому й гармонійно співіснувати з собою подібними та відчувати щастя, в першу чергу, від особистої внутрішньої повноти, продуктивності та від того, що твоє існування приносить щастя іншим; життя сяє смыслом, коли поряд сяють очі, вдячні за твоє існування.

Суспільство зможе нормально жити лише тоді, коли в культурі, ментальності людей переважатимуть настанови на «буття», продуктивні, жертівні взаємини співжиття. На думку, Е.Фрома, – це підстава для побудови гармонійного гуманістичного суспільства.

Література

- 1.Капра Ф. Уроки мудрости /Ф.Капра; [пер. с англ. В.И.Аршинова, М.П.Папуша, В.В.Самойлова и В.Н.Цапкина]. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 251 с.
- 2.Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Электронный ресурс] /Г.Маркузе; [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; сост., предисл. В.Ю. Кузнецова]. – М: ООО "Издательство АСТ", 2002. – 526, [2] с.– Режим доступа: <http://enatramp.narod.ru/pervoistochnik.files/man.files/man1.html>
- 3.Мюнстер Е. Свобода творчества (Гессе) [Электронный ресурс] /Елена Мюнстер. – Режим доступа: <http://www.hesse.ru/articles/muenster/read/?ar=st>
- 4.Павлишин С. Музыка двадцатого столетия /Стефания Павлишин. – Львів: БаК, 2005. – 230 с.
- 5.Райнер Ф. Эрих Фромм: Страницы документальной биографии /Функ Райнер //Э.Фромм Мужчина и женщина. Здоровое общество. – М. – 1998. – 467с.
- 6.Фромм Е. Мати чи бути? /Еріх Фромм; [пер. з нім.: О.Ю. Михайлова, А.Ю. Буряк].- К.: Укр. письменник, 2010. – С. 215-222.
- 7.Фромм Э. Догма о Христе. Психоанализ и этика /Еріх Фромм. – М: «Республика». 1993. – 414 с.
- 8.Фромм Э. Революция надежды. Психоанализ и этика /Еріх Фромм. – М: «Республика». 1993. – 414 с.
- 9.Хорни К. Невроз и рост личности. Борьба за самореализацию /Карен Хорни; [пер с англ.Е.И.Замфир]. – М.: Академический Проект, 2008. – 400с.
- 10.Шварцман К.А. «Гуманистическая этика» Э. Фромма /К.А. Шварцман //Вопросы философии. – 1971. – № 6. – С. 89-100.
- 11.Штырбу Е. Интернет-запросы на психологическую консультацию [Электронный ресурс] /Екатерина Штырбу. – Режим доступа: <http://www.psy-center.com.ua/rus-006-013-000-002.html>
- 12.Erich Fromm. To Have or to Be? [Электронный ресурс] /Erich Fromm. – Режим доступа: <http://www.empathicparenting.org/daycare/havebe.htm>

Summary

Harda M. "To Be or To Have": the Problem of Vector Contradictions of Human Activity (E. Frome). The article deals with the principles of man's relationship to reality "to have" and "to be" based on the philosophical legacy of the twentieth century humanist Erich Fromm. These principles set out in the study of personal, social, cultural levels and their relevance to contemporary. **Keywords:** activity, "to be", "to have", existentialism, E. Frome, outlook, contradiction.

**ЕТНОАНТРОПОЛОГІЯ ЯК ОДИН ІЗ НАПРЯМІВ
УЧЕННЯ П.АВСЕНЄВА ПРО ЛЮДИНУ**

Аналізуються погляди Петра Авсенєва на єдність і різноманітність людства, відмінності між народами та чинники, що їх зумовлюють.

Ключові слова: психологія, етноантропологія, людина, людство, народ, плем'я, вид, дух, душа.

Істотний внесок в опрацювання антропологічної проблематики у вітчизняній філософській думці здійснено мислителями Київської духовної академії, серед яких важливе місце посідає Петро Семенович Авсенєв (архімандрит Теофан). В історію української філософії Авсенєв увійшов як автор одного з найкращих курсів психології, прочитаних в Київській духовній академії та Університеті Святого Володимира. За свого життя філософ мало публікувався; найбільшим обсягом його доробок було надруковано у «Збірнику з лекцій колишніх професорів Київської духовної академії», присвяченому п'ятдесятиріччю її існування (1869 р.). Повний курс лекцій цього мислителя ще не доступний широкому колу читачів, він зберігається в Інституті рукопису НБУ ім. В.І.Вернадського і поки чекає на свого видавця та дослідників. В радянські часи ці рукописи не привертати до себе особливої уваги, позаяк ідеї, викладені у них, не вписувались в прокрустове ложе марксистської парадигми. Проте в останні десятиліття спостерігається поживання інтересу до духовно-академічної філософії взагалі, і до поглядів Авсенєва, зокрема. Однак у цій царині ще залишається багато недослідженого; погляди цього мислителя, як і ряду інших представників цієї школи, залишаються практично невідомими.

В центрі уваги Авсенєва – проблеми людини, душі, співвідношення духовного та тілесного. Осмислюючи людину в контексті всезагального зв'язку, він один із перших у вітчизняній філософській думці звернув увагу на душевно-духовні особливості етнічних спільнот, наголосивши на тому, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи та характери людей.

За переконанням філософа, людина наділена природним прагненням до пізнання божественної істини. Керована цим прагненням, вона спрямовує свої зусилля на вивчення предметів і речей навколишнього світу. Однак будь-яке пізнання рано чи пізно неминуче приводить до усвідомлення необхідності пізнання самого себе, зустрічі з собою, пошуку відповіді на питання: хто я є? Таким чином, філософія починається з самоусвідомлення людиною себе і покликана допомагати їй у цьому процесі. Завдання самопізнання полягає в усвідомленні свого єства, відокремленні того, що привнесено в людський суб'єкт ззовні. Воно двоякого походження: від нижчого буття (тіло та природа) і вищого – Божественного. Це внутрішнє єство Авсенєв називає душею.

Через самопізнання людина приходить до усвідомлення себе у двох площинах: 1) того, що є в ній постійного і спільного (загального) зі всіма людьми, що властиве їй як людині; 2) того, що характерне їй як певній особі (темперамент, стать, вік, звання, відношення тощо). Оскільки друге є лише земним образом буття вічної сутності душі, то предметом дослідження психології повинно стати власне перше: Хто така людина? Що становить загальнолюдську природу душі? Звідси і завдання психології – з'ясувати, як дух проявляє себе в істотному зв'язку з тілом.

Дослідження душі як єдиного цілісного організму, згідно мислителя, має дві сторони, відтак і психологія його складається з двох частин. Першу він називає «природою людської душі», другу – «історією душі». Природознавство душі людської розглядає душу як цілісний феномен, наділений єдиною незмінною сутністю, що відрізняє її від всього іншого. У цьому випадку вона постає як певний організм духовних сил та дій, які поєднуються у самосвідомості і одухотворяються свободою. Однак незмінна у своїй сутності душа проявляє себе по-різному в процесі життя: у різному віці, у різній статі, темпераменті, під час сну та діяльності тощо. Все це стає предметом розгляду історії душі. Остання зосереджується на вивченні найважливіших видозмін і станів людської душі, які переживаються нею впродовж життя під впливом тіла. Зміни душі походять із самої її природи і мають істотне значення в її земному житті. Тому зрозуміло, що обидві частини тісно пов'язані між собою, при цьому друга є важливим доповненням першої, позаяк, через різні форми і стани розкривається природа душі, здійснюється пошук шляхів і

способів утвердження в ній найважливіших істин. Вивчення змін і станів душі є ключем не лише для самопізнання, але і для вирішення багатьох проблем релігії, філософії, моралі.

Авсенєв розглядає людину як природно-космічну істоту, життя і діяльність якої тісно пов'язані зі станами та процесами, що відбуваються у трьох площинах: в колі світового життя, в колі життя Сонячної системи та життя планетного, земного. Водночас він дотримується і біблійного погляду на походження людини. Він переконаний, що все людство походить від однієї пари, має єдину духовну сутність, складає собою один великий рід: «Всі люди – діти єдиного батька і матері, носять і розкривають в собі єдиний образ Адама і тому браття між собою по душі і тілу; увесь рід людський тому є єдиним сімейством, одним організмом, однією людиною» [3, с.152].

При всій єдності та спорідненості, життя людини визначається певними чинниками, внаслідок чого всезагальне людського роду втілюється і проявляється в нескінченно різноманітних видах. У зв'язку з цим філософ намагається з'ясувати, що саме і як виражає свій істотний вплив на душу людини, її стани та прояви. Так, розглядаючи людину в контексті життя світу, він підкреслює центральне значення Землі та людини в системі світобудови і висловлює думку про те, що зміни в космічному середовищі здійснюють важливий вплив на життя і долю як самої Землі, так і її головного мешканця – людини. Більш очевидними є впливи Сонця і Місяця, які визначають цілий ряд процесів і змін як в житті планети, так і людини. «Життя нашої планети є постійним, денним чи річним, коливанням між співвідношенням з Сонцем і співвідношенням з Місяцем. Це коливання не може не відобразитися на людині, її душевному почуванні та заняттях» [3,с.137]. У цьому контексті філософ намагається простежити, як залежить людська активність від зміни пір року, частин дня тощо.

Особливу увагу мислителя привертає участь людини у планетному житті. Згідно його поглядів, Земля виявляє свій вплив на людину одночасно на трьох рівнях: 1) стихії та речовини (земні стихії, їжа, тверді тіла); 2) царство природи (неорганічної, органічної, тваринне царство); 3) через місцезнаходження (проживання).

