

**Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Центр гуманітарної освіти НАН України**

Категорії

**За результатами Всеукраїнського круглого столу
«Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020
Людина. Історія. Категорії»
(23 жовтня 2020 року)**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ МАТЕРІАЛІВ

**Київ
«Знання України»
2020**

УДК 122 (063)

Ч-69

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 7 від 28 грудня 2020 року)

Редакційна колегія:

А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова);
А. М. Єрмоленко, д-р філос. наук, проф., член-кор. НАН України;
В. А. Рижко, д-р філос. наук, проф.;
О. В. Яковлева, д-р філос. наук, проф.;
М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.;
В. В. Зінченко, д-р філос. наук, с.н.с.;
І. І. Маслікова, д-р. філос. наук, доц.;
М. І. Бойченко, д-р філос. наук, проф. (відп. секр).

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; (+38044) 239 34 57

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та електронні носії не повертаються.

Ч-69 Категорії. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020. Людина. Історія. Категорії» (23 жовт. 2020 р.): [Збірник наукових матеріалів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – Київ : Знання України, 2020. – 112 [1] с.

ISBN: 978-966-316-482-3

УДК 122(063)

ISBN: 978-966-316-482-3

© Бойченко М. І., упорядкування, 2020.

Володимир Кузнецов,
головний науковий співробітник
відділу логіки та методології науки
Інституту філософії НАН України,
професор кафедри фізико-математичних наук
НаУКМА (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0002-8193-8548>

ТРИДЦЯТЬ П'ЯТЬ РОКІВ ПО ТОМУ. ДО НОВОГО ПРОЧИТАННЯ СТАТТІ ПРО ЗАСАДИ ЄДНОСТІ ФІЛОСОФІЇ ТА МАТЕМАТИКИ

Деякі спогади

З Іваном Васильовичем Бойченком я познайомився у 1971 році, коли він після закінчення філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка (КДУ) став аспірантом відділу історичного матеріалізму, а я вступив до аспірантури відділу філософських питань природознавства після дворічної служби у Радянській армії. До її лав я потрапив цілком несподівано, тому що після закінчення фізичного факультету того ж університету у 1969 році мав рекомендацію Вченої ради і напружено готувався до вступних іспитів в аспірантуру Інституту теоретичної фізики. Разом з нами в аспірантуру відділу діалектичного матеріалізму поступив також зараз відомий український філософ Анатолій Миколайович Лой.

Завдяки творчій, демократичній атмосфері та регулярним інститутським семінарам у нас склалися товариські стосунки, яким не заважала різниця у нашій освіті. Вони ще більше зміцнилися під час теж регулярних весняно-осінніх відряджень на колгоспні та радгоспні лани, куди нас відправляли за загальною тогочасною практикою. Це дозволяло після напруженої фізичної праці на свіжому повітрі спілкуватися ввечері за чаркою чаю у приємній компанії аспіранток і молодших науковиць. Як правило, цю повинність виконували аспіранти та молодші наукові співробітниці та співробітники, іноді її несли й кандидати наук, але ніколи доктора наук. Кількість аспірантів точно була більш двох десятків. Так що на допомогу радянському сільському господарству Інститут філософії відправляв численну групу підтримки. Зауважу, що у ті часи Інститут, поряд з філософським факультетом КДУ, був однією з головних установ з підготовки філософської зміни. Сьогодні маємо разючий контраст з попередньою системою підготовки кадрів, коли аспірантів з філософії у

величезній кількості готує майже кожний ЗВО, а профільний академічний інститут має ліцензію МОНУ на щорічну підготовку 3-4 аспірантів.

Характерної рисою Івана Васильовича було бажання допомогти мені, філософському неофіту, як поясненням тоді не зовсім для мене зрозумілих принципів питань загальної філософії та її історії, так і рекомендаціями джерел, які на той час неявно виходили за межі традиційного трактування філософії у працях тодішніх гуру марксистсько-ленінської філософії. Я також не соромився звертатися за консультаціями до таких знаних в Україні філософів, як Володимир Шинкарук, Мирослав Попович, Сергій Кримський, Петро Йолон, Вадим Іванов, Олександр Яценко, Віталій Табачківський, Василь Лісовий, Надія Депенчук, Олексій Мороз, Валентин Лук'янець, Микола Роженко, Федір Канак, Вікторія Храмова, Людмила Озадовська та інших. Дивно, але не було аналогічних звернень до мене з боку сучасних аспірантів щодо консультацій з проблематики понять та теорій, якій присвячені мої статті та монографії.

У середині 80-х років минулого століття (як швидко плине час!!!) після однієї жвавої розмови з Іваном Васильовичем, яка була присвячена порівнянню засобів і методів соціального та природничого пізнання, несподівано до мене звернувся завідувач відділом історичного матеріалізму академік АН УРСР/НАН України Володимир Куценко і запропонував виступити на семінарі відділу на тему єдності цих видів пізнання. Зрозуміло, що Іван Васильович був ініціатором цього звернення, за що я був йому щиро вдячний. У ході дискусії, у якій активну участь брали Іван Васильович, Куценко, Микола Мокляк та інші колеги, було уточнено та поглиблено моє розуміння специфіки соціального пізнання. Результатом цього обговорення стали два розділи у колективних монографіях відділу [Бургін & Кузнецов 1989; Бургін & Кузнецов 1995]. Зауважу, що моїм співавтором був кандидат фізико-математичних наук Марк Бургін, який з часом блискучо захистив в Інституті філософії докторську дисертацію з логіки. Зараз він плідно працює у США, у чому можна переконатися, якщо відвідати Researchgate.net та набрати у пошуковій стрічці «Mark Burgin».

Співавторство з академіком АН УРСР/НАН України Володимиром Шинкаруком

У 70-80 роках минулого століття був поширений такий формат взаємодії філософії та природознавства, як методологічні семінари академічних науково-дослідних інститутів. На них часто запрошували наукових співробітників Інституту філософії (В. Шинкарук, М. Попович, О. Мороз, Н. Депенчук, Т. Кривенко та інші). Мені довелося виступати на теми тогочасних загальної філософії науки, філософії фізики та філософії математики в інститутах кібернетики, фізики, теоретичної фізики, математики та навіть електрозварювання і у Президії АН УРСР. Цей формат взаємодії, на мій погляд,

корисний як філософам, так й натуралістам, активізувався під час перебудови¹. Як реакція на вказівку Президії АН УРСР (яка ймовірно отримала директиву відділу науки та вищих учбових закладів ЦК Компартії України) звітувати про виконання Інститутом філософії настанов Володимира Леніна та останніх рішень ЦК КПРС про зміцнення союзу філософів та представників природознавства, з'явилася можливість оприлюднення доповідей на цих семінарах. Результатом була публікація низки збірників праць співробітників Інституту філософії та представників академічних інститутів, в одному з яких була надрукована стаття, авторами якої були Володимир Шинкарук та я [Шинкарук & Кузнецов 1985].

Шинкарук викликав мене, на той час вченого секретаря Українського республіканського відділення Філософського товариства СРСР, і запропонував написати статтю на тему філософських питань математики. Впродовж цікавої дискусії ми прийшли до ідеї розглянути чинники універсальності філософського та математичного пізнання.

Головна ідея статі полягала у наступному: філософія освоює якісно, а математика – кількісно категорії мислення шляхом побудови відповідних систем філософського і математичного знання. При цьому ми спиралися на розуміння категорій як найбільш загальних понять буденного мислення, які репрезентують універсальні та необхідні відношення дійсності, та на канонічне і єдино можливе у радянські часи тлумачення Ф. Енгельсом природи математики як науки про кількісні відношення та просторові атрибути дійсності.

Що потребує уточнення та розвитку?

За минулі тридцять п'ять років після оприлюднення цієї статті змінилися, принаймні, мої уявлення про філософські категорії та про природу систем наукового знання (на моє переконання, філософія, мінімум така її дисципліна, як філософія науки, є наукою) взагалі та систем математичного знання зокрема.

З точки зору цих уявлень, по-перше, бажано перейти від цілком вірних, але загальних міркувань про філософію та математику як окремих наук до аналізу досвіду опанування категорій різними системами наукового, у тому числі філософського та математичного, знання. Мається на увазі, що у сучасній науці категоріальний статус набули наукові поняття про форми диференціації матерії, які є носіями універсальних відношень дійсності. Зміна уявлень про перші зумовлює зміну других та навпаки. Наприклад, перехід фізики та космології до дослідження неklasичних форм диференціації матерії спричинив введення до наукового мислення неklasичних уявлень про такі універсальні відношення як зв'язок матерії та часопростору (космологія та загальна теорія

¹ На жаль, цей формат взаємодії філософії та конкретних наук повністю зник після 1991 року, що стало одним з визначальних чинників певного занепаду академічних досліджень з філософії науки та ліквідації відділу філософських питань природознавства в Інституті. Див. [Kuznetsov 1998; Кузнецов 2020].

відносності) і часу та енергії, а також простору та імпульсу (квантова теорія з її відношеннями невизначеності В. Гейзенберга). Крім того, з'ясувалося, що сучасні системи природничого і системи математичного знання освоюють не окремі категорії, а їхні структури.

По-друге, за минулий час більш розвинутими стали уявлення про поняття взагалі [Smith & Medin 1981; Murphy 2002] та наукові поняття зокрема [Кузнецов 1997; Kuznetsov 1999], що вимагає більш конкретного розгляду втілення категоріальних засад у філософське та конкретно-наукове мислення. Зокрема дослідження понять когнітивними науками сприяє визволенню з гамівної сорочки їхнього логічного трактування у термінах обсягу та змісту, Sinn und Bedeutung і Meaning and Reference [Fodor 1998].

По-третє, модифікована структурно-номінативна реконструкція систем наукового знання відкриває перспективи більш ретельного та адекватного аналізу втілення понять та категорій у цих системах [Кузнецов 2014; Kuznetsov 2018; Gabovich & Kuznetsov 2019]. Наприклад, у цих системах важливу та необхідну роль відіграють категоріальні структури «сталість-розвиток», «ціле-частина», «реалія-атрибути» тощо.

Абрис функціональної реконструкції систем наукового знання

Модифікована структурно-номінативна реконструкція виділяє складники реальної «живої» системи наукового знання, яка знаходиться у стані перманентних змін; характеризує їхні атрибути та зв'язки; відкриває простір для розгляду її розвитку через призму узгоджених змін її складників; дає можливість інтерпретації у складникових термінах таких традиційних функцій системи знання, як опис, пояснення, розуміння та передбачення явищ, процесів та станів, що асоціюються з реаліями її предметної галузі.

Крім того, ця реконструкція відкриває можливість тлумачення систем наукового знання не лише як сталих інструментів опису та пояснення їхніх предметних галузей, а також як потужних технологій конкретно-наукового мислення про їхні предметні галузі. З'ясовується, що формами буденного мислення, на вивчення яких претендують деякі напрямки змістовної логіки, не вичерпуються всі можливі форми наукового мислення. Неефективність буденних форм мислення у сфері наукового знання породжує необхідність розробки та застосування конкретно-наукових і математичних форм мислення у системах природничого знання.

Під цим ракурсом кожна система наукового знання є розвинутою мережею узгоджених форм мислення про реалії з її предметної галузі. Наприклад, людина зі шкільною освітою думає про прості кількісні атрибути оточуючих нас почуттєвих реалій за допомогою чисел з елементарних/шкільних систем арифметичного знання, про просторові атрибути почуттєвих реалій – в

термінах геометричних конструкцій з евклідової геометрії, а про рух планет – у термінах остаточних знань про поняття небесної механіки.

Якісні відмінності різних предметних галузей, наприклад, макроскопічних та мікроскопічних форм диференціації неживої матерії та форм членування біологічного світу спричиняють виникнення та розвиток адекватних до них систем мислення з гомологічними формами мислення, які, однак, мають власну специфіку і різне змістовне наповнення.

Висновок

Таким чином, за умов збереження головної ідеї обговорюваної статті є перспективи її розвитку на ґрунті сучасних уявлень про поняття, категорії та системи наукового знання, у тому числі системи математичного знання.

Згадувані мої та у співавторстві книги і статті є у вільному доступі за умов реєстрації на <http://filosof.academia.edu/VladKuznetsov>; https://www.researchgate.net/profile/Vladimir_Kuznecov та <https://philpapers.org/profile/59326>.

Література

- Бургин, М., & Кузнецов, В. (1989). Теоретико–структурные основания единства социального и естественнонаучного познания. В: В. Куценко, И. Бойченко, В. Горский, Л. Сохань (Ред.), *Социальное познание: Принципы, формы и функции*. Сборник научных трудов. Киев: Наукова. Сс. 90-107.
- Бургин, М., & Кузнецов, В. (1995). Теоретико-номологічні структури соціального знання. В: І. Бойченко (Ред.). *Суспільні закони та їх дія*. Київ: Наукова думка. Сс. 142-154.
- Кузнецов, В. (1997). *Понятие и его структуры: Методологический анализ*. Киев: Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины. (Видана за підтримки президента Вітгенштейнівського товариства Адольфа Хюбнера, Австрія).
- Кузнецов, В. (2014). Поняття як формоутворення систем наукового знання. В: М. Попович (Ред.). *Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України*. Київ: Наукова думка. Сс. 174-235.
- Кузнецов, В. (2020). Про необхідність дослідження історії академічної філософії науки. В: Л. Гріффен (Ред.). *Матеріали 19-ї Всеукраїнської наукової конференції «Актуальні питання історії науки і техніки»*. (м. Київ, 28-30 жовтня 2020). Київ: Центр пам'яткознавства НАН України і УТОПІК. Сс. 139-143.
- Шинкарук, В., & Кузнецов, В. (1985). О мировоззренческих основаниях математического отражения действительности. В: А. Мороз, Н. Киселев (Ред.). *Гносеологический анализ математизации науки. В помощь*

методологическим семинарам. Сборник научных трудов. Киев: Наукова думка. Сс. 4-13.

