

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2019

**ФІЛОСОФІЯ В АКАДЕМІЇ:
ДОСЯГНЕННЯ, ПРОБЛЕМИ,
ПЕРСПЕКТИВИ
(до 100-річчя НАН України)**

Випуск 17–18

Київ – 2019

УДК 1:001.32(477) НАНУ«1918/2018»(082)

Ф56 Філософські діалоги'2019 // Філософія в Академії: досягнення, проблеми, перспективи (до 100-річчя НАН України). Зб. наук. праць. – К., 2019. – 280 с.

ISSN 2706-802X

Головний редактор: А.М. Єрмоленко – член-кореспондент НАНУ

Заступник головного редактора: Г.П. Ковадло – к.філос.н.

Редакційна колегія: С.Л. Йосипенко, д.філос.н.; В.Й. Омелянчик, д.філос.н., проф.; Є.К. Бистрицький, д.філос.н., проф.; В.В. Лях, д.філос.н., проф.; В.І. Кузнецов, д.філос.н., проф.; **Бюксеншиуц Олів'єс, почесний директор досліджень Національного центру наукових досліджень Вищої школи (Франція);** А.М. Лой, д.філос.н., проф.; В.П. Загороднюк, д.філос.н., проф.; Т.В. Лютий, д.філос.н.; **Оуян Кан, д.філос., проф., декан Інституту державного управління Гуажонгського університету науки і технологій, директор Інституту філософії (Китай);** Т.В. Гардашук, д.філос.н.; Ю.А. Іщенко, д.філос.н., проф.; **Н.А. Ніконович, к.філос.н., н.співр. Інституту філософії НАН Білорусі;** Г.І. Шалашенко, к.філос.н.; О.М. Йосипенко, д.філос.н.

Упорядник: Г.П. Ковадло

Рецензенти: В.А. Рижко, д.філос.н., проф., директор Центру гуманітарної освіти НАН України; Я.В. Любивий, д.філос.н., проф., пров. наук. співр. відділу зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 8 від 15 жовтня 2019 р.)

*Свідоцтво про державну реєстрацію: Серія КВ № 24070-13910Р
Видання засноване 2009 р.*

Адреса редакції:
01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.
E-mail: if-ukr@i.ua; <http://www.filosof.com.ua>

© Ковадло Г.П.

© Інститут філософії імені

Г.С. Сковороди НАН України

ISSN 2706-802X

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

6 листопада 2018 року в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України відбулася міжнародна науково-теоретична конференція, присвячена 100-річчю НАН України «Філософія в Академії: досягнення, проблеми, перспективи». Конференція зібрала представників майже всіх провідних філософських установ України. На пленарному засіданні виступили з привітаннями та доповідями академік-секретар Відділення історії, філософії та права НАН України Валерій Андрійович Смолій, директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України Анатолій Миколайович Єрмоленко, декан філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка Анатолій Євгенович Конверський, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна Іван Васильович Карпенко, а також директор Інституту філософії Національної академії наук Білорусі Анатолій Аркадійович Лазаревич.

Єрмоленко Анатолій Миколайович виголосив програмну доповідь, в якій було відображено основні віхи 72-річної діяльності Інституту філософії, тривалої еволюції філософської думки в Інституті, а головне – зосередився на ціннісних аспектах діяльності науковця, якими є істина та моральність. Анатолій Миколайович екстраполював цю тему в сучасний контекст дискусій про постправду та перформативну суперечність заперечення істини, окресливши, що завдання філософської науки якраз і полягає в тому, щоб стати на заваді такої постправди і гібридної реальності. Це звучало в контексті останньої доповіді Римського клубу та новітніх філософських дискусій на Заході. Істина, зрештою, продукує моральність – мораль постає як безкомпромісне слідування істині, що було конкретизовано етикою аргументативного дискурсу.

Декан філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка Анатолій Євгенович Конверський у своєму виступі розповів про давню традицію співпраці Філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка та Інституту філософії, яка охоплює цілу низку напрямів – від спільних конференцій та круглих столів до спільних

наукових тем, монографій, взаємної кадрової співпраці, що триває вже багато десятиліть.

Інші шановні гості та учасники виступили з не менш масштабними доповідями, що стосувалися ситуації філософії у сучасному світі, інституційного розвитку філософії в Україні, Білорусі, академічних установах, а також співпраці між філософськими установами, зокрема, філософським факультетом КНУ імені Тараса Шевченка та Інститутом філософії. Чимало було сказано про історію розвитку української філософії, про те, як заснування університетів вплинуло на розвиток мист і культури, існування філософії у культурі.

Наприкінці пленарного засідання було підписано договір про співпрацю між Інститутом філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та Інститутом філософії Академії наук Білорусі.

Конференція продовжила роботу у форматі трьох секцій. Перша секція була присвячена історії Академії та історії філософії, її модерували завідувач відділу історії зарубіжної філософії Віталій Васильович Лях та доктор філософських наук Олександр Борисович Киричок. На другій секції обговорювалися питання: відношення філософії і суспільства, буття філософії у публічному просторі, під модераторством професора Євгена Костянтиновича Бистрицького та завідувача відділу філософських проблем етносу і нації Володимира Борисовича Фадєєва. Нарешті, змістовні логіко-наукові дискусії тривали на секції «Філософія в колі наук», яку очолювали професори Микола Миколайович Кисельов та Валерій Петрович Загороднюк.

Коло охоплених проблем і питань було досить обширним, дискусії в кулуарах, обговорення на секціях тривало аж до пізнього вечора. Загальна конференція охопила великий простір питань, проте це не зашкодило цікавому та доволі плідному спілкуванню й означенню проблем і перспектив майбутніх зустрічей. Конференція відкрила можливості подальшої комунікації, взаємодії, досліджень.

Читачам збірника пропонуються лише деякі виступи учасників наукового заходу.

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ У ЗМІНІ ПАРАДИГМ

Вельмишановні колеги, дозвольте відкрити конференцію «Філософія в Академії: здобутки, проблеми, перспективи», яку проводить наш Інститут на честь 100-річчя Національної академії наук України, і привітати усіх її учасників. Хочу також привітати наших голег-гостей із багатьох інститутів академії, вищих навчальних закладів України. Залюбки хотів би привітати на нашій конференції академіка-секретаря відділення Історії, філософії та права НАН України академіка Валерія Андрійовича Смолія, декана філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка академіка НАН України Анатолія Євгеновича Конверського, декана філософського факультету Національного Університету імені В.Н. Каразіна професора Івана Васильовича Карпенка, представників інших Інститутів НАН України та університетів МОН України. Мої найщиріші вітання також кандидату філософських наук Анатолію Аркадійовичу Лазаревичу, директору Інституту філософії НАН Білорусі, з яким ми сьогодні підпишемо угоду про співпрацю.

Хочу зазначити, що конференція проходить у день 72-річчя з дня заснування нашого інституту в період після другої світової війни, адже саме 6 листопада 1946 р. Радою міністрів УРСР була ухвалена Постанова про створення Інституту філософії АН України. Наш Інститут, як і вся Академія, пройшли славетний шлях здобутків і досягнень. І хоча Інститут дещо молодший від Академії, проте її ювілей — це й для нас слушна нагода осмислити та переосмислити наші здобутки, проблеми й перспективи. Таке переосмислення має перманентний характер.

Проблематику обговорення розвитку філософії в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України започаткував Віталій Табачковський монографією «У пошуках невтраченого часу», окре-

сливши змістові, методологічні й персональні аспекти цього явища. Дослідник зауважив такий об'єднувальний чинник філософії «шістдесятників», як «світоглядно-гуманістичні розмірковування», перетворивши її на ознаку всієї київської філософії як школи, започаткованої Володимиром Шинкаруком [13, с. 29].

Науково-біографічним нарисом філософії в Київському університеті стала публіцистична книжка Ганни Горак «Сорок сороков» [3]. Називаючи університет «духовним центром», Ганна Іванівна поширює це визначення за межі університетського кола філософів. Важливим етапом в осмисленні філософії у Києві є нарис-спогади Василя Лісового, в яких дослідник, полемізуючи з Віталієм Табачковським, вважав «невиправданим говорити про «київську філософську школу», чи «київську світоглядно-антропологічну школу» в академічному сенсі цього слова. Його аргументація полягала у тому, що в київському колі філософів існувала не тільки світоглядна традиція, яка розвивалася на основі діалектичного методу, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [8, с. 474]. З нагоди 70-річчя Інституту були опубліковані відповідні матеріали в інститутському часописі «Філософська думка» [9].

Продовжуючи ці міркування, насамперед хотів би наголосити, що сучасне суспільство, якщо воно прагне посісти чільне місце у світі, бути конкурентноздатним і технологічно, і культурно, і духовно, має розвивати науку. Здавалося би, це аксіома, проте, на жаль, ця аксіома не для всіх очевидна: останнім часом влада дещо забула про науку, навіть саме слово «наука» майже зникло з лексикону можновладців. Понад це, дедалі частіше можна спостерігати закиди науці, спробу зіткнути природничі науки із соціогуманітарними, мовляв, ефективність останніх досить низька. Особливо такі закиди спрямовані проти академічної науки, хоча її фінансування не перевищує фінансування середнього європейського університету. Перефразовавши відомий вислів Наполеона, можна зауважити, що **«народ, який не хоче годувати свою науку, годуватиме чужу»**.

Насправді, чужої науки не буває, адже наука не може бути, як то кажуть, «районного масштабу», вона за визначенням має універ-

салістичний вимір. Щоправда, соціогуманітарні науки більше «прив'язані» до національних життєсвітів і габітусів, тому потребують деяких специфічних умов свого функціонування й розвитку. До того ж існує конкуренція між науковими центрами, інституційними формами функціонування науки, окремими школами, проектами і парадигмами. Останнім часом наука в світі розвивається і в університетських центрах, і у великих коропораціях, проте в багатьох країнах досить ефективними є академічні наукові об'єднання, які гуртують науково-дослідні інститути.

За приклад може правити організація та фінансове забезпечення науки в Німеччині, у якій існує кілька наукових центрів, на кшталт наших академій, що об'єднують десятки науково-дослідних інститутів. Більшість неуніверситетських державних наукових установ Німеччини працює під егідою чотирьох організацій: Товариство Макса Планка (80 науково-дослідних інститутів), Товариство Фраунгофера (понад 80 інститутів), Асоціації Гельмгольца (16 інститутів), Асоціації Ляйбніца (86 інститутів). Окрім того в Німеччині існують регіональні академії наук, які фінансуються із бюджетів федеральних земель, а також науково-промислові асоціації (наприклад, Асоціація промислово-дослідницьких об'єднань Німеччини імені Отто фон Геріке), які займаються прикладними дослідженнями.

Понад це, існує чимала кількість наукових фондів (Німецька служба академічного обміну, Фонд імені Александра фон Гумбольдта), які фінансують наукові проекти, стажування молодих дослідників, наукове перебування «гостьових професорів» і «запрошених дослідників». Отже, твердження, що «західна» наука розвивається здебільшого в університетах, як мінімум неточне. Тим більше, що й університетська наука з її Гумбольдтовим принципом «поєднання дослідження і навчання» сьогодні також переживає кризу. Таким чином, тільки конкуренція університетської, академічної, галузевої науки забезпечує ефективне її функціонування і організаційно, і фінансово, і методологічно.

Принагідно хочу зазначити, що подібні фонди мають бути створені і в Україні. Тому я пропоную: з метою підготовки фахівців вищої кваліфікації за кордоном та залучення вчених та професорів провідних наукових установ та університетів світу порушити пи-

тання про створення при НАН України **Української Служби Академічного обміну** (на зразок німецької DAAD), яка фінансувала б стажування науковців України, насамперед молодих, у провідних наукових центрах світу, а також зарубіжних фахівців в університетах України та інститутах НАН України та галузевих наукових академій.

І попри те, що наука в Україні переживає не найкращі часи, вона розвивається і має досить вагомі здобутки й результати. Це стосується і нашої філософії, яка пройшла великий, славетний, проте й досить складний і суперечливий шлях. Я хочу тематизувати тільки один аспект розвитку філософської науки в Україні, а саме парадигмальний. Тому моя доповідь називається «Академічна філософія у вимірі парадигмальних змін». Скориставшись поняттям парадигми, висуненим Томасом Куном, я слідом за К.-О. Апелем та Ю. Габермасом застосовую це поняття і стосовно філософії, виокремлюючи такі парадигмальні комплекси, як «буття», або онтологічну парадигму, «свідомість», або парадигму суб'єктивності, і «комунікацію», тобто парадигму, інспіровану герменевтично-лінгвістично-прагматичним поворотом [16, s. 20]. Понад це, я прагну тимчасово застосовувати цей підхід і в дослідженні розвитку нашої філософії.

І. Філософія в Україні тривалий час існувала у парадигмі марксизму-ленінізму, виконуючи великою мірою функцію ідеології. Тимчасом як західний неомарксизм розвивався як **відкрита система**, утворивши чимало, досить цікавих і плідних синтезів з немарксистськими філософськими напрямками, марксизм у СРСР був доволі обмежений у своїх пізнавальних засобах, існуючи **як закрита система**. Марксизм-ленінізм – це та парадигма, яка мала би заступити філософію свідомості німецького трансцендентально-ідеалізму, проте по суті він став регресією, не тільки перетворившись на ідеологію, а й повернувшись у латентному вигляді до онтологічної парадигми докантового періоду. Некритично ототожнюючи свою філософську систему з реальністю, він став ще одним варіантом тотожності свідомості та буття.

Варто зазначити, що цей період ще належить переосмислити, хоча така робота в Інституті вже триває. Проте варто відділяти ідео-

логію від науки. У цьому плані радянська філософія, як і марксизм загалом, пройшла шлях від утопії до науки, що стало радше претензією на науку, і від такої претензії до утопії та відкритої ідеології, перетворившись на «політичну релігію». Проте філософія радянської доби, особливо за часів так званого «вітхого тоталітаризму», або «розвиненого соціалізму», як тоді називали, поступово, у досить складних умовах, здійснювала реверс до науки, повернення до філософії в автентичному розумінні цього слова. І такі постаті, як Павло Васильович Копнін, Володимир Іларіонович Шинкарук, Мирослав Володимирович Попович є такими орієнтирами у вивченні цього шляху.

II. Цей поворот здійснив Павло Васильович Копнін, започаткувавши чимало напрямів у сучасній філософії, які розвивались у річищі тенденцій сучасної філософської думки. Як зауважує Петро Федорович Йолон, за часів Копніна «Інститут філософії з нав'язаного йому стану ідеологічного придатка перетворювався у своїй діяльності на справжню академічну наукову установу з потужним творчим потенціалом наукового колективу, що дає всі підстави назвати цей етап в історії його розвитку переломним періодом» [7, с. 55]. Вважаю, що міркування Копніна про єдність наукового знання, методологію природничих і соціальних наук, мислення і мови, мови науки, істину та інші не втрачають своєї значущості й сьогодні, коли дедалі частіше чути про постправду, постістину, плюральність раціональностей, фрагментарність і непевність знання.

Часто-густо філософію зводить до есеїстики, до світоглядних систем квазі філософського змісту і спрямування, намагаючись витіснити всілякого роду духовними практиками, підміняючи собою академічну філософію. Звісно, філософія не може бути редукована до науки в розумінні *science*. Але доки вона перейматиметься проблемами аподиктичної вірогідності знання, його всезагальної значущості і об'єктивності, тобто істини, а також правильності легітимності норм людського співіснування, обґрунтування моральних належностей, вона залишатиметься наукою, точніше, *метанаукою*, відповідаючи на запитання про те, якою мірою наші твердження можуть претендувати на значущість, і якою мірою наше знання про світ може бути істинним.

У цьому тексті я не висловлюватиму якихось остаточних оцінювальних суджень щодо радянського марксизму-ленінізму. Зазначу тільки, що йдеться тут про те, що кожна парадигма має свої методологічні та історичні межі відповідно до тих пізнавальних засобів, які є в розпорядженні її представників за певної історичної доби і у певній сфері її застосування.

Зауважу також, що згадані мною філософи, а також Вілен Сергійович Горський, Вадим Петрович Іванов, Василь Семенович Лісовий, Сергій Борисович Кримський. Олександр Іванович Яценко, Валерія Михайлівна Нічик, Надія Павлівна Депенчук, Віталій Георгійович Табачковський, Анатолій Терентійович Гордієнко, Володимир Ілліч Куценко, Петро Федорович Йолон, Володимир Іванович Мазепа, Микола Миколайович Мокляк та інші зробили неймовірно багато в цій, досить обмеженій, філософській парадигмі, і ми сьогодні, так само як і наступні покоління філософів України, великою мірою вдячні їм: і їхнім філософським працям, і можливості безпосереднього спілкування з ними тим, кому пощастило їх знати.

Зауважу також, що цей період пізнього марксизму, який я свого часу назвав «філософією цинічного розуму» [4, с. 131–141], скориставшись методологією Славоя Жижека, має й інший здобуток. Адже на відміну від «цинічного розуму» тодішньої політичної еліти, «філософія цинічного розуму пізнього марксизму» має й інші, позитивні конотації. Адже завдячуючи їй уможлиблювалось утворення певної дистанції до панівної ідеології, чим закладались основи для її рефлексивної критики і усвідомлення її методологічних меж. У цьому плані вона була плідною [4, с. 137–138]. Саме названі мною постаті створили той фундамент, який сьогодні називається Київським філософським колом, що виходило далеко за межі догматів марксизму-ленінізму, тим більше – похідних від нього ідеологічних конструкцій.

Треба зазначити, що до цього кола належить і представники **світоглядно-антропологічної філософії, започаткованої Володимиром Шинкаруком**, яка латентно виходила за межі ортодоксального марксизму-ленінізму, і філософія, що розвивалася на основі аналітичної філософії і продовжена трансцендентальною прагматикою, комунікативною філософією, етикою дискурсу тощо. Великою

мірою цією проблематикою займався **Мирослав Попович**, керуючи відділом логіки і методології науки, хоча обсяг його наукових уподобань був набагато ширший, адже він був і філософом науки, і філософом культури, і соціальним філософом. Зокрема за його ініціативи та його керівництва ще при П. Копніні було створено відділ «методології, методики і техніки соціальних досліджень», який згодом переріс у відділення соціології, що врешті-решт стало основою Інституту соціології НАН України.

Принагідно зауважу, що в нашій філософській традиції є ще один важливий складник, а саме німецький трансцендентальний ідеалізм, дослідження якого започаткував Володимир Шинкарук і продовжили Михайло Булатов та Юрій Кушаков. Нагадаю, що праці академіка Шинкарука, присвячені І. Канту і Г.В.Ф. Гегелю, були написані за часів «холодної війни», коли будь-яка справжня філософська думка не надто віталась з боку «партійних органів». І я хотів би зауважити той факт, що нещодавно в Харківському університеті імені В.М. Каразіна відбулась конференція, присвячена Йоганну Баптисту Шаду, що дало нагоду ще раз переосмислити наші філософські джерела, зокрема й пов'язані з трансцендентальним ідеалізмом німецької класичної філософії.

III. Із перших років незалежності філософія в Україні дедалі більше визволяється від ідеологічних кайданів та світоглядних упереджень, набуваючи свого автентичного змісту і спрямування. По-перше, вона поступово стає відкритішою до світу. Інтегруючись у світовий філософський простір, філософія в Україні й «заговорила» мовою, якою говорить увесь філософський світ. Великою мірою це пов'язано з перекладами сучасної зарубіжної філософської літератури українською мовою, зокрема й співробітниками Інституту, такими як Олег Білий, Анатолій Єрмоленко, Оксана Йосипенко, Сергій Йосипенко, Володимир Куплін, Людмила Ситніченко та ін. По-друге, українські переклади дали можливість нашій філософії «розірвати пуповину» не тільки з радянською філософією, а й з сучасним її російським «рімейком», тим самим торуючи шлях до світової філософської думки і перетворюючись на її важливого складника.

Тому я не втомлююсь повторювати, що переклад є не тільки трансфером культур, завдяки перекладам та чи інша культура отримує можливість поглянути на себе, так би мовити, з боку, подивитись очима іншої культури, піддати саму себе, свої засновки, рефлексії мовою іншої культури і навпаки, і тим самим оцінити й розвивати саму себе. Годі казати вже, завдяки перекладу викристалізовується й розвивається термінологія і поняттєвий апарат соціогуманітарних наук, зокрема й філософії. Тому переклад як засіб спілкування з іншими культурами є неодмінним чинником розвитку культури; культурна автаркія – це смерть культури, а міжкультурна комунікація – це її життя. І така міжкультурна комунікація здійснювалась і здійснюється співробітниками Інституту. Сьогодні Інститут має плідні наукові зв'язки з філософськими центрами Білорусі, Італії, Литви, Німеччини, Польщі, США, Франції та багатьох інших країн.

Проте цю комунікацію складно уявити без тих праць, які ще за радянських часів «розвиненого соціалізму» були підготовлені співробітниками відділу сучасної зарубіжної філософії. Хоча робити цю справу було досить складно. Про це свідчить хоча б той факт, що відділ «Сучасної зарубіжної філософії» залежно від ідеологічної кон'юнктури і геополітичної ситуації у світі неодноразово змінював свою назву: то його перейменовували на відділ «Критики сучасної буржуазної філософії», то знову повертали йому ціннісно-нейтральну назву «Сучасної зарубіжної філософії». Звісно, ці роботи були написані вже не так з аполегетично-ідеологічних позицій, як з об'єктивістських, хоча дотримання ідеологічних ритуалів (посилання на класиків марксизму-ленінізму, на матеріали з'їздів КПРС) залишалось невід'ємним складником цих текстів. Проте така робота надавала можливість певних рецепцій немарксистських концептів, залучення їх до тодішнього філософського життя, а отже й до опосередкованого діалогу з ними. І ця робота має бути продовжена. Тому, враховуючи важливість цієї роботи і в наш час, а також входження України до європейського і світового наукового простору та необхідності узгодження з міжнародною термінологією, теоріями, канцепціями, парадигмами соціогуманітарних і природничих наук, я пропоную створити **Фонд наукового перекладу**

фундаментальних праць соціально-гуманітарних та природничих наук провідних зарубіжних науковців та відповідну мережу Лабораторій при Інститутах Національної академії наук України і забезпечення відповідним фінансуванням.

Із набуттям Україною незалежності змінюються й назви відділів, відповідно до номенклатури спеціальностей, які існують у світовій філософії: з'являються відділи філософської антропології, соціальної філософії, філософії етносу і нації, сектор східної філософії тощо. Процес **реабілітації практичної філософії**, серцевиною якої є етика, що на Заході розпочався останньої третини ХХ сторіччя і успішно розвивається нині, дістався й філософії в Україні, що проявилось зокрема у створенні в Інституті **сектору, а згодом і дослідницької групи з етики**, виданні досліджень, присвячених практичній філософії, філософії права, політичній філософії, біоетики та екологічної етики. У цей час і у вищих навчальних закладах України створюються **кафедри практичної філософії**.

IV. Проте наше **завдання** полягає, мабуть, не тільки в такій історичній ретроспекції, а й у тому, щоб окреслити ключові моменти подальшого розвитку філософії. Звісно, це досить складне завдання багатьох філософів, що потребує окремого дискурсу, тут я хотів би зауважити тільки два аспекти, які, на мою думку, відповідають сьогодинішнім викликам у світі і головним тенденціям у сучасній філософії. Не боюсь виглядати тривіальним чи антикварним, але вважаю, що для науковця-філософа найголовнішими вимогами і принципами є й мають бути:

по-перше, **істина**, що утворює горизонт покликання і професійної відповідальності філософа;

по-друге, **моральність**, або етос науки і науковця, що безпосередньо впливає з першого.

Стосовно першої вимоги варто зауважити, особливо сьогодні, у так званій «ситуації постправди» – це досить складна вимога. Адже поняття «постправди», «постістини» стало модним не тільки у засобах масової інформації, а й у науці і філософії, коли науковці, з подачі посмодерністів, дедалі більше заперечують істину навіть як регулятивну ідею. Однак саме бінарні коди «істина/хиба» є ви-

значальними для науки. Вони з часів античного просвітництва є визначальними і для філософії.

Заперечення істини – це перформативна суперечність твердження самому собі. Фраза «я стверджую, що істини не існує» і є такою перформативною суперечністю, коли форма твердження, в якому щось стверджується, і її зміст (заперечення цього твердження) суперечать одне одному. Такими суперечностями можуть бути й інші твердження: «я стверджую як істину, що я не претендую на істину»; «я стверджую, прагнучи порозуміння, що я не претендую на порозуміння» тощо [13, s. 76]. Розробка процедури виявлення перформативної суперечності твердження самому собі уможливило переведення проблеми граничного обґрунтування істинності знання та правильності етичних норм із теоретичної в практичну площину, тобто у площину прагми аргументативного дискурсу, регулятивною ідеєю якого є «ідеальна комунікація».

V. Нове просвітництво. Із цього випливає, що важливим завданням академічної філософії є також пошук нових форм філософування, а також вихід у публічний простір широкого громадського дискурсу. Це, зрештою, **нове просвітництво**. Таке завдання останнім часом ставлять знані у світі філософи, зокрема Клаус Міхаель Маєр-Абіх, висунувши ідею «незавершеного просвітництва», пропонує поширити його і стосовно природи [9, с. 43–46]; Ульріх Бек запропонував ідею «другого просвітництва» [14, s. 23]; Юрген Габермас витлумачує ідею просвітництва через призму етики дискурсу [17]. Автори ювілейної доповіді Римського клубу Ернст фон Вайцекер та Андерс Війкман концептом «нового просвітництва» реагують на сучасну ситуацію в світі, даючи ще один поштовх для інтелектуального дискурсу сучасної доби [18].

Про це йшлося також і на одному із круглих столів Інституту філософії, проведеного разом із французькими колегами [10, с. 6–46], на якому навздогін концепту «незавершеного просвітництва» К.М. Маєр-Абіха [9, с.43] я висунув концепт «незавершуваного просвітництва» як складника «процесу навчання» (Lernprozesse – Ю. Габермас) суспільства і чинника становлення деліберативної демократії в Україні [5, с. 16–21].

Серцевиною такого «нового просвітництва» в концепті «незавершеного просвітництва» і має стати насамперед академічний аргументативний дискурс, хранительською раціональності якого є філософія. Адже «різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці» [15, s. 9], що зрештою уможливило співпрацю філософів із науковцями інших соціогуманітарних дисциплін, скажімо, в запобіганні перетворення історіографії на ідеологію, розвінчанні гібридизації політики і перетворення її на політичні технології, в обґрунтуванні і легітимації правових норм тощо. У цьому разі такі філософські дисципліни, як політична філософія, філософія права, філософія історії можуть правити за основу в співпраці з відповідними профільними інститутами Відділення історії, філософії та права НАН України.

Філософський дискурс має стати основою і громадського дискурсу в цілому. Як на мене, завдання філософської науки якраз і полягає в тому, щоб стати на заваді такої постправди і спробам гібридизації реальності. Розкриваючи зміст фейкової інформації, даючи відповідні оцінки тим чи тим явищам та подіям, формуючи критичне ставлення до інтервенцій відповідних цифрових технологій продукування фейкової інформації, вона й має виконувати таку функцію «нового просвітництва».

Виявлення латентних перлюкутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, розвінчання політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, розкриття механізмів введення в оману тощо і має здійснюватись на основі аргументативного дискурсу. Протидія таким практикам, зокрема і цифровим, пошук істини та обґрунтування засобами дискурсу норм та цінностей сучасного суспільного розвитку та відповідна легітимація соціальних інституцій і є першочерговим завданням сучасної філософії як нового просвітництва, тобто **«цифрового просвітництва»**.

І в цьому плані академічна філософія має свій окремий публічний топос, своє завдання, відрізняючись від різних інших проєктів, скажімо, філософських кав'ярень, популярних лекцій на телебаченні тощо, запит на які досить великий. Нещодавно ми провели конкурс стартапів із філософії, який показав такий великий інтерес

до філософії з боку, так би мовити, нефілософської громади [11, с. 6–39]. Академічна філософія має свою специфіку і в експертній площині, не дублюючи і не підмінюючи експертні висновки політологів та політтехнологів, а постаючи хранительською раціональності.

VI. Але філософія має бути не тільки хранительською раціональності, а й хранительською цінностей. До того ж вона має бути не просто хранительською, не консервувати традиційні, усталені цінності, вона має стати насамперед інстанцією їх обґрунтування й легітимації. Цей процес відбувається шляхом досягнення порозуміння в суспільстві, регулятивним принципом якого має бути ідеальна комунікація. Однак топос ідеальної комунікативної спільноти не деє там на «небосхилі ідей», він проявляється для українського суспільства у вже наближених до неї формах і проявах, а саме в ціннісно-нормативній конституції Європейського Союзу, курс на який тримає наше суспільство.

Відповідно постає друга вимога, що, як я вже зауважив, випливає з першої, це вимога етосу науки і моральності науковця. Зрештою це відповідь науковця, як і будь-якої людини, на запитання, «чому я повинен бути моральним?», і «принципами якої моралі я повинен керуватись?». Це, зрештою, і відповідь на запитання, що **я повинен** робити як науковець, і що **ми, як науковці, повинні робити разом?** Відповіді на ці запитання й утворюють **етос науки**, що аж ніяк не означає, що мораль безпосередньо має входити в структуру діяльності науковця, – це поклало би край принципу «свободи від цінностей» як принципу об'єктивності. Бути моральним для науковця – це прагнути істини і в цьому прагненні «єдиним примусом має бути примус вагомішого аргумента» (Ю. Габермас).

Тому мораль має стояти, так би мовити, «за плечими» дослідника. А це означає, що дослідник має керуватись принципами дискурса: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність [1, с. 62], що й умовжливлює процедуру виявлення перформативної суперечності твердження самому собі, що своєю чергою проявляється у таких вимогах:

- *перша* настанова така: шукай вагомішого аргументу!;
- *друга вимога* звучить так: утримуйся від своїх емоцій, від

умовиводів, зроблених швидко, від примусу цифрових технологій і некритичних тверджень в інтернеті;

– *третья*, соціальна, *вимога* дискурсу: завжди поважай людську гідність усіх тих, про кого ти говориш або пишеш [2, с. 54].

Варто наголосити, що саме остання вимога має бути й першою вимогою. Тому що, по-перше, коли йдеться про філософський дискурс, ми повинні поважати учасників цього дискурсу, до того ж він має бути відкритим, неупередженим і вільним від примусу. Таким чином, ці вимоги є й морально-практичними.

VII. Прагнення істини відповідно до цих вимог є осередком того, що утворює науковий етос. Згідно з цим етосом не може бути суперечності між соціогуманітарними і природничими науками, що роздмухується останнім часом, так само як і звинувачення на адресу соціогуманітарних наук як таких. Класична суперечка між «науками про дух» і «науками про природу» вирішується тим, що і соціогуманітарні науки, і природничі, і філософія мають єдиний фундамент в аргументативній практиці. Ще більше, цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом наук і філософії. Він є єдиним нормативним фундаментом людської діяльності загалом, що своєю чергою засадничується комунікативною практикою, яка водночас, – згадаймо концепт праксису від Аристотеля до Канта і сучасної практичної філософії, – пов'язана з етикою.

Закінчити хочу тим, з чого почав: розвиток науки має величезне соціальне значення, він впливає на всі сфери людського буття, на виникнення і вирішення так званих глобальних проблем. Невипадково, що дедалі більше виникає потреба поєднання природничих і соціогуманітарних дисциплін. З'являються такі сфери наукового пізнання, як біоетика, екологічна етика, економічна і т.д. Тому слід також подбати про розвиток гуманітарних та соціальних дисциплін у вищій школі, запровадження курсів та спецкурсів з етики, соціальної етики та практичної філософії, зокрема «Етика і екологія», «Економічна етика та етика бізнесу», Етика і техніка тощо, а не скорочення їх, як це відбувається сьогодні.

Зазначений фундамент, який Кант (у парадигмі свідомості) називав «фактом розуму», а Гебермас (у парадигмі комунікації) – «габітусом розуму», є основою і громадського дискурсу. Цей «факт»

і цей «габітус» є й етичними категоріями, що утворюють моральний фундамент, на якому тільки й може існувати наука і наша співпраця – співпраця інститутів академії наук і вищої школи, а також плідна взаємодія науковців і громадянського суспільства задля успішного розвитку нашої країни і нас усіх разом.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бьолер Дмитрих*. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К.: Стилос, 2014.
2. *Бьолер Дмитрих*. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз. Переклад з нім. А.Єрмоленка. — *Філософська думка*. — 2017. — № 2. — С. 54–56.
3. *Горак Анна*. Сорок сороков. — Київ: Стилос, 2009.
4. *Єрмоленко Анатолій*. Пізній марксизм — філософія цинічного розуму // *Філософсько-антропологічні студії*. — Київ: Стилос, 2003. — С. 131–141.
5. *Єрмоленко Анатолій*. Поняття деліберативної демократії у контексті ідеї незавершеного просвітництва // *Філософська думка*. — 2017. — № 5. — С. 16–21.
6. Інститут філософії – 70 років // *Філософська думка*. — 2016. — № 6. — С. 6–142.
7. *Йолон Петро*. Знакова роль Павла Копніна в переломний період діяльності Інституту філософії (Стаття перша) // *Філософська думка*. — 2016. — № 6. — С. 54–66.
8. *Лісовий Василь*. Спогади. Поезії. — Київ: Смолоскип, 2014.
9. *Маєр-Абіх Клаус Міхаель*. Повстання на захист природи. Від до-вкілля до спільносвіту / пер. з нім., післямова, прим. А. Єрмоленка. — Київ: Лібра, 2004.
10. Просвітництво: історія, культура, ідентичність. Дискусія // *Філософська думка*. — 2017. — № 4. — С. 6–46.
11. Публічна філософія: освітні та соціальні можливості // *Круглий стіл «Філософської думки»* // *Філософська думка*. — 2019. — № 1. — С. 6–39.

12. *Табачковський Віталій*. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. — Київ: Парапан, 2002.
13. *Apel, Karl-Otto*. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung // Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg. von Kuhlmann W.). — Philosophie und Begründung. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
14. *Beck, Ulrich*. Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
15. *Böhler, Dietrich*. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
16. *Habermas, Jürgen*. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
17. *Habermas, Jürgen*. «For God's sake, spare us governing philosophers!». Interview/https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html
18. *Weizsäcker von, Ernst, Wijkman, Anders*. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. — Springer, 2018.

Анатолій Єрмоленко. Академічна філософія у зміні парадигм.

Зміст статті спрямовано на рефлексію провідних тенденцій розвитку філософії в Інституті філософії імені Г.С.Сковороди, здійснювану з нагоди 100-річчя НАН України в контексті парадигмальних змін у світовій філософії останніх десятиліть. Йдеться про здобутки науковців Інституту, дослідження яких попри панування ідеології марксизму-ленінізму радянських часів виходили за межі марксистської парадигми, закладаючи підвалини розвитку філософії в пострадянський період. Філософія незалежної України і мовно і методологічно розвивається в річці світової філософської думки в таких галузях, як філософська антропологія, соціальна філософія, етика, практична і політична філософія, логіка, методологія науки, філософія екології тощо. Сучасна філософія в Україні доклала чимало зусиль у розбудові концепцій демократичної держави та громадянського суспільства. Вона реагує на виклики сучасної доби, пов'язані із «ситуацією постправди» та

«світоглядною гібридизацією», активно протидіючи загрозам морального релятивізму та ціннісно-нормативного нігілізму. У статті наголошено, що важливими імперативними вимогами для подальшого розвитку філософії в Україні є істина та етос наукової спільноти.

Ключові слова: дискурс, етос, істина, наука, постправа, просвітництво, філософія.

Anatoliy Yermolenko. Academic Philosophy in the Context of its Paradigmatic Change.

In this article, written upon the occasion of the 100th anniversary of Ukraine's Academy of Sciences, the author is analyzing key trends of development of philosophy in the H. Skovoroda Ukraine's Institute of Philosophy. This analysis is put into the broader context of the paradigmatic changes of the world philosophy in the past decades. A major focus is put on achievements of the Institute's research fellows in the past decades. Despite domination of the Marxist-Leninist ideology in the Soviet period, the Institute's researchers went beyond the limits of the Marxist paradigm, and laid the foundation for development of philosophy during the post-Soviet period. In the independent Ukraine, philosophy is developing, both with regard to its language and methodology, in line with global philosophical trends, in the fields like philosophic anthropology, social philosophy, ethics, practical and political philosophy, logics, methodology of science, environmental philosophy etc. Contemporary philosophy in Ukraine took a lot of effort to develop concepts of democratic state and civil society. It reacts to today's challenges, related to «post-truth» and «hybrid worldviews», trying to counteract dangers of moral relativism and nihilism with regard to norms and values. The author stresses in the article that truth and ethos of research community are the important imperative requirements for the further development of philosophy in Ukraine.

Key words: discourse, ethos, truth, science, post-truth, Enlightenment, philosophy

СПІВПРАЦЯ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ І ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ КНУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА – ОСНОВА РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ ТА НАУКИ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди і філософський факультет – це дві інституції, які з моменту свого заснування є націленими на збагачення та розвиток філософської освіти та науки. В часі виникнення Інституту філософії та філософського факультету є розбіжність.

Філософський факультет відкривається у 1834 р., коли в Києві був заснований Імператорський університет св. Володимира, а Інститут філософії створюється у 1946 р. Але за дослідницькою націленістю, соціальною замовленістю, методологічними викликами Інститут філософії та філософський факультет завжди взаємодоповнювали один одного.

І ті часи, коли ще не було Інституту філософії, філософський факультет крім освітянського центру був важливим осередком філософських досліджень. Тут працювали такі видатні вчені, як О. Новицький, С. Гогоцький, О. Гіляров, О. Козлов, В. Зеньківський, Г. Челпанов, В. Лесевич та ін.

І от коли в 1946 р. відкривається Інститут філософії, то він виникає не на порожньому місці, а на фундаменті вагомих традицій філософських досліджень університетських філософів. Крім того, за малим винятком, директорами Інституту філософії були професори, випускники філософського факультету. Кожен із директорів Інституту філософії у своїй науковій діяльності прагнув розвивати вітчизняну філософську освіту і науку, а також дієво сприяв науковому і освітянському співробітництву обох колективів.

З 1952 по 1962 рр. Інститут філософії очолював доктор філософських наук, професор, член-кореспондент УРСР Данило Хомич Острянин. Д.Х. Острянин автор понад двохсот наукових праць. Він досліджував філософські погляди І.І. Мечнікова, Г.С. Сковороди, Я.П. Козельського, П.Д. Лодія. Він заклав підвалини досліджень філософської думки України. Цьому значно сприяли його розвідки філософських поглядів Т.Г. Шевченка, І.Я. Франка, Лесі Українки, М.О. Максимовича.

Д.Х. Острянин в основу концепції української філософії поклав ідею єдності богословського просвітництва, яка була властива представникам Київської духовної академії і літературно-мовного Ренесансу від Івана Котляревського до Лесі Українки. Це дістало своє відображення в «Нарисах історії філософії України».

В 1962 році директором Інституту філософії став професор філософського факультету Павло Васильович Копнін. До цього він заявив про себе як новатор у філософській науці та освіті.

Після виходу у 1961 р. його монографії «Діалектика як логіка» філософська громадськість відчула нові підходи автора до природи філософського знання, до функцій філософії, до співвідношення філософії і науки. Але не всі сприйняли із захватом ідеї книги П.В. Копніна. П.В. Копніна стали звинувачувати у ревізіонізмі, позитивізмі. Та це вже були не 30-ті роки, і навіть не початок п'ятидесятих років. Була влаштована дискусія за книгою П.В. Копніна, на якій автор предметно обґрунтував нове бачення філософії як єдиного духовного процесу в центрі якого знаходиться відношення людини до світу.

Тому-то починаючи з керівництва Інститутом філософії П.В. Копніним, в Інституті шанувалася не марксистсько-ленінська філософія, а філософія як гуманістично-світоглядне знання. Саме такий підхід до філософії ми бачимо у творчості В.С. Горського, В.М. Нічик, С.Б. Кримського, В.І. Іванова, Н.П. Поліщук, О.І. Яценка, В.Г. Табачковського, М.Ф. Тарасенка, М.О. Булатова та багатьох інших.

Може виникнути питання: кому так заважало новаторство П.В. Копніна? Хто написав анонімку на П.В. Копніна в ЦК КП

України? Можливо монстри із Кремля? Але виявляється, авторами анонімки були «любі друзі» з рідної кафедри, з рідного факультету.

Досліджуючи структуру предмету філософії, Павло Васильович Копнін розглядає його формування у зв'язку з генезисом людської цивілізації, з однієї сторони, а з другої – у зв'язку з історико-філософським процесом.

П.В. Копнін обґрунтовує, що в сучасній філософії поняття світогляду набуло нового змісту, який визначається чітким поділом всього масиву людського знання на філософське і позитивне (конкретно-наукове). Тепер філософія вже не є знання про світ у цілому, вона є знанням, яке знаходить підтвердження і прояв не в особливий «науці наук», а в конкретних науках, у своєрідній рефлексії над позитивним знанням. Звідси предметом світогляду є не просто «світ у цілому», а відношення «людина – навколишній світ», яке включає в себе принцип розвитку, розуміння суті і місця людини серед інших явищ дійсності, визначення суспільного ідеалу.

Оригінальну трактовку суті пізнавального процесу знаходимо в працях П.В. Копніна. На його думку, пізнання виникає в результаті розв'язання протиріччя між суб'єктом і об'єктом. Тому-то пізнавальний процес одночасно є і суб'єктивний, і об'єктивний. Пізнання суб'єктивне тому, що без суб'єкту воно неможливе, суб'єкт накладає на об'єкт свої форми у вигляді мети пізнання; в той же час воно об'єктивне, оскільки спрямоване на оволодіння об'єктивним світом.

У логіко-методологічних дослідженнях П.В. Копніна значне місце займають питання, пов'язані з аналізом теорії як форми синтезу знання, і в цьому розумінні як форми мислення. В його працях «Логічні основи науки», «Діалектика як логіка», «Ідея як форма мислення», «Гіпотеза і пізнання дійсності» та ін. досліджуються характерні особливості теорії, що обумовлені її генезою, буттям, трансформацією.

В 1968 р. кремлівські монстри запропонували академіку УРСР П.В. Копніну очолити Інститут філософії АН СРСР.

Але П.В. Копнін ні на мить не залишав зав'язків з Україною, з «Київською світоглядно-гносеологічною школою», фундатором якої був.

В 1968 р. Директором Інституту філософії імені Г.С. Сковороди стає декан філософського факультету, доктор філософських наук, професор Володимир Іларіонович Шинкарук.

В.І. Шинкарук після закінчення філософського факультету свій науковий пошук спрямував на дослідження вітчизняної філософської думки. Цьому була присвячена його кандидатська дисертація.

І раптом у 1964 р. виходить його монографія яка є оригінальним аналізом класичної німецької філософії: «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля».

Це була дійсно робота, яка докорінно змінила точку зору на оцінку такої епохальної системи як філософія Гегеля. Можна ще й так сказати, що коли б В.І. Шинкарук після цього нічого не писав, то і цієї книги було б достатньо.

Роботи, які вийшли до цього стосовно гегелівської філософії: К. Бакрадзе «Система і метод у філософії Гегеля», М. Овсяннікова «Філософія Гегеля», Б. Кедрова «Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання», не мали тієї глибини, систематизуючої сили, яка була притаманна праці Володимира Іларіоновича.

До цієї роботи оцінка гегелівської філософії йшла за такими напрямками:

1. У чому полягає суть основного протиріччя гегелівської філософії? І відповідь на це питання була однозначна. Тобто, у гегелівській філософії існує нерозв'язне протиріччя між діалектичним методом і метафізичною системою.

2. Чому гегелівська діалектика (за образним виразом), «стоїть на голові»? Що потрібно зробити, щоб вона стала на ноги?

3. Для гегелівської філософії характерним є розв'язання протиріччя лише в теорії, але Гегель не доходить до їх розв'язання у практиці.

4. Для Гегеля історія цивілізації є втіленням об'єктивного духу, а насправді історію творять маси.

5. Гегель оголошує формальну логіку з її законами тотожності протиріччя метафізичною системою, тому-то потрібно створити особливу логіку – діалектичну з діалектичними умовиводами і діалектичними доведеннями.

Все дуже чітко, однозначно і просто. Немає ніякої гегелівської плутанини. Отже, приступаючи до написання своєї праці, Володимир Іларіонович мав перед собою орієнтир дослідження філософської системи Гегеля.

Але В.І. Шинкарук іде своїм шляхом, він ламає встановлені стереотипи, які фактично були своєрідним «прокрустовим ложем» гегелівської філософії, хоча це булоне так просто.

Результати історико-філософських досліджень В.І. Шинкарука, розроблений ним новий підхід до осмислення класичної філософської традиції дозволили вченому по-новому підійти до розуміння предмету філософії, її основних функцій та завдань. Ці ідеї знайшли свою реалізацію саме у педагогічній діяльності філософа. Не тільки у наукових працях, але й у своїх лекціях для студентів філософського факультету, публікаціях навчального характеру В.І. Шинкарук вводить нове розуміння предмету філософії, її функцій, завдань і значення для розвитку науки, суспільства та духовної культури.

Предмет філософії, на думку В.І. Шинкарука, розкривається саме у дослідженні людини, її сутності та фундаментального способу відношення до світу, тобто у відношенні людини до світу.

Таке трактування предмету філософії дозволило по-новому розкрити її функції та завдання. Основоположними для розвитку філософії та філософського знання В.І. Шинкарук вважав методологічну та світоглядну функції. Учений наголошував, що методологічна функція філософії полягає не у створенні системи приписів відносно форм, засобів та методів проведення наукових досліджень, пізнання людини, природи, явищ та процесів суспільного життя. Філософія як загальна методологія пізнання функціонує в якості метатеорії розвитку наукового знання, у формі своєрідного «метааналізу» основних форм його функціонування та розвитку (ідея, гіпотеза, концепція, теорія, факт тощо), у формі аналітики пізнавальних здатностей людини, логічного аналізу мови науки, дослідження основних типів наукової раціональності, трансформації наукових картин світу, історичних закономірностей розвитку природничих та гуманітарних наук тощо.

Підхід В.І. Шинкарука до предмету, функцій та завдань філософії був новаторським та багато у чому революційним, адже на той час підручники з філософії мали переважно характер популяризації чи коментування вчень різних представників класичної філософії.

Нове бачення філософії, її предмету і функцій, зв'язку з духовною культурою суспільства закладалось у працях В.І. Шинкарука, стало предметом його чисельних лекцій для студентів Київського університету, для слухачів Інституту підвищення кваліфікації викладачів, аспірантів та співробітників Інституту філософії, широкого загалу молодой інтелігенції.

Науково-філософська спадщина В.І. Шинкарука, його діяльність як вченого та педагога, організатора науки і освіти стали вагомим чинником реформування філософської освіти у 60-х роках ХХ століття і основою кращих традицій розвитку сучасної вітчизняної філософської освіти і науки.

За часів керівництва Інститутом філософії П.В. Копніним та В.І. Шинкаруком кадровий склад Інституту майже на 95% поповнився випускниками філософського факультету, які створювали і створюють вагомий внесок в творчий доробок інституту філософії.

Мова йде про таких випускників філософського факультету, які з часом стали провідними вченими, завідувачами відділами: М.Ф. Тарасенко, М.М. Мокляк, Л.О. Хлань, А.І. Ручка, К.К. Жоль, Є.І. Андрос, Є.К. Бистрицький, А.М. Єрмоленко, А.М. Лой, М.М. Кисельов, Н.В. Хамітов, В.І. Табачковський, С.Л. Йосипенко, М.І. Михальченко, В.В. Лях, В.А. Малахов.

Практично всі названі вчені Інституту філософії приймали активну участь в усіх формах роботи факультету. Це і читання лекцій, участь у керівництві дисертацій, кваліфікаційних робіт, підготовці і виданні монографій, підручників, в роботі спеціалізованих вчених рад, в підготовці та проведенні різноманітних наукових заходів.

Співпраці Інституту філософії та філософського факультету поталанило і в тому, що нинішній ректор доктор філософських наук, професор, академік НАН України, Леонід Васильович Губерський є вихованцем філософського факультету. Свою докторську

дисертацію «Ідеологія як історико-культурний феномен» Л.В. Губерський захищав у спеціалізованій вченій раді Інституту філософії імені Г.С. Сковороди, де головував його вчитель, академік В.І. Шинкарук.

Наукові розвідки Л.В. Губерського покладені в основу університетської концепції «Гуманістичні цінності сучасної освіти». У наукових працях Л.В. Губерський розвиває тезу про неперервність ідеології у суспільному житті і обґрунтовано доводить, що у процесі розвитку суспільства не існує станів «ідеологічної порожнечі», а місце зникаючої завжди займає нова ідеологія. Ця ідея була висловлена вже у часи «перебудови», коли у зв'язку з відомими історичними подіями ідеологія почала сприйматися у негативному сенсі як «догматично-контролююча» система, яка є зовнішньою по відношенню до суспільної свідомості та суспільної практики.

Актуальність такого дослідження на той час було важко переоцінити. Адже комплексне вивчення проблеми ідеології на той час було обумовлене гострою необхідністю приручування інтегративної, тобто не лише мобілізаційно-дієвої, але й культурно-виховної функції ідеології у житті суспільства та особистості.

Важливою складовою комплексного дослідження ідеології стало для Л.В. Губерського розкриття умов реалізації її гуманістичного потенціалу із врахуванням загальнонародських, національних та соціально-класових цінностей, оскільки саме розкриття гуманістичного потенціалу ідеології може стати ключем до осмислення її інтегративних можливостей як у масштабах країни, так і на міжнародному рівні. Саме тому методологічною стратегією такого дослідження став філософсько-світоглядний аналіз, проведення якого дає можливість сформулювати загальні структурні принципи можливої інтеграції багатоаспектних зв'язків ідеології із суспільним та особистісним буттям людини у цілісну систему.

Особливість ідеологічного освоєння дійсності, на думку дослідника, полягає не стільки у тому, що воно являє собою систематизовану, духовно-практичну та цілеспрямовану форму теоретичного відображення світу людини, а, перш за все у тому, що воно є відображенням дійсності крізь призму інтересів та засобів існування соціального суб'єкта. Саме у суб'єктивній складовій Леонід

Васильович вбачав основу всієї ідеології, корені якої містяться у «інтересі» та доцільності людської діяльності. Іншими словами, саме особистість з її інтересами та потребами оголошувалася основою нової ідеологічної парадигми, перетворюючи ідеологію на «відображення відображення» індивідуального у загальному.

Відмінність між світоглядом та ідеологією полягає, на думку філософа, у реалізації ними соціальних функцій. Усі форми суспільної свідомості, серед яких філософія, наука, мистецтво, політика тощо, зберігають, одночасно, свій світоглядний та ідеологічний зміст, і саме спосіб розгляду цих форм суспільної свідомості розкриває їх світоглядний чи ідеологічний характер. Філософія, на думку Леоніда Васильовича, також є особливою формою ідеології, але саме у ній вчений завжди бачить не систему догм, а невичерпну скарбницю накопиченого людством досвіду суспільного життя, школу інтелектуальної чесності та гуманізму.

З приходом до керівництва Інституту філософії у 2003 р. випускника філософського факультету, доктора філософських наук, професора, академіка НАН України Мирослава Володимировича Поповича кращі традиції Інституту були продовжені.

М.В. Попович фактично працював в Інституті філософії з перших років його створення. Йому були близькі всі ті процеси, зміни, спроби реформ, які переживав Інститут.

Очолюючи відділ логіки Інституту він усе робив для того, щоб долучити інститутські досягнення до світових вимог і стандартів.

Інститутські логіки були організаторами Всесоюзної наукової конференції «Проблеми логіки наукового дослідження» (1965 р.). Саме завдяки зусиллям М.В. Поповича про київську школу логіки знали з його доповідей на Міжнародних конгресах з логіки. Праці М.В. Поповича «Логіка і пізнання», «Філософський аналіз мови», «Філософські питання семантики» є і будуть настільними книгами фахівців з логіки.

М.В. Попович і як співробітник Інституту філософії, і як директор Інституту філософії постійно підтримував зв'язки з філософським факультетом. Всі викладачі кафедри логіки є або безпосередні учні Мирослава Володимировича, або навчалися на його працях.

Є глибоке переконання, що сьогоdnішній директор Інституту філософії, вихованець філософського факультету, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України Анатолій Миколайович Єрмоленко буде продовжувати і поглиблювати зв'язки Інституту філософії з філософським факультетом.

У 1971 р. філософський факультет переживав «кадровий голод». Потрібна була кандидатура на посаду декана філософського факультету. Тепер уже Інститут філософії прийшов на допомогу філософському факультету. В.І. Шинкарук делегує на посаду декана філософського факультету заступника директора Інституту філософії, доктора філософських наук, професора Петра Сидоровича Дишлевого.

Перу П.С. Дишлевого належать такі праці як «Питання про простір і час в теорії відносності» (1959), «Матеріалістична діалектика і фізичний релятивізм» (1972), «Діалектичний матеріалізм і проблема реальності в сучасній фізиці» (1974), «Матеріалістична діалектика і проблема наукових революцій» (1981) та багато ін.

Так у монографії «Материалистическая диалектика и проблемы научных революций» у логіко-гносеологічному аспекті проаналізований зміст, структура та механізм революційних перетворень у природознавстві. Автор виокремлює три основних етапи наукової революції: формування теоретико-методологічних, фактально-емпіричних та суб'єктивно-ціннісних передумов якісно нової системи знання; утворення основи (методологічних настанов та принципів фундаментальної теорії), яка надає цілісності новому рівню системи наукового рішення; становлення нової системи наукового знання шляхом інтерпретації фундаментальної теорії. За умов такого розгляду наукова революція постає як закономірний етап у розвитку наукового знання, дія якого є характерним формуванням якісно нових фундаментальних елементів теоретико-методологічного компонента знання на основі збагачення змісту фактально-емпіричного та суб'єктивно-цілісного компонентів знання та їх подальшого узагальнення.

П.С. Дишлевий як виходець із Інституту філософії спрямовував діяльність факультету на змістовну співпрацю з Інститутом філософії.

Як фахівець з філософських питань природознавства (зокрема у фізиці) він вбачав основну стратегію у спільній діяльності Інституту філософії і філософського факультету в розробці актуальних проблем філософських проблем конкретних наук.

В 1977 р. факультет очолив вихованець факультету доктор філософських наук, професор Іван Федотович Надольний. Це був час, коли почалися інтенсивні дослідження в соціології. І.Ф. Надольний скерував співпрацю факультету з відділом соціології, який на той час було відкрито в Інституті філософії.

Під керівництвом професора І.Ф. Надольного філософський факультет зріс структурно та змістовно. У цей час були відкриті соціологічна лабораторія, а в 1986 році – відділення соціології. На факультеті здійснювалася підготовка фахівців для зарубіжних країн – Чехословаччини, Польщі, Болгарії, Німеччини, Греції, Португалії, Ємену, Афганістану, В'єтнаму, Лаосу, Камбоджі, Монголії, Куби, Панами, Колумбії, Сирії, Лівану, Марокко, Тунісу, Конго, ПАР, Мадагаскару, Буркіна-Фасо, Гвінеї-Бісау, Анголи та ін. Багато хто із зарубіжних випускників філософського факультету посів чільні державні й політичні посади у своїх країнах.

В своїх наукових пошуках І.Ф. Надольний досліджував методологічні проблеми гуманітарних наук, закономірності формування морального обличчя людини сучасної епохи. Цій проблематиці присвячені монографії: «Людина і мораль» (1979), «Проблеми методології та соціальної практики» (1981), «Науково-технічна революція і мораль» (1985) та ін.

Тісно співпрацюючи з відділом соціальної філософії І.Ф. Надольний особисто ініціював проведення на базі філософського факультету ряду конференцій, круглих столів, присвячених актуальним проблемам соціальної філософії, методики викладання філософії.

Результатом цих наукових заходів стало видання підручника «Філософія» для вищих навчальних закладів за авторства і науковою редакцією І.Ф. Надольного, який витримав три видання.

В 1987 деканом філософського факультету був обраний вихованець факультету, провідний вчений Інституту філософії, доктор філософських наук, професор Микола Федосійович Тарасенко.

За часів керівництва філософським факультетом професора М.Ф. Тарасенка на факультеті відбулися суттєві зміни. Ці зміни були зумовлені тими перетвореннями, що мали місце в суспільстві, а відтак і у філософії.

З 1989 р. на факультеті вперше в Україні ведеться підготовка фахівців-політологів, а 1991 р. відкрито кафедру української філософії та культури, у становленні якої брав активну участь М.Ф. Тарасенко.

Як талановитий науковець і організатор науки, М.Ф. Тарасенко багато зробив для розвитку філософської думки в Україні. Багато ідей його філософської спадщини складають вагомий внесок у розвиток вітчизняної філософії.

На особливу увагу заслуговує висловлена в його монографії “Природа, технология, культура: философско-мировоззренческий анализ” (1985) ідея предметного зв’язку природи й культури. У монографії він досліджує єдність гуманістичного та екологічного змісту практики й культури; взаємозв’язок культури та духовно-практичного освоєння світу; світоглядна спрямованість культури й питання екологічного виховання. Дослідник обґрунтовує тут новий підхід до аналізу соціально-культурних засад технології, який полягає, на відміну від формаційного, субстрактного й структурно-функціонального, у виявленні інтерсуб’єктивного змісту технології через специфіку суспільної форми практики та суб’єкт-об’єктивних відносин.

М.Ф. Тарасенко розглядав природу в двох аспектах: по-перше, як потенційний об’єкт людської діяльності; по-друге – як ойкумену людської культури. У цьому зв’язку предметність саме й розглядалась як атрибутивна ознака культури.

Водночас ним було піддане перегляду і традиційне бачення культури. Справа в тому, що культура звично розглядається як «опозиція» природі, її вихідна протилежність. Справді, за межами спеціального аналізу така точка зру може бути прийнятою. Але в рамках спеціального дослідження виявляється, що протилежністю природі постає не культура, а практика. Культура ж є похідною від взаємодії природи і практики, виявляє себе як їх своєрідна предметна єдність у сфері життєдіяльності суспільства.

Саме ж поняття природи формується історично і відображає духовно-практичний зміст даного явища. Можна сказати і так, що поняття «природа» є своєрідною межею життєдіяльності роду щодо об'єктивних умов його існування.

Як слушно зазначив М.Ф. Тарасенко, у практичній діяльності людини буття природи подвоюється на:

чисту природу;

природу, створену людиною в процесі праці – «другу природу».

Перше складає потенціальний об'єкт людської діяльності, друге – ойкумену людської культури.

У процесі відтворення людини як людини соціалізована природа є об'єктом суспільного виховання загалом і екологічного зокрема.

Традиційні гносеологічні уявлення про протилежність природи й культури неявним чином впливають на вибір «першопричин» тлумачення культури, її специфіки і самотності. Під культурою розуміють або ж дещо відмінне від природного, так би мовити «суто людське», або ж образ культури проглядається в адаптивній здатності живих систем.

Проте незважаючи на те, що технологічна, пізнавальна етична специфіка (а також її різновиди й модифікації) мають цінність і значення, слід мати на увазі, що культура в її всезагальності, її атрибутивності щодо суспільного життя не зводиться до конкретних форм буття.

М.Ф. Тарасенко акцентував увагу на категоріальному статусі поняття культури. У цьому відношенні культура визначається як предметно-опосередковуючий спосіб діяльності. Іншими словами, діяльність з боку її предметної сутності саме і утворює культуру. Отже, культура – це не вся і не усяка діяльність, а й фундаментальна властивість – предметність.

У цьому зв'язку М.Ф. Тарасенко робить висновок, що культура – це розвернута завдяки суспільній формі діяльності «натура» природи, матеріалізована працею в соціальних відносинах, виражена в предметній здатності і свідомості людини, викристалізована в предметному людському світі.

М.Ф. Тарасенко ініціював співпрацю Інституту філософії та філософського факультету у формі спільних засідань вчених рад Інституту філософії та філософського факультету, де обговорювалися актуальні питання філософської освіти та науки. Між кафедрами факультету і конкретними відділами Інституту філософії була змістовна тісна співпраця, що проявилася у виданні підручників та навчальних посібників. До прикладу це підручник «Модальна логіка», «Історія української філософії» та ін.

Оцінюючи співпрацю Інституту філософії та філософського факультету і ті постаті, які були ключовими у цій співпраці, з позиції сьогодення, слід зауважити, що результати за своєю значущістю є епохальними, а вчені, які здійснювали цю співпрацю, – гідні найвищої оцінки.

І директори Інституту філософії, і декани, і наукові співробітники, і професорсько-викладацький склад – це люди, віддані філософській освіті та науці. Саме ця відданість є запорукою того, що співпраця філософського факультету та Інституту філософії має реальну перспективу.

***Анатолій Конверський.** Співпраця Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України і філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка – основа розвитку вітчизняної філософської освіти та науки.*

У статті розкривається історія співпраці між двома провідними вітчизняними філософськими центрами – філософським факультетом Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Інститутом філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Автор прослідковує специфіку взаємовідносин між інституціями від кінця Другої світової війни і до сучасності. На основі ключових аспектів історичного поступу взаємодії директорів, провідних вчених Інституту філософії та деканів, професорсько-викладацького складу філософського факультету, доводиться, що саме їх відданість розвитку вітчизняної філософської освіти та науки давало змогу тому, щоб філософія завжди була в культурному центрі нашої держави.

Ключові слова: філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Інститут філософії імені

Г.С. Сковороди НАН України, вітчизняна філософська думка, історія філософії в Україні.

Anatolii Konverskyi. Cooperation of the H.Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine and the Faculty of Philosophy of the Taras Shevchenko National University of Kyiv is the basis of the development of the national philosophical education and science.

The article reveals the history of cooperation between two leading national philosophic centers – the Faculty of Philosophy of the Taras Shevchenko National University of Kyiv and the H.Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. The author traces the specificity of the relationship between institutions from the end of the Second World War and to the present. On the basis of the key aspects of the historical progress of the interaction between the directors, leading scientists of the Institute of Philosophy and deans, the professorial teaching staff of the Faculty of Philosophy, it is proved that it was their commitment to the development to Ukrainian philosophical education and science that enabled the philosophy to always be in the cultural center of our country.

Key words: Faculty of Philosophy of the Taras Shevchenko National University of Kyiv, H.Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukrainian philosophical thought, history of philosophy in Ukraine.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ЗАДАЧ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Академическая философия – это своего рода фундамент философского знания в определенном институализированном национально-государственном и социально-культурном пространстве. Она определяется сложившимися в обществе и академической среде традициями интеллектуальной культуры, выступает их хранительницей, источником развития и продолжателем в будущем. Академические философские исследования ценны не только своей фундаментальностью, системностью, научно-теоретической значимостью, но и с точки зрения практик организации исследовательского процесса, накопления, воспроизводства и трансляции знаний и профессионального опыта. В условиях современного плюрализма мнений, нечеткости критериев принятия той или иной идеи, теории академическая философская рефлексия со свойственным ей эпистемологическим и методологическим аппаратом приобретает особую актуальность и значимость.

Академическое философское учреждение в условиях постсоветской действительности существует в рамках своеобразного треугольника разнонаправленных сил притяжения. Это, во-первых, императив сохранения национальной академической философской школы, с учетом характерного для нее способа мышления, понятийного аппарата. Последние воплощают (в контексте наследия Маркса и Гегеля) европейский континентальный, а еще точнее, немецкий классический способ философствования, и соответственно, задают формат «классического» университета или научно-исследовательского центра, подобного знаменитому Франкфуртскому институту социальных исследований. Вторая сила связана с необходимостью преобразовать само построение философского процесса в координации с решениями конкретных задач социальной прак-

тики, а это задачи не столько исследовательские («обосновать», «осмыслить»), сколько экспертные («оценить», «дать прогноз»), что, с долей условности, можно обозначить как англо-американский способ философствования, для которого характерен способ организации по модели «фабрики мысли». Наконец, третий аттрактор – задача повышения прикладной значимости философского знания (вплоть до прямой коммерциализации), которая начинает рассматриваться как важнейший критерий успешности научного института.

Равнодействующую этих трех сил найти сложно, и каждое философское учреждение на постсоветском пространстве вынуждено решать эту специфическую задачу по-своему. Для Республики Беларусь актуален тот путь, который связан с использованием наследия философской мысли и эвристики актуального философского знания в интересах методологического обеспечения процессов социальной модернизации, выработки эффективных социально-гуманитарных технологий в сфере науки, образования, воспитания, социальной работы, социализации и гуманизации технологических достижений.