У першому випадку він намагається продемонструвати, як виражається перевага тієї чи іншої стихії (землі, води, вогню, повітря) у різних типах темпераменту, як проявляється на станах душі споживання тієї чи іншої їжі, як діють на людину ті чи інші мінерали. Не менше значення у душевному устрої людини, стверджує автор «Записок із психології», відіграє природа: «Душа приносить з собою в буття земне одні лише можливості або начала думок чи ідей, а самі форми для них повідомляє їй світ дійсний, так що все утворення нашого духу, той чи інший його склад і характер його діяльності значною мірою буває вірним відбитком місцевої природи, серед якої він розвивається і формується» [3,с.143]. Природа діє на людину двояко: з одного боку, вона, як дзеркало божественної премудрості, через гармонію своїх частин і сил сприяє розумовим здатностям людини, її прагненню до істини, впорядкування життя. Так, завдяки спостереженню за природою людина не тільки розкриває закони її існування, але й намагається наслідувати і застосовувати їх у своєму житті, як індивідуальному, так і суспільному. З іншого боку, природа, в залежності від своїх властивостей, створює ще й особливий настрій душі. Авсенєв вказує на те, які душевні переживання викликають особливості природного ландшафту. Так, стверджує архімандрит Теофан, вигляд неозорого степу викликає в нас ідею порожнечі та породжує відчуття незалежності, усвідомлення власної свободи; високі гори надають піднесеності думкам і сповнюють душу простотою і величчю; океан актуалізує ідею нескінченної вічності; зоряне небо – ідею безмежної могутності та презирства до земного.

Важливу роль відіграє в житті людини і органічне, рослинне царство, яке, на думку філософа, значно глибше діє на чуття та розкриває ідею краси. Про це яскраво засвідчує поезія, яка широко використовує метафори, пов'язані з життєдіяльністю рослин. Більше того, підкреслює Авсенєв, країни з розкішною рослинністю (наприклад, Індія) відзначаються злетом духу та витонченою поезією. І навпаки, країни з бідною рослинністю, як от Єгипет, хоча й досягли певних успіхів у царині освіченості та знання, все ж таки були бідні поезією. Тваринне царство своєю життєдіяльністю розкриває людині шлях до пізнання ідеї добра. Завдяки йому вона приходить до усвідомлення своїх природних здібностей, переймає звички та спосіб поведінки.

І, насамкінець, життя людини на планеті великою мірою визначається особливостями тієї частини світу та краю, в якому вона проживає: «Кожне плем'я деякими внутрішніми зв'язками приковане до відомої частини світу, і син кожного племені, відірваний від своєї землі, переживає тугу за нею» [3,с.147].

Всі ці впливи зумовлюють існування різних типів людей, чи, за термінологією Авсенєва, племен. Філософ не послуговується терміном «етнос», «раса», а використовує слово «плем'я», підкреслюючи спорідненість тваринного і людського. В характеристиці цього поняття він

виділяє три головних ознаки: приналежність до одного виду, наявність спадкових рис та їх унікальність: «Плем'я (Race) взагалі є відомою частиною якого-небудь виду тварин, яка в фізичному утворенні своєму носить глибоко відбиті, незгладимі, спадково наслідувані риси, що відрізняють її від інших частин того ж виду» [3,с.148]. При цьому Авсенєв чітко розмежовує поняття «плем'я» та «вид», наголошуючи, що вид – це перш за все представник певного роду, який первісно містить ознаки, які відрізняють його від інших представників цього роду. Відмінності, що відрізняють племена, принципово іншого характеру. Виникаючи історично, впродовж певного часу, вони постають як зміни видів під дією природних причин, або як їх корінні породи. Таким чином, поняття племені з одного боку передбачає розмаїття, а з іншого єдність людського роду. Це свідчить про намір Промислу внести в розкриття людської природи різноманітність і підпорядкувати її певним законам. На цьому положенні, власне, й ґрунтується етноантропологія архімандрита Теофана. Зрозуміло, що воно є результатом теологічного погляду на світ і впливає з Біблійного вчення про людину. Однак філософ намагається обґрунтувати свою позицію на трьох рівнях – за допомогою досвіду, філософії та релігії і показати їх несуперечливість. При цьому він прагне довести, що основа єдності людського роду – це дух, який є однаковим у всіх його представників. Відмінності духу є часовими; вони виступають ступенями його розвитку впродовж історії. Розмаїття племен ґрунтується на зовнішніх формах вияву духу. Єдність і різноманітність неминує передбачає пошук відповіді на питання про їх співвідношення і спрямування. В історії філософії ця проблема вирішувалась у трьох варіантах: 1) форма людського організму, починаючи від прародичів, вдосконалюється, облагороджується (на такій позиції стояли Кант, Гегель); 2) форма людського організму в початковому своєму вигляді була досконалою, але з часом вона стала втрачати цю досконалість, спотворюватись (цієї позиції дотримувались Стефенс, Шуберт); 3) форму людського організму не слід розглядати ні як вдосконалення, ні як спотворення, її слід розуміти як таку, що носить в собі певну долю первообразу, образу всезагальної уявної людини. Її якраз і дотримується Авсенєв: «Тілесний образ людини є тільки зовнішнє, матеріальне явище внутрішнього духовного образу Божого в людині, що складає сутність людини» [3,с.154]. В первісному стані ці образи перебували в гармонії, але внаслідок гріхопадіння її було порушено. Оскільки Провидінням передбачено спасіння людства, то образ Божий відновлюється в тих народах і особах, які піддаються благодатному Божественному впливу. Відтак найбільш досконалим типом слід вважати той, який стоїть найближче до всезагального типу і виступає ідеалом для всіх конкретних осіб: «Особа є тим вище, чим ближче її характер до загального типу народу, а через нього людства. Боголюдина є людиною всіх народів і всіх часів – людина вічна» [1,с.22].

Формування фізичних типів, моральних характерів та історичної долі людських племен мислитель пов'язує з епохою після великого потопу. У племені головну роль відіграє спадковість, через яку здійснюється всезагальний закон органічної природи: кожна жива істота народжує іншу за своїм образом і подобою. Тому люди однієї раси народжують представника цієї ж раси; кожна особа в своїй неподільності розкриває і утримує в собі впродовж всього життя відмітні ознаки («корінні риси») свого племені, завдяки яким вона зберігає себе як неподільне і як рід. Однак в різних умовах ці корінні риси проявляються по-різному; вони є основою, на яких виростає необмежене видоутворення людської природи.

Займатись вивченням останнього, на думку Авсенєва, повинні такі науки, як фізіологія, психологія та філософія історії. При цьому, кожна з них має свою конкретну царину дослідження: перша повинна вивчати фізіологічні відмінності між народами, друга – їх моральні характери, третя – роль, яку відводить кожному з них Промисел в історії людства.

На підставі вивчення зовнішнього вигляду та характеристик тілесної організації виділяють наступні типи людей: а) за кольором шкіри – чорних, білих, та мідно-жовтих; за формою лиця – малайців, негрів, калмиків, європейців; за формою черепа – кавказців, негрів, монголів як основні типи та два перехідних – малайський (від кавказького до негритянського) і американський (від кавказького до монгольського); за формою тіла – європейський, американський, монгольський і африканський типи.

За способом життя і поведінки Авсенєв виділяє наступні моральні типи: рабів, кочівників і тих, що проживають громадянським життям. Характеризуючи їх, філософ наголошує, що у перших із них суттєво превалує чуттєве начало, відтак вони знаходяться на найнижчому щаблі людського вдосконалення. Другі вже відзначаються своїм прагненням до Нескінченного, але відчують його по-різному. Особливою ознакою третіх є звернення людини до людини, розвиток всіх людських сил і здібностей. Такі відмінності в організації і способі життя архімандрит Теофан тлумачить як долю народів, яка передбачена для них самим Провидінням.

Чинники, що визначають фізичні відмінності народів мислитель поділяє на: 1) зовнішньо-кліматичні, вияв яких легко простежити, беручи до уваги відмінності у кольорі шкіри; 2) внутрішні, які пов'язані з переважанням у душі певної схильності, що, зрештою, відображається і на зовнішньому вигляді, наприклад, виступ щелепи у негрів, а чола у європейців свідчить про перевагу в перших чуттєвих схильностей, в других – розсудковості; 3) змішані – душевно-тілесні, зовнішні та внутрішні. Ці чинники виражають себе в тому, що кожному соціальному стану відповідає свій особливий тип – воїна, ремісника, землероба тощо. На цій підставі є народи войовничі, ремісники, народи-землероби.

Відмінності духовного характеру також зумовлені трьома чинниками. До них належать: зовнішні місцеві вияви природи; внутрішні порухи свободи; змішані, вільно-необхідні відношення і форми суспільного життя. Перші визначають передовсім свідомість: «свідомість негрів відображає на собі простоту, грубість і одноманітність африканського материка; свідомість народів азійських – велич азійської природи, а свідомість європейців – визначеність, багатство і різноманітність європейських країн» [3,с.172]. Під другими філософ розуміє передовсім здатність людського ества задовольняти або протистояти певним спонукам. Біблійна розповідь про синів Ноя Сима, Хама і Яфета є яскравим прикладом розподілу людей за їхніми схильностями. Третій чинник впливу на характер народу проявляється тоді, коли вони вступають у стосунки між собою. Такі зв'язки мають важливе значення, позаяк розвивають загальнолюдські якості, розширяють дух народу. Але з іншого боку вони ведуть і до нівеляції його певних особливостей. Тому кожен народ, виступаючи як одиничне «Я», особа, прагне зберегти себе, а відтак у стосунках з іншими він розвиває і утверджує свій характер. «Як тільки, – пише мислитель, – негри віддалились чи були виведені з сімейства вселюдського в спекотні пустелі Африки, азійські народи розмістились на широких просторах Азії по-сусідству, розмежувавшись один з одним, а європейські народи зійшлись і зустрілись на малому просторі Європи, то цим вже почасти були вирішені характер і доля всіх цих племен» [3,с.174].