- Fodor, J. A. (1998). *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabovich, A., & Kuznetsov, V. (2019). Towards Periodizations of Science in the History of Science. In: F. Seroglou, V. Koulountzos (Eds.). *Conference Book of Proceedings of 15th International Conference «History, Philosophy, and Science Teaching»*, Re-Introducing Science: Sculpting the Image of Science for Education and Media in Its Historical and Philosophical Background, Thessaloniki, Greece, July 15th – July 19th, 2019. Pp. 585-594.
- Kuznetsov, V. (1998). Ex-Soviet Philosophy of Science and Its Teaching: Totalitarian Past and Uncertain Future. In: D. Lecourt (Ed.). *Science, Philosophie et Histoire des Sciences en Europe*. Paris: European Communities, 1998. Pp. 78-81.
- Kuznetsov, V. (1999). On the Triplet Frame for Concept Analysis. *Theoria*, 14, 34, 39-62.
- Kuznetsov, V. (2018). Is the Philosophy of Science a Science? From a View of the Ukrainian Philosopher of Science. В: А. Єрмоленко (Ред). *Філософські діалоги'2019 // Філософія в Академії: досягнення, проблеми, перспективи (до 100-річчя НАН України)*. Збірник наукових праць. Київ: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Сс. 162-183.
- Murphy, G. L. (2002). *The Big Book of Concepts*. Cambridge, Massachusetts, London: A Bradford Book, The MIT Press.
- Smith, E. E., & Medin, D. L. (1981). *Categories and Concepts*. Massachusetts, London, Cambridge: Harvard University Press.

Юрій Чорноморець,
професор кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету
ім. М.П.Драгоманова (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0002-1285-9715>

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЇ ЯК ОСОБЛИВІ «НАДКАТЕГОРІАЛЬНІ КАТЕГОРІЇ»

Згідно з класичною метафізичною традицією, кожен предмет підпадає під десять (чи інше число) категорій, які охоплюють найзагальніші властивості реальності. Категоріям можна дати визначення. І категорії використовуються як надродові поняття для адекватних визначень предметів.

Доволі рано метафізика також відкриває наявність таких надродових понять, які виражають сутність предмету, але знаходять над усіма категоріями, можуть бути лише описані, але не можуть мати строгого визначення. Такі поняття у філософії Томи Аквіната набули назви «трансценденталій» [Фома Аквінський 2004а, 2004б, 2013, 2014]. Класичним прикладом трансценденталій стало приписування Богові в якості трансценденталій таких властивостей, як єдність, благо та істина. Також у традиції зустрічаємо розширення кількості трансценденталій за рахунок таких понять, як краса і любов. За Томою Аквінатом, трансценденталії описують властивості як повну тотожність з сутністю Бога. Загальне розуміння того, чим є такі трансценденталії, не дозволяє дати визначення Богові, але надає підстави для Його описів. Ідея про трансценденталії як надкатегоріальні властивості Бога набула великої популярності в сучасній теології: всі властивості Бога розглядаються як трансценденталії. Відповідно, вся позитивна теологія, яка приписує Богові визначені властивості (А, А1 тощо) знецінюється як така, що створює замість адекватного образу Бога певний «ідол». Також немає сенсу негативна теологія, яка констатує, що до Бога не можна застосовувати визначені властивості. Можлива лише теологія як опис Бога через застосування трансценденталій. При цьому вони осмислюються як описи Божественного суб'єкта, які мають сенс виключно у межах звертання людини до Бога. А саме, у спілкуванні з Богом Він називається Красою, Добром, Істиною, Любов'ю тощо. Ці називання мають сенс, оскільки вони відображають певні грані діяльності Бога як суб'єкта. Таким чином, Бог може залишатися над всякими формальними визначеннями, але через опис за допомогою трансценденталій Він стає певною мірою пізнаним.

Емеріх Корет у своїй книзі «Основи метафізики» вірно підмічає, що трансценденталії можуть характеризувати діяльність будь-якого суб'єкта [Корет 1998]. Наприклад, у кантіанській традиції людський суб'єкт трансценденталіями власної діяльності має істинність, доброту, красу. Розуміння, що певні основні риси діяльності людини знаходяться на можливими формальними

визначеннями може відкрити шлях до більш збалансованих уявлень про людську суб'єктивність.

Якщо ми звертаємося до спадщини Томи Аквіната, то першою трансценденталією стосовно Бога виявляється єдність. Виокремлення саме цього поняття як трансценденталії вказує на неоплатонічні корені цієї теорії. І дійсно, історико-філософські студії останніх 30 років підтвердили ту гіпотезу, що теорія трансценденталій має своє походження у неоплатонізмі. Цікаво, що неоплатонізм приймає у якості надкатегоріальних понять, які вище визначень, цілий ряд триад. Першопринцип у неоплатонізмі характеризується тим, що своїй діяльності виявляє такі трансценденталії як «єдність-благо-істина», «єдність-благо-краса». Суб'єкт, що пізнає Першопринцип, має теж характеризуватися цими триадами трансценденталій. І до них, наприклад, додається така триада трансценденталій «віра-істина-любов» [Hoffmann 2000] (тобто вірність очевидності, знання істини, екстатичне прагнення повноти знання і довершеності).

Врахування теорії трансценденталій є необхідним сьогодні, бо відкриває нові перспективи для екзистенційно-феноменологічного і герменевтичного тлумачення суб'єкта. У подальшому перспективним є віднайдення трансценденталій у культурі як життєві комунікативних спільнот.

Література

- Корет, Э. (1998). *Основы метафизики* / пер. с нем. В. Терлецкого. К., Тандем, 248 с.
- Фома, Аквинский. (2004а). *Сумма против язычников* / Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. Кн. 1, 440 с.
- Фома, Аквинский. (2004б). *Сумма против язычников* / Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. Кн. 2, 584 с.
- Фома, Аквинский. (2013). *Сумма теологии: Т. I. первая часть: Вопросы 1–64* / Пер. с лат. А. В. Апполонова, под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. Изд. 2-е, испр., М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 832 с.
- Фома, Аквинский. (2014). *Комментарий к трактату Боэция «О Троице»* / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 344 с.
- Hoffmann, Ph. (2000). La triade chaldaique eros, aletheia, pistis: de Proclus à Simplicius. *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*. Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. Leuven-Paris, 459–490.

Оксана Довгополова,
професор кафедри філософії та методології пізнання
Одеського національного університету
імені І.І.Мечнікова (м. Одеса)
<https://orcid.org/0000-0003-2275-3815>

ІСТОРИОГРАФІЧНИЙ ПОВОРОТ В МИСТЕЦТВІ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОГО АНАЛІЗУ

В філософії історії останніх десятиліть робота з художнім матеріалом є вже цілком звичним та загальноприйнятим інструментом. Те, що не так давно позначалося як «неконвенційна» філософія історії, зараз є частиною мейнстріму. Зокрема, Memory Studies як дослідницький простір, який дуже тісно перетинається з філософсько-історичним, працює великою мірою саме через мистецькі практики та через аналіз мистецьких практик. Програми щорічних конгресів Memory Studies Association побудовані таким чином, що частиною роботи є виставки, дискусії щодо фільмів та інших мистецьких напрацювань. З мистецтвом безпосередньо працює, наприклад, Маріана Гірш, авторка концепції постпам'яті та одна з найавторитетніших дослідниць в полі сучасної філософії історії [Hirsch 2008]. Якщо звернутися до робіт Майкла Ротберга, одного з натхненників досліджень пам'яті в наш час, вони побудовані на аналізі практик художнього пошуку відповідей на болючі питання [Rothberg 2009]. Приклади можна множити, мені в цьому тексті йдеться не про це, а про окреслення того дослідницького поля, яке позначає себе в інтелектуальному просторі України в останні роки, а саме про оформлення інтересу до поняття «історіографічного повороту» в мистецтві.

Україна не є унікальною в тому сенсі, що питання, необхідні для виходу зі стану розгубленості, починають ставити саме у світі мистецтва. Ці питання інколи дратують, інколи провокують відчуття «ось же воно, як це можна було раніше не розуміти». Саме в полі мистецтва було, наприклад, поставлене питання про пам'ять вимушених переселенців, про стигму Донбасу (виставка *Відновлення пам'яті* під кураторством Лії Достлевої та Андрія Достлева, 2016), про маніпулювання образами масового насильства в українській історії (проект *(не)означені* Нікіти Кадана), про можливі альтернативні сценарії життя людей, що звикли жити на війні (*Темрява*, 2019, Данііл Ревковський, Андрій Рачинський) тощо.

В контексті мого пошуку важливо, що в 2014 році в українському мистецтві помітно постала тема так званого «історіографічного повороту», отже в ситуації зустрічі з Чужим актуалізувалися запитання до минулого. Дозволю собі трохи зупинитися на цьому понятті, бо специфіка його розуміння в Україні, на мій погляд, дає можливість придивитись до відносин художників зі світом.

Історіографічний поворот в українському мистецтві зараз розуміється переважно в трактовці Нікіти Кадана, який інтерпретує цю тенденцію як синонім «нової архівності» та відносить його до 10-х років 20 століття, переважно до часу російсько-української війни та декомунізації. Проявом саме історіографічного повороту Кадан бачить Кмитівський експеримент, діяльність групи «ДЕ НЕ ДЕ», практики Ніколая Карабиновича, Ярослава Футимського, Лади Наконечної, Лесі Хоменко. Отже, історіографічний поворот – це формування вираженої зосередженості художників на відносинах з минулим, демонстрація власної критичної позиції в роботі з пам'яттю, готовність торкнутися больових точок. Кадан неодноразово наголошував, що для України цей поворот почався в 2014 через вкидування України в простір «великої Історії». При цьому Кадан зауважує, що передчував історіографічний поворот в своїх роботах «П'єдестал» та «Домик велетнів» [Калита 2019].

Згадавши поняття історіографічного повороту в полі сенсів українського мистецтва, варто зробити крок у бік розуміння цього поняття за межами України. Серед авторів, на яких посилається Кадан, можемо згадати Дітера Роельштраете (Dieter Roelstraete), який інтерпретує історіографічний поворот скоріш в критичному контексті. Автор пов'язує раптову зосередженість художників на минулому зі страхом перед майбутнім, що був спричинений катастрофою 11 вересня. Майбутнє виявилось настільки страшним, що художники віддали перевагу вдивлянню в минуле, що заспокоює. Історіографічний поворот – прояв боягузтва, який дратує куратора. Треба набратися сміливості та дивитись в майбутнє [Roelstraete 2009].

Спроба подивитись на це в ширшій перспективі вводить в поле нашого зору роботи Аляйди Ассман про тотальний поворот європейської культури до минулого на межі 80-90-х років через втрату майбутнім привабливості. Своєрідним епіграфом дослідження Ассман стають слова «в 60-ті майбутнього було хоч греблю гати», які відтіняють зосередженість на минулому в наступні десятиліття [Ассман 2012]. Погляд Дітера Роельштраете вихоплює одну з ліній широкого культурного повороту до минулого, піддаючи його критиці через ностальгійне замилювання, що закриває можливість будувати проєкт майбутнього.

Думаю, важливо, що в українському просторі поняття історіографічного повороту реалізується в зовсім іншій площині. Це поле формування життєвих практик через пропрацювання больових точок минулого. Через це художник дуже часто опиняється в полі агресивної критики або серйозного дискомфорту, що зачіпає зони особистого життя. Для українського суспільства це дуже важливі речі, бо інколи тільки художній жест позначає проблемне поле, яке інакше жодним чином не помічається.

Відповідальність за майбутнє в ситуації повної непевності – очевидний виклик, який стає перед кожною людиною, для якої важливе відчуття

приналежності до спільноти. Дивним чином саме погляд в минуле оприявнює ціннісне поле для людей, які сьогодні ситуативно нібито є союзниками, але будують зовсім різний варіант майбутнього. Фонтануюча ненависть певних реакцій на художні висловлювання демонструє серйозні ціннісні зіткнення в українському суспільстві. Наявність різних оптик бачення всередині суспільства – це загалом одна з ознак здорового суспільства, підґрунтя того, що Поль Рікер називав демократичним дисенсусом. Але свій потенціал дисенсус розкриває в ситуації провокування суспільних дискусій. Українське суспільство не має традиції суспільних дискусій, воно переважно знаходиться в ситуації боротьби антагоністичного, а не агоністичного зіткнення. Ситуація агресивного протистояння підсилюється війною, яка підштовхує людей до думки – зараз не до мистецтва.

Актуалізація поняття історіографічного повороту в українському мистецькому просторі вказує на важливу точку саморозуміння суспільства, яку важливо осмислити в контексті філософсько-історичної теорії.

Література

- Ассман, Аляйда. (2012). *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті* / пер. з нім. Київ: Ніка-Центр, 440 с.
- Калита, Настя. (2019). Нікіта Кадан про «кмитівський феномен» та українську німоту. Інтерв'ю. В: *YourArt*. Режим доступу: https://supportyourart.com/conversations/nikitakadan/?fbclid=IwAR1b5GJnyJGDBIESdspUiLOJn9ahJmuOlrP0UnvWPhwjCiR_Ae0bxwo5lpE
- Hirsch, Marianne. (2008). The Generation of Postmemory. In *Poetics Today*. 29 (1) (Spring 2008), 103-128.
- Roelstraete, Dieter. (2009). After the Historiographic Turn: Current Findings. *E-flux*. Journal #06 – May 2009 <https://www.e-flux.com/journal/06/61402/after-the-historiographic-turn-current-findings/>
- Rothberg, Michael. (2009). *Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 380 p.

*Олена Павлова,
професор кафедри етики, естетики та культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0002-0593-1336>*

СИМВОЛІЧНЕ: ПЕРСПЕКТИВИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ, КАТЕГОРИЗАЦІЇ, СИГНІФІКАЦІЇ

За останній півтора століття символічне концептуалізовалось в багатьох гуманітарних науках та не лише в них: естетиці, мистецтвознавстві, філософії культури, філософській антропології, семіотиці, лінгвістиці, психоаналізі тощо. Але наскільки проблема символічного піддається категоризації – залишається відкритим питанням. Виключну роль в цьому питанні, на нашу думку, відіграє естетична концепція Г. Гегеля, в якій важливе місце займає «символічна форма мистецтва». Саме проблематизація символічного в генезі видоутворення мистецтва дозволяє зрозуміти обмеженість звинувачення у протиріччі методу та системи у філософії Г. Гегеля, але в той же час дозволяє виявити архітектоніку естетики як наукової системи.

Інтерес в новоевропейській філософії до естетики виникає не з успіхів у впорядкуванні результатів художньої діяльності (Г. Лессінг, Й. Вінкельман), але з неможливості обґрунтувати «систематичну єдність досвіду», а, отже, у логіці розбудови самої філософії як системи (О. Баумгартен, І. Кант). Саме в цьому ракурсі у І. Канта виникає необхідність третьої «Критики», тому що «повинні існувати засади єдності надчуттєвого, які лежать у основі природи, з тим, що практично містить у собі поняття свободи» [Кант 1964: 46]. Наскільки це завдання вдалося засновнику трансцендентального ідеалізму – можна сперечатися, але після нього звернення до естетичної проблематики стало загально визнаною філософською стратегією. Співвідношення аналітики прекрасного та піднесення в естетичній теорії І. Канта ґрунтувалось на ролі сили судження в організації структури здібностей людини, а отже здійснювалось на засадах рефлексії не над змістом об'єкта, а над суб'єктом та його досвідом переживання про форму предмета.