Ключевое слово здесь – именно «модернизация». Данный феномен не обделен вниманием специалистов самых различных научных дисциплин. Вместе с тем, «внутринаучный» разговор о модернизации зачастую не приносит тот теоретический результат, который хотелось бы получить. Как ни парадоксально это прозвучит, эксперты «слишком хорошо друг друга понимают». Ведя разговор о стратегии модернизации, можно сослаться на целый спектр концепций, являющихся общим достоянием социально-философской мысли. Но когда тема, долгое время обсуждавшаяся в экспертных кругах, становится частью более широкого общественного мнения, вскрывается и некоторая условность внутринаучных соглашений по поводу интерпретации отдельных понятий, и недостаток общественного понимания специфики, целей и ценностей обсуждаемого процесса. В полной мере это относится и к понятию и явлению модернизации. Их трактуют весьма по-разному, нередко смешивают с другими понятиями (в частности, с инновационным развитием, трансформацией общества, сменой общественно-поли-

тических и технологических укладов и т.п.). А то и вовсе обесценивают как самостоятельную сущность (по принципу «ничто не ново», или же «любое прогрессивное развитие и есть модернизация»).

Разумеется, едва ли следует «принимать на веру» модернизацию как императив и нисколько в нем не сомневаться. Но справедливо и то, что сомнения относительно понятия модернизации и способов его употребления, сложившиеся внутри экспертного сообщества, транслируясь в широкое общественное сознание, дают эффект недоумения и даже неприятия. Модернизация, когда о ней заявляют как о лозунге, должна нести мобилизирующую функцию, координировать общественные силы для достижения четко сформулированных целей. Но когда существует непонимание либо превратное толкование, о мобилизации говорить сложно. Альтернативный путь – это общественный консенсус по части модернизации, исходящий из понимания необходимости и неизбежности перемен. Такого рода консенсус сродни как раз идее «прагматической», т.е. рационально принятой, веры, которая принадлежит перу американского философа Ч. Пирса. Но в этой связи тем более очевидна потребность в широком диалоге о целях и критериях модернизации, в котором должны принять участие и государство, и наука, и система образования, и бизнес, и общественные организации.

Есть все основания отнести модернизацию к числу тех существенных факторов общественного бытия, которые обретают актуальность и оказывают реальное воздействие на социокультурные процессы намного «чаще», чем становятся предметом широкого обсуждения. Модернизацию, очевидно, не стоит понимать просто как отдельно взятое историческое событие или серию событий. Скорее, она представляет собой особое *качество* или *общую цель* этих событий. Модернизация «работает», даже когда о ней не говорят напрямую, она может рассматриваться как имманентный признак восходящего цивилизационного процесса.

В своей известной работе «Модерн – незавершенный проект» немецкий философ Юрген Хабермас говорит о том, что ценность «модерна» как антитезы «традиционному», «древнему» впервые артикулируется еще в риторике христианской церкви V века н.э.

С этой поры идея модерна, в которой заключено, как бы, два взаимодополнительных смысла – «обновление», т.е. преодоление старого, и «осовременивание», т.е. приведение в соответствие насущным потребностям сегодняшнего дня, – с высокой периодичностью придавала динамизм европейской культуре. Можно говорить о множестве отдельных фактов модернизаций: глобальных (таких как прокатившиеся по всему западному миру аграрная, а затем индустриальная революция) и локальных (как петровские реформы в России); преимущественно косметических (таких как реформы Мэйдзи в Японии XIX века) и глубинных, приведших к формированию нового социально-экономического уклада (социалистическая революция в Российской Империи и ряде других государств); успешных (индустриальный рынок Китая и государств Юго-Восточной Азии в последней четверти XX века) и неудачных («перестройка» и «ускорение» в Советском Союзе).

Общим философско-методологическим выводом в отношении этих и многих других подобных примеров является то, что, во-первых, необходимость обновления выступает объективной предпосылкой любой модернизации, во-вторых, важно чувствовать ритм времени («спонтанно обновляющейся актуальности духа времени» – в соответствии с формулой Ю. Хабермаса)¹ и целенаправленно формировать потребность в обновлении, опирающуюся на самосознание и ответственность человека, лидирующей социальной группы или общества в целом как носителей культуры и ценностей новой эпохи. В этом плане все модернизации, хотя и строятся на различной технологической базе, имеют много общего с точки зрения их мировоззренческого, социально-психологического и организационного оформления.

Модернизация на постсоветском пространстве – это не просто совершенствование тех или иных компонентов общества, а его широкомасштабное динамичное преобразование, которое подчиняется законам взаимообусловленности и синергии своих подсистем. Перед ней стоит по-особому амбициозная задача: найти способ, чтобы синтезировать эффективность управленческой вертикали и взращивание низовой инициативы, формальные критерии социально-экономического прогресса и стохастику инновационного

творчества, «сухие цифры» целевых показателей и свободу предпринимательской активности.

Принципы модернизации в полной мере реализуются там и тогда, где совершенствование экономических процессов и коммуникаций приводит к прогрессивному изменению форм социальной общности, укреплению достоинства личности, расширению возможностей ее самореализации, повышению качества жизни в целом. Этому должны соответствовать особые требования, предъявляемые к субъекту этих процессов – «модернизированному человеку». Поколение, которое возьмет на себя ответственность за долгосрочный эффект модернизации, нужно целенаправленно воспитывать уже сегодня. Плановая подготовка молодых людей к жизни в условиях высокотехнологичного, информационного общества – одна из важнейших задач системы образования, а ее ценностно-мировоззренческая, теоретико-методологическая поддержка «лежит на плечах» гуманитарной науки, прежде всего – философской.

Направлением социально-гуманитарной модернизации, – и это вектор не только и не столько технологический, сколько мировоззренческий и ценностный, – является формирование экономики знаний, а в более общем плане – общества, основанного на знании. Уклад экономики знаний основывается на воплощении принципов креативности и человекоцентризма во всех сферах общественной жизни, на высокой скорости инновационного оборота (цикл от технологической идеи к ее воплощению в наукоемком продукте, производству и социализации и затем к формированию новой идеи на базе полученного опыта). Сами по себе эти принципы предполагают создание тех условий, представление о которых марксизм связывал с духовным раскрепощением человека и общества. Креативное состояние общества, высокую плотность творчества и инициативы в структуре социальных взаимодействий невозможно обеспечить директивными методами. Однако нельзя и ожидать, что креативная среда сформируется стихийно. Производство знания, и его использование нуждается в создании определенных механизмов управления. Одна из центральных проблем социальной модернизации – формирование практики эффективного менеджмента зна-

ний и инноваций, субъектами которого могут выступать как государство и общество в широком смысле, так и отдельные ведомства, научные учреждения различной формы, научно-коммерческие предприятия.

Разумеется, модернизацию нельзя рассматривать как построение социальной утопии. Экономика знаний в том виде, в каком она вырисовывается сегодня, не лишена противоречий и диспропорций. Можно говорить о негативных эффектах «потребительской революции», о возрастающих рисках в области общественных коммуникаций и духовной сфере, о появлении новых видов социального неравенства, таких как «цифровой разрыв» между государствами, поколениями и социальными группами. Тем актуальнее становится философско-методологическая проработка перспективных программ информационного общества, экономики знаний, направленных на балансировку преимуществ и рисков данного уклада.

Еще одна важная особенность социальной модернизации, о которой нельзя не упомянуть, – это ее противоречивые взаимоотношения с культурно-цивилизационной матрицей модерна. Большинство постсоветских обществ демонстрирует сложную композицию черт доиндустриального, индустриального и формирующегося постиндустриального (цифрового) уклада. Однако едва ли можно поспорить с тем, что в основе своей они представляют собой примеры реализации матрицы модерна на местной экономической и культурной почве. Модернизация здесь – не столько путь к состоянию модерна, сколько стремление его превзойти. Однако это не означает, что за словом «модернизация» скрывается «постмодернизация» в инглегартовском понимании. Мы видим сложный комплекс социальных практик как догоняющего, так и опережающего характера, черт западного и восточного («либерального» и «консервативного») типа модернизации.

По сути, этот комплекс не имеет разрешимости в пределах одной социально-философской доктрины и даже одного типа научной или политико-экономической рациональности. Сложности явления должна отвечать достаточно гибкая и высокоэвристичная теория. Адекватный ресурс методологической гибкости для нее может предоставить только философское знание.

Философия, как известно, относится к первым типам рационального освоения мира и в этом смысле составляет предысторию науки, ее концептуально-методологический фундамент, способ самосознания и утверждения. Вся история науки свидетельствует о тесной и плодотворной ее связи с философским мышлением, выступающим неотъемлемым элементом познания мира, научного творчества и поиска истины. Наука, таким образом, сама указывает на ценность и значимость философского метода как интегрального способа формирования представлений о мире, его познания.

Философское знание по традиции сотрудничает с конкретно-научным знанием и даже знанием вненаучным, практико-рецептурным, когда последние сталкиваются с методологической неопределенностью («какой результат нам нужен?») «каким путем его достичь?») либо встают перед моральными дилеммами («имеем ли мы право на?...»). Для поиска выхода из этих дилемм у нас есть и инструментарий системного анализа и моделирования, и метод отнесения к ценности, и опора на тысячелетний опыт социума, кристаллизованный в национальных традициях и общечеловеческой культуре, что позволяет выстраивать и укреплять особые «духовные мосты» между ценностями надындивидуального порядка – гуманистическим мировоззрением, нравственно-этическими идеалами, осознанными целями общественного развития – и сознанием каждого отдельного человека.

«Инновационное развитие современной науки основывается на преодолении дисциплинарных рамок, на сотрудничестве специалистов различного профиля, теоретиков и практиков. – пишет академик НАН Беларуси философ Д.И. Широканов. – Когда заходит речь о поиске концептуальной «площадки», на которой все участники этого диалога могут встретиться на условиях равноправия, взаимопонимания, то взор вольно или невольно обращается к философскому знанию – историческому источнику и понятийному базису всех современных дисциплин. Более того, именно философия позволяет вести понятийно выверенный, рациональный разговор о целях научно-технического прогресса, о нравственных, эстетических идеалах и ценностях общественного развития, о месте чело-

века – не только его разума, но и его эмоций, верований, воли, – в системе современных знаний и технологий»².

Наличие обозначенного арсенала позволяет выделить, в частности следующие задачи, стоящие перед философией с точки зрения ожидаемого ее влияния на практику социальной модернизации.

1. Обоснование новых направлений научно-технологического развития по модели междисциплинарного синтеза (вектор интеграции наук) и трансдисциплинарной организации научного процесса (вектор развития «наукопрактики»).

2. Стратегическое планирование ключевых направлений инновационной политики, проектирование инновационных сред и инфраструктур, в особенности там, где стоит задача интеграции инженерно-технической и гуманитарной рациональности, в дисциплинах, концентрирующихся вокруг фигуры человека и множества изменений его бытия – логико-когнитивных, психологических, духовных, медико-биологических и др.

1. Разработка социально-культурного алгоритма внедрения в практику научных знаний и технологий, обоснование норм гуманитарной экспертизы инновационной деятельности.

2. Совершенствование и внедрение в общественную жизнь механизмов «практической философии», направленных на образовательно-воспитательную деятельность, сферу управления и общественных коммуникаций, на предупреждение и преодоление социальных девиаций и др.

3. Преодоление таких негативных эффектов модернизации, как детрадиционализация культуры, и дегуманизация мировоззрения, атомизация социальных субъектов, политико-религиозная радикализация, отчужденность и безразличие, а также прочие черты, характерные для «одномерного общества» и «одномерного человека».

4. Осуществление многоаспектной (нравственной, семиологической, эстетической, культурологической, религиоведческой) экспертизы важнейших направлений и форм общественного и культурного развития, массовых коммуникаций; мониторинг общественного мнения и настроений в обоих важнейших измене-

ниях общественного пространства: «традиционном» и электронно-сетевом.

5. Деятельность в сфере методологии обеспечения гуманитарной безопасности государства и региона как интегральной характеристики общественного сознания и социальных отношений, своего рода «культурного иммунитета», позволяющего со сравнительно небольшими издержками преодолевать общественные кризисы. Гуманитарную безопасность следует рассматривать как сверхаддитивную сумму элементов, обозначающих факторы риска: информационная, мировоззренческая, социально-демографическая, социально-экологическая безопасность.

6. Разработка стратегии и механизмов осуществления политики межгосударственной интеграции, включая согласование векторов (континентальный европейский, евразийский, региональный и др.) и каналов осуществления (политико-экономическое, научно-образовательное, культурное сотрудничество, формирование трансграничных информационно-ценностных пространств, общая политика исторической памяти и др.).

7. Та функция, которую можно обозначить словами «включение в глобальную систему страновых имиджей» – позиционирование национального государства не только как экономического агента, но и как субъекта глобальной истории и культуры (последнее, в свою очередь, является важной предпосылкой субъектности геополитической).

Все эти задачи в той или иной мере нашли отражение в современной стратегии деятельности и развития Института философии НАН Беларуси. Эта стратегия прокладывается в особом «трехмерном пространстве». Его измерения – это, во-первых, европейские и мировые тенденции актуальных философских исследований; во-вторых, нуждающиеся в теоретическом решении проблемы национально-культурного и общецивилизационного развития белорусского общества; в-третьих, приоритеты, связанные с повышением междисциплинарной и научно-практической значимости философского знания.

Одной из важных задач является взаимодействие с исследовательскими учреждениями естественнонаучного и технического

профиля в сфере научной эвристики, методологии научного поиска, синтеза гетерогенных исследовательских программ и процедур в интересах конвергентных человекомерных научно-технологических инициатив. Трудно не согласиться, в частности, с В.Г. Гороховым, который отмечает, что бурный прогресс конвергентных технологий ставит по-новому многие старые философские проблемы и выдвигает на первый план целый ряд методологических, социальных, когнитивных и т.п. вопросов, решение которых требует высокого философского уровня, т.е. должно проводиться с участием профессионалов в этой области. И сама философия не может существовать без активного взаимодействия с развивающейся наукой. Поэтому философы, особенно философы науки и техники, обязаны в тесной кооперации и диалоге с учеными-специалистами осмысливать вновь возникающие философские проблемы в научно-технической сфере»³.

Подводя итог, хотелось бы еще раз отметить, что модернизация в философско-гуманитарном ключе предстает как комплексная программа обновления всех структурных компонентов общества, предполагающая системные качественные изменения в научно-технической и культурно-образовательной политике, в организации производства и системе управления, в общественном сознании и образе жизни людей. Особое значение в этом процессе имеют два фактора – творчество (новации) и механизм востребованности и социализации его результатов. Для реализации их потенциала необходимо сформировать особую креативную среду в обществе, задействовав энергию молодежи и опыт людей старшего поколения, знания специалистов, потенциал науки и гуманитарного образования.

В осуществлении данной модернизационной стратегии ключевое значение будет иметь новое научное знание и способы его социализации, что особым образом актуализирует роль фундаментальной науки и философско-методологической культуры. Мир будущего – это высокотехнологичный мир. Реализовывать повестку модернизации в таком мире без развитой научной и философско-гуманитарной базы попросту невозможно.

ПРИМІТКИ

¹ *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Современная литературная теория: антология / сост., пер., примеч. И.В. Кабановой. — М., 2004.

² *Широканов Д.И.* Обретение смысла. или О судьбах академической философии // Веды. — 2012. — № 20. — С. 6.

³ Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола // Вопросы философии. — 2012. — № 12. — С. 3–21.

ЛИТЕРАТУРА

1. Источник и символ самосознания культуры. — Минск, Беларуская навука, 2011.
2. Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола // Вопросы философии. — 2012. — №12. — С. 3–21.
3. Наш философский дом. (Институт философии РАН) — М.: Прогресс-Традиция, 2009.
4. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Современная литературная теория: антология / сост., пер., примеч. И.В. Кабановой. — М., 2004.
5. *Широканов Д.И.* Обретение смысла, или О судьбах академической философии // Веды. — 2012. — №20. — С. 6.

ФІЛОСОФСЬКА ПОЗИЦІЯ: АКАДЕМІЧНА НЕЙТРАЛЬНІСТЬ ЗАВДЯКИ АНГАЖОВАНOSTІ АКАДЕМІЧНОЮ ІСТИНОЮ

Академічна позиція у філософії вкотре виявляється під питанням. І це навіть добре: кожна міцна у своїй серцевині справа потребує час від часу струсів, які допомагають їй позбутися випадкових поверхневих напластувань. Без таких струсів ці напластування не лише починають прилипати здавалося би мертвою хваткою, але й починають поступово пускати свої метастази, прагнучи зруйнувати саму серцевину того міцного дерева пізнання, на якому вони паразитують. Справа в принципі марна, однак, менше з тим все ж шкідлива, а тому потребує періодичної пізнавальної санації, тобто відокремлення «полови від зерня», порожніх спекуляцій від щирої філософської позиції. Прикметно, що саме з позиції таких напластувань бачимо левову частку закликів штучно політизувати філософію, зробити її знаряддям у нефілософській боротьбі, спроби зманили філософів на чужу для них війну – політичну, економічну, релігійну і навіть на справжню гарячу чи холодну війну у прямому сенсі слова. Таким чином, гіпотезою нашої невеликої розвідки буде припущення, що захист щирої філософської позиції має бути формально захистом її академічної нейтральності.

Багато надій останнім часом покладають на трансдисциплінарність у філософському пізнанні. Дехто навіть схильний вбачати у трансдисциплінарності мало не глибинну сутність власне філософського знання – мовляв, кожна наука скута рамцями свого вузького предмету досліджень, і лише філософія має універсальний предмет, який на практиці проступає завдяки доланню міждисциплінарних кордонів, такому собі епістемологічному номадизму. Надаючи трансдисциплінарності статус нової базової філософської методології, тим самим на місце здорової і цілком природної доповнювальної щодо класичних дисциплін функції трансдисциплі-

нарності (яку, до речі, ми свого часу проаналізували і обґрунтували у спеціальній статті [2]) їй починають приписувати самодостатню місію – усе з префіксом «транс» нібито має перетворитися на основу сущого, а усе сутнісне (починаючи з самого буття) – сумнівним, ненадійним, непотрібним. На користь такої химерної в усіх сенсах позиції наводять аргументи переважно з арсеналу постмодернізму [1], на кшталт подолання будь-якого центризму, трансверсальності тощо. Але чи може така трансдисциплінарність бути чимось більшим за химеру, тобто більшим за поєднання природно непокєднуваного? Чи може на ґрунті поєднання природно непокєднуваного вирости щось життєдайне або хоча би здатне до самовідтворення без паразитування на природних началах та їх виснаженні? Для нас це питання риторичне. Але не для всіх. Тому продовжимо аналіз.

Звернемося до трьох маніфєстів, які протягом майже 30-ти років написав свого часу П'єр Бурдьє – один з найбільш знаних і визнаних дослідників академічної науки і університетського життя, автор «Homo academicus» [8]. Це – короткі відкриті листи «За соціологію соціологів» (1975), «За раціоналістичний історизм» (1996), «За ангажоване знання» (2002).

У роботі «За ангажоване знання» Бурдьє задає високу планку практичної соціальної спрямованості для всякого академічного знання, на протигагу традиційному протиставленню «високої науки» і обслуговуванню соціальних замовлень: «В умах більшості освічених людей, особливо тих, хто займається суспільними науками, присутня дихотомія, яка мені видається абсолютно згубною: розкол між scholarship і commitment, між тими, хто присвячує себе науковій роботі, використовуючи наукові методи і адресуючи свої праці іншим вченим, і тими, хто вступає в бій, виносячи свої знання за межі наукового співтовариства. Це протиставлення – штучне. Насправді ж потрібно бути незалежним вченим, який працює за правилами scholarship, для того, щоб виробляти ангажоване, легітимно ангажоване знання, і вводити це знання в бій. Таке знання народжується тільки в ході роботи, підпорядкованої правилами наукової спільноти» [3]. Ще раніше у 1975 році Бурдьє у роботі «За соціологію соціологів» визначав самоангажованість інтелектуалів як

єдино можливу академічну позицію: «якоїсь миті певна наукова група, не питаючи ні в кого на те дозволу, вирішує, що певна проблема є цікавою: з'являється семінар, створюють журнали, пишуть статті, книги, звіти. Це означає, що тема «вигідна», приносить прибуток, і не стільки у вигляді авторських прав (хоча це також може грати роль), скільки у вигляді престижу, символічної винагороди тощо» [6, с. 5].

Як бачимо, Бурдье говорить про «легітимно ангажоване» знання на відміну від просто ангажованого знання як знання, вочевидь, «нелегітимного». Бурдье далі у цій статті цікавить конкретна тема – об'єднання усіх європейських протестних соціальних рухів проти політики неолібералізму. Він ніби бачить сучасну Францію, хоча Бурдье помер ще у січні 2002 року... Однак, його аналіз можна взяти як окремий випадок, на основі якого можна зробити загальний висновок щодо місії сучасного інтелектуала: «Що ж робити такому досліднику в соціальному русі? Перш за все, він не повинен давати уроків, як це робили деякі штатні інтелектуали, які, не будучи в змозі збути свої товари на науковому ринку, де конкуренція дуже серйозна, розігрували інтелектуалів перед неінтелектуалами, стверджуючи при цьому, що інтелектуалів не існує. Дослідник не є ані пророком, ані володарем дум. Він повинен придумати для себе нову роль, що дуже важко: він повинен слухати, він повинен шукати і винаходити; він повинен намагатися допомогти тим установам, які ставлять перед собою завдання – на жаль, все більш мляво – чинити опір неоліберальній політиці; він повинен поставити перед собою мету допомагати їм, забезпечуючи їх необхідним інструментарієм. Зокрема, інструментами проти символічного впливу, який чинять «експерти», найняті великими транснаціональними корпораціями» [3]. Таким чином, нелегітимним є знання, яке зраджує науковій об'єктивності – його де легітимує невідповідність академічним цінностям. Легітимно ангажоване знання – знання ангажоване академічними, тобто внутрішніми для самого знання вимогами, а не зовнішніми запитами матеріального інтересу, боротьби за владу тощо.

У своєму попередньому маніфесті «За раціоналістичний історизм» – фактично, маніфесті проти спроб під гаслами постмодер-

нізму зруйнувати академічну науку – Бурдье виступає проти уявного, а насправді соціально деструктивного і безплідного радикалізму під галами руйнування субстанцій: «Наявна певна схильність ставити під сумнів абсолютизм розуму (чоловічого, білого, цивілізованого, буржуазного тощо), тобто культивувати здоровий релятивізм; однак, якщо така установка виявляється поверхневою, вона може легко поширитися і усталитися в певних соціальних колах (я вже говорив про *campus radicalism*) і призвести до марного, символічного повалення, злегка фальшивого, а іноді і небезпечного, нігілістичного. Звідси – спокуса піддавати радикальному сумніву науковість взагалі і, особливо, науковість соціальних наук. Такий настрій в певному сенсі саме себе руйнує, до того ж співіснує (не потрібно про це забувати) з істеблішментом соціальних наук (стійким, таким, що не піддається критиці *campus'a*) – з переможним позитивізмом, дух якого, особливо в північноамериканській соціології, залишається дуже сильним і якому критика практично не зачіпає» [5, с. 18]. Бурдье виступає не проти радикалізму постмодерністів з позицій епістемологічного ретрограда – ні, його позиція є позицією епістемологічного консерватора, який стверджує, лише на перший погляд парадоксально, а насправді цілком логічно, що необхідно бути радикальними по-справжньому і до кінця, а не поверхнево і для видимості, як це часто буває у постмодерністів: «необхідно, водночас, бути більш радикальним, ніж найрадикальніші постмодерністи при вирішенні питання про перегляд категорій мислення, передумов, вигод пов'язаних з фактом бути чоловіком, а не жінкою, сформуватися тут, а не там і т. п., і т. д. Ми завжди недостатньо радикальні. Однак це не повинно вести нас до релятивістського нігілізму, але до практичних операцій, до того, щоб робити краще і вірніше неминучі операції наукової практики» [5, с. 29]. Тут же Бурдье стверджує, що необхідно використовувати класичні для соціології «позитивістські» пізнавальні засоби, однак цілі пізнання ставити слід зовсім не позитивістськи, а навпаки – з урахуванням радикалізму про який говорять, але який не реалізують на практиці постмодерністи.

Тут Бурдье здійснює критику надмірного і невиправданого релятивізму у пізнанні і виходить на нове обґрунтування системності

пізнання – через поняття поля як самодостатнього системного утворення, яке позначає стійку практику відтворення того, що деякі дослідники називають нормативним словником, і що, на нашу думку, краще виражає те, про що пише Бурдье: «Кожне поле є порядком. При переході від одного поля до іншого відбувається якісний стрибок. Кожне поле є, кажучи мовою близькою філософам, якоїсь «формою життя», якій відповідає своя «мовна гра». Поле – це встановлена, встановлена точка зору, а люди, що входять в даний універсум, бачать все, крім цієї точки зору. Те, що вони бачать найменше і є те, що дозволяє їм бачити, – точка зору. Вона є ні чим іншим, як історичним свавіллям, чий філогенез і онтогенез необхідно аналізувати» [5, с. 22]. Такий нормативний словник, однак, ніколи не може бути універсальним, але завжди виражає релевантність, понятійну взаємну узгодженість понять всередині певної категоріальної рамки.

Нормативний словник протиставляється дескриптивному: якщо останній має позитивістський характер, то перший спрямований на унормування певного режиму комунікації. Сучасний російський дослідник Борис Мандель так визначає нормативний словник у мовознавстві: «Мета нормативного словника – дати норму вживання слова, виключивши не тільки неправильні вживання слів, пов'язані з помилковим розумінням їх значень, а й ті вживання, які не відповідають комунікативної ситуації... Іншими словами, нормативні словники рекомендують, наказують стандарт вживання слова, задають літературну норму. У цьому сенсі вони є дієвим інструментом мовної політики і мовного будівництва» [7, с. 394]. Таким чином, постмодерністи-епігони постають як дескриптивісти – на відміну як від самих творців ідеї постмодерну, так і від класичних академічних дослідників.

Бурдье добре усвідомлює умовність такого нормативного словника – його існування спирається більшою мірою на колективну настанову щодо значимих для соціальної групи цінностей, аніж на відповідність зовнішнім «об'єктивним» фактам: «...універсалізація (як твердження визнання *koinon* і *koinonein*, дорогих Платону) є універсальною стратегією легітимації. Той, хто підпорядковується правилу, привертає групу на свою сторону, відкрито

ставлячи себе на сторону групи під час і за допомогою публічного акту визнання загальноприйнятої, універсально схваленої норми поведінки» [4, с. 324]. Тут нема різниці, чи є уявлення індивіда істинним у сенсі його адекватності реальності – головне, щоби воно було когерентним щодо уявлень групи, до якої індивід прагне належати: «Презентація (ментальна), яку група виробляє про себе саму, може бути стійкою лише за умови та через безперервну роботу щодо презентації (театральної), за допомогою якої агенти продукують і репродукують, нехай навіть через вигадку і вимисел, принаймні видимість відповідності ідеальній істині групи, її ідеалу істини. Ця робота з особливою невідкладністю постає перед тими, хто, розглядаючи себе як виразників групи, офіційних осіб, мають менше, ніж будь-хто інший, право нехтувати в своїй публічній діяльності і навіть у своєму приватному житті офіційним вшануванням щодо колективного ідеалу. Групи повністю визнають тільки тих, хто публічно демонструє, що сам їх визнає» [4, с. 323]. Таким чином, нормативний словник є дуже важливим, але саме у сенсі соціального конструктивізму, а не в сенсі традиційного субстанціалістського реалізму.

Втім, на нашу думку, важливий не лише нормативний словник, але й те що супроводжує нормативний словник і його уможливорює – не артикульовані припущення, те, що вважають samozрозумілим, певний базовий рівень осмисленості, який усіма приймається без будь-якого обговорення – те, що виражає базовий «здоровий глузд». Саме це вказує на ту реальність, яка залишається врешті-решт принципово невідвляною артикуляції і навіть осмисленню речі-в-собі. Бурдье у своїй ранній роботі «За соціологію соціологів» також згадує про щось подібне: «Найбільш прихованим є те, з чим усі згодні, причому згодні настільки, що про це навіть не говорять, не питають – це йде само собою. Саме це ризикують зовсім втратити історичні документи, тому що ніхто не думає записувати те, що само собою зрозуміле: інформатори про це не говорять або повідомляють тільки через упущення, своїм мовчанням. Займаючись соціальною історією соціальних наук, важливо цікавитися речами, про які ніхто не говорить, якщо тільки не мають на увазі зробити собі приємність роздачею докорів і похвал. Мова йде

не про те, щоб стати суддею, а про те, щоб визначити, чому ці люди не змогли зрозуміти деяких речей, поставити деякі проблеми, і про те, щоб встановити, що є соціальними умовами помилки, яка неминуча (оскільки є продуктом історичних умов і детермінацій)» [6, с. 8]. Таке враження, що, звертаючись до теми трансдисциплінарності як нібито нової нормативності, мало задумуються над тим, а чому взагалі виникає таке прагнення трансдисциплінарності, чому нібито незадовільними є строгі підходи академічної науки? Необхідна додаткова рефлексія – не інстинктивна, яка сама напрошується, а спеціальна, продиктована методологією і методикою досягнення не видимості об'єктивності, а поступового, але неухильного наближення до справжньої об'єктивності.

У термінах Бурдє, це – подолання крайнього релятивізму соціально-історичного пізнання. Такий аналіз, якщо робити його з розумом, дозволяє науці подолати крайній релятивізм: «...**соціальні науки** можуть спробувати **уникнути** історичного релятивізму, пов'язаного з тим, що вони є продуктами історичних істот, але за умови, що зможуть поставити під історизацію самих себе. Як мнемотехнічне визначення, я пропоную називати це принципом «ПОДВІЙНОЇ ІСТОРІЗАЦІЇ». Чи потрібно вам проаналізувати творчість Г. Флобера, Е. Мане або ж зрозуміти поведінку безробітного металурга – це не важливо. Про який би тип поведінки ми не говорили, небезпеки пасивної релятивізації продуктів мови, яка претендує на науковість, можуть бути обмежені і навіть усунені, якщо ми піддамо історизації, з одного боку, суб'єкта, який здійснює пізнання, а з іншого – сам пізнаваний об'єкт» [5, с. 25]. Це означає «перш за все по-новому розташувати суб'єкта, який здійснює пізнання, аналітика, в поле виробництва, всередині якого він веде свій аналіз, а також по-новому розташувати пізнаваний об'єкт в поле, де він створив свій продукт» [5, с. 26], тобто здійснити «попередню роботу по об'єктивації структур, всередині яких розміщений сам суб'єкт, який здійснює об'єктивацію» [5, с. 27]. Таким чином, подвійна історизація технічно виявляється «подвійною об'єктивацією»: «...я можу просунутися в об'єктивації мого об'єкта тією мірою, якою зможу об'єктивувати мою власну позицію в просторі, відмінному від простору, де розташований мій об'єкт, а отже, – в

об'єктивації мого несвідомого ставлення до об'єкта, яке може продиктувати цілком все те, що я збираюся сказати про об'єкт» [5, с. 27]. Бурдьє говорить про те, що ми можемо назвати епістемологічною пересторогою не приписувати об'єкту те, що нам хотілося би, або що нам легше за все приписати цьому об'єкту – бути посправжньому об'єктивними щодо об'єкта. Для цього треба, передусім, бути озброєними філософським підходом: «Рефлексивність – ось той засіб, який я рекомендую для подолання, хоча б часткового, соціального тиску, тобто об'єктивація суб'єкта об'єктивації. Значна частина нашого несвідомого є ні чим іншим, як історією освітніх інституцій, продуктом яких ми є. Зайнятися історією даних установ, як це зробив Е. Дюркгейм, – означає займатися історією, яку самі історики практично ігнорують» [5, с. 28]. Таким чином, Бурдьє фактично закликає до інституційного аналізу підстав нашого пізнання, хоча прямо і не пише про це. Втім, ми вже звернули увагу на необхідність такого інституціоналізму у соціально-філософському та філософсько-освітньому пізнанні [5, с. 28].

Заслуга Бурдьє, причому заслуга безумовна, полягає у тому, що він вважає необхідним інституційний аналіз зробити *справою інституційною*, тобто здійснювати її колективно, організовано, раціонально: «Потрібно, щоб поле соціальних наук стало заданим як колективний проект, де предметом дослідження буде воно саме, і щоб боротьба за пізнання немислимого поля соціальних наук стала складовою частиною цього поля. Всі говорять про епістемологію, а діють так, ніби вона є чимось не більше, ніж різновидом чистої рефлексії над наукою. Я виступаю за ідею, що для знання хоча би незначної частини того, що і як ми мислимо, потрібно піддати розгляду всю сукупність універсумів, в яких формується наше мислення, їх історію...» [5, с. 28].

Ще одним наслідком, здавалося би не головним для першої філософії, є те, що внаслідок проголошення трансдисциплінарності базовою методологією філософії та взагалі рамковою методологією для всіх наук, втрачаються чіткі критерії істини – все стає не просто імовірним (probable), але лише більш чи менш визначеним (certain). Якщо імовірність означає не менше 50%+1 шанс на фактичне підтвердження істинності, то певність позначає лише суб'єктивну

(інтерсуб'єктивну) переконаність, впевненість, а не універсальну фактичність або апіорну аподиктичність. Така суб'єктивна релятивність означає, між іншим, широкий простір для утвердження пост правди – причому не як попередньої версії утвердження соціальної істини як соціально релевантного знання, але як входження у сіру зону непередбачуваної, волюнтаристськи детермінованої гадки, яка легко піддається сугестії, агітації, пропаганді та іншим формам маніпулятивного впливу.

Таким чином, трансдисциплінарність доречна лише контекстуально і одномоментно – як низка розрізнених, радикально суб'єктно-залежних соціальних (у тому числі й епістемологічних) практик. Усі спроби виробити якусь універсальну трансдисциплінарність, а особливо надати їй статус епістемологічної панацеї, чи то навіть метатеорії суспільної толерантності є грубою методологічною похибкою і однозначно хибним шляхом (*wrong way*) як у теорії, так і у практиці соціальної дії та комунікації. Бурдєс дає таку жорстку відсіч подібним спробам: «Оскільки універсалізація є переважно стратегією легітимації, завжди є право підозрювати формально універсальну поведінку в тому, що вона є продуктом зусиль забезпечити собі підтримку і схвалення групи в прагненні залишити за собою символічну силу, яку представляє собою *κοινωνία*, здоровий глузд, – підстава всякого вибору, який постає як універсальний... І це ніде не є настільки справедливо, як в чисто політичній боротьбі за монополію легітимного символічного насильства, за право диктувати право, істину, благо і всі так звані універсальні цінності, де посилення на універсальне, на праведне, є зброєю *par excellence*» [4, с. 326].

В сучасних соціально-політичних реаліях в Україні утвердження трансдисциплінарності як базової філософської методології означає втрату епістемологічної зброї у гібридній війні. Адже гібридна війна якраз спрямована передусім на дезорієнтацію противника, на досягнення у нього стану втрати орієнтирів і критеріїв оцінювання. Тому ідеологічна складова, як і загалом сфера пізнання, і передусім її ядро епістемологія перетворюються на основне поле битви і джерело або ж зброї захисту, або зброї нападу. Воєнного противника, який не може чітко оцінити обстановку і вза-

галі достеменно не знає, що відбувається, можна здолати меншими зусиллями. Більше того, такий противник починає ослаблювати себе сам, зазнає поразки від своїх власних дій – залишається лише почекати, поки перемога сама «упаде в руки» тому, хто веде успішну гібридну війну.

Можуть зауважити: але ж філософія має бути практичною! Що ж, якраз послідовна академічність і є єдино можливим шляхом надати філософії практичність. Відхід від академізму, тобто розмитість, неповнота, а той відверта плутанина, «мерехтіння» у визначеннях, до яких неминуче і то доволі швидко призводить втрата академізму, якраз і ведуть до втрати усякої можливої практичної цінності філософії – саме у таких випадках вона неминуче перетворюється на «болтологію», втрачає авторитет, а то й призводить (уже не як філософія, а як пародія на неї) до негативних практичних наслідків.

Головний висновок простий: варто чітко відрізнити пізнавальний інтерес від усякого іншого, а серед пізнавальних інтересів вирізнити філософський, причому не намагатися підвести його під конкретно-наукове лекало. Філософія має залишатися філософією і найкращий шлях до цього – шлях академізму. Трансдисциплінарність же залишається важливим засобом вийти за межі власної науки – але лише контекстуально, тимчасово, для того, аби винести принципи цієї науки за її межі, а не відмовитись від них заради необмеженого епістемологічного релятивізму. *Par excellence* це стоєть саме філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойченко М.* На захист академічної філософії: або Чи потрібна нам філософія «пост»? / М. Бойченко // *Філософська думка*. — 2012. — № 6. — С. 104–116.
2. *Бойченко М.И.* Трансдисциплінарність как вызов академичности науки и образования / М.И. Бойченко // *Перспективы науки и образования*. — № 4 (10). — Воронеж: ООО «Экологическая мощь», 2014. — С. 9–14.

3. Бурдьє П. За ангажированное знание / П. Бурдьє; пер. с франц. // *Неприкосновенный запас*. 2002, № 5 (25) <http://magazines.russ.ru/nz/2002/5/burd-pr.html>
4. Бурдьє П. За политику морали в политике / П. Бурдьє; пер. с франц. // Бурдьє П. Социология политики / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. — М.: Socio-Logos, 1993. — С. 321–330.
5. Бурдьє П. За рационалистический историзм / П. Бурдьє; пер. с франц. // *Социо-Логос постмодернизма '97*. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. — М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. — С. 9–29.
6. Бурдьє П. За социологию социологов / П. Бурдьє; пер. с франц. // *Пространство и время в современной социологической теории* / Отв. ред. Ю.Л. Качанов. — М.: Изд-во «Институт социологии РАН», 2000. — С. 5–10.
7. Мандель Б.Р. Современный русский язык: углубленное изучение истории, теории, культуры речи. Книга 1: учебное пособие для старшеклассников (элективные курсы и факультативные занятия). Кн. 1. — Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2017. — 436 с.
8. Bourdieu P. Homo academicus Le sens commun / Pierre Bourdieu. — Paris: Editions de Minuit, 1984. — 302 p.

Михайло Бойченко. *Філософська позиція: академічна нейтральність завдяки ангажованості академічною істиною.*

Варто чітко відрізнити пізнавальний інтерес від усякого іншого, а серед пізнавальних інтересів відрізнити філософський, причому не намагатися підвести його під конкретно-наукове лекало. Філософія має залишатися філософією і найкращий шлях до цього – шлях академізму. Трансдисциплінарність же залишається важливим засобом вийти за межі власної науки – але лише контекстуально і тимчасово, для того, аби винести принципи цієї науки за її межі, а не відмовитись від них заради необмеженого епістемологічного релятивізму. *Par excellence* це стосується саме філософії. Трансдисциплінарність доречно лише як низка розрізнених, радикально суб'єктно-залежних соціальних (у тому числі й епістемологічних) практик. Усі спроби виробити якусь універсальну трансдисциплінарність, а особливо надати їй статус епістемологічної панацеї, чи то навіть метатеорії суспільної толерантності є

грубою методологічною похибкою і однозначно хибним шляхом як у теорії, так і у практиці соціальної дії та комунікації. В сучасних соціально-політичних реаліях в Україні утвердження трансдисциплінарності як базової філософської методології означає втрату епістемологічної зброї у гібридній війні.

Ключові слова: академічна істина, академічна нейтральність, трансдисциплінарність, епістемологічний релятивізм.

Mykhailo Boichenko. *Philosophical position: Academic neutrality due to engagement with academic truth.*

It should be clearly distinguished cognitive interest as separate to any other, and differentiate between cognitive interests philosophical one, and not try to bring it under specific scientific mold. Philosophy must remain a philosophy and the best way to do this is the path of academicism. The transdisciplinarity is also an important means to go beyond researcher's own science – but only contextually and temporarily, in order to bring the principles of science abroad, not to abandon them for an unlimited epistemological relativism. Par excellence this applies to philosophy itself. Transdisciplinarity is relevant as a number of separate, subject-dependent radical social (including epistemological) practices. All attempts to develop some universal transdisciplinarity, especially to give it status as a universal epistemological cure, or even metatheory of social tolerance is gross methodological error and unequivocally wrong way as in the theory, so in practice of social action and communication. In the current socio-political realities in Ukraine transdisciplinarity establishing as a basic philosophical methodology means the loss of epistemological weapons in hybrid war.

Key words: academic truth, academic neutrality, transdisciplinarity, epistemological relativism.

THE PHILOSOPHY SUPREMACY IN THE DIGITAL AGE

Rationality at the risk of «a dark vision». Contemporary transformations of the world, which are mostly marked by the transition from the analogue culture to the digital one, require that the meaning, role and prospects of such kind of intellectual experience of mankind as philosophy be rethought. In the context of this transition, the traditional modern¹ forms of culture are undergoing significant transformations, which often poses a threat to their further prospects. Especially, this process manifests itself in the weakening of democratic institutions of the Western world. Likewise, the digital age puts all realms of human life to the test for their rational resilience, with the latter characterizing the consciously established way of interaction between people that orientates itself on the commonly established sense. Dismantlement of rationality's foundation of human existence and the risk of human culture sliding into the archaic state can be regarded as the universal threat in the digital age. Disappointment in the «project of modernity» with its ideals and values along with distrust of its institutions provide fertile ground for the demise of modern civilization.

The results of social researches conducted in 2018 in regard to the level of trust of ordinary Ukrainians in state and social institutions attest to their inclinations toward «a dark vision». The findings of the research revealed a remarkably low level of trust in the very institutions that play a crucial role in Ukrainian statehood – presidency, government, parliament, courts² [see 1]. The prevailing in the Ukrainian society climate of pessimism and distrust creates fertile soil for various political shenanigans that threaten Ukrainian statehood. The constant increase in disappointment and distrust is typical not only of Ukraine.

In his book *«Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress»*, the Canadian scholar Steven Pinker ad

dresses the threats posed by «a dark vision». Thus, he picked the expressions that are typical of «a dark vision» from the speeches made by the current American President, Donald Trump, and his close associates³. Here are some of them: «At the time of this writing, my country is led by people with a dark vision of the current moment: «mothers and children trapped in poverty... an education system which leaves our young and beautiful students deprived of all knowledge... and the crime, and the gangs, and the drugs that have stolen too many lives. «We are in an «outright war» that is «expanding and metastasizing». The blame for this nightmare may be placed on a «global power structure» that has eroded «the underlying spiritual and moral foundations of Christianity». [4, XVII– XVIII]. The question arises as to why «a dark vision» has captured the consciousness of not only «destitute Ukrainians», but also of statesmen of developed countries? What makes thinking paint our life in black even when it's getting better? All the more unexpected it is to hear these words from the leader of the USA, the country that has been successful in placing great value on such concepts as democracy, freedom and prosperity. Nevertheless, it is the population of developed countries that proves most vulnerable to the rhetoric of «a dark vision». The «Brexit» phenomenon is a case in point. We are now witnessing a deep political crisis that Britain is going through due to «a dark vision» of its citizens. Its fear of enraged crowd of refugees, pictures of whose on the billboards triggered the outcome of the referendum, has broken with a centuries-long tradition of British rationality.

Logic and common sense in support of Britain's membership in the EU have proven helpless in view of irrational sentiments and phobias. Lack of trust in prospects and institutions of the EU keeps on crippling Britain's statehood, threatening the durability of its foundations – democracy and rationality. Hence, Max Weber's key philosophical idea of an increasing specific weight of goal-rational actions as the main tendency of social development suffers a crushing defeat. «Anti-Western» reaction to social events in technologically developed countries is not accidental. It expresses resistance to the classic form of rationality backed by the digital culture.

Thus, the digital world becomes a powerful instigator of revealing limitations of modern rationality, which mainly acquires one-dimen-

sional interpretations of scientific truth. However, the digital age opens up new horizons and forms of rationality. Philosophers are faced with an extremely important task of preserving rational instructions of culture and legitimize those of its forms that are being ignored by modern rationality. For this purpose philosophy alone has to understand the directions of its changes.

The challenge of philosophy. The task of modern philosophy is to localize itself in a system of other cultural formsspirit and everyday practices. It is important to understand that philosophy constitutes a special kind of intellectual experience that is profoundly different from any other form of human mind. The problem of localization of philosophy is conditioned on the phenomenon of the blur of its substantial boundaries, which prevails in the consciousness of ordinary people and has become a common stereotype of modern culture. Paradoxically enough, such localization of philosophy requires its constant movement through self-determination in the context of challenges of the real world.

Self-renewal of philosophy has provided it with an opportunity to win back the lost position of the «supreme science», i.e. the transdisciplinary sphere of knowledge keeping the universal core of all other knowledge. Though we have to keep in the mind that the digital age, on the one hand, poses serious threats to philosophy, but, on the other hand, provides it with a chance to revive the lost supremacy. So, the digital culture makes intellectual challenges on philosophy, which changes the requirements for philosophical texts as well as the mechanisms for producing and understanding them. Also in the digital age, the realm of philosophical responsibility has also been penetrated by representatives of other fields of science. Thus, apart from humanities scholars, mathematicians and natural scientists have begun to publicly discuss problems of the universal scale that go well beyond the boundaries of their strict disciplinary specialization, entering the spheres of morality and philosophy. Speaking of Weber's works, we doubt his methodological principle of «freedom without value judgements». The modern scientist can no longer be free from passing judgements in his or her researches or making a clear distinction between empirical expressions and practical assessments.

Nowadays it is not philosophers but representatives of other fields who start initiating broad public discussions. Through social networks and other means of internet communication, the digital culture fosters rebirth of the tradition of such discussions. Discussions of philosophical topics stir up interest from a broader audience. A stronger public interest in philosophical issues may be exemplified by increasing popularity of popular science bestsellers. Books of this sort are read around the world by people of varied employment. Their main concepts and ideas evolve into extremely popular memes.

Thus, just a while ago the book «*The Black Swan*» [see 5] written by a Lebanese-American economist, statistician and mathematician, Nassim Nicholas Taleb, was considerably gaining in popularity. One of the leading British newspapers, The Sunday Times, hailed it as one of the twenty most influential books published after WW2. The concept of «the black swan» is commonly used nowadays and proves its own heuristicity. At least, Taleb's predictions regarding many political and economic events have been confirmed. Interestingly, in 2016 Taleb visited Ukraine at the invitation of the innovation space HUB 4.0, conducting an open seminar «Black Swan: predicting and winning in a world of chaos», which I had a chance to participate in. A world of chaos is a philosophical problem that comes back under the spotlight of philosophy through mathematics. Being a philosopher myself, I had something to learn from an economist. The seminar was open to broad public and drew lots of people of varied employment, profile and age groups: ranging from prominent politicians and journalists to students and those who were simply curious to learn more. Taleb's assertions that every living creature needs to be volatile and changeable along with his appeal to «survive like rats, nourish resistance to any poison», i.e. to practice one's antifragility (another of Taleb's famous concepts) or his assertion that «education makes us foolish», demonstrate the practical side of his theoretical position. It is Taleb's latter assertion in the context of his rather critical attitude to modernity that ensures his enormous worldwide success.

As of today, an Israeli historian, Yuval Noah Harari, has taken up the position of a new leader in intellectual admirations. His popular science book «*Homo Sapiens. A Brief History of Humankind*» has already

become an international bestseller. In Israel Harari has gained in popularity to the extent that he is now a regular contributor to the country's oldest daily newspaper, *Haaretz*. His interpretation of a human being as of «an animal of no significance» [3, s. 3] brings about a fundamental change to how human beings conceive of themselves. The statement saying that «the most important thing to know about prehistoric humans is that they were insignificant animals with no more impact on their environment than gorillas, flies or jellyfish» [3, s. 4], provokes much thought on a special status of the modern human being. According to Harari, thanks to the three important revolutions: the Cognitive Revolution, the Agricultural Revolution and the Scientific Revolution, such human species as *Homo Sapiens* has managed to break away from its marginal position in the chain of evolution and to steer the latter towards its increasing domination. It is a matter of convention that a new geological epoch that sees human beings change nature due to their domination is called *Anthropocene*. How has a human being managed to surpass the level of the impact of a jellyfish or flies on its way to becoming a dominating living creature, putting the existence of life at risk? Referring to a large number of modern scientific researches, Harari is inviting as many people as possible to contemplate this issue. The historian reckons that the secret of an astounding evolutionary success of *Homo Sapiens* lies in «probably appearance of fiction. Large numbers of strangers can cooperate successfully by believing in common myth» [3, s. 30]. It is a knack for producing speculative knowledge that determines the specific features of philosophical thinking, enabling a rapid evolutionary breakthrough of *Homo Sapiens*. However, the book has enjoyed much popularity not only for its reflections on power of a human being. Equally interesting and important appears the question about «skeletons in the closet» [3, s. 5], namely the ways of gaining such power, which humankind would rather not talk about.

These philosophical problems are also addressed by Max Tegmark, a Swedish-American cosmologist, one of the founders of *The Future of Life Institute*, research and outreach organization aiming to reduce existential risks of artificial intelligence. Thus, in his book «*Being Human in the Age of Artificial Intelligence*» M. Tegmark stimulates right away a lengthy public discussion in the title of the first chapter «Wel-

come to the Most Important Conversation of Our Time» [6, Locations 405–406]. As an epigraph to this chapter, Tegmark chose the idea that «technology is giving life the potential to flourish like never before – or to self-destruct» [Ibid.]. A thorough analysis of human intelligence in view of technological development poses many interesting and important questions that have become the most popular topic of public discussion.

The change of philosophy. The time has come for philosophy to declare its importance. However, to restore trust in philosophy means to reject a wide range of deeply-rooted perceptions of self. One of such perceptions is the definition of philosophy as of a speculative sphere of knowledge, that is to say, a theoretical knowledge that is concluded without referring to experience («speculative judgment»). It is often called an abstract judgement.

Rejection of an abstract side of philosophy does not come easy, since the core of the nature of philosophical thinking is a human ability to think in terms of the imaginary, or according to Kantian tradition, of the transcendental, which implies speculative escape from the boundaries of an existent experience in order to come up with cognitive concepts as tools for producing new knowledge. Strictness, analytical prowess and logic of philosophical thought determine a mechanism for achieving this goal. Hence, philosophy may be considered as a sphere of strict (firmly sticking to the object of reflection and relying on meaningful ground, from which a thought is concluded and on which it is based), analytical (thorough, scrupulous and in-depth) as well as argumentative and logical comprehension of the imaginary (of Aristotelian metaphysical). Consequently, abstract thinking acquires its exact specificity through philosophy.

Unlike the classic modern age, in which the objective and subjective contradistinction play a key role, the digital age blurs the distinction between the real and the virtual (the imaginary), making it more agile and open. For the digital age, the objective and subjective contradistinction lose its epistemological domination. On the contrary, the digital age paves the way for the dissolution of classic dichotomies of thinking. We are witnessing a rapidly growing tendency for overcoming such philosophical dichotomies as spirit-body, subject-object, culture-nature, man-

technology, man-animal, etc. Hence, philosophy's perception of itself in the digital age is to go through both the preservation of its own conceptual and argumentative core and through rejection of the transcendental and dichotomous register of its embodiment. Furthermore, the vocation of philosophy as a realm for posing questions and raising doubts should be preserved.

The practicality of philosophy. Unlike the classic modern philosophy, the contemporary one is forced to enhance its own practicality. It is worth noting that practicality of philosophy can be defined as a life rootedness of philosophical rationality in the process of constituting of human existence. The main difference in the contemporary interpretation of practicality of philosophy lies in this practicality losing features of external instrumentality.

«Practization» of philosophy should be exposed as its immanent property. Thus, from the very outset, the definition of philosophy needs to contain a reference to the practicality of philosophy as a form of rationality enabling the thinking to open up new horizons of understanding of human existence not only in terms of the already accomplished but from a perspective of an imaginary experience. Philosophy as a renewed strategy of thinking for overcoming the real and the virtual might serve an effective tool to solve this problem. Paradoxically, in an era of the triumph of virtuality, philosophy has to come close to the real dimension of human existence, earning a reputation of a practical sphere of knowledge.

Robert Frodeman and Adam Briggie dedicated a whole article to the problem of philosophy having lost its connection with the practical aspects of life [see 2]. In their opinion, it is philosophy's divorcement from the practical aspects of life that has led it astray. The authors suggest that the reason why the development of philosophy has gone awry lies in the modern form its institutionalization. According to them, the history of Western philosophy can be presented in different ways. One can talk of its periods (the ancient world, the Middle Ages, modernity), competitive traditions (empiricism vs. rationalism, analytical philosophy vs. continental philosophy) and domains (metaphysics, epistemology, ethics). It is also fairly possible to consider history by accentuating its grounds for research of high priority, such as researches on gender, race,

etc. However, the authors of the article state that despite all the divergences between philosophical realms and problems, the turning point uniting them is modern institutional understanding of philosophy as a scientific structure of a research university at the end of the 19th century. This institutionalization of philosophy turns it into a cause that can be pursued only within the framework of research institutions.

The authors consider the transformation of philosophy into a research activity and an academic subject area as a main reason of philosophy losing its credibility. For philosophy to be studied at university, it has to be free in its presence in culture. Philosophers used to belong both to the circles of diplomats, and lens polishing artisans, and professors at a university. According to the two scholars, it was the institutional «freedom» of philosophy that helped philosophy pursue its vocation as a realm for posing questions and raising doubts. It was Socrates who talked of this nature of philosophy, and it was Skovoroda who practised it. The modern institutionalization of philosophy deprives it of freedom, at the same time changing it from a realm for posing questions and raising doubts into a realm of expert knowledge.

Due to these transformations, philosophy is «purified» of the practical aspects of life. Such «purification», the authors think, happens because of two reasons. First, the rapid development of natural sciences leads to their delimitation from philosophy, encouraging the subsequent emergence of social sciences. It is worth noting that such delimitation has never existed before, that's why naturalists always felt at home in the circles of philosophers. They called themselves «natural philosophers»⁴, that is to say, philosophers studying nature, whereas philosophers, who rather took interest in social issues, used to identify themselves as «moral philosophers»⁵. Second, the modern institutionalization of philosophy as of an academic scientific area puts it on a par with other areas, which leads to philosophy being deprived of its status of the supreme science. The previous hierarchy of knowledge that philosophy was master of is being destroyed. Now it is giving place to the division of knowledge into natural science and humanities, which has contributed to their transformation into a set of independent and equal knowledge areas. Philosophy has become one of them.

The fact that philosophy has been driven away from the position of the supreme science is weakening its motivation to take care of fundamental questions of human existence. In the modern (research) university, the function of contemplating these questions, which was inherited by the very first universities from church schools, is no longer relevant, whereas the questions regarding the nature of human beings and goals of their lives defined the very core of educational program at the first universities. Such disciplines as philosophy, theology, medicine and law were not counterposed; on the contrary, they were cooperating within the single research paradigm offered by philosophy. The strengthening of disciplinary specialization in the modern university exerts a destructive influence on this harmony and interaction.

The processes happening along with the development of the modern university keep weakening the status of philosophy, compelling it to constantly make its mark. These processes are all the more complicated by the philosophy's requirement to correspond with the structure and the standards of the modern university, in particular, with the strengthening of specialization. Only the «disciplined» philosophy, as the authors of the article call it, i.e. the one that complies with these requirements, is considered «true». It is this philosophy that defines the standard of philosophizing as such. Obviously, such a «purified» philosophy is having a hard time competing with natural sciences.

No one really doubts the practical meaning of accomplishments of the latter, whereas the success of the former is mostly known to philosophers alone.

Interstitial presence of philosophy as its supremacy. According to Frodeman and Briggie, philosophy should by no means be «purified». Instead of considering «dirty hands» of philosophy as a problem, we should rather accept them as the native condition of philosophical thought, since hands of philosophy «get dirty» not through the contact with the real world. «Philosophy should never have been purified. Rather than being seen as a problem, «dirty hands» should be understood as the native condition of philosophic thought – present everywhere, often interstitial, essentially interdisciplinary and transdisciplinary in nature. Philosophy is a mangle. The philosopher's hands were never clean and were never meant to be» [2]. The authors speak of *interstitial presence of philosophy* that manifests itself

in interdisciplinary and transdisciplinary characteristics of the latter. They compare philosophy with a mangle⁶. Just like a mangle, philosophy appears a necessary tool in everyday life. If a mangle was used to wash sheets and clothes, then philosophy is meant to be used for washing too, though not of dirty clothes, but of human nature. That is why philosophy is tightly linked with morality.

However, not only does the modern university have the division of knowledge into different areas, it also experiences their separation from moral virtues. Before, morality and knowledge used to go hand in hand. This was especially the case in the realm of philosophy. It was no coincidence that philosophers considered themselves moral agents *par excellence*. In Frodeman and Briggles's article, there is a mention of a British thinker of the 18th century, Joseph Priestly, who thought that a philosopher should be better than other people. Priestly thought of philosophy as of *vocation* requiring significant moral virtues, in particular, honesty and selflessness. Summing up their reflections on the connection between philosophy and morality, Frodeman and Briggles arrive at the conclusion that philosophy has always placed more importance on being a good and useful for human existence rather than on the abstract sphere (independent of real human needs) for producing knowledge.

Let's get back to Harari's thought about the fact that the cognitive revolution, which lies in the development of Homo Sapiens' ability to form abstract concepts, determines basic precondition for domination of our species in the animal and human realms as well as justifies the deeply-rooted character of philosophy in human existence. Thanks to this deep-rootedness philosophy stands a chance of winning its supremacy back in the digital age. To achieve this, it needs: 1) to overcome its disciplinary closeness towards other forms of rationality, in particular, towards scientific knowledge and other philosophical traditions; 2) to strengthen its argumentative and analytical apparatus by addressing the problems of morality.

NOTES

¹ The term «modern» is used in terms of the philosophical meaning for advancing an understanding of the world through the lens of human reason guided by the scientific method.

² 13,8% of respondents trust Ukraine's President, 80,6% of them don't; the respective figures for the government are — 13,7% and 80,7% , for the parliament — 10,3% and 85,6%, for the National Bank of Ukraine — 14,1% and 76,2%, for the Supreme Court — 10,6% and 75,2%. 8,6% of respondents put trust in state employees, whereas 85,3% of them don't.

³ «Mothers and children» from Donald Trump's inaugural speech, Jan. 20, 2017, <https://www.whitehouse.gov/inaugural-address>. «Outright war» and «spiritual and moral foundations» from Trump chief strategist Stephen Bannon's remarks to a Vatican conference in the summer of 2014, transcribed in J. L. Feder, «This Is How Steve Bannon Sees the Entire World», BuzzFeed, Nov. 16, 2016, <https://www.buzzfeed.com/lesterfeder/this-is-how-steve-bannon-sees-the-entire-world>. «Global power structure» from «Donald Trump's Argument for America», final television campaign ad, Nov. 2016, <http://blog.4president.org/2016/2016-tv-ad/>. Bannon is commonly credited with authoring or coauthoring all three.

⁴The definition of «*natural philosophers*» is used in the article.

⁵The definition of «*moral philosophers*» is used in the article.

⁶ A mangle is an old tool for washing, pressing and flattening sheets and another laundry.

REFERENCES

1. Довіра громадян України до суспільних інститутів Результати соціологічного дослідження. Центр Разумкова /Режим доступу: Trust of Ukrainian citizens in social institutions — Results of social research. Razumkov Centre /Access mode:
2. *Frodeman R., Briggles A.* (2016). When Philosophy Lost Its Way. / The New York Times, January 11.
3. *Harari Y. N.* Sapiens. A Brief History of Humankind. VINTAGE, 2015. — 498 p.
4. *Pinker S.* Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. Viking, 2018. — 556 p.
5. *Taleb N. N.* The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable. Penguin books, 2007. — 366 p.
6. *Tegmark, Max.* Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence. Penguin Books Ltd. Kindle Edition, 2017.

Ольга Гомілко. Верховенство філософії у цифрову епоху.

Сучасні трансформації світу, котрі стають випробуванням усіх сфер людського життя на їх раціональну стійкість, потребують переосмислення значення, ролі та перспектив такого роду духовного досвіду людства як філософія. Світ цифри постає могутнім провокатором виявлення обмежень модерної раціональності, котра здебільшого набуває одномірних тлумачень наукової істини. Разом з тим, цифрова епоха розкриває нові горизонти та форми раціональності. Перед філософами стоїть вкрай важливе завдання збереження раціональних настанов культури та легітимація тих її форм, котрі модерна раціональність ігнорує. Для цього філософія сама має усвідомити напрями власних змін. Самооновлення філософії дає їй можливість повернути собі втрачену позицію «верховної науки», тобто трансдисциплінарної сфери знань, котра утримує універсальне ядро всіх інших знань. Можна говорити про *інтерстиціальний характер присутності філософії*, котра виражає себе в міждисциплінарному та трансдисциплінарному характері останньої. Свою верховність філософія виявляє не лише серед наукових дисциплін, але й у людській практиці загалом. Вона постає необхідним знаряддям повсякденного життя. Ось чому для даного дослідження важливо з'ясувати яким чином філософія суттєво пов'язана із мораллю. У цифрову добу актуалізується висновок про те, що для філософії завжди було важливішим бути корисною для людського життя, ніж абстрактною сферою (незалежною від реальних людських потреб) вироблення знань. Щоб повернути своє верховенство філософії потрібно: 1) подолати дисциплінарну закритість філософії іншим формам раціональності, зокрема, науковому знанню та іншим філософським традиціям; 2) посилити аргументативно-аналітичний апарат філософії за рахунок виходу на проблеми моралі.

Ключові слова: раціональність, філософія, цифрова епоха, «темна візія», мораль, практика, інтерстиціальність філософії.

Ольга Гомилко. Верховенство философии в цифровую эпоху.

Современные трансформации мира, которые становятся испытанием всех сфер человеческой жизни на их рациональную устойчивость, требуют переосмысления значения, роли и перспектив такого рода духовного опыта человечества как философия. Мир цифры становится мощным провокатором выявления ограничений современной ра-

циональности, которая в основном приобретает значение одномерного толкования научной истины. Вместе с тем, цифровая эпоха раскрывает новые горизонты и формы рациональности. Перед философами стоит крайне важная задача сохранения рациональных установок культуры и легитимация тех ее форм, которые современная рациональность игнорирует. Для этого философия сама должна осознать направления собственных изменений. Самообновление философии дает ей возможность вернуть себе утраченную позицию «верховной науки», то есть трансдисциплинарной сферы знаний, которая содержит универсальное ядро всех других знаний. Можно говорить о интерстициальном характере присутствия философии, выражающей себя в междисциплинарном и трансдисциплинарном характере последней. Свое главенство философия обнаруживает не только среди научных дисциплин, но и в человеческой практике в целом. Она выступает необходимым орудием повседневной жизни. Вот почему для данного исследования важно выяснить каким образом философия существенно связана с моралью. В цифровую эпоху актуализируется вывод о том, что для философии всегда было более важно быть полезной для человеческой жизни, чем абстрактной сферой (независимой от реальных человеческих потребностей) знаний. Чтобы вернуть свое верховенство философии нужно: 1) преодолеть дисциплинарную закрытость философии другим формам рациональности, в частности, научному знанию и другим философским традициям; 2) усилить аргументативно-аналитический аппарат философии за счет выхода на проблемы морали.

Ключевые слова: рациональность, философия, цифровая эпоха, «темная визия», мораль, практика, интерстициальный характер философии.

Olga Gomilko. The philosophy supremacy in the digital age.

Contemporary transformations of the world, the ones that put all realms of human life to the test for their rational resilience, require that the meaning, role and prospects of such kind of intellectual experience of mankind as philosophy be rethought. The digital world appears a powerful instigator manifesting limitations of modern rationality, which mostly acquires one-dimensional interpretations of scientific truth. However, the digital age opens up new horizons and forms of rationality. Philosophers are faced with an extremely important task of preserving rational instructions

of culture and legitimize those of its forms that are being ignored by modern rationality. For this purpose philosophy alone has to understand the directions of its changes. Self-renewal of philosophy provides it with an opportunity to regain its identity of the «supreme science», i.e. the transdisciplinary sphere of knowledge keeping the core of all other spheres. We could talk about *interstitial presence of philosophy* that manifests itself in interdisciplinary and transdisciplinary characteristics of the latter. For *interstitial presence of philosophy* is considered as the supremacy of philosophy. The latter is viewed not only in the scientific area but in general human practice. Therefore philosophy appears a necessary tool in everyday life for enlightening a human nature. That is why philosophy is tightly linked with morality. To achieve the philosophy supremacy, it needs: 1) to overcome disciplinary closeness of philosophy towards other forms of rationality, in particular, towards scientific knowledge and other philosophical traditions; 2) to strengthen philosophical argumentative and analytical apparatus by addressing the problems of morality.

Key words: rationality, philosophy, the digital age, «a dark vision», morality, practice, interstitial presence of philosophy.

LEGITIMACY: COMMUNICATION AND VIOLENCE

As a living being, the human being can certainly be dominated [bezwungen] – i.e. his physical side and other external attributes may be brought under the power of others. But the free will in and for itself cannot be coerced [gezwungen]... Only he who wills to be coerced can be coerced into anything.

Hegel. Elements of the Philosophy of Right.

The problem of legitimation has been one of the most challenging problems in modern political philosophy. Despite all the wealth of interpretations of this form of social imagination, the nature of political recognition/concession/acceptance remains mysterious and rather obscure. The phenomenon of legitimation belongs to the range of such fields of social knowledge as ontology, communication theory, psychoanalysis, philosophy of law, philosophy of culture and, of course, political philosophy.