Історичні відмінності народів, за переконанням Авсенєва, передбачені волею Вседержителя, який через них здійснює свої одвічні плани, визначає їм різні ролі та долю. Прикладом цього може служити те ж саме оповідання про синів Ноя, який своїм благословенням визначив нащадкам Хама – рабство, Сима – священство, Яфета – царство. Але при цьому автор «Записок із психології» зазначає, що у волі Божій як карати, так і милувати, тому становище того чи іншого народу не є остаточним.

Свою увагу філософ зосереджує головним чином на таких расах, як негроїдна, монголоїдна, кавказька. Характеризуючи народів африканського континенту (головним чином негрів), філософ підкреслює, що зі всіх начал людської природи у них найбільше розвинене чуттєве. Воно і визначає їхнє ставлення до світу природи, до собі подібних, до Бога тощо. Метою життя цих народів є чуттєва насолода, предметом обожнення – природа в окремих її виявах. Звідси своєрідна релігія – фетишизм, яка найповніше задовольняє їхні чуттєві прагнення. Усе це приводить до того, що міжлюдськими стосунками керує не повага до собі подібного, а пристрасть. Тому закономірними для цих народів є такі явища, як тиранія, рабство, багатоженство, торгівля людьми, канібалізм і ін. Разом із відсутністю прагнення до надчуттєвого світу, у них відсутня і схильність до абстрактного мислення та пізнання. Все це обумовлює своєрідне ставлення до суспільного життя: «Метою суспільства служить в них ніяк не забезпечення особистості кожного розмежуванням прав і обов'язків під захистом верховної влади, а чуттєве благополуччя кожного, наскільки воно може бути досягнуто різними зв'язками людей під керівництвом одного, який також в цьому порядку шукає своєї користі» [3,с.179].

У монгольських племен дух людини виходить з-під безпосередньо-чуттєвого єднання з природою і характеризується тісним зв'язком з минулим. Велич азійської природи відображається на людському духові та розкриває в ньому ідею нескінченного. Звідси в народів Азії глибокі почуття, витончена фантазія, релігійність. Остання у них набуває особливої форми, за якої Бог часто розуміється як життя всесвіту, субстанція природи. З віруваннями пов'язана і державна організація, яка здебільшого є теократичною. Наука тут розвивається не так розумом, як «оком віри сердечної»; мистецтво у цих народів вичерпало себе у спробах виразити ідею нескінченного через зовнішню велич (піраміди, пагоди, висячі сади і т.д.), а моральні ідеали коливаються між крайнощами – чистим духом і досконалою плоттю. Таким чином, «дух людський тут не знайшов ще ні в собі, ні поза собою твердої основи для свого переконання і діяння, ніде, крім одного народу Божого» [3,с.181].

До кавказьких племен Авсенєв відносить народи, які заселяють частину Азії та всю Європу. Їх відрізняє допитливий погляд на дійсність, усвідомлення природи своєю

протилежністю, прагнення оволодіти нею. Вони навчаються поважати взаємно права один одного і намагаються досягнути суспільного блага. Їм належить історія, позаяк саме вони, керовані вченням Христа, сповнені відчуттям свого призначення та бажання досягти його. Філософ підкреслює, що саме ці народи виявилися гідними християнської релігії, в якій дух людський зустрічається з Духом Божественним. Таким чином, визначальна роль духу є головною характеристикою цих племен.

Як бачимо, для Авсенєва кожен народ як єдине ціле зберігає і передає певний набір властивих тільки йому ознак тілесного та духовного характеру, виконує певну роль в історії людства. Особливості, місце та участь цього народу в історичному процесі передбачені Божественним Провидінням.

Література

1. Авсенєв П.С. Введение в психологию /П.С.Авсенев. Из записок по психологии. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – 334 с. – ISBN 978-5-89978-060-4
2. Авсенєв П.С. Психологии часть первая: о естестве души. /П.С.Авсенев. Из записок по психологии. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – 334 с. – ISBN 978-5-89978-060-4.
3. Авсенєв П.С. Психологии часть вторая: история души. /П.С.Авсенев. Из записок по психологии. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – 334 с. – ISBN 978-5-89978-060-4.
4. Мозгова Н.Г. Спекулятивна психологія П.Авсенєва /Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819 – 1820: Філософський спадок – К.: Книга, 2004. – 320 с. – ISBN 966-8314-09-3.

Summary

Poperechna H. Ethnoanthropology as One of the Directions of the Avsenev's Doctrine about Human Being. P. Avsenev's points of view as unity and diversity of humanity, peculiarities, distinctions between nations and factors that cause them are analyzed in the article. **Keywords:** ethnoanthropology, human being, humanity, nation, tribe, generation, type, spirit, sole.

УДК 165.642: 159.9 (091) "18"

© Ігор Гоян

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА ПСИХОЛОГІЯ ПЕТРА АВСЕНЄВА

Розглядається філософський зміст психологічної концепції відомого представника київської академічної філософії Петра Авсенєва. Проаналізовано її теоретичні витоки, релігійно-моральну спрямованість, етнопсихологічні аспекти.

Ключові слова: філософська психологія, етнопсихологія, академічна філософія, П.Авсенєв.

Серед діячів Київської академічної філософії першої половини XIX століття чільне місце посідає Петро Семенович Авсенєв (1810–1852), у чернецтві – архімандрит Теофан. Виходець з Воронізької губернії, закінчив Київську духовну академію (магістр VI курсу, 1829–1833 рр.), впродовж 1836–1850 рр. викладав у ній; паралельно у 1838–1844 рр. викладав і в Університеті св. Володимира, де, між іншим, його лекції відіграли «найбільшу роль в пробудженні настроїв романтично-християнських» в учасників Кирило-Мефодіївського товариства – так, принаймні вважає Д.Чижевський [див.: 10, с.107]. Зазначимо, що Авсенєв-лектор залишив яскраві враження у своїх слухачів – за спогадами, його лекції оцінювались як такі, «що найбільше наближались до ідеалу університетського викладання» [цит. по: 8, с.60], вони «занурювали весь клас у глибокі роздуми, і його високі обдаровання вабили і чарували серця юнацтва в обох київських вищих осередках науки – Академії та Університеті» [2]. До речі, серед його студентів був і Памфіл Юркевич (а також його учнем називав себе Сильвестр Гогоцький [див.: 11, с.434, прим.], хоча різниця у віці у них мінімальна – Авсенєв почав викладати, коли Гогоцький перейшов уже на останній рік навчання). Загалом критичний Г.Шпет оцінює П.Авсенєва досить високо – «мислитель розуму живого, можливо, навіть екзальтованого, однак непідробленого релігійного чуття і щирих переконань»; незважаючи на містичне забарвлення, «переважає все ж у нього виклад тверезий і емпіричний» [11, с.414, 417]. Підкреслимо, що курс психології, який читав П.Авсенєв студентам

академії та університету, був досить всеосяжним – до нього входили лекції з природничих наук, анатомії, фізіології, антропології, етнографії, психіатрії, навіть статистики та лінгвістики. Проте особливої уваги він завжди приділяв так званим «безособовим», тобто несвідомим станам людської душі – сну, сомнамбулізму, лунатизму, магнетизму, передчуттям тощо.

На жаль, творчий спадок філософа маловідомий, адже за життя друкувалися лише невеликі статті у часописах «Воскресное чтение» та «Москвитянин»; лише у 1869 р. були надруковані зусиллями його колишнього учня, проф. Д.Поспехова «Нотатки з психології» [6] (нещодавно передруковані [1]). Проте й до сьогодні його рукописи залишаються малодослідженими – повний курс психології, який читав П.Авсенев у КДА, зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського. Відзначимо, проте, праці Н.Мозгової [5] та М.Ткачук [8], присвячені дослідженню київської академічної філософії XIX ст., чільне місце в яких посідає й постать П.Авсенєва¹.

П.Авсенев фактично був першим, хто підняв викладання психології у КДА на справді науковий рівень. Спочатку він формулював свої лекції, спираючись на німецьких авторів, переважно шеллінгіанців, особливо на «Історію душі» Г.Шуберта, однак уже в 1845 р. ставши ординарним професором, він пише власну працю з психології. Віддаючи перевагу німецькій психологічній школі перед англійською (власне, не лише шеллінгіанству, а й вольфганству), П.Авсенев йшов шляхом філософської (спекулятивної, раціональної), а не емпіричної психології. Важливою рисою його методології було також поєднання філософсько-психологічних і релігійних підходів – загалом філософ залишався у межах православно-християнського вчення, що відповідало його переконанням, хоча його тяжіння до шеллінгіанського платонізму (і особливо до *Nachtseite* – «нічного боку душі») не могло не насторожувати академічне керівництво². Г.Шпет докладно досліджує цей сюжет, зазначаючи, що професор під тиском начальства, принаймні двічі, вимушений був «надавати своїм лекціям "більш благопристойного вигляду"», проте «все ж таки продовжував збуджувати різні сумніви і непорозуміння» [11, с.415]. Зокрема, як свідчив у промові до 50-річчя академії проф. І.Малишевський, тодішній ректор академії архієпископ Інокентій (Борисов) викладачів «повчав полонити розум у послуху до віри, стримував їх сміливі ширяння, більше довіряючи філософії Скворцова, ніж Теофана» [6, с.118–119].