Г. Гегель будує свою естетичну концепцію не як систему естетичних категорій, а як систему форм мистецтва. Останнє має перехідну роль в становленні форм Абсолютного Духу. Ідея прекрасного здійснюється як ідеал мистецтва: «Всезагальність зображення визначається тут не зовнішнім чином, а в самій собі крізь своє власне поняття; таким чином, саме поняття це є те, що розгортає себе в цілісність особливих видів художнього формоутворення» [Гегель 1969: 7]. Цей процес розгортання, за Г. Гегелем, передбачає певну поступовість, а отже певні ступені визначеності. Першою (логічно та історично) в

цьому «загальному поділі» формотворення є форма символічна, яка ще «лише шукає свого справжнього художнього вираження» [Гегель 1969: 8], а, отже, сама як ступінь художнього формоутворення є абстрактною та невизначеною у самій собі. Тому архітектоніка виявляється тим естетичним принципом, у якому «смысл і образ абстрактно узгоджуються та лише нагадують один про одного» [Гегель 1969: 8]. Німецький класик говорить про не-диференційованість художнього та святого саме в символічній архітектурі. Остання здійснює «об'єднання народів» поза нарративними практиками, значення яких схильні абсолютизувати представники гуманітарних наук в різних ракурсах.

Важливо розуміти, що символічна архітектура є принципово незавершеним утворенням. Отже, спосіб її здійснення передбачає не споглядання досконалого об'єкту, але саму практику будівництва як базовий спосіб утворення більш широкого кола спільноти поза патріархальною родиною (за формулюванням самого Г. Гегеля). Тема «зібрання навколо храму» (М. Гайдеггер) рефреном повторюється в наступних естетичних концепціях. Завершена архітектурна будівля зумовлює специфіку її споживання як споглядання. Але навіть споглядання архітектурної споруди не вписується в «час картини світу», тому що продукує не індивідуалізований, статичний погляд на світ, але: а) колективний та б) рухомий. Саме кружляння навколо храму в релігійній або навіть туристичній ході створює можливість розглядання її з різних боків, а, отже, формує відповідну антропологічну модель: «Мета архітектури полягає лише у тому, щоб висувати для споглядання то одну, то іншу сторони, символізувати їх та зробити за допомогою людської роботи доступними для уявлення» [Гегель 1971: 32].

Перманентне будівництво є внутрішнім моментом здійснення символічної, а, отже, самодостатньої, за Г. Гегелем, архітектури. В цьому процесі долається навіть онтологічна нейтральність споглядання, яке все одно залишається видом «спілкування на відстані» (М. Мерло-Понті). Отже, архітектурні довгобуду, на кшталт Кельнського собору, спорудження якого розтяглось майже на шістьсот років, можна розглядати не лише як результат випадкових перешкод.

Для пояснення цього моменту необхідності перманентності будівництва в логіці здійснення символічної архітектури Г. Гегель пропонує переосмислення біблейської притчі про вавилонську вежу. Він заперечує моралізаторський характер старозавітної оповіді про покарання богоборницьких прагнень. Він говорить про те, що народи поки будували її займалися спільною справою та мали спільну мову. Лише саме будівництво було «об'єктивацією об'єднання народів» і припинення його призводить до втрати спільної мови, адже будівля покликана «самим способом формування показати, в чому загалі полягає те, що об'єднує людей. Тим самим подібні споруди отримують певний зміст для їх символічного вираження» [Гегель 1971: 32]. Всезагальність зображення в логіці

символічного, а також «естетика руїни» (Г. Зіммель) проявляє не досконалість художньої форми, а процес культивування формотворення взагалі.

Втрата символічною архітектурою свого об'єднуючого потенціалу призводить, за Г. Гегелем, до її трансформації в службову архітектуру, яка отримує відповідне оформлення. Базовим критерієм розрізнення символічної та класичної архітектури є наявність внутрішнього замкненого простору, який в той же час є передумовою процесів ітеріоризації.

Звернення Г. Гегеля до символічної архітектури та її місця в логіці архітектонічного формотворення та видоутворення мистецтва взагалі демонструє його спосіб розуміння перспектив можливостей вибудування системи естетичної науки на засадах єдності та розподілу форм мистецтва. Це дозволяє говорити про те, що естетика є наукою, тобто включає в себе не лише теоретичну, але й емпіричну складову.

Естетична концепція Г. Гегеля дозволила британському досліднику С. Лешу класифікувати історичну динаміку культурних парадигм у відповідності до диференціації «режимів» та «способів сигніфікації»: «Першим великим та систематичним дослідженням на тему культурної модернізації можна вважати розробку моделі диференціації у праці Гегеля, присвяченій естетиці» [Леш 2003: 12-13]. Саме у С. Леша символізм стає способом сигніфікації, що характеризується найменшою мірою де-диференційованості означника, означуваного та референта. Лише теза Г. Гегеля про принципову есхатологічність мистецтва як іноформи Абсолютного Духу дозволила здійснити категоризацію форм мистецтва та обґрунтувати статус символічної форми в межах цієї відносно автономної системи.

Література

- Гегель, Г.В.Ф. (1969) *Естетика*: в 4-х т. / пер. с нем. М.: Искусство. Т. 2, 328 с.
- Гегель, Г.В.Ф. (1971) *Естетика*: в 4-х т. / пер. с нем. М.: Искусство. Т. 3, 621 с.
- Кант, И. (1964) Критика чистого разума. В: Кант И. *Собрание сочинений* в 6 т. / пер. с нем. Н. Лосский. М.: Мысль. Т. 3, 799с.
- Леш, С. (2003) *Соціологія постмодернізму* /пер. з англ. Ю.Олійник. Львів: Кальварія, 344 с.

ОНТОПОЕЗИС VERSUS ОНТОЛОГІЯ

1. З певного засадничого періоду (стрижневого часу) відбулось розщеплення на Єдине та інше, інше почало трактуватися як небуття, як неможливе, як абсурд.
2. З Платона почався період розвинення онтології як підґрунтя культури та забуття сенсу онтології.
3. Єдине буття як Абсолют втрачає сенс, бо залишається лише обмежене.
4. Безмежність залишається лише як гегелівська «дурна безмежність».
5. Саме тому Жак Лакан стверджував, що західна філософія ніколи не займалась сенсом.
6. Бо буття утримує в себе інше лише як актуальне, тобто як єдність тотожного та нетотожного, що завершується синтезом самототожного.
7. Теологічна перспектива також забороняла питання про сенс буття.
8. Сутність питання така: будь-яка Єдність має межі, за межами є лише те, що можна визначити лише як акт, не як субстанцію.
9. Цей доонтологічний акт – саме це і є Абсолют.
10. Абсолют є чистим, позбавленим сутності, рекурсивним актом.
11. Це виходить за межі антитези теорії та практики.
12. Розділення теорії та праксису призвело до деградації онтології, до повної відсутності онтології, що призвело до сучасної «цивілізації вистави».
13. Це ознака катастрофи – наслідок платонівської онтології.
14. Альтернатива – онтопоезис – створення різних форм буття як модусів розгорнення доонтологічного акту (фрактальний Абсолют).
15. Зараз – або переходимо до онтопоезису, який створює простір для різних онтології та свободи, або ми стаємо свідками антропологічної катастрофи.

Михайло Бойченко,
професор кафедри теоретичних і практичних дисциплін
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

КОНЦЕПТ НЕДИСКУРСИВНИХ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК: КАТЕГОРІАЛЬНИЙ І ЦІННІСНИЙ АНАЛІЗ

Дослідження недискурсивних комунікативних практик дає змогу краще висвітлити ту сторону категорій, яку нерідко оминають увагою, а саме категорії як роди буття, тобто категорії у їхньому вихідному Аристотелевому значенні. Дійсно, у Імануеля Канта чи Георга Гегеля, а тим більше у сучасній філософії категорії розглядають як особливі поняття. Тоді як категорії варто охарактеризувати з точки зору теорії цінностей – такий підхід міг би краще розкрити значущість не дискурсивних комунікативних практик.

Альтернативу понятійному витлумаченню категорій намагався позначити Мартин Гайдегер зі своїм проектом екзистенціалів [Heidegger 1967], але так і не довів свою ініціативу до визнаного всіма рівня теорії, якою послуговуються також і за межами філософії (як це має місце щодо категорій). Втім, саме Гайдегер намітив онтологічний поворот – спрямування філософської дослідницької уваги від проблем епістемології до проблем онтології, від роздумів про буття до мислення як буття. Однак, все ж Гайдегер залишився філософом буття переважно в рамках мислення, а до інших родів буття його підхід залишився більш споглядальним. Показово, що випала з його уваги тема комунікації, а точніше, комунікацію він схильний був редукувати до мислення у комунікації. Та частина комунікації, яка є меншою мірою пов'язаною з мисленням, заслужила у Гайдегера переважно низьку оцінку: у праці «Буття і час» він її характеризує, зокрема, як «чутки», «теревені» тощо. Водночас, саме розуміння категорій як таких, що повертають людину до буття як такого, а не до вже препаративаних рефлексією образів буття, якраз і дає можливість аналізувати недискурсивні комунікативні практики. У цьому випадку такі недискурсивні практики постають як базові, визначальні для практик дискурсивних – так само, як категорії визначають саму можливість формувати поняття. Однак, все це ще потребує прояснення. Варто окремо з'ясувати, у якому сенсі ми можемо називати певні практики недискурсивними. Чи можуть вони взагалі не стати предметом дискурсу? Чи вони відбуваються незалежно від того, є щодо них дискурс чи немає? Чи впливає на них дискурс – чи навпаки, вони впливають на дискурс?

До таких практик слід відносити практики взаємопов'язаної кінетичної взаємодії. Це можуть бути як рухи тіла (передусім), так і міміка обличчя, а також

зоровий контакт. Завжди є певна частка повідомлення, яку одна людина іншій передає за допомогою цих засобів – навіть під час здійснення промови чи бесіди. У випадку, коли тема взаємодії є доволі абстрактною, тоді частка недискурсивного способу трансляції інформації мінімізується. Але якщо взаємодія є особистісною, і одна людина намагається передати іншій своє ставлення до чогось або до когось, особливо до співрозмовника – тоді жести та інша мова тіла відіграє мало не вирішальну роль, а значення вербальної, дискурсивної складової значно скорочується. Щодо останньої ситуації варто згадати знамениті експерименти Альберта Меграб'яна, викладені ним у своїй книзі «Беззвучні повідомлення: імпліцитна комунікація емоцій і ставлень» [Mehrabian 1981]. Майже через 40 років після першої появи своєї знаменитої книги у 1971 році, а саме у 2009 році Меграб'ян наголошував: «Загальна симпатія = 7% словесних симпатій + 38% голосових симпатій + 55% симпатій до обличчя. Зверніть увагу, що це та інші рівняння щодо відносної важливості вербальних та невербальних повідомлень були отримані в результаті експериментів, що стосуються комунікації почуттів та поглядів (тобто, подобається/не подобається). Якщо комунікатор не говорить про свої почуття чи ставлення, ці рівняння не застосовуються» [Mehrabian 2009]. Це лише один з яскравих прикладів, який відкриває двері у нескінченний світ невербальної комунікації, який людство перейняло від світу соціальних тварин [Тинберген 1993] і значно урізноманітніло. Різні культури більшою чи меншою мірою розвивали цю невербальну складову комунікації. Західна традиційна маскулінізована культура з часів давніх греків прагнула витіснити невербальну комунікацію і максимально замістити її комунікацією вербалізованою, в ідеалі – раціональним дискурсом. Від Сократа до Гегеля і далі до позитивізму і аналітичної філософії можемо спостерігати цю традицію уникання недискурсивних комунікативних практик, що закономірно призводить до перманентного переходу у режим спекулятивного монологу – не лише науковців, але й представників культури і навіть пересічних членів суспільства. Таким чином отримуємо «індивідуалізоване суспільство» [Бауман 2002]. Цей індивідуалізм долають емоції, і хоча не лише вони, але саме емоції владно виривають особистість з лабетів інтелектуального соліпсизму.

Критика раціоналізму, пережитків патріархату, модернізму, ідеалів самовивершення призвели до переходу до культури постмодерну з його феміністичністю, децентрацією, увагою до емоційної складової суспільного життя, життям переживаннями спільноти [Маффесолі 2018].

Цікавою є типологія невербальної комунікації, яку розрізняють сучасні дослідники, які вирізняють 1) кінетику, 2) гаптику (знайомство і дослідження через дотик), 3) прояви особистості, об'єкти і артефакти (спосіб подачі себе за допомогою тіла, зачіски, макіяжу, одягу, прикрас, спеціальних речей, які характеризують наш статус – годинники, гаджети тощо); 4) особистісна

наближеність (ті люди, спілкування з якими виражає наше особистісне і соціальне позиціонування – інтимний внутрішній простір від прямого дотику до півметра наближення, ближнє коло друзів і знайомих, яких ми допускаємо від півметра до півтора, соціальний простір малих груп від півтора до чотирьох метрів взаємодії, і далі за градацією соціального дистанціювання у публічний простір відкритого спілкування від чотирьох метрів і далі); 5) матеріальне оточення (фізичний простір, який ми тією чи іншою мірою освоюємо – рідний дім, автомобілі, тимчасові помешкання, робочі приміщення тощо); 6) хронеміка (прив'язування комунікації не до абстрактних вимірів часу, а до взаємодії з конкретними людьми – здатність у цьому сенсі бути «вчасно», «передчасно», «запізно» або завжди бути «зі своїми»); 7) парамовні характеристики, які наявні у мовленні, але не як мова – «вокальні якості, такі як висота, гучність, флексія, темп мови та ритм»²; 8) тиша – відсутність звуків взагалі і звуків мовлення зокрема (як відмова від комунікації чи зміна темпу чи спрямування комунікації; «мовчання має різноманітні значення і, як і у випадку з іншими типами невербальної комунікації, контекст відіграє важливу роль для інтерпретації значення мовчання»)³ [Types of Nonverbal Communication 2020]. Усі ці прояви невербальної комунікації передають як правило несфальшоване переживання буття, яке пробиває свою дорогу через вербальні конструкції, а інколи і всупереч вербальним тенетам.