Ever since Max Weber formulated the notion of *legitimate order*, it has been generally acknowledged, that legitimation means society's acceptance of the ways it is governed through the laws enforced by the ruling regime or political power, while the basis for maintaining and strengthening of this acceptance is provided by the enterprise of ruling political domination founded on rationally organized violence. The ideal types of rulers so eloquently described by Weber became the staples of all subsequent discussions about the nature of political legitimation. These types include: the old type of the patrimonial prince consecrated by the importance of his ancient ancestry; the authority possessing an uncommon personal gift or the so-called charismatic leader (an elected prince-military commander, a plebiscitary ruler, an outstanding dema-

gogue or a political party leader); and, finally, the state official whose dominance relies on a legally binding foundation (*Satzung*) and rationally created rules [13, s. 646–647]. However, a reasonable question arises here – what part of society and what kind of collectivity are supposed to make the process of legitimation successful and effective? Would it be enough if, for example, only a small group within the political establishment, or a narrow circle of the political regime's counteractants, recognize its legitimacy in order to uphold the continued existence of a particular configuration of political power? Would it be possible to limit the strategy of recognition to economic reasons, fear of punishment, the search for existential comfort (by striving to achieve a higher social status within the top ranks in the system of political domination, as stipulated by Weber) or to the libidinous chimeras arising as a result of the public's search for the ideal type of the father, the mother, or the sex partner in political representatives of power, with all the corresponding implications of such process of substitution?

To answer these questions, I believe, one should start with clarifying the ontological foundations of the actions by the leading social actors who enter into symbolic interaction when the process of legitimation unfolds. Indeed, it is evident that their roles here are different. A fundamental characteristic of these foundations was described by Emanuel Levinas who believed that the essential prerequisite for any government is its capacity to influence the independent reality of human will while facing the absolute resistance by the reality of an entirely different order. Hence, there arises the need to influence the independent reality corresponding to the will that emerges as the object of such governing [8].

However, the subdual of this independent reality to the subject of governing is impossible without its proper adjustment – the action which has, in my opinion, a mythological origin. Legitimation proceeds through a rational assessment of a myth as well as through the ability to maintain the myth as a basis for generating belief in the validity of the governed subject and his/her actions. In this case, we are dealing with the projective function of imagination. During the process of legitimation, the consciousness of the subdued individual makes a permanent axiological choice that becomes fixed in such legitimizing staragems as the divine origin of monarchical sovereignty, the inalienability of human

rights, the principle of separation of powers, the chosenness of a nation, etc. In its turn, the axiological choice first causes the appearance of imaginary political institutions that later become the real and formal ones which then proceed to enforce beliefs by creating the effect of evidentiality. However, if, according to Levinas, the ontological ground of the process of governing is the independent reality, then the ontological ground of the actions by the governed subject is the desire to expand the realm of security for individuals or social groups. At the same time, both sides in this game of legitimation act accordingly to rationally-based, even if mythological, thinking.

Here – if one follows the Weberian types of rationality – it is necessary to distinguish between the formal and material legitimacies. The first is founded on the strength or effectiveness of the government and its institutions, while the second is based on the publicly sanctioned values which are implemented by a power that has the reputation of being legitimate. As a rule, philosophical discussions very rarely take into account even a possibility of such distinction. Instead, a dangerous confusion is often made – namely, the identification of legitimacy with legality. From this confusion, a number of myths are born, including the one of the constitutional state. Historically, there were a number of examples when adopting this myth led societies, countries and the world in general to disastrous consequences – such as the collapse of Germany's Weimar Republic and the Nazis' rise to power. It is known that the latter took place within the legal framework provided by the Weimar Constitution which gave the President an exclusive right to express confidence in and to appoint the chancellor with no prior approval by the parliamentary majority. This right made it possible for a series of machinations aimed at influencing the opinion of the top military officials, industrialists, landowners and bankers who in turn persuaded President Hindenburg to opt for Hitler. In fact, Hitler simply parasitized on the manic devotion of the Weimar Republic's social-democratic governments to legalistic procedures while relying on «the Germans' dream of synthesis» (R. Darendorf), their adoration of the *Rechtsstaat*, and the centuries-old legitimacy of the state as a sacralized value. The Nazi leader believed that the Weimar Constitution is only a space for power struggle rather than a goal, and – even less so – a sacrosanct national value. The

legal takeover of the state institutions was regarded by Hitler as a means to turn the National Socialist Party into a decisive power factor. Through the acquisition of the constitutional right, the future dictator planned a radical reshaping of the German political system [2, s. 250, s. 252, s. 254–255]. For the first time in European history, the 1933 success of Hitler revealed a fundamental vulnerability of representative democracy which underscores the risks and dangers arising from the cult of legalistic procedures.

The acceptance/recognition of a symbolic offer – put forth either by a leader or by an institution – is a key point in the process of any legitimization. In addition, every acceptance/recognition is always associated with the risks involved in human choice and with some element of fiction. At issue here is the emergence of the symbolic order which founds the functioning of social institutions, transforms the individual into the determined social subject, and provides for the intangibility of the reality and the social order. However, the symbolic order does not necessarily envisage coherent acceptance of its principles. What can be the nature of interpretation of such symbolic order? One of the most authoritative answers to this question is Charles Taylor's concept of the so-called «policy of recognition».

What is actually a policy of recognition? In the context of Charles Taylor's works, a policy of recognition is essentially a consequence of the transition from a hierarchical society to a society governed by the principle of common/general citizenship as a regulative ideal. At the same time, if one follows Taylor's logic, the policy of recognition is aimed at identifying and establishing our identity through dialogue. However, in the light of Taylor's theory, dialogue represents only one kind of communicative action and exchange. Therefore, in this context, recognition is a responsible and voluntary acceptance of an identification proposition by one of the partners in dialogue.

This leaves unspecified the causes and motives of such recognition as well as its stability and durability. Most of all, this applies to the political dimension in the recognition of identities and the status of political actors. The problem is that dialogue does not represent an entirely voluntary exchange of values aimed exclusively at mutual understanding. Dialogue's meaning is not exhausted by either the initiation of collective

and separated significance or by the clash of interpretations. Dialogue actually represents a rational form of a wide range of relationships, such as those of communication as well as those of domination and those arising in the course of strategic action. This is why analyzing dialogue exclusively from the viewpoint of its inner communicative rationality is insufficient. Establishing dialogue is usually made possible through the antagonism of participating strategies which is indicated by the pathos of objections characteristic of any dialogue. Therefore, the question arises as to the nature of the main incentive for recognition and eventual legitimation of identification initiatives. In my view, this incentive is represented by the primal asymmetry of dialogue as such. The nature of this asymmetry lies in the ability to exercise power only in regard to free subjects whose freedom provokes appealation and necessitates the need for establishment of a social contract which makes it possible for asymmetry to be maintained or modified .

The asymmetry in the relations of domination is embodied or, one can say, crystallized in institutions. It is precisely institutions (the legal, family, and cultural ones) that constitute the paradigmatic space within which the relations of domination can be established. Undoubtedly, state institutions play a decisive role here, as they reflect the continuity of identification assemblages and the legal heritage of particular cultures. For example, one can see how, despite the demonstrative institutionalization of the US ethno-cultural minorities' activities, the state institutions still dominate in the country relying on the Anglo-Saxon tradition of precedent law, the prior history of conquests and victories, and the English language. It is hard for one to imagine that the ethnic and cultural diversity in the US can undermine the foundations which support the state institutions of this country.

Given the fact that the modern state increasingly consolidates its control over relations of domination, it would be more correct to refer to what is called the politics of recognition as a strategy of governance. Politics of recognition is unable to eliminate the ground for the deployment of antagonistic strategies because it is namely this ground that constitutes the very core of political legitimacy.

At the same time, formation of legal safeguards against the aggravation of antagonisms constitutes the leading narrative of modern

Western democracies. This narrative clearly indicates the latent recognition of the other as a free subject whose field of possibilities is structured and determined through justice by power actors who strive to shape the subject's desires, hopes and opinions.

Relations of domination in their concrete manifestations – even when legitimated at the level of institutions – are not stable. On the other hand, every communicative act, every appeal to the partner in dialogue either supports these relations or undermines them. And every consensus is fraught with turning into an escalation of coercion, just as every strategic intent or coercion is rich in relations of domination. (In passing, we can recall here that a strategy is usually defined as – a) a symbol for one's ways of achieving a given goal, b) the ratio between one's actions and those of one's opponent in the struggle to gain the upper hand in the game, and c) a symbol for the ways of depriving one's opponent of the means of resistance in a conflict situation in order to limit his/her ability to continue the struggle). Power is fundamentally unable to stabilize itself through a consensus or political legitimacy – instead, it produces knowledge, generates discourse and constitutes a symbolic space within which determined and disciplined subjects are produced. (Foucault). The above refers to the subjective normalization of individuals. At the same time, the need for subjective normalization of individuals is motivated by the recognition of the other as a free subject which leads to the structuring and limiting of such subjects' the capacity to independently and reflectively define their own goals and aspirations. Thus, the subject is asked to participate in a complex symbolic legitimational game that transforms freedom into a condition of the exercise of power. (Foucault).

Appealing to history has been a common technique widely used in the legitimational game and the rationalization of the imposed myth. This is why the images of history outside the academic sphere always appear as the images of power – one can recall here Walter Benjamin's famous adage that history is always the history of the winners. As a rule, great historical narratives do not invite one to dialogue but rather impose it on one drawing the individual into a vortex of identifications whose function is to define a kind of ballistics of imagination. This is well illustrated by battle for history that appears as a way of controlling the continuity of imagined institutions through legitimization of the image

of history serving as a way of legitimizing political power. The most common strategy, the aim of which is to legitimize the image of history, is aggrandizing the winners in the collective memory. Every winner is customarily presented as the example of a successful ruler who always has a blank check for controlling the historical process through a system of options. The winner always creates a privileged history. In this way, the basis is created for the establishment of the institutional system and the symbolic order by the re-enactment of strategic symbols of history that can include personalities, events, signs, and images. For example, it is difficult to imagine the content of the post-Soviet Ukraine's symbolic representations without such figures as Bohdan Khmelnytsky, Ivan Masepa, Simon Petlyura, Stepan Bandera, and Nestor Makhno as well as without such extraordinary events of the national history as the pronouncement of the Fourth Universal, the Day of unification between WUPR and UPR, the 1991 Declaration of independence, the Orange revolution, etc.

The same applies to Russia's restorational programs. For example, during the last sixty years, at least two restorations of the Russian empire's public image occurred. During the World War II, Stalin introduced military decorations named after such czarist generals as Kutuzov and Suvorov.

Since Putin came to power, the restoration of the «imaginary empire» had become part of the official Russian identity politics serving as a legitimational model during presidential elections. Suffice it to recall Anatoly Chubais, the then head of RAO Gazprom, who called the modern Russia a great liberal empire. In this instance, one should pay attention to the role played in the phrase by the word «liberal». It was precisely this word that served as a legitimational message addressed to «liberal» community who had to be won over by the «neo-imperialist» Putin in whose team Chubais served as one of the leading managers. Simultaneously, this served as a signal to the West that Russia remained committed to its strategic choice for capitalism made in 1992. The appeal of Chubais essentially became part of a larger restoration program implemented through coercion to history which was always characteristic of mobilizational ideologies, especially in the times of crises. Thus, in 1940, when Nazi Germany occupied half of France, Charles de Gaulle

delivered his famous London radio address urging the French people to revert to the values of the «eternal France».

Of course, the legitimational game never ends. On the one hand, relations of domination tend to the irreplaceability of the symbolic reality and the social hierarchy. On the other hand, a fundamentally free subject always serves as a pillar for any legitimational structures of power. The habituation of the subject's actions can never be so ideal as to rely on the technologies of surveillance and domination as the only instruments against a radical revision of symbolic codes. This condition can be defined as ironic determination of the subject. The game as such contains coercion, because it implies the acceptance of certain rules. Therefore, the game also contains the potential for violence which can be realized either by changing the rules or by violating them in order to preserve the advantage and initiative. Given this, maxim of will appears as tyranny to the subject of power, to the one who governs, and as anarchy – to the one who is governed. In the process of their interaction, the will to power, or, in Johan Huizinga's terminology, the «agonal instinct» of *Homo Ludens*, is manifested. Deploying his «game-like» concept of culture historically, the Dutch theorist noted the degeneration of political life down to «unprecedented extremes of violence and danger», to the transformation of the principle *pacta sunt servanda* (agreements must be observed) into the principle of *pacta non sunt servanda* (agreements should not be observed), which inevitably leads to social involution, as well as to the transition of society to the level of an archaic culture and to its immersion in the primitive agonal sphere [7, s. 113, s. 120, s. 235]. The brawls in the Ukrainian Parliament during the key moments of the adoption of legislative acts clearly serve as the examples of such degeneration bearing all the signs of brutal tampering with the legitimational game.

In modern times, ideology became the favorite instrument for the subject of power. Above all, ideology appears as an articulation of symbolic coercion essentially reviving the religious argument in the process of political legitimation of violence.

The twentieth century's history featured the deployment of two types of ideologies – the ideologies which were an integral part of democratic discourse and based on democratic values (freedom of speech,

freedom of assembly, universal suffrage, independent legal system, etc.) and the aggressive ideologies which were based on sacralization of racial and class narratives. The adherents of the aggressive ideologies tend to parasitize on democratic procedures (the political practice of National Socialism) or imitate them (the political practice of Bolshevism). In the former case, democratic proceduralism served as a mandatory tool for obtaining power, while in the latter case, it served as a propagandistic tool for a system of totalitarian governing. However, in each of these cases, legitimation is established both at the level of masses' acceptance of the functioning of the established political institutions and the system of governance and at the level of recognition of the appropriateness of their existence by a privileged group of rulers headed by a supreme leader. In terms of political legitimation, the system of governing in Nazi Germany tended to use the nomocratic principle which involved implementation of ideological programs in strict accordance with the law, with the traditions of *Rechtstaat*¹. However, in the Soviet Union, for the sake of ideological expediency or in the interests of the party bureaucracy, governing could be exercised by imitating the rule of law, violating the declared rights of citizens, taking hostages, using torture to obtain defendants' confessions as well as by persecuting political opponents (dissidents) through the use of the criminal justice system and by public imitation of democracy in general.

HNNNNevertheless, the possibility of dictatorship is originally implicit in the procedures of democratic legitimation themselves. This refers to the way of adopting political decisions through the mechanism of the majority which has always been identified with the procedure of consensus (Pierre Rosanvallon). The danger of the majority as an institution for adopting decisions has been in the focus of theoretical debates since the early nineteenth century. Alexis de Tocqueville compared the tyranny of the majority to the French absolutism. Tocqueville even believed that republican despotism – as a likely consequence of government centralization and the tyranny of the majority – could outperform any European absolute monarchy in its intolerance. Noting the risks of democratic regimes slippage into the tyranny of the majority, Tocqueville gladly quoted the musings of Thomas Jefferson, who was, in his opinion, one of the most powerful apostles of democracy. Let us,

too, make use of a fragment of the citations: «If a society would exist where the most powerful party was able to gather easily their forces to crush the weakest party, one could assume that, in such a society, anarchy reigns freely – just as it does in the state of nature where the weakest individual has no defence against the largest violence...» [12, s. 389]. Anarchy and calls for the use of violence (physical force) are products of majoritarian despotism – such is Tocqueville's conclusion from the theoretical and political experience of the founding fathers and from his own sociopolitical observations of the development of American democracy.

Decision-making by the majority explicitly indicates the coercive nature of this generally recognized democratic mechanism. In all situations, where it operates, there remains the threat of abuse of procedure as well as the threat of turning the mechanism into a machine for voting. The social acceptance as to the recognition of the right of the majority as an institutional solution to conflicts has remained suspended throughout the history of this right's existence. This «by default» consent thus legalizes procedurally limited coercion. Despite the lack of a clear alternative, the majority's right in the process of adopting political decisions remains one of the major risks in democratic governance. According to Rosanvallon, In particular, the identification of the majority's decisions with the requirements of general interest leads to the identification of a particular regime's nature with the terms of its foundation [11, s. 12].

For example, starting from 2010 the already obvious tendency of Yanukovych regime's towards authoritarianism is considered legitimate on the grounds that its establishment is associated with the democratic procedural ritual. However, in post-Soviet Ukraine, legitimation loses all its meaning as an institutional regulator of coercion. In fact, the very system of democratic procedures is a kind of virtual reality that arose on the ruins of a grandiose simulacrum. It is worth recalling the Soviet practice of imitation involving «free» elections of one candidate, unanimous adoptions of decisions dictated by the party-bureaucratic elite, etc. The post-Soviet period of solidification of political institutions in Ukraine evidenced a renaissance of both the simulational standard and the coercive methods that were characteristic of the totalitarian state. In this respect, the institution of the President is the most conspicuous one,

as the President essentially recreates the ways of governing practiced earlier by the Politburo headed by the Secretary General. We are dealing here with a kind of constitutional monarchy – but the one without the right to hereditary transfer of the presidency. The President acts in the public sphere through the mechanisms of advertised intimidation of his subordinates. Such sessions of intimidating pedagogy by way of a «parent bashing» repeatedly turn into the legitimization of a strong and strict leader. However, the verbal warning symbolizing a strict but fair supervisor is addressed primarily to the public, since there is usually no need to resort to the mass media to implement personnel changes. This practice is completely in line with the strategy of governing in the post-Soviet Ukraine representing the main feature of what the Yale scholar Keith Darden identified as the «Blackmail state». This refers to the promotion of corruption and crime through the use of imperfect and confused legislation that provides those in power with the levers of guaranteed surveillance over the citizens. In fact, blackmail has assumed the role played in totalitarian practices by the comprehensive and constantly orchestrated suspicion of the Soviet citizens in violating ideological taboos whose interpretation was the exclusive right belonging only to the party functionaries. The Blackmail state also exploits the human capacity for self-coercion and operates outside the realm of real justice by expanding the realm of injustice (*unrecht*) which – if one follows Hegel here – refers to the phenomenon's movement towards its likeness [6, s. 138]. In this case, likeness represents a simulacrum of justice that presupposes the social subject's orientation towards a certain type of perception, acceptance, and political sanctioning of the likeness or, in other words, its legitimization.

As was already mentioned, imagined institutions, including the democratic ones, constitute an important part of the process of political legitimization. Democratic institutions are neither born spontaneously as a logical consequence of contemplation and reflection nor do they appear as an epiphenomenon of the political system. Instead, they are established historically, by being created on the basis of freedoms won in struggle. Only when gained and retained freedoms and rights are organizationally consolidated on the foundation of collective autonomy (such as the freedoms of guilds and religious communities during the rise of

Protestantism), reverse coercion, i.e., resistance to ruling elites, becomes possible. Political legitimation is implemented through the balance of power and the threat of coercion coming both from the police – representing those in power – and from the rebels representing the society's organized communities.

In this respect, today's «war of statistics», or the war of the figures provided by media reports on the protests, can be very indicative. As a rule, in every report generated from within the law enforcement, the figures given appear too low, while the reports coming from the protests' organizers habitually contain inflated figures. This is why the multi-thousand rallies in the days of the Orange Revolution was none else but an explosion of Ukrainian society's legitimational potential and the realization of the well-known right to uprising considered by Jean-Jasque Rousseau the cornerstone of the social contract. It was the latent threat of large-scale riots and mass protests rather than quasi-religious ritualism of the shamans of procedural democracy or the moralistic invectives aired by today's opposition politicians during political talk show that directed the course of the meetings of the Ukrainian Supreme Court and decisive legitimated the progress of the second round of the presidential elections in early 2005.

It was the legitmatlional conflicts and vicissitudes of the 2004 uprising type tht had played the role of a democratic paideia, or democratic education of the individual, which, according to Cornelius Castoriadis, is not anything similar to the growing of plants but which is something that should consitute the central object of political concern [5, 234]. At the same time, the restoration turn in Ukraine has convincingly confirmed Castoriadis's insight that any attempts to separate the «positive» right from fundamental values, or the beliefs that history would readily produce the individuals capable of forcing the democratic mechanism to function, are completely illusory. Legitimative justification of the elections winner's tyranny and, eventually, the recognition of the majority's tyranny are only simplified by the «positive» law and democratic procedure rhetorically magnified outside the context of permanent social conflict and struggle and outside critical evaluation of fundamental values professed by political actors.

However, the following question naturally arises – how can democratic *paideia* be possible in the conditions of the rising tide of insignificance (Castoriadis), when the clear connection with the electoral procedure, the text of legislative acts and the practices of governance disappears? In my view, the mere presence of formal political institutions holds significant educational potential. One can also mention legitimational inertia of the institutions which functions through the presence in individuals' minds of the authentic, normative and ideal sense of such notions as parliament, electoral law, popular sovereignty, political pluralism, separation of powers, etc. Notwithstanding the distinct simulative component in the practical functioning of political institutions in the post-Soviet society, the very fact of their existence necessitated the principles of communicative action and a possibility of understanding between the conflicting parties. On the one hand, the democratic ritual and procedures serving only for conscious concealment of political intentions constitute is an instrument of discursive violence, a kind of battle simulacrum. On the other hand, however, they are an integral part of all modern republican regimes.

It is clear that democratic *paideia* does not automatically guarantee – not even in the distant future – consolidation of democracy. Like every other game (let us recall that, among many other meanings, the word *paideia* meant a game, or pastime, in ancient Greece), it contains the elements of tension, uncertainty and risk. Moreover, given the fact that the increasing simulation and decline of signification begins to cover not only the realm of political action proper but more and more areas of human activity in general, the threat of loss of connection between the signifier and signified can turn into a total devaluation of society's network of institutions. First, the devaluation is likely to affect the system of secondary and higher education and eventually to completely neutralize the ground which feeds democratic education and formulates the rules of the democratic legitimation. We are witnessing an unprecedented banalization and even sacralization of falsifications (namely, numerous scandals with counterfeit diplomas, plagiarism, «dead souls» voting in the Verkhovna Rada, etc.). Fraud becomes synonymous with special courage, the one of defiance and immorality, and is established as a fundamental value of imitative democracy while political represen-

tation, according to Jean Baudrillard, turns into a dialectical fiction concealing a mortal battle [1, s. 116].

Today's electoral quasi-sociology plays a significant role as a power factor in the process of political legitimation. Parazitizing on the authoritativeness of the sociology as a science, the propaganda machines of ruling parties have become a weapon of «gentle» terror. One can even talk here about legitimational programming of individuals' minds through digital manipulation. Essentially, methodologies consecrated/sanctified by the advances of theoretical sociology and social psychology have become used as the qualification certificates for fraudulent legitimization of political interests through the endless «blah-blah-blah» of court political analysts, which has become an integral part of political marketing.

In his pioneering article «Public Opinion Does Not Exist», Pierre Bourdieu drew attention to the effects created by the imposition of poll problematics in the interests of political parties, which primarily affects the meaning of the answers and the importance given to the publication of poll results. However, the main effect manifests itself by concealing the real balance of political powers by means of discursive coercion. Bourdieu convincingly argues that «the opinion poll is, at present time, an instrument of political action; its most important function is perhaps to impose the illusion that a public opinion exists, and that it is simply the sum of a number of individual opinions. It imposes the idea for instance that in any given assembly of people there can be found a public opinion, which would be something like the average of all the opinions or the average opinion...the politician who yesterday said 'God is on our side' today says 'Public opinion is on our side'» [4, s. 163]. Sociological data, which is extremely distorted as a result of surveys' processing, becomes sacralized and its dissemination by various centers of different political orientation (most notably, during TV talk shows) sometimes even turn into the chivalry tournaments of fighting for «His Majesty the Prevailing Rate». Thus, pseudo knowledge, which is constituted by combining different discourses in the realm of doxa, that is, in the realm of common beliefs, is used for legitimizing the existing hierarchical and bureaucratic structure of power. Quasi-sociology attempts to move the realm of doxa into the frame work of an episteme that appears as the assemblage of power and knowledge.

Let us not forget, however, that, in the process of interaction between populace and those in power (mentioned at the beginning of this article), there always exist the independent reality which is opposed to both ideological (in the conditions of totalitarianism) and contemporary (in the conditions of established authoritarianism) quasi-sociological programming of consciousness. Just as scientific communism parasitized on the authority of scientific knowledge as such.

This is why coercion inherent in any particular legitimational model based on some rationality remains insufficient. Instrumental and focused terror remains a necessary addition to legitimational procedures, including the falsified ones, in the regimes of «imitational» of democracy or electoral authoritarianism. This terror functions through a system of controlled judiciary, police, and agencies of political surveillance.

Terror provides an absolute guarantee for the efficiency of legitimational game played according to the rules imposed by the coryphaeus (in the sense of the leading figure of Plato's dialogue). In his works, Luhmann pointed to the cases in which unsuccessful socialization and deviation from the «preset» mode of action results in the need for the use of special control methods (namely, brutal force). This primarily refers to the conditions under which institutions are detached from the social reality that created these institutions [3, s.104]. However, there are sufficient reasons to assume that, just as institutionalization, the legitimational process itself is a way of curbing the fundamentally independent reality of different and alien violence transformed by its (own?) form. One of the most telling features of the transformed form of violence can be seen in the obligatory address «Your Honor» to the head of any court through which the requirement of voluntary reverence for the authority of the institution manifests itself in personalized subdual serving as part of legitimational coercion.

Beginning from the 1930s, political prophetism and verbal magic became distinguishing features of legitimational strategies. After all, thinking about the future usually brings anxiety and fear into one's imagination. This feature has been preserved obtaining a key status in today's electoral technologies. Let us recall the yuletide gift-like predictions made during the last presidential elections in Ukraine, such as «Prisons for bandits!», «The rich will share with the poor!», «Because...», «I will

hear everyone!». Characteristically, the more intimately a prediction sounds and the more invectives, blame, and imaginary enemy exposure it contains, the more significant the result of legitimational manipulation can be. The promise and threat go hand in hand in prophesies responding as they do to the questions of psyche.

The effectiveness of political legitimation is also achieved because of individuals' willingness to buckpass to another their own feeling of anxiety constituted by various phobias, resentiments and lust for power. The individual projects onto the world promised by the candidates his/her dreams about a kingdom of justice where resentment and unbridled envy are vent in the full impunity for violations of taboos or in the punishment of «the subject/object of their envy». Whereas in the developed democracies, one of the cornerstones of legitimational process is the cult of the successful political manager, in post-totalitarian regimes, the cult of the strict and attentive master plays an important role. It is precisely with the image of a strict and attentive master-adept that the idea of order (i.e., the imagined equivalent of tranquility). This happens because order represented by the candidate serves the role of a prosthesis, or a presupposed system of social behavior, for the disadvantaged individual who is under pressure of the necessity of thinking and making daily decisions. Instead, chaos and confusion are inevitably associated by the post-totalitarian individual with permanent conflict of interest, and thus with the democratic practices of resolving these conflicts at the institutional level. This results in his/her negative attitude to the principle of separation of powers which in turn defines the general political culture of the post-totalitarian society leading to totalization of the governmental sphere, attraction to the various models of the vertical power, and reincarnation of force component of legitimational process in the form of political terror.

To a large extent, a distrust of the procedures and practices of democratic legitimation is also a product of the historical memory of the post-communist individual. In fact, in the Soviet Union, there were two systems of law – the formal and the informal one. Legal ritual was followed only to the extent considered necessary by the party leaders. Thus, paradoxically, we are dealing in this case not with the actual functionality of the law itself but with the relative independence of the legal «for-

malism, or symbolism» (Cornelius Castoriadis) in the service of the political expediency of governing. The fact that, in the process of deployment of political practices, the law is not considered as an authentic value and the reproduction of imitative ritual as the only legitimational basis is continued leads to the glorification of force in the process of social communication and to a political dialogue dominated by the discourse of war with its customary insults, ridicule, and articulated disdain or even hatred towards the opponents.

The political experience of existing in the conditions of imitational democracy gives birth to a false understanding of the nature of the international institutions and their legitimational role as well as to a false identification of that experience with the experience of countries living in the classic democratic regimes. All this makes international dialogue extremely difficult, which is well illustrated by Ukraine's suspended European integration. This identification provides ground to the conclusions whereby legitimation becomes limited exclusively to PR technologies and manipulation of consciousness – for example, to informing the public about the results of government policies, to the application of laws and holding of elections, to selective observance of constitutional norms, and so on. In all splendor, there appears the danger of anomie as the generally accepted standard of social behavior which is totally unacceptable in modern Western democracies. The more so because the very project of a united Europe is based on the fundamental values developed the often dramatic and centuries-long history of the establishment of modern institutions. Above all, this refers to the fundamental human rights.

The correlation between legitimation and violence, which appeared in the process of deployment of post-Soviet political practices in modern Ukraine, clearly confirms the notion of the transhistorical nature of social and political structures formulated by Karl Marx in his «Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon». The socio-political structure is consolidated by relying on the legitimational standard and the symbolized and sanctioned ways of reconciliation with the existing political regime which even revolutionary vicissitudes fail to neutralize. However, the change of language drapery considered by Marx only as a way of changing the representation of social structures may in fact become

one of the turning points during their historical transformations. It turns out that linguistic innovation, even as a revival of vocabulary from age-old epochs, plants «genetic» and irreversible changes in the social imaginary – and the more radical such innovation is, the greater opportunities for transformations are instilled in the functioning of a social institution.

After the lawyers used the definition of *an enemy of the people* during the trial of Louis XVI, which ended with death sentence to the French king, the notion of the divine origin of royal sovereignty was buried forever, although the definition itself was taken from the Legal dictionary of ancient Romans. In his famous speech during the session of the National Convention on December 3, 1792, Robespierre disseminated the ideas of the new law turning upside down the legal casuistry and traditions of monarchical justice. Since then, properly physical violence becomes a means of legitimizing the French Republic and the values of revolutionary changes. In this case, the form and essence of legitimation became the same. Even today, the above speech remains an unsurpassed example of the rhetorical art and ruthless legitimational game. The speech's motto was driven by the desire to place the King not only outside the law but also outside justice. Robespierre demanded that the Convention proclaim Louis XVI a traitor to the French nation and a criminal against humanity. Courts and judicial procedures, as Robespierre argued, existed only for the citizens (*membres de la cite*): «Because the nation was forced to resort to the right to revolt, it entered the natural state in respect to the tyrant ... The effects of tyranny and rebellion represent the mutual constituting of the state of war. Peoples do not judge as juridical entities; they assign no significance to maxims – instead, they cast bolts of lightning; they do not condemn kings – instead, they plunge them into nothing». Robespierre correlates revolutionary legitimacy with the justice of the mind supported by political power [9]. Therefore, Hobbes's natural state and the ability to prevent others from achieving their goals, or a war of all against all, appear as a necessary precondition for revolutionary legitimation and the recovery of the voided social contract. It was this speech that created the linguistic matrix and the legal jargon for the Jacobinian terror radically changing the French political imaginary. According to Richard Rorty, it was precisely the French Revolution that inaugurated the epoch in which a lin-

guistic innovation as an instrument of political domination began to play a decisive historical role [10].

Certainly, the abovementioned «decline of signification», or a kind of semantic implosion of words that blossomed so much in the period of manipulative political technologies, essentially blocks the linguistic innovation strengthening the suspicion towards verbal propositions of political actors. However, the «credit history» of the established meanings of this or that idea affects significantly the upheavals in imagined institutions. Today, it is almost impossible to weaken – at least within the confines of the Christian civilization – such concepts as democracy, freedom of speech, human rights, opposition rights, and free elections to the extent as to permanently erase them from the vocabulary of even those regimes that are authoritarian. The fact is that political interaction can only be made possible through the process of symbolic representation of action, which is well illustrated by the examples of international legitimation of contemporary authoritarian regimes and dictatorships. Despite their terrorist nature, these regimes are forced to legalize their actions in the space of the dominant political discourse of Western countries whose legal institutions are safely protected by their military might and the efficiency of their advanced models of market economy. Therefore, it is precisely the strength of the Western countries that serves as a decisive impetus for legitimational maneuvers in the implementation of foreign policy. This often reveals a fundamental incompatibility between the demonstrational imitation of democratic procedures by authoritarian regimes, with their «institutionalized duplicity» (C. Castoriadis) and the values of democratic regimes, beyond which it is difficult to imagine the functioning of the West's political institutions. The fact that the Western countries still might resort to methods of *realpolitik* does not necessarily mean that, being guided only by geopolitical rationality, they are ready to abandon the system of democratic values that form the coherent social and political institutional network of modern developed societies which was historically established through development and endurance. Despite the recessionary trends, this network remains the cornerstone of Western democratic societies relying on a political culture that has its own heroes, myths and sacred symbols. And every sacred symbol is fundamentally a strategic symbol, too.

The inefficiency of the propaganda strategies resorted to by the contemporary authoritarian (Belarus type) or the semi-authoritarian (Russia, Ukraine type) regimes in their foreign policy are the results of their illusions concerning the European understanding of the nature of the political. This is caused by the centuries-long lack of institutional experience in the European practices of governance originating from the principles of functioning of the Greek polis and from the standards of political behavior established by the practices based on the Roman law.

Nevertheless, such illusions do not belong exclusively to the representatives of the power establishment. In post-Soviet Ukraine, the understanding of politics as a simulational ritual as a way of payment for the implementation of one's selfish private interests is widely practiced at all levels of common social consciousness. However, the most dangerous product of devaluation of the political was represented by the pseudo-stoic technology of «against all» during the 2009–2010 presidential race. In the context of discreditation of political participation (such slogans as «all politicians are the same», «the issue is too politicized», «the terrible, the unfortunate and the political» represented the jargon of this discreditation engrained into the mass consciousness), it became possible to suspend the core values of democracy that barely began to establish themselves after decades of pseudo-politics of totalitarian governance. The manipulative technology of «against all» became possible only on the social ground ravished by the practices of the totalitarian society in which the individual's atomization reached its apex and in which the emancipation of the individual was erroneously identified with the emancipation from society.

Essentially, by promoting an escape into the private, by praising the idea of «the spiritual independence of intellectuals», this technology managed to turn the classical Greek «idiot» (i.e., an individual who, consciously or not, disengages him/herself from the aggrairs of the polis through the non-recognition of the supremacy of political principle) into a cultural hero who became the embodiment of the highest moral virtues. The further developments in Ukraine clearly showed the harmfulness of ethical approach to political legitimation, since, the conditions of difficult choice, there appeared a complete relativity of Good and Evil and a fundamental impossibility of ethical universals. The guise of media-

imposed system of values concealed the social, economic and political interests of the corporately consolidated quasi-elite.

As a result, the basic democratic freedoms, most of all, the freedoms of speech and assembly, became quickly endangered. In a broad sense, this case revealed, firstly, the symptoms of infra-power in any transcendental justification of leftitimal strategies, and, secondly, the fact that, in today's world, where human habits and ethos are established mainly in the basis of simulacra, the spreading of imitational stereotypes of political behavior and the transcendental argument become an instrument of discursive terror and manipulation of consciousness.

The nature of the political and the nature of political legitimation manifests itself primarily in the use of institutionalized action of power implemented through restriction and self-restriction. Denial of the supremacy of political principle in regard to the private sphere of the individual, devaluation of the values of democracy's institutional experience, and discreditation of the political all result in a massive spread of anomie and, eventually, in the restoration of the natural state. Under these conditions, the idols of intimidation, blackmail, deception, provocation and pretentious care come back to life.

The nature of the political legitimation manifests itself primarily through the institutions and thus through selflimiting power. But the negative institutional experience of democracy, domination of virtual and informal institutions caused the massive spread of anomie and eventually the animation of natural state. Under these circumstances, the idols of intimidation, blackmail, deception, provocation and ostentatious care come alive.

NOTES

1. *Baudrillard, Jean*. The Tranparency of Evil. / Translated from French by I. L. Liubarskaya and E. Markovskaya. — Moscow: Dobrosvet, 2000. (In Russian).
2. See: *Benteli, Marianne*. Le cas de l'Alemagne national-socialiste // Dictature et légitimité. — Paris : PUF, 1996.

3. *Berger, Peter, Luchmann Thomas.* The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge./ Translated from English by E. Rutkevich. — Moscow : Medium, 1995. (In Russian).
4. *Bourdieu, Pierre.* Sociology of Politics./ Translated from French by E. Vosniesenskaya, J. Ledovskich, G. Cherednichenko, N. Shmatko. — Moscow: Socio-Logos, 1993. (In Russian).
5. *Castoriadis, Cornelius.* La montée de l'insignifiance. — Paris: Seuil, 1996 .
6. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.* Philosophy of Right/Translated from German by B.G. Stolpner and M.I. Levina. — Moscow: 1990. (In Russian).
7. See: *Huizinga, Johan.* Homo Ludens./ Translated by publishers group. — Moscow: Progress — Academia, Академия, 1992. (In Russian).
8. See: *Levinas, Emmanuel.* Liberté et commandement. — Paris :Fata morgana, 1994.
9. *Robespierre, Maximilien.* Discours sur le jugement de Louis XVI (1ère intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792. <http://membres.multimania.fr/discours/louis1.htm>
10. See: *Rorty, Richard.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge UK. Cambridge University Press, 1999.
11. *Rosanvallon, Pierre.* Democratic Legitimacy./ Translated from French by Yevgen Marichev. — Kyiv: Kyiv Mohyla Academy Publishings. — K., 2009. — P.12 (in Ukrainian).
12. *Tocqueville, Alexis de.* De la democratie en Amerique. — Paris : Galimard, 1986.
13. *Weber, Max.* Politics as a Vocation // Weber, Max. Selected works./ Translated from German by M. Levina, A. Philippov, P. Gaidenko. — Moscow : Progress, 1990. (In Russian).

Олег Білий. Легітимація: комунікація і насильство.

У статті ідеться про роль насильства у легітимаційних практиках. Автор виходить з того, що комунікація і соціальний діалог не є цілком добровільним обміном значеннями, спрямованими лише на взаємопорозуміння. Їхній сенс не вичерпується ані ініціюванням колективного, розділеного значення, ані зіткненням інтерпретацій. Він являє собою раціоналізовану форму широкого спектру відношень : комунікативних, відношень панування і відношень, що постають у про-

цесі стратегічної дії. Ось чому аналіз діалогу лише з погляду внутрішньої комунікативної раціональності є недостатнім. Розгортання діалогу зазвичай уможлиблюється через антагонізм стратегій. Асиметрія відношень панування втілюється й, можна сказати, кристалізується в інституціях. Саме інституції (правові, сімейні, культурницькі) є тим парадигмальним простором, у межах якого можуть бути усталені відношення панування. Визначальними тут, безперечно, є інститути державні. У них віддзеркалюється тяглість ідентифікаційних ансамблів, правова спадщина тієї чи тієї культури. Зважаючи на ту обставину, що держава дедалі більше підпорядковує своєму контролю відношення панування, те, що називають політикою визнання, коректніше було б назвати стратегією урядування. Політика визнання неспроможна ліквідувати ґрунт для розгортання антагоністичних стратегій, бо саме він є осердям політичної легітимації. Легітимаційна гра, ясна річ, ніколи не завершується. З одного боку, відношення панування тяжіють до незворотності символічної реальності та соціальної ієрархії. А з іншого – засадничо вільний суб'єкт завжди підважує будь-які легітимаційні конструкції влади. Узвичаєння дій суб'єкта ніколи не буває настільки досконалим, щоб техніки нагляду і домінування убезпечували від радикальної ревізії символічних кодів. Гра сама у собі містить примус, адже передбачає визнання певних правил. У новітні часи улюбленим інструментом суб'єкта влади стає ідеологія. І насамперед вона постає як артикуляція символічного примусу, по суті відроджуючи релігійний аргумент у процесі політичної легітимації насильства.

Ключові слова: легітимаційні практики, насильство, соціальний діалог, антагоністичні стратегії, інституції.

Олег Билий. *Легітимація: комунікація и насилие.*

В статтє рєчє идєт о роли насилия в практиках легитимации. Автор исходит из того, что коммуникация и социальный диалог не являются сугубо добровольным обменом значениями, направленными лишь на поиск взаимопонимания. Их смысл не исчерпывается ни инициированием коллективного, разделённого значения, ни столкновением интерпретаций. Он представляет собой рационализированную форму широкого спектра отношений: коммуникативных, отношений господства и отношений, возникающих в процессе разворачивания

стратегического действия. Вот почему анализ диалога с точки зрения внутренней коммуникативной рациональности является недостаточным. Разворачивание диалога как правило становится возможным благодаря антагонизму стратегий. Асимметрия отношений господства воплощается и кристаллизуется в институтах. Именно институты (правовые, семейные, культурные) являются парадигмальным пространством, в пределах которого могут быть утверждены отношения господства. Определяющими здесь предстают институты государственные. В них отражается преемственность идентификационных ансамблей, правовое наследие определённой культуры. Принимая во внимание то обстоятельство, что государство всё более подчиняет своему контролю отношения господства, то, что получило название политики признания, корректнее было бы назвать стратегией правления. Политика признания не способна ликвидировать почву для разворачивания антагонистических стратегий, ибо сама эта почва является сердцевиной политической легитимации. Очевидно, что легитимационная игра никогда не заканчивается. С одной стороны, отношения господства тяготеют к необратимости символической реальности и социальной иерархии. А с другой стороны, изначально свободный субъект всегда подвешивает любые легитимационные конструкции власти. Превращение действий субъекта не бывает настолько совершенным, чтобы техники надзора и доминирования предохраняли от радикальной ревизии символических кодов. Игра сама по себе содержит принуждение, поскольку предусматривает признание определённых правил. В новейшие времена излюбленным инструментом субъекта власти становится идеология. Прежде всего она предстаёт как артикуляция символического принуждения, по существу возрождая религиозный аргумент в процессе политической легитимации насилия.

Ключевые слова: практики легитимации, насилие, социальный диалог, антагонистические стратегии, институты.

Oleg Bilyi. Legitimacy: Communication and Violence.

The article deals with the role of violence in practices of legitimation. The author proceeds on an assumption that communication and social dialogue actually represent a rational form of a wide range of relationships, such as those of communication as well as those of domination and those

arising in the course of strategic action. This is why analyzing dialogue exclusively from the viewpoint of its inner communicative in rationality is insufficient. Establishing dialogue is usually made possible through the antagonism of participating strategies which is indicated by the pathos of objections characteristic of any dialogue. The asymmetry in the relations of domination is embodied or, one can say, crystallized in institutions. It is precisely institutions (the legal, family, and cultural ones) that constitute the paradigmatic space within which the relations of domination can be established. Undoubtedly, state institutions play a decisive role here, as they reflect the continuity of identification assemblages and the legal heritage of particular cultures. Given the fact that the modern state increasingly consolidates its control over relations of domination, it would be more correct to refer to what is called the politics of recognition as a strategy of governance. Politics of recognition is unable to eliminate the ground for the deployment of antagonistic strategies because it is namely this ground that constitutes the very core of political legitimacy. The legitimational game never ends. On the one hand, relations of domination tend to the irreplaceability of the symbolic reality and the social hierarchy. On the other hand, a fundamentally free subject always serves as a pillar for any legitimational structures of power. The habituation of the subject's actions can never be so ideal as to rely on the technologies of surveillance and domination as the only instruments against a radical revision of symbolic codes. The game as such contains coercion, because it implies the acceptance of certain rules. In modern times, ideology became the favorite instrument for the subject of power. Above all, ideology appears as an articulation of symbolic coercion essentially reviving the religious argument in the process of political legitimization of violence.

Key words: practices of legitimation, violence, social dialogue, antagonistic strategies, institutions.

ВІДДІЛ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ РОБОТИ ТА ВІДДІЛЬСЬКЕ ЖИТТЯ

Відділ філософської антропології розробляє філософсько-антропологічну проблематику понад чотири десятиліття: він був створений за ініціативою В.І. Шинкарука влітку 1968 р. як відділ діалектичного матеріалізму, а із листопада 1991 р. – одержавши відповідно до своєї змістовної роботи назву.

Нині відділ філософської антропології має наступний склад: в.о. завідувача відділу, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Є.І. Андрос; доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник В.П. Загороднюк; доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Н.В. Хамітов; доктор філософських наук, старший науковий співробітник Т.В. Лютий; кандидат філософських наук, заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України Г.П. Ковадло; кандидат філософських наук, старший науковий співробітник А.М. Дондюк; кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Л.А. Солонько; кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Г.І. Шалашенко; кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник С.Д. Вишинський; молодший науковий співробітник К.С. Малєєв; провідні інженери О.С. Омельянчук та Н.Б. Пчельник.

Впродовж усіх років існування відділу його очолювали: із вересня 1968 р. по серпень 2000 р. – В.І. Шинкарук, із вересня 2000 р. по березень 2006 р. – В.Г. Табачковський. Із квітня 2006 р. і понині – в.о.завідувача відділу є Є.І. Андрос.

Із вересня 1968 р. по липень 1980 р. заступником завідувача відділу був О.І. Яценко, із вересня 1980 р. по серпень 2000 р. – В.Г. Табачковський.

Відділ філософської антропології від самого початку був зорієнтований В.І. Шинкаруком на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин людського існування, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. При цьому йшлося про дослідження філософського знання передовсім у плані його специфіки як форми самовизначення людини у світі.

Отже, найголовнішою, найпомітнішою заслугою В.І. Шинкарука у царині філософії та духовної ситуації доби у цілому було започаткування ним повороту до дослідження філософсько-антропологічної проблематики. Тим більше вагомою була ця заслуга стосовно тогочасної антропо- та соціокультурної ситуації.

Радянська людина кінця 60-х років, ледь отямившись від жахів та параної сталінської деспотії, відчувши теплий подих хрущовської відлиги, коли з'явилася надія, знову постала у кінці 60-х – на початку 70-х років перед ситуацією повернення якщо не тоталітаризму, то авторитаризму – безсумнівно і зримо.

Духовна ситуація доби вимагала нових філософських підходів, передовсім спрямованих на підтримку душевних сил та духовної міцї українців, які зустрілися із новими випробуваннями пізньобрежнєвської доби, доби маланчукізму – доби ідеологічного пресингу, постійних звинувачень у ревізіонізмі та абстрактному гуманізмові, доби духовної задухи у цілому.

Слід сказати, що 1968 рік, коли В.І. Шинкарук очолив Інститут філософії, були часами продовження відлиги в Україні – шелестовською добою, яка закінчилася лише у 1972 році. Але у повітрі, із Москви уже віяло новими холодами, новими випробуваннями долі української людини, на що філософії й потрібно було негайно й мужньо зреагувати.

Такі нові філософські підходи й були ініційовані В.І. Шинкаруком у 1968 році, відразу, коли він очолив Інститут філософії. Цього ж року він створює відділ, фактично спрямований на розробку філософсько-антропологічної проблематики, але названий у дусі доби відділом діалектичного матеріалізму, відразу, упродовж кількох років залучивши до роботи у відділі О.І. Яценка, В.П. Іва-

нова, М.Ф. Тарасенка, В.Г. Табачковського, М.О. Булатова, О.Є. Ільченка, І.М. Молчанова, М.М. Єсипчука, А.М. Лоя, Є.І. Андроса, В.О. Звіглянича та інших. В.П. Іванов, О.І. Яценко та М.О. Булатов перейшли у відділ із доцентської роботи у вишах, решта співробітників прийшли як випускники філософського факультету Київського університету. Водночас В.І. Шинкарук пише програмні для усього українського філософського загалу статті, опубліковані у першому номері нового філософського часопису «Філософська думка» за 1969 рік та у журналі «Вопросы философии» за 1970 рік.

У чому ж полягала суть антропологічного повороту в українській філософії, ініційованого у 1968–69 роках В.І. Шинкаруком та його роль у становленні післясталінської, справжньої, заглибленої у проблеми буття української філософії?

На той час в українській філософії уже відбувся гносеологічний поворот, відхід від вульгарного онтологізму, вийшла низка праць П.В. Копніна та його колег по відділу логіки наукового пізнання, який і донині успішно й результативно працює під керівництвом М.В. Поповича. Виходили роботи подібного спрямування і у Москві та інших містах, як і роботи із аналізом сучасної західної філософії.

Проте у позитивних дослідженнях – теорії пізнання та логіки наукового пізнання – можна було знайти багато чого, це були концептуально плідні праці, окрім одного: у цих роботах певним чином губилася, не знаходила свого місця людина. Як губилася ця людина і у роботах із історичного матеріалізму.

Людина в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів і мук, страждань, екзистенційної напруги, духовних і душевних поривань. Людина – в усій об’ємності її розуму, раціонального й ірраціонального, її прагнення до самоздійснення й перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати.

На перший погляд може видатися дивним, що ініціатором антропологічного повороту в українській філософії був саме В.І. Шинкарук, адже йдеться про автора, що писав до того роботи із історії діалектики, логіки та теорії пізнання. Проте, по-перше, ніколи не слід забувати, що це були роботи, присвячені аналізу німецької класики, у якій розроблялися принципи для розуміння

буття людини у світі проблеми трансцендування як постійного виходу за межі сущого та власного Я, проблеми умов пізнання та граничного обґрунтування знання, проблеми свідомості, само-свідомості, феноменології духу тощо, тобто, у цілому, засадничі проблеми осягнення буття людини у світі.

Але, найголовніше – мабуть, у тому й була заслуга В.І. Шинкарука як мислителя – що він, проживши разом зі своїм народом драматичні й трагічні роки сталінщини та непрості шляхи повернення до нормального людського існування у часи хрущовської відлиги, у цей час дуже гостро переживав за подальшу долю рідного народу, української людини. Саме це й стимулювало його на обґрунтування програми дослідження буття людини в світі, викладеної ним у 1-му номері «Філософської думки» за 1969 рік.

В.І. Шинкарук завжди щільно ідейно співпрацював із П.В. Копніним.

І тому, започатковуючи антропологічний поворот в українській філософії, він завжди солідаризувався із копніновським визначенням предмету філософії як людини у її тотальності та її проєкції у майбутнє.

Зрозуміло, що таке визначення предмету філософії не було суголосним із заідеологізованою добою. Як вихід за рамки офіціозу сприймалося також шинкарукове звернення до проблематики людини і світу, світорозуміння та світовідчуття.

Водночас це шинкарукове звернення відкривало нові тематичні горизонти, дозволяло як аналізувати буття в усій його об'ємності, так і стверджувати, що було і є надзвичайно важливим для пересічного українця, його життєвий оптимізм, волю до обстоювання визначальних на даний час інтересів та потреб.

Означивши необхідність поставити у центр філософської рефлексії проблему людини та світу, В.І. Шинкарук відразу ж переходить до осмислення усієї неоднозначності й складноструктурованості феномену буття людини у світі, онтологічної проблематики. Само собою зрозуміло, що адекватне усвідомлення питання про людське буття є можливим, як було з'ясовано ще в античності, лише на основі відповіді на питання про буття як таке,

буття у принципі, і, відповідно, про діалектику буття і ніщо та світу як такого.

Чому це так? А так є тому, що у філософії, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів завжди мислиться як те, що є скороминущим, за яким завжди стоїть те, що лежить у його основі, що є його горизонтом, його межевою характеристикою, граничною засадою та підвалиною.

І це стосується усіх фундаментних ідей: ідей прекрасного й потворного, добра і зла, пізнання сущого й питання про передумови пізнання взагалі, істину як таку, зрештою – буття в істині.

Нарешті, є питання про те чи те суще, але є також питання про буття у принципі як спосіб людського існування, про витoki цього буття, буттєву заглибленість існування людини у світі та її постійних і незборимих духовних пошуків, пошуків першовитоків, тобто питання про проблему *dasein*'у.

Причому, з одного боку йдеться про осмислення таких вузлових категорій, як буття і небуття, простір і час, життя та смерть, кінечне–безкінечне, свобода–необхідність тощо.

Але, із іншого, йдеться про те, що людське буття – це та сукупність життєвих практик, життєсвіту людини, яка є надзвичайно екзистенційно напруженою, бо вимагає постійних вольових зусиль по розв'язанню колізій буття. В.І. Шинкарук також завжди підкреслював, що проблема людського буття – це не проблема людини взагалі, а окремої людської особистості, кожного із нас, взятого у його віковій еволюції: дитинстві, юності, зрілості. Через це й людський світ – це не чийся, не якийся абстрактний *Lebenswelt*, а сукупність персональних життєвих практик та доль, життєвих світів кожного із нас, кожного пересічного подорожнього на життєвій ниві.

Буття кожної людини пов'язане із постійним трансцендуванням, у сенсі виходу за межі сущого та власного «Я», яке завжди пов'язане із залученістю до вічного, позачасового.

Відтак, як бачимо, В.І. Шинкарук дає широку панораму основоположень філософсько-антропологічного підходу, де знаходиться місце поняттям і буття, і світогляду.

Звичайно, у вузівських філософських курсах потрібно пере-довсім так чи так викладати вчення про буття, якщо ми хочемо ви-

ховувати самосвідомих, а, отже, й відповідальних громадян держави. Це є надзвичайно важливим завданням викладання філософії.

І ті, хто нині в Україні зазіхає на викладання філософських дисциплін у вузах та технікумах і на кандмініуми із філософії, це просто обмежені, недалекої люди. Але в принципі – які не можуть мислити по-державному. Бо ж думка про те, що у добу інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочола, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта – ця думка щонайменше хибна. Це може стати прямою дорогою до нових форм ета-тизму та авторитаризму.

Відтак, абсолютно недостатньо готувати у вузах та технікумах просто технарів. Слід виховувати саме особистості, самосвідомих громадян України, яким би були близькими, органічними і гуманістичні ідеали, і етичні принципи та норми.

Проте водночас ніколи не слід забувати, що є й інша частина громадян України, яка вищої освіти не здобувала, але котра, одначе, добре орієнтується в усіх складнощах буття. Орієнтується передовсім тому, що *кожна* людина має світогляд, має світорозуміння, світовідчуття та світосприймання.

У такому контексті по-новому постає і власне питання про буття. Адже світ – це не просто людський світ, а те, що існує саме по собі, і саме у такій якості є *самоцінним і прекрасним*. А як показують екологічні негаразди останніх десятиліть, людина занадто замахнулася у своєму техніко-операційному пориванні і її подальша доля напряду залежить від того, чи зможе вона відновити хоча б якусь відносну рівновагу у взаєминах із довкіллям, тобто світом самим по собі.

Тому й потрібно іще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо до цього завжди вважалося, що буття – це прикметна риса, проблема передовсім світу людини, а у тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто, якщо до цього вважалося, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиліть засвідчили, що це зовсім не так. Засвідчили, що проблема буття – це така ж проблема для тварини, як і для

людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше – це проблема і для рослин.

Через те, якщо дійсно турбуватися про подальшу долю буття, приймати відповідальність за цю долю, потрібно дуже уважно й критично підійти до відомої концепції антропоцентризму. Адже у ХХ сторіччі стало цілковито зрозумілим – і у цьому найбільша проблема, найбільш бентежна і страшна істина, – що людина є *єдиною* на планеті живою істотою, здатною здійснювати цілеспрямоване, свідоме (!) нищення собі подібних. До того ж нищення масштабне. Ніякий лев чи крокодил доти, допоки він не буде страшенно голодним, не йде на полювання. Тобто останнє у нього є цілковито вимушеною дією. А от у людини – ні... Є над чим, і до того ж міцно, подумати: чим є те, що завжди вважалося найвищими чеснотами людини: свідомість, цілераціональність тощо, – і яким є людське ество взагалі.

Далі слід відтінити іще кілька моментів, які характеризують В.І. Шинкарука як глибоко українську людину, небайдужу до долі рідного народу. Про це свідчать і його численні публікації, у яких він говорив про любов до Вітчизни як запоруку становлення справжнього громадянина, і його концептуальна установка на неможливість повноцінного особистісного становлення та буття, особистої автентичності поза межами становлення громадянина держави України, ідентичності національної.

Про це також свідчить ініційоване ним в Інституті велике колективне дослідження, яке було опубліковане у 1996 році – «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» (Київ: Фенікс, 1996. – 476 с.).

Зовсім не випадковим було також його постійне звернення до постаті і вчення Григорія Сковороди, акцент на розгляді цього вчення як такої рефлексії стосовно пізньоантичних та біблійних текстів, відпрацювання якої у даному випадку є глибинно пов'язаною із українськими душею та долею Г.С. Сковороди. І досягнути це вчення є неможливим поза настановами кордоцентризму.

Водночас В.І. Шинкарук був також ініціатором видання повного зібрання творів Г.С. Сковороди у двох томах, написавши до нього передмову.

Слід також сказати про те, що В.І. Шинкарук був автором Закону «Про мови в Українській РСР», прийнятому Верховною радою у 1989 році, який працює й понині і завдяки якому українська мова закріплена в Конституції України як мова державна. Що б хто зараз не говорив про застарілість окремих положень цього закону, але без нього із українською мовою були б набагато більші проблеми, ніж ми маємо їх на сьогодні.

Отже, визначення філософсько-антропологічного знання – якраз як способу самовизначення людини у світі – відкрила небачені до того можливості обґрунтувати філософське знання як основу світоглядних – зокрема та ціннісних у цілому параметрів буття людини у світі, як основи самостійної, критичної та самокритичної персональної людської позиції, критичної свідомості та самосвідомості людини. А це, у свою чергу, послужило основою заперечення установок авторитаризму та тоталітаризму та формування гуманістичних позицій у непрості пізньорадянські часи – часи «застою». Відтак, філософи зробили свій внесок у процеси становлення громадянського суспільства в Україні, а оскільки філософія викладається у вишах, то йдеться про підготовку найбільш просунутої верстви українського суспільства, його рефлексуючої еліти. Відтак, є абсолютно неприпустимими будь-які посягання на викладання філософських дисциплін у вишах.

Водночас йшлося про осмислення нових тематичних пластів: сутності та існування людини, есенційних та екзистенційних параметрів людського буття, співвідношення антропокультурного та соціокультурного, соціально-історичного змісту цілої низки вузлових філософських категорій.

Тобто йшлося про осмислення сутності та випрацювання підходів філософсько-антропологічного знання, що й завершилося перейменуванням у 1991 р. відділу діалектичного матеріалізму у відділ філософської антропології.

Отже, філософсько-антропологічні дослідження належать до фундаментальних та нічим не замінимих у царині філософських дисциплін. Адже саме філософська антропологія від самого моменту її виникнення понад сто років тому була зорієнтована на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин

людського існування, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. Тематична спрямованість відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України від самого початку, від моменту його створення у 1968 р., була задумана саме як осмислення щойно згаданих проблем. І в цьому була неоціненна заслуга засновника відділу, його ідейного натхненника та його очільника упродовж понад трьох десятиліть – В.І. Шинкарука.

Відтак відділ, розробляючи понад чотири десятиліття філософсько-антропологічну проблематику, а із 1991 р. – й одержавши відповідну назву, за ці роки провів значну роботу над осмисленням цілої низки вагомих аспектів філософсько-антропологічного знання, у центрі якого завжди перебуває людина в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів та мук, страждань, екзистенційного напруження, духовних та душевних поривань. Людина, в усій об'ємності свого розуму, раціонального й ірраціонального, прагнення до самоздійснення й долання перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати. Усе це знайшло своє відображення у цілій низці колективних праць співробітників відділу, зокрема таких із них, як:

Філософська антропологія: екзистенційні проблеми. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 287 с.; Колізії антропологічного розмислу – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.; Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К.: Либідь, 2003. – 429 с.; Людина в есенційних та екзистенційних вимірах – К.: Наукова думка, 2004. – 246 с.; Людина в цивілізації ХХ століття: проблема свободи. – К.: Наукова думка, 2005. – 272 с.; Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного – К.: Наукова думка, 2010. – 350 с.; Антропокультурні чинники європейського вибору України – К.: Наукова думка, 2014. – 367 с.

Тобто на цьому етапі віддільської роботи постало завдання підбити певні підсумки проробленого та здійснити систематичне дослідження найбільш вагомих проблемних зрізів (проблем, принципів, теоретичних концептів) філософсько-антропологічного знання, що й знайшло свою реалізацію у низці розділів колективної монографії «Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання» – К.: Стилос, 2015. – 378 с.

Авторами цієї колективної монографії виступили: Є.І. Андрос, Г.І. Шалашенко, В.П. Загороднюк, Т.В. Лютий, Н.В. Хамітов, Г.П. Ковадло, Л.А. Солонько, Є.В. Миролюбенко, А.М. Дондюк, С.Д. Вишинський та К.С. Малєєв.

Упродовж усього терміну роботи відділу виходили також низка індивідуальних монографій його співробітників: В.І. Шинкарука, В.П. Іванова, М.О. Булатова, О.І. Яценка, В.Г. Табачковського, М.Ф. Тарасенка, А.М. Лоя, М.М. Єсипчука, В.О. Звіглянича, Є.І. Андроса, В.П. Загороднюка, Л.В. Ніканорової, Н.В. Хамітова, Т.В. Лютого.

Нині співробітники відділу у складі: Є.І. Андрос, К.С. Малєєв, Г.І. Шалашенко, В.П. Загороднюк, Т.В. Лютий, Н.В. Хамітов, Г.П. Ковадло, Л.А. Солонько, Є.В. Миролюбенко, А.М. Дондюк, С.Д. Вишинський завершили планову тему «Людська самореалізація як філософсько-антропологічна проблема» (І кв. 2015 – IV кв. 2016 рр.), за результатами виконання якої планується опублікувати колективну монографію із аналогічною назвою.

Нинішня планова тема відділу є своєрідним поверненням боргу рідному народові співробітниками відділу. Вона має наступну назву: «Проблема людини в українських реаліях: екзистенційний вимір» і буде виконуватися із I кв. 2017 р. по IV кв. 2019 р.

За час роботи відділу у ньому було підготовлена низка кандидатських та докторських дисертацій.

Велика робота проводиться співробітникам відділу по організації та проведенню, починаючи із 1995 р., щорічних філософсько-антропологічних читань, присвячених найбільш вагомим проблемним зрізам філософсько-антропологічного знання.

Відділ є також співорганізатором – спільно із Товариством «Знання» України – щорічних Шинкаруківських читань.

Матеріали Шинкаруківських читань друкуються у щорічних збірках наукових праць, видання яких фінансує Товариство «Знання» України.

Наукові співробітники відділу постійно беруть участь у різноманітних наукових конференціях: загальноукраїнських та міжнародних.

Наукові співробітники відділу також читають курси лекцій у різних вишах України.

Окресливши необхідну концептуальну канву становлення та розвитку віддільської проблематики, слід також зупинитися на віддільському житті (теж, зрозуміло, коротко та штрихами).

Спочатку, звісно, про віддільських аксакалів: О.І. Яценка, В.П. Іванова, М.О. Булатова, які прийшли у відділ із доцентських посад у вишах. Йдеться про те, що В.І. Шинкарук, звісно, неформально спілкувався із відділом, але це було спілкування передусім концептуальне, а не регулярно особистісне. Таке спілкування із Володимиром Ілларіоновичем було насамперед тоді, коли він перебував у санаторії у Пущі-Водиці або ж у лікарні Феофанії. Особисто ж у мене воно було додатково тоді, коли я готував до друку його працю «Теорія пізнання, логіка та діалектика І. Канта».

Так от, щодо О.І. Яценка. Зрозуміло, що передусім йдеться про творчий спадок Олександра Івановича, афішування ним розгортаної, суголосної добі концепції гуманізму – у всій багатоманітності її проявів. Відтак, наскрізні мотиви його індивідуальної монографії «Цілепокладання та ідеали» є буквально просякнутими цією його гуманістичною налаштованістю, всебічним осягненням людини та світу людини, особливо в етичному, практично-духовному плані.

Ну і само собою зрозумілим було обстоювання ним розуміння філософії не як набору якихось суто теоретичних позицій, а саме як способу самовизначення людини у світі. А звідси й звернення Олександра Івановича до проблематики практично-духовного освоєння світу та світогляду як персональної людської позиції.

Стосовно особисто мене, я О.І. Яценка не просто безмежно поважав, а й просто любив – так відверто й задушевно спілкуватися із людиною такого масштабу упродовж років – такий подарунок трапляється в житті нечасто.

О.І. Яценко тісно співпрацював із В.П. Івановим – автором не лише праць із естетики та проблематики людини та світу людини, але й автором новаторської на той час концепції людського досвіду. В.П. Іванов був не лише прекрасним автором, але й не менш дивовижним доповідачем, якого завжди було слухати одне задоволення.

Зрештою, В.П. Иванов очолив новостворений відділ філософських проблем культури.

І тут слід згадати про найголовніше – і О.І. Яценко, і В.П. Иванов, і М.О. Булатов писали і захищали у цей час свої докторські дисертації, що теж, як і ідеологічно скрутні часи, не додавало нікому із них здоров'я. А М.О. Булатов був змушений написати навіть дві докторські дисертації – такі були непрості часи.

А ще слід сказати, що В.П. Иванов був зятим рибалкою і умів прекрасно готувати, що він не раз демонстрував на віддільських посиденьках: то принесе в'яленої риби, то запечену качку.

Ну і само собою зрозуміло, що спілкуватися із такими фахівцями, якими були О.І. Яценко та В.П. Иванов, складало одне задоволення.