Відповідно до німецької традиції, П.Авсенев вбачав у психології засіб самопізнання, ототожнюючи її у цьому плані з антропологією: «Наука, що має предметом пояснити устрій і життя душі, яка нам являється, з чистого її ества, з метою привести людину до істинного самопізнання, є психологія. Її називають крім того ще антропологією і філософією підлягаючого духу» [1, с.19]. Втім, треба мати на увазі, що поняття «антропологія» для П.Авсенєва мало дещо інший смисл, ніж зараз – йшлося про науку, яка вивчає в першу чергу зв'язок душі й тіла, а тому вводить у коло психології тілесне життя людини. Відповідно, цю назву він вважав недостатньою, адже вона не враховує духовне життя, яке є справжнім предметом психології: «<...> Істинне ество людини є дух, що виявляє себе в істотному союзі з тілом, або – душа».

Його курс має ґрунтовний вступ, де філософ визначає предмет, метод та завдання психології. Вона, на думку П.Авсенєва, є наукою, яка досліджує природу душі. А для чого потрібно знати природу душі? Річ у тому, зауважує вчений, що «душа повинна знати про своє існування і про мету свого існування. Чим глибше душа це усвідомлює, тим краще вона живиться, змінюється та зростає для вічного життя. <...> Гріх є не що інше, як самозабуття, омана, одурення душі» [цит. за: 5, с.131].

На думку П.Авсенєва, вивчення душі є головним предметом філософії, адже саме у природі душі приховані закони істини, добра і краси, а отже, психологія є підґрунтям логіки, етики та естетики. Більше того, природа душі містить у собі ключ до розуміння найголовніших питань про Бога і світ. Учений вважав, що пізнати душу до кінця неможливо, вона, за його влучним висловом, є «образом нескінченним». «У ній є і безпосереднє відчуття свого ества, але це духовне самовідчуття душі пригашене і приглушене зануренням душі у плоть, від чого і в дзеркалі власних дій вона не впізнає саму себе» [цит. за: 5, с.131].

Психологія, на його думку, має розглядати людину не в буденному контексті (що було властиво англійській традиції), а у вселюдському, як загальний тип, що є ідеалом для

¹ Проф. А.Ф.Замалєєв у передмові до перевидання праці П.Авсенєва із сумом зазначає, що ніяких спеціальних досліджень його творчості, крім анонімною передмови до видання 1869 р., немає [3, с. 18]. Отже, праці українських науковців, на жаль, залишаються невідомими для їх російських колег.

² У цьому відношенні, як зазначає Шпет, «він ближчий до Галича, ніж до Голубинського, проте більш самостійний, ніж Галич» [11, с. 417]. Нагадаємо, що Олександр Галич був у 1821 р. звільнений з Петербурзького університету, зокрема, за те, що «відавав перевагу Канту перед Христом, а Шеллінгу – перед Святим Духом».

конкретних людей. Дослідження людських характерів П.Авсенєв фактично зводить до рівня «життєвської» психології, практичного знання людей, яке насправді не заслуговує звання науки. Наука переймається загальним, а не одиничним, тож психологія має досліджувати те в людині, що робить її справжньою людиною, і що є, відповідно, однаковим для всіх людей. Це єдине має збільшуватись у кожній людині мірою її вдосконалення і вдосконалення суспільства. «Чим досконалішим буває стан громадянського суспільства, – зазначав він, – тим менше значення мають у ньому вдачі та схильності окремих людей, тим менше залежить від них перебіг справи. <...> Особа тим вища, чим ближчим є її характер до загального типу народу, а через нього і людства. Боголюдина є людина всіх народів і всіх часів – людина вічна» [1, с.21]. Отже, психологія врешті-решт поєднується із богослов'ям, збагачуючи його імперативами та принципами моральної свідомості. П.Авсенєв вважає, що богословське вчення про людину не може бути цілком засвоєне без «психологічного про неї вчення, адже первісний стан цнотливості людини нам незрозумілий, доки ми не побачимо <...> в душі своїй прагнення усіх сил її до взаємної згоди, до належного підпорядкування нижчих сил вищим і до звільнення її від чуттєвості». Це пізнання усіх сил і прагнень душі має спиратися на природничі науки, перш за все хімію, медицину, фізіологію.

Отже, психологія має цілком виразне морально-практичне застосування. Вона має бути не лише дескриптивною, тобто описувати сили і поштовхи душі, а й має відкривати і способи підкорення людських пристрастей, приведення душі до самосвідомості, в якій вона «пізнає і недостатність свого ества, марноту всіх своїх кінцевих прагнень і найглибшу потребу єднання з Єдиним верховним добром» [1, с.20]. Зрештою, психологія має «прислужитися науці, мистецтву, громадському життю», тобто осмисленню різноманітних явищ зовнішнього світу, в якому діє людина.

Особливо варто відзначити зацікавленість П.Авсенєвим етнопсихологією. Нагадаємо, що ані «Психології народів» В.Вундта, ані навіть праць Лацаруса і Штейнтала з цього предмету на той час ще не існувало. П.Авсенєв перш за все з'ясовує єдність людства, незважаючи на розрізнення племен, що існують на землі. Ця єдність пояснюється тим, що душі всіх людей спочатку містилися у праотці Адамі, а вже від нього їх наслідують наступні генерації. Отже, душа є не творінням, а народженням, і в цій якості вона є «творчою силою Божою», вічною печаткою Одкровення в природі людини. Що ж до розділення племен, то воно пов'язано з викривленням початкового образу душі «смертністю, хитами, хворобами», а також тими змінами в типі людини, що вносяться досвідними умовами реального життя. Тілесні відмінності племен формуються поступово, мірою впливу зовнішнього середовища і господарської діяльності, відбиваючись на їх розумовому складі та моральних задатках.

Під цим кутом зору П.Авсенєв характеризує різні племена людського роду. Найбільш цікавим для нас, безумовно, є характеристика російського характеру¹, який розглядається ним у порівнянні із Європою: «Там більше дрібніші держави, відокремлені одна від одної самою природою, тому в західних державах переважає первень особистості, індивідуальності. В Росії, навпаки, бачимо злиття племен, якому сприяє її рівне місцерозташування; у нас розвивається та думка, що різні племена мають сплавиться в єдиний народ. Характер руський є характер універсальний. Постійне спілкування Росії зі Сходом додало до нашого характеру елемент східний. Однак, з іншого боку, росіяни мають співчуття й до Заходу, вони люблять і переймають усе, що є кращого на Заході. З цією універсальністю руського характеру погоджуються численні високі риси, помітні в ньому. Серед цих рис заслуговує особливої уваги незвичайна терплячість руського народу, великодушність, добросердість, прямота і відкритість характеру, відсутність у ньому пристрасної дратливості, поривчастості й т. інше». Безумовно, тут відчувається дещо ідеалізована слов'янофільська концепція соборності, пізніше яскраво висловлена Ф.Достоевським, а також відлуння розвиненого вже в ХХ ст. євразійського вчення. Психологічний портрет доповнюється конфесіональним і соціально-політичним: «Відносно догматики церква наша схожа з католицькою, однак відкидає католицьку бучність і більше наполягає на дусі та смислі. Законодавство наше ґрунтується на тому головному первні, щоб урівноважені були права людини як члена суспільства – в неодмінному підкоренні монарху. На Сході панує деспотизм; на Заході майже немає верховної влади; середину між деспотизмом і конституційною вольністю посідає наше *самодержавство*». Нарешті, випереджаючи В.Зеньковського, П.Авсенєв дає прозорливу характеристику майбутнього

¹ П.Авсенєв вочевидь не розрізняв російського та українського характеру, але вплив його етнопсихологічного підходу цілком відчутний, наприклад, у праці «Две русские народности» М. Костомарова (останній, за свідченням Д. Чижевського, «шукав зустрічі в Києві» з Авсенєвим [див.: 10, с.113]).

російської філософії: «У філософському відношенні ми – росіяни – ще не відзначилися нічим самостійно-оригінальним. Однак можна помітити, що відсторонені діалектичні умогляди, подібні до німецьких, навряд чи приживуться на ґрунті нашого духу. Ми погано й розуміємо таке філософування. Проте, з іншого боку, у нас навряд чи розвинеться й суто емпірична філософія, подібна до англійської. Можна гадати, що філософія у нас буде мати характер переважно релігійний, адже релігія глибоко вкорінена в нашому дусі й увійшла в саме його єство» [6, с.110].

Визначаючи джерела пізнання душі, філософ розрізняє спостереження, умогляд і одкровення; відповідно, ці три способи пізнання конституують три «ступеня» психології – досвідну, «розумову» (раціональну, або філософську) і «біблійну» (або «психологію одкровення»).

Досвідна психологія ґрунтується на спостереженні – внутрішньому або зовнішньому; П.Авсенєв навіть припускає своєрідні психологічні експерименти – «коли ми себе або інших (якщо це не порушує законів людинолюбства) нарочито призовимо у такий стан, в якому певні явища або якості їх душі спостерігати можемо» [1, с.22]. Це пізнання як сходження від явищ до причин, від множинності до єдності, від часткового до загального – відповідно своїй емпірично-індуктивній природі, воно не досягає справжньої сутності душі, «адже з того, якою вона є в реальному своєму житті, ще не можна побачити, якою вона повинна бути у чистому своєму єстві» [1, с.24].

Розумова психологія виходить з ідеалу людської душі, її «першообразу», відповідно до якого розглядає і оцінює реальні прояви душевного життя. Всі ці прояви – лише «уризки певного вищого і найдосконалішого образу життя, які лише у поєднанні отримують свій справжній смисл і значення» [1, с.25]. Ця «ідея душі» осягається умоглядом. Прагнення цієї ідеї означає вдосконалення душі, звільнення її від всіх недоліків і недосконалостей, спричинених впливом чуттєвості. Ідея душі – це, фактично, образ Божий в ній, віддзеркалення Божих досконалостей. Відповідно, тут і з'ясовується, що так само, як досвідна психологія повинна мати своє підґрунтя у розумовій, так і розумова психологія повинна мати своє підґрунтя в одкровенні.