Якоюсь мірою невербальні інтенції можуть бути впорядковані у габітусі, який концептуалізував П'єр Бурдьє [Бурдьє 2003]. Однак, якщо комусь може здатися, що людина через встановлення дискурсивної ясності щодо свого свого габітусу здатна опанувати категорії, то це груба помилка: навпаки, лише увага до категорій, уважне повсякденне шанування недискурсивних комунікативних практик, може сприяти досягненню людиною свого габітусу, свого стійкого і успішного способу життя, у тому числі – належного способу повсякденної взаємодії з іншими.

Це знову повертає нас до Гайдеґера, до його настанови «прислухатися до буття», уникати спроб його «опанувати» і інструменталізувати, зробити його звичним і керованим. Характерно, що саме Гайдеґер одним з перших звертає увагу на тишу як джерело сенсів буття, тишу як джерело мовлення: «Розмова, яку практикують у мовленні, включає можливості слухання та мовчання. Лише завдяки цим феноменам конститутивна функція мовлення для екзистенційності існування стає повністю зрозумілою» [Heidegger 1967: 161]. Принципово важливою тут є настанова, яку Гайдеґер докладно проаналізує у своїй праці «Ніцше» – настанова надавати значущість, тобто встановлювати цінності. Саме тому, якщо Гайдеґер здійснив неоднозначну спробу замінити поняття категорій

² При цьому парамовні характеристики можуть прямо заперечувати зміст мовного послання – наприклад, можна сумно говорити «я – веселий».

³ Можна також згадати класичну театральну паузу «за Станіславським».

чимось подібним до поняття екзистенціалів як зверх понять, особливих понять, то згодом він пішов далі і у своєму вченні про цінності підійшов до розуміння буття як такого, що виявляє себе не лише у мові, а саме у мовленні, точніше створенні можливості мовлення як передачі цінностей. Тут Гайдегер розкриває лише вхід до обширної царини трансляції цінностей позамовними засобами. Гайдегер не наважується відійти далеко від того, що все ж можна артикулювати. Втім, навіть його розробка теорії цінностей вже дає багато чого для розуміння недискурсивних комунікативних практик, і далі – до осмислення категорій не під понятійним, а під ціннісним кутом зору.

Звісно, категорії не є цінностями – адже вони існують більшою мірою поза людиною, аніж у ній самій. Водночас саме категорії лежать в основі здатності людини встановлювати цінності – адже людина не встановлює їх волонтаристично і безпідставно, «під настрій», навпаки – категорії створюють налаштованість людини на цінності. Які саме цінності обере людина – невідомо заздалегідь, але апіорно це будуть визначені категоріально цінності, цінності людини не можуть не базуватися на категоріях. Якщо людина не може своїми цінностями порушувати природничі закони, то тим більше вона не може в принципі навіть помислити, навіть мати переживання цінностей, які би не виростили з категорій – адже саме категорії лежать як в основі природничих законів, так і людських цінностей. Саме категорії «зшивають» разом природничий світ і світ гуманітаріїв, саме категорії повертають світ до його власної цілісності, яку людина постійно прагне розчленувати своїми аналітичними вправами.

В теорії і в дискурсивних практиках все буття постає як мозаїчне, поступово набуваючи сенсу у кожному з своїх уривків, набуває вигляду сукупності текстів, які піддаються прочитанню якщо не одразу, то поступово, у принципі, у перспективі, і тоді зрештою це буття набуває вигляду цілком взаємопов'язаної інтертекстуальності. Натомість у недискурсивних комунікативних практиках буття з самого початку постає нерозчленованим, осмисленість тут є результатом попередньої неосмисленої (а можливо, і ніколи не придатної до осмисленості, але все ж фактично можливої) залученості до спільного буття. Саме такої концептуалізації набувають недискурсивні комунікативні практики під кутом їхнього категоріального, а згодом і ціннісного осмислення. Зрештою, саме така концептуалізація уможливорює системність будь-якого понятійного пізнання і дискурсивних практик.

Література

- Бауман З. (2002) *Индивидуализированное общество* / пер. с англ. М. : Логос, 390 с.
- Бурдьє П. (2003) *Практичний глузд* / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка, за ред. С. Йосипенка. К.: Український центр духовної культури, 503 с.

- Маффесолі М. (2018) *Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві* /пер. з фр. В.Плющ. К.: ВД «Кієво-Могилянська академія», 264 с.
- Тинберген, Н. (1993). *Соціальне поведіння живих тварин* /пер. с англ. Ю. Л. Амченкова ; под ред. П. В. Симонова. М. : Мир, 152 с.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 600 S.
- Mehrabian, A. (1981). *Silent messages: Implicit communication of emotions and attitudes*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth.
- Mehrabian, A. (2009). «Silent Messages» – A Wealth of Information About Nonverbal Communication (Body Language). *Personality & Emotion Tests & Software: Psychological Books & Articles of Popular Interest*. Los Angeles: self-published. Retrieved April 6, 2010.
- Types of Nonverbal Communication. (2020). *Introduction to Communication. Nonverbal Communication. Lumen*. URL: <https://courses.lumenlearning.com/suny-introductiontocommunication/chapter/types-of-nonverbal-communication/>. Date of access: 20.10.2020.

*Богдан Адаменко,
студент філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

ФІЛОСОФИ МЕТИ І ФІЛОСОФИ ЦІЛІ У ВИКЛАДАННІ ФІЛОСОФІЇ

В контексті інтенсивного розвитку наук та технологій, ми неминуче перебуваємо під їхнім впливом. Таке швидке створення нових ідей та технологій, не дозволяє нам робити повної мірою осмислені зупинки для того, щоб усвідомити шлях який ми пройшли та яким продовжуємо рух. Наука та технології, окрім мінливого «добра», принесли людям невизначеність, що з цим «добром» робити й куди воно нас може привести. Філософи, на мою думку, якщо вони насправді претендують на таку високу ступінь самовизначення, залишаються єдиними насправді здатними фіксувати та проблематизувати актуальну реальність як дану.

Задля чіткішого розуміння викладання філософії, як засобу формування морально-етичних цінностей, я зроблю зупинку та поглиблю тему в річище того, по-перше, хто такий філософ, тобто якою має бути людина, яка приступає до викладання, і, по-друге, спрямую свої розмисли в бік теми філософ і відповідальність. До того, як дати відповідь «як?» потрібно усвідомити «хто?» і з якими основами. Для цього потрібно провести деяке розрізнення, та показати, які сенси я вкладаю у визначення «філософ». Для мене є філософи цілі та філософи мети. Зауважу, що проводити різницю між поняттями «ціль» та «мета» мене спонукав Макс Горкгаймер [Горкгаймер 2006], який так само, як і Макс Вебер з його «цілераціональною дією», звертав увагу на інструментальний характер цілі. Горкгаймер проводив дане розрізнення, щоб вказати на хворобу «суб'єктивного розуму», який більшою мірою покладається на цілі, не переймаючись питаннями їх розумності. Поняття «мети» він використовує стосовно ідей вищого порядку, які спрямовуються у майбутнє, у визначення проблеми людського призначення та шляхів досягнення найвищих цілей. Згадуючи Макса Горкгаймера, відразу зазначу, що запропоновані мною терміни та розрізнення не слугують відсилкою до його ідей. Зрештою, ми з ним тут працюємо не на одному проблемному полі, в нас різні завдання та не однакові передумови. Поняття «цілі» я вживаю, у відношенні до діяльності, яка спрямована на точкове розв'язання проблем чи завдань, інколи це навіть про задоволення надто власних інтелектуальних потреб, при цьому в кожному з випадків не відбувається повне звернення до загальнозначущості. «Мета» – це завжди про щось більше, про відповідальність перед людством та Буттям загалом. Філософи цілі, це ближче до визначення філософії як професії. Професії як викладання думок інших філософів, маючи при цьому власні думки спонукати інших до Буття, лиш побіжно працюючи над його збереженням.

Найважливіше тут у спонуканні інших, і тому це не лиш просто про історію філософії, але й про її збереження. Філософи мети, це вихідці чи учні філософів цілі. Вони актуалізують, як про це пише Габріель Марсель [Марсель 2001], а я інтерпретую та вписую в даний контекст, в собі вчення різних філософів, в середовищі яких вони мислять себе, але не уподібнюючись іншим, вони проходять власне становлення, задля усвідомлення тривоги та відповідальності за «людськість», та цілісне людське Буття. Філософи цілі та філософи мети, пройшли шлях від академічного навчання, яке я вважаю тут обов'язковим, до власного інтелектуального становлення, проте відповідально по-різному ставлять собі завдання та реалізують власний потенціал.

Сучасний світ наповнений уламками різних ідей. Ідей, які є незавершеними, бо в постійній гонитві за новизною, «батьки» ідей не встигають оцінювати власні творіння та лишаючи їх, переходять до створення нових, які на жаль нерідко набувають характеру покручів, без оцінки ризиків та наслідків, що можуть спричинити їхні «діти» у відношенні до людських дітей. Ось тут і має з'явитися сучасний філософ. Звісно, він може перебувати в іншому місці, та турбуватися про інші проблеми, залишаючись філософом цілі, та коли мова йде про долю людства, філософ мети не має морального права не з'явитися. Філософ має перебувати у постійному контакті з тими речами, що формують сучасне бачення людини та її власне сприйняття себе. Філософ відповідальний за трансформацію відповідальності інших людей, які так само, як і сам філософ, перебувають під впливом технологій. Про які технології йдеться? Доволі непогано дану проблему окреслив Джуліан Фрідленд у статті «Штучний інтелект може допомогти нам жити більш свідомо» [Friedland 2019]. Не зважаючи на оптимістичний заголовок, все поки що складається доволі скрутно. Сподіваюся, це допоки до аналізу та оцінки даної проблеми не вдалися філософи мети. Не вдаючись в деталі коротко окреслю головну проблему. Застосунки, які встановлені на наших смартфонах чи комп'ютерах, все частіше розробляються на основі технологій машинного навчання. По ходу того, як ми віддаємо ШІ багато задач на аутсорс, ми стаємо більш пасивними, менш рефлексивними та менш відповідальними за результат. Може виникнути питання, а яка ж тут роль філософа, і як це взагалі стосується його відповідальності. Філософи тут мають справу з конкретною життєвою ситуацією, яка буде тривати, бо механізми впливу на людину, передусім – через техніку, постійно удосконалюються. Філософи мають бути залученими до окреслення людини в такій новій технологічній реальності, мають закласти основи етики створення нових комп'ютерних програм, бо в інакшому випадку, ми прокинемося у світі, де людина втратить свою «людськість». Відповідальність філософа постає у збереженні людини, її ідентичності, щоб це не стало «самогубством в масштабах роду людського» [Марсель 2001].

Пишучи про філософів цілі та філософів мети, я намагався окреслити стратегію інтелектуального розвитку. Я прагнув показати, до якого рівня може прийти той, хто вибрав шлях вивчення філософії. В контексті навчання, ми не завжди задумуємося, що очікуватиме нас в майбутньому, і яких зусиль це буде вартувати. Для того, щоб навчання не ставало доцільністю без цілі, і щоб спонукати до усвідомленості власного філософського становлення, я й подав дане розрізнення. Це моє перше прагнення. Друге полягає в тому, щоб викладачі філософії були співмірними до філософів цілі. Третє, це вже не прагнення, а пересторога перед викликами часу, щоб в інтелектуальному середовищі з'являлося більше філософів, яких я позначаю як філософів мети. Філософів, які б більше вчували нові виклики, котрі з'являються перед людством.

Література

- Горкгаймер, М. (2006). *Критика інструментального розуму* /пер. з нім. М. Култаєвої. Київ: ППС-2002.
- Марсель, Г. (2001). В защиту трагической мудрости /пер. с франц. Г. М. Тавризян. *Путь в философию. Антология*. Москва: ПЕР СЭ, 243-269.
- Friedland, J. (2019). AI can help us live more deliberately. *MIT Sloan Management Review*, 60(4), 45-51.

В'ячеслав Артюх,

кандидат філософських наук, доцент (м. Суми)

ПРО РОЗУМІННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНСЬКИМИ ІНТЕЛЕКТУАЛАМИ-ЕМІГРАНТАМИ 40–50-х рр. ХХ ст.

1. Після закінчення Другої світової війни сотні тисяч українців опинилися в еміграції. Ця страшна катастрофа мала своїм результатом десятки мільйонів загиблих, а ще багатьом мільйонам із тих, хто вижив смерть заглянула у вічі. Як стверджують екзистенціалісти, сенс людського життя усвідомлюється на межі його втрати. Таке масове перебування в межовій ситуації формує у людини почуття жаху, відчаю і безнадії, що вже після війни як певний досвід нікуди не зникає, а продовжує актуалізуватися як на рівні пам'яті, так і бути необхідним елементом повсякденного життя мільйонів людей. Все це сприяє поширенню серед українського емігрантства екзистенціальних настроїв. Звідсіля й звернення до проблеми специфіки людського існування в творчості тих письменників та інтелектуалів-гуманітаріїв, які також змушені були емігрувати і більшість з яких у 1946–1949 рр. перебували в таборах Ді-Пі (від англ. *displeased persons* – «переміщені особи»). Їхня зацікавленість екзистенціальною проблематикою відобразилася в художні творах «Без ґрунту»

(1942) Віктора Петрова, «Еней та життя інших» (1947) Юрія Косача, публіцистиці та літературній критиці того ж В. Петрова [Петров 2013] та Юрія Шевельова. Але це тільки з одного боку. Іншою передумовою зацікавленості було знайомство цих новопосталих емігрантів з французькою гілкою екзистенціалізму (і менше – з німецькою), що також посприяло виникненню десятків текстів, у яких основні теми екзистенціалізму знайшли своє відображення. Тут варто згадати публіцистику та окремі місця наукових статей Бориса Крупницького, Лева Біласа, Лева Окіншевича, Олександра Шульгина, Дмитра Чижевського. Зрозуміло, що ідеї про кризові стани людської свідомості в текстах цих інтелектуалів не ототожнюються ними самими з основними версіями екзистенціалізму, що панували тоді в європейській філософії. Однак вони наповнені внутрішніми екзистенціальними смислами, які легко можуть бути оприявлені у разі застосування інтерпретаційних процедур.