Так само як і з М.О. Булатовим, якого я знав іще по курсу німецької класичної філософії на філософському факультеті Київського університету і який, окрім того що був науковим керівником низки планових тем, написав та видав низку праць із проблематики соціально-історичних аспектів філософських категорій, теорії діяльності та ноосфери.

Значний та своєрідний внесок у віддільську проблематику зробив М.Ф. Тарасенко, який і кандидатську дисертацію присвятив філософському осмисленню природи, і докторську: «Природа – технологія – культура», і відтак став одним із засновників екологічної проблематики в українській філософії.

Він був також прекрасним лектором та чудовим виконавцем українських пісень. Отже, це була людина, із якою було не лише можливо, але й хотілося і зустрічатися, і спілкуватися. Зовсім недаремно саме його обрали деканом філософського факультету Київського університету.

Земля вам пухом, хлопці, які пішли так рано: О.І. Яценко – у 55 років, В.П. Иванов – у 58 років і М.Ф. Тарасенко – у 55 років.

Надзвичайно цікавими й оригінальними були кандидатські дисертації О.Є. Ільченка, І.М. Молчанова та М.Н. Єсипчука: про специфіку теоретичного та практичного осягнення дійсності, про антропогенез та про історичну реальність. Доля цих науковців була

неоднозначною, але спілкування із ними завжди було багатограним та плідним.

Особливе місце в історії відділу й української філософії у цілому посів А.М. Лой. Надзвичайно здібний дослідник, який до того ж зумів самотужки освоїти німецьку мову. Отже, він написав не лише змістовну кандидатську дисертації про соціально-історичний зміст категорій простору та часу, але й ідейно вагому докторську – «Свідомість як предмет теорії пізнання». Водночас він є автором цілої низки розділів планових тем відділу, які завжди вирізнялися заглибленістю та ґрунтовністю. А плюс до цього завжди був прекрасним лектором і гарним керівником кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

А ще хочу особливо підкреслити, що в Україні немає іншого фахівця такого рівня, як Анатолій Миколайович, із чи не найтяжчої проблематики – онтології.

Ну а про особисті приятельські стосунки не буду й говорити. Вони почалися у 1967 р. і тягнуться упродовж усього життя.

Особливою постаттю у відділі у ті тяжкі 70-ті – почасти 80-ті роки був В.О. Звіглянич. Це не лише талановитий дослідник, але й надзвичайно працьовита та оригінальна людина. І його як кандидатська, так і докторська дисертація «Наукове пізнання як культурно-історичний процес» були добре відпрацьованими текстами, куди він уклав усю свою душу.

На межі 70–80-х рр. у відділ також прийшли майбутні доктори наук В.П. Загороднюк і Є.К. Бистрицький, нині відомі філософи України. На початку 80-х рр. у відділ прийшов також Г.І. Шалашенко, який зробив дуже помітний внесок у віддільські праці впродовж усіх подальших років – зробив своєю рефлексивністю та працьовитістю. Десь у той же час у відділ прийшли і Г.П. Коваadlo, Л.А. Солонько та К.С. Малеев, а трохи пізніше – А.М. Дондюк, які роблять свій внесок у віддільську проблематику і донині. Уже у 1990-ті роки після закінчення докторантури та захисту докторської дисертації у відділі залишилися працювати Н.В. Хамітов, який є чи не найбільш плодотворним автором відділу. В аспірантуру відділу, а

згодом і в докторантуру, прийшов у 1990-ті рр. також Т.В. Лютий, який нині є доктором наук та знаним автором.

Віддільські дівчата. Н.Я. Іванова працювала у відділі у 1970–80-ті роки. Випустила дві індивідуальні монографії: «Соціально-культурні функції природничих наук (гуманістичний аспект)» – К.: Наукова думка, 1977, та «Філософський аналіз сенсу людського буття» – К.: Наукова думка, 1980.

В.К. Хорошилова була найкращою студенткою нашого курсу. Проте робота у відділі у неї якось не заладилася, більше уваги вона приділяла сім'ї та дітям.

М.О. Братко-Кутинська. Обдарований науковий співробітник: написала роман про віддільське життя. Але стосовно філософії якось у неї не склалося, на відміну від батька, прекрасного психолога.

Л.В. Ніканорова. Захистила кандидатську і випустила книжку про підліткову молодь. Але потім поїхала із чоловіком – спортивним тренером за кордон.

Г.П. Ковадло. Прийшла у відділ у 80-ті роки. Пройшла рівне філософське життя: захистила кандидатську, працювала на посаді вченого секретаря інституту, нині є заступником директора Інституту філософії. У 2015 р. випустила індивідуальну монографію по моральним аспектам духовності.

Віддільське життя у 70–80-ті роки протікало – у силу значного ідеологічного пресингу – надзвичайно інтенсивно. Потрібно було так відбиватися від безглузвих цековських нападів, щоб при цьому утворювалися ще й нові сенси. І це постійно відбувалося: і у плані чіткого віддільського розуміння філософії як способу самовизначення людини у світі, і стосовно нового прочитання гуманізму, і у плані осмислення соціально-історичних та світоглядних аспектів філософських категорій, і стосовно осмислення самосвідомості та культурно-історичних аспектів істини, пізнання та знання, а також проблеми розуміння.

Водночас віддільське життя – це постійна комунікація і на засіданнях відділу, і у робочих кімнатах та курилках, де відбувалося, може, й не академічне рефлексування, але йшов постійний обмін думками, протікав, як зараз кажуть, філософський дискурс.

Співробітники відділу також любили водити козу – і по кафешках, і по винних та горілчаних точках. Зрозуміло, що там теж відбувалося постійне та інтенсивне спілкування.

У всіх співробітників відділу були також друзі – і з філософської сфери, і із різних інших галузей духовного життя України, зокрема – життя мистецького. Так, В.І. Шинкарук та В.П. Іванов вели теорсеминари у Спільці письменників України, інші співробітники так чи так контактували і із письменниками та поетами, і із акторами тощо.

Зрозуміло, що усі співробітники відділу тісно спілкувалися із колегами по інституту та з вишів міста Києва і всієї України. Зокрема, мені найбільше врізалися у пам'ять змістовні та плідні зустрічі із М.В. Дученком та І.В. Бичком.

Надзвичайно цікавим було також спілкування як із віддільськими колегами, так і у цілому на цілій низці конференцій. Мені особисто врізалась у пам'ять всесоюзна конференція у м. Чернігові у червні 1981 р., де виступали із відділу і О.І. Яценко, і М.Ф. Тарасенко, і В.Г. Табачковський, і В.О. Звіглянич, і Є.К. Бистрицький, і В.П. Загороднюк. Цікавим та багатогранним було спілкування на конференціях в університетських містах Харкові та Львові, а також на незабутніх конференціях у Чернігові та Полтаві. Надзвичайно сильне враження на мене справила також подорож на конференцію у Ленінград разом із О.І. Яценком, В.П. Івановим, С.Б. Кримським та І.В. Огородником у червні 1982 р., у червні 1983 р. у Луцьк разом із В.І. Шинкаруком, В.П. Івановим, С.Б. Кримським, М.М. Кисельовим та М.І. Луком, а у червні 1991 р. до Переяслава-Хмельницького разом із В.Г. Табачковським, Є.К. Бистрицьким та іншими колегами із інституту, у червні 1999 р. – у Черкаси разом із В.Г. Табачковським, В.Г. Кременем, В.І. Кушерцем, В.А. Малаховим тощо. Незабутньою була зустріч із випускником віддільської аспірантури (нині знаним вченим) О.С. Кирилюком та яскравою особистістю – доцентом Донецького університету В.В. Вербовським на конференції у м. Суми і т.д., і т.п.

Взагалі слід сказати, що проведення конференцій було результатом наявності в СРСР достатньої кількості нафтодоларів, що як дозволяло у часи «застою» достатньо фінансувати Академію наук,

так і стало підставою (але уже через брак нафтодоларів) для розпаду Радянського Союзу на початку 90-х рр.

Оригінальною формою науково-організаційної роботи, єдності академічного філософування та викладання у вишах були у 1980-ті роки низка поїздок до університетських центрів: Одеси, Дніпропетровська, Ужгорода у складі низки співробітників відділу, де працівники філософських кафедр університетів ділилися враженнями від прочитаних колективних монографій відділу, опублікованих за результатами виконання планових тем, а ми, співробітники відділу говорили про те, над якими розділами нинішньої планової теми працюємо зараз. І це було, іще раз слід повторити, надзвичайно плідними прикладами єднанням академічної філософії та викладацької практики.

Особливо тісні стосунки співробітників відділу склалися із такими завідувачами кафедр філософії (і водночас яскравими особистостями), як В.А. Личковах (місто Чернігів), М.О. Зайцев (м. Острог), П.А. Кравченко (м. Полтава), а також завідувачами кафедр ЦГО НАН України у м. Донецьку та Одесі, професорами І.Т. Паськом та О.С. Кирилюком.

Усе життя були дружні та плідні творчі стосунки із директором ЦГО НАН України В.А. Рижком, який є не лише авторитетним дослідником у галузі філософії науки, але й надзвичайно задушевною людиною.

Величезну, знакову роль зіграло в моєму житті також постійне (із перервою на його арешт: сім плюс три) спілкування із В.С. Лісовим, який у 1978 р. читав нам новаторські лекції із семантики повсякденної мови і до останніх років його життя.

Надзвичайно цікавими у плані людського спілкування були у 70–80-ті рр. також суботники, особливо коли інститут переїхав на Трьохсвятительську. Після суботника кожен відділ збирався окремо, але завершав наш відділ завжди у відділі М.В. Поповича. У них була на 4 поверсі величезна кімната із купою столів, за якими сиділи після суботника по двоє. Загальними улюбленцями тоді були С.О. Васильєв та С.Б. Кримський.

Але, окрім них, мені поталанило кілька разів сидіти за столом із М.В. Поповичем. Він уже тоді був знаковою постаттю і спілку-

ватися із ним сам на сам було справжньою подією. Із теоретичних речей найбільше врізалася в пам'ять його думка про те, що якщо людство не знайде шляхів подолання комунізму, то воно приречене.

А із життєвих, практично-духовних речей я довідався, що він спізнав у юності та у роки директорства у сільській школі, у воєнні та повоєнні роки не лише Житомир, але й райцентри та село, і тому добре орієнтувався у житті пересічної української людини, у її радощах та муках, у її проблемних моментах та моментах піднесення та повноти буття. Тобто М.В. Попович розкрився мені як людина, котра знає найголовнішу заповідь філософсько-антропологічного пізнання: це пізнання є адекватним не через протиставлення буденного та межового, а навпаки: саме тоді, коли є трансцендентальний синтез повсякденності в усій її різноманітності. Головною передумовою такого синтезу є, поза усяким сумнівом, ґрунтовне, безпосереднє та глибинне знання повсякденності в усій її різноманітності, передусім повсякденності райцентрівського та сільського життя.

А ще я дізнався від Мирослава Володимировича про його сімейні драми та трагедії, а відтак про його мужність у подоланні різних життєвих негараздів. Йдеться, зрозуміло, не про когось, а про одного із самих обдарованих філософів України, причому обдарованих всебічно: і художньо, і музично, а не лише рефлексивно.

Але окрім цього блага та надбання – можливості професійного спілкування із колегами в інституті – більшість співробітників відділу могли спілкуватися також із літераторами та митцями, кожен по-своєму.

Для мене, зокрема, це було спілкування із, як я вважаю і переконаний у цьому, самим видатним українським письменником другої половини ХХ сторіччя – автором дійсно інтелектуальної прози Валентином Васильовичем Лисицею, який, на жаль, не захотів друкуватися і спалив практично усе ним написане іще до його акту самогубства у кінці 1991 р.

А це була дійсно інтелектуальна проза, коли В.В. Лисиця, через низку художніх образів, розкривав те чи інше філософське поняття, але розкривав його не у підруничковому варіанті, а у плані більш глибинному – **що воно означало** для людини, для персональ-

ної людської долі. І це стосувалося таких філософських понять як добро і зло, раціональне та ірраціональне, реалістичне та сюрреалістичне. Це також аналіз значущості для людини таких знайомих, але виписаних у плані саме екзистенційної значущості для людини понять, як знання, як придушеність щоденними турботами, у плані гендерної рівності (вірніше – нерівності) тощо.

А ще В. Лисиця, будучи редактором видавництва «Радянська школа», підготував і випустив у світ збірник праць В. Сухомлинського, половину із яких – уперше. Я познайомився із ним у 1967 році, у гуртожитку: він навчався на паралельному курсі філологічного факультету. І вже у ті страшні роки (60–70-ті роки) був заклопотаний як Голодомором в Україні 1932–33 років, так і Розстріляним українським відродженням.

Ми зустрічались із ним упродовж десятиліть, практично щотижня.

У ті ж роки довелося познайомитись із його однокурсником та приятелем Богданом Жолдаком, нині знаним українським прозаїком.

А от із ким, на жаль, не випало познайомитись, але якого неодноразово бачив у кафе «Хрещатик», то це був Григорій Тютюнник – найкращий прозаїк тих часів.

Ну, і нарешті, Віталій Георгійович Табачковський (28.08.1945–06.03.2006 року). Він прийшов у відділ у 1968 році разом із однокурсником О.Є. Ільченком. Але на відміну від останнього, доля якого у відділі за безглузвих обставин ідеологічного гатунку («били» по В.І. Шинкаруку, а постраждав О.Є. Ільченко) не склалася, В.Г. Табачковський відразу взявся до активної роботи і над плановими темами, і над кандидатською дисертацією. Людиною він був активною та енергійною, і до того ж веселої вдачі. І відразу ж у нього «пішли» публікації, статті та розділи колективних монографій. У 1970 році він також стає заступником головного редактору журналу «Філософська думка», а у 1972 році захищає кандидатську дисертацію та випускає індивідуальну монографію (Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К.: Наукова думка, 1974).

Його ідеї стосовно персональних позицій та особистісного ствердження у житті завжди викликали інтерес у колег. Через це, уже починаючи від початку 1980-х років він стає заступником завідувача відділу, керівником планових тем відділу та відповідальним редактором колективних монографій по результатах їх виконання, зокрема таких із них, як:

– Категоріальні структури пізнання та практики. – К.: Наукова думка, 1984 р.,

– Евристичні функції світоглядної свідомості. – К.: Наукова думка, 1987 р.,

– Реалізм світогляду та світогляд реалізму. – К.: Наукова думка, 1991 р.

– Відчуження: минувшість та сьогодення. – К.: Наукова думка, 1996 р.

Мої стосунки із Віталієм завжди були рівними, як стосунки професіоналів, що перекривало будь-які дрібні непорозуміння, і були запорукою, як на мене, цілковито плідної співпраці.

Тепер слід сказати про наступний період діяльності віддільського життя та праці, що почався із кінця 1991 року – із моменту перейменування відділу із діалектичного матеріалізму у відділу філософської антропології.

Віталій Георгійович зібрав відділ і сказав, що тепер – у часи незалежності, – настав час вільної від ідеологічних шор думки, а відтак і цілком повного використання усіх надбань історії філософської антропології 20 сторіччя. Так що, за роботу, хлопці та дівчата.

А ще він започаткував у 1995 році традицію щорічних філософсько-антропологічних читань, присвячених найвагомішим на даний час проблемам та вшануванню знаних філософів.

Отже, ситуація прояснилася. Найголовніше – Україна отримала державну незалежність, а отже, можливість цілком вільної, ідеологічно незаангажованої, думки. Це означало можливість писати, що хоче кожний, так і можливість не обходити усіх надбань філософської антропологічної думки.

Відтак, це відкривало можливість осмислити та реалізувати визначальну філософську тезу В.І. Шинкарука – філософії як способу самовизначення людини у світі. Не того кондового змісту фі-

лософії у її сталінському прочитанні, основні положення і тези якої нібито існували самі по собі, у якійсь своїй зашкарублій самодостатності, не маючи ніякого відношення до світу людини як особистості, а філософії, яка б допомагала людині самореалізуватися у світі. Виконати свій життєвий проект, але не якоїсь людини взагалі, а саме цієї, конкретної людини, у її персональному вимірі.

Отже, саме людина як особистість перебуває у центрі уваги такої філософської налаштованості, а термін *самовизначення* визначає її основний сенс. Тобто визначення не чийогось, не якоїсь абстрактної ідеї, а якраз *само* – визначення, особистісного вибору свого життєвого проекту та життєвого шляху. Зрозуміло, що розкриття цієї загальної налаштованості не є можливим без низки важливих понять (людське єство, людська природа, есенційне та екзистенційне, життєвий світ людини, раціональність у розмаїтті її голосів, трансцендентне та повсякденне, трансцендентне та трансцендентальне, трансцендентальна єдність аперцепції як визначальна умова пізнання, вибір та відповідальність тощо), а також без осмислення співвідношення антропо- та соціокультурного: проблем свободи, рівності, солідарності, демократії тощо.

Отже, проблемних зрізів філософсько-антропологічного знання багато. Я хочу зупинитися на п'яти основних із них.

Першим із них є трансцендентний зріз, пов'язаний із осмисленням фундаментальних питань буття людини у світі, а саме: буття та сущого, буття та небуття, буття та світу людини, сенсу буття та смислотворення, співвідношення відносного та абсолютного, мінущого та вічного, божественного й людського, життя та смерті, раціонального та езотеричного знання, цілої низки темпоральних вимірів буття.

Зрозуміло, що цей проблемний зріз філософсько-антропологічного знання є засадничим, бо саме із нього починається європейська філософська думка, котра пронизує усю європейську культурну традицію. А, головне, без осмислення усіх питань граничних, прикінцевих засад сущого та людського пізнання зависає філософський у цілому, а філософсько-антропологічний – зокрема, аналіз буття людини у світі, який є продуктивним лише через поєднання трансцендентних та життєсвітових і екзистенційних вимірів буття.

Другий проблемний зріз пов'язаний із проблемним рядом власне філософсько-антропологічного знання.

До цих безпосередньо філософсько-антропологічних проблем можна віднести біологічну неусталеність людини та багатовимірність людського ества, трансцендентність людської природи, реальні та віртуальні виміри буття, його цінності та вартості, раціональність у розмаїтті її голосів, свідоме, несвідоме, підсвідоме та змінені стани свідомості, проблема тайни, розум та безум, гуманізм у його класичному та посткласичному прочитанні, із проблемою постлюдини – включно, проблема антропогенезу, есенційні й екзистенційні параметри буття, взаємозв'язок позитивного та негативного у людському естві та світові людини, добра та зла, закиненість людини у світ та залученість як проблема повноти буття, суб'єктивне та інтерсуб'єктивне, сублімація та десублімація, урівноваження духовного та вітального, агресивність та толерантність, проблема досвіду, гендерні стосунки, екологізм та відповідальність за долю буття, свобода, демократичні цінності та права людини, ідентичність (особиста, культурна, національна, громадянська, європейська), проблема становлення громадянського суспільства, європейський вибір, євроцінності та євроінтеграція, елітаризм та егалітаризм, проблема подолання масової бідності, проблема надій та сподівань людини.

Перерахувавши ці основні проблеми власне філософсько-антропологічного знання слід зазначити, що, по-перше, йдеться про проблеми, без розгляду та осмислення яких сучасне філософське пізнання та знання у цілому було б зовсім неповним. По-друге ж, йдеться про те, що сучасна філософська антропологія поєднує ті сфери, які провідні дослідники розділяли у минулому – і що, власне, було полишене сенсу – скажімо, позиції М. Гайдеггера та М. Шелера. Тобто йдеться про те, що в сучасному філософсько-антропологічному знанні знайшла своє заслужене місце надзвичайно теоретично значуща проблематика як буття, так і цінностей. І, по-третє, осмислення усієї сукупності філософсько-антропологічних проблем слугує надійною підвалиною самосвідомої, буттєво, ціннісно та світоглядно адекватно зорієнтованої поведінки молоді, української юні.

Третій проблемний зріз філософсько-антропологічного знання пов'язаний із недопустимістю розриву буденного та трансцендентного в аналізі, розриву, який є свідченням недостатньої культури мислення.

Нині у професійному середовищі стала поширюватися (і поширюватися доволі стрімко) методологічна налаштованість на абсолютне розрізнення при філософському аналізі сфер повсякденності, межових та позамежових характеристик та сфер. Сюди ж відноситься й вельми часте (і на вчених радах, і на конференціях та круглих столах) захоплення грою у поняття, своєрідною «грою в бісер», коли або ж цілковито втрачається зв'язок із повсякденною реальністю, або ж, навпаки, цей зв'язок ретельно маскується, коли проводиться підступна й викривлена позиція стосовно тих чи тих питань, проте яка прикривається красивими словами.

Це також стосується не менш повсякчасного і до того ж абсолютно серйозного обговорення другорядних за своєю суттю питань, які стосуються життя вузького прошарку представників управлінської чи бізнесової еліти чи, у кращому разі, такого ж вузького прошарку мешканців мегаполісів – верхніх верств суспільства, цілковито ігноруючи життя і визначальні інтереси понад 10 мільйонів пересічних мешканців тих же мегаполісів, не говорячи уже про 30 мільйонів мешканців села та райцентрів.

Слід зазначити, що ставитися до повсякденності як до чогось нижчого, незугарного є низькопробним та незрілим із кількох причин, серед яких найголовніші дві. По-перше, цим самим заперечується сам предмет філософії, у центрі якої завжди перебуває **відношення** людини та світу. А, по-друге, людська спільнота завжди є безмежно складним і складноструктурованим утворенням: і щодо міжлюдських стосунків, і тому, що є спільнотою особистостей, де кожен зі своєю персональною аурою та долею, своїми радощами й муками, звершеннями й болями та стражданнями, зі своїм незборимим прагненням до самореалізації.

Відтак, підхід, спрямований на розрив буденного і трансцендентного видається не лише малопродуктивним, але й свідчить, на мій погляд, про несформованість, невипрацюваність культури мислення, яка якраз і полягає у вмінні – а це є надзвичайно тяжким для

виконання завданням – вичленовувати й осмислювати найзагальніші, найабстрактніші характеристики буття у процесі аналізу саме буденності, повсякденності.

При цьому екзистенційні, буттєво значущі параметри суцього не є чимось позамежовим, якимся потойбіччям, яке виникає лише у межових ситуаціях, а є тими визначеностями буття усіх, кожної пересічної людини в світі, які повсякчас є характеристикою *dasein*'у, тут-буття, повсякденного буття людини, котре завжди й наскрізь просякнуте екзистенційною напругою, є випробуванням душевних сил людини, стійкості її життєвої позиції.

Четвертий зріз проблемних питань філософсько-антропологічного знання є наступним. Йдеться про сучасне бачення гуманізму. При цьому йдеться, звісно, про врахування усіх новомодних підходів, аналіз постлюдини та постгуманізму, біоетики та віртуальної реальності, які виявляють нові грані буття людини у сучасному інформатизованому світі. Йдеться про пост- та трансгуманізм, пов'язані із досягненнями сучасної біології та медицини, які не лише вносять нову якість у людське життя, але й просто продовжують його. Йдеться також про проблему дітей-індіго, із чим деякі найбільші поціновувачі – дослідники цієї проблематики пов'язують можливість радикальних змін людської природи.

Зрозуміло, що про усе це варто знати та думати. Але ніколи не слід забувати цілком певний історичний досвід, коли свого часу висока ідея надлюдини (як гармонійно розвиненої людини із міцними моральними та високими ціннісними засадами) одержала зовсім інше – нелюдське втілення у реальних практиках тоталітарних режимів 30–40-х рр. Це по-перше.

А, по-друге, увесь подібний аналіз повинен виходити із того, що гуманізм – це не іграшка, а підхід, який вимагає повсякчасного й ґрунтового звернення до розгляду та аналізу (звичайно, з урахуванням сучасних обставин та нового знання) усіх принципово вагомих традиційних питань: цінностей взагалі, демократичних та європейських – особливо, моделей ринкової економіки, соціальної держави, проблеми подолання бідності, реформ для людини, а не як чисто технократичних процедур, становлення повновагого громадянського суспільства як суспільства громадян держави Україна,

відновлення суспільного діалогу, а надалі – розвиток суспільного дискурсу стосовно найбільш значущих для загалу проблем, плекання адекватної ідентичності, повновагої екологічної позиції, дискурсивної етики та відповідальності за долю буття. Адже питання свободи, справедливості та солідарності є вічними й ревізії не підлягають.

Ну і, насамкінець, слід сказати про **заключний, п'ятий** проблемний зріз сучасного філософсько-антропологічного знання – **про його специфіку як способу самовизначення людини у світі**, який виступає основою життєвої стійкості української людини. Про це уже детально йшлося на початку статті.

Коротко слід сказати про формулювання – **як спосіб самовизначення людини у світі** – наступне: філософсько-антропологічне знання є не просто набором якихось суто теоретичних положень, а є способом практично-духовного освоєння світу, і у такій якості є підґрунтям, основою самовизначення людини у світі, як самостійної, чітко відрефлексованої **персональної** позиції при розв'язанні будь-яких колізій життя, життєвих випробуваннях.

Євген Андрос. Відділ філософської антропології: концептуальні засади роботи та віддільське життя.

Стаття присвячена історії становлення та ідейним засадам роботи відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Відділ був створений влітку 1968 р. як відділ діалектичного матеріалізму, а з листопада 1991 р. – одержав відповідну до своєї змістовної роботи назву. В.П. Іванов, О.І. Яценко, М.Ю. Булатов перейшли у відділ із доцентської роботи у вишах, решта співробітників перейшли у відділ після закінчення філософського факультету Київського державного університету імені Тараса Шевченка. Відділ філософської антропології від самого початку був зорієнтований В.І. Шинкаруком (засновником та завідувачем відділу упродовж 33 років) на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин людського існування, ціннісних та світоглядних орієнтацій людини. При цьому йшлося про дослідження філософсько-антропологічного знання передовсім у плані його специфіки як форми самовизначення людини у світі. У цьому і полягає суть антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя. Адекватне усвідом-

лення питання про людське буття є можливим лише на основі відповіді на питання про буття як таке і, відповідно, про діалектику буття і ніщо та світу як такого. Є питання про те чи те суще, але є також питання про буття у принципі як спосіб людського існування аж до проблеми *dasein*'у. Отже, визначення філософсько-антропологічного знання – якраз як способу самовизначення людини у світі – відкрили небачені можливості обґрунтувати філософське знання як основу самостійної, критичної та самокритичної персональної людської позиції, критичної свідомості та самосвідомості людини. А це, у свою чергу, послужило основою заперечення установок авторитаризму та тоталітаризму й формування гуманістичних позицій у непрості пізньорадянські часи – часи «застою». Водночас йшлося про осмислення нових тематичних пластів: сутності та існування, есенційних та екзистенційних параметрів людського буття, співвідношення антропокультурного та соціокультурного, соціально-історичного змісту низки вузлових філософських категорій. Були також проаналізовані позитивні та негативні аспекти антропокультурного та проблема свободи у контексті реалій ХХІ сторіччя. Починаючи із 1995 р. відділ також проводить щорічні філософсько-антропологічні читання.

Ключові слова: буття, суще, світ; філософсько-антропологічне знання як спосіб самовизначення людини у світі; трансцендентне та повсякденне; гуманізм; персональна життєва позиція; самореалізація; екзистенційний вимір людського буття.

Евгений Андрос. Отдел философской антропологии: концептуальные основы работы и отдельская жизнь.

Статья посвящена истории становления и идейным принципам работы отдела философской антропологии Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины. Отдел был создан летом 1968 г. как отдел диалектического материализма, а с ноября 1991 г. – получил соответствующее содержанию своей работы название. В.П. Иванов, А.И. Яценко, М.Ю. Булатов перешли в отдел с доцентской работы в вузах, остальные сотрудники перешли в отдел по окончанию философского факультета Киевского государственного университета имени Тараса Шевченко. Отдел философской антропологии изначально был ориентирован В.И. Шинкаруком (учредителем и заведующим отделом в течении 33 лет) на осмысление проблемы человека, его бытия и

онтологических основ человеческого существования, ценностных и мировоззренческих ориентаций человека. При этом речь шла об исследовании философско-антропологического знания прежде всего в плане его специфики как формы самоопределения человека в мире. В этом и заключается суть антропологического поворота в украинской философии XX века. Адекватное осознание вопроса о человеческом бытии возможно только на основе ответа на вопрос о бытии как таковом и, соответственно, о диалектике бытия и ничто и мира как такового. Есть вопрос о том или ином сущем, но также вопрос о бытии в принципе как способе человеческого существования вплоть до проблемы *dasein*. Следовательно, определение философско-антропологического знания – как раз как способа самоопределения человека в мире – открыли невиданные возможности обосновать философское знание как основу самостоятельного, критической и самокритичной персональной человеческой позиции, критического сознания и самосознания человека. А это, в свою очередь, послужило основой отрицания установок авторитаризма и тоталитаризма и формирование гуманистических позиций в непростые позднесоветские времена – времена «застоя». В то же время речь шла об осмыслении новых тематических пластов: сущности и существования, эссенциальных и экзистенциальных параметров человеческого бытия, соотношения антропокультурного и социокультурного, социально-исторического содержания ряда узловых философских категорий. Были также проанализированы положительные и отрицательные аспекты антропокультурного и проблема свободы в контексте реалий XXI века. Начиная с 1995 г. отдел также проводит ежегодные философско-антропологические чтения.

Ключевые слова: бытие, сущее, мир; философско-антропологическое знание как способ самоопределения человека в мире; трансцендентное и повседневное; гуманизм; персональная жизненная позиция; самореализация; экзистенциальное измерение человеческого бытия.

Eugene Andros. Department of Philosophical Anthropology: Conceptual Principles of Work and Distant Life.

The article is devoted to the history of the formation and the ideological principles of philosophical anthropology department of the Institute of Philosophy named by Grygory Skovoroda of NAS of Ukraine. The department was created in summer of 1968 as a department of dialectical materialism,

and from November 1991 – gained a title according to its content. V.P. Ivanov, O.I. Yatsenko, M.Yu. Bulatov came to the Department from their docent workplaces in universities, the rest of the staff graduated from Philosophy Faculty of Kyiv National University named after Taras Shevchenko. Department of philosophical anthropology initially was focused by V. Shynkaruk (founder and head of the department over 33 years) on reflections on the problems of human, its life and ontological foundations of human existence, value and ideological orientations of a person. This study dealt with the philosophical and anthropological knowledge especially in terms of its specific character as a form of self-determination of the human in the world. This is the essence of Ukrainian anthropological turn in philosophy of the twentieth century. Adequate awareness of the issue of human existence is possible only on the basis of answers to the question of being and, therefore, the dialectic of being and nothingness and the world itself. There is the question of types of reality, but there's also the issue of being in general as a way of human existence and the question of dasein. Thus, the definition of philosophical and anthropological knowledge – just as a way of self-determination of the human in the world – opened unprecedented opportunities to prove philosophical knowledge as the basis of independent, critical and self-critical human personal position, critical consciousness and identity rights. This, in turn, was the basis for the denial of authoritarianism and totalitarianism and the formation of humanistic position in the late difficult times – age of «stagnation». At the same time appeared understanding of the new thematic layers: essence and existence, essential and existential parameters of human existence, the interrelation of anthropocultural and socio-cultural, socio-historical content of a number of key philosophical categories. Also the positive and negative options of anthropocultural and the problem of freedom in the context of the realities of the XXI century were analyzed. Since 1995 the department also conducts annual philosophical-anthropological reading.

Key words: being, being, world; philosophical and anthropological knowledge as a way of self-determination of a person in the world; transcendental and routine; humanism; personal life position; self-realization; existential dimension of human existence.

ЛЮДИНА: ДЖЕРЕЛО ТЕОРЕТИЧНИХ ЗБОЧЕНЬ ЧИ ОСЕРДЯ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ?

Постановка проблеми у загальному вигляді. Зміна епохи Модерну реаліями постмодерну супроводжується низкою поворотів у філософії. Власне суть цієї переорієнтації одна, але у залежності від ракурсу аналізу в поле зору дослідників потрапляють різні її аспекти.

На зміну гносеології як осердя модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія арістотелівського штибу, а саме соціальна онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокус дослідження потрапляє людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини не достатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають ще й антропологічним поворотом у філософії.

Відношення людини до світу завжди опосередковане відношенням людини до людини. Тому вивчення буття людини у світі неможливе без дослідження комунікації між людьми. З огляду на цю обставину говорять також про комунікативний поворот у філософії.

Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдеггера домівною буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштайна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки постмодерне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія – людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії.

Отже, від гносеології до онтології буття людини – це магістральний шлях розвитку філософії від Модерну до постмодерну.

Подібна теза зовсім не означає, що гносеологія вичерпала можливості свого розвитку і має зійти з історичної арени, як вважають деякі сучасні мислителі. Більш того, нині все частіше говорять про епістемологічний або когнітивний поворот у філософії.

Аналіз останніх публікацій за проблематикою. Важливо наголосити на тому, що полеміка між представниками модерного і постмодерного філософського дискурсу, яка знаходилась у фокусі філософських дискусій кінця XX – початку XXI ст., зазнала досить суттєвої еволюції. Умовно можна виокремити три етапи взаємовідносин між філософією модерну та постмодерну. Перший характеризувався різкою критикою філософами-постмодерністами (Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Рорті та ін.) засад філософії модерну за «логораціофалотеотеоцентризм» (Ж. Дерріда), коли піддавались іронії та сумніву гранднаративи та метанарації модерної філософії. На противагу цьому, другий етап стосунків між філософією модерну та постмодерну пов'язаний зі зворотною критикою тими сучасними філософами, які поділяють цінності модерну, (К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.) філософів-постмодерністів за надмірний релятивізм та плюралізм. Третій етап стосунків між вказаними філософськими традиціями характеризується пошуком компромісів, готовністю до діалогу, коли модерн і постмодерн вже не здаються такими чужими і ворожими один одному, а виникають певні «гібридні дискурси» (Ю. Габермас), «перехідний розум» (В. Вельш), «референтні семантики», (Г. Патнем), які поєднують модерні і постмодерні принципи та засади.

Формулювання цілей (мети) статті. Метою даної статті є дослідження модерного і постмодерного образів людини. Переорієнтація з модерного типу філософування на постмодерний призвела до антропологічного повороту у філософії. Водночас цей поворот від гносеології як осердя модерного філософування до онтології буття людини у світі супроводжується досить потужним антиперсоналістським трендом у сучасній філософії. Як співвідносяться модерний та постмодерний образи людини? Наскільки вони є несумірними або комплементарними один до одного? Який з них є більш привабливим? Що є людина: джерело теоретичних збочень

чи осереддя сучасного філософування? – ці та інші дотичні до них питання будуть перебувати у фокусі нашого дослідження.

Виклад основних результатів та їх обґрунтування. На початку зроблю декілька попередніх зауваг. В історії європейської філософії мали місце декілька антропологічних поворотів. Перший з них, з деякими застереженнями, можна пов'язувати з античністю. Згадаймо лише знамениті настанови «пізнай самого себе» Сократа та «людина – міра всіх речей» Протагора. Другий відбувався за доби Ренесансу, у якій власне і відроджувалось античне розуміння людини. І третій поворот безпосередньо пов'язаний з ХХ сторіччям.

В українській філософській думці антропологічний поворот Київської світоглядної школи також відбувся не на пустому місці. Представники цієї школи, насамперед її фундатор В. Шинкарук, до деякої міри продовжували антропологічну традицію українського «кордоцентризму», «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича.

Варто зауважити, що мабуть всі провідні філософські течії і напрямки дещо умовно можна розділити на два великих табори: ті, які займаються методологічними проблемами пізнання світу (аналітична філософія, феноменологія, герменевтика, нео- і постпозитивізм тощо) і ті, які переймаються філософською рефлексією над людиною (філософська антропологія, екзистенціалізм, психоаналіз, персоналізм та інші). Зрозуміло, що такий розподіл – це певні «ідеальні типи» філософських концепцій, адже їх проблематика до певної міри перетинається. Напрямки, які орієнтуються на людину, мають власні методології, і навпаки, методологічні концепції, зокрема феноменологія, так чи інакше звертаються до проблематики людини. Тому радше говорити про певні пріоритети філософських течій і концепцій. Наприклад, у філософії І. Канта методологічне питання «що я можу знати?» доповнюється практичними питаннями «що я мушу робити?» і «на що я маю сподіватися?», які реалізуються в антропологічній проблемі «що є людина?».

До речі, варто розмежовувати розуміння філософської антропології у вузькому і широкому сенсі. У вузькому сенсі під нею розуміють філософську дисципліну, що склалась у 20–30-ті роки минулого століття, і яка представлена іменами М. Шелера, А. Ге-

лена, Г. Плеснера. У широкому сенсі філософська антропологія – це філософська рефлексія над людиною взагалі.

Наголошу, що коли мова заходить про антропологічний поворот у сучасній філософії, то потрібно мати на увазі й існування досить потужного зворотнього антиперсоналістського тренду.

За переконанням багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вбачається у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи. Отже, завдання філософії полягає у тому, щоб досягнути буття, вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень «деперсоніфікується». Людина або зовсім виноситься за дужки філософського аналізу, або тлумачиться як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик.

Філософія модерну була переважним чином зорієнтована на природничі науки. Гуманітарні науки, які знаходилися у стадії свого зародження, знаходилися на периферії модернової філософської рефлексії або зовсім випадали з неї. Тому і не дивно, що людина була чужаком для науки Нового часу і вона витлумачувалась до певної міри як особлива механічна машина. Традиційно наголошується саме на такому образі людини в модерновій науці, який узасадничено техноморфізмом як одним з визначальних принципів епохи модерну. Механістичне бачення природи екстраполюється на світ людини. Жорсткий лапласівський детермінізм поширюється і на царину історії, розвиток якої зображується як лінійний процес, у якому людина є лише засобом його реалізації.

Ті ж окремі винятки, які все-таки мали місце (наприклад, концепція історичного круговороту Дж. Віко), лише потверджували це загальне правило. Втім щодо Віко, то головні засновки його історичної концепції, а саме раціоналізм і провіденціалізм, теж чудово вписувалися у раціоцентризм і технікоморфізм модернової епохи.

Розуміння історії, людини, суспільних відносин, яке ґрунтувалось на засадах раціоналізму та технікоцентризму, призводило, з одного боку, до утопічних ілюзій або соціального розпаду, а з іншого боку, все багатство людської суб'єктивності зводилося до тотального панування розуму над іншими людськими якостями, а сама людина витлумачувалася лише як додаток до навколишнього світу і засіб суспільного прогресу.

Водночас таке розуміння людини у рамках модерної науки є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Це, насамперед, ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо. Ці два суперечливі моменти у розумінні образу людей в епоху модерну, зумовлюють амбівалентне відношення щодо місця людини у філософській картині дійсності. Дилема така: або індивідуальна абсолютна воля, яка веде до анархізму, або абсолютне панування суспільного закону, що призводить до тоталітаризму. «Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського «Я». Це, власне, можна розцінювати як внутрішні суперечності культури модерну» [1].

Сучасні філософи-постмодерністи розпочинають виклад власних концепцій з ревізії модерного «проекту Просвітництва». Однією з найбільш радикальних стратегій подолання модерної філософії, і зокрема того образу людини, який випрацювала ця філософія, є концепція відомого французького мислителя М. Фуко.

У «проекті Просвітництва» філософія змогла стати тим, що визначає образ епохи, а сама епоха стала формою реалізації цієї філософії. Проте через два століття після свого виникнення Просвітництво знову повернулося до нас як спосіб усвідомлення західною

думкою своїх дійсних можливостей і доступних їй свобод, як спосіб постановки питання розумом про свої межі.

Що лишається нам тоді коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – запитує Фуко вустами Ніцше.

Сучасна постмодерна філософія запропонувала цілу низку стратегій виходу з цієї ситуації. Це і витлумачення людини як «бажаючої машини» (Ж. Дельоз), деконструктивізм Ж. Дерріда, антропоморфізм П. Козловського, плюралізація раціональності Ю. Крістевої, дразливий суб'єкт С. Жижека та ін.

Власну відповідь на це питання Фуко пропонує у своїй програмі «евантуалізації» (фр., англ. event – подія). У минулому, зазначає М. Фуко, мали місце три головні спроби дослідити подію: неопозитивізм, феноменологія та філософія історії.

Першій традиції не вдалося осмислити особливий характер події. На заваді стала логічна помилка, яка ототожнювала подію зі станом речей. Тому у неопозитивістів не було іншого виходу як помістити подію в гущу тіл, розглядати її як матеріальний процес і примкнути до фізикалізму.

Друга традиція переорієнтувала події відносно смислу. Вона або розташовувала подію до смислу чи поряд з ним, а потім підкоряла подію активним процесам осмислення, тобто пошукам його сенсу; або ж феноменологія допускала царину первинних сигніфікацій, яка завжди існувала як деяка диспозиція світу навколо Я, і наперед зазначала, де може відбутися подія, а також її можливу форму. Тобто, або чеширський кіт, чий здоровий глузд передує посмішці, або загальнозначимий сенс посмішки, що передує коту. Або Сартр, або Мерло-Понті. Для них сенс ніколи не співпадає з подією. З цього випливають логіка сигніфікації, граматики першої особи і метафізика свідомості.

Третя традиція заключає подію у циклічну модель часу. Її помилка – граматична. Філософія історії розглядає теперішнє як те, що оторочено минулим і майбутнім; нинішнє – це колишнє майбутнє, де його форма була наперед задана, а минуле, яке відбудеться у майбутньому, зберігає ідентичність свого змісту. Таке розуміння

теперішнього насамперед потребує логіки сутностей (яка закладає теперішнє у пам'яті) і логіки понять (де теперішнє закладене як знання про майбутнє), а потім і метафізики завершеного і цілісного космосу, метафізики ієрархізованого світу.

Отже, ці три філософські традиції зазнали невдачі в осмисленні події. Мабуть задум Дельоза і був спрямований на те, щоб усунути цю потрібну залежність, яка і до нині нав'язана події: метафізика безтілесної події (яка не зводиться до фізики світу), логіка нейтрального смислу (а не феноменологія сигніфікації, яка ґрунтується на суб'єкті) і мислення інфінітивного теперішнього (а не воскресіння концептуального майбутнього в минулому існуванні) [2].

З деякого часу, – пише Фуко, – історики втратили почуття до подій і роблять з «деевентуалізації» принцип історичного розуміння. Ці метафізичні викрутаси ментальності епохи Модерн, коли явно недооцінювались такі категорії, як «подія», «випадковість» і водночас абсолютизуються протилежні категорії «закон», «необхідність», і має подолати програма евантуалізації. Реалізація цієї програми веде до проліферації, мультиплікації, релятивізації фундаментальних засад гуманітарних наук [3].

Фуко відмовляється розглядати суб'єкт пізнання як надісторичну, деконтекстуалізовану істоту, інваріантну для різних практик. Дослідження у царинах психоаналізу, лінгвістики й етнології децентралізували суб'єкт щодо його бажань, мови, правил поведінки і дій, міфологічного або донаукового дискурсу. Він не сприймає картезіансько-кантівську концепцію самопрозорого суб'єкта, абсолютно протилежного об'єкту.

Отже, «смерть людини» у Фуко не призвела до «кінця філософії». Парадоксальним чином заперечуючи людину, французький філософ саме її у всій неповторності, унікальності, самоті ставить у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур знання-влади. Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання займає конкретно-історичний суб'єкт.

В найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови.

Дана антиперсоналістська тенденція найбільш помітна у сучасній французькій філософії. Втім, вона досить істотно розрізняється як у франкомовній традиції (порівняй: теорію «смерті людини» Лакана і прагнення Леві-Строса до реалізації «автентичної особи у автентичному суспільстві»), так і в англomовній традиції, наприклад, у функціоналізмі Парсонса і «динамічному структуралізмі» Голдмена. Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: «людина помирає – залишаються структури». Власне людини як такої, на думку постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій і практик.

Як зазначає Ю. Габермас, подібно до Гайдеггера, Дерріда тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «його Інше», яке сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: по-перше, економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина, як буття-до-смерті завжди жила з передбаченням свого природного кінця. Але тепер мова йде про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродинності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність [4].

Власне різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» на протигагу домінуванню суб'єкта у модерновій традиції є однією з прикметних особливостей постмодернкової філософії. З точки зору постмодернових мислителів безмежна свобода волі людини епохи модерну є не що інше як утопія. В дійсності людина, її свідомість завжди залежали й залежать від соціальних, мовних і психофізіологічних структур. Ось чому ідея «смерті людини» і набула такого розголосу.

Проте, мабуть недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осердя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатажем модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Власне і сам Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже у протинному випадку зникає і сама проблема людини. І якщо пізній Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості», то відомий теоретик постмодерну П. Козловський

взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодернового світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за свою суттю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду у різних царинах людського буття [5].

До цих теоретичних настанов приєднується і Ю. Крістева, яка вважає, що людина епохи постмодерну не може бути адекватна тій чи тій «моделі світу»; для неї характерним і визначальним є можливість буття в умовах «полілогу», плюральності соціальних, культурних та пізнавальних практик [6].

До утвердження картезіанського суб'єкту у своїх правах, до його реабілітації закликає у своєму маніфесті на захист мислячого суб'єкту С. Жижек «Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології» [7]. Сенс, на його переконання, звичайно, полягає не в тому, щоб повернутися до *cogito* модерної думки, де це поняття означало самоочевидного мислячого суб'єкта, а в тому, щоб висвітлити його забуте обличчя, його надмірну, невизнану сутність, яка є далекою від примирливого образу очевидної самості.

Не варто нехтувати і постмодерновими напрацюваннями проблеми «іншого», через якого суб'єкт може усвідомити власне «єго» і трансцендувати своє «Я» у безмежне поле людської культури.

Можна стверджувати, мабуть, і про певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать притлумлено і поступово стають анахронізмом.

Ось як описує подібну еволюцію один з найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда: «...Есхатологічні теми “кінця історії”, “кінця марксизму”, “кінця філософії”, “кінця людини”, “останньої людини” і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950 роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися “апокаліптичним тоном в філософії”. Який був смак того хліба? Якою була його консистенція? З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучас-

ного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер). З іншого боку, це – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих, з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський і політичний), медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще і нині проступає на тілі сучасної культури. Що стосується тих, хто й нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна запізнитися на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені подія, після історії, та ще раз запитати “чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії”» [8].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Наведений нами досить значний фрагмент з пізньої праці Дерріда «Привиди Маркса» дозволяє не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але і зрозуміти саму їх суть. Мова йде не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло нині такої стадії розвитку на якій можливе і фізичне знищення людини і людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, «the time is out of joint»¹, приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини і її світу. Власне культура постмодерну і є «світом навиворіт» у порівнянні з епохою Модерн, – тим пунктом історії, де час звихнувся, розладнався, перервався. Але важлива не лише констатація цієї дискретності, але й реальні спроби відтворити «joint of time», тобто необхідний не лише діагноз хвороби, але й певні ліки.

Підсумовуючи вищесказане можна зробити такі висновки. Витлумачення людини у рамках модернової науки як певної механічної машини є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить приваб-

ливими і нині. Водночас недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осердя образу людини епохи постмодерну. Радше, ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для досягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Варто відзначити і певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» звучать притлумлено й поступово стають анахронізмом. Наскільки сумірними є модерний і постмодерний образи людини? Чи можуть вони доповнювати один одного? Який з них є більш привабливим? Чи можливий їх певний синтез з тим, щоб мати цілісне уявлення про історичний розвиток людини – покаже час.

Подальші перспективи дослідження пов'язані з тими реальними викликами та загрозами, які ставить перед людиною ХХІ сторіччя. У залежності від того, наскільки вдалим будуть відповіді на них, посилюватиметься персоналістський або антиперсоналістський тренд філософування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. Посібник. — К.: Либідь, 2003. — С. 127–128.
2. Делёз Ж. Логика смысла: Пер. с фр. — Фуко М. *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр. — М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. — С. 451–452.
3. Foucault M. Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writing. — N.Y., 1980. — P. 29.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. — Київ, 2001. — С. 159.
5. Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. — К., 1996. — С. 290–294.
6. Крістева Ю. Полілог / Пер. з фр. П. Тарашука. — К.: Юніверс, 2004. — 480 с.

7. Жижек С. Дражливий суб'єкт : відсутній центр політичної онтології / Славој Жижек; [пер. с англ. Р.Й. Димерця]. – К.: ППС — 2002, 2008. — С. 20.
8. Дерріда Ж. Привиди Маркса. — Харків, 2000. — С. 61.

Валерій Загороднюк. *Людина: джерело теоретичних збочень чи осердя сучасного філософування?*

У статті розглядаються модерний та постмодерний образи людини. Показано, що антропологічний поворот, який характерний для сучасної філософії, супроводжується потужним антиперсоналістським трендом.

Ключові слова: модерн, постмодерн, образ людини, антропологічний поворот, «смерть людини».

Валерий Загороднюк. *Человек: исток теоретических перверсий или квинтэссенция современного философствования?*

В статье рассматриваются модерный и постмодерный образы человека. Показано, что антропологический поворот, характерный для современной философии, сопровождается мощным антиперсоналистским трендом.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, образ человека, антропологический поворот, «смерть человека».

Valerii Zahorodniuk. *Man: the source of theoretical perversions or the quintessence of modern philosophizing?*

The article is dedicated to research modern and postmodern's images of men. The study aims to dwell the anthropological turn in connection with anti-personalist trend at the contemporary philosophy. It is demonstrated the interpretation of man within the modern science as some mechanical machines are somewhat superficial and simplistic, because we owe Modern those ideas that look very attractive today. However incorrect to interpret the idea of «death of man» as the focus of the image of a postmodern man. Rather, the idea is a kind of intellectual provocation modern idea of «one-dimensional man» and a logical bridge to comprehend the diversity and wealth of real world person. It should be noted a certain evolution and image rights in the postmodern era. If earlier it was inherent versions outright shocking, then later, more moderate and balanced versions of eschatological

motifs «death of man», «the end of history», «death of the author» sound muffled and gradually become an anachronism. How comparable is the modern and post-modern image of man? Can they complement each other? Which one is more attractive? Is it possible some of their synthesis in order to have a holistic view of the historical development of man – time will tell. The further prospects of the study are related to the real challenges and threats facing the 21st century man. Depending on how successful the answers are, the personalist or anti-personalist trend of philosophizing will intensify.

Key words: modern, postmodern, image of man, anthropological turn, “death of man”.

ОСОБЛИВОСТІ «ВНУТРІШНЬОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ» ТА МОРАЛЬНА СВІДОМІСТЬ

Вся людська свідомість, зауважує М. Мамардашвілі, за своєю суттю, є моральною свідомістю, адже «свідомість це форма, де твориться власне людина», це «парадоксальність, до якої не можна звикнути», «вона є моральним явищем. Не випадково в багатьох мовах слова «свідомість» і «совість» походять від одного кореня. Адже моральні феномени означають наступне: здатність людини керуватися нічим не визначеною мотивацією. Так званою ідеальною мотивацією. Це і є сфера моралі» [1, с. 78]. Ці думки М. Мамардашвілі, безперечно, співзвучні ідеям Канта, який стверджував, що «світ людини», в якому вона живе, знаходиться немовби «в лоні моралі», саме так, як він знаходиться «в лоні простору і часу». Якесь «таємнича сила заставляє нас, – говорить І. Кант, – спрямовувати наші наміри на благо Інших та у відповідності з волею Інших, хоча це здійснюється без особливого бажання і з сильним спротивом схильності до користюлюбства... Вища мудрість вершить панування й управління над розумними істотами згідно з принципом їх свободи, і все добро чи зло, що вони мають здійснити, вони мають приписувати тільки самим собі» [2, с. 149]. Іншими словами, відкриття в глибинах людської душі апріорного морального знання, морального закону, який не має природних витоків, говорить про те, що в світі людини немає нічого такого, що б зумовило неприйняття цього закону самою людиною. Мораль – також «форма» нашого світу, як і простір та час є його «формами». Сфера свідомості, свободи та моралі утворюють собою ту своєрідну цілісність, в якій, як в деякому «особливому середовищі» й «особливій ойкумені», живе людина. Саме тому будь-якому свідомому зусиллю людини, незалежно від його змісту, передбачено бути моральним.

Це означає, що людина, яка входить у сферу свідомості, отримує водночас можливість і обов'язок творити та видозмінювати

світ згідно з моральними принципами та максимами. Творити морально – завдання людини в світі, це взагалі найпервинніший сенс її перебування на землі. Через акти свідомості, які здійснює людина та через своє «вічне становлення», подвійним чином: безпосередньо та опосередковано, отже через зміну самої себе, вона здійснює й перетворення та зміну самого світу. Саме таким чином світ стає більш «людяним» та більш «досконалим», бо чистої природи та хаосу в ньому стає все менше та менше. Переборюючи себе й долаючи та перемагаючи свій егоїзм, обмежуючи в собі природну істоту, людина тим самим визнає за «Іншим» його свободу і надає «Іншому» рівноцінного статусу автономної, самоцінної та вільної людської істоти, отже визнає гідність кожного людського життя.

Для І. Канта було абсолютно очевидним, що розумна істота за своїм визначенням та за своїм призначенням в принципі не може бажати зла чи заподіяння шкоди іншій істоті, подібній собі. Довчення І. Канта, зауважує К. Лоренц, що гідне будь-якої похвали і яке є суто раціональним (адже вибудована І. Кантом будівля висновків є виключно раціональною), вкрадається і пробивається почуття, або іншими словами, «інстинктивна мотивація», «афективна сфера несвідомого». Щоб перетворити суто розумове й усвідомлене правило в імператив, заборону, необхідний поштовх, афект, емоційний фактор. «Якщо ми подумки приберемо із нашого життєвого досвіду емоційне сприйняття цінностей ...якщо для нас не буде представляти цінності людина, людське життя та людство, то навіть самий бездоганний апарат нашого інтелекту залишиться мертвою машиною без мотора. Сам собою він взмозі лише надати нам засіб для досягнення тих чи інших цілей, але не може ні ставити цілі, ні віддавати їм накази» [3, с. 229]. Тільки наші почуття можуть присвоювати знаки «плюс» чи «мінус» відповіді на наше «категоричне запитання до нас самих» та перетворювати правила, цінності в імператив чи заборону (К. Лоренц), тобто – почуття, що виникають не в нашому розумі, а з наших потаємних прагнень, що виходять із глибин психіки, із пітьми, куди наша свідомість не може проникнути. Саме в цих глибинних прошарках людської психіки (останнє лише опосередковано доступне людському розуму) все інстинктивне, емоційно-чуттєве, те, що було «засвоєне через ритуал, через

колективно-повторні дії та навчання», тобто всі наші древні й одвічні норми, заборони, табу тощо, які є колективними за своєю суттю, власне утворюють надзвичайно складну структуру, «яка не тільки близька та споріднена таким самим структурам світу вищих тварин, а значною мірою їм просто тотожна» [3, с. 229], – зазначає К. Лоренц. Ці структури суттєво різняться лише там, де у засвоєне шляхом повторних дій включаються соціально-культурні традиції, правила та норми людської поведінки, тобто ідеально-реальні структури, які постійно взаємодіють між собою. Із послідовності цих взаємодій, що протікають в нашому несвідомому, виникають спонукання всіх наших вчинків, в тому числі й ті, які підпорядковуються нашому розуму. Саме тут слід шукати «функціональні форми», які К.-Г. Юнг називає «образами» і які виражають як «форму діяльності, яку належить виконати», так і саму «типову ситуацію, яка запускає цю діяльність». Це образи, які є «...праобразами, оскільки вони в кінцевому підсумку притаманні всьому роду, і якщо вони взагалі коли-небудь дійсно «виникли», то їх поява співпадає з витоками роду. Це людська природа в людині, специфічна людська форма її діяльності. Специфічний вид лежить уже в самому зародку» [4, с.126]. Продукти цих специфічних форм діяльності, до яких належать усі наші почування та власне людські почуття – це ті «первинні форми людської діяльності» або «ідеї в платонівському сенсі», як каже К.-Г. Юнг, які виникають із несвідомих «форм» і які, подібно інстинктам, «пре-формують» і здійснюють вплив на мислення, дії та вчинки людини. Саме в цих глибинах психіки і виникають людські почуття – любові, дружби, відношення терпимості, прагнення та спонукання до творчості, фантазійної уяви, наукового пізнання, тобто вся гамма людських почувань і почуттів, ідеально-матеріальних за своєю суттю та в своїй єдності.

В глибинах психічного людського досвіду ми стикаємось з єдністю, а не антиномічністю та протистоянням чи дуалізмом одного та іншого (наприклад, почуттів матеріальних та ідеальних тощо). Адже саме матеріальне слід мислити, зауважує Мерло-Понті, не винятково як «грубу матерію», адже це «матеріальні людські відносини» та «матеріальні людські почуття». В феноменологічній ана-

літиці ідеальне завжди репрезентоване й представлене в матеріальному, а матеріальне – в ідеальному.

Однак матеріальні людські почуття завжди направлені від предмета, вони пов'язані з зацікавленістю людини в самому предметі, ідеальні ж людські почуття, навпаки, направлені на сам предмет, вони виходять «із середини мене, із моєї душі» та репрезентують в собі самі матеріальні почуття. Репрезентація тут означає не поглинання, а заглиблення самого ідеального до витоків, самих основ, туди, де просте матеріальне почуття стає уже проявом ідеальних почуттів: любові чи нелюбові, терпимості чи нетерпимості тощо. Сама репрезентація проявляється в «переживаннях» людиною своїх почуттів. Адже одна справа відчувати фізичну біль і зовсім інша – «переживати відчуття болі», тобто душевна біль. Взагалі наші рефлексії на больові відчуття не є простими фізичними відчуттями, а є власне людськими почуттями. Вони пов'язуються з усвідомленням людиною самого болю, а отже, не можуть бути лише продовженням простого відчуття фізичного болю.

«Відчуття за своєю суттю, – зазначає К. Гельвецій, – егоїстичне. Відчувати ми можемо лише своїм власним тілом. Почуття ж, навпаки, альтруїстичне, адже любити ми можемо лише іншу людину». Тільки людина може дивитись та бачити щось або когось очима іншої людини, слухати й чути вухами іншого, а тому й відчувати, як це не дивно, фізичну біль іншого. У тваринному світі останнє відсутнє, тварина абсолютно байдужа до фізичних страждань іншої «істоти», навіть свого дитинчати, якщо розриває з ним фізичний зв'язок. Людина ж, навпаки, переживає сильніше біль своєї дитини, ніж свій власний біль. Однак треба зважати на те, що чужий біль людина не може безпосередньо відчувати, вона його може лише уявляти. Уява та пов'язана з нею пам'ять – основа будь-якого людського почуття. Тварина ж відчуває виключно власний біль. Будь-яке людське почуття натомість є соціальним почуттям, яке проявляється не тільки в тому, що я співчуваю якійсь певній людині, але й – усьому людству, самій людяності. «Я і себе відчуваю – почуттями людства, почуттями людяності». «Культура людства», яка представлена в нашому трансперсональному, «колективному несвідомому» – це також і «культура наших почуттів», яка засвідчує

свою присутність в інтерсуб'єктивних глибинах людської психіки в якості трансперсональних феноменів. Людські почуття не обслуговують виключно наш органічний процес, нашу тілесну органіку. Характеризуючись протяжністю, вони можуть виникати, зникати, накопичуватись чи витіснятись через внутрішні механізми «витіснення-забуття», отже переходити в наше несвідоме і проявлятись архетипічно: як архетипічний страх, турбота, любов, терпимість або нетерпимість, совість, агресія й ворожнеча тобто як наші внутрішні «трансперсональні форми».

Внутрішні механізми «витіснення-забуття», що отримує людина від природи і про які власне говорить З. Фрейд, це універсальний, трансцендентний спосіб, за допомогою якого індивід «зберігає» у внутрішньому світі свого «Я» абсолютні першоначала, трансперсональні структури та схеми дій, архетипи, які слугують джерелом багатоманітних проявів людського життя. Цей механізм немовби «згортає» трансперсональний досвід людства («все людське і надто абсолютне») в деяке «духовне ядро» і назавжди зберігає в несвідомому. Проявляти себе цей універсальний «згорнутий духовний досвід» може не прямо, а вторинно та опосередковано, часто інстинктивно. З особливою силою та миттєво нагадує про себе «минула культура», минулий духовний досвід, що вироблений попередніми поколіннями, у хвилини небезпеки як осяяння та інтуїція, підказуючи людині правильні рішення.

Механізм «забуття-витіснення» як механізм збереження трансперсонального, «згорнутого духовного досвіду», слугує механізмом «повернення» кожної людини до своїх витоків, першоджерел, до первинної духовності та первинної соціальності, звідки вона сама черпає життєву енергію. Всі екзистентні форми внутрішнього досвіду, що є трансперсональними та архетипічними, здатні ставати усвідомленими лише опосередковано і переважно діють без роздумування.

Те, що існування емоційно важливих та цінних соціальних зв'язків і соціальних почуттів між усіма розумними істотами, зауважує К. Лоренц, закладено у несвідомому, говорить про їх універсальність, всезагальність та трансперсональність. «Внутрішня соціальність», як «внутрішня трансперсональність» проявляється

в автоматизмі людських дій. Дуже часто саме «добро» людина чинить не лише тому, що вона усвідомила його як «добро», а автоматично, а отже, інстинктивно, так само інстинктивно людина може відхиляти й саме «зло». Сфера несвідомого, як сфера колективного, трансперсонального досвіду, не виключно негативна сфера, що протистоїть індивідуальному, свідомому та «позитивному» досвіду людини, але це також і колективний позитивний досвід. В ньому, безперечно є, бездонна й меонічна свобода та свавілля, архетипічна агресивність та нетолерантність до Іншого, архетипічний страх (до Чужинця, взагалі Чужого), але також й архетип теплих почуттів до Іншого, архетип терпимості та любові до Чужого, аж до ворога свого. Саме почуття любові проявляється також архетипічно – як внутрішній трансперсональний феномен нашої психіки, що діє без нашої на те згоди чи раціонального усвідомлення.

Всі людські почуття, зазначає К. Лоренц, пов'язані з внутрішньою, психічною реакцією людини, яка йде від «нашого нутра» і є «станом запалу» та «пориву» і яка «запускає» нашу дію, наш поступ і наше натхнення до творчості – художньої, наукової тощо. «Стан запалу», зазначає К. Лоренц, говорить про те, «...що людину охоплює щось дуже високе, суто людське, а саме дух (Geist). Грецьке слово «ентузіазм» означає, що людиною оволодіває наш Бог» [3, с. 230]. «Священний трепет» викликає в нас «Інший», який стає об'єктом наших почуттів: наша родина, сім'я, дещо «соціально-важливе» – приналежність до нації, етносу, але натомість також й абстрактні поняття та обов'язок (зокрема, священний обов'язок категоричного правила «відноситись до Іншого як до мети»), каже К. Лоренц. «Людина відчуває себе вільною від усіх зв'язків повсякденного світу та піднімається над ними, вона готова все кинути, щоб підкоритись поклику Священного Обов'язку. Всі перепони, що стоять на шляху цього Поклику, втрачають значення та важливість: інстинктивні заборони на каліцтво та вбивство побратимів одного й того ж виду втрачають... значну частину своєї сили» [3, с. 231]. Тобто, в нашому внутрішньому «колективному досвіді» є порухи до агресії та нетолерантності відносно Чужого, але й також – терпимості та любові до Іншого.

Безперечно, «Чужий» – архетипічний феномен нашого внутрішнього досвіду, в ньому як у кривому дзеркалі відображаються всі наші страхи, всі наші сумніви. Але «Чужий» необхідний нам, як каже Б. Вальденфельс, ми постійно вдивляємося в нього, стикаємося лицем до лиця, або ж придумуємо чи вигадуємо його, перетворюючи в деяку істоту, яка прагне домінувати над нами і використовувати нас. «Чужий» архетипічно несе загрозу, це сила, що сприймається як дещо позапорядкове. Але не тільки, адже ми вдивляємося в «Чужого» і бачимо «Себе в Чужому» і, натомість, «Чужого в Собі», тому архетипічно прагнемо примирення з ним, подолання бар'єра Страху, співіснування та терпимості відносно нього (Б. Вальденфельс).

За своєю суттю всі трансперсональні, екзистентні форми «колективного несвідомого» є амбівалентними, несуть як позитивне (знак «плюс»), так і негативне (знак «мінус»). В кожній із цих трансперсональних форм «колективного несвідомого», «внутрішньої соціальності», як, наприклад, в архетипі «матері», зазначає К.-Г. Юнг, переплетені любов і ненависть, володіння та руйнація, наруга й еротика, гнів та радість, терпимість та нетерпимість тощо.

Виявлені К.-Г. Юнгом в глибинах людської психіки структури, відносяться до картин світу, що пронизані «океанічними вимірами дійсності». За словами А. Швейцера, мова йде про фундаментальні прояви зустрічі людини з реальностями, які визначаються як «містичні сутності», що охоплюються поняттями «діонісійське» (те, що пов'язане з ірраціональним та руйнівним) та «аполлонічне» (те, що пов'язується з духовним творенням та рятівним).