Психологія одкровення – це пізнання Бога, який, хоча частково «у дзеркалі творіння пізнається й природним розумом», проте вирішальну роль тут відіграє одкровення, в першу чергу – явище Боголюдини Ісуса Христа як істинного Прообразу людини. Тож: «Психологія досвідна розглядає душу як явище. Розумова пізнає її в її єстві як образ Божий, а психологія одкровення надає її Першообраз». Лише в єдності все це складає «повну науку про душу», адже «досвід (внутрішній і зовнішній) надає їй пізнання про чинний зміст душі; умогляд пояснює її внутрішній смисл і значення його, а вчення про душу з одкровення слугує їй керівництвом і критерієм, застерігаючи її від заблуджень» [1, с.27].

П.Авсенєва, безумовно, можна вважати представником «філософії серця»¹. Виходячи з теорії «переведення душ», він визнає осердям душі саме людське серце. Цим зумовлюється здатність людини до особливого відання, що не обмежене простором і часом. Сердечне відання не потребує прийомів логіки і розмірковування, воно дається відразу й цілісно. Його сфера – явища морального порядку, що виявляються в безособових станах душі, якими філософ визнає сон і сновидіння, сили магнетизму та сомнамбулізму і т. ін. Їх пізнання багато чого відкриває нам в нашій власній природі. Зацікавленість П.Авсенєва цими явищами була дуже великою, що відмічають як його слухачі, так і дослідники. Між іншим, є припущення, що ці ідеї П.Авсенєва вплинули й на Т.Шевченка, для якого сні стають як художнім образом, так і екзистенційною напругою.

У сні людина мов би занурюється всередину себе, повертаючись у коло природного буття. Самосвідомість згасає і перетворюється на просту свідомість. Втрачається сама особистість людини – інколи вона бачить себе в образі тварини, інколи говорить сама собі від іншої особи. Так народжуються сновидіння, в яких відкривається прихований від нас у звичайному стані суб'єктивний світ – те, що пізніше Фройд охарактеризує як несвідоме. «Неспляча свідомість, – пише Авсенєв, – має твердий порядок, оскільки світ, до якого вона звернена, сам міцно розташований, рухається у формах простору і часу, існує і живе за незмінними законами, категоріями та має єдність. Навпаки, спляча свідомість хаотична, вона змішує простори і часи, порушує закони, єдність обертає на множинність». У сновидіннях віддзеркалюється минуле і майбутнє – душа, відділена від розуму і волі, змішує істинний погляд на речі та вкладає в них особливо символічне значення. Тому тлумачення снів означає

¹ Ще раз згадаємо у цьому зв'язку, що серед його учнів був Памфіл Юркевич, при цьому він вчився в академії в 1847–1851 роках, тобто вже в останні (отже, зрілі) роки викладацької кар'єри Авсенєва, і був залишений викладати філософію фактично йому на зміну, коли Авсенєв за станом здоров'я був направлений до Риму настоятелем посольської Миколаївської церкви, де невдовзі й помер.

самопізнання. Схоже значення мають і дослідження феномену безумства та смерті, які також посідають чільне місце у психологічному курсі й окремих статтях П.Авсенєва.

Особлива увага П.Авсенєва до «нічного боку душі» мала виразне не лише психологічне, а й філософське обґрунтування. Як зазначає В.Зеньковський, з лекцій П.Авсенєва випливає, що душа людини «може спілкуватися із зовнішнім світом безпосередньо», тобто без допомоги органів чуттів. Такий підхід, на думку Зеньковського, випереджає вчення про інтуїцію, як воно розвивалося з кінця XIX століття. «Наша душа, – передає Зеньковський ідеї Авсенєва, – належить безмежному океану духовного буття, що зі всіх боків охоплює окрему душу. Ця відкритість душі для духовних впливів ззовні засвідчує реальність усього, що виходить за межі "денного життя душі" (ясновидіння, лунатизм і т. ін.)» [4, с.115].

Навіяне шеллінгіанством вчення про «душу світу», цілком можливо, стало одним з ланцюжків, які вели від пізнього Шеллінга через учня Авсенєва Памфіла Юркевича до філософії вседності Володимира Соловйова (учня Юркевича). Принаймні, зафіксований подібний вплив на іншого учня Авсенєва – відомого російського святителя Теофана Затворника (на це, зокрема, звернув увагу Г.Флоровський [9, с.399–400])¹. В одному зі своїх листів [див.: 7, с.106–110] він, прямо згадуючи «уроки Петра Семеновича» і «Історію душі» Шуберта, викладає цілу концепцію ступеневої душевної побудови світу: «Я припускаю лествицю неречовинних сил душевного характеру. Взаємне тяжіння, хімічна сродність, кристалізація, рослини, тварини, – утворюються відповідними неречовинними силами, які підносяться поступово. Субстрат усіх цих сил – душа світу. Бог, створивши цю душу нетілесну, вклав у неї ідеї усіх тварей, і вона інстинктивно, мовляв, вироблює їх, за мановінням і збудженням Божим». Як бачимо, тут не так панпсихізм, як платонізм: душі – це ідеї, а душа світу – це світ ідей, і ці ідеї є рушійними силами всіх речей. Можна говорити і про пряму аналогію цього вчення із софіологією Вол.Соловйова та його послідовників.

Є тут і аналіз побудови людської душі: «<...> Бачимо в людині, що до певного часу у неї все йде, як у тварин до розумності, а далі починається низка сил, хоча й душевного характеру, але вищих за душу, розсудок, воля, смак. Ще далі: страх Божий, сумління, невдоволення тварним, прагнення до Бога. Це зовсім відсторонені від душі прояви духовні. Можна ще, між душею і духом, розмістити душевно-духовність: розум, що продукує ідеї, воля, що все заново перебудовує, і творчість (у мистецтвах). Це геніальність, з розумової, практичної і художньої сторони. Дух у душі, або душа в дусі. Це все природні прояви. Вони у дуже несправжньому вигляді виявляються в досвіді, з причини розладу сил у падінні. Богаті дії являють дух і духовність у справжній їх істоті. Душі, що є нижчими за дух і людину, занурюються в душу світу. А душа людини не може туди зануриться, адже духом тягнеться до гори, – це після смерті». Отже, розрізняючи тілесне, душевне і духовне в людині, Теофан Затворник, слідом за Теофаном (Авсенєвим), особливу увагу приділяє перехідним станам – «душевно-духовності», або душевно-тілесності. Боголюдська природа людини при цьому підкреслюється наявністю в ній духа, який дає змогу піднятися не лише над емпіричним світом, а й над «душею світу» – піднятися до Бога.

Висновок. Отже, філософсько-богословська версія психологічної науки, представлена Петром Авсенєвим у 30–40-ві роки XIX ст. в Києві, постає важливим кроком на шляху змужніння вітчизняної філософії та психології періоду її становлення. За оцінкою М.Ткачук, «П. Авсенєв закладає підґрунтя вітчизняної християнської психології та антропології, розгорнутих згодом у працях Памфіла Юркевича, Василя Зеньковського та ін.» [8, с.60]. Тяжіючи до психологізму у тому відношенні, що психологія до певної міри постає у нього визначальною філософською дисципліною, П.Авсенєв, з іншого боку, мав виразний ухил саме до раціональної (а не емпіричної), тобто суто філософської психології, одночасно наповнюючи її релігійним і моральним змістом.

Література

1. Авсенєв П.С. Из записок по психологии /П.С.Авсенєв [пред. и общ. ред. проф. А. Ф. Замалеєва]. – СПб.: Тропа Троянова, 2008 – 335 с.

¹ Не виключено, що духовний вплив тут був взаємний – Георгій Говоров, майбутній святитель Теофан Затворник, був лише на 5 років молодший Авсенєва, і прийняв чернецтво у 1841 р., ще будучи студентом останнього курсу Київської академії. Відповідно, його вчитель П.Авсенєв прийняв постриг з тим самим іменем Теофан пізніше, у 1844 р. До речі, чернечій шлях П.Авсенєва, у свою чергу, сприяв наверненню іншого його учня, згодом відомого церковного діяча – Андрія Капустіна, у чернецтві архімандрита Антоніна, який протягом майже 30 років очолював Руську Духовну Місію в Єрусалимі [2].

-
2. Архимандрит Киприан (Керн). Архимандрит Антонин Капустин – начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://palomnic.org/rdm/k/5/>
 3. Замалеев А. Ф. «Его имя было синонимом философа» (Пётр Семёнович Авсеньев) /А.Ф.Замалеев //Авсеньев П.С. Из записок по психологии; [пред. и общ. ред. проф. А. Ф. Замалеева]. – СПб.: Тропа Троянова, 2008 – С. 3-18.
 4. Зеньковский В. В. История русской философии /В.В.Зеньковский. – Т. I. – Ч. 2. – Л.: Эго, 1991.
 5. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819–1920: Філософський спадок /Н. Г.Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
 6. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К., 1869.
 7. Собрание писем святителя Феофана. Выпуск второй. Издание Афонского Русскаго Пантелеимонова монастыря. Москва. Типо-Литография И. Ефимова, 1898.
 8. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження /М. Л.Ткачук. – К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – 248 с.
 9. Флоровский Г. Пути русского богословия /Г.Флоровский. – Париж: YMCA-PRESS, 1983.
 10. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. /Д.Чижевський; [під заг. ред. В. Лісового]. – К.: Смолоскип, 2005. –
 - Т. 1. Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С. Сковороди; [Вступ. ст. І. Валявко та В. Горський]. – 2005. —XXXVIII – 402 с.
 11. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии /Г. Г.Шпет //А.И.Введенский, А.Ф.Лосев, Э.Л.Радлов, Г.Г.Шпет Очерки истории русской философии; [вступ. ст. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина]. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217-578.