2. Свої рефлексії над масовими екзистенціальними переживаннями маленької української людини-емігранта добре подав філософ Микола Шлемкевич (Іванейко) (1894–1966) у збірнику своїх доповідей «Загублена українська людина» (1954). Шлемкевич пише про феномен масових «душевних зламів» у носіїв української ідентичності, переживання стану «межових ситуацій», якщо послуговатися словником К. Ясперса. У самого Ясперса аналогіями «межовим ситуаціям» особистого життя людини в історії слугують перехідні періоди. Перехідний період в історії як період радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушує людську свідомість загострено сприймати час та історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше відчуває світ та себе в ньому приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю й тривогою. Саме у найвищих точках прозріння людині відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність. Історія, яка не має смислу, не має й єдності, й історія, яка не має мети також не має смислу, бо мета є реалізацією цього смислу. Тому великі історичні події завжди звершувалися в точках перехідних періодів, – стверджує Ясперс.

Те, що Ясперс називає моментом помежів'я в перехідних ситуаціях, Шлемкевич фіксує в таких словах: «Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *розгубленість*. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття» [Шлемкевич 1954: 32].

Образно висловлюючись, для України вся перша половина ХХ століття є своєрідною перманентною точкою переходу, суцільним перехідним періодом. Революційні події 1905–1907 рр., Перша світова війна, Лютнева революція 1917 р., державницькі змагання 1917–1921 рр., установлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, Голодомор 1932–1933 рр., страшні репресії 30-х рр., Друга світова війна, возз'єднання Західної

України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 р. на Закарпатті (Карпатська Україна) та Акт про відновлення державності від 30 червня 1941 р., – всі ці доленосні події постійно й часто корінним чином змінювали світосприйняття тих конкретних людей, що ідентифікували себе з українською нацією, тобто на рівні їхнього особистого життя вони ставали тоді *межевими ситуаціями*. Такі соціальні, економічні, політичні, культурні кризи породжують і відповідний їм кризовий стан свідомості, що тяжіє до ірраціональних способів світосприйняття.

Людська екзистенція виявляє в особистому індивідуальному минулому і тих моментах колективного минулого, що ідентифіковані індивідом як власні, справжні аспекти істини й використовує їх як норми для обмеження та вибору можливостей у майбутньому. У разі, якщо людина переживає свою екзистенційність, то й історичні події показують себе у вигляді можливості збереження та збагачення екзистенції, а не як просте механічне їх чергування одна за одною.

Шлемкевич пише про всеобіймаючу кризу української людини, що в карколомних подіях ХХ століття загубила чіткі естетичні, моральні й світоглядні орієнтири свого існування. Мистецька творчість замість того, щоб бути в безпосередній близькості до життя, до відображення його почуттєвої правди, ставала прозовою чи віршованою ілюстрацією більшовицької та націоналістичної ідеології. Такий «спутаний Ерос» на службі в ідеологій і є знаком загубленості української людини у глибинах власної душі. Взагалі мистецтво, завдання якого через актуалізацію почуттєвого начала показувати прояви та мету людського життя, поводить себе так, нібито воно є світоглядом, тому що повчає й веде людину до якихось великих цілей. Світогляд же «замість роз'яснювати дороги життя» і давати людині чіткі моральні норми й ідеали намагається «зворушувати» людину, ніби він і є мистецтво.

Етос, життєвий порядок української людини, теж перебуває у кризовій ситуації, оскільки відсутня гармонійна суспільна ієрархія, яка притаманна спільноті за стабільного стану. Гармонійна ієрархія передбачає широку основу масової, «порядної людини», над якою вивищується політична, мистецька й духовна еліта. На думку Шлемкевича, якраз на масі «порядних людей» (філістерів) тримаються суспільства. Саме спосіб життя «порядної людини», її моральні цінності стримують людей елітарного типу в їхньому бажанні вийти за межі ідеї суспільного обов'язку чи обов'язку перед законами рідного життя. І лише у сфері громадсько-політичного та духовно-творчого життя «порядна людина» дозволяє людині елітарного типу бути собою, тобто звільнити себе від законів життя філістера. Адже, врешті-решт, автентичність еліти працює тут на розвиток всієї цілісності, якою є історична спільнота. З іншого боку, наявність еліти («проводу») не дозволяє перетворитися «порядній людині» в одноплщинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в

суспільство людина вищого порядку, втілення вищого морального ідеалу» [5, с. 70]). Натомість українці у своїй новітній історії або мають зрізану суспільну піраміду без еліти, або ж через велику кількість претендентів на елітарність насправді творять псевдоеліти, що добре засвідчили, приміром, події в таборах Ді-Пі після Другої світової війни. Перебуваючи вже в еміграції, наприклад, у США, українська людина сліпо пристосовується до матеріальних цінностей американської «порядної людини», знову ж таки за умов відсутності власної еліти. Так само, як і у випадку з мистецтвом, первинний порядок порушений, бо зрушена рівновага і в суспільній ієрархії, і в ієрархії моральних цінностей та ідеалів, що відображають суспільну.

Та найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у Шлемкевича «зблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних суспільствах, де панують «великі» ідеології (націонал-соціалізм і більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не «органічну» спільноту. Саме за таких режимів «...людина-ближній стає тільки одним примірником у череді, в людській юрбі; вона стає одним екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ніцше)» [Шлемкевич 1954: 58]. Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 40–50-х років ХХ століття: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!» [Шлемкевич 1954: 144] – вихоплюється у нього. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини. Душі людини, що потрапила в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття – це «тупий погляд нудьги» [5, с. 141]. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвях» стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає «зробити найбільше гамору», і як висновок – мета життя такої людини – це «вічна гонитва» без мети [Шлемкевич 1954: 143]. Подружнє щастя – це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я [Шлемкевич 1954: 247]. На рівні «культури споживання» немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється «на статистику й техніку кохання». І як підсумок: «немає людини. Є «ми-ми»: на залі, і на сцені! Її величество: маса!» [Шлемкевич 1954: 142]. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас [5, с. 144]. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності», як «хтось» («das Man» в інтерпретації М. Гайдеггера).

Колись Ф. Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдини, О. Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й тріумф техніки (цивілізації), тепер же Шлемкевич песимістично стверджує, що «на наших очах помирає

людина!». І закликає: «О, приятелі: – рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!» [Шлемкевич 1954: 152].

Й український мислитель, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ще й ще раз, говорячи «про покинутість людини, про тривогу як її основне почування, про тривогу як про праматерію душі» [Шлемкевич 1954: 39], ставить остаточний діагноз модерній людині та й усій епосі, яка породила ці проблеми. Ще предтеча екзистенціалізму С. К'єркегор писав, що здатність бути самим собою залежить від вміння зустрітися зі своєю екзистенціальною тривогою й рухатися вперед, не зважаючи на неї. Тривога у такому розумінні не має якоїсь предметної спрямованості. Життя в непевному світі породжує й розмиту, невизначену та постійну екзистенціальну тривогу, глибинна причина якої – можливість опинитися на межі небуття. Та саме стан тривоги створює можливість виведення індивіда за межі свого несправжнього існування, тому що змушує шукати чітку спрямованість у майбутнє; майбутнє це часто також невизначене, однак є хоча б надія, що саме там людина може позбавитися цього всеосяжного почуття. Тому стан тривоги найчастіше є конструктивним, для людського існування він означає, що людина здатна прямувати у своє майбутнє, сподіваючись, що в ньому її ще щось чекає. Які ж можливі варіанти виходу з екзистенціальної кризи пропонує Шлемкевич українській людині, як можна вирватись зі стану буденної несправжності із його постійним відчуттям душевної спустошеності, суцільної нудьги, а в його абсолютній формі – із переживанням відсутності сенсу власного існування?

Шлемкевич твердить, що, незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, напевно, як і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність [Шлемкевич 1954: 141]. Але, пристосовуючись, одягаючи потрібні «життєві маски», все ж таки не потрібно забувати й про «свій український світ». Якраз цей «український світ» у нього й створює можливість *прориву* до автентичного буття, до своєї екзистенції.

На початку своєї книги Шлемкевич виводить чотири історичні типи світоглядів, у яких, на його думку, уособлюється модерне українство, «український світ». Перший тип він називає, за М. Гоголем, «старосвітськими поміщиками», другий тип він називає «сковородянською людиною», третій має назву «гоголівська людина». Однак найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що носить назву «шевченківської людини» [Шлемкевич 1954: 21]. Схиляння перед розумом та його найвищим втіленням – наукою, а також перед таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для Шлемкевича найголовнішими рисами шевченківської людини. Саме цей тип світогляду найповніше був притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917–1920-х роках, люди

цього світогляду створили державу «вільного духу» – Українську Народну Республіку.

Шлемкевич далі твердить про постійну наявність рис світогляду цих чотирьох типів українців у модерній історії, включаючи й сучасну советську та американську дійсність. Уся справа в тому, які світоглядні цінності минулого із цього розмаїття можуть слугувати для збереження та розвитку «українського світу». І мета культивування в сучасності ідеалу «шевченківської людини» полягає в тому, щоб вийти зі стану «тупого самовдоволення» масової людини й через інтенсивну роботу власної душі створити спільноту вільних духом людей. Шлемкевич вірить, що власна вільна держава, якщо вона й можлива, постане лише як політична форма вільних духом людей, як реалізація ідеалу шевченківської людини.

Екзистенціальне засвоєння історичної спадщини означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда через «вижимку» із них певного духовного смислу та сприйняття його як «прозріння» під час екзистенціальних актів, а потім і «введення» до складу власної ідентичності. Завдяки таким «ідентифікаційним процедурам» людина «втягується» в загальний потік історії. І тоді історичні конфлікти сприймаються людиною як її особиста трагедія і усвідомлюються вони нею на прикладі своєї власної долі. Кожне покоління проходить через набуття своєї історичної ідентичності, й розпочинається воно з точки виникнення, тобто кожен особисто повинен прийти до своєї «втягнутості» в історію. Та історична спадщина, що на рівні суспільства розглядається багаторазовим засвоєнням одних і тих самих фактів та цінностей окремими індивідами, на рівні душі окремої людини стає її особистим набутком. І будь-яке повторне засвоєння історичного досвіду для окремої людини є не поверненням до того, що вже було, а завжди черговим *першим* пробудженням на шляху до стану екзистенціального існування. На рівні людської душі таке минуле кожного разу здійснюється наново, і саме через таке екзистенціальне вперше-повторення особистість творить свою неповторність.

Покоління українців середини ХХ століття, на думку Шлемкевича, повинне пройти свій шлях до виходу зі всеохоплюючої кризи українства через неповторно-свої екзистенціальні пробудження. Отже, кожен неповторно, самобутньо переживає свою осібність, але за допомоги однакових моментів української історії. Увага акцентується не на типових, повторюваних фактах чи цінностях, а на інтенсивності сприйняття та засвоєння історичного матеріалу (через межові ситуації або навіть кризові стрибки). Причому «межову ситуацію» потрібно, мабуть, розуміти не обов'язково в її крайніх виявах (втрата близьких чи страх смерті), а й у послабленіших варіантах, як, наприклад, в інтерпретації німецького філософа О.Ф. фон Больнова: якоїсь фатальної «зустрічі», несподіваного «пробудження», раптової «кризи» чи свідомої «включеності» в

конфліктну ситуацію, що приводять до відкриття в собі цього стану автентичного існування. Чи обов'язково повинно таке ототожнення з типовими фактами української історії викликати почуття єдності з іншими, подібним чином ідентифікованими українцями, тобто винесення назовні своєї національної ідентичності, – це ще питання. Але на рівні внутрішньому, через «приголомшливі» переживання фактів національної історії людина ніби торкається останнього осердя свого власного життя й відкриває в ньому оті моменти справжності й автентичності.

За такого сприйняття немає бачення минулого як відчуженого об'єкта, навпаки, сприйняття й розмірковування над минулим відбувається ніби зсередини, а не ззовні переживань індивіда. І такі переживання, повторимо ще раз, стосуються чогось основного в особистому житті людини, тобто її особистого буття у зв'язку з буттям у цілому. В союзі зі своїм минулим «Я» опиняється якраз у сфері автентичного буття. Гостра потреба в моменті справжності виводить людину за межі конкретного й детермінованого і вводить її у вимір абсолютного й необумовленого. Перебуваючи у стані екзистенціального існування, людина відкриває в собі історію з її абсолютними характеристиками й завдяки цьому розуміє, що вона стає дійсно людиною.

Отже, звертаємо увагу, що застосування екзистенціальних варіантів повторення історії у Шлемкевича фіксує не глибоку відчуженість особистості від суспільства та історії, не її глибоку самотність перед світом, а, швидше, – подолання такої самотності й прихід до нової колективної солідарності, ім'я якій «єдність в національному». Мова йде, таким чином, про подолання, завдяки екзистенціальним практикам, самотності існування особистості, що в пошуках своєї автентичності воліє не помічати свого місцезнаходження у відчуженому американському чи українському радянському соціумі.

У випадку з ідеями Шлемкевича це означає, що потрібно брати цінності «шевченківської людини» й спочатку відкривати їх у собі як момент найвищої істини буття внаслідок екзистенціальних прозрінь, а потім постійно культивувати їх на рівні своєї власної ідентичності – це і є реалізація екзистенціальної історичності на практиці. Однак простим повторенням рис «шевченківської людини» на рівні особистісної ідентичності, але вже у принципово нових, сучасних ситуаціях середини ХХ століття, «вийти з безнадійного бігу старими шляхами, старими думками» [Шлемкевич 1954: 40] неможливо. Повернення й культивування в собі принципів «шевченківської людини» можливі, коли вони слугуватимуть не для консервації в істинах минулого, а для переосмислення власних можливостей і проектування їх у майбутнє вже в новому ключі («Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кришталеві мислі, образу, життєвої постави, – отворимо двері достойної будучини» [Шлемкевич 1954: 155]). Це і буде відповіддю «української людини» неавтентичному масовому існуванню людини епохи

споживання. Так історія минулого через людську екзистенцію перетворюється в історію майбутнього.

Отже, тому вона й «українська людина», що за допомоги фактів української історії приходить до себе, долаючи межі несправжності свого індивідуального існування, а зовсім не тому, що вона *невиокремлено* знаходиться в межах спільноти українців. Ще раз підкреслимо, що екзистенціальність ситуації полягає в акцентуванні уваги на моменті приходу самотньої людини до самої себе завдяки відкриттям можливостей національної історії та нерелектованості тієї ситуації, що водночас історія своїми ідентифікаційними можливостями і включає людину до спільноти українців. Таке тлумачення екзистенціальних прозрінь дозволяє зберегти описаний Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності й уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином, робимо ще один висновок: лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

В цьому й оригінальність підходу до проблеми екзистенції у Шлемкевича: українська людина долає екзистенціальну відчуженість саме через звернення до своєї історії. Хоча якщо знаходитися в межах Сартрової парадигми, то звичнішою була б позиція, яку ми зустрічаємо у румунського інтелектуала-традиціоналіста Мірчі Еліаде. В 1949 р. він випускає у світ книгу «Міф про вічне повернення», в якій пише про *втєчу* модерної людини від «*жаху історії*» у сакральний світ архетипів.