Тобто можна сказати, «внутрішня соціальність», відкриваючи «просвіти» у світ несвідомого та архетипів, у світ «пустих форм», де ми бачимо присутність «динамічних ідеальних зв'язків», які представляють нам наш внутрішній досвід як «деякий кругообіг смислів», відкриває наразі нам «просвіти» у світ «безумовного» знання (Абсолютного та Божественного). Варто зазначити, що в наш час паралельно з процесами все більшого віддалення божественного від зовнішнього світу, відбуваються процеси його укорінення у світі внутрішньому, в глибинах людської психіки. «Безумовними» для людини є знання добра та зла, Абсолюту та «мо-

рального закону», що є знаннями, які іманентні кожній людській особистості. Свідомість людини синтезує дані апіорні знання разом із знаннями людського інтелекту, осмислюючи світ як світ людини, як сферу творення та сферу її постійного морально-етичного самовдосконалення. «Входження у сферу свідомості» – це, по суті, входження у сферу творення людини, це сфера, «де твориться власне людина», зазначає М. Мамардашвілі, це «свідоме та несвідоме», це «світло та тінь людини» і «саме відносно цієї сфери варто говорити про Бога, який є символом того у світі, що є», без нашої на те згоди чи дозволу – це «щось», що «буттєве та відтворює себе в самій людині, в її станах, адже в кожний наступний момент вона (людина) уже не та, якою була перед цим» [5, с. 88].

Ніколи «людина не назвала б ніщо Богом, якби в ній самій уже не діяла сила, яку вона поза собою назвала Богом», зазначає філософ. Інший мисленник, представник релігійного екзистенціалізму І. Лепп так описує божественну сутність. Вона не є, на його думку, ані «безособовою сутністю», яку можна було б досягнути інтелектуально або чуттєво, ані «сліпою енергією, першодвигуном, що запускає механізми світу», ані «абсолютизованим образом людини», але натомість «виявляє себе в історії, як особистісне існування та як неповторність і свобода». Це – особистість, що розмовляє з людиною «віч-на-віч» і відкривається людині не в якості інтелектуального пізнання, а через особистісне спілкування з її душею. Бог постає «як абсолютно Інший... саме завдяки цьому ми навчилися бачити в ньому не об'єкт для використання, а особистість, рівну за своєю гідністю нашому «Я». Не можна йти до Бога, любити Бога, не пройшовши через посередництво Іншого, і, отже, я можу сам себе реалізувати лише завдяки такому посередництву. Навіть у психологічному плані є безперечним, що для того, щоб пізнати самих себе, ми потребуємо Іншого, адже, зазвичай, якраз саме після суджень, які виносять про нас Інші, ми судимо про самих себе» [6, с. 129]. Взагалі людина за своїми властивостями та за своїм статусом, це – «третинний життєвий зв'язок», за висловом М. Бубера, а, отже, зв'язок зі світом та речами; зв'язок з людьми (як окремою людиною, так із множинністю людей); зв'язок з усе пронизуючою

«трансцендуючою тайною буття», яку філософи називають Абсолютом, а віруючі Богом.

В середині нас самих, дуже глибоко «...існує неявне розуміння, яке ми маємо ретельно продумати, щоб надати йому явного й свідомого формулювання. Це є наша пам'ять (тетогія). І саме в ній перебуває наше неявне розуміння того, хто ми є, розуміння, яке веде нас від нашого початкового нерозуміння й гідного співчуття самоспотворення до справжнього самоусвідомлення. Однак, що лежить в основі самої цієї пам'яті? В її підґрунті перебуває внутрішній Господар, який створює це неявне розуміння, джерело того світла, яке досягає кожну людину, що приходить у світ – Бог. Отже, на прикінцевому етапі пошуку себе – якщо пошук вивершується до кінця – душа віднаходить Бога. Досвід освітлення з іншого джерела, досвід одержання стандартів нашого розуму з-поза меж нас самих, на який вказував доказ існування Бога, розглядається, здебільшого, як досвід внутрішнього виміру. Тобто, саме в цій парадигмальній діяльності першої особи, в якій я прагну зробити себе повніше, присутнім для самого себе та цілком усвідомити наслідки того факту, що суб'єкт знання збігається з його об'єктом, – саме в цій діяльності я досягаю – як найвідчутніше й найпереконливіше – усвідомлення, що Бог є вищий за мене. У найглибшій основі пам'яті душа віднаходить Бога» [7, с. 186]. Тобто, коли я, говорить автор, повертаюсь та прямую назустріч Богу, то я прислухаюсь до того, що закарбовано глибоко в моїй пам'яті («шлях до середини приводить нагору»).

ЛІТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М. Сознание это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. — Вопросы философии. — 1989. — № 7.
2. Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. — М., 1982.
3. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1998.
4. Юнг К. Бог и бессознательное. — М., 1998.

5. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. — М., 2004.
6. Лепп І. Християнська філософія екзистенції. — К., 2004.
7. Тейлор Ч. Джерела себе. — К., 2005.

Галина Ковадло. *Особливості «внутрішньої соціальності» та моральна свідомість.*

Автор статті акцентує увагу на тому, що сфера несвідомого – це сфера трансперсонального, соціального, внутрішнього досвіду. Вона не є виключно негативною сферою, яка протистоїть індивідуальному, свідомому та «позитивному» досвіду людини, а є сферою колективного позитивного досвіду. В останньому, безперечно є, бездонна й меонічна свобода та свавілля, архетипічна агресивність та нетолерантність, архетипічний страх (до Чужинця, взагалі Чужого), але також й архетип теплих почуттів до Іншого, архетип терпимості та любові до Чужого. Саме почуття любові, на думку автора, може також проявлятися архетипічно – як внутрішній трансперсональний феномен нашої психіки, що діє без нашої на те згоди та усвідомлення. «Внутрішня соціальність» як «внутрішня трансперсональність» проявляється в автоматизмі людських дій. Саме «добро» людина може чинити не лише тому, що вона усвідомила його як «добро», а автоматично, а отже, інстинктивно, так само інстинктивно остання може відхиляти й саме «зло».

Тобто можна сказати, «внутрішня соціальність», відкриваючи «просвіти» у світ несвідомого та архетипів, у світ «пустих форм», де ми бачимо присутність «динамічних ідеальних зв'язків», які представляють нам наш внутрішній досвід як «деякий кругообіг смислів», відкриває наразі нам «просвіти» у світ «безумовного», всезагального, колективного, а також Абсолютного та Божественного знання. Автор зазначає, що в наш час паралельно з процесами все більшого віддалення божественного від зовнішнього світу, відбуваються процеси його укорінення у світі внутрішньому, в глибинах людської психіки. «Безумовними» для людини є знання добра та зла, Абсолюту та «морального закону», що є знаннями, які іманентні кожній людській особистості. Свідомість людини синтезує дані апіорні знання разом із знаннями людського інтелекту, осмислюючи світ як світ людини, як сферу творення та сферу постійного морально-етичного її самовдосконалення. «Входження у сферу свідомості» це, по суті, входження у

сферу творення людини, це сфера, «де твориться власне людина», це «свідоме і несвідоме», це «світло і тінь людини» і «саме відносно цієї сфери варто говорити про Бога, який є символом того у світі, що є», без нашої на те згоди чи дозволу, це – «щось», що буттєє та відтворює себе в самій людині, в її станах, бо в кожний наступний момент вона (людина) уже не та, якою була перед цим.

Ключові слова: внутрішня соціальність, трансперсональність, колективне несвідоме, людський розум, людські почуття, моральна свідомість.

Галина Ковадло. Особенности «внутренней социальности» и моральное сознание.

Автор статьи акцентирует внимание на том, что сфера бессознательного – это сфера трансперсонального, социального, внутреннего опыта. Это не исключительно отрицательная сфера, которая противостоит индивидуальному, сознательному и «положительному» опыту человека, а это сфера коллективного положительного опыта. В ней, бесспорно, есть бездонная меоническая свобода и произвол, архетипическая агрессивность и нетолерантность, архетипический страх (к Чужаку, вообще Чужому), но также и архетип теплых чувств к Другому, архетип терпимости и любви к Чужому. Само чувство любви, по мнению автора, может также проявляться архетипически – как внутренний трансперсональный феномен нашей психики, действующий без нашего на то согласия и осознания. «Внутренняя социальность» как «внутренняя трансперсональность» проявляется в автоматизме человеческих действий. Само «добро» человек может творить не только потому, что он осознает его как «добро», а автоматически, а, значит, инстинктивно, так же инстинктивно человек может отклонять и само «зло».

То есть, можно сказать, «внутренняя социальность», открывая «просветы» в мир бессознательного и архетипов, в мир «пустых форм», где мы видим присутствие «динамичных идеальных связей», которые представляют нам наш внутренний опыт как «некоторый круговорот смыслов», открывает нам «просветы» в мир «безусловного», всеобщего, коллективного, а также Абсолютного и Божественного знания. Автор отмечает, что в наше время параллельно с процессами все большего отдаления божественного от внешнего мира, происходят процес-

сы его укоренения в мире внутреннем, в глубинах человеческой психики. «Безусловным» для человека есть знание добра и зла, Абсолюта и «морального закона», которые есть знаниями, имманентными каждой человеческой личности. Сознание человека синтезирует эти априорные знания вместе со знаниями человеческого интеллекта, осмысливая мир как мир человека, как сферу созидания и сферу постоянного морально-этического его самосовершенствования. «Вхождение в сферу сознания» это, по сути, вхождение в сферу созидания человека, это сфера, «где создается собственно человек», это «сознательное и бессознательное», это «свет и тень человека» и «именно относительно этой сферы следует говорить о Боге как символе того в мире, что есть», без нашего на то согласия и разрешения, это – «нечто» бытующее и воспроизводящее себя в самом человеке, в его состояниях, потому что в каждый следующий момент он (человек) уже не тот, каким был до этого.

Ключевые слова: внутренняя социальность, трансперсональность, коллективное бессознательное, человеческий разум, человеческие чувства, моральное сознание.

Galina Kovadlo. Features of «internal sociality» and moral consciousness.

The author of the article emphasizes that the sphere of the unconscious is the sphere of transpersonal, social, internal experience. It is not exclusively a negative sphere that is opposed to the individual, conscious and «positive» experience of a person, but is a sphere of collective positive experience. The latter is undoubtedly the abysmal and meonic freedom and outraged arbitrariness, archetypal aggression and intolerance, archetypal fear (in general, towards the Stranger), but also the archetype of warm feelings towards the Other, the archetype of tolerance and love towards the Stranger. It is feeling of love, according to the author, that can also manifest archetypically – as an internal transpersonal phenomenon of our mental sphere, which is acting without our consent and awareness. «Internal sociality» as «internal transpersonality» is manifested in the automatism of human actions. It is the «good» that person can do it not only because he has perceived it as the «good», but automatically, and therefore instinctively, just as instinctively the person can dismiss the «evil» itself.

So to say, «internal sociality», opening «light gap» into the world of the unconscious and archetypes, into the world of «empty forms», where we see the presence of «dynamic ideal relationships» that represent our inner experience as «some cycle of meanings», now opens to us «light gaps» into the world of «unconditional», universal, collective, as well as Absolute and Divine knowledge. The author notes out that in our time beside the processes of increasing distance of the divine from the outside world, there are processes of its rooting in the world internal, in the depths of the human psychical life. Knowledge of good and evil, the Absolute and the «moral law», which are the knowledge immanent in every human personality, are «unconditional» for human. Human consciousness synthesizes a priori knowledge together with the knowledge of human intelligence, comprehending the world as a world of human, as a sphere of creation and a sphere of constant moral and ethical self-perfection. «Entering into the sphere of consciousness» is, in fact, entering into the sphere of human creation, this is the sphere «where is created a human», this is «conscious and unconscious», this is «light and shadow of human» and «it is respecting to this sphere that it is worthy to speak of God, who is a symbol of things which there are in the world», and exists without our consent or permission, is «something» that exists and reproduces itself in the human himself, in its states, for at every next moment a human is no longer the one it was before.

Key words: internal sociality, transpersonality, collective unconscious, human mind, human feelings, moral consciousness.

СУЧАСНИЙ ЗАПИТ НА ЛЮДЯНІСТЬ: ОБТЯЖЛИВИЙ ПАФОС ЧИ НАГАЛЬНА ПОТРЕБА ВИЖИВАННЯ

Надвисокий темп розгортання історично значущих подій на теренах нашої Вітчизни останнім часом неминуче потягнув за собою стрімке зростання уваги філософської рефлексії до одного з фундаментальних вимірів світу людського буття, – до домінанти *сумніву і запиту* людини щодо власного самовизначення. І хоча всесвітня історія пам'ятає спроби «отямитися» й після більш масштабних випробувань людської гідності та втрат людиною самої себе, на нашу думку, цінність «самоосвіти», що ми набуваємо її нині через наш кривавий досвід, не стає менш значущою, менш вагомою, тільки через те, що ми, мовляв, лише «долучаємося» у якості чергової «ілюстрації» до загального досвіду інших народів та відтінків всесвітньої історії.

Серйозною підставою для такої позиції є сама невичерпна природа людини, специфіка її самореалізації у світі, котра якраз і полягає в тому, що вона може бути артикульована через категорії *становлення*, принаймні, не гірше (скоріше, навіть краще), ніж через категорії сталого буття. І змістовними моментами такої категорії є також *сумнів* та навіть *потяг до заперечення* своєї власної гідності людиною як живою істотою.

От і нині, коли сучасність намагається генералізувати здійснюваний людиною акт нищення людини в собі самій, підносячи його ледь не до статусу сутнісного виміру, питання про конкретні допустимі межі і креативний потенціал такого сумніву та відповідного людського самозаперечення як запоруки свободи постає надзвичайно гостро.

З одного боку, коли ми спостерігаємо, як актуалізована в умовах тотальної ворожості і насильства «хитрість людської гідності» загрожує перетворитися з тактичної зброї (свого роду «кетмана»)

вже на таку собі універсальну стратегію життя взагалі, і горизонт майбутнього починає заступати монументальна фігура людини-перевертня, ми починаємо розуміти, що реальність знов надає нам достатньо серйозних підстав для сумніву у людській спроможності та для критики гуманізму.

Так, наприклад, останні суспільно-політичні події в Україні досить наполегливо нав'язують нам спокусу розглядати навіть подвиг героїв Небесної сотні як одну з форм прояву ресентиментної реакції на тотальне насильство і заподадливо підсовують цілу низку історичних аналогій. У романі М. Кундери «Книга сміху й забуття», є один цікавий фрагмент, в якому цілком випадковий збіг одного з гасел повстанців проти радянської окупації Чехословаччини 1968 року і одного з актуальних гасел нашої гарячої реальності наштовхує на аж ніяк не випадкові аналогії і роздуми щодо суперечливої постаті людини у світі. Йдучи по слідах розчавленої танками «празької весни», герой помічає на стіні гасло: «Нам не потрібен компроміс, нам потрібна перемога» [1, с. 36]. Якщо зважити на тотальний характер насильства, здійсненого щодо чеської національно-патріотичної свідомості (спільноти), стає в цілому зрозумілим, чому навіть у людини, котра не зламалась, котра боролася і протистояла як могла окупантам, це спостереження викликало насамперед розпачливо-негативну реакцію: автор (чи герой?) ледь не обурюється страшенною наївністю повсталих, – неадекватністю їх позиції. Наївні, вони тоді ще не розуміли, що вся їх свобода як можливість вибору об'єктивно обмежена вибором *варіанту поразки*, а претензія на перемогу в тій ситуації є не чим іншим як проявом, як він говорить, вживаючи чисто чеське поняття, *литости*, тобто щось на зразок такого варіанту ресентиментної реакції, коли людина обирає надто дорогий опосередкований варіант помсти ворогові – ціною нанесення шкоди в першу чергу самій собі, а подеколи і ціною власного життя. Як це зробили, на його ж думку, 300 спартанців, і як це характерно взагалі для тієї сфери людського буття, яку прийнято називати, її так званими «героїчними сторінками історії».

І навряд чи вищезгадану спокусу можна відносити виключно на рахунок власної легкодухості або тиску, що надзвичайно посилювався останнім часом, з боку латентних ідеологів «русскава мира»,

дехто з яких, дещо заглибоко заховавшись у стратегічні дослідження, домоворився навіть до того, що це патріоти України, які, не шкодуючи життя, боронять її від ворога, насправді, мовляв, і є «гібридними сепаратистами»¹. Тут ми стикаємося з істотною проблемою, тобто маємо справу з нагальною потребою узгодити, або гармонізувати усі форми застосування практичного розуму, від прагматичної до моральної, якщо скористатися габермасівською понятійністю, – знайти їх «спільний знаменник», конче необхідний для певної практики. Адже, з одного боку, це саме голос практичного розуму наполягає на тому, що можна було б і не йти з фанерним щитом на снайперські кулі, що краще було би відступити, розосередитися, зберегти свої життя для подальшої боротьби, яка триває ще й понині як на зовнішньому, так і на внутрішньому фронті – нарешті, заради самого життя як найвищої цінності людини.

Проте, з іншого боку, тут закид розуму щодо недоречності пафосу героїчного виміру буття сам не убезпечений від критики: адже це голос, так би мовити, відстороненого, нейтрального розуму, який ніби відсахнувся від незглибинного, нескінченного у своїй невизначеності людського ества. А рішення самих учасників подій як цілісних істот було саме таким: це була *їх* боротьба за власну *гідність*, яка, *якраз і була водночас отим виключним шляхом самозбереження, поза яким для них не було порятунку*. Трагічним чином в цю мить їхньої долі їх боротьба за життя неначебно ідеально збіглася з їхньою боротьбою за гідність. Принаймні, природа людина *спроможна пропонувати* їй такі історичні ситуації, які підносять її до статусу особистості високого масштабу життя, якою вона відчуває себе і якою, отже, вона є на той момент, і для якої порятунок життя пролягає виключно через збереження гідності, позаяк життєзберігаюче ухилення від такого вибору прирікало б її на безмістове і зрештою нестерпне існування у статусі невиліної істоти.

Звичайно, інтерпретуючи боротьбу людини за власну гідність як таку, що водночас виступає у ролі інструменту самозбереження, або як її повстання проти приниження її людської гідності як прямої загрози її життю, ми не уникаємо справедливих докорів у «філософичності» відповіді на запит людини про свою природу: така філософська відповідь має, мабуть що, виключно *пропозиційний*

статус, тобто вона здатна накреслити певні умови уможливлення людської гідності і особливого людського статусу у світі. А відтак вона не тільки не виключає, а навіть передбачає «антиможливість», тобто можливу наявність отого «проклятого» сумніву, нашої непевненості у ставленні до власного ж подвигу, самокритичне ставлення до своєї власної перемоги, – вона «наполягає» на тому, щоб запит людини про саму себе залишався без остаточної, вичерпної відповіді.

Відтак, така інтерпретація знову актуалізує проблему свободи як категорію практичної філософії, тобто цілу низку питань про сучасні шляхи її *онаявлення*, про нинішній стан взаємостосунків між онтичною, конститутивною, фактичною стороною світу людського буття, з одного боку, та нормативно-прескриптивною, – з іншого, – отже, проблему *свободи людини від «приреченості на свободу»*. Адже останнім часом складається враження, що інтелектуальну пильність мислячої частини нашого суспільства ніби приспала сартрівська етика приреченості на свободу, яка, зрештою, є лише варіантом ідеалістичної етики Канта. Однак, проголошена Сартром приреченість людини на свободу як така, без реалізації цієї свободи у сфері наявного буття, залишатиметься формальною ідеалістичною декларацією, що насправді відрізняється від природничого принципу каузальності лише своєю специфікацією. Свобода не лише *виникає кожного разу*, коли людське існування реально уможлиблює своє буття, але й *зникає кожного разу*, коли екзистенція уникає свого сутнісного напруження. Отже, в цьому сенсі людина аж ніяк не приречена на свободу і не тому вільно діє і вільно відноситься до речей, інших людей та до самої себе, що «десь там», у інтелігібельній сфері, є свобода як певна *causa*, що спричиняє ці вільні дії і вільне ставлення. Людина у своєму тотальному вивільненні виходить за будь-які межі, і саме через це, тобто як завжди вже існуючий феномен *уможливлення* свободи у своєму відношенні, і втілює ілюзію «приреченості» на свободу у вигляді певного «принципу». Насправді ж, свобода не є абсолютним началом чи безконечним принципом, – будучи безпідставною подією, вона сама є скінченною характеристикою наявного буття, котра *неначе* діє «сама по собі» і провокує поблажливе ставлення до наявного буття,

через що з уваги зникає важлива обставина: «не *через те*, що існування вільне, воно відноситься до самого себе і до речей, – його свобода лише говорить, що воно *фактично* відноситься і *вже завжди* відносилось» [2, с. 17]. З цього боку, тобто з огляду на те, що сама свобода людини є «безпідставною подією», Революція Гідності була (і є) *лише досвідом виконання* означеного уможливлення, здійснила лише «безпідставний» вибір на користь свободи, а отже вона хоч і не зазнала поразки, але й не здобула «остаточної перемоги». І приреченість людини на свободу, отже, полягає хіба що в тому, що через безмежність своєї свободи вона не здатна остаточно перейти у «царство свободи» і гарантовано та комфортно «розташуватися» там.

Така принципово амбівалентна неминучість доконечного она-явлення свободи тісно пов'язана з органічною цілісністю людського єства, тобто з тим, що «...здатне до сприйняття, а потім і особистісне життя доконче континуально розвивається зі своїх органічних начал» [3, с. 42]. Відтак практичне виконання людиною своєї «істини» (в широкому, а не лише епістемологічному сенсі), котре у царині моральності (тобто у світі усупільненої особистості) є ексцентрованим, лежить поза нею, з необхідністю реалізується у життєвому циклі, що перебігає крізь царину природи, де істина лежить в ній самій, тобто характеризується об'єктивністю, нормативністю і законами, без чого людина ризикує «розпорошити» свою людяність, перетворивши свою ексцентричну позицію на тотальну хаотичність. Цим, напевне, пояснюється дійсна історична непроминальність проблеми відносно тривалого дотримання людиною *вимог натуральності в процесі своєї соціалізації*. Означене специфічне «тривання» природи в людині у вигляді культури та суспільства, за сучасних умов глобалізації та стрімкого зростання інформаційно-технологічної озброєності людини, зрештою призводить до істотної реорганізації філософсько-антропологічного знання як опосередковуючої ланки людинознавства, актуалізація проблематики якої водночас знаменує набуття нею виключно рефлексивного – взаємозалежного – характеру. Інституціональне та інструментально-технологічне «знищення» людини, допоки воно не

спромоглося на її онтологічне знищення, самим фактом останньої приречене на «винайдення» антропологічних конструктів.

Так, сучасна гуманітаристика вже не може задовольнятися традиційним висновком про те, що будь-яка соціальна теорія, навіть якщо вона свідомо ігнорує міркування про «природу» або «сутність» людини, підсвідомо містить в собі певний образ людини, певні антропологічні припущення і уявлення. Від соціальної теорії життя також вимагає певної «гри на випередження», тобто руху назустріч філософській антропології. Щоправда, цей рух не здійснюється, звичайно, як експліковане дослідження наукових антропологічних поглядів щодо біологічного роду, і соціальна теорія з повним правом може заявити, що вона і без того, щоб вдаватися до наукових знань про родові зв'язки, принципово спроможна відповісти на питання, ким є людина. Але дослідження перспектив соціокультурної динаміки, можливостей адекватного сучасним вимогам переформатування міжлюдських стосунків тощо не може водночас не тяжіти – не вишиковуватися – у напрямку до сутнісно-людських вимірів: до тієї ж таки невизначеності поведінкових можливостей людини, що зумовлена специфічно людською формою усупільнення, для якої є значущим, що людина самою природою своєю визначена на те, аби конституювати саму себе і своє ставлення до довкілля.

З іншого боку, нинішнє суттєве зростання технологічних можливостей репродукування життя, розкодування спадковості тощо потребують не лише дослідження можливого безпосереднього соціального резонансу досягнень у цих галузях, а й соціального смислу пізнавальних, ментальних претензій, наприклад, так званих когнітивних нейрологічних наук, що, в свою чергу, вимагає певної філософсько-антропологічної ретрансляції. Адже певна резистентність філософської взагалі і онтологічної зокрема тематизації, її затята обов'язковість для живої мислячої істоти «людина» демонструється не лише всіма історичними формами позитивізму, кожна з яких раніше чи пізніше мусила виплекати в собі самій свою власну метафізику. Ми маємо прекрасну нагоду спостерігати більш свіжий випадок «антиреалістичної онтології», до якої подекуди тяжіють, наприклад, сучасні нейрологічні дослідження, особливо у

підгалузях, які є в певному сенсі межовими, як от когнітивна нейрологія, нейролінгвістичне програмування, нейропсихологія, на проблемах яких і живиться т. зв. *нейроконструктивізм*, тобто філософська теорія, котра насамперед базується на твердженні, що ми сприймаємо не речі та факти самі по собі, а скоріше тільки те, що конструює наш мозок на основі сенсорного вводу.

Дослідницьке заглиблення у закономірності креативного функціонування мозку виявляє, наприклад, що в цілому прийнятна і справедливо заохочувана після кантівської критики чистого розуму філософська установка на те, що розуміння речей і фактів з необхідністю передбачає розуміння самого процесу розуміння, містить у собі чимало підводних каменів, і демонструє, як суто філософські проблеми «оживають» виключно в процесі постановки і розв'язання конкретних когнітивних пошуків.

Як зазначає Маркус Габріель у своїй роботі «Існування у світлі реального мислення», той варіант антиреалістичної онтології, який провокується нейроконструктивізмом, не може бути послідовним, оскільки втрачає будь-яку пізнавальну спроможність і зазнає саморуйнації одразу, як тільки спрямує свої власні установки на самого себе. Цей катаклізм як наслідок «самозастосування» методологічних засад нейроконструктивізму, виникає через те, що тут ігнорується проблема диференціації модусів всередині самої категорії існування, а дослідницька увага виключно концентрується на залежності існування від конструктивно-творчого потенціалу мозкової активності. Той ментальний образ середовища, або мій внутрішній «монітор», на якому з'являються тримірні або чотиримірні розмаїті предмети, нейроконструктивізм уподібнює до мапи, яка дійсно відповідає тому, що відображає, проте лише в тому сенсі, що вона дозволяє відповідну співвіднесеність, або орієнтацію. І це, справді, зовсім не означає, що сам «пейзаж» є саме таким, яким він конструюється на «мапі»: «Ментальний образ середовища існує так само, як і мапа, тільки завдяки тому факту, що ми їх обох побудували мислено, що згідно з нейроконструктивізмом, завжди може бути краще пояснене тим фактом, що ми розуміємо функцію залучених мозкових процесів більш детально» [4]. Іншими словами, в ментальному образі Шварцвальда, який дозволяє нам успішно орі-

єнтуватися у цьому лісовому масиві, немає «ні грама» самого Шварцвальда.

Проте, якщо сам мозок сприймати крізь призму цих принципів настанов, слід визнати, що мозок, що сприймає сам себе, має справу не з мозком, а з його ментальним образом, в якому так само мало «власне мозку», як мало самого по собі Шварцвальду на мапах Google. Наші уявлення про речі і факти, в тому числі і про мозок, як вони є самі по собі за такого підходу тяжіють до того, щоб перетворитися на похідну від образів довкілля, які виробляє мозок, котрий сам є лише ментальним образом, який він сам виробляє. Така «хитка», радикально непевна когнітивна позиція нанівець зводить наші гіпотетичні припущення про «відповідність», перетворюючи їх на «чисте сподівання» з його «куцою», обмеженою чисто інструментально-прагматичною пізнавальною спроможністю.

Проте реальний процес пізнання, зрештою, не може у радикальний спосіб обійтися без самої ідеї відповідності, яка б виходила за межі ситуативної успішності певної дії як узгодженості розуму з самим собою. Він з необхідністю потребує узгодження своїх «стосунків» з онтологічними передумовами і можливостями свого виконання, – потребує адекватного сучасному етапу розвитку «розуміння розуміння» («саморозуміння розуму») встановлення стосунків епістемології з когнітологією, як таким способом пізнання пізнавального процесу, який розглядає останній певною мірою ззовні, з точки зору сучасних умов його уможливлення. Якщо ж ми дотримуємося припущення, що світ конструюється виключно мозком, то само це твердження, у цілковитій відповідності до його власного інтенціалу, ми можемо розглядати як невизначене щодо істинності, тобто як цілком можливо хибне, помилкове припущення, і відтак, можливо, ніякого мозку й не існує, як і центральної нервової системи etc.

Отже, якщо й можна погодитися з тим, що «питання – *«хто» встановлює спосіб розрізнення?* – ... не має сенсу в конструктивній онтологічній позиції, оскільки «хто» з'являється уже у зв'язку з самим способом розрізнення, всередині такого способу розрізнення, тобто всередині реальності», тобто з тим, що «будучи лише розрізненою всередині себе, реальність «набуває» своїх «хто» и

«що»» [5], то водночас неможливо проігнорувати й ту обставину, що «ніхто» навряд чи в змозі здійснити розрізнення, в результаті якого виникає «хто». Конструктивізм в цьому відношенні є потенційно соліпсистичним, і провокує рух інтелектуально-пізнавального потенціалу людини до самознищення. І будь-який конструктивізм як *когнітивна позиція*, в решті-решт, містить у собі реальну можливість такого самоконструювання світів, котре, будучи позбавленим опори у вигляді реальності з *максимально стійкою модальністю*, тобто такого «сегменту» реальності, існування якого не потребує прояснення нами механізмів нашою пізнавальною діяльністю – об'єктивної реальності, – без такої опори будь-який конструктивізм як філософія пізнання є саморуйнівним.

ПРИМІТКИ

¹Див., напр., *Андрей Ермолаев*, директор Інститута стратегічних досліджень «Новая Україна». Когда большинство становится меньшинством?

ЛІТЕРАТУРА

1. *Милан Кундера*. Книга смеха и забвения // http://loveread.ec/read_book.php?id=7858&p=36
2. *Klaus Giel*. Philosophie als Anthropologie //
3. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? — М. Изд-во «Весь мир». — 2002. — С.42.
4. *Markus Gabriel*. Existenz, realistisch gedacht//<http://www.frias.uni-freiburg.de/veranstaltungen>.
5. *Сергей Дацюк*. Горизонты конструктивизма// <http://www.uis.kiev.ua/xyz/hc/hc-book.htm>

Геннадій Шалашенко. *Сучасний запит на людяність: обтяжливий пафос чи нагальна потреба виживання.*

Надвисокий темп розгортання історично значущих подій на теренах нашої Вітчизни останнім часом неминуче потягнув за собою стрімке зростання уваги філософської рефлексії до одного з фундамен-

тальних вимірів світу людського буття, – до домінанти *сумніву і запиту* людини щодо власного самовизначення. Ми зіткнулися з нагальною потребою узгодити, або гармонізувати усі форми застосування практичного розуму, від прагматичної до моральної – знайти їх «спільний знаменник», конче необхідний для нинішньої практики.

Природа людини *спроможна пропонувати* їй такі історичні ситуації, які підносять її до максимуму особистісного статусу, на якому порятунок життя пролягає виключно через збереження гідності, а ухилення від такого вибору прирікало б людину на беззмислове і зрештою нестерпне існування у статусі невольної істоти. Проте, важливо відзначити, що людина не є приреченою на такий вибір, – він носить виключно *пропозиційний статус*, тобто природа людини дозволяє накреслити певні умови уможливлення людської гідності і особливого людського статусу у світі. Відтак формула «приреченості людини на свободу» має латентний потенціал ідеалістичної резиньцяції, а наявність «антиможливостей» у невичерпній людській природі має зворотній позитивний сенс, як запорука того, щоб запит людини про саму себе залишався без остаточної, вичерпної відповіді.

Така позиція людини у світі, не в останню чергу пов'язана з континуальним характером походження усупільненої особистості зрештою з органічних начал, актуалізує проблематику особливих взаємозв'язків філософсько-антропологічної рефлексії як з соціальною теорією, з одного боку, так і з генно-інженерними, інформаційно-технологічними дослідженнями та когнітивними нейрологічними науками, котрі ментальні і соціальні феномени перетворили на предмет природничо-науково пояснюючого дослідження і висувають певні пізнавально-світоглядні претензії.

Ключові слова: природа людини, людяність, гідність, свобода, самовизначення, можливості, пропозиційний статус.

Геннадий Шалашенко. *Современный запрос на человечность: обременительный пафос или настоящая потребность выживания.*

Чрезвычайно высокий темп разворачивания исторически значимых событий на просторах нашей Родины в последнее время неизбежно повлек за собой стремительный рост внимания философской рефлексии к одному из фундаментальных измерений мира челове-

ского бытия – к доминанте *сомнения и вопрошания* человека относительно собственного самоопределения. Мы столкнулись с настоящей потребностью согласовать все формы применения практического разума, от прагматической до моральной, – найти их «общий знаменатель», остро необходимый для нынешней практики.

Природа человека *в состоянии предлагать* ему такие исторические ситуации, которые возносят его до максимума личностного статуса, где спасение жизни проходит исключительно через сохранение достоинства, а уклонение от такого выбора обрекало бы человека на бессмысленное и, в конце концов, невыносимое существование в статусе несвободного существа. Однако, важно отметить, что человек не является обреченным на такой выбор, – он носит исключительно *пропозициональный статус*, то есть природа человека допускает возможность некоторых условий утверждения человеческого достоинства и особого человеческого статуса в мире. Поэтому формула «обреченности человека на свободу» имеет латентный потенциал идеалистической резиньции, а наличие «антивозможностей» в неисчерпаемой человеческой природе имеет обратный положительный смысл, – как залог того, чтобы запрос человека о самом себе оставался без окончательного, исчерпывающего ответа.

Такая позиция человека в мире, не в последнюю очередь связанная с континуальным характером происхождения обобществленной личности в конце концов из органических начал, актуализирует проблематику особых взаимосвязей философско-антропологической рефлексии как с социальной теорией, с одной стороны, так и с генно-инженерными, информационно-технологическими исследованиями и когнитивными нейрологическими науками, – с другой, поскольку последние превращают ментальные и социальные феномены в предмет естественнонаучно объясняющего исследования и выдвигают определенные познавательные-мировоззренческие претензии.

Ключевые слова: природа человека, человечность, достоинство, свобода, самоопределение, возможности, пропозициональный статус.

Hennadiy Shalashenko. The modern request for humanity: a burdensome pathos or an urgent need for survival.

The high rate of unfolding of historically significant events in the territory of our Fatherland has in recent years inevitably led to a rapid

increase in the attention of philosophical reflection to one of the fundamental dimensions of the world of human being, to the dominant of *doubt* and the *request* of man for his own self-determination. We are faced with the urgent need to harmonize all forms of practical reasoning, from the pragmatic to the moral – to find them a «common denominator», indispensable to current practice.

The nature of man *can offer* him such historical situations that elevate him to the maximum of personal status, in which the salvation of life lies solely through the preservation of dignity, and the avoidance of such a choice would doom man to a meaningless and ultimately unbearable existence in the status of a not free being. However, it is important to note that man is not doomed to such a choice – he has a purely *propositional status*, that is, the nature of man allows us to outline certain conditions for human dignity and special human status in the world. Thus, the formula of the «a man is condemned to freedom» has the latent potential of idealistic resignation, and the presence of «anti-possibility» in inexhaustible human nature has the positive meaning, as a guarantee that a person's request about himself remained without a definitive, comprehensive answer.

This position of man in the world, not least connected with the continuous nature of the origin of the social personality, in the end, from organic principles, actualizes the problem of special relations of philosophical anthropology with both social theory and information technology and cognitive neurological sciences, which transformed the mental and social phenomena in the subject of natural science explanatory research and put forward certain cognitive claims.

Key words: human nature, humanity, dignity, freedom, selfdetermination, opportunities, propositional status.

IS THE PHILOSOPHY OF SCIENCE A SCIENCE? FROM A VIEW OF THE UKRAINIAN PHILOSOPHER OF SCIENCE

Introduction

At one of the sessions of the Academic Council of the G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (NASU), Yevgeny Bysritsky, the former long-standing Executive Director of the Ukrainian Fond «Renaissance» (sponsored by the famous philanthropist G. Soros) and the acting Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics, had suggested to discuss the question «What is philosophy?»

As a working hypothesis, he stated that philosophy is an intellectual activity that occupies an intermediate (in between) position between science and theology. Is it so? Concerning Ukrainian context, it should be noted that we have to differentiate between two kinds of professional philosophers in Ukraine: those who are working at the NASU (ca 100 persons) and those at Ukrainian Universities (ca 2000 persons). Instructing some philosophy courses is an obligatory part of the National Curriculum of university education.

Soberly assessing my knowledge of the many activists, who call themselves philosophers, I will not dare to offer my own answer to the question about the essence of the philosophy [31]. Such attempts were repeatedly made by world-recognized thinkers in the history of mankind. Thanks to them philosophy as a type of intellectual activity stood out and gained considerable weight, regardless of the indifference of the main part of society both to the ‘love of wisdom’ and to intelligence as a whole. Among them are, I would say, defining figures like Plato,

Aristotle, I. Kant, G. Hegel, L. Wittgenstein and M. Heidegger, as well as such bright names as G. Agamben [1], A. Badiou [3], M. Bunge [12], J. Deleuze and F. Guattari [26], I. Hacking [44], and J. Ortega y Gasset [73].

Nevertheless, I have elaborated some preliminary thoughts concerning the answer to a more particular question formulated in this article title. Before proposing it, I will try to briefly answer two questions, its prerequisites, without which such an answer is impossible: «Is the philosophy of science a philosophy?» and «What is science?»

Is the philosophy of science a philosophy?

First of all, the philosophy of science modifies the traditional ontological (what there is) and epistemological (how we obtain and ascertain knowledge about what there is) issues on the basis of modern sciences achievements.

In addition, answering the question «is the philosophy of science a philosophy?» one must take into account the split of the philosophy into many areas (separate domain-oriented philosophies). Each of them has many directions, trends and schools. If one distinguishes such areas according to the type of domain they are intending to study, one can say that the philosophy of science is an equal member of the big and respectable family that includes history of philosophy, ontology/meta-physics, epistemology, political philosophy (or philosophy of politics), philosophy of morality (or ethics), philosophy of law, philosophy of language, philosophy of social sciences, philosophy of economics, philosophy of history, philosophy of education, and even philosophy of philosophy [87], [93].

The statement that the philosophy of science is a philosophy is evidenced not only by its worldwide teaching in the leading universities, but also by some personal and institutional factors. This is the sphere of scrutiny by such researchers as R. Carnap, K. Popper, H. Reichenbach, and B. Russell who certainly were genuine philosophers. There are also international periodicals devoted purely to the philosophy of science or publishing articles on this topic. Among them are *The British Journal for Philosophy of Science*, *Epistemologia*, *Erkenntnis*, *The European Journal of Philosophy of Science*, *The Foundations of Science*, *The Phi-*

losophy of Science, Quality and Quantity, Science Education. Science & Education, Synthese, Studies in the History and Philosophy of Science, Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie, Zygon, etc. The international meetings on the logic, methodology and philosophy of science have been regularly organized (*Congresses of Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology, European Philosophy of Science Association Biennial Conferences, etc.*). The international societies on the philosophy of science have many years functioned. Examples are *The Philosophy of Science Association (USA)* and *The European Philosophy of Science Association*.

Thus, the assertion that the philosophy of science is a philosophy branch seems quite reasonable.

What is science?

The answer to this question seems to be trivial and well known. Though, if one goes beyond the general idea of science, it is not so simple, at least in Ukraine. Really, there are at least four circumstances, which demonstrate the fatal misunderstanding of science and its role in the modern Ukrainian society.

Firstly, it is the narrow-minded defiance of the fundamental sciences by the broad strata of the population. Its essence is the view of the so-called ordinary taxpayer, who demands instant benefits from each result of the basic scientific research [51], [52], [96].

Secondly, this is a totally inadequate attitude towards science by the executive and the legislative powers, who completely disregard science as a fundamental and extremely important component of the national security [63]. It is likely that there is some little explored, but universal and important regularity in any modern society. Namely, the vacuum of scientific knowledge, approaches, methods and understanding in any social sphere is necessary filling with pseudoscience. See, for example, the manifestation of this regularity in security and justice areas [27].

By the way, all former Presidents of Ukraine have PhD degrees and one, nay, is a Professor, who once wrote his title as 'Proffesor'. Although all domestic academic science is financed on the level of a middle Western university, the authority demands scientific achievements from Ukrainian scientists that would deserve the Nobel Prize [40, s. 277].

Thirdly, these are unresolved principal practical questions of the evaluation of the results of scientific activity [9]. Had the answer to the question «What is science?» [15], [19], [21], [24], [35], [38], [41], [55], [66], [74], [82], [95] was well-known and generally accepted in Ukraine, there would have been no contradictory petitions to the Ukrainian authority [22]. They, on the one hand, have been signed by representatives of the mathematical and natural sciences, and on the other, those by social sciences and humanities. The emotional dispute between them has arisen due to disagreements about application of the international criteria to evaluate the results of the scientific activities of the first two groups to estimate achievements of two last groups of scholars. In terms of the number of signatories, the petition by scholars won a big advantage (918: 580). By the way, according to my estimation, the number of fellows of the first two groups is ten times bigger than is associated with the last two groups. For some strange reason, members of the last two groups are persuaded that their scientific achievements are absolutely not interesting for corresponding world scientific communities. That is why these scholars are even not trying to publish papers in leading international journals. As a ‘consequence’, their articles cannot be assessed in the framework of international criteria for the quality of scientific work.

Fourthly, there are unresolved cardinal pedagogical and didactic problems of teaching science in schools and universities worldwide [42], [62], [67], [88]. The explanation of what is science is not banal and evident in learning science. This assertion has been testified by many books and articles written by modern philosophers, educators, didactics, educators, and psychologists and devoted to various aspects, processes and functions of science, and scientific knowledge. One can also refer to a widely discussed topic of the essence of science («nature of science» – NOS) in the world pedagogical literature [2], [20], [32], [33], [36], [47], [53], [68], [69], [71].

New knowledge - the main product of scientific activity

To answer the question in the article title, it is enough to consider science only as a complex social institution that is producing a new

knowledge about any imaginary/ideal and material entities. The absence or imitation of this process transforms science from a productive cognitive instrument, permanently improved by scientists, into an orderly repository of irrefutable truths worthy of school and university study as propaedeutics for other sciences. Such a metamorphosis happened to a part of the theory of numbers, which has been taught in school under the name of ‘arithmetic’, or with differential and integral calculus as a part of ‘higher’ mathematics that university students of natural and engineering faculties have to some degree mastered.

Under the proposed vision of science, it is important to take into account several factors. The first is the being of scientific knowledge not as an undifferentiated substance [29], [34], [91], [94], but as supporting each other separate systems of knowledge [39], [57], [58], [59], [60] about various aspects of the respective domains/subject of individual sciences. The second is the generation of a new scientific knowledge on the basis of its available modern systems. The third is the permanent transformation and elaboration of these systems. Using the latter, the original (both internal/intrasystemic and external/extrasystemic), mainly empirical problems of studying corresponding domains are being resolved.

Thus, the domains of the philosophy of science include the science structures with the help of which scientists obtain, preserve, order and adapt new knowledge. These structures are the systems of scientific knowledge, the highest type of which are scientific theories. If one agrees with this view, then the necessary condition for the being of the philosophy of science as a science is its production of new metaknowledge about systems of scientific knowledge. While for this to happen, its own metaknowledge systems must be built and developed. In turn, they should have components of the same forms and functions as systems of scientific knowledge have. Another issue is that the content/filling of these components is determined by different domains of science (entities studied by the sciences) and philosophy of science (scientific knowledge systems created and changed by scientists). In Popper’s words, the domain of the philosophy of science is a scientific knowledge/cognition part of the third world [76]. One even can say, that this domain has formed the fourth world, i.e. world of metaknowledge as knowledge

about the pure scientific part of the third world. The term ‘pure’ has been here used in Kelsen’s meaning of the pure theory of law [54].

Philosophy of science as one of metasciences about the science

Under prevailing view, the philosophy of science is a collection of, as a rule, fair and ingenious reflections/considerations of scientists and philosophers about science and/or philosophers’ translations of the general content of scientific knowledge into numerous philosophical languages. It also includes the futile attempts of some philosophers to solve scientific problems that, at least now, are not resolved by scientists. The proposed here vision of science transforms philosophy of science into one of the metasciences about science, namely the science of systems of scientific knowledge, their emergence, changes, and interdependencies. The rest of metasciences (history of science, sociology of science, economics of science, psychology of science, ethics of science, pedagogy of science, science of the organization and management of science, axiology of science, scientometrics, etc.) explore those aspects or dimensions of science that are prerequisites of producing new knowledge by scientists [8]. These metasciences are worthwhile only when there are the sciences that generate new knowledge about their domains. By the way, the number of published publications is not an indicator of the original scientific activity of their author, if they do not present new knowledge recognized by the relevant professional, preferably, international community.

Naturally, on the basis of metaknowledge about productive systems of scientific knowledge obtained by philosophy of science, other metasciences have an obligation to explore educational, organizational, social, cultural, religious, personnel, pedagogical, economic, financial, psychological, ethical, axiological conditions of science as *sine qua non* factors of effective generating new scientific knowledge or impeding this process. These metasciences ought to propose specific practical measures for improving the functioning of science as a social institution for creating new knowledge. It should be noted that the novelty of scientific knowledge is its rather ‘perishable’ and relative to the current knowl-

edge systems feature. This always forces scientists to strive for new knowledge, relying on those knowledge systems that were new in the past.

Thus, the philosophy of science develops for other metasciences the necessary conceptual principles, ‘weapon/instruments’, and frameworks as peculiar points through which these metasciences can carry out an analysis of the aspects of science and scientific knowledge that they study.

In the literature, sometimes there is a very broad interpretation of the domain of the philosophy of science, which includes almost all possible aspects of science and its functioning in society. This view is declared by one of the most cited in Google Scholar Ukrainian philosophers Valentin Luk’yanets. He argues that «the philosophy of science is an area of philosophy that explores the phenomenon of science in the historical unfolding of all its sociocultural dimensions» [64]. Such an interpretation either does not take into account the real, albeit fuzzy division of labor between metasciences, or proposes to comprehend the philosophy of science as a *supermetascience* uniting all other metasciences about the sciences. Neither the first nor the second interpretations fit to the real history and the current state of the philosophy of science [7], [11], [13], [14], [18], [23], [28], [43], [45], [56], [61], [65], [75], [79], [80], [84] [90] and are absent in modern encyclopedic sources of the philosophy of science [17], [25], [37], [50], [70], [78], [83].

Features of the philosophy of science as a science

If the peculiarities inherent in science are also true for the philosophy of science, then it can quite reliably be considered a science.

Indeed, like any science, the philosophy of science has its more or less specific domain described above.

The sciences explore their domains by means of their current knowledge systems. Like any science, the philosophy of science studies and analyzes its domain through the prism of its metasystems or reconstructions, that is, systems of metaknowledge about systems of scientific knowledge. In the literature, many such reconstructions have been proposed – from the narrative and cultural-historical to the logical and purely mathematical. This fact makes it possible to classify directions in the philosophy of science. In the first approximation, one can distin-

guish substantive-conceptual (knowledge system as a system of informal concepts) [89]; propositional or standard (knowledge system as a statement system) [46], [86], [92]; logistic (knowledge system as a formal system) [77]; instrumentalist, or operationalist (knowledge system as a system of operations with constructs) [10], [49]; erotetic or interrogative (knowledge system as a system of questions/problems and answers/solutions to/of them) [6], [48]; semantic (knowledge system as a language system) [85]; structuralist (knowledge system as a system of abstract models of the corresponding domain) [5], [81]; extended structuralist (knowledge system as a polysystem unifying model, logistic and language subsystems) [4]; structure-nominative (knowledge system as a static polysystem) [16] and modified structure-nominative (knowledge system as a dynamic polysystem of producing new knowledge on the base of new empirical/experimental data) [39], [57], [60] directions of the philosophy of science.

Each science produces non-trivial, empirically verifiable statements about its domain. The modified structure-nominative philosophy of science proposes and substantiates the following main points about the productive systems of scientific knowledge.

In any system of scientific knowledge, it makes sense to single out its agreed/coordinated subsystems [39, s. 60]:

1) ontic (initial ideas/notions about supposedly irrefutable – stable and emergent – attributes of entities from domain of the corresponding knowledge system);

2) nominative/denominative (names/labels/designations/tags/terms of both entities from the domain of the knowledge system and components of the system itself);

3) language (the system of languages that have been used by the knowledge system);

4) logistic (means of ordering subsystems of the knowledge system);

5) nomic (formulations of laws, axioms, and postulates, representing in the knowledge system the laws, patterns, and regularities of entities from its domain, as well as the principles of organizing and changing the system itself);

6) model (abstract, as a rule mathematical, models of attributes of entities from the domain of the knowledge system);

7) representative (visual/pictorial/iconic/imaginary models as holistic prototypes of entities from the domain of the knowledge system);

8) problem/interrogative/erotetic (problems, issues, tasks that are formulated and solved by the knowledge system);

9) operational (actions with components and structures of the knowledge system);

10) procedural (rules for performing actions with components and structures of the knowledge system);

11) estimative/axiological (evaluation of components, structures, subsystems and the knowledge system as a whole);

12) hypothetical/conjectural (plausible assumptions of the knowledge system);

13) heuristical/creative/imaginative (useful, but not rigorous and well-grounded considerations specific for the knowledge system);

14) approximating (approximations of the knowledge system);

15) binding/linking/agglutinative (system of connections/ties/interrelations of subsystems and their components).

Subsystems, their levels, elements and structures are interdependent. As a rule, a nontrivial change of any component of the knowledge system causes the induced regular changes of other components. Examples of such changes are model-problem and problem-problem chains. The first ones are generated by the reformulation of existing problems in terms of new models, the second – by solving actual problem that usually has produced many formulations of new problems.

The subsystems of the system of scientific knowledge have a typical universal hierarchical multilevel construction and unite, refine, and develop the partial ideas about the systems of scientific knowledge advanced by other directions of the current philosophy of science.

The real systems of scientific knowledge differ in the degree of maturity of their subsystems and their awareness by scientists.

Like any science, the philosophy of science, being based on the models/reconstructions of static structures of scientific knowledge systems, tries to consider their kinematics, dynamics and development. In particular, it draws attention to the importance to coordinate the subsys-

tems of a separate system of scientific knowledge. By the way, one of the poorly explored ways of developing the knowledge system is to eliminate inconsistencies of its subsystems.

Various variants of the development of the system of scientific knowledge occur through diverse interdependent transformations of its subsystems, levels, structures and components. The trigger for development can be the change of any component of the knowledge system. Thus, a system of scientific knowledge is a dynamic evolving poly-system.

Like any science, the philosophy of science tests those and other assumptions with an 'empirical' analysis of those systems of scientific knowledge that has not previously come into its vision.

Like any science, the philosophy of science predicts the direction of structural improvement, at a minimum, of scientific knowledge systems that are in the early stages of their development.

Like any science, the philosophy of science is the subject of refinement, in particular mathematization [30] and change, that is, its metaknowledge systems evolve over time.

Considered as a general science, the general philosophy of science splits into a number of philosophies of particular sciences and sub-sciences. Instances are the philosophy of physics, the philosophy of mathematics, the philosophy of biology etc. In turn, philosophy of physics, for example, includes the philosophy of quantum mechanics, the philosophy of cosmology, the philosophy of thermodynamics, etc. [60].

To the extent that the philosophy of science meets the abovementioned characteristics, it can be considered as a science.

In a sense, different directions of the philosophy of science are the sciences with varying degrees of completeness of reproducing scientific knowledge systems. Usually, those directions identify the knowledge system with a combination of some parts of its several subsystems. Against the background of these options, the structure-nominative philosophy of science and its modified version differ by

- the natural and fuller natural incorporating and synthesizing various forms (concepts, models, problems, operations, estimations etc.) of knowledge differentiation into homogeneous subsystems of the scientific knowledge,

- establishing links between these forms, thanks to which they conjointly contribute to creating new knowledge through changes of available knowledge system,

- conducing to knowledge system defragmented understanding, according to which each of its separate constituent finds its natural nest with all the necessary links with other constituents.

The modified version goes further than its initial version by

- isolating larger number of uniform subsystems,
- considering both the composition of the subsystems and their transformations,

- opening up prospects for a consistent study of the developments of scientific knowledge systems in terms of changes of its components and their relationships.

REFERENCES

1. *Agamben G.* What is Philosophy? — Stanford: Stanford University Press Stanford, 2018. — ix + 114.
2. *Antink-Meyer, A., Brown, R. A.* Nature of Engineering Knowledge. Science & Education. 2019, 10.1007/s11191-019-00038-0.
3. *Badiou A.* What is Philosophy? A lecture by Alain Badiou. — New York: Antropos Press, 2010. — 260.
4. *Balzer W., Brendel K.R.* Theorie der Wissenschaften. — Wiesbaden: Springer VS, 2019. vii + 293.
5. *Balzer W., Moulines C., Sneed J.* An Architectonic for Science. The Structuralist Program. — Dordrecht, 1987. — xxxvii + 431.
6. *Başkent C.* (ed.). Perspectives on Interrogative Models of Inquiry. Developments in Inquiry and Questions. — Cham, 2016. — vii +197.
7. *Bechtel W.* What is Philosophy of Science? In: W. Bechtel, Philosophy of Science: An Overview for Cognitive Science. — Hillsdale, 1988. — Pp.1–3.
8. *Ben-David J.* The Scientist Role in Society. A Comparative Study with a New Introduction. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984. — xxvi + 209.

9. *Bibliometrics of Ukrainian science*. Bibliometric profile of a scientist — declaration on scientific activity. . In Ukrainian.
[*Бібліометрика української науки*. Бібліометричний профіль вченого — декларація про наукову діяльність.].
10. *Bridgman P.* The Logic of Modern Physics. – New York, 1958. — xiv + 228.
11. *Brown H.I.* Philosophy of science circa 1950–2000. Some things we (should have) learned // *Diogenes*, 2016, 61, 2: 45–58.
12. *Bunge M.* Philosophy in Crisis. The Need for Reconstruction. — New York: Prometheus, 2001. — 245.
13. *Bunge M.* Philosophy of Science. Vol. 1. From Problem to Theory Science and Technology Studies. — New Brunswick and London: Transaction Publishing, 1998. — xv + 605.
14. *Bunge M.* Philosophy of Science. Vol. 2. From Explanation to Justification Science and Technology Studies. — New Brunswick and London: Transaction Publishing, 1998. — 445.
15. *Bunge M.* Doing Science. In the Light of Philosophy. — Singapore: World Scientific Publishing, 2017. — 242.
16. *Burgin M., Kuznetsov V.* Scientific problems and questions from a logical point of view // *Synthese*, 1994, 100, 1: 1–28.
17. *Butterfield J., Earman J.* Philosophy of Physics. Part A. — Amsterdam, 2007. — xxiv + 428.
18. *Callebaut W.* (ed.), Taking the Naturalistic Turn, or How Real Philosophy of Science Is Done. — Chicago, 1993. — xx + 553.
19. *Campbell N.* What is Science. — London, 1921. — ix + 186.
20. *Carey, S., Smith C.* On understanding the nature of scientific knowledge // *Educational Psychologist*, 1993, 28, 3: 235–251.
21. *Carrier M., Nordmann A.* (eds). Science in the Context of Application. — Dordrecht, 2010. — x + 492.
22. *Change the Order 1112* of the Ministry of Education and Science of Ukraine. In Ukrainian. . In Ukrainian.
[*Змінити наказ МОШ 1112!* <https://www.petitions247.net/1112>].
22. *Churchman C.* What is philosophy of science? // *Philosophy of Science* 1994, 61, 1: 132–141.
23. *Collins H.M., Pinch T.* The Golem. What You Should Know About Science. — Cambridge, 2012. — xix + 192.

24. *Curd M., Psillos S.* (eds) *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. 2nd ed., — London: Routledge, 2014. — xxxi + 699.
25. *Deleuze G., Guattari, F.* *Qu'est-ce que la philosophie?* — Paris: Les éditions de Minuit, 1991.
[Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — Москва: Академический проект, 2009. — 261].
26. *Denault V., Plusquellec P., Jupe L. M., St-Yves M., Dunbar N. E., Hartwig M., Sporer S. L., Rioux-Turcotte I. J., Jarry J., Walsh D., Otgaar H., Viziteu A., Talwar V., Keatley D.A., Blandón-Gitlin A., Townson C., Deslauriers-Varin N., Lilienfeld S.O., Patterson M.L., Areh I., Allan A., Cameron H. E., Boivin R., ten Brinke L., Masip J., Bull R., Cyr M., Hope L., Strömwall L.A., Bennett S.J., Menaiya F. A., Leo R.A., Vredevelde A., Laforest M., Honts C. R., Manzanero A.L., Mann S., Pär-Anders Granhag P.-A., Ask K., Gabbert F., Guay J.-P., Coutant A., Hancock J., Manusov V., Burgoon J. K., Kleinman S.M., Wright G., Landström S., Freckelton I., Vernham Z., and van Koppen P. J.* // *The analysis of nonverbal communication: The dangers of pseudoscience in security and justice contexts* // *Anuario de Psicología Jurídica*. Ahead of print. .
27. *Dicken P.* *Getting Science Wrong. Why the Philosophy of Science Matters?* — Bloomsbury, 2018. — 202 pp.
28. *Dolby R.* *Uncertain Knowledge. An Image of Science for a Changing World.* — Cambridge, 1996. — xi + 365.
29. *Domotor Z.* *Mathematical Models in Philosophy of Science*. In: Wright J.D (Editor-in-Chief). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition. Volume 14. — Amsterdam, 2015. — Pp. 791–799.
30. *D'Oro G., Overgaard S.* (eds). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. — Cambridge, 2017. — xv + 466.
31. *Ellis J.* *How Science Works: Evolution. The Nature of Science & The Science of Nature*. 2nd ed. — Dordrecht, 2016. — xxi + 160.
32. *Erduran S., Dagher Z.* *Reconceptualizing the Nature of Science for Science Education. Scientific Knowledge, Practices and Other Family Categories.* — Dordrecht, 2014. — xix + 189.
33. *Fagin R., Halpern J., Moses Y., Vardi M.* *Reasoning About Knowledge.* — Cambridge, Massachusetts, 2003. — xiv + 515.

34. *Felt U., Fouché R., Miller C., Smith-Doerr L.* (eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Fourth Edition. Cambridge: The MIT Press, 2017. — xii + 1097.
35. *Flick L., Lederman N.* (eds.). *Scientific Inquiry and Nature of Science. Implications for Teaching, Learning, and Teacher Education*. — Dordrecht, 2006. — xiii + 453.
36. *French S., Saatsi J.* (eds.), *The Continuum Companion to the Philosophy of Science*. London, 2011. — xii + 452.
37. *Fuller S.* *Science*. — London, 2010. — 170.
38. *Gabovich O., Kuznetsov V.* Problems in internal structures of scientific knowledge system. — In: *Philosophical Dialogs'2015. Dedicated to 85th anniversary of academic Myroslav Popovich. Philosophy. Culture. Society*. — Kyiv: G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NANU, 2015. 132–154. In Ukrainian.
[Габович О., Кузнецов В. Проблеми як внутрішні структури систем наукового знання // *Філософські діалоги'2015. До 85-річчя академіка Мирослава Поповича. Філософія. Культура. Суспільство*. — К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ. — 2015. — С. 132–154].
39. *Gabovich O., Kuznetsov V., Semenova N.* *Ukrainian Fundamental Science and European Values*. 2nd enlarged ed. Sponsored by Norwegian Embassy in Ukraine. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy, 2016. — 284. In Ukrainian.
[Габович О., Кузнецов В., Семенова Н. *Українська фундаментальна наука і європейські цінності*. Видання 2-ге, доповнене, за підтримки Посольства Норвегії в Україні. — Київ: Києво-Могилянська академія, 2016. — 284].
40. *Galison P., Thompson E.* (eds.). *Architecture of Science*. — Cambridge, 1999. — xviii + 573.
41. *Gunstone R.* (ed.). *Encyclopedia of Science Education*. — Dordrecht, 2015. — xxxii + 1120.
42. *Gutting G.* (ed.). *Continental Philosophy of Science*. — Malden, 2005. — xii + 332.
43. *Hacking I.* The philosopher of the present. An interview by Matteo Vagell // *Iride*, 2014, 27, 72: 239–269.
44. *Havstad J.C., Smith A.* Fossils with feathers and philosophy of science. *Systematic Biology*, 2019.

45. *Hempel C.* On the standard conception of scientific theories. In: M.Radner, S.Winokur (eds). *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol.4. — Minneapolis, 1970. — Pp.142-163.
46. *Hetherington S.* (ed.). *Epistemology Futures*. — Oxford, 2006. — xi + 241.
47. *Hintikka J.* *Inquiry as Inquiry. A Logic of Scientific Discovery*. — Dordrecht, 1999. — xiii + 289.
48. *Hooker C.A.* (ed.) *Physical Theory as Logico-Operational Structure*. — Dordrecht, 1979. — xviii + 334.
49. *Humphreys P.* (ed.). — Oxford, 2016. — 944.
50. *Irwin A., Wynne B.* *Misunderstanding Science. The Public Reconstruction of Science and Technology*. — Cambridge, 1996. — vii + 232.
51. *Iyengar S., Massey D.* Scientific communication in a post-truth society // *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2018, 26, www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1805868115.
52. *Kaiser D.* (ed.). *Pedagogy and the Practice of Science. Historical and Contemporary Perspectives (Inside Technology)*. — Cambridge, Massachusetts, 1996. — vii + 426.
53. *Kelsen H.* *Pure Theory of Law*. Berkeley and Los Angeles. — University of California Press, 1967. — x + 358.
[Кельзен Г. Чисте правознавство. — Київ: Юніверс, 2004. — 496.].
54. *Kitcher P.* *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. — Oxford, 1993. — ix + 421.
55. *Kuhlmann M., Pietsch W.* What is and why do we need philosophy of physics // *Journal for General Philosophy of Science*, 2012, 43:209–214.
56. *Kuznetsov V.* In: *Philosophical Dialogs'2016. History and Contemporaneity in Scientific Meditations of Philosophy Institute*. Kyiv: G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NANU, 2017: 62–92. In Ukrainian.
[Кузнєцов В. Від вивчення теоретичної фізики до філософського моделювання наукових понять і теорій: під впливом Павла Копніна та його школи // *Філософські діалоги'2016* // *Історія та сучасність в наукових розмислах Інституту філософії*. 36. наук. праць. — К., 2017. С. 62–92].

57. *Kuznetsov V.* On the state and perspectives of development of methodological studies of science // *Philosophical Thought*, 2005. 6: 3–31. In Ukrainian.
[Кузнєцов В. Про стан та перспективи розвитку методологічних досліджень науки. — *Філософська думка*. — 2005. 6: 3–31].
58. *Kuznetsov V.* Ukrainian analytic studies of science in the search of meaning of their existence. In: Popovich M. (ed). *Theory of Meaning in Humanities and Intensional Models in Exact Sciences*. — Kyiv: Naukova Dumka, 2012. — Pp. 116–168. In Ukrainian.
[Кузнєцов В. Українські аналітичні дослідження науки в пошуках смислу свого існування // *Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках*. За редакцією М. Поповича. — К.: Наукова думка, 2012. — С. 116–168].
59. *Kuznetsov V.* What is Philosophy of Science? (The Structure-Nomina-tive Answer). In: *Philosophy: Between Science and Humanities: Proc. XI Int. Conf. «Philosophy: The New Generation»* (24–25 March, 2016, Kyiv), P. 73–76. In Ukrainian].
[Кузнєцов В. Що таке філософія науки? (Структурно-номінативна відповідь) // *Філософія: між природничими та гуманітарними науками*. Тези 11-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління». — К.: НАУКМА, 24–25 березня 2016 р. — С. 73–76].
60. *Laplane L., Mantovani P., Adolphs R., Change H., Mantovani A., Mc-Fall-Ngai M., Rovelli C., Sober E., Pradeu T.* Why science needs philosophy? Proceeding of the National Academy of Sciences of USA, 2019, 116, 10: 3948-3952;
61. *Laursen S., Hunter A.-B., Seymour E., Thiry E., Melton G.* Undergraduate Research in the Sciences. Engaging Students in Real Science. — San Francisco, 2010. — xxiv + 282.
62. *Lavrinov G., Khrustalev E., Khrustalev O.* Basic Science as a Crucial Element in the Modern System of National Security // *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 2017, 87, 2: 150–156.
63. *Luk'yanets V.* Philosophy of science. In: *Encyclopedic Philosophical Dictionary*. — Kyiv: Abris, 2002. — P. 679. In Ukrainian. [Лук'янець В. Філософія науки // *Енциклопедичний філософський словник*. — К.: Абрис, 2002. — С. 679].