Summary

Goyan I. Philosophical and Theological Psychology of P. Avsenev. In article the philosophical maintenance of the psychological concept of the known representative of the Kiev academic philosophy Peter Avsenev is considered. Its theoretical sources, an is religious-moral orientation, ethnopsychological aspects are analysed. Keywords: philosophical psychology, ethnopsychology, the academic philosophy, P.Avsenev.

УДК 29

© Ольга Добродум

Одесский национальный университет имени И.И.Мечникова

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ В США В НАЧАЛЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Досліджуються особливості існування релігійних обшин у США в XX – на початку XXI ст.

Ключові слова: буддизм, віротерпимість, християнство, релігійна ідентичність, постмонотеїстичний світ, релігійна свобода, релігійні меншини, міноритарна релігійність, США.

После II Мировой войны в религиозной жизни США имело место религиозное брожение и богоискательство за пределами существующих религиозных институтов, этот поиск выразился, в частности, в «секулярной теологии», «радикальной теологии», теологии «смерти Бога», теологии «смерти теологии», религиозных нигилистических мотивах, миллениаристских и эсхатологических веяниях, увлечении дальневосточными религиями в ответ на состояние духовного кризиса технократического общества, новом утопизме и мистицизме, гедонистическом, проникнутом пантеистическими мотивами, навешанном ЛСД (согласно установкам: «рай – немедленно, вечность – сейчас», «здесь и сейчас, а не там и тогда»).

«Великое переселение» народов потенциализировало важность исследования роли религиозной идентичности во вновь сформировавшихся путем массовой миграции мультирелигиозных обществах. Важным фактором миноритизации духовной жизни стало и развитие коммуникаций: этносы столкнулись, конфигурация их расселения наложилась одна на одну, и сохранение этнокофессиональных маркеров идентичности стало проблемой. На вызовы глобальных тенденций либерализации или экуменизма отвечали неопундаментализм и сепаратизм.

На особенности функционирования религиозных меньшинств и новых религий в США обращали свое исследовательское внимание *А.Тойнби, К.Ясперс, Д.Эк, У.Питерс, Р.Хуммель, Дж.Ричардсон, М.Медоуз, Т.Роззак, О.Хаксли, Т.Мертон, Х.Кокс, Б.Фаликов, Р.Лункин, С.Бурьянов, М.Калашников, О.Платонов, Л.Филипович, В.Еленский* и др.

Многие западные исследователи (*А.Тойнби, М.Медоуз, Т.Роззак, О.Хаксли* и др.) видели в заимствовании западной цивилизацией восточных моделей мировосприятия средство выхода из некоторых ее тупиков. К мысли о необходимости интеграции христианских и восточных религиозных традиций пришли *К.Ясперс*, считавший, что религия будущего должна основываться на «библейско-восточной религии», вобравшей в себя все ценное из индийских и китайских верований; *Т.Мертон* – проповедник дзэн-католического синтеза; *Х.Кокс*, призвавший «вернуться к Востоку», и др. Провозглашалось, что настало время отказаться от западного провинциализма в религиозной сфере, обогатиться религиозным опытом Востока [1].

Историк религии *Д.Эк* считала, что процессы, произошедшие в США на протяжении XX в., не имели аналогов в мировой истории: ни одна страна мира на протяжении нескольких десятилетий не превращалась из преимущественно христианского государства в страну, где были представлены практически все религии и новые религиозные движения (НРД). Изменения в численности религиозных общин происходили в результате массовой миграции – пополнение получили индуисты, буддисты, бахаи, сикхи и мусульмане. По мнению религиоведа *У.Питерса*, религия в США изменялась в сторону еще большей дифференциации: кроме роста адептов восточных и азиатских религий, отмечалось все большее разнообразие внутри уже сформировавшихся конфессий.

С момента создания США превратились в одну из наиболее терпимых стран мира: 54% населения США относили себя к той или иной религиозной группе, однако более 80% всех респондентов называли себя «просто верующими». Американцы представляли весьма терпимыми к иным верованиям: к примеру, 77% христиан были убеждены, что в каждой религии есть элементы истины, а три четверти христиан утверждали, что разнообразие религиозной карты Америки являлось источником жизнеспособности религиозной веры каждого жителя США, подобная толерантность была основана на государственных традициях страны [2].

В данном контексте можно упомянуть о таком конвергентном процессе современной религиозной жизни, как американизация, в связи с американским происхождением большинства НРД [3]. Исследуя вопрос взаимосвязи НРД с американской властью, российский религиовед *И.Кантеров* отмечал, что председатель французской межминистерской комиссии по борьбе с «сектами» А.Вивьен видел причины дружеского отношения к НРД президента США Б.Клинтона в финансовой поддержке «сектантскими» организациями политического курса президентской администрации. Не соглашаясь с призывом Б.Клинтона к проявлению толерантности к религиозным движениям, президент Франции Ж.Ширак отмечал неприкрытую поддержку Белым Домом сайентологов и мунитов; некоторые ограничения деятельности ряда неорелигиозных образований были введены также в Бельгии и Германии [4].

В США в 2000-х гг. популярными являлись восточнорелигиозные воззрения, причем выдающиеся ученые Запада оказали им мощную информационную поддержку. Авторы доклада Института национальной стратегии РФ, констатируя синкретическую смесь восточных религиозных практик, ставшую основой движения «New Age», отмечали: трудно переоценить то влияние, которое оказала в свое время брошенная А.Эйнштейном фраза: «Если и есть религия, которая будет согласована с современными научными потребностями, то это буддизм».

Знаменитому физику вторили и его коллеги: философ М.Хайдеггер говорил, что Д.Т.Судзуки уже написал о том, о чем он только пытался; историк цивилизаций А.Тойнби заметил, что через сто лет наше время вспомнят не потому, что мы создали компьютеры и запустили ракеты, а потому, что «в XX в. почти незаметно для всех буддизм начал перебираться с Востока на Запад» и его проникновение по своим последствиям сравнимо с открытием атомной энергии. Вспоминались и слова философа Ф.Ницше: «Осуждая христианство, я не хотел бы быть несправедливым по отношению к родственной религии – буддизму»; вслед за своим учителем философом А.Шопенгауэром он находил буддизм «в сто раз реальнее христианства», «в сто раз холоднее, правдивее и объективнее».

Лидер буддистов Т.Гьятцо являлся одним из наиболее авторитетных религиозных лидеров на Земле: 17 октября 2007 г. в здании Капитолия в Вашингтоне состоялась торжественная церемония награждения духовного главы тибетских буддистов высшей государственной наградой США – Золотой медалью Конгресса [5]. Далай-лама пользовался максимальным уважением у жителей Западной Европы и США: первое место по уважению во

всех странах занял Далай-лама, правда, в США его потеснил с пьедестала Т.Блэр [6]. Далай-лама мог бы стать и главой воображаемого Мирового правительства, заняв третье место после президента ЮАР Н.Манделы и президента США Б.Клинтона [7].

Восточнорелигиозные доктрины повлияли на мировоззрение жителей США. Так, религиозные концептуальные построения и картина мира современных американцев о Боге, человеке и вечности были похожи не столько на христианство, сколько на индуизм: треть американцев предпочитали погребению кремацию, больше половины верили в то, что к вечной жизни ведут разные пути, а 30% предпочитали называть свое мировоззрение не религиозным, а «духовным» («spiritual» – это слово подразумевало частные отношения с высшими силами, не связанные ни с каким конкретным вероисповеданием), почти четверть американцев веровали в метемпсихоз [8], 22% христиан верили в реинкарнацию.

Религиозные практики американцев выходили за традиционные рамки: 35% посещали религиозные службы в более чем одном учреждении, 24% бывали на церемониях не своей религиозной конфессии. В астрологические доктрины верили 25% всего населения и 23% христиан, 23% верили в ценность йоги как духовной практики, 26% – в духовную энергию, заключенную в горах, деревьях и кристаллах, почти 30% признались, что им приходилось входить в контакт с умершим, почти 20% имели встречи с привидениями [9]. Тенденцию религиозного синкретизма продемонстрировал в 2008 г. и Б.Обама, нося индейский, христианский и индуистский талисманы [10].

Заметными в религиозной жизни в США были и представители неоязычества. Так, исповедание неоязыческой религии «Викка» было официально разрешено в армии США, а в декабре 2001 г. в американской тюрьме капелланом назначили ведьму, что вызвало протесты; последователи этого НРД добивались в судебных инстанциях признания возможности помещения своего символа – пятиконечной звезды – на надгробиях военнослужащих.

Получили распространение и ряд мифологем относительно деятельности религиозных меньшинств: будто экстрасенсорика, медитация, неоязычество и колдовство, эзотерическое христианство, спиритизм, гуманистическая и трансперсональная психология, измененные состояния сознания, метемпсихоз, шаманизм, астрология, гомеопатия, йога, экологизм и пр. выступали выразителями «New Age» как оккультного крыла мондиализма, а международная еврейская финансовая олигархия не брезговала для своих «черных» целей и черной магией, существовал якобы заговор «оккультных жрецов», пустивших корни в госструктурах и традиционных религиях. По другую сторону баррикад располагались американские евангелисты, требовавшие раскрыть всемирный заговор сатанизма, в США голоса «New Age» и неоязычников были различимы в предвыборной платформе Демократической партии.