Якщо залишатися в межах Сартрового екзистенціалізму, то у зв'язку з цими ідеями Шлемкевича постає ще одне питання: наскільки доречно використовувати поняття екзистенції для опису колективних феноменів, адже мова у Шлемкевича йде про «українську людину», «українську екзистенцію», а не про певну не закорінену в національне особистість, що гостро переживає свою самотність перед соціальним світом?

3. Важливі думки стосовно специфіки післявоєнної доби та місця в ній екзистенціальної філософії (і ширше – світовідчуття) були висловлені в ході обговорення повісті Юрія Косача «Еней та життя інших». Філолог Юрій Шевельов (Шерех) (1908–2002), аналізуючи її в есеї «Прощання з учора» (1947), виходить з того постулату, що сартрівський варіант екзистенціалізму відображає безпосередню політичну практику, а тому є філософією французького руху Опору («Резистансу»). В Україні також є свій рух опору (боротьба ОУН-УПА), а отже повинна бути і його філософія. Такою філософією постає український варіант екзистенціалізму. На відміну від атеїстичного варіанту екзистенціалізму Сартра Шерех пропонує його назвати «антеїстичним». Як відомо персонаж античної міфології гігант Антей набирався нездоланної сили від доторку до матері-Землі.

Шерех запитує: «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому, зумовлене тим, що рух став масовим, народнім, надавало цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення» [Шерех 1952: 19-20]. Такий ось «новий український варіант французького сартризму».

Але тут постає перше питання: чи є філософія Сартра філософією політичної боротьби? Хоча сам Сартр після другої світової в своєму журналі «Нові часи» наголошував не раз саме на такій інтерпретації, бо для нього період німецької окупації Франції плекав людину «мужньої тривоги». А Косач і Шерех безперечно повірили Сартру, коли й собі заговорили про «активістичне забарвлення» занепадницьких настроїв («песимізм активності»). Та одна справа, коли екзистенціалізм намагається бути своєрідними духовними ліками від зморених Другою світовою земляків-українців і вже зовсім інша, коли свобода одиноких борців за визволення України, яка виростає з ніщо, песимізму й скептицизму оголошується позитивною силою, що надихає на таку боротьбу. Наскільки твердою основою світогляду («тривкою правдою») борців за незалежну Україну можуть бути окремі ідеї екзистенціалізму? Мова ж, власне, йде про практичні дії зі зміни політичного устрою. Крім того, така практична діяльність неможлива без «ноток» месіанізму в структурі світогляду. Але, знову ж, чи можливий месіанізм атеїстів-борців без віри? [Марксмен 1948: 144].

Про можливу специфіку українського екзистенціалізму писав і історик Борис Крупницький (1894–1956). Як і для Шереха, для нього екзистенціалізм також пов'язаний з французьким Резистансом: «він є протестом на придушення людини націонал-соціалістичним тоталізмом» [Крупницький 1955: 206]. Для Крупницького як людини віруючої сартрівський атеїстичний екзистенціалізм також не є прийнятним. Бо українцям «бракує типово французького монтенівського скепсису, який є рідним батьком сьогоднішніх Сартрів. Український духовний тип не любить крайностей, не любить також і ходити над безоднями, як це робив залюбки еміnentний російський екзистенціаліст Достоєвський. Український світогляд ... скорше в сполученні антитез. Він примиряє, а не загострює і прагне гармонії, при тому він глибоко християнський і не відривається від християнства навіть там, де діють сили в суті ворожі християнству [Крупницький 1955: 200]. Тому вихід йому вбачається у тих варіантах екзистенціалізму, що споріднені з християнством. Це «філософія

християнської екзистенції», що її репрезентує Р. Гвардіні; по-суті, це «філософія серця». Або протоекзистенціалізм С. К'єркегора. Його приваблює й персоналізм католика Е. Муньє. Саме у вченнях цих філософів є багато таких моментів, які ворушать «співгармонійні струни української душі» [Крупницький 1955: 201].

Крім того, як і у випадку зі Шлемкевичем, якщо філософія Сартра не є специфічною філософією народу французів, «екзистенція» у нього описує деякі стани свідомості самотньої людини, що протистоїть соціуму («пекло – це інші»), то Крупницький виводить екзистенціалізм із колективних сутностей – «українського духовного типу» та «української душі».

Таким чином, ті духовні пошуки філософів-екзистенціалістів, які повинні були вивести післявоєнну Європу з ситуації кризи були близькими й українським інтелектуалам-емігрантам. Свою віру в належність України до європейської цивілізації вони намагалися втілити в конструюванні українського варіанту екзистенціалізму.

Література

- Крупницький, Б. (1955). *Основні проблеми історії України*. Мюнхен: Український вільний ун-т, 221 с.
- Марксмен, Р. (1948). Філософія однієї повісті. В: *Літературно-науковий вісник. Книжка I (на чужині)*. Регенсбург, 1948. Травень. с. 130-148.
- Петров, В. (2013). Екзистенціалізм і ми. В: В. Петров. *Розвідки: в 3 т. Т. 2*. К.: Темпора, с. 871-883.
- Шерех, Ю. (1952). *Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»)*. Мюнхен: Сучасна Україна, 52 с.
- Шлемкевич, М. (1954). *Загублена українська людина*. Нью-Йорк: [Ключі], 160 с.

Наталія Бойченко,
*професор кафедри філософії
Національної медичної академії післядипломної освіти
імені П.Л. Шупика (м. Київ)*

ПОНЯТІЙНО-КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АПАРАТ БІОЕТИКИ ЯК ТЕОРЕТИЧНЕ ПІДҐРУНТЯ МЕДИКО-ЕТИЧНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

В сучасному суспільстві біоетика отримує все більше поширення – і не тільки в галузі медицини чи дотичних сферах. Разом з цим, слід зазначити, що попри таке зростання здорового інтересу до суто медичних питань, людей все більше цікавлять проблеми збереження середовища свого проживання, вільного доступу до життєво важливих ресурсів, доступу до якісного медичного обслуговування та багато іншого. Отже, необхідність перегляду аксіологічних

основ медичної теорії та практики, визначення методологічного підґрунтя та окреслення понятійно-категоріального апарату біоетики пов'язані не тільки з прогресом у науці, але й з усвідомленням постійного зростання обмеженого доступу всього населення до якісного медичного обслуговування [Hubenko, N., & Voichenko, N. 2020].

Окремим аспектом діяльності спеціалістів з прикладної етики є сьогодні етична експертиза біомедичних та клінічних досліджень. Особливого значення набуває така експертна діяльність в тих випадках, коли до участі в експерименті в межах дослідження залучають людей як об'єктів дослідження. Слід зауважити, що у міжнародній термінології людей-дослідників відрізняють від людей-учасників (subjects), тобто тих, хто дає добровільну (інформовану) згоду на участь у дослідженні у якості тих, хто випробовує на собі експериментальні засоби або методи лікування, діагностики чи профілактики. Етико-медична експертиза наукових досліджень сприяє дотриманню дослідником біоетичних цінностей та принципів: поваги до автономії та гідності особистості, справедливості, цілісності, відповідальності, "не зашкодь", "роби благо" тощо.

Експертна оцінка біомедичних та клінічних досліджень проводиться етичними комісіями відповідно до міжнародних та локальних документів, які регламентують їхню роботу. Важливо зазначити, що «Етичним обґрунтуванням для проведення досліджень за участю людини, що стосується питань здоров'я, є його наукове і соціальне значення: перспектива формування знань і засобів, необхідних для захисту і зміцнення здоров'я людей» [CIOMS 2016]. Дійсно, слід погодитися, що в усіх випадках біомедичні дослідження повинні мати на меті отримання нових знань про природу людського організму; зниження існуючої невизначеності щодо розуміння здоров'я і хвороби; а не просто дослідження заради дослідження. Клінічні або біомедичні дослідження можуть і мають бути корисні або для окремих учасників або конкретної групи осіб, та мають сприяти розширенню медичних знань. Клінічні або біомедичні дослідження мають розпочинатися за умови дотримання дослідником положень щодо захисту прав людини.

Вище ми вже зазначали важливість наукового та соціального значення дослідження, щодо якого проводиться експертна оцінка. Але, слід окремо підкреслити, що це значення не є єдиною необхідною умовою для етичної прийнятності дослідження. Дослідник, спираючись на принципи та правила біоетики, має також вказати у протоколі дослідження та інформації для пацієнта-учасника дослідження усі особливості проведення дослідження, звернувши увагу на можливість появи небажаних серйозних явищ та побічних ефектів. Ключовим документом, що містить опис усіх медичних процедур, маніпуляцій та незручностей, є інформація для пацієнта та форма інформованої згоди на використання його як учасника медичного експерименту та

використання даних, отриманих в результаті цього експерименту – за умови повідомлення йому усіх можливих ризиків такої участі.

Складовими понятійно-категоріального апарату біоетики є вже згадувані принципи та правила, які в свою чергу, мають міцне етичне підґрунтя. Серед найбільш важливих понять: поняття справедливості, вірності, свободи прийняття рішень, а серед категорій на перший план виходять категорії блага, добра, милосердя, честі, обов'язку, сенсу життя, совісті тощо.

Науково-теоретичні й науково-дослідні завдання можуть бути хибно або зі злим наміром використані проти інтересів окремих людей, тобто стати приводом для зловживань – це зловживання повноваженнями науковців-дослідників. Але головною і справжньою метою, яка визначає доцільність і виправданість усіх наукових завдань у сфері медичних досліджень є допомога в лікуванні хворих. Зокрема, лікар-дослідник не має замість лікування займатися моралізаторством, чи втручатися в особисте життя пацієнтів, проте лікар, компетентний в етичних питаннях, може не тільки більш делікатно спілкуватися з пацієнтами, але й приймати більш виважені клінічні рішення, які не тільки дозволять уникнути конфліктних ситуацій (в тому числі й правового характеру), але й більш якісно лікувати, залучаючи до процесу лікування самого хворого [Бойченко, М. И., Бойченко, Н. М., Шевченко, З. В. 2020].

Біоетика постає не просто як методолого-теоретичний інструментарій, який сприяє систематизації медичної теорії і практики у частині взаємодії між людьми у цій сфері, але й як ціннісно-теоретичне підґрунтя медичної діяльності, а медико-етична експертиза постає не просто як етична рефлексія медичних практик, але і як медична рефлексія, яка сягає рівня етичних цінностей і норм.

Література

- Бойченко, М. И., Бойченко, Н. М., Шевченко, З. В. (2020). Трансдисциплінарные перспективы биоэтики и множественная социальная идентичность (философское исследование). *Перспективы науки и образования*, 44 (2), 19-29. Available from: <http://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/720310>
- Council of International Organizations of Medical Sciences (CIOMS). (2016) *International Ethical Guidelines for Health-related Research Involving Humans*. Geneva. Available from: <http://cioms.ch/ethical-guidelines-2016/WEB-CIOMS-EthicalGuidelines.pdf>
- Hubenko, H., & Boichenko, N. (2020). The future of moral theories: reflecting on Torbjörn Tännsjö's book «Setting Health-Care Priorities». *ARHE XVII*, 33/2020 Available from: <http://arhe.ff.uns.ac.rs/index.php/arhe/article/download/2301/2314>

Богдан Бондарчук,
аспірант Інституту вищої освіти НАПН України (м. Київ)

ПЕРЕВАГИ І НЕДОЛІКИ ЗАСТОСУВАННЯ ФОРМАЛЬНОГО ПІДХОДУ НА ПРИКЛАДІ МОВНОЇ СФЕРИ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

Один із засновників формальної школи літературознавства – Віктор Шкловський – свою програмну статтю назвав «Мистецтво як прийом». Тут Шкловський полемізує з традицією мистецьких послідовників філософії Олександра Потебні і протиставляє концепції «образу» як основи мистецтва концепцію «форми». У цій статті він аналізує феномен автоматизації думок і вчинків мірою їх входження у повсякденний спосіб життя людини. Завданням мистецтва є вирвати людину з такого автоматизму, змусити її знову замислитись, змусити її діяти творчо, індивідуально: «Метою мистецтва є дати відчуття речі як бачення, а не як впізнавання; прийомом мистецтва є прийом «одивнення» речей і прийом утрудненої форми, що збільшує труднощі і довготу сприйняття, адже процес сприйняття в мистецтві є самоціллю і повинен бути продовженим; мистецтво є способом пережити вироблення речі, а зроблене в мистецтві не має значення» [Шкловський 1925: 12]. Таким чином, для формалізму головне не досягнення незмінних форм, як це видається збоку непосвяченим, але навпаки – використання дивних, незвичних форм для пробудження в людині мислення, творчості, активності. Виходячи з досвіду формальної школи, варто переосмислити значущість самого формального підходу в освіті і виявити не лише його недоліки, а й не реалізовані досі його можливості. Прийняття української як базової мови викладання [Про вищу освіту 2017] є формальною вимогою, яка має численні соціальні наслідки змістового характеру – від закладання основ громадянського виховання і до створення спільного українського життєсвіту. Якщо формальне запровадження української як обов'язкової мови викладання буде реалізовуватися з настановою надання нових смислів здавалося би давно знайомим речам, тобто здійснюватися творчо і з метою пробудити творчість у тих, хто навчається, то це може мати значні позитивні наслідки для них. Так само більш глибоке опанування англійською як складова сучасної вищої освіти також постає не просто як формальна вимога і складова сучасної вищої освітньої і науково-освітньої кваліфікації, але і як створення реальної можливості для кожного, хто отримує вищу освіту, успішно включитися у міжнародну наукову і професійну комунікацію. Це можливість перейти від автоматизмів і наївного переживання речей до рефлексивного наукового підходу у вираженні власних думок.

Література

Про вищу освіту (2017): Закон України від 1 липня 2014 року № 1556-VII (станом на 31.10.2017) URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page>.

Шкловский В.Б. (1925) *Искусство как прием*. Шкловский В.Б. *О Теории прозы*. М.: Круг, С. 7-20.