64. *Machamer P.* Philosophy of science. An overview for educators // *Science & Education*, 1998, 7: 1–11.
65. *Machlup F.* Knowledge. Its Creation, Distribution, and Economic Significance. Volume 1. Knowledge and Knowledge Production. — Princeton, 1980. — xxix + 273.
66. *Matthews M.* Science Teaching. The Contribution of History and Philosophy of Science, 20th Anniversary Revised and Expanded Edition. — New York, 2014. — xxiv + 454.
67. *McCain K.* The Nature of Scientific Knowledge. An Explanatory Approach. — Cham: Springer, 2016. — xiii + 277.
68. *McComas W.* (ed.). The Nature of Science in Science Education. Rationales and Strategies. — New York: Kluwer, 2002. — xxi + 365.
69. *Newton-Smith W.* A Companion to the Philosophy of Science. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — xvi + 576.
70. *Ogborn J., McGillicuddy K., Martins I., Kress G.* Explaining Science in the Classroom. — Buckingham, Philadelphia, 1996. — viii + 152.
71. *The open letter to the Ministry of Education and Science of Ukraine on the changes of the Order concerning the evaluation of outcomes of research.* In Ukrainian.
[Відкритий лист до Міністерства освіти і науки України щодо змін до наказу про оцінювання результатів досліджень. <https://www.petiitions247.net/203462/>.]
72. *Ortega y Gasset J.* ¿Qué es filosofía? — Madrid: Publicado por la R. de O, 1962. — 112.
[*Ормега-у-Гассет Х.* Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — 408.]
73. *Pavić Ž., Šundalić A.* Science in post-truth society: new media and social perception of science // *Media, Culture and Public Relations*, 2017, 8, 1: 35–46.
74. *Psillos S.* What is general philosophy of science? // *Journal for General Philosophy of Science*, 2012, 43: 93–103.
75. *Popper K.* The Tanner lecture on human values. Delivered at the University of Michigan, April 7, 1978.
76. *Quine W.* From a Logical Point of View. — New York: Harper & Row, 1963. — viii + 184.
77. *Sarkar S., Pfeifer J.* (eds). The Philosophy of Science. An Encyclopedia. — New York, 2006. — xxxviii + 965 pp.

78. *Schickore J.* More Thoughts on HPS: Another 20 Years Later // *Perspectives on Science*, 2011, 19, 4: 453–481.
79. *Schmaus W.* *Liberty and the Pursuit of Knowledge: Charles Renouvier's Political Philosophy of Science.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. — 154.
80. *Sneed J.* *The Logical Structure of Mathematical Physics.* — Dordrecht: Reidel, 1971. — xv + 311.
81. *Staddon J.* *Scientific Method: How Science Works, Fails to Work, and Pretends to Work.* — New York, 2018. — x + 147.
82. Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/>
83. *Stemwedel J.* *What is philosophy of science? (and should scientists care)?* <https://www.scientificamerican.com/author/janet-d-stemwedel>
84. *Suppe F.* *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism.* — Urbana, 1998. — xvi + 477.
85. *Suppe F.* (ed.). *The Structure of Scientific Theories.* — Urbana: University of Illinois Press. — xiv + 682.
86. *Svendsen L.* *Hva er filosofi.* — Bergen: Universitetsforlaget, 2004. [Свендсен Л. *Философия философии.* — М.: Прогресс-Традиция, 2018. — 96].
87. *Taylor C., Bayley A.* (eds.). (2019). *Posthumanism and higher education. Reimagining pedagogy, practice and research.* — Cham: Springer, 2019. — xxxv + 375.
88. *Toulmin S.* *Human Understanding. Volume 1. General Introduction and Part 1. The Collective Use and Evolution of Concepts.* — Oxford, 1972. — xii + 520.
89. *Uebel T.* *Philosophy of history and history of philosophy of science // HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2017, 7, 1: 1-30.
90. *Valiela I.* *Doing Science. Design, Analysis, and Communication of Scientific Research.* — Oxford: Oxford University Press, 2001. — viii + 294.
91. *Weinberg S.* *To Explain the World: The Discovery of Modern Science.* — New York: Harper, 2015. — 416.
92. *Williamson T.* *Philosophy of Philosophy.* — Malden: Blackwell, 2007. — xiv + 332.
93. *Wright J.* *Explaining Science's Success. Understanding How Scientific Knowledge Works.* — London: Routledge, 2014. — v + 199.

94. *Ziman J. Real Science. What It Is and What It Means.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — xii + 399 pp.
95. *Zhang A., Zangwill A. Four facts everyone ought to know about science. The two-culture concerns of Philip W. Anderson // 2018, 20, 4:342–369.*

Володимир Кузнєцов. *Чи є наукою філософія науки? Точка зору українського філософа науки.*

Запропоновано розуміти філософію науки як метанауку про компоненти, підсистеми, структури, функції та взаємозв'язки систем наукового знання як раціональних інструментів породження нового знання. Сформульовані певні критерії науковості, які задовольняє філософія науки як наука: визначеність та моделювання її предметної галузі, можливість перевірки її тверджень, здатність до висування та розв'язання оригінальних проблем, опису динаміки систем знання на підставі уявлень про їхні складники та підсистеми.

Структурно-номінативний напрямок філософії науки пропонує включення в систему наукового знання більше форм його диференціації, ніж змістовно-концептуальний, пропозиційний/стандартний, логістичний, інструменталістський/операціоналістський, еротетичний/інтеррогативний, семантичний та структуралістський підходи. Завдяки системному упорядкуванню зв'язків між цими формами, науковці створюють збалансовану систему наукового знання, яка уможливорює подальше продукування нового знання.

Модифікація структурно-номінативного напрямку полягає в детальнішому мікророзгляді складу, трансформацій, взаємозалежності та динаміки підсистем системи знання. У будь-якій конкретній системі наукового знання виокремлюються такі узгоджені підсистеми: онтична (вихідні уявлення про незаперечні атрибути реалій з предметної галузі системи знання); називна (назви реалій з предметної галузі та назви складників самої системи); мовна (система мов системи знання); логістична (засоби упорядкування підсистем); номічна (закони, аксіоми, постулати, які представляють закономірності та регулярності предметної галузі, а також принципи самої системи); модельна (абстрактні моделі); репрезентативна (моделі, які мають прообрази реалії з предметної галузі); проблемна/інтеррогативна/erotetична (проблеми, питання, завдання, які формуються та вирішуються); операційна (дії

зі складниками та структурами); процедурна (правила виконання дій); оцінна/аксіологічна (оцінки складників, структур, підсистем та системи в цілому); гіпотетична (припущення); евристична (корисні, але не строгі міркування); апроксимаційна (наближення) та сполучна (зв'язки підсистем та їхніх складників).

Результати статті є корисними для досліджень з філософії науки, соціології науки та історії науки, а також при викладанні відповідних університетських курсів.

Ключові слова: наука як соціальний інститут, філософія науки, метанауки, породження знання, система наукового знання, полісистемність, складники, підсистеми, модифікована структурно-номінативна реконструкція, критерії науковості.

Владимир Кузнецов. *Является ли наукой философия науки? Точка зрения украинского философа.*

Предлагается понимать философию науки как метанауку, предметная область которой включает компоненты, подсистемы, структуры, функции и взаимосвязи систем научного знания как рациональных инструментов порождения нового знания. Формулируются определенные критерии научности, которым удовлетворяет философия науки как наука: определенность и моделирование ее предметной области, возможность проверки философско-научных утверждений, способность к выдвижению и решению оригинальных проблем, описанию динамики систем знания.

Структурно-номинативное направление философии науки предлагает включение в систему научного знания больше форм его дифференциации, чем содержательно-концептуальное, пропозициональное/стандартное, логистическое, инструменталистское/операционалистское, эротетическое/интеррогативное, семантическое и структуралистское направления. Благодаря системному упорядочению связей между этими формами ученые создают сбалансированную продуктивную систему научного знания, с помощью которой способны порождать новое знание.

Модификация структурно-номинативного направления предполагает более детальное («микроскопическое») рассмотрение компонентов, трансформаций, взаимозависимостей и динамики подсистем системы знания.

В любой конкретной системе научного знания выделяются следующие согласованные подсистемы: онтическая (исходные представления о неоспоримых атрибутах реалий из предметной области соответствующей системы знания); назывная (названия реалий из предметной области и названия компонентов самой системы); языковая (система языков системы знания); логистическая (средства упорядочения подсистем); номическая (законы, аксиомы, постулаты, которые представляют закономерности и регулярности предметной области, а также принципы самой системы); модельная (абстрактные модели); репрезентативная (модели, прообразами которых являются реалии из предметной области); проблемная/интеррогативная/эротетическая (проблемы, вопросы, задачи, которые формулируются и решаются); операционная (действия с компонентами и структурами); процедурная (правила выполнения действий); оценочная/аксиологическая (оценки компонентов, структур, подсистем и системы в целом); гипотетическая (предположения системы) эвристическая (полезные, но не строгие рассуждения); аппроксимационная (приближения) и связующая (связи подсистем и их компонентов).

Результаты статьи полезны для исследований по философии науки, социологии науки и истории науки, а также при преподавании соответствующих университетских курсов.

Ключевые слова: наука как социальный институт, философия науки, метанауки, порождение знания, система научного знания, полисистемность, подсистемы, составные элементы, модифицированная структурно-номинативная реконструкция, критерии научности.

Kuznetsov Volodymyr. Is the philosophy of science a science? From a view of the Ukrainian philosopher of science.

The philosophy of science is understood as a metascience about science. Its domain includes systems of scientific knowledge as rational means of generating new knowledge. The philosophy of science fits main scientific requirements: demarcating, splitting, and modeling its domain, verifying statements about domain, its components and subsystems, identifying and solving original problems of domain studying, describing trends of domain developments in terms of changes of domain components and subsystems.

The structure-nominative direction in the philosophy of science has included into systems of scientific knowledge more forms of its differenti-

ation than informal-conceptual, propositional/standard, logistic, instrumentalist/operationalist, erotetic/interrogative, semantic, structuralist, and extended structuralist directions. Scientists construct a balanced system of scientific knowledge as the device of producing new knowledge by both systemically ordering ties between these forms and empirical/experimental investigations of the domain of the system at issue.

The modification of the structure-nominative direction proposes more detailed («microscopic») consideration of compositions, transformations, interdependencies, and dynamics of subsystems of systems of scientific knowledge. In any particular system of scientific knowledge, the following agreed subsystems are singled out: ontic (initial ideas about the indisputable attributes of realities from the domain of the knowledge system in question); denominative (names of realities from the domain and names of components of the system itself); language (system of languages of the knowledge system); logistical (means of ordering subsystems); nomic (laws, axioms, postulates that represent the regularities of the domain, as well as the principles of the system itself); model (abstract models); representative (models whose prototypes are realities from the domain); problem / interrogative / erotetic (problems, issues, tasks that are formulated and solved); operational (actions with components and structures); procedural (rules for performing actions); evaluative or axiological (assessments of components, structures, subsystems and the system as a whole); hypothetical (assumptions); heuristic (useful, but not rigorous reasoning); approximative (approximations) and binding (connections of subsystems and their components) subsystems.

Key words: science as a social institution, philosophy of science, metasciences, production of knowledge, system of scientific knowledge, polysystem, components, subsystems, modified structural-nominative reconstruction, scientific criteria.

ОБҐРУНТУВАННЯ ТВЕРДЖЕНЬ: СИЛА АРГУМЕНТІВ, ВАГА ЗАСНОВКІВ І СХЕМ ВИВОДУ

Незважаючи на ґрунтовний аналіз Аристотелем діалектичних міркувань, довгий час взірцем аргументації вважалась дедуктивна аргументація. Функцію її епістемологічного підґрунтя виконувала кореспондентна теорія істини. Інтенсивний поштовх дослідження аргументації отримали від комунікативної філософії, яка розглядала аргументування як основу процедурної раціональності. Вона виявила роль раціонально-критичних аргументів і раціонально-критичних дебатів у формуванні суспільної думки, критично налаштованої громадськості і, зрештою, у формуванні колективної волі громадян [4].

Поле досліджень аргументації значно розширилось завдяки зверненню до дискурсивного, діалогового та дискусійного характеру істини. Зокрема, у логіці аргументація стала розглядатись не просто як низка дедуктивних чи індуктивних аргументів, а як послідовність інтеракцій. Висновок, зроблений у ході обміну аргументами, виглядає більш переконливим, ніж висновок отриманий індивідом на підставі тільки власних переконань. Діалогова модель аргументації дала змогу бачити аргументацію як нормативну практику. Дослідження аргументації, базовані на теорії комунікативної дії, дали зворотній ефект, а саме, призвели до більш точного оперування поняттями самої комунікативної філософії [1].

Помітною особливістю багатьох суспільних дискусій чи просто інформувань у засобах масової інформації є наявність міркувань, висновки яких з плином часу і надходженням нової інформації змінюють своє значення. У термінах таких міркувань виражається перегляд та оновлення переконань, зміна точок зору. Якщо виникає питання про характер логічних засобів обґрунтування висновків міркувань, що здійснюються у таких дискусіях і повідомленнях, то

відповідь очевидна: представлення таких міркувань у вигляді дедуктивних аргументів і застосування семантичних засобів, які оперують оцінками «істина» і «хиба», для вказаного обґрунтування явно недостатньо, бо прийняття чи відкидання висновку як обґрунтованого чи спростованого, залежить не тільки від істинності чи хибності засновків аргументу, але й від інших аргументів, які підтримують чи атакують ці засновки, підтримують чи атакують висновок або схему виводу, яка зв'язує висновок із засновками. Висновки міркувань приймаються або відкидаються не просто як результат застосування дедуктивних схем, а як результат змагання аргументів.

І хоча висновки таких міркувань не мають тієї сили, яка надається їм дедуктивними схемами виводу, вони все ж таки вважаються обґрунтованими, хоча б у тому сенсі, що їх сприймають такими і спираються на них, приймаючи рішення. Тобто, не обов'язково, щоб засновки аргументу гарантували істину висновку. Але обов'язково, щоб вони забезпечували його достатню підтримку [5, с. 28].

Один із напрямків формального дослідження процедури обґрунтування реалізований у рамках так званого *доксатичного* підходу. За нього, обґрунтовуючи твердження, ми посилаємось не на істинність підстав, що висунуті на його підтримку, і, відповідно, не на самі факти, а на наші переконання стосовно того, що претендує на статус підстав. До того ж, ми можемо бути не просто переконані у таких підставах і, відповідно, у тих твердженнях, що обґрунтовуємо, а переконані у них певною мірою або у певному ступені. Запропоновані, принаймні, два розуміння ступеню переконаності. За одного з них, ступінь певного переконання тим вище, чим більш впевнено ми дотримуємось цього переконання. Згідно з іншим – ступінь переконання тим вище, чим важче змінити це переконання [6].

Ступені переконаності задають або числовою шкалою, з якої вибирається відповідне число за допомоги функції оцінки, або через відношення епістемічної укріпленості (*epistemic entrenchment*) на множині речень, що виражають переконання. Речення отримують різні ступені такої укріпленості. А її порядок надає

інформацію для обґрунтування переконань, бо чим сильніше укріплене висловлювання, тим воно менш уражається [3].

Увага до відношення епістемічної укріпленості пов'язана із його застосовністю до формального аналізу міркувань, висновки яких потенційно скасовуються. У рамках доксатичного підходу до обґрунтування тверджень була встановлена взаємна відповідність між переглядом переконань, базованим на епістемічній укріпленості, і немонотонним виводом, що формалізує згадані міркування: спочатку було показано, як відношення епістемічної укріпленості детермінує оператор перегляду переконань, а потім постулати для перегляду переконань були переведені у постулати немонотонної логіки і зворотно [3].

Виклик доксатичному постулатному підходу до обґрунтування тверджень пов'язаний із необхідністю мати більш багату структуру, ніж структура, що складається із множини речень, що виражають переконання, і логічних відношень між такими реченнями. Таку структуру надає аргументація. Справа не тільки у тому, аргументи ведуть себе не так, як окремі речення, а ще й у тому, що важливим чинником обґрунтування є взаємодія аргументів. Цей чинник враховують аргументаційна семантика, яка стала альтернативою теоретико-модельній семантиці [8].

У ранніх версіях аргументаційної семантики базові семантичні статуси позначались термінами «ураження висновку», «ураження аргументу», «атака висновку» і «атака аргументу», приписування яких і вело до того, що висновок чи аргумент приймаються або відкидаються. Виходячи з того, (1) аргументи можуть мати різну силу, (2) що висновки аргументів можуть відрізнятися один від іншого за ступенем їхньої обґрунтованості, (3) що зміна ступеня обґрунтування засновків аргументу змінює ступінь обґрунтування висновку, Джон Поллок по-новому сформулював завдання аргументаційної семантики. У її новій версії прийняття чи відкидання висновків міркувань має пов'язуватись із обґрунтованістю, яка не зводиться просто до «неураженості». Така семантика повинна мати правила не просто для обчислення значень «уражений» і «не уражений» для висновків, а мати правила для обчислення ступенів обґрунтування висновків. Поллок наполягає на тому, що ступінь обґрун-

тування твердження, поданого як висновок відповідного міркування, має бути детермінований тим, які аргументи побудовані на його підтримку: «...обчислення ступенів обґрунтування є субдоксатичним процесом. Тобто, ми не розмірковуємо експліцитно про те, як приписати статуси ураження або ступінь обґрунтування висновкам. Скоріше за все, маємо обчислювальний процес, що відбувається у бекграунді, який просто приписує ступені обґрунтування у міру просування нашого міркування» [7, с. 8]. Для вимірювання ступенів обґрунтування він пропонує використовувати дійсні числа з інтервалу $<0,1>$.

Раніше і разом з іншим автором Поллок висловив думку, що ступінь обґрунтування висновку залежить не тільки від ступеня обґрунтованості засновків, але й від *сил схем виводу*. Схеми виводу мають різну силу і тому надають різний ступінь підтримки висновкам [8]. Сили схем виводу також представлялись дійсними числами з інтервалу $<0,1>$. Хоча пізніше Поллок пропонує представляти силу схеми виводу «функцією із ступеня обґрунтування засновків у ступінь обґрунтування висновків» [7, с. 9].

Згадаємо, що у класичній дедуктивній логіці сила схем виводу однакова. На відміну від неї, аргументаційна семантика враховує, що схеми виводу можуть мати різну силу. Те, що сила схем виводу може бути різною, і те, що для прийняття висновку міркування не обов'язково, щоб він був істинний, вже демонструє, що логіка обґрунтування, що спирається на аргументацію, суттєво відмінна від логіки істинності речень, що виражають твердження.

Для Поллока однією з причин введення ступенів обґрунтованості в аргументаційну семантику був феномен «колективного ураження», тобто наявність випадків, коли висновок одного аргументу уражає висновок іншого, і так само у зворотному напрямку. Це відбувається, наприклад, тоді, коли дві особи дають протилежні свідчення стосовно певної події. Вихід з цієї ситуації полягає у тому, щоб довіряти чи не довіряти свідкам у певному ступені і надавати перевагу одному із свідків на підставі порівняння цих ступенів.

Отже, необхідність розрізнення висновків аргументів за їхнім ступенем обґрунтованості є наслідком того, що аргументи мають різну силу. А те, що аргументи мають різну силу, очевидно вже з

того, що висновки одних аргументів уражаються висновками інших аргументів. Питання полягає у тому, що саме детермінує силу, з якою підтримуються висновки аргументів.

По-перше, вона залежить від обґрунтованості їхніх засновків. По-друге, аргумент є результатом застосування схем виводу, тобто правил переходу від засновків до висновку. На яких підставах ґрунтується застосування таких схем? Природно вважати, що воно залежить від їхньої застосовності. Схема застосовна, коли виконуються умови її застосування. Але цього замало для застосування схеми виводу. Застосовність схем ще не є підставою їх актуального застосування. Для такого застосування потрібно, щоб не було підстав проти його застосування або підстави на користь застосування переважали підстави проти застосування [5, с. 89].

Схеми виводу мають різну силу, наприклад, через виключення. Виключення, які також є фактами, теж можуть мати різні ступені і різну вагу. Відповідно, сила таких фактів може впливати на силу схем виводу. Отже, вага виключення може впливати на застосування схеми. До того ж, виключення для застосування схем виводу можуть очікуватися, причому теж у певному ступені [2, с. 7]. Отже, не тільки засновки, а і схеми виводу мають різні ступені і різну вагу. Відповідно до цього і ступень висновку аргументу детермінований також і вагою схем виводу. Потреба враховувати ваги підстав для отримання висновків вказує на можливий напрямок удосконалення аргументаційної семантики, вже модифікованої введенням ступенів обґрунтування.

На даний час у семантиці міркувань із потенційно скасовними висновками та обставина, що схеми виводу мають різну силу, представлена відношенням переваги на цих схемах. Так само, як і за вже розглянутого докситичного підходу, такий спосіб просто фіксує наявність схем різної сили. А що обумовлює саму силу схем виводу? Можемо тепер сказати, що відповідь на це запитання вже є не тільки справою когнітології, а й логіки, тому що у ході обґрунтування тверджень здійснюється порівняння аргументів, сила схем виводу стає результатом їхнього змагання.

Звісно, до підстав обґрунтованості засновків і підстав застосування схем виводу належать факти. Інакше застосування таких

схем було б просто нерелевантним. Підставами можуть бути також і сприйняття. Вони теж розрізняються за силою, вони теж надають висновкам відповідні ступені обґрунтування [8]. Поки що зосередимось тільки на фактах. Про них говорять, що одні з них позбавляють інші їхньої сили як підстав для висновку або «змінюють їхню відносну вагу як підстав» [5, с. 49]. Тобто справа не просто в наявності або відсутності того чи іншого факту як підстави обґрунтованості засновку або обґрунтованості застосування відповідної схеми виводу: «Мерседес не просто безпечний або небезпечний, але безпечний у певному ступені і є дорогим теж у певному ступені. Деякі роди фактів ... не просто мають або не мають місця, а мають місце у певному ступені. Якщо такі факти є конкретними підставами, зазвичай ваги цих підстав залежать від ступеня, у якому ці факти мають місце» [5, с. 104–105].

За докситичного підходу до обґрунтування тверджень, ступінь, у якому факт має місце, є функцією переконання. І дійсно, приписування якійсь інформації статусу факту може залежати і від індивіда, отже, бути функцією його переконань. Проте, у прикладі з «Мерседесом» ступінь факту не ототожнюється із ступенем переконаності у тій інформації, що претендує на статус факту. Ступінь безпеки транспортного засобу може бути встановлений в емпіричний спосіб, наприклад, через визначення відношення кількості аварій і характеру пошкоджень людей і авто до кількості поїздок.

Раз факти мають такі особливості, тобто мають різні ступені і різну вагу, розгляд питання про силу аргументів (і, відповідно, про прийняття їхніх висновків) переходить у площину порівняння цих параметрів. Саме від них залежать різні ступені обґрунтованості висновків аргументів, що змагаються.

Як було зазначено вище, виходячи із певної неадекватності семантичних правил ранньої версії своєї семантики, Поллок висунув вимогу модифікувати семантичні правила таким чином, щоб мати можливість обчислювати ступені обґрунтування висновків аргументів. Він висловив думку, що ступінь обґрунтування висновку залежить не тільки від ступеня обґрунтованості засновків, але і від сили схем виводу. Сили схем різні і вони є функціями із ступенів обґрунтування засновків у ступінь обґрунтування висновків. Тобто

застосуванням схеми виводу ми не просто передаємо силу, з якою обґрунтовані засновки, до висновку, а передаємо цю силу ще із певною силою. Якщо взяти до уваги, що на застосування схеми виводу впливають виключення, тоді і сама схема виводу має певну вагу. Тоді проясняється питання, як ступінь обґрунтування висновку залежить від самої сили схеми виводу. Тому слід прийняти те, що обґрунтованість висновку залежить не тільки від ваги засновку, тобто ваги речення, яке виражає певний факт, але й від ваги схеми виводу, і, відповідно, прийняти, що у ході обґрунтування відбувається не просто перенос сили засновку, яка виражається вагою засновку, на висновок, але ця сила переноситься у залежності від ваги самої схеми виводу.

Отже, пропозиція полягає у тому, щоб у семантичні правила були введені не тільки ступені, а й ваги засновків і схем виводу. У семантичному правилі, що обчислює ступінь обґрунтування висновку вага засновку і вага схеми виводу стають аргументами функції, значенням якої є ступінь обґрунтування висновку. У такий спосіб представляється перенесення сили засновків і сили схеми виводу на висновок.

Важливість даного напрямку досліджень, що здійснюються у рамках формальної теорії аргументації, визначається, зокрема тим, що аргументація виявляє себе ефективним інструментом пошуку консенсусу у конфліктних ситуаціях, інструментом подолання невизначеності у ситуаціях, коли люди стикаються із не повністю обґрунтованими судженнями, наприклад, через те, що вони здійснюються в умовах неповного чи суперечливого знання. А це свідчить про те, що природним полем прикладання теорії аргументації стають, зокрема, теорія масової комунікації і самі засоби масової інформації, якщо вони мають не просто інформувати про події, а й пояснювати їх, якщо вони мають на меті сприяти розгортанню критичних дискусій, як інструменту формування суспільної думки, і протидіяти зовнішньому контролю таких дискусій.

Значною частиною критичних дискусій є недедуктивні міркування, наприклад, міркування здорового глузду, тобто наші повсякденні міркування. Один із засобів встановлення прийнятності висновків таких міркувань запропонований в аргументаційній се-

мантиці. Можливий напрямок її удосконалення – урахування наведеної пропозиції стосовно модифікації її семантичних правил.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Baran S. J., Davis D. K.*, 2012. *Mass Communication Theory: Foundations, Ferment, and Future*, Sixth Edition, Boston: Wadsworth.
2. *Gärdenfors P.*, 1992. The Role of Expectations in Reasoning // *Knowledge Representation and Reasoning Under Uncertainty*, Springer-Verlag, Berlin, 1–16.
3. *Gärdenfors P., Makinson D.*, 1994. Nonmonotonic Inference Based on Expectations // *Artificial Intelligence*, V. 44, 197–245.
4. *Habermas J.*, 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphe- re: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* / translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
5. *Hage J.*, 2005. *Studies in Legal Logic*. Dordrecht: Springer.
6. *Hansson S. O.*, 2003. Ten Philosophical Problems in Belief Revision // *Journal of Logic and Computation*, V. 13, № 1, 37– 49.
7. *Pollock J. L.*, 2010. Defeasible Reasoning and Degrees of Justification // *Argument and Computation*, V. 1, № 1, 7–22.
8. *Pollock J. L., Gillies A.S.*, 2000. Belief Revision and Epistemology // *Synthese* V. 122, No. 1/2, 69–92.
9. *Weigand H., Aldo de Moor*, 2004. Argumentation semantics of communicative action // *Proceedings of 9th International Working Conference on the Language-Action Perspective on Communication Modelling (LAP)*, Rutgers University, The State University of New Jersey, New Brunswick, NJ, USA, June 2–3, 159–178.

Володимир Навроцький. *Обґрунтування тверджень: сила аргументів, вага засновків і схем виводу.*

У статті розглядається одна з можливостей розвитку формальної теорії аргументації. Ця теорія застосовується для побудови формальних моделей раціональних дискусій. Обґрунтування багатьох тверджень, що здійснюються у таких дискусіях, не є тривіальним завданням у тому сенсі, що воно не отримується просто демонстрацією

того, як з істинних засновків отримується істинний висновок. Потрібні конструктивні правила, згідно з якими висновки міркувань приймаються або відкидаються.

Такі правила формулюються у рамках так званої логіки обґрунтування, у якій для обґрунтування міркувань, на додаток до схем виводу дедуктивної логіки, застосовуються схеми виводу недедуктивної логіки. Такі схеми не обов'язково ведуть від істинних засновків до істинного висновку, але можуть бути підставами для раціонального прийняття висновків аргументів. Але тоді виникає питання стосовно критерію достатності підстав для прийняття висновків міркувань, власне, питання, у чому полягає підтримка висновку, якщо нею є не тільки істина засновків виводу.

Як альтернатива логіці істиннісних значень речень, логіка обґрунтування втілює аргументативний підхід до логіки, за якого висновки міркувань приймаються не просто як результат застосування дедуктивних схем, а як результат змагання аргументів. Різновидом логіки обґрунтування є логіка міркувань із потенційним скасування висновків. Скасування висновків спричинена, зокрема, тим, що одні схеми виводу забезпечують більш потужну підтримку висновку міркування, ніж інші схеми. Якщо схеми виводу мають різну силу, тоді цей факт має бути врахований у формулюваннях семантичних правил, що виражають умови прийняття висновків.

Такі правила формулюються у рамках аргументаційної семантики. У статті показана перевага цієї семантики над процедурою обґрунтування, що запропонована у рамках так званого доксатичного підходу до обґрунтування тверджень. Специфіка аргументаційної семантики полягає саме у тому, що семантичний статус висновків встановлюється у ході взаємодії аргументів. Існує декілька версій аргументаційної семантики. У цій статті увага була зосереджена на семантиці Джона Поллока та його пропозиції ввести у формулювання семантичних правил посилення на ступінь обґрунтування. У статті був запропонований наступний крок у цьому напрямку – здійснення посилення у формулюваннях таких правил на вагу засновків і схем виводу.

Ключові слова: обґрунтування, сила аргументів, вага засновків і схем виводу.

Владимир Навроцкий. *Обоснование утверждений: сила аргументов, вес посылок и схем вывода.*

В статье рассматривается одна из возможностей развития формальной теории аргументации. Эта теория применяется для построения формальных моделей рациональных дискуссий. Обоснование многих утверждений, которые совершаются в таких дискуссиях, не является тривиальной задачей в том смысле, что оно не достигается просто демонстрацией того, как из истинных посылок получено истинное заключение. Нужны конструктивные правила, согласно которым заключения рассуждений принимаются или отвергаются.

Такие правила формулируются в рамках так называемой логики обоснования, в которой в дополнение к схемам вывода дедуктивной логики для обоснования рассуждений применяются схемы вывода недедуктивной логики. Такие схемы не обязательно ведут от истинных посылок к истинному заключению, но могут быть основаниями для его рационального принятия. Но тогда возникает вопрос относительно критерия достаточности оснований для принятия заключений рассуждений, собственно, вопрос, в чем состоит поддержка заключения, если оно является не только истина посылок вывода.

Как альтернатива логике истинностных значений предложений, логика обоснования воплощает аргументативный подход к логике, при котором заключения рассуждений принимаются не просто как результат применения дедуктивных схем, а как результат соревнования аргументов. Разновидностью логики обоснования является логика рассуждений с потенциальной отменой заключений выводов. Отмена заключений вызвана, в частности, тем, что одни схемы вывода обеспечивают более мощную поддержку заключению рассуждения, чем другие схемы. Если схемы вывода имеют разную силу, тогда этот факт должен быть учтен в формулировках семантических правил, выражающих условия принятия выводов.

Такие правила формулируются в рамках аргументационной семантики. В статье было показано преимущество этой семантики перед так называемым доклатическим подходом к обоснованию утверждений. Специфика оценки заключений аргументов средствами аргументационной семантики заключается именно в том, что обоснованность заключений рассуждений устанавливается в ходе взаимодействия аргументов. Существует несколько версий аргументационной семантики.

В этой статье внимание было сосредоточено на семантике Джона Поллока и его предложения ввести в формулировки семантических правил ссылки на степень обоснования. В статье был предложен следующий шаг в этом направлении – совершение ссылки в формулировках таких правил на вес посылок и схем вывода.

Ключевые слова: обоснование, сила аргументов, вес посылок и схем вывода, степени обоснования заключений.

Volodymyr Navrotskyi. Justification of statements: the strength of arguments, the weight of premises and schemes of inference.

In this paper, one of the possibilities of developing a formal theory of reasoning is considered. This theory is used to construct formal models of rational discussions. The justification of many statements made in such discussions is not a trivial task in the sense that it is a result of demonstration how the true conclusion is derived from the true conclusions. The constructive rules according to which the conclusions are accepted or rejected are required.

Such rules are formulated within the framework of the so-called justification logic, in which, in addition to the inference schemes of deductive logic, the inference schemes of non-deductive logic are used for justification of reasoning. Such schemes do not necessarily lead from true conclusions to the true conclusion. Yet they can be the reasons for rational acceptance of the conclusions of the arguments. What is the criterion of the sufficiency of such reasons? What is the support of a conclusion, if it is not only the truth of its premises?

As an alternative to the logic of the truth values of the sentences, justification logic implements an argumentative approach to logic, in which conclusions of reasoning are accepted or rejected not simply as the result of the use of deductive schemes, but as a result of the competition of arguments. A kind of justification logic is the logic of reasoning with potentially defeated conclusions. The defeasibility of the conclusions is due, in particular, to the fact that some inference schemes provide more powerful support for the conclusion of reasoning than other schemes. If the inference schemes have different forces, then this fact must be taken into account in the formulation of the semantic rules expressing the conditions for the conclusion acceptance.

Such rules are formulated within the framework of argumentation semantics. The paper shows the superiority of this semantics over the justification procedure proposed in the framework of the so-called doxastic approach to the analysis of reasoning. The specificity of argumentation semantics lies precisely in the fact that the semantic status of the conclusions is established during the interaction of the arguments. There are several versions of argumentation semantics. In this paper, the attention was focused on John Pollock's semantics and on his suggestion to introduce a reference to the degrees of justification in the formulation of semantic rules. The next step in this direction is the reference to the weight of premises and inference schemes.

Keywords: justification, a strength of arguments, a weight of premises and schemes of inference, degrees of justification of conclusions.

ДИСЦИПЛІНА ЯК ТЕХНІКА СОЦІАЛІЗАЦІЇ В АВТОРИТАРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Предмет даної статті – соціалізація дитини, а завдання – аналіз дисципліни як техніки соціалізації в авторитарному суспільстві. Мета статті – показати відстань між ліберальною ідеєю автономного самоконтролю та практикою насадження строгих правил поведінки, що поширена в сучасній освіті. У статті висувається припущення, що дисциплінарний контроль над колективом саме перешкоджає соціалізації дитини, а не становить соціалізацію, як вважають представники традиційної освіти.

Ідея виховання через контроль ініціативи і через насильство прямо суперечить ідеї автономії розуму і зупиняє вільний розвиток людини. Актуальним питанням педагогіки є і залишиться проголошена Ж.-Ж. Руссо проблема виховання позитивної свободи, волі до встановлення та дотримання власних або узгоджених спільно правил, тобто раціонального розуму.

Людський розум – це орган, здатний створювати і підтримувати порядок навколишнього світу і світу свідомості. Традиційно людський розум працював, упорядковуючи реальність в цілях соціальної консервації. Поняття традиційного, або спонтанного, використання розуму може бути ускладнене шляхом додавання ознак раціонального використання розуму. Складне раціональне використання спонтанного розуму можна охарактеризувати за методом його роботи – методом критики. Я вживаю термін «раціональність» у широкому загальноцивілізаційному значенні, що впливає із кантіанської концепції Просвітництва як руху до автономії розуму. Ідеологом цього руху і є Руссо [9, с. 442].

У статті, присвяченій просвітницькій концепції І. Канта, М. Фуко відзначає, що Кант характеризує Просвітництво за ознакою прийняття розумом сукупності норм: «як факт, як процес, що вже триває, та разом з тим і як завдання чи обов'язок. ...як припис,

що його людина дає сама собі і пропонує іншим. Що це за припис? *Aude sapere* май мужність, май рішучість знати» [13].

Очевидно, що таке ускладнене використання розуму є частковим запереченням першого стану спонтанності, адже творче критичне мислення підпорядковане вже авторові, а не суспільству. «Принцип критики, принцип безперервного створення нас самих у нашій автономії» [13] лежить в основі саме сучасної цивілізації та громадянського суспільства на протигагу суспільству традиціоналістському, зокрема авторитарному [8]. Біологічна соціально-консервативна функція спонтанно діючого розуму вже не є пріоритетом для розуму критичного, спрямованого на опис реальності та захист індивідуальних прав у суспільному житті [11, с. 200].

При цьому творчий розум потребує автономії від розуму спонтанного, який забезпечує лише тільки самовідтворення традиційного суспільства. Фромм застерігає, що навіть у сучасну добу саме спонтанний відтворюючий розум у більшості випадків керує людиною [11, с. 170].

Автономія полягає у можливості усвідомлювати та модифікувати правила, що за традицією упорядковують суспільне життя. Розвиток несумісний зі сліпим підпорядкуванням насадженим ззовні правилам, і процес Просвітництва «протікає лише тією мірою, якою люди з власної волі приймають рішення бути його активними учасниками» [13]. Адже обов'язковий для всіх авторитарний порядок забезпечує винятково соціальну консервацію і придушує ініціативу критичного розуму [11, с. 202].

М. Фуко пропонує розуміти сучасність як «героїчне» ускладнене користування силами розуму – висування норм та їх дотримання [13]. Свобода встановлення і дотримання норм є гарантією оновлення реальності та гарантією змін – покращення нашого життя. Через дисципліну, вимоги, правила, приписи, принципи, закони, домовленості, накази, плани, проекти, режим, організацію, розклад, порядок людина контактує зі сферою ідеального – зі сферою норм. Філософська загадка раціоналізму, розгадана І. Кантом, – у тому, що людина немислима без порядку та організації, як в соціальному, так і в особистому вимірах. Природа людини полягає в апіорній здібності упорядковувати реальність та апіорній нездат-

ності до сприйняття хаосу як такого, безладу та нерегулярності. Відповідно до ідеї Канта, розум є законодавчим органом найвищого рівня, він здатний до творчості і висуває мету. У підпорядкуванні розуму людини є такий інструмент, який Кант називає розсудком. Він є вродженою здібністю досягнення мети. Розсудок тотожний апріорній здібності людини до цілераціональності – до створення регулярності через слідування правилам.

На думку філософа-прагматиста і реформатора освіти в США Джона Дьюї, «завдання виховання полягає саме в тому, щоб розвивати інтелект цього незалежного й активного типу – дисциплінований розум» [3, с. 60–61].

Сфера нормативного доступна кожній людині. І кожна людина за власною природою має здібність до дисципліни. Підготовка дитини до дорослого життя потребує освоєння ідеї норми та самоорганізації як засобу досягнення особистих цілей, в число яких входять і цілі суспільні. Але, за переконанням Руссо, дитина, заздалегідь підпорядкована дисципліні ще перед переживанням хаосу природи, соціуму чи власної неорганізованості, починає ставитися до правила, як до насильства. І перетворюється або на насильника, або на підкорену жертву. Й отже, немає нічого важливішого за створення спонтанного порядку та організації власних сил так, аби самодисципліна ставала засобом досягнення особистих цілей: будувати і конструювати, усвідомлювати необхідність вчинку, припускати причинно-наслідкові зв'язки, спостерігати за планами і кроками дорослих, використовувати дещо як засіб, регулювати за допомогою домовленостей міжособистісні стосунки. Вихователь має впливати на мрії і бажання дитини, бо вони є засадами спонтанної діяльності: «мова йде не про насильницький примус до дії, а про те, аби розворушити її, викликаючи у ній певне бажання, що веде до цілі» [9, с. 143].

Уміння «конституювати себе самого як автономного суб'єкта», «винаходити себе», «обробляти себе» (М. Фуко), встановлюючи правила для будь-якої організації від самоконтролю до державотворчого суспільного договору є творчим і протилежним звичці до зовнішнього примусу. Але, на жаль, звичку до зовнішнього примусу можна справедливо зарахувати до апріорних

культурних констант, що обмежують горизонт конституювання особистості.

Мішель Фуко пропонує називати дослідження цих культурних апріорі, що опосередковують і зупиняють розвиток свободи, сучасним продовженням кантіанської критики [13].

Критика Фуко, що просуває «свободу так далеко і так широко, як це можливо», що становить «безкінечну роботу свободи» [13], є практичною філософією. Він зазначає: «я би охарактеризував філософський етос, що властивий «критичній онтології нас самих», як історико-практичне дослідження меж, які ми можемо долати, й, отже, як нашу роботу над нами самими як над вільними істотами» [13]. Гуманітарне дослідження в такому розумінні є передумовою прогресу, а його рушійною силою – є індивідуальна та легітимна колективна воля.

«Історико-критична настанова» керує культурологічною розвідкою і дає змогу продемонструвати, як чиста випадковість тримала людину у рабстві апріорних культурних обставин, вихід з якого вимагає від людства мужності та волі до повноліття в кантівському розумінні. Мета критики є «генеалогічною, оскільки вона не виводить нашу неспроможність що-небудь робити чи знати з форми нашого існування, а виділяє з випадковості, яка змусила нас бути такими, які ми є, можливість існувати, діяти чи мислити інакше, аніж ми існуємо, діємо і мислимо» [13].

Автономний розум у спілкуванні з іншими дотримується принципу: дозволено все, що не заборонене законом. При цьому закон відповідає принципам права і прораховує наслідки співжиття вільних суб'єктів, гарантуючи всім рівність та ефективний захист. Правове суспільство є ліберальне суспільство, тобто суспільство свободи. В цьому суспільстві зі спонтанної активності дитини виховують самодисципліну – уміння «самому себе вдосконалювати, самому себе створювати» [4, с. 404]. До речі, в ліберальній філософії поняття дисципліни є ширшим за сучасне. Джон Локк та Імануїл Кант вживають термін «дисципліна», коли йдеться також про самодисципліну: «дисципліна не є дещо рабське; дитина має завжди відчувати власну свободу, але так, щоб не заважати свободі інших; тому вона має зустрічати протидію» [4, с. 424].

Здатність до самоорганізації – це рідкісна і цінна особиста якість індивіда. При цьому чи не кожна пересічна дитина має здібність до спонтанної дії. Можна спостерігати величезний контраст між тим, як майже рівно обдаровані на старті індивіди у період формування особистості переважно втрачають самостійність та ініціативу [11, с. 215].

На противагу відтворюючій свідомості традиційної культури та авторитарному ладові Фромм пропагує творчість і самостійний розвиток [11, с. 218]. Де на шляху до дорослого життя людина втрачає почуття впевненості, вміння бажати, готовність боротися за власну мету? Або хто позбавляє людину цих банальних здібностей, що роблять її щасливою? Як можна втратити цілісність особистості та перспективу до самовдосконалення, до вдосконалення світу на шляху, вимощеному гуманною педагогікою, осяяному променями науки і культури?

Заборона на рух, на гру, на слово, на інтерес, на вибір, на відмову, на зміни, на спротив – про все це може розповісти кожна дитина. Ще в 1862 році ідеолог вільної освіти в Росії Лев Толстой констатує: «Для вчителя незручні говоріння, рух, веселощі дітей, що створюють для них необхідні передумови навчання, і в школах, що будують, як тюремні установи, заборонені запитання, розмови і рухи...» [10, с. 16].

Присвячена Емілю свічка, яку запалив Руссо, вже не згасне ніколи, адже свобода ламає всі освітні бар'єри, констатуючи: «В школі гарна поведінка означає інертність, пасивність, погана поведінка – активність» [7, с. 255]. Коли вона ще світиться довірою і не усвідомлює трагедії беззахисного всесвіту власних можливостей, дитину вже розливають у готові форми, що заміняють довіку її втрачену позитивну свободу, її творчий і щасливий розвиток.

Авторитарне суспільство протиставить автономному розуму всі власні сили, аби запобігти настанню повноліття громадян і зупинити критику та ініціативу, на які спирається вільний розвиток [2, с. 279].

Ще у Локка можна знайти таке ставлення до дитини, що зберігає традиційну відсутність довіри до неї [6, с. 507]. Попри на власну теорію ліберального правління, Локк переконаний у спад-

коємності між зовнішньою дисципліною і самодисципліною в індивідуальному розвитку.

Справжню революцію в ліберальній педагогіці робить Руссо, пориваючи з традицією насильства та примусу у вихованні, вважаючи, що дитина так само, як і людина доросла, здатна набувати необхідного досвіду, добре орієнтується в нових обставинах і заструговує на повну довіру. Згодом Кант підтримує цю ліберальну філософію: «Нічого немає шкідливішого, ніж дратуюча, рабська дисципліна, яка ламає волю» [4, с. 425].

Від «Еміля» Руссо стає можливим найбільше диво в історії людства – педагогіка самовиховання та самоосвіти.

У статті «Про народну освіту» Толстой за нещирість і примус критикував загальноосвітній стандарт. Письменник вірив, що свобода викладати, так само, як і свобода обирати предмет навчання, здатні сформувати «освітній ринок», що відповідатиме потребам життя і винагороджуватиме дорогоцінними плодами за кожне зусилля самодисципліни: «критеріум педагогіки є тільки один – свобода» [10, с. 26].

«Самовиховання і самоосвіта в початковій школі» – видатна праця Марії Монтессорі, опублікована 1916 року в Італії. Нїде свобода і розвиток дитини не захищені так повно і послїдовно, як на початку 20 столїття в «Будинку дитини» під керївництвом Монтессорї.

Руссо вважав, що дитинї можна довірити прийняття власних рїшень, протиставлячи свободї дитини лише необхідність [9, с. 85, с. 82] Руссо пише, що зовнїшній примус принижує дитину та перешкоджає розвитку її волї й умїнь [9, с. 78–79]. За переконанням Руссо, природа сформує поведїнку дитини, мїнїмально обмежуючи свободу та винагороджуючи розвиток.

Монтессорї пропонує на роль необхідностї – стимулююче середовище, яке виявиться здатним і виховати, і навчити завдяки лише тїльки спонтанним крокам дитини, тїльки її вибору та її волї «творити саму себе» [7, с. 144, с. 150–151].

Виявилось, що дїти спонтанно здатні чинити точно так, як дорослї, органїзовуючи власне середовище, наполегливо вирїшуючи

проблеми та домовляючися між собою. І найдорогоцінніша перлина цього методу – діти все роблять із власної волі! [7, с. 269]

З мотивів поваги до дитини напромак, що створює безпечно для дитини середовище свободи, відкинув стару традицію тотальної заборони – дисципліни у вихованні й освіті [7, с. 191]. Проте, підхід, що визнаний і підтриманий у цивілізованому світі, досі називають експериментальним в країнах з невеликим ресурсом, з традицією несвободи. Там досі в освітніх установах та в родині панують жорстокі та обмежуючі техніки керування колективом.

Монографію «Наглядати і карати» (1975) Мішель Фуко присвятив «дисциплінам» – засобам і теоріям, що полегшують контроль над індивідом і колективом: «дисципліни – техніки, що забезпечують упорядкування людських множин» [12, 319]. ««Дисципліна» не може ототожнюватися ані з інститутом, ані з апаратом; вона – тип влади, модальність її реалізації, що містить цілу сукупність інструментів, методів, рівнів застосування та об'єктів; вона є «фізика» чи «анатомія» влади, певна технологія» [12, с. 316].

Дисципліна може бути засобом контрольованого руху індивіда чи колективу до досягнення запланованого результату. Вона є тягарем найслабших та підкорених [12, с. 317].

В таких сферах, як освіта і виховання, дисципліну споконвіку вважають невід'ємною складовою процесу. Згідно красномовної механіцистської візії з «Великої Дидактики» (1657) Яна Коменського – далекого автора сучасної шкільної системи, «папір – це учні, в головах яких мають відбитися літери наук. Шрифт – це підручники та інші, приготовлені для цієї саме мети навчальні посібники, за допомогою яких навчальний матеріал легко може закарбуватися в головах. Чорна фарба – це живий голос викладача, котрий повідомляє з книжок знання речей і переносить це знання у голови слухачів. Друкарський верстат – це шкільна дисципліна, яка всіх настраює і змушує сприймати науку» [5, с. 292].

Для дисципліни є закономірним перетворення на самоціль, оскільки дану техніку можна і кортить удосконалювати. А що вона досконаліша, то простіше та швидше колектив чи індивід виконують різні практичні завдання: «Дисципліни все більше слугують техніками виготовлення корисних індивідів» [12, с. 309].

Перетворена на самоціль дисципліна може бути насаджена індивіду чи колективу з віддаленими, складними чи туманними задачами. Зрештою, за недосяжними цілями може стояти лише тривале утримання індивіда чи колективу у певному просторі і часі, тобто ув'язнення. Що складніше реалізувати таке утримання колективу чи індивідів, наприклад, через кількість осіб або їхні індивідуальні особливості, то більше уваги приділятимуть вдосконаленню дисципліни. Так, великий колектив дітей найімовірніше утримуватимуть через удосконалення дисципліни, ставлячи перед ним суто химерні завдання. І справді, загальний стандарт освіти від самого виникнення супроводжує строга дисципліна та неправда [10, с. 14].

Дисципліна полягає в регламентації та систематизації властивостей людини і колективу [12, с. 327]. Дисципліна є цілераціональною, вона породжує простоту й ефективність управління. Вона подрібнює і класифікує час, простір та інші аспекти людського життя з метою організації передбачуваного і відтворюваного середовища та планування дій людини [12, с. 323].

Всі винятки, матеріал, що важко класифікувати, дисципліна об'єднує в окремі групи, для яких створює нові принципи класифікації. Дисципліна контролює послідовність елементів, забезпечуючи сталість системи, в яку вписано індивіда чи колектив. Дисципліна відтинає все зайве від індивіда та людського середовища, включаючи духовний світ людини, символи та знання [12, с. 322]. Максимальне спрощення людського матеріалу гарантує даній техніці економічну ефективність [12, с. 320]. Дисципліна «запроваджує однорідність» [12, с. 270], її методом є стандартизація предметів і відношень всередині системи [12, с. 268].

Стандартизувати можна й особистість [11, с. 159]. Дисципліна максимально скорочує приватну сферу, позбавляє ініціативи та права вибору. Вона накладає обмеження на думку, забороняючи і супроводжуючи незручностями висловлення власних думок взагалі або висловлення окремих думок [11, с. 211].

Важливо, що така стандартизація і сталість часто є уявним продуктом дисципліни, коли несхоже називають схожим, а відмінне – тотожним, граючи за правилами тоталітарного чи міфологічного мислення. Тут керованість і дисципліна безмежно панують над ко-

лективом, змушуючи його жити і діяти в уявній реальності. Тут буденність індивіда полягає у повсякчасній практиці уявної реальності, що вимагає творчого підходу до конструювання символів та вміння адаптувати віру та засоби її вираження до ситуації, що змінюється. За таких умов «відтворюючої свідомості» авторитаризм набирає тоталітарних ознак.

Театральна, а не справжня прискіпливість, неможливість виконання правила без інтуїції і творчої інтерпретації, безвідповідальна непомітна трансформація документів і приписів характеризують перехід від авторитарної дисципліни у тоталітарний режим. Тоталітарне панування бере на себе всі повноваження інтерпретації подій, залишаючи підкореним тільки вгадувати і щоразу сподіватися на внаслідок відчуття належне – те, чого мовчазно вимагають.

Феномен дисципліни, для якої немає твердих правил, можна вважати тоталітарним. За авторитарного управління лише повітря між стінами дисципліни (твердими правилами) є тоталітарним. За демократичного управління повітря між стінами дисципліни є вільним, а правила і регламенти зафіксовані документально, прийняті згідно з процедурою в правовому полі, що передбачає також паралельні процедури перегляду і внесення змін. Дисципліною не-авторитарного критичного розуму є самоконтроль. Його здійснює творчий індивід чи колектив, з власної ініціативи запроваджуючи правила і виконуючи їх.

Досвід авторитарної дисципліни робить особу пасивною та нездатною до співчуття. Вплив дисципліни може викликати страх перед соціальною реальністю, відмежування та інтеріоризацію емоційних переживань.

З іншого боку, демонстрація зовнішнього підкорення та індивергентизму не виключає епізодів копіювання жертвою авторитарної стратегії, тобто відтворення на малих «експериментальних» полях садо-мазохістської моделі міжособистісних стосунків: «Така людина захоплюється владою і хоче підкорятися, але водночас вона хоче сама бути владою, аби інші корилися їй.» [11, с. 142].

З метою «досліджувати, як самі відносини підкорення можуть виготовляти суб'єктів» [14, с. 209], Мішель Фуко звернувся до куль-

туротворчого виміру ситуації конформізму. Дисципліна виготовляє індивіда. Індивід з раннього віку сприймає соціальну реальність через шаблон підкорення-панування, тобто толерує і практикує насильство. У приватній сфері жертви у свою чергу застосовують техніку дисципліни щодо залежних осіб, виховуючи жорстокість і лицемірство – відтворюючи авторитарну свідомість. Що стає з колишнім об'єктом дисципліни, коли ситуація, калейдоскоп історичних обставин, трохи змінюється, дрейфує культурний фон? Об'єкт дисципліни вже опиняється в ролі керуючого. Отже підкорений терпляче чекає на власне підняття, працює та це, утримуючи біля себе залежних осіб. Власна садистська мрія дає сили витерпіти приниження, а не повстати.

На думку Теодора Адорно, «авторитарна особистість» може представляти ціле суспільство, репрезентувати найпоширеніший тип звичайної людини та непомітно керувати суспільними змінами. Інтереси та характер авторитарної особистості формують суспільні настрої, коли більшість затуляє очі на порушення прав людини, писаних законів і бажає страждань для порушників дисципліни, новаторів або осіб, котрі не можуть пристосуватися в межах традиційної моделі [1].

Отже, дисципліна обіцяє винагороду підкореним у вигляді просування на роль насильника. Усталена ієрархія відтворює себе через відбір тих, хто щиро приймає порядок, здатні жертвувати творчою стороною власної особистості заради гармонії Механізму, позбавлені співчуття і схильні бачити соціальну реальність тільки як стосунки підкорення і панування. Тією чи іншою мірою до самовідтворення авторитарного суспільства можуть бути залучені майже всі його члени: через виховання власних дітей або прийняття приниження. Авторитарне виховання ґрунтується на картині соціального світу авторитарної особистості та на впливаючому з неї переконанні, що дисципліна полегшує соціалізацію дитини або становить соціалізацію.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Адорно Т.* Исследование авторитарной личности. — М.: Серебряные нити, 2001. — 416 с.
2. *Арбес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 416 с.
3. *Дьюи Дж.* Психология и педагогика мышления. — Берлин: Государственное издательство Р.С.Ф.С.Р., 1922. — 196 с.
4. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т.8. — М.: Чоро, 1994. — 718 с.
5. *Коменский Я.А.* Великая дидактика. — Смоленск: Гос. учебно-педагогическое изд-во Наркомпроса РСФСР, 1939. — 320 с.
6. *Локк Дж.* Мысли о воспитании // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1988. — С. 406–608.
7. *Монтессори М.* Самовоспитание и самообучение в начальной школе. — М.: Карапуз, 2009. — 288 с.
8. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. — К.: Основи, 1994. — Т. 1–2. — 444+494 с.
9. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или о воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. — В 2-х тт. — М.: Педагогика, 1981. — Т. 1. — 656 с.
10. *Толстой Л.Н.* О народном образовании // Толстой Л.Н. Собрание сочинений. В 22-х т. — Т. 16. Публицистические произведения. 1855–1886. — М.: Худож. лит., 1983. — С. 7–28.
11. *Фромм Эрих.* Бегство от свободы. — М.: Аст, 2011. — 288 с.
12. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: AD MARGINEM, 1999. — 480 с.
13. *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1999. — № 2. — С. 132–149. URL = <http://www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm>
14. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления. — М.: Праксис, 2002. — 384 с.

Ірина Кисляковська. Дисципліна як техніка соціалізації в авторитарному суспільстві.

У даній статті І. Кисляковська проблематизує деякі аспекти соціалізації дитини через аналіз дисципліни як техніки соціалізації в авторитарному суспільстві. Мета статті – показати відстань між лібе-

ральною ідеєю автономного самоконтролю та практикою насадження строгих правил поведінки, що поширена в сучасній освіті. У статті ви-сувається припущення, що дисциплінарний контроль над колективом саме перешкоджає соціалізації дитини, а не становить соціалізацію, як вважають представники традиційної освіти. Усталена ієрархія відтво-рює себе через відбір тих, хто щиро приймає порядок, здатні жертву-вати творчою стороною власної особистості заради гармонії. Ме-ханізму, позбавлені співчуття і схильні бачити соціальну реальність тільки як стосунки підкорення і панування. Тією чи іншою мірою до самовідтворення авторитарного суспільства можуть бути залучені майже всі його члени: через виховання власних дітей або прийняття приниження. Авторитарне виховання ґрунтується на картині соціаль-ного світу авторитарної особистості та на впливаючому з неї переко-нанні, що дисципліна полегшує соціалізацію дитини або становить соціалізацію. Дисципліна накладає суворі обмеження на спонтанну ак-тивність людини. Вона обмежує рух, позу тіла, вираження емоцій, спілкування, спосіб дії. Дисципліна краде у дитини її індивідуальний час, замінюючи його на час соціальний. Дорослі помиляються, коли вважають, що в їхньому дорослому житті існують прецеденти на-стільки ж тотального і руйнівного вторгнення в особисте життя. Три-валість процесів є регламентованою: сон, їжа, гігієна, перевдягання, а також заняття, праця і відпочинок так чітко обмежені в часі, що при-родне задоволення від них стає мінімальним. Також це мінілізує прив'язаність до улюблених видів діяльності. Дисципліна приховує і перериває емоції щирого захоплення й інтересу. Предмет учорашньої мрії може бути грубо розчавлений і підданий нарузі, якщо його поміс-тити в рутинний розклад і змусити всіх без винятку приділяти йому увагу на регулярній основі, присвячуючи йому певну кількість соці-ального часу. Особа, котра зростає в таких умовах, несе в душі печатку неспроможності керуватися власним розумом і відчувати власне тіло.

Ключові слова: лібералізм, свобода, педагогіка, соціалізація, ос-віта, авторитаризм, виховання.

Ирина Кисляковская. *Дисциплина как техника социализации в авторитарном обществе.*

В данной статье И. Кисляковская проблематизирует некоторые аспекты социализации ребенка путем анализа дисциплины как техники

социализации в авторитарном обществе. Цель статьи – показать расстояние между либеральной идеей автономного самоконтроля и практикой насаждения строгих правил поведения, которая распространена в современном образовании. В статье выдвигается предположение, что дисциплинарный контроль над коллективом препятствует социализации ребенка, а не представляет из себя социализацию, как считают представители традиционного образования. Стабильная иерархия воссоздает себя через отбор тех, кто искренне принимают порядок, способны жертвовать творческой стороной своей личности ради гармонии Механизма, лишены сочувствия и склонны видеть социальную реальность только как отношения подчинения и власти. В той или иной мере к самовоспроизведению авторитарного общества могут быть привлечены почти все его члены: через воспитание собственных детей или же принятие унижения. Авторитарное воспитание основывается на картине социального мира авторитарной личности и на следующем из нее убеждении, что дисциплина облегчает социализацию ребенка либо же является социализацией. Дисциплина насаждает суровые ограничения на спонтанную активность человека. Она ограничивает движение, позу тела, выражение эмоций, общение, деятельность. Дисциплина крадет у ребенка его личное время, подменяя его временем социальным. Взрослые ошибаются, считая, что в их взрослой жизни случаются прецеденты столь же тотального и разрушительного вторжения в личную жизнь. Продолжительность процессов регламентирована: сон, еда, гигиена, переодевание, а также занятия, работа и отдых так четко ограничены во времени, что естественное удовольствие от них становится минимальным. Также это минимализирует привязанность к любимым видам деятельности. Дисциплина скрывает и прерывает эмоции искреннего увлечения и интереса. Предмет вчерашней мечты может быть грубо раздавлен и подвергнут надругательству, если его поместили в рутинное расписание и заставили всех без исключения уделять ему внимание в регулярном режиме, посвящая ему некоторое количество социального времени. Человек, который растет в таких условиях, несет в душе печать неспособности руководствоваться собственным разумом и чувствовать собственное тело.

Ключевые слова: либерализм, свобода, педагогика, социализация, образование, авторитаризм, воспитание.

Iryna Kysliakovska. Discipline as Socialization Technique in Autocratic Society.

In this paper I. Kysliakovska covers a problem of some aspects of child's socialization through analysis of discipline as socialization technique in the autocratic society. The purpose of this paper is to point to a gap between liberal idea of autonomous self-control and the practice of implementation of strict rules of behavior widespread in modern education. This paper assumes that disciplinary control over a group is exactly a barrier to socialization and not the socialization, as presumed by traditional educators. Stabilized hierarchy reproduces itself by selecting those who sincerely accept the order, who are able to compromise own creative personality to a harmony of the Mechanism, who lack compassion and readily interpret the social reality in terms of relations of subordination and power only. To a larger or smaller extent, almost all members of autocratic society might have been involved in its self-reproduction: through upbringing own children or acceptance of assault to dignity. Autocratic education is based on social views of an authoritative person and on arising belief that the discipline facilitates child's socialization or is the socialization itself. The discipline imposes severe constraints to uncensored human activity. It restricts movement, posture, emotional expression, way of acting. The discipline steals child's personal timing and replaces it with social timing. Adults wrongly admit that their adult lives have any precedents of comparable total and destructive invasion of privacy. Duration of processes is regulated: sleeping, eating, hygiene, changing clothes, as well as studying, work and leisure are so time-constrained, that enjoying them is reduced to a minimum. Also it impacts attachment to the most loved activities. Discipline hides and cuts off emotions of sincere admiration and interest. Yesterday's dream might be roughly ruined and humiliated once it had been placed in a routine curriculum with obligatory regular participation of all in its development, having had assigned to it a share of social time. A person who has been experiencing this sort of educational modalities since childhood would be incapable of applying one's mind and feeling one's body.

Key words: liberalism, freedom, pedagogy, socialization, education, authoritarian, autocratic, upbringing.

ОСВІТНІ ФУНКЦІЇ НАУКОВОГО МИСТЕЦТВА

Стрімкий розвиток та конвергенція новітніх технологій, насамперед, нано-, біо-, інформаційних та комунікативних технологій, когнітивних наук та нейробіології тощо відкривають нові можливості пізнання світу та розвитку різноманітних практик, пов'язаних із можливостями втручання в природу людини, інших живих істот, у перебіг усталених природних процесів загалом. Провідну роль у практичному втіленні цього потенціалу відіграють нанотехнології, оскільки технологічна конвергенція ґрунтується на матеріальній єдності світу та інтеграції технологій саме на нанорівні. Термін «конвергентні технології» використовують як узагальнювальний для багатьох новітніх (емерджентних) наук і технологій (new emerging science and technologies – NESTs), які здатні суттєво впливати не лише на фізичний світ чи живу природу, а й на суспільство та практично всі аспекти його життєдіяльності, на сприйняття людиною світу, власного буття та майбутнього. Дискусії щодо різних аспектів NESTs посідають одне з провідних місць у політичному порядку денному, в медіа та публічних дебатах упродовж останніх двох декад, набуваючи все більшої гостроти. Від публічного сприйняття NESTs значною мірою залежить подальший інноваційний розвиток суспільства та розв'язання багатьох практичних задач в царині медицини й охорони здоров'я, освіти, національної безпеки, збереження довкілля тощо.

Мета цієї статті – *по-перше*, розглянути форми репрезентації новітньої науки і технологій в суспільстві, зосередивши увагу феномені наукового мистецтва (science art); *по-друге*, проаналізувати освітні функції наукового мистецтва на прикладі наномистецтва та оцінити їхню суспільну значимість.

Останніми роками більшість експертів практично одностайні в думці, що економічний успіх країн і компаній безпосередньо

пов'язаний з дослідженнями в галузі NESTs, насамперед, нанотехнологій та їхнім впровадженням у практику, оскільки нанотехнології здатні покращувати якість наявних матеріалів, товарів і проектів, а також сприяти створенню нових матеріалів і продуктів, особливо в медицині та фармакології [1]. Наприклад, у Німеччині, яка посідає третє місце в світі після США та Японії за темпами розробки і впровадження нанотехнологій, упродовж 2017 року в цій галузі працювали понад 200 інституцій, серед яких понад половину становлять різноманітні компанії з річним капіталообігом понад 33 мільярди євро. Завдяки нанотехнологіям в Німеччині створено понад 70 тис. робочих місць [6].

Зважаючи на зазначені тенденції, науково-дослідні інститути, університети і компанії зацікавлені в успішному просуванні NESTs на ринку та створенні їхнього позитивного іміджу серед політиків, причетних до формування інноваційних стратегій економічного розвитку, бізнесу, і, не в останню чергу, серед населення, яке репрезентує, по-перше, платників податків, коштом яких підтримуються державні дослідницькі фонди; по-друге, споживачів товарів і послуг, виготовлених за допомогою новітніх технологій. Від позитивного іміджу нанотехнологій значною мірою залежить успіх капіталізації інвестицій. Відповідно, розробники NESTs мають безпосередній інтерес в ефективній презентації своїх досягнень в професійних, бізнесових, політичних колах, а також у суспільстві загалом за допомогою медіа та різноманітних публічних заходів, аби новітні технології та вигоди від них були більш зрозумілими для широкого загалу поза науковим співтовариством. Останнім часом розробники NESTs декларують принципи відкритості своєї діяльності та наголошують на необхідності підтримувати діалог з різними цільовими групами суспільства, що значною мірою зумовлено усвідомленням негативних наслідків практичного застосування досягнень генної інженерії та геноміки й просування на ринку товарів, що містять генетично-модифіковані організми (ГМО), яке наštтовхнулося на значних спротив громадськості і споживачів загалом в багатьох країнах світу.