Христианской картине мира были свойственны в целом фобийные установки и реакции на религиозное многообразие и убеждение, что множественность религий актуализирует inferнальное: так, у Тертуллиана Дьявол – изобретатель религий, и именно он моделирует религии по подобному образцу. А у основателя НРД «Богородичный Центр» И.Береславского Антихрист – интеллигент, знаток философии, богословия и языческих религий, при этом распространить учение Антихриста «на сотни стран» позволят «телевидение и другие космические средства» – это будет «живой иконостас» врага человеческого, великого мага и гипнотизера, а с телеэкранов будет «воскуряться особое наркотическое средство, обладающее огромной гипнотической силой» [11].

Среди негативно-мифологемных построений относительно деятельности НРД бытовали те, будто деньги на демократию идут через «секты», они же толкают Америку на путь неотроцкизма и перманентной войны, записывая противников демократии конспирологи, исламофашисты, ксенофобы, авторитаристы и пр. [12]. Характеризуя «тоталитарные секты» как западные ТНК, историк В.Силенко отмечал [13], что большинство зарубежных миссионеров приезжало именно из США, «страны сектантов», практически все ее отцы-основатели, первые колонисты и пионеры были носителями нетрадиционных верований, бежавшие за океан от преследования официальных церквей. Поэтому якобы не случайно свобода совести являлась основой американского образа жизни: оказавшись на североамериканской почве, европейские «секты» размножились и трансформировались, а вскоре и США превратились в крупнейшего экспортера «сект» и «ересей», будь то «бренды» Свидетелей Иеговы, Церкви Дианетики или адвентистов седьмого дня [14].

При таком подходе и ООН могла представлять как «сектантский притон» и лоббист интересов НРД: например, в СМИ звучали обвинения в адрес Генерального секретаря ООН Пан Ги Муна в принадлежности к южнокорейскому НРД Сан Мен Муна, свое

представительство при ООН имело и НРД «Центр Шри Чинмоя», еще в 1975 г. получившее статус неправительственной организации при ООН, подобно НРД «Свидетели Иеговы» и «Посольство Божье». Религиозные движения «New Age» представлялись политическим проектом неоязычества, а лидер мира предполагался неким собирательным образом Христа, Машиаха, Кришны, Будды, Имама Махди, под именем «Господь Майтрейя», который провозгласит и персонифицирует Век Водолея.

Западные ньюэйджеры рассматривали падение коммунистических режимов Восточной Европы как важнейший шаг на пути к интеграции мира как условия для глобального торжества идей «New Age». Один из идеологов «New Age» Б.Крим считал ООН временным органом, подготавливавшим приход к власти Мирового Правительства и зарождение религии Антихриста как продукта западной либерально-капиталистической цивилизации с ее культом расового превосходства над другими народами, зоологического индивидуализма и мистикой делового успеха [15]. Как отмечал российский историк религии С.Спиридонов, во взаимоотношениях «сект» и администрации США царило полное взаимопонимание и идиллия, ряд наиболее «раскрученных» культов, «экспортируемых» в другие страны, с успехом использовали не только Госдепартамент, но и спецслужбы США.

Однако, в то же время, ряд религиозных лидеров в самих США усмотрели в федеральных властях, включившихся в строительство глобального общества, предтечу Антихриста. По мнению американского политика Л.Ларуша, цели американского мессианизма опосредованно способствовало и «извращение» идеологии и религии – для изменения менталитета сторонниками Мирового Правительства якобы была предпринята попытка «сдвига культурной парадигмы»: для этого в массы была запущена «богопротивная» идеология «New Age» и «культура рока, секса и наркотиков» [16].

Глобальным трендом последних десятилетий являлась миноритизация религии, в традиционной и фундаменталистской среде США была распространена консервативная критика безграничного плюрализма за счет отказа от собственных традиций. Отмечалось, будто фактором создания новой мировой религии являлись религиозные меньшинства, вместе противостоявшие традиционным религиям и исполнявшие роль агентов глобализации, и именно на базе миноритарных общностей будет создана единая всемирная религия – религия Антихриста.

Мировые медиа-магнаты якобы пытались разрушить любую идеологию или религию, в результате догматика всех основных мировых религий будет объявлена устаревшей, промискуитет, эвтаназия, гомосексуализм и наркотизация станут обязательными и практически всеобщими, как и всеобщая национализация детей ювенальщиками, будет осуществлено вавилонское смешение всех рас и народов, микрочипизация станет обязательной и совмещенной с некими наркотическими и сексуальными обрядами инициации. Мистическую суть происходящего якобы можно увидеть в создании будущей глобальной гражданской религии (как выражаются по такому поводу православные, у Бога – соборность, у Сатаны – экуменизм), прообразами которой могли стать различные теософские модели, бахаизм и суфизм, христоевроцентризм, что актуализировало библейскую легенду о строительстве Вавилонской башни (Быт. 11 гл.).

Однако, в самих США либерализм СМИ вызывал не только оптимистическую реакцию: так, в 2008 г. 61% американцев ощущали, что религиозные ценности нации в опасности, 43% американцев были убеждены, что Голливуд и медиа-компании целенаправленно разрушают религиозные ценности и уважение к религии, 40% считали, что в библиотеках государственных школ не место пропаганде безнравственности и безверия, столько же выступали за цензуру книг. 49% заявили, что США стали чересчур толерантными к чужим убеждениям и образу жизни [17].

США, позиционируя себя как бастион религиозной свободы, зачастую воспринимались как главный торговец на «рынке смыслов жизни» и глобальный лоббист религиозных меньшинств и сообществ, многие из которых стигматизировались как деструктивные. Как отмечал религиовед В.Еленский, среди мифологем-интерпретаций НРД значились: психологические бомбардировки, информационный джин, кодирование, представления о суперзаговоре как продукте ЦРУ, духовная и идеологическая диверсия США против России, выдумка спецслужб, демократия и антикультизм как религии для установления НМП [18], проект американского культурного империализма, проводник и выразитель американского религиозного глобализма и т.п.

Так, церкви, с которыми связывались американские ценности, исповедники которых формировали элиту страны, теперь утрачивали ведущие позиции в зарубежном миссионерстве.

В 1854 г. соотношение традиционных и относительно новых американских деноминаций среди персонала иностранных миссий было 15:1, в 1925 г. оно выровнялось, а в 1985 г. оно было 1:14,2 в пользу нетрадиционных, в настоящее время это соотношение приблизилось уже к 1:20. Миссионерское мышление постепенно отделялось от имперского, хотя происходило это нелинейно. Борьба за «американские интересы» на Кубе, в Пуэрто-Рико, на Филиппинах сопровождалась высокой активностью протестантских миссионеров, которые стремились принести сюда не только Евангелие, но и американский образ жизни [19].

Тематика деятельности миноритарных религиозных общностей является актуальной и значимой в политической истории США. Состояние миноритарной религиозности в 2000-2008 гг. описывалось лексическими конструкциями: постмонотеистический мир, эзотерика модных религиозных брендов, вавилонский проект смешения религий под флагом постмодернизма, концепты «пустоты», «майи», «нирваны» как поп-язык нашего времени; акцентировалась позитивная референтность спиритуальности в стремлении заставить религию сойти с исторической сцены и нейтрализовать ее безграничный потенциал; неоднозначно воспринимались артефакты культуры (неоязычество пантеона «поп-звезд»), философия с ее жрецами как предмет поклонения, вторжение восточной религиозности в культурное поле Запада и т.п.

Литература

1. Мчедлов М. Великое переселение религий /М.Мчедлов //Религия и СМИ. – 2006. – 6 апреля.
2. США. Религиозный ландшафт //Washington ProFile: Weekly Digest. – 2006. – 24 сентября.
3. Мартынюк Э.И. Феномен нетрадиционной религиозности как конвергентный процесс второй половины XX века [Электронный ресурс] /Э.И.Мартынюк, Е.Э.Никитченко. – Режим доступа: <http://www.e-religions.net/2008/page.php?id=33>
4. Кантеров И. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) /И.Кантеров. – 2-е изд. исправ. – М.: Изд-во МГУ, 2007. – 472 с. – С.381
5. Tibet leader awarded top US medal //BBC News. – 2007. – 18 October.
6. Freed J.C. Dalai Lama gets top rating in survey on world leaders /J.C. Freed //The New York Times. – 2008. – November 27.
7. Mandela wins BBC's "global election" //BBC News. – 2005. – 30 September.
8. Hinduism in America //Guardian. – 2009. – 3 September.
9. Many Americans Mix Multiple Faiths. Eastern, New Age Beliefs Widespread [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pewforum.org/Other-Beliefs-and-Practices/Many-Americans-Mix-Multiple-Faiths.aspx>
10. Barack Obama And The Cult Of The Hindu Monkey God [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.satansrapture.com/obama3.htm> /Проверено: 09.03.2011.
11. Откровение Божией Матери в России (1984-1991) пророку епископу Иоанну. Литургия у Голгофы. – М.: Богородичный центр, 1991. – С.34.
12. Лебедева И. Рыцари сутаны /И.Лебедева //Единое отечество. – 2006. – 16 августа.
13. Силенко В. Тоталитарные секты как западные ТНК /В.Силенко //Единое отечество. – 2006. – 30 октября.
14. Спиридонов С. Тени вако над эльдорадо [Электронный ресурс] /С.Спиридонов. – Режим доступа: <http://www.rusbeseda.ru/index.php?topic=2328.0;wap2>
15. Силенко В. Движение «Новый век»: религия «Нового мирового порядка» /В.Силенко //Единое отечество. – 2006. – 21 сентября.
16. Л.Ларуш против либерального фашизма. Союзник мусульман по борьбе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/larushos/>
17. Религиозные ценности Америки в опасности //Новости Федерации. – 2008. – 18 ноября
18. Єленський В. Нові релігії у дзеркалі вітчизняних мас-медіа /В.Єленський //Історія релігії в Україні: у 10-ти т.; [за ред. проф. А.Колодного /Нові релігії України]. – Т.8. – К., 2010. – С.180-185., С.182
19. Єленський В. Прозелітизм і нові релігійні течії /В.Єленський //Історія релігії в Україні: у 10-ти т. [за ред. проф. А.Колодного] //Нові релігії України. – Т.8. – К., 2010. – 828 с. – С.216-220., С.216, 217.