Віталій Брижнік,
доцент кафедри філософії
Київського університету
імені Бориса Грінченка (м. Київ)

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА КАТЕГОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТЕОДОРА АДОРНО

Після знищення панування нацистської імперії над Європою відбулося повернення з політичної еміграції додому деяких західноєвропейських інтелектуалів. Поміж їхнього числа повернулися додому, до створеної тоді ФРН, Макс Горкгаймер і Теодор Адорно – два німецькі соціальні філософи, чільні представники критичної теорії суспільства (Франкфуртська школа «неомарксизму»), які продовжили на рідній землі перервану приходом до влади нацистів соціально-теоретичну діяльність Інституту соціальних досліджень (Франкфуртський університет). У співавторстві видавши у світ «Діалектику Проствітництва» (1947), програмний твір повоєнної критичної теорії – соціально-філософський критичний аналіз культурних причин і наслідків приходу до влади над суспільством прибічників авторитарної ідеології, Горкгаймер і Адорно залучилися до процесу денацифікації посттоталітарної Західної Німеччини і взяли активну участь у розбудові її нової освітньої системи, освіти молоді німецької республіки.

Як очільник Інституту соціальних досліджень Горкгаймер передовсім залучився до відновлення теоретичної праці даного дослідницького закладу. Адорно, як університетський викладач, одразу після повернення повертається до своєї викладацької практики у Франкфуртському університеті. Починаючи з першого після повернення навчального року (1949-1950) й до смерті Адорно читає у Франкфуртському університеті лекції з деяких навчальних дисциплін, обравши за мету своєї освітянської діяльності принципову ліквідацію залишкового впливу нацистської ідеології на колективну свідомість західних німців. Варто зазначити, що освітянська практика філософа мала підтримку від його теорії, антиідеологічної за суттю: після виходу у світ книжки «*Minima Moralia*» (1951), відповіді Адорно на особний Горкгаймеровий твір «Критика інструментального розуму» (1947), була опублікована низка його філософських,

антиідеологічних статей, у двох із яких у назві присутнє поняття ідеології («Телебачення як ідеологія» (1953), «Додаток до вчення про ідеологію» (1954)).

Після десяти років викладацької роботи Адорно започатковує цикл філософсько-освітніх робіт, розпочавши його доповідями «Теорія напівосвіти» (1959) та «Що означає «опрацювання Минулого?»» (1959). Ті твори філософ концепційно поєднав критичним розглядом певних складових тодішньої західнонімецької освітньої системи, яка, відповідно до його переконань, нездатна виховувати молодих громадян демократичної країни засобом надання їм відповідного знання. Ідейно вихідним моментом названих робіт стало Адорнове визначення як очевидного факту незнищенности влади нацистської ідеології над людською свідомістю у своїй країні, що негативним чином дається взнаки оновленню освітнього процесу в Західній Німеччині.

У доповіді «Теорія напівосвіти» Адорно у властивій собі есеїстичній манері викладу міркувань розглянув суть традиційности системи західнонімецької освіти, яка, маючи псевдомистецьку підтримку від культуріндустрії, ідеологічного продукту індустриального суспільства, сприяє поширенню в його межах явища напівосвічености, антропологічного чинника зміцнення влади наявної, панівної ідеології [Адорно 2017]. У творі «Що означає «опрацювання Минулого?»» філософ від початку взяв до уваги комплекс провини [Адорно 2018а: 7], вочевидь запозичий із книжки німецького філософа-езистенціаліста К. Ясперса «Про провину» (1945), і проаналізував соціально-історичне значення ідеології суспільства споживання, панівної в повоєнній Німеччині. На його переконання, ця ідеологія намагається ліквідувати історичну пам'ять громадян ФРН про злочини нацистської влади, а отже, як можна збагнути, вона унеможлиблює їхнє розуміння своєї опосередкованої провини за них. Філософ указав на те, що ідеологія психологічно витискає з колективної свідомості пам'ять про Минуле, що відбувається й завдяки спогадам німців про «кращі часи» свого життя під її «опікою». Тих людей, байдужих до страждань інших, які обмежилися бездумним і безпроблемним існуванням у комфортному затишку, інтегровані в тоталітарне суспільство авторитетом владної особистости. У такий спосіб відбувається ідеологічне продукування стратегії суспільного примирення з політичними злочинами нацистів, а отже й повторне життя їхніх організацій [Адорно 2018а: 10].

Важливим антропологічним чинником тієї ідеології філософ назвав явище ресентименту, як антропологічна категорія уведенє в теоретичний ужиток Ф. Ніцше, який у своїх творах постулював його ознакою «рабської морали». Адорно запропонував убачати ресентимент властивою складовою свідомости прибічника будь-якої поваленої авторитарної влади, який через поразку

«свого» політичного режиму відчуває ненависть до всього, що заважає реанімувати потугу тієї влади – і насамперед до історичної пам'яті людей [Адорно 2018а]. Іншим антропологічним моментом цієї роботи було те, що філософ ототожив дві різні складові колективної, ідеологічно «сфальшованої» свідомості німців, які на виборах 1933 р. «демократично» проголосували за adeptів авторитарних політичних ідеологій. Як за нацистів, так і за комуністів, ідеологічні переконання яких, щиріх ненависників ідеї людської свободи та демократичного врядування, філософ охарактеризував як цілком схожі. Адорно назвав сурогатною суспільству ідентичність тих людей, соціально інтегрованих тільки авторитетом і владою авторитарної особистості та впливом її ідеології на їхню свідомість [Адорно 2018а: 12]. У такий спосіб філософ продовжив тему філософського розгляду самоідентифікації індивідуума з авторитарною особистістю, що було присутнє в його ранній статті «Зауваги про політику і невроз» (1954). У тій роботі Адорно, спираючися на антропологічний спадок З. Фройда («Психологія мас і аналіз людського Я» (1921)), через критику психологічної домінантності есея письменника-антиутопіста Артура Кестлера «Політичні неврози» (1953) «вивів» генезу авторитарної влади з надмірно раціоналізованого й дегуманізованого штибу буття («реальності») індустріального суспільства і визначив саме останнє продуцентом феномену авторитарної особистості [Адорно 2018б].

Загалом у тій доповіді Адорно поставився до демократії як до ідеалізованої мети діяльності освічених людей, інтелектуалів, які – носії історичної пам'яті суспільства – спроможні застосувати щодо себе «повторну освіту» достоту як антиідеологічну, усвідомлюючи важливість не допустити історичне повторення злочинів тоталітаризму. Філософ постулював самоосмислення освіченої людини [Адорно 2018а: 13] та її індивідуальний дух, її «другу природу» [Адорно 2017: 150], тими антропологічними чинниками її особистої моральності, які здатні зумовити відповідні зміни в освіті, що реалізуються в суспільстві у вигляді нової, «демократичної педагогіки» [Адорно 2018а: 18]. На його думку, оновлення університетської освіти – антиідеологічне оновлення освітнього процесу в університеті – уможлиблює «опрацювання Минулого». Наслідком останнього мусить стати формування особистого розуміння кожної окремої молодої людини соцікультурних причин і жахливих наслідків панування тоталітарного режиму. Це ліквідує її «політичне неповноліття» і в такий спосіб дієво унеможливить історичне повторення в Європі варварства нацистської влади. Це також, що Адорно виокремив, стає на заваді проникненню в Європу авторитарної влади радянської Росії [Адорно 2018а: 21].

Проблему ідеологічного впливу на формування нової, повоєнної ідентичності, ідентичності західноєвропейського інтелектуала, Адорно ґрунтовно осмислив у своїй попередній книжці «До метакритики теорії пізнання» (1957). У цьому творі, а також у «Негативній діалектиці» (1966), головній праці свого життя, філософ здійснив критично-ідейний напад на філософію європейського ідеалізму, на всю традицію системного, трансцендентального мислення, з його ідейним взірцем «тотожності буття і мислення». На переконання Адорно, ця традиція теоретично сприяє освіченій людині, інтелектуалові, ототожнитись з об'єктивною реальністю соціального буття та, «знесиливши» його дух, ідейно (ідеологічно) «примирює» його з нею. Філософ завершив вступ «До метакритики теорії пізнання» тим, що зауважив «контекст (зв'язок) провини» («der Schuldzusammenhang») й охарактеризував його як антропологічну складову нової, альтернативної ідентичності [Adorno 1990a: 46-47].

Через критику німецької феноменології, теорії пізнання Е. Гусерля та онтології М. Гайдегера, визначених як «філософія першовитоку» («Ursprungsphilosophie») і як елементи «філософії тотожності» («Identitätsphilosophie») [Adorno 1990a], Адорно експлікував суть власної антисистемної (антиідеологічної) соціально-критичної онтології, онтології нетотожності суб'єкта і об'єкта соціального пізнання. У Вступі «Негативної діалектики», застосувавши в ній елементи категоріяльного апарату логіки Г.В.Ф. Гегеля, Адорно визначає діалектичне мислення як «послідовне логічне усвідомлення нетотожності». Філософ указує на те, що «до діалектики думку штовхає її неминуча погіршеність, похибки в осмисленому». Здійснюючи критичний аналіз традиції європейської трансцендентальної філософії, Адорно доходить такої думки: «істина, що жене людину з центра творіння й нагадує їй про її безсилля; істина, що зміцнює як суб'єктивний спосіб відчуття безсилля, спонукає людину ототожнитись із нею, утверджує в такий спосіб шлях другої природи» [Adorno 1990b: 73-74]. Себто таким чином відбувається активізація індивідуального духу людини, який у «Негативній діалектиці» охарактеризований як втілення буттєвої нетотожності і природний чинник емансипованої від будь-якого ідеологічного впливу людської діяльності. Відповідно до переконань філософа, ідентичність людини формується завдяки дії її індивідуального духу та її критичному самоосмисленню як суб'єкта негативного мислення. Останнє зумовлює свідому практичну діяльність, негативно спрямовану проти тотальності соціального буття – проти ідеологічної влади суспільства, що уречевлює людину [Adorno 1990b].

У невеликій за обсягом роботі «На запитання: що є німецьким», зачитаній як промова у травні 1965 р. на Німецькому радіо, Адорно представив суспільству своєї країни бачення власної ідентичності. Критично зауваживши складові німецької ідентичності доби формування Німецької імперії,

культурним підґрунтям якої філософ назвав традиційність німецької провінції, останній було поставлено на карб те, що вона зумовила поширення в німецькому суспільстві колективного нарцисизму – соціально-психологічного чинника загальнонімецького прагнення «нескінченного панування» над іншими, людьми й культурами. Абсолютизація тодішньої німецької культури як традиційної, позірною позбавленої комерційного інтересу, на думку Адорно, зумовила прихід «із низу» до влади над Німеччиною Гітлера, якому стала у пригоді традиційна серйозність пересічних німців – поверхова серйозність їхнього ставлення до речей [Adorno 1977: 695]. Такій ідентичності філософ ідейно протиставив власну німецьку ідентичність – ідентичність освіченої людини, яка у своїй просвітницькій діяльності спирається на духовну глибину культурного спадку Німеччини. – Ідентичність моральної особистості, яка не є німцем за походженням, але через німецько-культурний зміст свого внутрішнього світу свідомо визначає себе як німця, яка ототожнює себе з тим елементом німецької культури, що вміщує в себе насамперед традицію свободи особистого філософського мислення й філософічну сутність німецької мови достоту як рідної. Властиво – все те, що зумовлює формування особистої солідарності освіченої людини з людьми, які страждають. А завдяки її свідомій праці це точно визначає історичний напрямок соціокультурного поступу: від варварства до людяності [Adorno 1977: 701]. Майже рік потому, у квітні 1966 р., Адорно зачитав на Гесенському радіо як доповідь роботу «Виховання після Аушвіца», у якій тема імпліцитної критики культури традиційного німецького містечка (Gemeinschaft), поетизованого в пізніх творах М. Гайдегера, була діалектично поєднана з темою особистого розуміння освіченої людини своєї провини за страждання безневинних людей в концтаборі Аушвіца. Розуміння такої людиною провини за свою бездіяльність щодо Аушвіца, що відбувається й через її самоосмислення, на думку філософа, здатне завадити історичному повторенню варварства, а також спроможне відновити цивілізованість співбуття людини та суспільства. Іншим чинником, що стане завадою поверненню Аушвіца мусить бути знання про генезу авторитарного характеру, який філософ визначив безпосереднім винуватцем за страждання безневинних людей. Розглянувши крізь теоретичну призму психоаналізу З. Фрейда соціокультурні та антропологічні чинники виникнення в суспільстві тоталітарної жорстокості та авторитарного характеру, Адорно постулював як безсумнівне психологічне залежність деяких людей, носіїв маніпулятивного характеру, від авторитарної влади. Першовитоком останньої було запропоновано убачати традиційну суть європейської культури як такої, що втратила духовну енергію, потрібну для гуманістичних перетворень. У цій доповіді німецький філософ повторно охарактеризував нову освіту як антиідеологічне просвітництво, що своїм знанням виховує насамперед політично повнолітнього молодого громадянина і в такий спосіб напевно унеможливорює повернення авторитарної особистості, її

влади й повторення варварства Аушвіца. На завершення філософ зазначив, що зусиль освіти й виховання буде недостатньо [Адорно 2019: 99]. Як можна зрозуміти, визначальним чинником процесу стійкої деварваризації посттоталітарного суспільства, за Адорно, мусить стати постійне розуміння освіченої людини особистої провини за свою аморальну бездіяльність щодо варварства Аушвіца.

Зауваги німецького філософа Теодора Адорно щодо проблеми розуміння особистої провини за варварства тоталітарної влади є цілком актуальним знанням для українського суспільства як усе ще посттоталітарного. Критичне ставлення Теодора Адорно до філософів-екзистенціалістів К. Ясперса та М. Гайдегера, які у своїх повоєнних творах більш-менш конкретно взяли до уваги феномен особистої провини, здатне зумовити рефлексію освіченої людини щодо власного ставлення до буття й моралі буржуазного суспільства. Це буття отримало як вирок від Ф. Ніцше констатацію того, у ньому «Бог помер» – щирість особистої віри людини, свідомість якої охопив потяг до влади й наживи, політичної й комерційної, було дієво ліквідовано ідеологією цього соціокультурного устрою. Названа ідеологія скасувала як неактуальне також і знання людини про первородну гріховність своєї природи, що опосередковано спричинило варварство Аушвіца. Таким чином, для розбудови України як демократичної та правової держави, соціокультурному поступу якої на заваді стає традиційність «мислення» значної частини її населення, властиве радянській провінції, рефлексії франкфуртського філософа щодо ідентичності окремої людини та її розуміння провини за свою бездіяльність мають особливе соціально-емансипаційне, антиідеологічне значення (як також й особистий пошук людиною своєї віри, релігійної чи філософської). Цей філософ-неомарксист негативно-діалектично протиставив авторитарному характеру владної особистості, властивій їй аморальності, моральність та ідентифікацію освіченої людини, загалом – ідентичність європейського інтелектуала. Відповідно до переконань Теодора Адорно, ідентичність такої людини формується через її розуміння своєї метафізичної провини за злочини й варварство тоталітаризму. Узявши на теоретичне «озброєння» його соціально-емансипійну філософію, освічена людини стає суб'єктом критичного мислення достоту як антиідеологічного. Вона ототожнює себе з його безневинними жертвами, і це безпосередньо зумовлює її свідому практичну діяльність, передовсім як антиідеологічну, просвітницьку працю; – властиву діяльність інтелектуала, ідейно орієнтовану на стійку розбудову в суспільстві дієвих чинників, що інституційно поборюють причини виникнення страждань людей.