Дослідники фіксують зростання чисельності публікацій, присвячених виробництву та презентації нанотехнологій в засобах ма-

сової інформації та в масовій культурі й звертають увагу на те, яким чином популярні культурні образи – як утопічні, так і дистопічні, – формують суспільне розуміння та сприйняття нанотехнологій. К. Сер (Kate Seear), А. Перерсен (Alan Petersen) та Д. Бовман (Diana Bowman) на основі контент-аналізу 30 засобів масової інформації (переважно друкованих газет) дійшли висновку про те, що найчастіше медіа спираються на образи і сюжети з наукової фантастики, насамперед нанороботів, розповідаючи людям про нанотехнології [13, с. 29]. Вони констатують суспільний консенсус у питанні про те, що соціальні та економічні наслідки застосування нанотехнологій тісно пов'язані з питаннями комунікації про ймовірні ризики та сприйняттям ризиків в різних сегментах суспільства [13, с. 31].

Інформування про нанотехнології та просвіта населення поза бізнесовими та науково-дослідними колами відіграє значну роль в розвитку та поширенні знань про новітні технології і, зокрема, нанотехнології. Освітньо-інформаційні кампанії і проекти мають бути спрямовані на продуманий діалог про соціальні та етичні аспекти використання нанотехнологій і наноматеріалів, суспільне розуміння процесів, що відбуваються в науці, та на залучення суспільства до розвитку науки й технологій [8]. Цій діяльності приділяється значна увага практично від самого початку розвитку й впровадження нанотехнологій.

Наприклад, з метою вироблення ефективної методології широкого інформування суспільства та заохочення до діалогу всіх зацікавлених сторін в галузі нанонауки і нанотехнологій на основі створення загальноєвропейської платформи в Європейському Союзі було започатковано проект *NANO2ALL* (Nanotechnology Mutual Learning Action Plan for Transparent and Responsible Understanding of Science and Technology). Така платформа необхідна для досягнення прозорості в питаннях планування, фінансування, розробки та впровадження нанотехнологій, а також залучення суспільства з метою підвищення відповідальності у цій сфері. Очікуваним результатом NANO2ALL має стати покращення громадської обізнаності, зростання суспільної довіри і краща прийнятність продуктів, виготовлених із застосуванням нанотехнологій, а також рішення,

що стануть внеском у розвиток більш інклюзивного європейського суспільства [5; 10]. Незважаючи на те, що в країнах Євросоюзу від самого початку зверталася увага на необхідність широкого суспільного діалогу з різних аспектів нанотехнологій, в ході виконання проекту були виявлені питання, які розроблені недостатньо, а саме:

- освіта молоді та звичайних людей про застосування нанотехнологій у повсякденному житті;

- підвищення обізнаності розробників про відмінності й схожості в сприйнятті нанотехнологій, їхнє застосування та майбутні перспективи;

- брак розуміння того, як медіа висвітлюють тему нанотехнологій;

- визначити майбутні тенденції розвитку нанотехнологій в майбутньому і допомогти різним групам населення підготуватися до цього;

- сприяти діалогу про бажані і небажані продукти, виготовлені із застосуванням нанотехнологій впродовж усього їх «життєвого циклу»: від розробки наноматеріалу до кінцевого продукту; від споживання до кінцевої ланки. Розв'язання цього завдання вимагає поєднання сучасних дискусій про корпоративну суспільну відповідальність з ширшим діалогом між всіма зацікавленими сторонами про відповідальні дослідження та інновації (RRI) в царині нанотехнологій;

- заохочення рівності всіх зацікавлених сторін в управлінні ризиками, пов'язаними з нанотехнологіями, на етапі розробки нових норм;

- урахування глобального виміру, який полягає в розумінні відмінностей цінностей в різних суспільствах і культурах.

Як уже зазначалося, з метою уникнення попередніх помилок, зокрема враховуючи досвід негативного ставлення європейських споживачів до продуктів, що містять ГМО, компанії, дослідницькі групи та університети приділяють значно більше уваги освіті й просвітництву, залучаючи для цього якомога ширший інструментарій, у тому числі й мистецькі засоби.

Зі свого боку мистецтво також виявляє надзвичайну чутливість до NESTs, що виявляється, по-перше, в адаптації новітніх тех-

нологічних засобів і матеріалів (електронна мікроскопія, наночастинки, живі клітини, тканини, бактерії тощо) для втілення мистецьких ідей; по-друге, в осмисленні викликів сучасних нанотехнологій і NESTs загалом. Взаємне зближення між наукою, технологіями та мистецтвом породжує феномен *наукового мистецтва* (Science art), репрезентованого гетерогенними, міждисциплінарними практиками, серед яких можна згадати інформаційне мистецтво, наномистецтво, біомистецтво, яке своєю чергою охоплює бактеріальне мистецтво, трансгенне мистецтво тощо.

Деякі аспекти формування та функціонування Science art можна продемонструвати на прикладі *наномистецтва* (*NanoArt*, або *nanoart*), становлення якого пов'язане з розвитком нанотехнологій та комерційною доступністю електронного мікроскопа. В цій розвідці ми звертатимемося до таких напрямів функціонування наномистецтва: 1) створити уявлення про нанорозмір і зробити «невидимий світ видимим», збільшивши його до розміру, що сприймається людським оком; 2) «помістити» людей «всередину наносвіту»; 3) розповісти людям про наносвіт.

Перший підхід реалізується у формі створення *наноскульптур* (скульптур атомного чи молекулярного масштабу) шляхом маніпулювання з окремими атомами і молекулами з використанням хімічних реакцій і фізичних процесів або дослідження *наноладшафтів*; візуалізації та фіксації зображень, створених із застосуванням потужних мікроскопів, керованих за допомогою комп'ютерів; мистецької інтерпретації наукових образів (зображень) за допомогою різноманітних мистецьких прийомів і технік з метою перетворити ці зображення в арт-об'єкти для демонстрації широкій аудиторії у прийнятній і привабливій формі з метою освіти й просвіти [2; 3; 11]. Крім того, як один із напрямів наномистецтва виділяють «малювання» наночастинками, тобто створення зображень за допомогою наночастинок.

Важливим етапом створення нано-арт-об'єктів є візуалізація. В науці візуалізацію даних, або наукову візуалізацію, використовують з метою аргументації висновків наукових досліджень, їх об'єктивації та унаочнення. На перший погляд, візуалізації даних виключають емоційну інтерпретацію і суб'єктивні рамки. Проце-

дура візуалізації даних цікава тим, що надає різні перспективи сприйняття однакові точні дані, а саме: хороші результати, несподівані погляди, відомі та невідомі аспекти, незвичні теми, пошук спільних проблем [4].

Мірою розвитку наукового мистецтва митці також широко використовують різноманітні методи візуалізації, яку описують за допомогою поняття «*мистецька візуалізація*» (artistic data visualization). Фернанда Б. Вієгас (Fernanda B. Viégas) та Мартін Ваттенберг (Martin Wattenberg) пропонують визначати мистецьку візуалізацію як візуалізацію даних з метою створення мистецтва, зазначаючи тавтологічність такого визначення [17]. Вони також визначають специфіку такої візуалізації:

- вона має спиратися на об'єктивні дані, а не на метафори чи поверхневу, суб'єктивну візуалізацію;

- під час визначення мистецької візуалізації автори уникають поняття «прекрасного», тобто «красива» наукова візуалізація не є автоматично мистецькою, або візуалізація не завжди має бути красивою. Іншими словами, не всяка фотографія, зроблена за допомогою електронного мікроскопа є красивою, незалежно від того які там кольори, бо її не робили з мистецькою метою.

Мистецькі візуалізації стали можливими завдяки відповідному програмному забезпеченню, котре, власне, і уможливлює мистецьку візуалізацію, а самі наукові дані стають важливою частиною культурного дискурсу на різних рівнях. Чимало мистецьких робіт, орієнтованих на дані, використовують складні техніки візуалізації, які розробляються в науковому середовищі, і, водночас, вони використовують ці техніки в дуже різноманітних стилях [17].

Стосовно нанотехнологій, то їхня візуалізація та мистецька інтерпретація поєднує зображення, засноване на об'єктивних дослідженнях, та імпресіоністичну уяву. М. Руйвенкамп (Martin Ruivenkamp) та А. Рип (Arie Rip) для означення цієї процедури пропонують використовувати термін «*уяво-зображення*», або «*imag-(in)ing*», який поєднує об'єктивні дані з уявою про об'єкти, невидимі для людського ока [12], оскільки вона поєднує в собі зображення (images), засновані на конкретних даних, та авторську (імпресіоністичну) уяву (imagination). Візуалізація також є спробою

поєднати «наукову коректність» з найкращими способами презентації досягнень нанонауки й нанотехнологій в наукових журналах, звітах чи доповідних записках для політиків, а також в засобах масової комунікації не лише для спеціалістів, а й для ширшої аудиторії. Автори доходять висновку, що наномистецтво слугує своєрідною «вітриною» нанонауки, а деякі образи нанотехнологій, такі як, наприклад, зображення нановоші (The Nanolouse), наношестерінки (The Nanogear) та нано-зображення емблеми IBM, вже стали знаковими й упізнаваними для широкого загалу як репрезентанти досягнень нанонауки й нанотехнологій, навіть якщо ці досягнення лише містять в собі обіцянки для кращого життя людства [12].

Таким чином, наномистецтво стає вагомим чинником взаємодії між науково-дослідними і мистецькими середовищами та суспільством загалом. Про це свідчить той факт, що з 1990-х було проведено чимало наномистецьких фестивалів, проектів і виставок по всьому світу. З метою популяризації наномистецтва митець і вчений Кріс Орфеску [2; 3] заснував Академію Наномистецтва в рамках The NanoArt 21 Project, який має на меті сприяти поширенню наномистецтва у світі як певну рефлексію над сучасним технологічним прогресом, а різновид цієї мистецької діяльності розглядається як привабливий та ефективний спосіб розповісти людям про нові технології XXI ст. Відповідно, наномистецтво спрямоване на підвищення обізнаності людей про нанотехнології та їхній вплив на різні аспекти нашого життя.

Наномистецтво розглядають як можливість зазирнути у «неймовірно крихітний світ, який є видимим лише для невеликої кількості вчених». Оскільки для пересічної людини світ нанотехнологій є таким же віддаленим і недосяжним, як і Місяць, діяльність Кріса Орфеску з популяризації наномистецтва та організації наномистецьких виставок розцінюється як спроба донести «красу наносвіту до тих, хто живе у макросвіті» [2].

Наномистецькі проекти стають невід'ємною частиною наукових форумів і бізнесових заходів, присвячених нанотехнологіям. Так, з 8 по 14 жовтня 2016 року паралельно з 11-ою Міжнародною конференцією з фізики новітніх високодосконалих матеріалів (International Conference On Physics Of Advanced Materials – ICPAM-

11) в Бухаресті проходив 4-й Міжнародний фестиваль наномистецтва (The 4th International Festival of Nanoart) за участі вчених і митців багатьох країн світу, серед яких, на жаль, не було представників України.

Наномистецькі проекти посідають чільне місце в музеях, галереях та інших мистецьких локаціях, набуваючи все більшої популярності в світі. Наприклад, проект «Nano Exhibition 2005–2010» [9] експонує зображення «нанооб'єктів», збільшені до розміру $10 \times 10 \times 10$ см, спираючись на ідею «метафоричної невидимості», згідно з якою кожна представлена робота «притягує» до себе глядача, спонукаючи його уважно розглядати й досліджувати представлений арт-об'єкт відповідно до особистого настрою, сприйняття тощо. Це дозволяє створювати атмосферу інтимності і викриває, оприявнює приховані аспекти, які мають бути декодовані подібно до того, як намальовані або написані символи чекають на чарівну мить свого відкриття [11].

Наномистецтво підтримується й розвивається багатьма університетами, дослідницькими лабораторіями, науково-дослідними організаціями та приватними компаніями, які зацікавлені в маркетингу свого обладнання та виробництві нової продукції. Як правило, вони ініціюють і спонсорують більшість наномистецьких подій з метою залучення вчених і інженерів, котрі виявляють інтерес до мистецтва та естетики наноструктур [15; 16]. Департамент мистецтв і архітектурного дизайну та Програма Медійних мистецтв Каліфорнійського університету в Лос Анжелосі (UCLA's Department of Arts & Architecture Design/Media Arts program) та Каліфорнійський інститут наносистем (California NanoSystems Institute, або CNSI) надають підтримку мистецьким резиденціям та дослідницьким центрам по всьому світу. Завдяки лекціям, симпозіумам та іншим заходам митці та науковці мають можливість збиратися разом для обміну досвідом і надихнутися на роздуми про науку і мистецтво як тісно взаємопов'язані та дуже важливі для сфери суспільної діяльності. Мистецько-науковий центр (The Art/Sci Center) цього університету регулярно організовує літні науково-мистецькі нанолабораторії (Sci/Art NanoLab Summer Institute) для студентів, щоб

надати їм уявлення про широкі можливості в царині взаємодії науки і мистецтва та наукового мистецтва тепер і в майбутньому [15].

Загалом, наномистецтво стало помітною частиною навчальних планів і програм багатьох університетів Північної та Південної Америки, Австралії, Європи завдяки тісній співпраці між технологічними та мистецькими факультетами. Разом з тим, наномистецтво виходить далеко за межі університетських і мистецьких середовищ, виконуючи функції популяризації нанонауки, новітніх технологій та можливостей, які вони надають людям і суспільству.

Другий підхід до інформування людей про нанотехнології полягає в тому, щоб змоделювати нанопростір і «помістити людей всередину наномасштабу», онаочнюючи перехід від безпосереднього «механічного бачення» об'єкту таким, яким він є, до «сенсорного й ефемерного бачення», коли креативність, уявлення та сприйняття відіграють важливу роль для розвитку нової методології, необхідної для формування уявлення про нанонауку і нанотехнології. Такі проекти реалізуються в формі інсталяцій, що імітують наноструктури, а глядачі мають можливість опинитися всередині сконструйованого наносвіту [16].

Третій підхід спирається на засоби театру та кінематографу, завдяки яким для різних цільових груп і на різних майданчиках драматизуються конфлікти, емоції та питання гуманізму, що виникають під час розробки та запровадження нанотехнологій в практику (London Tech Festival, London Centre for Nanotechnology, 2017).

Наприклад, театральний проект «Нанолюдина» («The Nanoman project») має на меті пояснити пересічним людям (не експертам) значення нанотехнологій для лікування онкологічних захворювань. Ніколь Штайнмец (Nicole Steinmetz) намагається це зробити, поєднавши науку (нанонауку і нанотехнології) та перформативне мистецтво, графічний дизайн, музику і театр, щоб пояснити широкому загалу концепцію таргетних ліків (target grads) та особливості застосування нанотехнологій для розробки й використання таких ліків [13].

Таким чином, мистецтво відіграє суттєву роль в репрезентації новітніх та емерджентних наук і технологій (NESTs), зокрема, нанотехнологій, в публічному простір, виконуючи такі функції:

- візуалізація наукових даних і дослідницького процесу;
- ілюстрація різних етапів наукових досліджень;
- інформування студентів та ширшої аудиторії про наносвіт, нанонауку і нанотехнології;
- популяризація знань про NESTs і нанотехнології;
- надання коментарів до дослідницьких програм і проектів, фундаментальних і прикладних аспектів новітніх технологій.

В цьому, значною мірою, реалізується освітня й просвітницька функції наукового мистецтва (Science Art). Водночас роль мистецтва у взаємодії з сучасною наукою та технологіями не зводиться до коментаторської функції. Наукове мистецтво створює нову реальність, яка не є сферою суто наукового, чи суто естетичного й мистецтвознавчого дослідження, а отже потребує напрацювання нових методологічних підходів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Canton J.* The Emerging NanoEconomy: Key Drivers, Challenges and Opportunities. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: <http://www.globalfuturist.com/images/docs/nanoecon.pdf>
2. Cris Orfescu, NANOART 21 Project, 2004; Academy of Nanoart: NanoArt Programs, Educational NanoArt Events, NanoArt Online Galleries. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: <http://nanoart.org/>
3. Cris Orfescu. NanoArt — NANOdesign — Photography. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: www.crisorfescu.com
4. Data visualization design and the art of depicting reality. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: https://www.moma.org/explore/inside_out/2015/12/10/data-visualization-design-and-the-art-of-depicting-reality/
5. Dialogue Methodology. Moderator Manual (NANO2ALL. Societal Engagement on Responsible Nanotechnology). — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: <http://www.nano2all.eu/sites/default/files/D3.1%20Dialogue%20methodology.pdf>
6. Economic impact of nanotechnologies — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: <http://nano.dguv.de/en/basics/economy/economic-impact/>

7. *Harper T.* The Nanotechnology Economy. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: https://www.hessen-nanotech.de/pdf/2005_Vortrag-sdaten/Plenum/vormittag/Harper.pdf
8. *Lente v.H., Coen C., Fleishner T., Konrsd K., Krabbenborg L., Milburn C., Thoreau F., Zulsdorf T.* Expansion of Nanotechnology // Little to Little. — IOS Press, 2012. — P. 59–63.
9. *Löfgren Isabel.* Nano: Nano Exhibition 2005–2010. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: <https://isabellofgren.wordpress.com/curated-projects/nano/> NANO2ALL. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу:
10. Nano Exhibition 2005–2010. — [Електрон.ресурс] Режим доступу: <https://isabellofgren.wordpress.com/curated-projects/nano/>
11. *Ruivenkamp M., Rip A.* Entanglement of Imaging and Imagining of Nanotechnology // Nanoethics. — 2011. — Vol 5. — [Електрон.-ресурс] Режим доступу: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11569-011-0122-2>
12. The Social and Economic Impacts of Nanotechnologies: A Literature Review: Final Report Prepared for the Department of Innovation, Industry, Science and Research / Seear K., Petersen A., Bowman D. — Monash University, Victoria, Australia: 2009. — 106 p.
13. *Steinmetz Nicole.* Enter the Nanoman. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу: http://www.nature.com/nnano/journal/v12/n9/full/nnano.2017.186.html?WT.feed_name=subjects_nanomedicine&foxtrotcallback=true
14. The UCLA Art|Sci Center. — [Електрон.ресурс] Режим доступу: <http://artsci.ucla.edu/about>
15. Victoria Vesna & Jim Gimzewski: Blue Morph. — [Електрон.ресурс] Режим доступу: <http://www.harvestworks.org/victoria-vesna-jim-gimzewski-blue-morph/>
16. *Viégas Fernanda B., Wattenberg M.* Artistic Data Visualization: Beyond Visual Analytics. — [Електрон. ресурс] — Режим доступу:

Тетяна Гардашук, Неля Філяніна. Освітні функції наукового мистецтва.

В статті досліджуються способи репрезентації новітніх наук і технологій (NESTs) в суспільстві на прикладі наукового мистецтва (science art). Наукове мистецтво є результатом взаємнозближення науки,

технологій і мистецтва, що має на меті: а) пошук нових форм комунікації між науковим співтовариством та іншими групами суспільства; б) адаптацію новітніх технологічних засобів і матеріалів (електронна мікроскопія, наночастинки, живі клітини, тканини, бактерії тощо) для втілення мистецьких ідей та осмислення викликів NESTs.

Освітні функції наукового мистецтва аналізуються на прикладі наномистецтва (nanoart); оцінюється суспільна значимість наномистецтва. Показано, що наномистецтво сприяє створенню позитивного іміджу нанотехнологій, від якого значною мірою залежить успіх капіталізації інвестицій.

Розглядаються три напрями функціонування наномистецтва: візуалізація наносвіту та нанооб'єктів (наноскульптури, наноландшафти, нанокартини); моделювання наносвіту та метафоричне «перенесення» людей «в наносвіт»; розповіді про наносвіт засобами театру і кіно для драматизації конфліктів, емоцій і питань гуманізму, що виникають під час розробки та запровадження нанотехнологій.

Ключові слова: новітні та емерджентні науки і технології (NESTs), наукове мистецтво, нанотехнології, наномистецтво, візуалізація, освіта і комунікація.

Тетяна Гардашук, Неля Филянина. Образовательные функции научного искусства.

В статье исследуются способы репрезентации новейших наук и технологий (NESTs) в обществе на примере научного искусства (science art). Научное искусство является результатом взаимосближения науки, технологий и искусства, целью которого является: а) поиск новых форм коммуникации между научным сообществом и другими группами общества; б) адаптацию новейших технологических средств и материалов (электронная микроскопия, наночастицы, живые клетки, ткани, бактерии и пр.) для воплощения художественных идей и осмысления вызовов NESTs.

Образовательные функции научного искусства анализируются на примере наноискусства (nanoart); оценивается общественная значимость наноискусства. Показано, что наноискусство способствует созданию позитивного имиджа нанотехнологий, от которого в значительной мере зависит успех капитализации инвестиций.

Рассматриваются три направления функционирования наноискусства: визуализация наномира и нанообъектов (наноскульптуры, наноландшафты, нанокритины); моделирование наномира и метафорический перенос «перенос» людей в «наномир»; рассказы о наномире средствами театра и кино с целью драматизации конфликтов, эмоций и вопросов гуманизма, которые возникают во время разработки и внедрения нанотехнологий.

Ключевые слова: новейшие и эмерджентные технологии (NESTs), научное искусство, нанотехнологии, наноискусство, визуализация, образование и коммуникация.

T.V. Gardashuk, N.M. Filyanina. Educational Functions of Science Art.

The ways of representation on new science and technologies (NESTs) in the society on an example of science art are considered in the article. Science art is a result of rapprochement (convergence) of science, technology and art. Science art is represented by heterogeneous, interdisciplinary practices like information art, nanoart, bioart (bacterial art, transgenic art, xenotransplantation, tissue culture, etc.). It is aimed at: a) search for new forms of communication between scientific community and other social groups, including ordinary citizens who are, first, consumers of goods and services made using NESTs, second, taxpayers that fund the state research programs; b) adaptation of the advanced technologies and materials (electron microscopy, nanoparticles, living cells, tissues, bacteria, etc.) for the embodiment of artistic ideas and for artistic rethinking challenges of NESTs.

Educational functions of science art are analyzed by the example of nanoart; social significance of nanoart is estimated. Visualization is an important step of creation of nanoart objects. Visualization procedure provides broad perspectives for perception of different accurate data. It is shown that nanoart promotes a positive image of nanotechnologies, on which the success of capitalization of investments strongly depends. Nanoart is an important factor of the interaction between researchers, artists and society as a whole. It is an essential part of curriculums in many universities all over the world. However, nanoart goes far beyond the academic and artistic circles and promotes popularization of NESTs including both risks and benefits.

There are three directions of functioning of nanoart: visualization of the nanoscale and nanoobjects (nanosculptures, nanolandscapes, nanopaintings); modeling of nanoworld and metaphorical «placement» of people «inside» of it; telling stories about nanoworld by the means of theater and cinema dramatizing conflicts, emotions and issues of humanism during the development and implementation of nanotechnologies.

Key words: new and emerging science and technologies (NESTs), science art, nanotechnology, nanoart, visualization, education and communication.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА НАВЧАННЯ ДОРΟΣЛИХ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Освіта та навчання дорослих відіграють важливу роль у процесі реагування на сучасні політичні, економічні, соціальні та культурні виклики, як зазначається в низці міжнародних документів, серед яких ЮНЕСКО Гамбургська Декларація 1997 (англ. Hamburg Framework for Action 1997) та Белем Платформа Дій 2009 (англ. Belém Framework for Action), ЮНЕСКО Рекомендації з питань навчання та освіти дорослих 2015; Цілі Сталого Розвитку до 2030 (ЦСР №4), до яких Україна приєдналася у 2015р, ЄС «Порядок денний для нових навичок для Європи», 2016, тощо.

Чому навчання дорослих набувають такого значення як у глобальному світі, так і для України? Одним з основних викликів розвитку нашого суспільства є дефіцит людських ресурсів, компетенції яких відповідають сучасним вимогам ринку праці. Коротко охарактеризуємо основні п'ять проблем, що призвели до якісного та кількісного дефіциту людських ресурсів [1, с. 7–8] зокрема, є:

- (1) природне старіння населення та демографічна криза;
- (2) зовнішня трудова міграція;
- (3) дисбаланс на ринку праці, пов'язаний із значною кількістю працівників з вищою освітою і недостатньою кількістю робітничих кадрів;
- (4) недостатній для успішного працевлаштування і активної участі у суспільному житті рівень володіння сучасними компетенціями людьми вікової категорії «45+»;
- (5) відсутність протягом усіх років незалежності державної політики з навчання дорослих в Україні.

Покращенню ситуації та зменшення негативного впливу означених вище проблем, буде сприяти активна політика навчання впродовж життя і, зокрема, освіти і навчання дорослого населення як її складової.

Докладніше розглянемо наведені вище проблеми. *Перше місце займає природне старіння населення та демографічна криза.* Згідно прогностичних застережень Інституту Демографії та соціальних досліджень НАН України, до 2050 року в Україні залишиться не більше 32 млн жителів, при цьому частка осіб старших 60 років зросте в півтора рази. Причинами проблеми природного старіння населення та демографічної кризи, зокрема, є складна економічна ситуація, що не стимулює збільшення кількості членів сімей і формування сімей як таких; проведення Операції Об'єднаних Сил на сході країни; відносно низька середня тривалість життя мешканців України. Слід підкреслити, що старіння населення – не є виключно українською специфікою, воно відбувається майже у всіх країнах на Землі. За оцінками Організації Об'єднаних Націй (ООН), у глобальному масштабі кількість людей похилого віку (віком 60 років і більше) збільшиться на 56% у наступні 15 років: з 901 мільйона людей у 2015 році до більш ніж 1,4 мільярда до 2030 року. Якщо ці прогнози правильні, старіші люди будуть вперше в історії до 2030 року перевищувати кількість дітей (0–9 років) і перевищити число підлітків та молоді (у віці 10–24 років) до 2050 року. Дорослі особи будуть змушені працювати більший термін, аніж у попередніх поколіннях. Для них стане життєвою необхідністю пошук та знаходження можливостей для вдосконалення своїх навичок та переорієнтації їхніх професій за рахунок технологічних змін та глобалізації. Вони також шукатимуть нові можливості для навчання, щоб продовжувати свій професійний та особистісний розвиток.

Друге місце – має проблема значної зовнішньої трудової міграції. Дослідження, проведене Київським міжнародним інститутом соціології на замовлення ZN.ua, показує: 32% всього чоловічого населення, та 27% жіночого замислюються над виїздом з України. Серед причин трудової міграції, зокрема, є складна економічна ситуація (32% хочуть жити в комфортніших умовах та 5,6% – хочуть виїхати через корупцію); відносно низький рівень заробітної плати (45% – готові виїхати за кордон в пошуках більш високого заробітку); а також геополітичне розташування України; наявність безвізового режиму перетину кордону для громадян України.

Третьою є – дисбаланс на ринку праці, пов'язаний із значною кількістю працівників з вищою освітою і недостатньою кількістю робітничих кадрів серед причин свого виникнення налічує, зокрема, незадовільний розвиток професійної орієнтації, низька престижність робітничих професій, завищені очкування від здобуття вищої освіти і наявність в суспільстві України стереотипу, що вища освіта сама по собі є певним «соціальним ліфтом». Нажаль, це також одна з глобальних тенденцій. Згідно з оцінкою McKinsey & Company, до 2020 року у світі буде приблизно 95 мільйонів людей з низькою кваліфікацією, аніж цього потребують роботодавці. Буде спостерігатися дефіцит у 40 мільйонів працівників із вищою освітою та додатковий дефіцит 45 мільйонів працівників, що мають принаймні середню освіту.

Четверта проблема – недостатній для успішного працевлаштування і активної участі у суспільному житті рівень володіння сучасними компетенціями людьми вікової категорії «45+». Наразі рівень участі населення віком до 70 років у формальних та неформальних видах навчання та професійної підготовки становить близько 9%. Найбільш активною є молодь (92,2% населення віком 15–24 років охоплено різними видами навчання). Які причини тут можна зазначити? Серед важливих є фактичне виключення активних акторів ринку праці з процесу формування освітніх і навчальних програм практично до 2011р.; застарілість основних фондів навчальних закладів; низьку мотивацію роботодавців брати учнів і студентів на практику; недостатній рівень інноваційних способів і форм освіти і навчання.

П'ятою – назовемо відсутність протягом усіх років незалежності державної політики з навчання дорослих в Україні, на відміну від сталої в ЄС політики та практики у цій сфері. До причин такої ситуації можливо віднести низьку зацікавленість основних акторів у сферах освіти і зайнятості у необхідності і своєчасності розроблення державної політики освіти і навчання дорослих; відсутністю активних суб'єктів громадянського суспільства, які б змогли донести до розробників державної політики необхідність скорішого запровадження означеного напрямку; слабкою залученістю України до Європейського освітнього простору у цій сфері.

Після наведеного бли́ц-аналізу актуальності проблематики навчання дорослих, з фокусом на сучасне українське суспільство, подальші розвідки сконцентруємо навколо питання: **«Чи потребує освіта та навчання дорослих філософії?»** Для цього представимо **огляд дослідницьких підходів щодо функції дорослого навчання в сучасному суспільстві**, та які **індикатори успіху політика навчання дорослих існують в ЄС**, і можуть бути адаптовані для вітчизняного контексту в Україні.

Перш ніж викласти авторське міркування з означених питань, декілька базових термінологічних визначень.

Навчання для дорослих розуміється як використання усіх форм освіти на усіх рівнях, які дозволяють дорослим особам із закінченою формальною освітою отримати нові компетенції або ж поглибити професійні знання та навички. За визначенням Європейської Асоціації з Освіти Дорослих (ЕАЕА), сегмент **«освіта і навчання дорослих» у європейській практиці охоплює формальну, неформальну та спонтанну (або інформальну) форми навчання дорослих людей**.

Особливо привернемо увагу, що терміни «освіта дорослих» та «навчання дорослих» мають різне змістове навантаження. Якщо у проблематиці «освіти» робиться наголос на власне **освіту та виховання** (обидва перекладаються англ. терміном «Education»), то проблематика **навчання дорослих** (англ. Adult Learning) включає також напрямок **розвитку**, який притаманний неформальному та спонтанному навчанню дорослих.

Пропонуються наступні визначення термінів:

Освіта дорослих – складова навчання впродовж життя, спрямована на реалізацію права кожної повнолітньої особи на безперервне навчання з урахуванням її особистісних потреб, пріоритетів суспільного розвитку та потреб економіки.

Навчання дорослих – це процес особистого та професійного розвитку дорослої людини, спрямований на забезпечення здоров'я та благополуччя дорослої людини, її працевлаштування, залучення до активного соціального і суспільного життя, сприяння економічному розвитку суспільства.

Основна мета освіти і навчання дорослих полягає в тому, **щоб сприяти зростанню людей до розуміння їх самості, що веде до зрілості.** Таким чином, самопізнання є однією з головних цілей навчання дорослих, яка полягає в усвідомленні власних навичок, здібностей, ставлень, активів та обов'язків.

Сучасне навчання дорослих може відбуватися за допомогою курсів «перепідготовки», «підвищення кваліфікації» у спеціальних центрах, коледжах, вищих учбових закладах, дистанційно або на тренінгах організацій громадянського суспільства. Навчання дорослих також часто асоціюється з підготовкою людських ресурсів, навчанням на робочому місці, на корпоративних тренінгах, завдяки програмам професійного розвитку, якими займаються роботодавці. Концепція дорослого навчання включає також аспекти соціального, громадянського та індивідуального навчання та розвитку людини. Доволі часто у традиційній системі освіти людина, яка дотепер вважала, що отримала блискучу освіту і може не боятися за своє майбутнє, опиняється у ситуації, коли отримані нею знання застарівають, а сучасні професійні кваліфікації та вимоги працедавця, потребують поглиблення існуючих знань або ж набуття нових компетентностей. Якщо раніше межа поміж вищою освітою (адже в Україні на 100 осіб, 76 – мають вищу освіту) та роботою була чітко визначеною та односпрямованою, то тепер ця межа більш динамічна та різноспрямована.

Наука про освіту і навчання дорослих, тобто андрагогіка, відрізняється від науки про освіту дітей і молоді, яка називається педагогікою, як стверджує Малколм Ноулз (Knowles, 1962; 1975); Бедер (Beder, 1989). **Розбіжності поміж навчанням дорослих та освітою дітей і молоді, можливо підсумувати у п'яти основних припущеннях.** По-перше, доросла людина, яка навчається, **має свою власну самоідентифікацію** та може керувати своїм навчанням. Малколм Ноулз (1975) зауважив, що самостійні учасники вивчають більше речей і навчаються краще, ніж пасивні учасники. По-друге, дорослі вже **мають життєвий досвід**, різноманітні життєві враження та можуть на його спиратися при розгляді учбових ситуацій. М. Ноулз (1975) запропонував: «Ми повинні навчитися з усього, що ми робимо; ми повинні використовувати кожен досвід

як «навчальний досвід» [2, с. 16]. По-третє, **навчальні потреби тісно пов'язані з соціальними потребами** та вирішенні завдань, які пов'язані з соціальними ролями дорослої людини. По-четверте, дорослий учень є **сконцентрований на розв'язанні проблемних питань** та зацікавлений в як скорішому застосуванні знань на практиці. По-п'яте, дорослі люди при навчанні здебільше **мотивуються внутрішніми**, а не зовнішніми чинниками.

Отже, п'ять основних відмінностей навчання дорослих від освіти дітей та молоді сконцентровані в присутності у дорослих:

- самооцінки,
- досвіду навчання
- готовності до навчання
- проблемне-орієнтованому навчанні
- мотивація до навчання.

Ці припущення є певним узагальнення відмінностей, адже не всі дорослі люди, які навчаються, відповідають основним припущенням, а також не для всіх молодих учнів ці припущення є анти-тезою.

Базуючись на цьому баченні у 1984 р. американський педагог Малколм Ноулз розробив **4 принципи андрагогіки** [3]. До речі, термін «андрагогіка» ввів німецький дослідник Олександр Капп (англ. Alexander Kapp) у 1833 р. Отже,

Принцип 1. Дорослі повинні брати участь в плануванні і оцінці свого навчання.

Принцип 2. Досвід (включно з помилками) забезпечує основу для навчальної діяльності.

Принцип 3. Дорослі найбільше зацікавлені у вивченні предметів, які мають безпосереднє відношення і вплив на їх роботу або особисте життя.

Принцип 4. Навчання дорослих орієнтоване на проблеми, а не на контент.

Ці принципи **породжує філософські питання**, чи то логічні питання про дійсність аргументів та значення термінів, або ідеологічні питання про метафізичні, релігійні, моральні та політичні припущення дорослих освітніх оціночних суджень. Для цього має сенс розглянути **п'ять основних філософських напрямків**, що міс-

тяться в літературі філософії освіти, які також мають відношення до сфери освіти дорослих та безперервного навчання. Кожна з цих філософських парадигм базуються на певних припущеннях про людську природу, цілі освіти та ролі викладача (або фасілітатора) та дорослої людини, яка навчається.

Ці п'ять основних освітніх філософських напрямків включають **ліберальний, біхевіористичний, прогресивний, гуманістичний та радикальний**. Саме така класифікація базується на дослідженні Лоррейн Зінн (Zinn 1990) та її «Опису філософії освіти дорослих» (англ. Zinn's (1990). *Philosophy of Adult Education Inventory* (PAEI)).

Ліберальний напрямок

Ліберальна філософія освіти дорослих підкреслює розвиток інтелектуальних сил. Ліберали завжди шукають знань. Вони працюють над передачею знань і чітким прямим навчанням. Викладач є експертом. Він / вона керує процесом навчання з повним авторитетом. Методи навчання включають лекції, навчальні групи та обговорення. Сократ, Платон і Піаже були практикуючими ліберальними філософами. У якості примітки, зазначимо, що ліберальна освіта для дорослих не стосується ліберальних політичних поглядів, вона пов'язана з ліберальним мистецтвом.

Біхевіористичний напрямок

Філософія виховання біхевіоризму підкреслює важливість середовища у формуванні змін. Характер вчителя біхевіоризму близький до ліберального. Біхевіорист «керує» процесом навчання і керує навчанням. Біхевіористичні концепції включають вивчення майстерності та освіти на базі стандартів. Деякі методи навчання, які використовують викладачі, які практикують біхевіоризму, включають в себе запрограмоване навчання, комп'ютерне навчання. Професійна підготовка та сертифікація вчителів є обумовлена поведінкою. Скіннер, Торндайк і Штейнберг вірили в поведінкові філософські принципи.

Прогресивний напрямок

Прогресивна філософія освіти дорослих підкреслює експериментальний підхід до вивчення проблем. Людям, які навчаються на базі цього філософського напрямку, потрібні навички вирішення проблем та практичні знання. Методи викладання, що використовуються в цій філософії, включають вирішення проблем, науковий метод та кооперативне навчання. Викладач є організатором, який керує навчанням замість того, щоб керувати навчанням та оцінювати навчальний процес. Прихильники прогресивного напрямку включають Спенсера, Дьюї та Ліндемана.

Гуманістичний напрямок

Філософія гуманістичної освіти для дорослих прагне сприяти особистому зростанню та розвитку. Гуманісти – це високо мотивовані та самостійні люди, які навчаються; відповідальність навчатися бере участь сам слухач. Гуманістичний педагог полегшує навчання, але не спрямовує навчання. Викладач та слухач – це «партнери». Концепції, що визначають гуманістичну філософію, включають досвід навчання, індивідуальність, самореалізацію. Гуманістичні методи навчання містять групове обговорення, командне навчання, індивідуалізоване навчання та метод відкриття. Роджерс, Маслоу, Ноулз та Макензі є прихильниками гуманістичної філософії.

Радикальний напрямок

Філософія радикальної освіти для дорослих або філософія реконструкції сприяє соціальним, політичним та економічним змінам через освіту. Вихователь та людина, що навчається, є рівноправними партнерами у процесі навчання. Вихователь є координатором класу та робить пропозиції, але не керує навчальним процесом. Ця філософія охоплює такі поняття, як необов'язкове навчання та освіта. Вплив засобів масової інформації та людей у реальних життєвих ситуаціях вважається ефективними методами навчання. Холт, Фрейер та Ілліч є прихильниками радикальної філософії освіти для дорослих.

Одна із багатьох проблем нашого суспільства стосується людських відносин; рішення якої можливо знайти лише в освіті.

Вміння та навички у людських відносинах – це майстерність, яку треба навчитися; це вивчається у домі, у школі, у церкві, на роботі та в тих випадках, коли люди збираються разом у невеликих групах. Цей факт робить завдання кожного лідера дорослих груп реальними, конкретними та зрозумілими: кожна доросла група, будь-якої природи, повинна стати лабораторією демократії, місцем, де люди можуть навчитися жити у співпраці. Погляди та думки формуються насамперед у навчальних групах, робочих групах та групах, в яких дорослі особи приєднуються добровільно. Ці групи можуть стати основою нашої демократії.

І на завершення, перейдемо до огляду індикаторів успіху для політики в сфері навчання дорослих, які розробили в ЄС у 2015 р. На авторську думку, вони можуть бути адаптовані для вітчизняного контексту в Україні.

В аналітичному дослідженні директорату з працевлаштування, соціальних питань та інклюзії (англ. Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion Directorate) містяться шість ключових *індикаторів успіху* для політики в сфері навчання дорослих в ЄС [4, с. 11–14], а саме:

1. *Покращення сприйняття тими, хто навчається, процесу навчання.* Створення позитивного ставлення до навчання серед тих, хто навчається, має важливе значення для сприяння участі та утримання в навчанні. Дані свідчать, що це не обумовлено прямими фінансовими стимулами для дорослих, але сприяють структурні особливості системи навчання дорослих, такі як керівництво для тих, хто навчається; залучення соціальних партнерів до системи дорослого навчання та підвищення обізнаності про переваги навчання.

2. *Збільшення інвестицій роботодавців у навчання.* Роботодавці відіграють важливу роль у просуванні культури навчання та сприянні участі в навчанні. Вони повинні розглядатися як важливий партнер в постачанні та дизайні навчання дорослих. Дослідження свідчать про те, що інвестиції роботодавців у навчання є важливими для збільшення доступності можливостей навчання, а також для збільшення участі, особливо серед робочої сили.

3. *Підвищення рівності доступу для всіх.* Залучення труднодоступних груп до навчання та подолання бар'єрів для їх участі є складним завданням. Допомога людям, що знаходяться в неблагополучних групах, важлива для надання їм допомоги для участі в навчанні. Це включає в себе: фінансування можливостей для навчання дорослих з обмеженими можливостями, забезпечуючи також підтримку в навчальних закладах відповідно до потреб та мотивації окремих учнів; визнання неформального та спонтанного навчання, та впровадження базових навичок у навчальні програми для людей з низьким рівнем кваліфікації (хто також, швидше за все, стануть членами соціально незахищених груп). Організації-посередники, такі як громадські організації та профспілки, можуть відігравати важливу роль у залученні дорослих до навчання.

4. *Надання навчання, яке відповідає потребам роботодавців та тих, хто навчається.* Потреби тих, хто навчається, та роботодавцями є важливими факторами у прийнятті рішень щодо того, чи починати процес навчання, особливо якщо навчання пов'язане з роботою. Розробка можливостей навчання для реагування на потреби слухачів робить перспективи участі у навчанні більш привабливими. Дослідження підтверджують, що, коли навчання враховує потреби і мотиви як роботодавців, так і тих, хто навчається, воно, імовірно, буде більш ефективним у поліпшенні результатів для обох сторін та збільшенні участі в навчанні.

5. *Надання високоякісного навчання дорослих.* Незважаючи на порівняно невелику кількість систем оцінки та інструментів, розроблених для забезпечення якості навчання дорослих, існує широка згода між практиками, що надання якісного навчання для дорослих є важливим для забезпечення позитивних результатів для тих, хто навчається, роботодавців та громади.

6. *Координувати та проводити моніторинг ефективності політики навчання протягом усього життя.* Існує явна необхідність ефективно координувати політику навчання протягом усього життя, щоб досягти бажаних результатів для тих, хто навчається, роботодавців та громади. Аналітичні тематичні дослідження, політичні документи свідчать, що співпраця та координація політики щодо дорослих є важливими чинниками успішної реалізації на на-

ціональному або міжнародному рівні. Стратегія навчання протягом усього життя не є достатньою для збільшення участі, але це забезпечується координацією та співпрацею між різними установами та зацікавленими сторонами. Крім того, політична література передбачає, що збір даних та доказів для моніторингу політики навчання дорослих має вирішальне значення для забезпечення її ефективності.

Підсумовуючи, зазначимо, що навчання дорослих у всіх його формах підвищує рівень працевлаштування тих, хто навчається, та сприяє соціальній інтеграції, активній громадянській позиції та особистому розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Колишко Родіон, Лазоренко Олена.* — Київ, «Проект «Громадська синергія», 2018. — 52 с.
2. *Knowles, M.* (1975). *Self-Directed Learning*. Chicago: Follet.
3. *Knowles, M.* (1984). *The Adult Learner: A Neglected Species* (3rd Ed.). Houston, TX: Gulf Publishing
4. European Commission (2015): *Study on the analysis of adult learning policies and their effectiveness in Europe // An in-depth analysis of adult learning policies and their effectiveness in Europe*, Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion Directorate C (Europe 2020: Employment Policies), Unit 5 (Vocational Training and Adult Education), 2015.

Олена Лазоренко. *Філософія освіти та навчання дорослих у сучасному суспільстві.*

Освіта та навчання дорослих відіграють важливу роль у процесі реагування на сучасні політичні, економічні, соціальні та культурні виклики, як зазначається у ряді міжнародних документів ЮНЕСКО, ООН, ЄС. Чому навчання дорослих набувають такого значення як у глобальному світі, так і для України? Одним з основних викликів розвитку нашого суспільства є дефіцит людських ресурсів, компетенції яких відповідають сучасним вимогам ринку праці, відповіддю на який

може стати активна політика з освіти та навчання дорослих. Подальші розвідки у статті сконцентруємо навколо питання: **«Чи потребує освіта та навчання дорослих філософії?»** Звернення до принципів андрагогіки, сформульованих у роботах Малколм Ноулз, породжують **філософські питання**, чи то логічні питання про дійсність аргументів і значення термінів, або ідеологічні питання про метафізичні, релігійні, моральні та політичні припущення дорослих освітніх оціночних суджень. Для цього розглядаються, спираючись на дослідження Лоррейн Зінн, п'ять основних філософських напрямків, що містяться в літературі філософії освіти, а саме ліберальний, біхевіористичний, прогресивний, гуманістичний та радикальний. Завершують авторський аналіз огляд індикаторів успіху політика навчання дорослих, що існують в ЄС, що можуть бути адаптовані для вітчизняного контексту в Україні.

Ключові слова: освіта та навчання дорослих, філософія навчання дорослих.

Елена Лазоренко. Философия образования и обучения взрослых в современном обществе.

Образование и обучение взрослых играют важную роль в процессе реагирования на современные политические, экономические, социальные и культурные вызовы, как отмечается в ряде международных документов ЮНЕСКО, ООН, ЕС. Почему обучение взрослых приобретают такое значение как в глобальном мире, так и для Украины? Одной из основных проблем развития нашего общества является дефицит человеческих ресурсов, компетенции которых соответствуют современным требованиям рынка труда, ответом на которую может стать активная политика по образованию и обучению взрослых. Следующий аспект анализа в статье сконцентрирован вокруг вопроса: «Нуждается ли образование и обучение взрослых в философии? Обращение к принципам андрагогики, сформулированных в работах Малколм Ноулз, порождают философские вопросы либо логические вопросы о действительности аргументов и значение терминов, или идеологические вопросы о метафизических, религиозных, моральных и политических предпосылках взрослых образовательных оценочных суждений. Для этого рассматриваются, опираясь на исследования Лоррейн Зинн, пять основных философских направлений, содержащиеся в литературе по философии образования, а именно либеральный, би-

хевиористичний, прогресивний, гуманістический и радикальний. Завершають авторський аналіз обзор індикаторов успіха політика освіти дорослих, існуючі в ЕС, які можуть бути адаптовані для українського контекста в Україні.

Ключевые слова: Освіта и навчання дорослих, філософія освіти дорослих.

Olena. Lazorenko Philosophy of adult education and learning in modern society.

Adult education and learning play an important role in a process responding to contemporary political, economic, social and cultural challenges, as stated in a number of international documents of UNESCO, the UN, and the EU. Why does adult learning become as important in the global world as in Ukraine? One of the main challenges of the development of our society is a shortage of human resources, whose competences correspond to modern labor market requirements, and an active policy on adult education and learning can become a response. Future study in the article focuses on the question: "Does education and adult learning require philosophy? The appeal to the principles of andragogy formulated in the works of Malcolm Knowles raises philosophical questions, whether logical questions about the validity of arguments and the meaning of terms, or ideological questions about the metaphysical, religious, moral and political assumptions of adult educational evaluative judgments. For this purpose, based on the study of Lorraine Zinn, five major philosophical trends contained in the literature of the philosophy of education, namely, liberal, behavioural, progressive, humanistic and radical. The author's analysis completes the review of the success indicators of adult learning policies in the EU, which can be adapted to the domestic context in Ukraine.

Key words: Adult education and learning, philosophy of adult learning.

ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ЗАСАД САМОСВІДОМОЇ САМОВІДТВОРЮВАНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПІЗНЬОАНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У філософії пізньої античності завершилося формування підходу, для якого пізнавальні спроможності та життєва позиція суб'єкта є важливими складовими самого цілісного буття і вони відповідно враховуються при становленні світобачення цього суб'єкта. Найбільшою мірою це реалізувалося у філософії Плотіна, а також і інших представників неоплатонізму. Аналогічні процеси відбувалися і в індійській філософії, зокрема у класичній йозі та різноманітних школах буддизму.

Якщо у класичній античній філософії та у філософії доби елінізму відбувалося формування поняття рефлексії, що ставало ядром ідентичності, та рефлексії як важливого інструменту відтворення життєвої мудрості, то у пізній античній філософії вже сама рефлексія стає рефлексією рефлексії, самосвідомістю, вбачається як спонтанна внутрішня характеристика буття, скажімо як самоспоглядання світової Душі (Плотін), котра, окрім іншого, породжує і всі зовнішні форми життя [3, с. 16]. Однак, самосвідома ідентичність не може бути першою й останньою основою буття і має трансцендувати у Першоєдине, котре є породжуючим принципом і Духу, і Світової Душі, і конкретних форм буття.

Неоплатонізм як завершальна філософська система античної філософії багато у чому вже передхопив ідеї християнської філософії залишаючись ще на ґрунті античності. Неоплатонізм розвиває на основі античної філософської культури не лише поняття самосвідомої душі, але й поняття духу, котрі переходять у філософію Середньовіччя.

В онтологічному аспекті найвищим принципом буття для Плотіна є Першоєдине, з якого шляхом еманції («витікання») конституюється Дух (Розум), з якого еманує Світова душа, з якої, у свою чергу, еманує Космос (матерія) [9, с. 428–429].

Першоєдине є для Плотіна чистим буттям, чистою енергією самоспоглядання. У повсякденному житті людина прагне до вищого, до Блага, але Першоєдине є самодостатнім, воно ні до чого іншого не прагне, тому йому не можна приписувати навіть найвищі якості та предикати. Навіть твердження «Він є, існує» [7, с. 332] ставить його в один ряд з усім іншим. Будь-які спроби визначити Першоєдине за допомогою думки, приписує йому ті характеристики, які притаманні розумінню звичайної людини і не відображає його єства [7, с. 334]. Також про Першоєдине не можна сказати, що воно не «походить не від чого» [7, с. 335]. Про Першоєдине не можна сказати й те, що воно має владу над самим собою, бо «...строго кажучи, ці й подібні їм словесні визначення не зовсім придатні для позначення верховного Начала...» [7, с. 339]. Його сутність одвічно співприсутня енергії і мов би злита з нею, і разом вони складають одне, і ось чому Воно існує саме по собі й через себе, не залежить ні від чого іншого [7, с. 331].

Про неможливість вираження абсолютного начала за допомогою звичних засобів мови, включаючи навіть піднесені метафори (що абсолют є найдосконалішим, вічним, неперевершеним, прекрасним, величним і т.п.), йшлося і в інших філософських вченнях, зокрема в класичній раджа-йозі, буддизмі, даосизмі. Дао, наприклад, неможливо виразити у мові («Дао Де Цзин») [2]. Будистська нірвана не має жодних змістовних характеристик, окрім тієї, що вона є відсутністю будь-яких характеристик. Класична раджа-йога тлумачить самадхи, як вищий стан, – в якому людина вступає у контакт з абсолютном, як таким, що не має жодних конкретних визначень (Патаджалі).

З Першоєдиного (Блага) виникає Дух [7, с. 22]. Дух є множинним, він є скрізь, а Першоєдине (Бог) є єдиним, тому воно є одночасно є і скрізь, і ніде [7, с. 344]. Дух подібний до певного живого організму, він містить у собі різноманітні всі й всілякі ейдоси [7, с. 116], тобто різноманітні роди буття. Дух є двоїстим, позаяк він і

мислить і є мислимим; він є Духом, оскільки він мислить і є сущим, оскільки він є мислимим [7, с. 128]. Найкраща, розумна частина Душі глибоко духовна [7, с. 117], однак Душа має і іншу сторону, – менш розумну та менш духовну, інакше вона не відрізнялася б від Духа. Душа прагне до вищого і володіє і розумом і духом [7, с. 117].

Дії Душі звертаючись до нижчого, творять Космос, – тут вона є Душою-логосом [8, с. 101], – а звертаючись до вищого, – є спогляданням істинно-сущого в Дусі [7, с. 121]. Для людини все, що виникає з області Духа, потрапляє у поле її зору лише тоді, коли воно сходиться до рівня чуттєвості [7, с. 122]. Душа еманує із Духа, але частково вона перебуває в ньому [7, с. 126].

В онтологічній структурі буття Плотін виокремлює чотири базові рівні: Першоедине, Дух, світову Душу й Космос конкретних речей. Першоедине еманує в Дух, Дух еманує у світову Душу, світова Душа еманує у Космос. Кожний нижчий рівень зберігає в собі частку природи вищого рівня, хоча і в менш досконалому вигляді. Поряд з еманацією вищих рівнів до нижчих існує і зворотний процес – устремління нижчих рівнів до вищих, зокрема зазначене споглядання Душею істинно сущого в Дусі.

Такий взаємозв'язок рівнів буття зумовлений цілісністю й всюдиприсутністю істинно сущого єдиного. Принцип Анаксагора «Все в усьому» набуває у Плотіна більш досконалого концептуального вираження. Для Плотіна істинне всесуще, не займаючи жодного місця, притаманне, однак, всім тим речам з яких кожна має своє певне місце, воно присутнє скрізь, завжди та цілком у всьому всесвіті як і в кожній його частині, присутнє в усьому, чому притаманне буття [7, с. 227]. Перше начало є саме Благо. Дух же є тільки благим – образ Блага, з тієї причини, що насамперед сам живе спогляданням абсолютного Блага [7, с. 264]. Єдине (Першоедине) і в собі перебуває, і з себе виходить (еманує) продукуючи власні частини, котрі наповнюють все, тобто складають його цілісність; при цьому, світова Душа та душі індивідуальні на відділені одна від одної, а лише відрізняються своїми атрибутами [7, с. 228, с. 230]. Подібно до того як з центра кола виходить множина радіусів, ейдоси, що походять з Першоединого, зливаються в одному центрі, хоча і здаються особливими й множинними у радіусах, в яких вони

лише розкриваються; разом з тим, кожна сутність спрямована власною енергією на ціле [7, с. 249].

Першоедине разом з усім, що породжене ним становить цілісність. Цілісність є одною з найважливіших характеристик всесвіту. Першоедине в усій власній цілісності присутнє у світі істинно-сущого, де знаходяться всі його сили, але й тут воно є цілком у самому собі [7, с. 226]. Істинно всесуще не займає жодного місця, проте воно присутнє завжди в усьому й цілком [7, с. 227]. Першоедине і у собі перебуває, і з себе виходить, продукує власні частини, котрі як душі наповнюють усе, тобто складають його цілісність [7, с. 228]. Так само й Дух є множинністю різноманітного, але не розділеною по місцю, і він завжди й скрізь є усім у цілісності; також і Душа за своєю природою притаманна тілам, котрі є протяжними величинами, проте вона неподільна у тому розумінні, що вона присутня цілком скрізь у всіх частинах тіла, а це означає, що природа її по своїй суті є неподільною [7, с. 228]. Світова Душа охоплює своєю єдністю множину індивідуальних душ, проте її єдність не порушується їхньою множинністю [7, с. 229].

Антропологія та гносеологія Плотіна ґрунтується на його онтології. Людина є продуктом космічного процесу еманції і тому містить в собі у згорнутому вигляді і «часточку» Першоединого, і «часточку» Духу, і «часточку» світової Душі, і водночас є чуттєвою істотою, що занурена у матеріальний світ, і всі ці моменти знаходяться в ній у нерозривній цілісності.

Оскільки Плотін є послідовником Платона, то він вважав, що, спочатку існує ідеальна людина у світі ейдосів, а чуттєва людина є лише її відображенням, чуттєва людина отримує від ноуменальної людини здатність споглядати надчуттєві сутності. А до речей чуттєвих знаходиться у такому ж відношенні як ноуменальна людина – до надчуттєвих [7, с. 270–271]. Процес еманції від Першоединого до Духу (важливими елементами якого є ейдоси, у тому числі й ейдос ноуменальної людини), до світової Душі, що породжує матеріалізоване життя, у тому числі й тілесну людину доповнюється зворотним процесом – устремлінням людини до Духу, і до найвишого, що взагалі існує – до Блага, яким і є Першоедине. Проходячи по щаблям все більш високого й досконалого пізнання, людина,

врешті-решт має можливість злитися із Першоєдиним, оскільки у власному глибинному естві вона має часточку цього Першоєдиного, з послідовних еманцій якого, проходячи щаблі Духа та світової Душі, вона була створена.

Природу людини Плотін розглядає досить раціонально. Якщо тварина є живе тіло як результат поєднання душі та тіла, то на відміну від тварин у людині змішані нижча та вища (розумна) частини душі і тому присутня здатність споглядати вічні ейдоси, а також розсудливість та здатність до мислення [8, с. 12, с. 14]. Прилучаючись до добродетностей, обмежуючи потреби та приборкуючи чуттєвість, людина уподібнюється до умоглядних сутностей та наближається до Духа [8, с. 19–20], адже благом для душі є Дух, а благом для Духа – Першоєдине. Істинна людина, само-людина, її вічний ейдос належить до вищих сфер, а вище в людині належить двом рівням буття – Душі та Духу; на рівні Душі вона є добродетельною, а на рівні Духа – вищою за будь-які добродетелі [8, с. 24–25]. Душа запозичує свої чесноти з Духа, мудрість Душі полягає у спогляданні нею Духа, для Душі мисляче та мислиме розділені, для Духа ж це є одним й тим самим, оскільки Духу притаманна ейдетична самодостатність [8, с. 25].

Індивідуальні душі, у тому числі й душі людей є частками світової душі (Плотін, II, с. 89). Душа походить від Духа й сама є духовною та розумною, розумність же її полягає у дискурсивному мисленні; дискурсивний розум нашої душі, на думку Плотіна, не потребує ніякого особливого тілесного органу й у своїй діяльності він залишається чистим... і тому здатний до абстрактного мислення [8, с. 127, с. 135]. Людська душа спрямована до вищого, до Блага, й прагне вищого. Щоб досягти Блага, душа людини має віднаходити його в самій собі, оскільки в самій собі вона має часточку цього вищого. На шляху до вищого Блага душа має пройти відповідні щаблі, прилучаючись послідовно до світової Душі, потім до Духа, і, нарешті, до Першоєдиного, котре і є самим Благом. Інакше кажучи, шлях пізнання зумовлений багаторівневою антропологічною природою людини, котра зумовлена, в свою чергу, багаторівневою природою самого буття. Душа людини при цьому ко-

ристується дискурсивним мисленням як інструментом, що допомагає їй здійснювати зазначене пізнання та самопізнання.

Людина, згідно з Плотіном, є поєднанням душі й тіла, але на-самперед людина – це її душа. Звичайна, нижча [8, с. 268–269] людина сприймає навколишній чуттєвий світ [8, с. 73], а себе сприймає як тілесну, що невиразно прагне до чогось вищого. Коли ж людина відчуває у собі прагнення до Блага, вона обирає доброчесний шлях у житті й намагається дискурсивно розрізнити у власній душі вищі сторони цілісного буття. Внаслідок цього душа людини як часточка світової Душі прилучається до самоспоглядання, у якому вона є і об'єктом споглядання і споглядаючим суб'єктом [8, с. 98]. Це самоспоглядання не є наслідком розсудкової здатності, а походить від первинної Душі та життя, і все, чим вона володіє, є продуктом її самоспоглядання; їй непорушно притаманно те, що можна було б назвати самосвідомістю, само-інтуїцією, самозосередженням [8, с. 98–99]. Такі самоспоглядання та самосвідомість є, на думку Плотіна, лише вторинним самоспогляданням стосовно того чистого самоспоглядання, що притаманне Першоєдиному [8, с. 99]. Світова Душа власним первинним спогляданням створює життя у вигляді живих організмів, включаючи й людину та її душу, людська ж душа прилучається лише до подоби (або образу) творчого самоспоглядання світової Душі.

Важливим в антропології й гносеології Плотіна є те, що досліджуючи той чи інший рівень буття, він показує, за допомогою якої пізнавальної здатності ми досягаємо цей рівень – чуттєвістю, дискурсивним (розсудковим) мисленням, спогляданням, само-інтуїцією, розумом. Крім того, кожний онтологічний рівень – Першоєдине, Дух, світова Душа, чуттєвий світ речей, у якому живе тілесно-душевна людина має власний спосіб певного самовіднесення, референції. Для Першоєдиного – це самоспоглядання, для Духа – самомислення в ейдосах, для світової Душі – теж самоспоглядання, як і на рівні Першоєдиного, але менш досконале, ніж на рівні Першоєдиного; для індивідуальної душі тілесно-душевної людини – чуттєве пізнання та дискурсивне мислення. Кожний вищий рівень еманує до нижчого, породжує його, але нижчий рівень на зустрічному русі спрямовується до вищого, прагне до нього як до

Блага і певною мірою прилучається до його способу діяльності (самовіднесення, самореференції). Індивідуальна душа людини, що на власному рівні буття здатна до чуттєвого самовідчуття й дискурсивної самосвідомості, прилучаючись до рівня світової Душі, здатна до самоспоглядання, само-інтуїції, хоча і у менш досконалому вигляді, ніж Світова Душа. Після того, в якості вищої власної частини – розумної душі – людина піднімається до рівня Духа, що здатний до саомислення за допомогою ейдосів, і прилучається до цього мислення, а способом осягнення цих ейдосів є «бачення», «пригадування»(як у Платона) їх. Врешті-решт, душа людини у її прагненні до вищого Блага й перебуваючи у піднесеному стані, зливається з Першоєдиним, забуваючи у цю мить про саму себе. Душа людини у цьому стані прилучається до вищого самоспоглядання Першоєдиного.

Отже, пізнання світу людиною, згідно з Плотіном, передбачає не лише спрямованість людської розумної душі на предмет пізнання, а й віднаходження у власній душі відповідних пізнавальних здатностей та адекватне послідовне чи одночасне використання цих здатностей в процесі осягнення дійсності у вигляді певної концептуальної схеми: «Дух має у собі ніби певну схему або діаграму в котрій накреслені або схематизовані зсередини всі його сили та думки» [7, с. 283–284). А самосвідоме й цілеспрямоване використання певної схематизації думки вимагає використання рефлексії.

У контексті зазначеного вище, рефлексивні дії виявляються різноманітними й багатоступеневими. У Плотіна рефлексія репрезентована у вигляді самосвідомості, самоспоглядання, само-інтуїції, дискурсивного мислення тощо. Рефлексивний акт передбачає предмет рефлексії від якого рефлексія відштовхується й позицію суб'єкта рефлексії та відповідну до цієї позиції рефлексивну здатність, за допомогою якої ця рефлексія здійснюється. Так, наприклад, приналежне індивідуальній душі дискурсивне мислення може відрефлексовувати чуттєві дані, які ця душа сприймає через зір. Дух може відрефлексовувати самоспоглядання світової Душі. Дух, що є скрізь й пронизує все може відрефлексовувати до певної міри навіть стан злиття душі з Першоєдиним, але вже *після того*, як душа вийшла з цього стану злиття. За допомогою рефлексії думка від-

штовхується від попереднього предмету рефлексії й переходить на інший предмет рефлексії та на іншу позицію, на інший пізнавальний рівень, зумовлений внутрішньою антропологічною багаторівневою будовою індивідуальної душі, котра причетна і до матеріальних втілень життя, і до світової Душі, і до Духу – сфери мислення за посередництвом ейдосів, а у її устремлінні до Блага – причетна і до Першоединого. Зазначені рефлексивні акти здійснюються не лише у бутєвих сферах – Першоединому, у вигляді самоспоглядання, у Дусі у вигляді мислення за допомогою ейдосів, у Світовій Душі у вигляді самоспоглядання, але й у внутрішніх ієрархічно вибудованих рівнях індивідуальної душі. У цьому сенсі Плотін випередив гегелівську та гусерлівську феноменологію, де рефлексія інтенсивно використовувалася як інструмент усвідомлення феномена або думки, або переходу від феномена до феномена (відповідно – від думки до думки), або від одного рівня пізнання до іншого.

Внаслідок виявлення багаторівневості та складності індивідуальної душі у філософії Плотіна, виникає питання складності онтолого-антропологічної основи людської ідентичності [4]. Ідентичність людини для Плотіна конститується на багатьох рівнях. На рівні чуттєвої людини, вона за посередництвом дискурсивного мислення ідентифікує себе як тілесну істоту, що однак має розумну душу й відчуває певний потяг до Блага. Спрямовуючись до Блага, людина за посередництвом само-інтуїції ідентифікує себе із світовою Душею, уподібнюючись самоспогляданню останньої. Оскільки світова Душа прагне до Блага через щабель Духа до Першоединого, індивідуальна душа прилучається до Духа, стає духовною й віднаходить власну ідентичність у власному розумі приєднуючись до Духа й мислячи ейдосами. У найвищому устремлінні до Блага, що може доходити до нестями, індивідуальна душа у піднесеному захваті зливається з Першоединим, забуваючи на певний час і про самоусвідомлення власного чуттєвого існування, і про інтуїтивне самоспоглядання, і про мислення. У цьому стані душа ніби втрачає будь яку ідентичність, окрім невербального блаженства єдності з Першоединим. Ідентичність стає тут і трансцендентальною, і трансцендентною. Трансцендентність цієї ідентичності може бути

виражена й усвідомлена після повернення з рівня злиття з Першоєдиним на рівень Духа з його мисленням за допомогою ейдосів.

Переходи ідентичності від одного рівня до іншого завдяки рефлексії потребує рефлексії, надбудованої над рефлексією, тобто рефлексії рефлексії, що спрямовується самосвідомістю. Якщо ідентичність суб'єкта апелює до чогось зовнішнього, вищого за нього, є рухом інтенціональності «знизу – вгору», то рефлексія, є навпаки способом інтенціональним механізмом погляду на суб'єкт «згори – вниз», що забезпечує його подальші цілеспрямовані, у тому числі й розумові, моральні, інші світоглядно значущі та повсякденні дії.