Summary

Dobrodrum O. The Peculiarities of the Religious Minorities in the United States at the Beginning of the Third Millennium. The features of the existence of religious communities in the United States in the XX - early XXI century are analyzed. Keywords: Buddhism, tolerance, Christianity, religious identity, postmonotheistic world, religious freedom, religious minorities, minority religion, USA.

НАШІ АВТОРИ

- Азархін Кирило Андрійович** – аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Афанасьєв Олександр Іванович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і методології науки Одеського національного політехнічного університету.
- Будз Галина Іванівна** – аспірантка кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Винник-Остапишин Віта Романівна** – аспірантка кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Вінтонів Світлана Зіновіївна** – кандидат філософських наук, в.о. доцента кафедри мовних та міжкультурних комунікацій Кримського університету культури, мистецтв і туризму.
- Вітвіцька Наталія Вікторівна** – асистент кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ.
- Возняк Володимир Степанович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Возняк Степан Володимирович** – асистент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Волковинська Вероніка** – аспірантка кафедри філософії Київського національного торговельно-економічного університету.
- Галань Наталія Володимирівна** – аспірантка кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Гарда Микола Федорович** – аспірант кафедри філософської антропології та філософії культури Київського національного університету будівництва та архітектури.
- Гасяк Орест Сильвестрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Горошко Юлія Миколаївна** – кандидат філософських наук, провідний бібліотекар, КРУ «Дитяча бібліотека ім. В.М.Орлова» (м.Сімферополь).
- Гоян Ігор Миколайович** – кандидат психологічних наук, доцент, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Денєжніков Сергій Сергійович** – аспірант кафедри філософії та соціології, завідувач музеєм історії, Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка.
- Добродум Ольга Вікторівна** – кандидат політичних наук, доцент філософського факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.
- Кадикало Андрій Миронович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка".
- Казаков Мстислав Андрійович** – студент 5-го курсу кафедри теорії та практики перекладу англійської мови факультету Лінгвістики НТУУ «КПІ».
- Капітон Володимир Павлович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.
- Капітон Ольга Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.
- Козьмук Ярослав Романович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Комар Олена Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Кочубей Наталія Василівна** – доктор філософських наук, професор кафедри дитячої творчості Інституту розвитку дитини Національного педагогічного університету ім. М.П.Драгоманова (м.Київ).
- Кравченко Олена Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

-
- Кривенко Юлія Іванівна** – аспірантка кафедри соціології та соціальних технологій Національного авіаційного університету (м.Київ).
- Кузь Олег Миколайович** – кандидат соціологічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Харківського національного економічного університету.
- Макаров Зоріслав Юрійович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.
- Мірошник Галина Володимирівна** – аспірантка відділу філософських проблем природознавства та екології Інституту філософії НАН України імені Г.С.Сковороди, директор Педагогічного училища (м.Севастополь).
- Мішалова Олена Віталіївна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри всесвітньої історії Криворізького державного педагогічного університету.
- Нефєдєєв Сергій Миколайович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Таврійського національного університету ім. В.І.Вернадського (м.Сімферополь).
- Омельчук Ігор Вікторович** – магістрант філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Отделєнцев Євген Олександрович** – аспірант Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» (м.Київ).
- Павлишин Людмила Григорівна** – кандидат філософських наук, докторант Центру гуманітарної освіти НАН України (м.Київ).
- Пантелєєва Ірина Анатоліївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських наук, доцент кафедри іноземних мов Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського.
- Повторєва Світлана Михайлівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка".
- Поперечна Галина Антонівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В.Гнатюка.
- Рошкулєць Роман Георгійович** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Савельєв Віктор Петрович** – доктор соціологічних наук, професор, завідувач кафедри фундаментальної підготовки Прикарпатського інституту ім. М.Грушевського МАУП (м.Львів).
- Савостьянова Марина Володимирівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Європейського університету (м.Київ).
- Самборська Оксана Миколаївна** – асистент навчально-консультаційного центру Національного університету «Одеська юридична академія» у м.Чернівці.
- Сарнацький Микита Петрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ.
- Тарахтей Михайло Анатолійович** – аспірант Одеського політехнічного інституту.
- Тенус Ігор Євгенович** – здобувач Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Терешкун Оксана Федорівна** – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
- Філіпенко Наталія Григорівна** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, Вчений секретар Київського Релігійно-філософського товариства (м.Київ).
- Цофнас Арнольд Юрійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і методології науки Одеського національного політехнічного університету.
- Чуйко Вадим Леонідович** – доктор філософських наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

ЗМІСТ

ГУМАНІТАРНО-НАУКОВА МЕТОДОЛОГІЯ

Афанасьєв А., Цофнас А. Научный статус гуманитарного знания	3
Мішалова О. Логіка «історичних наук» як методологічна основа розвитку гуманітарного пізнання	9
Возняк В. Розпізнання розуму і розсудку як рівнів мислення (Стаття друга)	16
Чуйко В. Когітологічне обґрунтування концепції об'єктивної істини	21
Вінтонів С. Істина як філософська категорія в умовах трансформації наукової парадигми	26
Азархін К. Істина пізнання і істинність висловлень	30
Гасяк О. Епістемний потенціал наукової проблеми як форми і способу переходу від емпіричного до теоретичного	37
Комар О. Мова як гуманітарна форма та екзистенційний зміст існування науки	44
Тарахтєй М. Пояснення та пояснювання	49
Рошкулєць Р. Світоглядно-метафізичні та соціокультурні контексти наукового пізнання за М.Вебером	55
Самборська О. Кореляція епістемних і метафізичних аспектів у сучасній філософії науки	60

КЛАСИЧНА ГУМАНІТАРНА ПАРАДИГМА

Пантелєєва І. Базисні детермінанти античного публічного дискурсу	65
Будз Г. Пошук істини в античній філософії як основа формування класичної парадигми пізнання	72
Тенус І. Ренесансна філософія науки: від механічних мистецтв до теоретичної механіки	78
Макаров З. Ренессансные предпосылки математизации классической европейской науки	83
Кравченко О. Теорія пізнання у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії	89

Павлишин Л. Народ і нація у творчості Володимира Винниченка	94
Філіпенко Н. З творчої біографії Василя Зеньковського: еволюція поглядів на причини та наслідки секуляризації культури	98
Козьмук Я., Омельчук І. Ніцшеанська туга: від Лесі Українки до Ліни Костенко	104

ПОСТ-КЛАСИКА ГУМАНІТАРИСТИКИ

Капитон В., Капитон О. Современная гуманитарная парадигма: к вопросу о сущности человека и личности	111
Савостьянова М. Методологічні та світоглядні проблеми зміни гуманітарної парадигми	120
Мірошник Г. Соціо-раціональна регуляція людини в суперіндустріальному суспільстві	125
Отделенцев Є. Цивілізаційно-техногенний підхід до дослідження витоків глобалізації	130
Кочубей Н. Мережа як концепт сучасного наукового дискурсу	135
Кузь О. Концепт соціальності в посткласичному суспільствознавстві	142
Волковинська В. Поняття «подія» в контексті трансформацій сучасних соціально-філософських досліджень	149
Горошко Ю. Постнеклассические стратегии трансформаций субъективности	154
Возняк Ст.В. Мартін Гайдегер про сутнісне мислення	162
Нефедев С. Проективное познание: темпоральные аспекты и онтологические модальности	167

ПОСТМОДЕРН У СФЕРІ HUMANITIES

Терешкун О. Технологічний імператив і гуманітарна криза в постіндустріальному суспільстві	175
Савельєв В. Гендерні аспекти гуманітарної парадигми в контексті постмодерністських ідей	180

Кадикало А. Постмодерна атрибутивність сучасного природничо-наукового знання	187
Вітвіцька Н., Сарнацький М. Істина і «непрозорість» мови	193
Казаков М. Метод деконструкції у постмодерністській парадигмі пізнання	198
Повторева С. Принцип виділення структуротвірних відношень як методологічна основа структурного дослідження	205
Денежников С. Проблема искусственного интеллекта и когнитивной науки в трансгуманистическом дискурсе: гноселогический аспект	212
Кривенко Ю. Соціально-філософський аналіз причин і механізмів міграції людських ресурсів у постмодерному суспільстві	217

АКСІОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Возняк В. Життя у вимірах абсолюту як проблема (Стаття перша)	222
Галань Н. Національне питання в українській філософії 20-30-х років ХХ століття (М.Скрипник, М.Хвильовий, С.Семковський, В.Юринець)	227
Винник-Остапишин В. Громадянська етика Миколи Хвильового	232
Гарда М. «Мати чи бути»: проблема векторної суперечності людської активності (Е.Фром)	238
Поперечна Г. Етноантропологія як один із напрямів учення П.Авсенєва про людину	245
Гоян І. Філософсько-богословська психологія Петра Авсенєва	249
Добродум О. Особенности функционирования религиозных меньшинств в США в начале III тысячелетия	254
НАШІ АВТОРИ	259

Наукове видання

**Науковий вісник
Чернівецького університету
Збірник наукових праць
Випуск 561-562
Філософія**

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць.
Вип. 561-562. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 263 с.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Підписано до друку 20.03.2011. Формат 60х84/8.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умов. друк. арк. **18,0**.
Обл.-вид. арк. **20,0**. Зам. 102-п. Тираж 100.
Друкарня Чернівецького національного університету
58012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.