Відповідно до онтолого-антропологічних рівнів душі самосвідомість виражає себе для самої себе то як тілесне існування людини, виражене за допомогою дискурсивного мислення, то як самоспоглядання, само-інтуїцію, то як саомислення, то як злиття із самоспогляданням Першоєдиного. Але у ситуації причетності індивідуальної душі до самоспоглядання Першоєдиного самосвідомість, – як це парадоксально не звучить, – не усвідомлюється, оскільки Першоєдиному не властиве мислення мислення, оскільки мислення мислення існує лише на рівні Духа. У цьому сенсі самосвідомість стає трансцендентною для самої себе, подібно до того, як трансцендентний Бог даний у душі як «Царство Боже всередині вас» (Лк. 17:21).

Останнє твердження означає, що необхідно прислухатися до «голосу Бога» в своєму серці, що Бог дуже близький до людини, має безпосередній контакт з її єством, її самістю, її самосвідомістю, оскільки людина створена за образом та подобою Бога. Разом з тим, людина не може власним розумом досягнути всієї безмежності вищого існування. Неоплатонівська та християнська феноменологічна антропологія охоплює не лише те, що людина може побачити, уявити, виразити мовою у повсякденному житті, але й те, що людина відчуває «у серці», у всьому діапазоні почуттів – від елементарних бажань до вищих, піднесених морально-естетичних й смисложитєвих почуттів, включаючи й унікальні рідкісні трансцендентальні стани й осяяння, що можуть відбутися на межі життя та смерті. Це означає й досить широкий діапазон як сфер буття, так і способів вираження самосвідомості від само-інтуїції (само-відчуття), до

самоспоглядання, умоглядного едейтичного саомислення й трансцендентального самозабуття у злитті з трансцендентним Першо-єдиним.

Плотін вибудовує цілу ієрархію самосвідомого самопізнання, котре визначається буттєво-антропологічною природою й різними станами індивідуальної душі, котра всередині себе у власному інтуїтивному досвіді приєднується до самоспоглядання світової Душі й усвідомлює себе за допомогою дискурсивного мислення. Світова Душа й індивідуальні душі не відділені одна від одної, а лише відрізняються власними атрибутами [7, с. 230], тому самоспоглядання та інші види саомислення індивідуальна душа реалізує через світову Душу, яка і є розумною частиною душі. Оскільки Душа «... походить із Духа, то й сама є духовною та розумною, розумність же власну проявляє у дискурсивному мисленні... наскільки вона віддається спогляданню його, настільки сама володіє розумом, адже в той час коли вона віддається такому спогляданню, вона має всередині самої себе, як власне надбання, все те, про що мислить й що продукує власною діяльністю. Строго кажучи, саме лише ці внутрішні духовні акти властиві Душі...» [7, с. 126]. Розумний принцип у процесі творення перебуває цілісним і нерухомим і тому по своїй сутності він і є споглядальним актом. Природа ж індивідуальної душі та життя походить від первинної Душі й життя і є продуктом її самоспоглядання і їй непорушно притаманне те, що можна було б назвати само-свідомістю, тому і споглядання природи є її само-інтуїція, що походить від чесноти самозосередження; для людини, на відміну від світової душі, це є вторинним спогляданням [8, с. 97–98, 99]. Світова Душа, породжуючи природу й індивідуальні людські душі, полишаючи частину себе в природній сфері, споглядає себе ще й через посередництво індивідуальних душ, знову повертаючись до самої себе [8, с. 102]. Таким чином індивідуальна душа у Плотіна відрефлексовуючи за допомогою дискурсивного мислення своє прагнення до Блага, прилучається всередині себе самої насамперед до власної розумної частини, – часточки світової Душі, – знаходячи в останній і власне самоспоглядання, і власну самосвідомість, і власну ідентичність.

А вже через світову Душу індивідуальна душа піднімається в космічній ієрархії до Духу, а потім і до Першоєдиного.

Плотін не вибудовує свою філософію як чисто теоретичну аксіоматичну систему побудови знання подібно до геометрії Евкліда. Вихідним пунктом розгортання знання для нього є життєвий досвід індивідуальної душі доброчесної людини. Пізнання має починатися із самопізнання, котре є невіддільною частиною життєвого досвіду людини. Плотін насамперед ставить питання «При яких умовах можна мислити й пізнавати самого себе?» [7, с. 139]. Адже пізнавати себе означає, що одна, активна, мисляча частина нас самих пізнає, усвідомлює іншу, мислиму частину нас самих. Пізніше Р. Декарт дещо спостив цю проблему, констатувавши субстанційність *Cogito ergo sum*, що викликало відповідну критику з боку Т. Гобса та П. Гасенді. Плотін же, враховуючи нароби Арістотеля в його працях «Метафізика» та «Про душу», ретельно розробляє дану проблему. На думку Плотіна, неможливо заперечувати самопізнання в Дусі, але... «Ми, люди, пізнаємо зовнішні речі не духом, а відчуттям, та напевно, гадкою й дискурсивним мисленням» [7, с. 140]. Пізнати надалі можна і світову Душу, і Дух, і Першоєдине, але людина має почати пізнання з чуттєвої здатності [7, с. 140]. Тут ми бачимо початок феноменологічних ідей, котрі пізніше розробляли Г. Гегель та Е. Гуссерль. Але ще до того цей підхід був майже без змін запозичений Р. Декартом та Дж. Локом.

Людина через відчуття всередині власного тіла отримує знання про зовнішні речі, та упорядковує ці знання за допомогою розсуду та дискурсивного мислення. Ці чуттєві враження доповнюються уявленнями, котрі людина пригадує, а також співставляє. І завдяки цьому людина отримує більш повне знання речей і більш повне їх розуміння [7, с. 141]. Проте, для того, щоб досягти самопізнання, людині недостатньо дискурсивного мислення, їй необхідно через власну самосвідомість піднятися до Духа. До цього людині має бути притаманна доброта, їй потрібно «.. мати у самій собі ейдос або норму добра» [7, с. 141]. Тобто, щоб досягти вищого пізнання, людина повинна культивувати у собі певні моральні якості. Тут Плотін спирається на доробок етичних систем стоїків, скептиків та епікурейців. Аналогічні ідеї були і в давньоіндійських

філософських системах, зокрема у системах класичної йоги, веданті, буддизмі тощо.

Плотін аналізував індивідуальні прояви духу як справжній, здатний до самокритики дослідник. Плотін вважав, що дух перебуває у душі; він є іншим ніж розсудок та стоїть вище за останній; ми можемо вважати дух нашим, але не можемо вважати його частиною душі, оскільки відчуття з нами є завжди, а духом ми керуємося не завжди. Головна частина нашої душі знаходиться посередині між крайнощами відчуттів та духа і може як спускатися до відчуттів, так і підноситися до духу, який ми можемо відчувати та споглядати і завдяки останньому ми досягаємо справжнього самопізнання, самі стаємо духом [7, с. 142–143]. Для людини можливо подвійне самопізнання: або вона пізнає та усвідомлює себе лише як дискурсивний розум, що становить головну силу душі, або, підносячись до духа, пізнає себе зовсім інакше, а саме, поєднуючись з духом та мислячи себе у його світлі, усвідомлює себе вже не як людину, а як іншу, вищу істоту, людина ніби захоплюється та постає у вищу надчуттєву сферу кращою власною частиною [7, с. 143].

Плотін вважав, що дискурсивний розум більш-менш чітко усвідомлює, що він залежить від Духа, що сам він нижчий за Духа, і що він носить у собі образ останнього. Користуючись своєю вищою здатністю, ми підносимося до споглядання Духа, котрий знає самого себе, або кажучи точніше, стаючи причетними Духу, оскільки він є нашим і ми – його надбання, ми пізнаємо і Дух, і самих себе, Пізнаючи Дух станемо його споглядати духовно, станемо мислити себе так, як мислить себе Дух [7, с. 143–144]. Для Плотіна мислити себе як Дух означає, окрім згаданого вище, мислити себе разом з Духом, а у саомисленні останнього немає відмінності між мисленням та мислимим, між спогляданням та тим, що споглядається. Адже в Дусі енергія мислимого є актуальною, як і енергія самого мислячого, а це мислення, за задумом Плотіна, є реальним та субстанціональним, оскільки Дух за субстанцією своєю є тотожним зі своїм власним мисленням; і Дух, і мислиме, і мислення становлять одне ціле. Дух, мислячи мислиме знає завжди себе в усій цілісності. А не частинами [7, с. 145]. Тут ідея цілісності є однією з важливих методологічних настанов Плотіна.

Плотін розумів, що у всіх філософських побудовах людина має виходити з реального чуттєвого світу. Він зазначав, що живучи у чуттєвому світі ми більшою мірою схильні підкорятися переконанням розсуду, ніж безпосередньо духом споглядати чисту істину; самопізнання Духа є більш досконалим, ніж самопізнання душі, бо якщо душа і пізнає себе, то лише за допомогою вищого принципу, від якого вона залежить, тоді як Дух, звертаючись лише на себе самого, на власне єство, знає хто, і що, і яким він сам є [7, с. 146].

Плотін розрізняв ті споглядальні процеси, що відбуваються у сфері чистого Духа і відображення, копію цих процесів, в якій вони репрезентовані у дискурсивному мисленні людини. Він зазначав, що для нашої душі досить важливо з'ясувати для себе, яким чином дух споглядає самого себе, з'ясувати тією своєю частиною, якою, приймаючи до увагу її розумову діяльність, ми вважаємо свого роду духом й називаємо розсудом та дискурсивним мисленням, але яка всю силу отримує від Духа та проявляє її при посередництві Духа [7, с. 146]. Але, оскільки мислиме та суще вище за розсуд, то йому доводиться бути лише тлумачем цього вищого, хоча й спорідненого йому; то ж і пізнавати себе він може не інакше, як вдивляючись у ці риси, ніби в сліди Духа, та узгоджуючи себе з ним [7, с. 147].

Сам же Дух, на думку Плотіна, бачить себе з повною ясністю. Коли він споглядає Бога (Першоедине), це споглядання не є настільки ясным як споглядання самого себе [7, с. 147]. Ця думка Плотіна запозичується згодом Р. Декартом у його хрестоматійній процедурі сумніву, коли ми можемо засумніватися у чому завгодно, навіть в існуванні Бога, але ми не можемо сумніватися у нашому існуванні, коли ми це мислимо – *Cogito ergo sum*. Душа ж, на думку Плотіна, не бачить сама себе ясно, оскільки не має в собі для цього достатнього світла, яке вона бере від Духа, але отримавши цю енергію світла, Душа стає інтелектуальною [7, с. 149]. Для того, щоб зрозуміти, що таке Дух, необхідно вдивитися у власну душу, у ту її частину, що найбільш причетна до божественного, а для цього людина має у власному розумі відокремити власне «я» від тіла [7, с. 150].

Людській душі властивий дух як образ світового Духа. Плотін зазначав, що «...ми самі за посередництвом власного внутрішнього

духа обираємо свій шлях, дух же супроводжує нас ...Кожний з нас є духовним мікрокосмом, пов'язаним з чуттєвим світом – тим нижчим, що є присутнім в нас; вищим же – ми споріднені з божественним Духом; тобто, розумною, духовною частиною нашого єства ми перебуваємо у вищих сферах» [7, с. 74–75].

Плотін чітко розрізняє у процесі мислення самого себе суб'єкт та об'єкт мислення. На його думку «Мисляча істота може мислити або що не-будь інше, або саму себе. В останньому випадку його мислення являє собою не настільки явне роздвоєння, як у першому, де мислення також хоче мати єдність, але не може, оскільки, хоча воно у самому ж собі і має мислимий предмет, але цей предмет є чимось іншим, ніж воно саме. Тоді ж, коли мислячий мислить самого себе, він не усвідомлює себе субстанційно окремим від свого мислимого, а навпаки, у ньому ж і мислить, споглядає самого себе, маючи у мислимому те, що йому самому внутрішньо притаманне, таким чином, що мислячий суб'єкт та мислимий об'єкт складають одну істоту» [7, с. 185]. У цьому контексті перше начало (Першоєдине) не є мислячим єством, воно саме себе не мислить [7, с. 158], друге єство (Дух) є першим мислячим принципом, а третє єство (світова Душа) – другий або вторинний мислячий принцип [7, с. 187].

Оскільки у Дусі знання і той, хто знає є одне й те саме, то для Духа «бути» означає те ж саме, що і «мислити»; Дух прагне до самопізнання і самоспоглядання робить його всесвітнім смыслом, котрим він витікає назовні, породжуючи тим самим все наступне [8, с. 103–104]. Дух, на думку Плотіна, є спогляданням, причому спогляданням самого себе, він – потенція, що самоактуалізується, а бачення духа є самобаченням [8, с. 108]. Постійна зверненість на самого себе є для Плотіна невід'ємною характеристикою Духа. Самосвідомість Духа впливає з того, що саомислення є його суттєвою характеристикою, а ідентичність впливає з його прагнення до вищого за нього, трансцендентного стосовно нього – Першоєдиного [8, с. 106].

Дух, згідно з Плотіном, є світом чистих сутностей (ейдосів), він з ними є одним, а вони всі одразу у ньому і з ним; кожний ейдос є Дух, а дух у своїй цілісності є сукупністю усіх ейдосів: дух є ноу-

менальний світ, світ ейдосів, про який згадував Платон [7, с. 216–217], – тут Плотін згадує Платона. Для того, щоб була можлива самосвідомість, то крім ейдоса людини є ще й ейдос само-людини, крім ейдоса душі є ще й ейдос само-душі, крім ейдоса розуму є ще й ейдос само-розуму [7, с. 221]. Ці ейдоси є механізмами ієрархічного багатоаспектного самозвернення (самореференції) суб'єкта до самого себе, є ейдосами внутрішніх способів самосвідомості – завдяки ейдосу само-людини – способу самовідчуття людини, її само-інтуїції; завдяки ейдосу само-душі – способу її самоспоглядання у ситуації прилучення до світової Душі, У випадку ейдосу само-розуму – способу саомислення у ситуації прилучення до Духа (розуму).

Найвищим прагненням для душі є, як вважав Плотін, досягнення Блага, пізнання Першоєдиного. Душа, «ледь відчувши цей вплив Блага, у ту ж мить приходить до хвилювання, до вакхічної захопленості, переповнюється полум'ям бажанням і вся перетворюється на любов ... Душа не може споглядати його без захоплення й здивування, оскільки усвідомлює, що і у самій собі має дещо від нього... прагне всіляко набути подоби з предметом власної любові... Потрапивши туди, вона дивиться на всі істинні краси, на все істинно-суще, у цьому спогляданні сама зміцнюється, наповнюється життям істинно-сущого й сама стає істинно-сущою... » [7, с. 293, с. 304–305].

У цьому злитті з Першоєдиним душа, на думку Плотіна, перебуває у такому несамовитому трансцендентальному самозабутті, що не здатна користуватися ні дискурсивним мисленням, котрим вона користується у повсякденні, ні самоспогляданням, до якого вона прилучається, коли піднімається до рівня світової душі, ні мисленням у ейдосах, коли вона піднімається до рівня Духа, оскільки енергія трансцендентального самозабуття набагато вища, ніж енергія дискурсивного мислення, самоспоглядання, мислення в ейдосах. Тобто, зливаючись з Першоєдиним у стані захоплення ним, душа уподібнюється йому, оскільки Першоєдине є першим немислячим єством на відміну від породженого ним Духа, котрий є першим мислячим єством, оскільки мислення менш досконале ніж просте буття Блага, передбачає множинність. Першоєдине перебуває у стані ви-

щого простого самоспоглядання й породжує Дух, який, породжуючи нижчі рівні буття, водночас прагне до єдності з Першоєдиним.

На думку Плотіна, Перше начало є абсолютно просте мислення, тотожне з енергією, котре є саомисленням, що (як це не парадоксально) саме себе не мислить, і лише породженому ним другому началу, Духу, властиве мислення, який стає Духом лише звертаючи свою думку на Перше начало [7, с. 313–314]. Про Перше начало, згідно з Плотіном не можна казати навіть «Він є», оскільки він цього навіть не потребує. Не можна, більше того, казати «Він є благим», оскільки дієслово «є» і слово «благий» передбачають логічний суб'єкт і логічний предикат, тобто мислення, розділення на суб'єкт та предикат, що породжує множинність. Він просто Благо, дієслово «є» тут не потрібно [7, с. 314–315].

Головною ідеєю Плотіна є те, що «верховне єство не мислить себе ні як Благо, ні як що-небудь інше, оскільки у ньому немає нічого, що було б відмінним від нього самого. Він знає себе лише за посередництвом деякої виключно простої, чистої інтуїції, й оскільки у цій інтуїції немає ніякої ні відстані, ні відмінності між нею та її предметом, то що може бути цією його інтуїцією, як не воно ж саме?!» [7, с. 315]. Благо, згідно з Плотіном, не володіє самосвідомістю, але стає самосвідомим через друге, породжене ним, начало – Дух «Самосвідомість... та мислення, що спрямоване на самого себе, є по суті, другим моментом, оскільки тут акт самосвідомості лише і дає можливість закріпитися цьому другому моменту. Адже те, що пізнає себе в акті самоспоглядання не знало себе й було недосконалим по своїй природі. Мислення і є моментом, що робить його досконалим [8, с. 115–116].

Оскільки Першоєдине не мислить себе, а знає лише завдяки виключно простій інтуїції, то і індивідуальна душа, зливаючись з Першоєдиним у нестямному самозабутті, також не мислить саму себе. Таким чином, душа, знаходячись у блаженному стані, уподібнюється вищому началу, позаяк вона через ланцюг еманцій породжена ним, має дещо від його природи. Разом з тим, прилучення душі до вищого начала є лише певним віддаленим образом простого чистого самоспоглядання Першоєдиного. Знаходячись у блаженному трансцендентальному самозабутті душа *ніяк не може*

виразити цей стан, навіть для самої себе. Але виходячи з цього стану й спустившись на рівень Духа, душа може за допомогою ейдосів хоч якось приблизно виразити свій досвід єднання з Першоєдиним.

Плотін описує шлях людської душі через певні щаблі нагору до Світової Душі, а після того – до Духа, а після того – до Блага. Щоб людині здійснити цей шлях недостатньо лише цілеспрямованих спроб мислення, необхідно власними зусиллями (молитвою, доброчинністю, духовним піднесенням) пройти певний життєвий шлях у напрямку до цього. Він зазначав: «Щаблі ці наступні: очищення молитвою, прикрашення доброчинністю, здійснення увись після зречення від усього чуттєвого у світ надчуттєвий, ноуменальний та старання всіляко утриматися в ньому... Проїшовши думкою та життям по щаблям субстанції, розуму, цілком живої істоти, вона (**душа**. – Я.Л.) припиняє все це бачити як щось, що покладено поза собою, й наближається до того, що вище за всі ейдоси ... » [7, с. 312], тобто душа «...на хвилі Духа» зливається з Першоєдиним.

Досягши у несамовитому самозабутті злиття з Першоєдиним, індивідуальна душа не може залишатися у цьому напруженому високоенергетичному стані тривалий час, вона повертається на енергетично більш прийнятний для неї рівень; проте, на зворотному шляху згори вниз, якщо людина відчуватиме потребу зрозуміти, що із нею відбулося, її душа може затриматися на досить високому для неї як розумної душі рівні Духа. Тут індивідуальна душа матиме змогу мислити як Дух. А з точки зору Духа «...Перше начало є абсолютно простим, і тільки другому началу, що походить від нього властиво мислити, буцімто віднаходити думкою власну сутність, самого себе, а разом із цим і те Перше начало, адже лише звертаючи власну думку на нього, споглядаючи й пізнаючи його, воно стає Духом у істинному сенсі слова» [7, с. 314]. Коли Перше начало розуміється через посередництво Духу, то виникає питання, а як співвідноситься воно із мисленням, і чи може воно мислити саме себе? Проте, якщо казати, що Перше начало є енергією, що тотожна із ним, але якщо Перше начало є саме мислення, то у такому випадку необхідно погодитися, що саме мислення не мислить, а сам рух не рухається [7, с. 313–314]. Ця позиція Плотіна стосовно са-

момислення та самосвідомості Першого начала є досить принциповою. Якщо у філософії Аристотеля Благо як вище начало, що породжує самого себе і до якого як до форми форм прагнуть всі речі, може мислити самого себе як «мислення мислення», то у філософії Плотіна Першоедине саме себе не мислить, а лише самоспоглядає себе. У такому разі самосвідомість Першоединого в якості самоспоглядання не виражає себе ні за допомогою дискурсивного мислення, ні за допомогою мислення в ейдосах; вона є неусвідомлюваною трансцендентальною самосвідомістю, *неусвідомлюваним механізмом звернення на самого себе*. Як не завжди усвідомлюваний механізм (або «схема») звернення на самого себе самосвідомість у такому контексті є категорією (у гегелівському розумінні) або ейдосом (у плотинівському розумінні).

Самомислення та самосвідомість онтологічно першого начала з точки зору суб'єкта та предмета також є різними у Аристотеля та Плотіна. У Аристотеля розумна душа людини, що відчуває та сприймає навколишній світ, відділяє себе, як здатну до умоглядного мислення, від цих відчуттів та сприйняття, коли ж вона мислить себе як умоглядну з позицій та засобами умоглядної здатності, то відмінність між суб'єктом мислення та предметом мислення зникає – адже вони обидва є умоглядними. У Плотіна погляд на співвідношення суб'єкта та предмета мислення в актах самосвідомості та самомислення є набагато складнішим. Індивідуальна душа людини, що застрягла на рівні чуттєвості, лише смутно уявляє собі, чим вона є. Лише піднявшись шляхом занурення у саму себе до рівня світової Душі, вона набуває здатності самоспоглядання та самоінтуїції. Тобто, суб'єкт та предмет самосвідомості тут виявляються на онтологічно різних рівнях. Здатність же до самосвідомості та самомислення індивідуальна душа набуває лише піднявшись до рівня Духа. Піднявшись до рівня Першоединого, душа людини у нестямному екстатичному самозабутті не осмислює й не розуміє, що з нею відбувається. Все це зрозуміти людина може, коли зі стану злиття з Першоединим її душа спускається на один щабель до рівня Духа, користуючись його інструментами – ейдосами. Лише на рівні Духа на зворотному шляху від Першоединого, отримавши досвід злиття з Першоединим, індивідуальна душа людини може *зрозуміти*, чим

воно є, тобто зрозуміти те, що його *неможливо зрозуміти*, виразити засобами мови, що воно є трансцендентним, вищим за будь-яке розуміння.

Було б помилкою вважати, що філософський пошук Плотіна завершується злиттям індивідуальної душі з Першоєдиним. Не менш важливим щаблем пізнавального досвіду є для нього зворотний перехід індивідуальної душі на рівень Духу. Лише завдячуючи цій останній екзистенційно-пізнавальній процедурі завершується повна феноменологія знання та досягається обґрунтоване розуміння співвідношення самоспоглядання Першоєдиного та саомислення Духа в філософській системі Плотіна.

Пізніше, через більш як тисячу років у філософії Р. Декарта отримала продовження проблема самосвідомості та саомислення суб'єкта, започаткована Плотіном. Р. Декарт, подібно до Аристотеля, вважав, що факт саомислення духа (*Cogito ergo sum*) свідчить про його субстанційність. Т. Гобс та П. Гасенді, подібно до Плотіна, вважали, що онтологічне розрізнення суб'єкта свідомого мислення та предмета свідомого мислення у пізнавальному акті самосвідомості засвідчує неможливість виведення субстанційності індивідуального духа з акта самосвідомості.

Описання Плотіном стану екзистенційного нестягненого саомабуття індивідуальної душі близьке до описання буддійської нирвани та раджа-йогівського самадхи, а також до медитативної філософії Шанкари.

Входження людини у стан просвітлення, нирвани передбачає, що у цей час припиняються не тільки всі турботи, бажання, прагнення та страждання, але й думки і спогади. Як зазначає А.Ю. Стрелкова, нирвана – це ідеальний стан, в якому немає жодних ознак страждання, і якого прагне досягнути людина [10, с. 143]. Більше того, при досягненні людиною просвітлення, нирвани, відсутнє будь-яке самосвідоме оцінювання та дискурсивне вираження його для самого себе. Лише після виходу з пікового переживання нирвани, просвітлений індивід починає розуміти його значення і, відповідно до певних моральних переконань, може допомагати іншим особам досягти просвітлення, якщо вони до нього прагнуть.

Подібним є і стан самадхи у Раджа-йозі. Після послідовного проходження щаблів ями, ніями, пранаями та хатах-йоги [6, с. 112–146], людина послідовно переходить до ментальних станів прат'яхари, дхарани, дг'яни і сягає піку просвітлення у стані самадхи [6, с. 147]. У цьому вищому стані свідомість не усвідомлює саму себе [6, с. 192–193]. Перебуваючи у яскравому піднесеному стані самадхи, людина настільки захоплена повнотою цього переживання, що не бажає нічого іншого, навіть не бажає усвідомлювати, оцінювати й осмислювати цей стан [1, с. 55, с. 57]. Осмислювати, оцінювати й розуміти значення самадхи людина починає лише тоді, коли вона спускається на один щабель нижче – до стану дг'яни, медитативного мислення [1, с. 58]. Після цього людина може усвідомити й сказати самій собі, що *тільки-но був* стан самадхи (Подібно до того, як і у Плотіна, людина усвідомлює злиття індивідуального духа з Першоси́диним лише перейшовши на один щабель нижче – на рівень Духа).

Згадуючи й усвідомлюючи набутий досвід самадхи, людина по-новому, з більшим змістовним наповненням та усвідомленим сенсом організовує власне життя.

Шанкара розрізняв індивідуальну емпіричну повсякденну свідомість (аханкара) [12, с. 59] та вищий дух Атман, що є блаженством, оскільки для нього немає страждань [12, с. 60], і який, як і аханкара, віднаходиться у багатовимірному внутрішньому досвіді людини. Брахман (Вищий Дух) і Атман (життя) є одним і тим самим [12, с. 83]. Те, що моє Я відмінне від Вищого духа є ілюзією (майя) [12, с. 91]. Проте, Вищу Самість ми пізнати не можемо, маємо казати, що «Це не є тим! Це не є тим!» [11, с. 16]. Інакше кажучи, Шанкара, як і Плотін, виокремлював емпіричну свідомість (аханкару, індивідуальний дух), Вищий Дух (Вища Самість, Першосе́дине), котре неможливо виразити у мові, але можна відчуту у злитті з ним індивідуального духа у екстазі, самадхи. І після того, усвідомити та виразити вербально це за допомогою духовного інтелекта (з'єднавшись із будхі, Світовим Духом).

Отже, особливе місце у пізньоантичній філософії займає філософія Плотіна, яка є досить цільною й змістовною, охоплюючи проблеми, що отримали подальший розвиток в таких філософських

системах як абсолютний ідеалізм, філософська антропологія, феноменологія, екзистенціалізм, герменевтика, філософія мови тощо. Ідеї Плотіна справили суттєвий вплив на християнську теологію, а також на обґрунтування засад наукового знання. Р. Декарт у концептуальному аналізі положення *Cogito ergo sum* розробляв та співставляв плотинівські поняття індивідуального духа та Світового Духа. Е. Гусерль, відштовхуючись у власних феноменологічних побудовах від філософії Р. Декарта, тим самим у значній мірі використовував феноменологічний підхід Плотіна. Поряд з цим, у Плотіна формується поняття трансцендентного Першоединого, котре є в той же час і трансцендентальною передумовою можливості контакту з ним індивідуальної розумної душі у нестямному з ним злитті.

Отже поняття рефлексії формується у вісьовий час в античній філософії, набуваючи завершення у філософії Плотіна, у якій розробляються поняття самосвідомості, само-інтуїції, саомислення, саомиспоглядання.

На шляху до абсолюту індивідуальна душа проходить щаблі чуттєвого пізнання й дискурсивного мислення, після того – саомиспоглядання на рівні Світової Душі, після того – саомислення на рівні Духу, і нарешті злиття з трансцендентним Першоединим, де душа не усвідомлює саму себе у цьому нестямному злитті. При цьому індивідуальна душа за посередництвом самосвідомих рефлексивних актів переходить від однієї ідентичності до іншої, маючи при цьому можливість конструювати власну ідентичність. Подібні духовно-інтелектуальні здобутки притаманні і східним, зокрема індійським, філософським системам. Філософська спадщина античності набуває актуальності у зв'язку із поширенням ефектів самоорганізації та рефлексивних практик у сучасному соціумі [5].

У цьому контексті у сучасному світі зростає інтерес до вивчення історико-філософської спадщини античності не лише в аспекті теоретичної, а також і практичної філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вивекананда*. Лекції о Раджа-йогі, Сосница, 1908 // Школа медитації I. — Харків, 1993. — 128 с. — С. 1–65.
2. «Дао Де Цзин» / Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. — Т.1. — М., 1972. — 363 с. — С. 114–138.
3. *Ищенко Ю.А.* Біогнозис: подвійний топос життя. — К.-Житомир, 2010. — 300 с.
4. *Любивий Я.В.* Ідентичність як предмет практичної філософії // Мультиверсум. Філософський альманах / Випуск 1–2 (163–164). — К., 2018. — 216 с. — С. 3–23.
5. *Любивий Я.В.* Соціальна рефлексія як механізм самоорганізації соціальних мереж // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. — Випуск 1–2 (149–150). — К., 2016. — 228 с. — С. 3–24.
6. Патанджала-даршана «Йога-Сутры Патанджали «Вьяса-Бхашья» / Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). — М., 1992. — 260 с. — С. 85–200.
7. *Плотин*. Энеады. — К., 1995. — 392 с.
8. *Плотин*. Эннеады (II). — К., 1996. — 236 с.
9. *Пролесев С.В.* Античный мир. Философия, история, культура. — М., 2000. — 472 с.
10. *Стрелкова А.Ю.* Буддизм: філософія порожнечі. — К., 2015. — 408 с.
11. *Шанкара*. Атма-Бодха // Шанкара. Вивека-Чудамани. — М., 1992. — 187 с. — С. 7–29.
12. *Шанкара*. Вивека-Чудамани // Шанкара. Вивека-Чудамани. — М., 1992. — 187 с. — С. 31–126.

Ярослав Любивий. *Формування ідеї трансцендентальних засад самосвідомої самовідтворюваної ідентичності у пізньоантичній філософії.*

У пізній античній філософії формується ідея трансцендентальних засад самосвідомої самовідтворюваної ідентичності, котра може власними зусиллями конструювати бачення світу, активно прилучаючись до його онтологічної структури. Тут відбувається формування (або набуття більш чітких формулювань), понять рефлексії, самосві-

домості, самоспоглядання, самомислення, само-інтуїції, формується поняття духу та ідея трансцендентного.

Одним з найвідоміших мислителів цього часу є неоплатонік Плотін, котрий репрезентував можливість інтуїтивного споглядання абсолюту, який неможливо прямо досягнути за допомогою раціональних логічних суджень, що поклало початок апофатичній теології. На шляху до абсолюту індивідуальна душа проходить щаблі чуттєвого пізнання й дискурсивного мислення, після того – самоспоглядання на рівні Світової Душі, після того – самомислення на рівні Духу, і нарешті, – злиття з трансцендентним Першоєдиним, де душа не усвідомлює саму себе у цьому нестямному злитті. При цьому індивідуальна душа за посередництвом самосвідомих рефлексивних актів переходить від однієї ідентичності до іншої, маючи при цьому можливість конструювати власну ідентичність. Якщо ідентичність суб'єкта апелює до чогось зовнішнього, вищого за нього, є рухом інтенціональності «знизу – вгору», то рефлексія, є навпаки способом та інтенціональним механізмом погляду на суб'єкт «згори – вниз», що забезпечує його подальші цілеспрямовані, у тому числі й розумові, моральні, інші світоглядно значущі, а також і повсякденні дії. Рефлексивні акти здійснюються не лише у бутєвих сферах – Першоєдиному, у вигляді самоспоглядання, у Дусі у вигляді мислення за допомогою ейдосів, у Світової Душі у вигляді самоспоглядання, а й у внутрішніх ієрархічно вибудованих рівнях індивідуальної душі. Першоєдине є трансцендентним, індивідуальна душа не може його пізнати дискурсивно, але може досягнути у невербальному екстатичному стані злиття з ним. Аналогічні ідеї про неможливість раціонального пізнання абсолюту поширювалися і в тогочасній індійській філософії, зокрема у раджа-йозі та буддизмі (поняття самадхи, нірвани, – з останнім пов'язано виникнення математичного поняття нуля). Зазначені філософські ідеї стали виразом того, що у «вісьовий час» відбувається цивілізаційний фазовий перехід, однією з центральних рис якого стало впровадження рефлексивних практик у механізми культури.

Неоплатонізм справив суттєвий вплив і на подальший розвиток філософії, зокрема на Р. Декарта, Дж. Лока, Г. Гегеля, особливо на феноменологічні ідеї останнього. Плотін випередив гегелівську та

гусерлівську феноменологію, де рефлексія інтенсивно використовува-
лася як інструмент усвідомлення феномена або думки, або пере-
ходу від феномена до феномена (відповідно – від думки до думки),
або від одного рівня пізнання до іншого. Плотін розумів, що у всіх
філософських побудовах людина має виходити з реального чуттєвого
світу. Він зазначав, що живучи у чуттєвому світі, ми більшою мірою
схильні підкорятися переконанням розсуду, ніж безпосередньо духом
споглядати чисту істину, проте, при цьому віднаходимо вище знання
у власній душі.

Ключові слова: вісьовий час, неоплатонізм, рефлексія, самосві-
домість, само-інтуїція, самоспоглядання, самомислення, трансцен-
дентний, дух, абсолютизм, дискурсивний, ідентичність.

Ярослав Любвий. *Формирование идеи трансцендентальных оснований самосознательной самовоспроизводящейся идентичности в познеантичной философии.*

В познеантичной философии формируется идея трансцендентальных оснований самосознательной самовоспроизводящейся идентичности, которая собственными усилиями может конструировать видение мира, активно вмешиваясь в его онтологическую структуру. Тут происходит формирование или приобретение более четких формулировок понятий рефлексии, самосознания, самосозерцания, самомышления, само-интуиции, формируется понятие духа и идея трансцендентного.

Одним из наиболее известных мыслителей того времени является неоплатоник Плотин, который репрезентировал возможность интуитивного созерцания Абсолюта, который невозможно постичь с помощью рациональных логических суждений, что положило начало апофатической теологии. На пути к Абсолюту индивидуальная душа проходит ступени чувственного познания и дискурсивного мышления, после этого – самосозерцание на уровне Мировой Души, после этого – самомышление на уровне Духа, и наконец – слияние с трансцендентным Первоединым, где душа не осознает саму себя в этом самозабвенном слиянии. При этом индивидуальная душа посредством само-сознательных рефлексивных актов переходит от одной идентичности к другой, имея при этом возможность конструировать

собственную идентичность. Если идентичность субъекта апеллирует к чему-то внешнему, внешнему по отношению к нему, является движением интенциональности «снизу – вверх», то рефлексия, наоборот, является способом и интенциональным механизмом взгляда на субъект «сверху – вниз», что обеспечивает его дальнейшие целенаправленные, в том числе и умственные, моральные, иные мировоззренчески значущие, а также и повседневные действия. Рефлексивные акты осуществляются не только в сферах бытия – Первоедином, в виде самосозерцания, в Духе в виде мышления с помощью эйдосов, в мировой Душе в виде самосозерцания, но и в иерархически выстроенных уровнях индивидуальной души. Первоединое является трансцендентным, индивидуальная душа не может познать его дискурсивно, но может постичь в невербальном экстатическом состоянии слияния с ним. Аналогичные идеи о невозможности рационального познания Абсолюта распространялось и в индийской философии того времени, в частности, в раджа-йоге и буддизме (понятия самадхи, нирваны, с последним связано возникновение математического понятия нуля). Упомянутые философские идеи стали выражением того, что в «осевое время» происходит цивилизационный фазовый переход, одной из центральных черт которого стало внедрение рефлексивных практик в механизмы культуры.

Неоплатонизм оказал существенное влияние на дальнейшее развитие философии, в частности на Р. Декарта, Дж. Локка, Г. Гегеля, особенно на феноменологические идеи последнего. Плотин опередил гегелевскую и гуссерлевскую феноменологию, где рефлексия интенсивно использовалась как инструмент осознания феномена или мысли, или перехода от феномена к феномену (соответственно от мысли к мысли), или от одного уровня познания к другому. Плотин понимал, что во всех философских построения человек должен исходить из реального чувственного мира. Он отмечал, что живя в чувственном мире, мы склонны покоряться убеждениям рассудка, чем непосредственно духом созерцать чистую истину, однако, при этом, находим высшее знание в своей душе.

Ключевые слова: осевое время, неоплатонизм, рефлексия, самосознание, само-интуиция, самосозерцание, самомышление, трансцендентный, дух, Абсолют, дискурсивный, идентичность.

Yaroslav Lyubiviy. *Forming of idea of transcendental principles of self-consciousness and self-constructive identity in late ancient philosophy.*

The idea of self-consciousness and self-constructive identity that can own efforts to create vision of the world is formed in ancient philosophy, actively becoming familiar with to world ontological structure. Here were forming the concepts of reflection, consciousness, self-concentration, self-thinking, self-intuition, the concept of spirit and idea of transcendent.

One of the known thinkers of this time was neo-platonic Plotinus, that presented possibility of intuitional contemplating of the absolute that is impossible strait to grasp by means of rational logical judgment, that put beginning of an subzero theology. On a way to the absolute the individual soul passes the stage of perceptible cognition and discursive thinking, after that is contemplation on the level of World Soul, after that – self-thinking at the level of Spirit, and finally – confluence with transcendent Higher Unity, wherever the individual soul not realizes itself in this heart-rending confluence. Thus the individual soul by mediation of self-conscious reflective acts goes across from one identity to other, having the opportunity to construct an own identity here. If identity of subject appeals to something external, external in relation to him, is motion of intentionality “from below to upward”, then a reflection, vice versa, is a method and intentional mechanism of look to subject “from above to downward” that provides his further purposeful, including mental, moral, another guided by world outlook and also everyday actions. Reflective acts come true not only in sphere of being such as: Higher Unity as self-contemplation, in Spirit as thinking by means of platonic ideas, in the World Soul as self-contemplation, but also in internal hierarchically constructive levels of individual soul. Higher Unity is transcendent, the individual soul can’t get to know him discursive, but can grasp in not verbal ecstatic state confluence with him. Analogical ideas about impossibility of rational cognition of the absolute spread in of that time Indian philosophy, in particular in raja-yoga and Buddhism in concepts of Samadhi and Nirvana. To the last the origin of mathematical concept of zero is related. The marked philosophical ideas became by expressions of that there was a civilization phase of transition in “axial time”. One of central lines of

that was embodiment of reflective practices into the mechanisms of culture.

Plotinus rendered substantial influence upon further development of philosophy, in particular on R. Descartes, J. Locke, on phenomenological ideas of G. Hegel. Plotinus anticipated the phenomenology of Hegel and Husserl, where a reflection was intensively used as an instrument of realization of phenomenon or idea, or transition from phenomenon to phenomenon (accordingly – from idea to idea) or from one level of cognition to other. Plotinus understood that in all philosophical constructions a man must go out the real perceptible world. He marked that living in the perceptible world we are in a greater degree inclined to submit persuasion of discursive thinking, but in the own soul we search for higher reality.

Key words: axial time, neo-platonic, reflection, consciousness, self-intuition, self-concentration, self-thinking, transcendent, spirit, absolute, discursive, identity.

*Федір Медвідь
Ярослав Мельниченко
Анатолій Твердохліб*

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ В НАУКОВОМУ ТОВАРИСТВІ ІМЕНІ Т. ШЕВЧЕНКА

Наукові товариства як один із найцікавіших і водночас найменш досліджених феноменів культури виступають як одна із форм громадських об'єднань, що виникають з ініціативи окремих осіб і діють на засадах саморегулювання. Вони відіграли значну роль у розвитку науки, освіти і культури України. Одним з перших були Філотехнічне товариство у Харкові (1810) та Товариство наук при Харківському університеті, що мало природниче та словесне відділення (1812). Пізніше почали утворюватися спеціалізовані товариства, наприклад, Товариство сільського господарства Південної Росії, засноване в Одесі у 1828 р. з ініціативи князя М.С. Воронцова, генерал-губернатора Новоросійського краю [2, с. 866; 7, с. 158–164].

Загальнослов'янський рух відродження в Європі, початки українського національного руху в Галичині, спричинили до появи низки товариств гуманітарного профілю, зокрема, історичного товариства Нестора-Літописця у Києві (1873), Південно-Західного відділу Російського Географічного товариства (Київ, 1873), Товариства історії та старожитностей в Одесі, Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, що мало особливе значення для розвитку науки і культури України, бо об'єднувало в своїх лавах учених гуманітарного та природознавчого профілю, котрі розгорнули цілий спектр українознавчих досліджень. Воно виникло у 1873 р. у Львові як літературно-видавнича організація, яка публікувала і розповсюджувала літературні і наукові твори та часописи, всіляко сприяла розвитку української словесності, коли за висловом М. Грушевсь-

кого, «можливість української культури стояла під знаком запитання.., гурток патріотів закладає фонд для розвитку української літератури і культури». Головне завдання товариства полягало в тому, щоб об'єднати як наукові сили з усіх українських земель, так і ті, що опинились на чужині. Появу товариства стимулювали не лише невідрадні обставини для українства (Емський указ від 18 травня 1876 р.), а й загальнослов'янський рух відродження в Європі, зокрема, у Сербії, Чехії, Польщі й Хорватії, і водночас поява ряду слов'янських національних товариств і організацій [5; 10].

У Східній Україні ініціатором заснування Товариства ім. Шевченка у Львові був О. Кониський. З поміж фундаторів зі Східної України були В. Антонович, М. Драгоманов, К. Михальчук, П. Куліш, І. Нечуй-Левицький, у Західній Україні – С. Качала, К. Сушкевич, Д. Гладилевич, О. Огоновський та ін. Засновниками і меценатами товариства були Є. Милорадович зі Скоропадських, Д. Пильчиков, М. Жученко і 32 жертводавці-галичани, а також товариство «Січ» у Відні [3, с. 203].

У перші 20 років свого існування Товариство обмежувалося, в основному, завданнями, передбаченими статутом, – «вспомогати розвій руської (малоруської) словесності», тобто переважно літературною та видавничою діяльністю. Проте засновники Товариства прагнули створити потужний науковий осередок, щоб воно, за задумом О. Кониського, «стало засновником майбутньої українсько-руської академії наук». З 13 березня 1892 р., коли було схвалено на спеціальних загальних зборах проект нового статуту, Товариство стало називатися Науковим товариством імені Шевченка (НТШ). Воно набуло чіткої структури і за зразками тогочасних західноєвропейських академій наук складалося з трьох секцій: історико-філософської, філологічної та математично-природописно-лікарської. З 1892 р. почали виходити «Записки НТШ» – основний друкований орган Товариства, редактором якого став з 1895 р. М. Грушевський [8, с. 72–77].

У другій половині XIX – упродовж XX ст. Наукове товариство ім. Шевченка відіграє визначну роль у розвитку наукових знань, видавничій справі українського народу. Основним його завданням було і залишається: «Цілею Товариства є плекати та розви-

вати науку і штуку [мистецтво] в українсько-руській мові, збирати та зберігати різні наукові предмети та пам'ятки старовини України-Руси. До сеї ціли мають вестися: 1. наукові досліди: а. з філології і етнографії – руської і славянської, з історії українсько-руського письменства і штуки [мистецтва]; б. з історії, географії і археології України-Руси, а також з наук філософічних, економічних і правничих; в. з наук математичних, природописних і лікарських; 2. відчити і розмови наукові; 3. з'їзди учених, літератів і артистів, наукові подорожі і екскурсії; 4. видавання наукових видавництв періодичних і неперіодичних; 5. премії і підмоги ученим і літератам; 6. удержування бібліотеки і музею; 7. удержування власної книгарні і друкарні» [12, спр.3, арк.1].

В рамках Історико-філософічної секції під проводом Михайла Грушевського виросла значна історична школа: С. Томашівський, І. Джиджора, І. Кривецький, І. Крип'якевич, М. Кордуба. До когорти вчених-правників [6] та суспільствознавців належали М. Василенко, К. Левицький, В. Охримович, В. Старосольський, С. Дністрянський, М. Лозинський, В. Панейко, О. Огоновський, Є. Олесьницький, П. Стебельський, Тит Ревакович та ін.

Філологічна секція крім І. Франка мала особливо багато видатних вчених: О. Огоновський, С. Смаль-Стоцький, М. Сумцов, К. Студинський, С. Єфремов, В. Щурат, Є. Тимченко, М. Возняк, І. Зілінський, етнологи В. Гнатюк, Ф. Вовк, О. Колеса, Ф. Колеса, В. Шухевич, І. Свенціцький.

Третя секція Наукового товариства ім. Шевченка називалася математично-природописно-лікарська (МПЛС) і охоплювала широкий спектр стислих наук, починаючи від математики до медицини і в рамках якої вперше, в нашій історії почато генерування україномовного наукового продукту в сфері стислих наук. Тут яскраво виділяються імена математика В. Левицького, природодослідників І. Верхратського, І. Раковського та М. Мельника, славетного електротехніка І. Пулюя, світової слави біохіміка і водночас парламентського діяча І. Горбачевського, лікаря Є. Озаркевича [9, с. 7; 13, с. 52–70 ; 1, с. 91–92].

Науковому товариству ім. Шевченка, на думку дослідників, належить виняткова роль в історії науки, освіти і техніки та консолі-

лідації національних сил на українських теренах. Це перша неофіційна українська академія наук, яка стояла на захисті всього національного до створення 1918 р. Академії наук України. НТШ – сформована у теоретично-практичних дійових вимірах наукова інституція з чіткими державницькими підходами до трактування і до конкретної праці над вивченням наукових процесів. Товариство від початку дало можливість дивитись на Україну не лише констативно, як на поділену етнотериторію, а як на повноцінну, зі своїми давніми історією, культурою, єдиною мовою країною, побачити те, що до того часу було в тіні або на наукових і практичних манівцях. Спираючись на свої наукові концепції, НТШ запропонувало першу спробу пов'язати поступ України як цілісної країни в Європі з розвитком системних досліджень різних наукових галузей. У цьому аспекті Товариство розробило чітку програму дій, яка стосувалася сутності та значення національного життя, проблем розвитку української ідеї та національного інтересу під кутом зору різних наукових зацікавлень. У гуманітарних науках НТШ основний акцент ставить на суверенітеті країни, а також на суверенізації особистості та політично-правового забезпечення життєдайності українського народу та етнічних меншин в українському соціумі, а в природничо-математичних науках – на власних наукових теоретичних і практичних осередках, секціях, що розвивали б наукову думку. Загалом ці заходи НТШ зініціювали широке дослідження матеріальної і духовної культури, в тому числі фундаментальних першоджерел [4, с. 8]. Наукове товариство ім. Шевченка до утворення Українського наукового товариства в Києві (1907), відіграло роль національної академії наук. Створена 14 листопада 1918 р. Українська Академія Наук запозичила від нього організацію та структуру, високий рівень досліджень, їх гуманістичну спрямованість [11, с. 25].

Отже, Наукове товариство ім. Шевченка виступало не тільки як консолідуючий чинник українства і української гуманітарної науки, а також сприяло консолідації науковців-природознавців та репрезентації їх досліджень на міжнародному рівні.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Зайцева З.І.* Український науковий рух: інституціональні аспекти розвитку (кінець XIX — початок XX ст.): Монографія. — К.: КНЕУ, 2006. — 368 с.
2. Історія української культури. У п'яти томах. Т.4. Книга 1. Українська культура XIX століття. — К.: «Вид-во “Наукова думка” НАН України», 2008. — 1007 с.
3. *Купчинський О.А.* Наукове товариство імені Шевченка // Енциклопедія історії України: У 10 т. / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. — К.: Наукова думка, 2010. — Т.7: Мл — О. — 2010. — С. 203–213.
4. *Купчинський О.* Передмова // Наукове товариство імені Шевченка. Енциклопедія / Том I, А–Бібл. / Укладання НТШ. — Львів, 2012. — С. 7–36.
5. *Кріль М.М.* Слов'янські народи Австрійської монархії: освітні та наукові взаємини з українцями 1772–1867. — Львів: Сполом, 1999. — 294 с.
6. *Луцька Г.В.* Формування української правової думки в Науковому товаристві імені Шевченка напр. XIX — поч. XX століття. Дис. ...канд.юрид.наук. — К., 2015. — 239 с.
7. *Медвідь Ф.М.* Заснування і становлення Наукового товариства ім. Т. Шевченка як важливий чинник консолідації українства // Історія науки і техніки: Збірник наукових праць / Гол. ред. О.Я. Пилипчук. — К.: Вид-во ДЕТУТ, 2016. — Вип. 9. — С. 158–164.
8. *Медвідь Ф.М.* Михайло Грушевський як голова Наукового товариства ім. Шевченка // Наукові праці МАУП. — Серія: Політичні науки. — 2017. — Вип. 2 (53) / [редкол.: М.Н. Курко (голов. ред.) та ін.]. — Київ: МАУП, ДП «Вид-дім «Персонал», 2017. — С. 72–77.
9. *Романів О.* Чергова ювілейна віха в історії української науки (до 130-ліття Наукового товариства ім. Шевченка) // Праці Наукового товариства ім. Шевченка. Том XIII. Студії з поля історії української науки і техніки. — Львів, 2004. — С. 6–14.

10. *Сухий О.* Від русофільства до москвофільства (російський чинник у громадській думці та суспільно-політичному житті галицьких українців у XIX столітті). — Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2003. — 498 с.
11. *Храмов Ю., Руда С., Павленко Ю., Кучмаренко В.* Рання історія Академії наук України (1818–1921). — Київ, 1993. — 246 с.
12. Центральний державний архів України у Львові, ф. 309, оп. 1, спр. 3, арк. 1.
13. *Шуманська Н.В.* Історія Математично-природописно-лікарської секції Наукового товариства ім. Т. Шевченка (1893–1940): монографія. — К.: АН ВШ України, 2009. — 232 с.

РУБРИКА: Філософські постаті...

Владимир Шинкарук

академик АН УССР

КАТЕГОРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА МИРОВОЗЗРЕНИЯ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТУРА

(Доклад на XVII Всемирном философском конгрессе.

Монреаль, 1983 г.)

На первый взгляд может показаться, что путь к вычленению основных категорий мировоззрения и тем самым к выяснению его категориальной структуры пролегает через анализ узловых категорий и категориальных структур самой философии. Иначе говоря, раскрыть категориальную структуру мировоззрения проще всего, отождествляя ее с категориальной структурой философии.

Однако против такого упрощения есть серьезные возражения. Во-первых, мировоззрение, как форма общественного самосознания человека возникает исторически значительно раньше, чем происходят отделение умственного труда от физического и становление на этой основе философии и науки. Возникновение мировоззрения исторически связано по крайней мере с эпохой родового строя (ритуальное захоронение умерших сородичей, тотемизм и др.). Во-вторых, становление философии как формы общественного сознания происходило на основе трансформации мировоззренческих проблем, возникавших в процессе мифологического освоения мира, в собственно философские проблемы, на основе сознательного поиска способов их теоретического разрешения; философия есть форма теоретического решения мировоззренческих проблем, которые сначала возникают вне ее, порождаются са-

мой практикой общественной жизни и развитием этой практики. В-третьих, мировоззрение предшествует философии и в развитии индивидуального сознания: индивид становится способным овладеть философскими мировоззренческими знаниями лишь в определенном возрасте и на определенной теоретической, научно-культурной базе» Но это вовсе не означает, что до изучения философии у индивида не формируется мировоззрение. Оно формируется на почве освоения духовной культуры данного общества, и уже через нее и определенных философских представлений.

Учитывая все это, ключ к выяснению категориальной структуры мировоззрения следует искать не на пути раскрытия соотношения понятий «философия – мировоззрение», а в диалектических связях: «духовная культура – мировоззрение – философия – духовная культура».

В чем заключается единство и различие категориальной структуры мировоззрения, культуры и философии?

Если брать духовную культуру во всем том объеме, в котором она охватывается в философских и историко-культурных исследованиях – то категории мировоззрения, несомненно, являются категориями культуры. Более того, в основе системы категориальных связей духовной культуры лежит категориальная структура присущего ей мировоззрения.

Но в то же время есть ряд категорий духовной культуры, которые нельзя отнести к категориям мировоззрения. Они могут иметь мировоззренческое содержание, но не всегда, не во всех аспектах. Возьмем, например, сказки. При анализе культуры той или иной эпохи сказки, легенды, мифы, эпос и др. рассматриваются как феномены культуры. И нельзя характеризовать культуру того или иного народа без рассмотрения созданных им сказок. Каков же мировоззренческий аспект исследования сказок? На наш взгляд, он состоит в раскрытии сказочного мира как формы мировоззрения человека определенного возраста. Сказочный мир детства – важный компонент, который выявляет особенность детского мировосприятия. Или детские игры. Это чрезвычайно важный компонент культуры. И одновременно они имеют громадное мировоззренческое значение. И нам следует реализовать мировоззренческий подход к

этому явлению. Можно сослаться еще на один пример, характеризующий отличие мировоззренческого подхода к раскрытию содержания феноменов культуры от обычного культурологического. Речь идет об исторической науке – системе исторических знаний. Каждая культура, начиная, скажем, с античной, включает в себя этот феномен. Историческая наука выявляет свою мировоззренческую функцию, когда берется как форма самосознания человека, посредством которой осознается причастность индивида к своему народу и к человечеству вообще. Это форма, через которую, например, категория времени становится способом видения мира. Без истории ее нет.

Таким образом, существуют категории культуры, которые имеют важные мировоззренческие аспекты и должны рассматриваться в системе мировоззрения. Для реализации такого подхода необходимо взять мировоззрение прежде всего как форму общественного самосознания человека. Понятно, что мировоззрение – это обобщенные представления о мире, природе и обществе, в их единстве, о человеке и его месте в мире, смысле бытия и др. Но эти представления становятся элементами мировоззрения тогда, когда они интегрируются в форму общественного самосознания человека, где узловыми категориями выступают понятия «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения (индивид, социальная группа, класс или социум в целом) осознают свое место и назначение в мире.

Категориальные структуры мировоззрения типа «мир в целом», «человек» и др. являются понятиями, которые отражают объективную действительность сквозь призму общественных отношений, в них выражена целостность «социума». В староукраинском и старорусском языках категория «мир» этимологически связана с понятием «мир» как община (быть «на миру»). Тут неявная непосредственная связь понятия «мир» с общиной, вопрос о происхождении мира с вопросом о происхождении общины, рода и др. Отсюда и берет начало понятие о происхождении «мира». По своему содержанию все категории мировоззрения в их связях и отношениях отражают действительность так или иначе сквозь призму социальных отношений.

Органическое единство мировоззрения и духовной культуры выявляется не только в том, что последняя немыслима без выработки и выражения в ней общественного самосознания человека, а и в том, что культура включает в себя мировоззрение как способ духовно-практического освоения мира. Культура (в широком понимании – материальная и духовная) – это общественно-историческое материальное и духовное освоение (очеловечивание) природы, превращение ее в мир человеческого бытия, в «формообразования» человеческого духа (Гегель).

Поэтому крайне необходимо раскрыть отношение мировоззрения к материальному и духовному освоению мира человеком, определение его места в этом освоении. Дело в том, что и само мировоззрение есть не что иное как способ духовно-практического освоения мира. Освоение мира общественным человеком осуществляется в трех основных формах: как (1) материально-практическое – преодоление «внешности», «чуждости» мира с помощью его преобразования в процессе труда, материального производства, преобразования природы; как (2) духовно-практическое – преодоление «чуждости» мира, внешних сил, которые господствуют над человеком, в воображении, в сознании, в мышлении и как (3) теоретическое – познание природы, закономерностей мира, «раскрытия его тайн».

Мировоззрение представляет собой единство теоретического (как форма общественного самосознания человека) и духовно-практического освоения мира (как способ и средство его преобразования). Узловыми категориями мировоззрения как формы общественного самосознания являются «человек» и «мир», когда же оно берется как способ духовно-практического освоения мира, такими категориями являются понятие о мире как наличной действительности (мир предметной практической жизнедеятельности) и мир бытия за этой действительностью (за непосредственной жизнедеятельностью). В основе этого освоения мира посредством его удвоения – противопоставления мира наличного бытия миру за ним – лежит материально-практическое преобразование мира через целеполагание, создание образов желаемой действительности.

Категориальная связь «мир наличного бытия» и «мир вне мира наличного бытия» в разные исторические и социально-культурные эпохи имела неодинаковое содержание. Элементарной формой этого противопоставления есть «загробный» мир, мир «после смерти», представления о котором возникали еще в первобытном обществе. В антропогенезе человечество смогло сформироваться, вырваться из животного состояния, в частности, благодаря тому, что выработало способность заботиться не только о потомстве, но и о человеке вообще как носителе человеческих общественных отношений до его смерти и после смерти. Проблема смерти и бессмертия является чрезвычайно важной мировоззренческой проблемой, которая пронизывает всю историю духовной культуры человечества.

Другим «срезом» противопоставления мира наличного бытия и «мира за ним» является противопоставление их как разных социальных и социально-исторических миров: настоящего, прошлого и будущего, которые поляризуются категориями добра и зла, правды и лжи, истины и заблуждения. Скажем, согласно античной мифологии мир счастливого человеческого бытия – в прошлом, «золотой век» уже счастливого человеческого бытия – в прошлом, наступил жестокий «железный век». Согласно религиозному мировоззрению, первобытные представления о «загробной жизни» дополняются и трансформируются в представления о «вечном блаженстве», «аде» и «рае», «воскресении», «царстве божием на земле» и др., где в эсхатологической форме вырабатывается представление о грядущем мире правды, добра и справедливости.

Эти религиозные представления – продукт отчужденного сознания, отражающего социальное угнетение человека в его реальной общественной жизни.

Коренным образом отличаются от таких представлений те идеалы будущего, которые формируются в научном мировоззрении и отражают реальную практику борьбы эксплуатируемых против эксплуататоров. Именно таким является марксистско-ленинское, коммунистическое мировоззрение. В научном мировоззрении построение мира будущего, мира освобождения от социального угнетения является делом революционной практики самих трудящихся

масс. Тут теоретическое построение будущего выступает как его предвидение на основе познания законов общественного развития.

Категориальная связь мира наличного бытия и мира грядущего опирается в мировоззрении на восприятие и переживание воображаемого как действительного, будущего как настоящего, возможного как действительного. В мировоззрении мир будущего (а в широком понимании – «мир за этим настоящим») воспринимается и переживается как непосредственная реальность, В этом состоит особенность мировоззрения.

Что же обеспечивает возможность переживать воображаемое, то, что создается в мышлении (теории, сознании), как действительное? Чрезвычайно большую роль тут играют человеческие чувства (не эмоции, а именно чувства) – те, которые К. Маркс назвал «духовными».

Особенностью предмета человеческих чувств как духовных, является то, что он (предмет) представляет внутренне расчлененное единство идеального и реального, материального и духовного. Возьмем такое чувство, как любовь к Родине. Предмет его – Родина – это, несомненно, объективная реальность. Но одновременно она – нечто идеально-реальное, «Родина-мать». Особенность человеческих чувств и их чрезвычайно важная роль в мировоззрении состоят в том, что предметы этих чувств являются смысложизненными предметами.

Мировоззрение как духовно-практическое освоение мира является таким его освоением, в котором реализуются общественно выработанные понятия о добре, правде, справедливости, счастье, иначе говоря, идеи истины, добра и красоты. И не просто идеи, а идеалы. Идеал – это идея, которая стала содержанием предмета человеческих чувств – идеально-реальным, в реализацию которого человек вкладывает энергию, ради чего способен идти на любые испытания. Мир будущего именно и формируется теми идеями, которые, превращаясь в содержание предметов человеческих чувств, становятся идеалами.

Идеал является своеобразным «сплавом» знания о мире и переживания этого мира, знания о сущем и видение перспектив его развития, переживания мира как должного.

В реализации человеческой способности воспринимать и переживать будущее как настоящее, возможное как действительное и вкладывать энергию в его реализацию, исключительно важное значение имеют такие феномены человеческого сознания и духовной жизни как мечта, надежда и вера. Мир будущего, в какой бы форме он не представлялся, как в индивидуальном, так и в общественном бытии, – мир возможностей. Мир прошлого – мир реализованных или утраченных возможностей. Наши представления о будущем – это поиск и переживание разных возможностей, создание на их основе представляемого образа будущего бытия. В этом и заключается, в частности, большая творческая роль мечты, с помощью которой человек, окидывая взором безбрежное море абстрактных возможностей, осуществляет поиск реальных возможностей. В процессе раскрытия этих возможностей соответственно интересам, ожиданиям и стремлениям человека формируется и такой психологический феномен духовной жизни, как надежда. Без надежды невозможно мировоззрение как активное переживание и вживание в будущее, стремление отдать себя этому будущему, реализовать себя в нем, нет активной жизненной позиции.

Надежда – это единство противоположностей: знания и веры. Вера есть психологическая установка на восприятие воображаемой реальности как действительной, вероятно-истинного знания как достоверного. Воображаемая реальность как объект веры не обязательно является фантастической, иллюзорной. Она может быть истинной, но еще не проверенной. Как психологический феномен вера генетически связана с целеполагающей творческой деятельностью, включающей в себя видение и предвидение будущего.

Вера, надежда, мечта, духовные чувства (а положительным проявлением всех их есть любовь в самом широком значении этого слова) – это исключительно важные категории духовной жизни человека и общества и, таким образом, духовной культуры. Без них нет мировоззрения. В научном мировоззрении они наряду с теоретическими знаниями, и на основе последних, обеспечивают восприятие и переживание научного предвидимого будущего (в единстве общественного и индивидуального, личного) как мира высших жизненных ценностей.

РЕЗЮМЕ

В докладе вычленяются категориальные структуры мировоззрения как формы общественного самосознания человека (узловые категории: «человек» и «мир человека») и способа духовно-практического освоения мира, преобразования его в сознании в соответствии с идеалами истины, добра и красоты («мир наличного бытия» и «мир за этим наличным бытием»). В этой своей функции категории мировоззрения являются категориями духовной жизни (переживания воображаемого как действительного, духовные чувства, мечта, надежда, вера и т.п.) и узловыми категориальными структурами культуры.

ЗМІСТ

Переднє слово	3
<i>Анатолій Єрмоленко.</i> Академічна філософія у зміні парадигм	5
<i>Анатолій Конверський</i> Співпраця Інституту філософії імені Г. С.Сковороди НАН України і філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка – основа розвитку вітчизняної філософської освіти та науки	21
<i>Анатолій Лазаревич</i> Академическая философия в контексте задач социальной модернизации	35
<i>Михайло Бойченко</i> Філософська позиція: академічна нейтральність завдяки ангажованості академічною істиною	46
<i>Olga Gomilko</i> The philosophy supremacy in the digital age	58
<i>Oleg Bilyi</i> Legitimacy:communication and violence	72
Євген Андрос Відділ філософської антропології: концептуальні засади роботи та віддільське життя	97
<i>Валерій Загороднюк</i> Людина: джерело теоретичних збочень чи осердя сучасного філософування?	124
<i>Галина Ковadlo</i> Особливості «внутрішньої соціальності» та моральна свідомість	137

Геннадій Шалашенко

Сучасний запит на людяність:

обтяжливий пафос чи нагальна потреба виживання150

Volodymyr Kuznetsov

Is the philosophy of science a science?

From a view of the Ukrainian philosopher of science162

Володимир Навроцький

Обґрунтування тверджень: сила аргументів,

вага засновків і схем виводу184

Ірина Кисляковська

Дисципліна як техніка соціалізації

в авторитарному суспільстві196

Тетяна Гардашук, Неля Філяніна

Освітні функції наукового мистецтва.....210

Олена Лазоренко

Філософія освіти та навчання дорослих

у сучасному суспільстві.....224

Ярослав Любимий

Формування ідеї трансцендентальних

засад самосвідомої самовідтворюваної ідентичності

у пізньоантичній філософії237

Федір Медвідь, Ярослав Мельниченко,

Анатолій Твердохліб

Історико-філософські дослідження в

науковому товаристві імені Т. Шевченка264

Рубрика: Філософські постаті...

Владимир Шинкарук

Категоріальна структура мировоззрения.

Мировоззрение и культура270

Наукове видання

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2019

ФІЛОСОФІЯ В АКАДЕМІЇ: ДОСЯГНЕННЯ, ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ (до 100-річчя НАН України)

Художнє оформлення: *Г.І. Шалашенко*

Комп'ютерна верстка: *Н.П. Горова*

Авторська редакція

Підписано до друку 18 жовтня 2019р.
Формат 60х84 1/16 Друк.офс. Папір офс.

Ум.-друк.арк. 19,5

Гарнітура Times. Наклад 500 прим.