Література

- Адорно, Теодор. (2017). Теорія напівосвіти /пер. з нім. М. Култаєвої. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 20 (1), 128–152.
- Адорно, Теодор. (2018а). Що означає «опрацювання Минулого?» /пер. з нім. В. Брижніка. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 22 (1), 6–24.
- Адорно, Теодор. (2018б). Зауваги про політику і невроз /пер. з нім. В. Брижніка. *Філософія публічного управління*. (2), 4-7.
- Адорно, Теодор. (2019). Виховання після Аушвіца /пер. з нім. В. Брижніка. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 25 (2), 82-99.
- Adorno, Theodor W. (1990a). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Band 5. Fr. am M.: Suhrkamp, 387 S.
- Adorno, Theodor W. (1990b) *Negative Dialektik*. Fr. am M.: Suhrkamp, 402 S.
- Adorno, Theodor W. (1977) Auf die Frage: Was ist deutsch. *Gesammelte Schriften*, Band 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte, Anhang. Fr. am M., Hessen: Suhrkamp Verlag GmbH & Co, 691-673.

Володимир Волковський,
молодший науковий співробітник
відділу історії філософії України
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди
НАН України (м. Київ)

«РУССКИЙ МИР» ЯК ДОКТРИНА І ПРОЕКТ

Останніми роками тема «русского мира» (надалі – РМ) дещо вийшла із масового публічного простору і зійшла на маргінес. Це пов'язано як із зміною акцентів і трендів в українському медіапросторі, де тема зовнішньої агресії Росії послідовно витісняється на задній план, так і з трансформацією російської інформаційної політики, де концепт РМ, акцентований і особливо пропагований з 2009 р., також поступається на користь концептам «исторической России» тощо. Проте цей концепт має високий евристичний потенціал для опису та схоплення того, що маскується за різними термінами, ідеологемами та гаслами.

Розмова про РМ насамперед наражається на звинувачення у політизації. Аналіз різних західних експертних та академічних середовищ [Кулик 2020] показує, що «політкоректний» дискурс «у кожного своя правда» присутньо є дискурсом постправди, популістичної маніпуляції, і західному суспільству належить визначитись, чи вони відкидають постправду з наступним тріумфом популістичних правих режимів, чи вони практикують постправду у обгортці політкоректності. Хоча розмежування М. Вебера між науковцем і

громадянином є досі нормативним ідеалом сучасного суспільства та академічної спільноти, це розмежування справедливо розкритиковане – від критики Ганни Арендт, яка є моделлю будь-якої критики байдужості інтелектуалів до нелюдських чинів політичних режимів, до критики постмодернізму, що показала ангажованість інтелектуала до певної системи влади (*pouvoir*). У дослідженні антропологічних, а особливо політичних, феноменів логіка дослідження необхідно вимагає зробити вибір мовних засобів опису феномену та надати обґрунтування цього вибору шляхом тривалого екскурсу в історію та логіку різних номінацій та кваліфікацій.

Нашою тезою є те, що з філософської перспективи РМ є певною категорією соціально-політичної думки, що є більшою за вужче визначення ототожнення РМ з ідеологією релігійно-вкоріненого імперіалістичного націоналізму, виголошеною патр. Кирилом у 2009 р., із ідеологією російського етно-мовно-націоналізму (що втілювалося у діяльності російських державних програм і фонду «Русский мир» у 2000-х роках (маючи на меті використання всіх етнічних росіян та російськомовних у типово націоналістичному рівнянні «мова = етнос = нація = держава»), або визначення колективу Інституту стратегічних досліджень, де власне РМ виводиться із дискусій в колі російських політиків та інтелектуалів після падіння СРСР (на чолі з П. Щедровицьким), які мали на меті віднайти ідеологічну, «мисленнєву» модель відновлення держави, що розпалася, або генеалогічні визначення через ідеології слов'янофільства ХІХ ст., євразійства ХХ ст., чи дальші історіософічні та релігійно-філософські побудови. Ця категорія є співмірною та паралельною до таких аналогічних (пост)імперіалістичних конструктів як Francophonie, British Commonwealth або Hispanidad, які так само спираються на спільне політичне і культурне минуле, а також мовну єдність, що об'єднує колишні колонії та метрополію.

По-перше, це позиціонує РМ в контексті типових категорій (пост)імперіалістичного та (пост)колоніального дискурсів інших колоніальних імперських націй, даючи можливість виокремити спільне та відмінне. По-друге, це дозволяє сформулювати ширше і філософське поняття РМ, яке ми формулюємо через категорію суб'єкта.

Ми спираємось на сучасні твердження про нерозривну спадкоємність російської ідентичності, в рамках якої період Російської імперії, СРСР чи РФ становлять єдину цілісність, інтегровану єдиним суб'єктом (цілком в межах кантіанського визначення Я як трансцендентальної єдності апперцепції). Суб'єкт в даному випадку – це трансцендентальна основа ідентичності, що обумовлює єдність будь-яких дій, сприйнять і трансформацій. Саме через термінологію суб'єктності можемо описати феномен постійного тривання політичної влади в регіоні Північної Євразії, який попри всі кризи знову реставрується, ніби «перезапускається», незважаючи на зміну цивілізаційних орієнтацій, союзницьких альянсів, ідеологічної легітимації та кадрового складу еліт.

Метафорично можна сказати, що цей регіон являє собою ніби гравітаційну яму, який, якщо його надати самому собі, миттєво реконструюється і творить політичну цілісність⁴. Очевидним емпіричним предикатом цього регіону і влади є слово «русский/Россия». Саме це відображено у зовнішній інтерпретації будь-якого режиму на цій території (навіть радянська спроба відмежуватися від «російського» бекграунду не вплинула на західну рецепцію, де непомірно визначали Soviet = Russian).

Отже, можна говорити про певну **суб'єктну єдність, насамперед, політичних еліт, політичного та символічного капіталу, ідентичності, що формує всеохопний і глобальний проект, який має на меті підтримання і поширення влади і могутності політичного суб'єкта, та доктрину, що забезпечує його ідеологічну легітимацію**. Ця суб'єктна єдність гомологічно подібна до аналогічних концептів на Заході, описується як націєтворчий проект, який спирається на тяглість існування домодерного політичного тіла і має багат шарову структуру ідентичності (ця тяглість, втім, є доволі уявним феноменом, і часто штучно ре-конструюється, спираючись на різні елементи), і є російський національний історичний міф, який, враховуючи особливості історії, є об'єктом не лише Nationalism Studies, але і Postcolonial Studies. Цей проект і доктрина мають різні види: православний релігійний проект РМ, етнонаціоналістичний проект РМ, глобально-ідеологічні проекти РМ (наприклад, соціалістичний або консервативний).

Література

Кулик В. (ред.) (2020) *Інтерпретації російсько-українського конфлікту в західних наукових і експертно-аналітичних працях*. К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 328 с.

⁴ Це не означає, що народи і країни цього регіону є «російськими», за природою тяжіють до Росії чи мають належати до її визнаної сфери впливу (останнє взагалі є водночас зразком імперіалістичного дискурсу часів битви за Африку кінця XIX ст. та прикладом перестрибування від наукового опису до політичної програми, від наявного «що є» до належного «що має бути»). Радше, це означає, що місцеві суспільства мають певні особливості, сформовані здебільшого під час перебування у складі Росії, що дозволяють російським елітам шляхом конкретних інформаційних і політичних технологій доволі швидко захоплювати контроль над ними.

Катерина Гончаренко,
доцент кафедри філософії
факультету філософії та суспільствознавства
Національного педагогічного університету
ім. М.П. Драгоманова

EXPERIMENTAL PHILOSOPHY: ЕКСПЕРИМЕНТ «НАД СОБОЮ»

Поняття «експериментальної філософії», або як її ще умовно називають «x-phi», належить площині міждисциплінарного філософського дискурсу та в якості певного концепту було введено Джошуа Нобом. Щодо останнього, то в інтелектуальних колах він є більш відомим завдяки так званому «ефекту Ноба» чи «ефекту побічного ефекту», який власне виступає деконструюючим механізмом, що розкриває природу особистості завдяки мисленневим експериментам, які доводять звичні уявлення про природу «Я» не тільки до крайностей, але і ведуть кудись поза ними – до нового розуміння екзистенційного підґрунтя людини.

Ще в дискусії «Notion of the Self» на семінарі «Eastover Farm» (2013), Джошуа Ноб, спільно з Деніелем Деннетом, Деніелем Кенеманом та іншими зробив першу спробу обґрунтування даної концепції. Саме з виступів та обговорення на даному семінарі, ми маємо змогу вивести структуру експериментальної філософії, яка формується за рахунок трьох базових складових: експериментальна методологія, підходи філософії свідомості та психоаналіз. Відповідно, всі ті похідні, які відгалужуються від даних сфер, будуть підструктурними елементами, які дають змогу з'ясувати що таке «Я», або як висловлюється сам Дж. Ноб «дають змогу дати відповіді на запитання: що таке «Я»? Як «Я» функціонує в часі? Чи має місце якась сутність «Я»? Як ми визначаємо, що є частиною «Я», а що – ні?» (Ноб, Джошуа, 2013). Фактично, слідуючи логіці думки Дж. Ноба, ми маємо змогу побачити, а в кінцевому результаті і сприйняти той факт, що якими б фантастичними не видавалися всі ті мисленневі експерименти, про які ми знаємо на сьогоднішній день, все ж вони констатують факт зміни людського «Я», а також дають змогу певного прогнозу щодо можливої трансформації «Я». В якості ілюстративного матеріалу американський інтелектуал наводить приклад «божевільного» мисленневого експерименту, який був запропонований філософом Дерек Парфітом (Derek Parfit). Сутність даного експерименту полягала в тому, що Дерек Парфіт поступово, трансформується в Грету Гарбо. На початку всього цього процесу трансформації, є Дерек Парфіт, а в кінці всього процесу стає абсолютно ясно, що Дерек Парфіта більше не існує. «Через рік в цьому світі будуть жити ті ж люди, а один з них буде володіти специфічною особливістю – цією людиною будете ви. Отже, якщо пощастить, як мине рік десь там буде хтось, ким будете ви. Але що в ту людину буде такого, що зробить його вами?» [Knobe 2013]. Стосовно цього, ми знаходимо позицію мислителя, де він наголошує про те, що є прихильником тих філософських теорій, які відмовляються від певного ядра особистісного «Я» та

погоджується з тими теоріями, які засвідчують те, що у людини є свідомість і вона незмінна, єдине що буде сприяти трансформаційним змінам, це всі ті процеси, які впливають на свідомість та відповідно під дією яких вона змінюється. Чудовою ілюстрацією даного аспекту, є мисленнєві експерименти Чандри Сріпади (Chandra Sripada), Джорджа Ньюмана (George Newman) та Пола Блума (Paul Bloom) щодо з'ясування питання істинного «Я» людини.

Однак, не занурюючись в подальшу аргументацію Джошуа Ноба, зазначимо, що все ж головна інтенція на якій він наголошує полягає в тому, що експериментальна філософія може анатомувати людину у спробі знайти її істинне «Я», а також те «Я», що формується під впливом зовнішніх факторів на свідомість людини. В роботі «Intuition Pumps And Other Tools for Thinking» Деніел Деннетт теж звертається до мисленнєвих експериментів («Intuition Pumps»/«Насоси інтуїції» це мисленнєві експерименти: «специфічний тип мисленнєвих експериментів, які я назвав «насосами інтуїції» [Деннетт 2020], але його цікавлять саме ті, які є найбільш парадоксальними, мають абсурдні висновки та здатні привести до інтуїтивного осяяння. «...не настільки прямолінійні, але від цього не менш ефективні: це короткі історії покликані стимулювати щире, відчуте інтуїтивне осяяння... Насоси інтуїції протягом століть залишаються домінуючою силою філософії. Для філософів вони нахталт байок Езопа, що були найкращими інструментами мислення ще до самих філософів» [Деннетт 2020]. Для Деніела Деннетта мисленнєві експерименти є універсальними інструментами мислення, які здатні вивести встановити не лише істинність чи хибність людського «Я», але й слугують провідниками до розуміння світу віртуальної реальності, нейрофізіології чи штучного інтелекту варто лише побачити всю палітру їх «множини налаштувань» та правильно «відрегулювати перемикачі».

Однією з досить цікавих теорій, площини експериментальної філософії, є теорія запропонована Петером Слотердайком та Гансом-Юргеном Хайнріхсом у їх діалогічному дослідженні – «Сонце і смерть». Саме в цій роботі, П. Слотердайк звертає увагу на те, що більшість філософських теорій, які звертаються до поняття людини, поряд з тим проводять певний експеримент над людиною, а відповідно кожен філософ, який вибудовує дану теорію проводить експеримент «над собою». «Не випадково Ніцше вклав в уста Заратустри, що звертається до натовпу, слова: «Я роблю вам щеплення від божевілля»; а чого варте зловісне: «Те, що не вбиває мене, робить мене сильнішим», що за змістом своїм наскрізь пройняте теорією імунітету. Ніцше дивився на своє життя як на результат щеплення, зробленого отрутами декадансу, і намагався організувати своє існування як інтегральну імунну реакцію. Він не міг сховатися, немов за непроникну броню, за щирість та нехитрість останньої людини, завдяки яким той виявляється недосяжним для інфекцій, що йдуть від сучасників і від історії» [Слотердайк & Хайнрихс 2015]. Фактично, у своїх розмірковуваннях П. Слотердайк дістається думки, що той же таки Ніцше виступає певним експериментатором, терапевтом, який виробив свою імунну систему і

своїм наступникам пропонує примусову «дозу отрути», яка була б здатна до подальшого вироблення антитіл. Тут ми бачимо, що є певні відголоски думок і самого Фрідріха Ніцше, який вважав, що життя варто сприймати всього лише як експеримент того хто став на шлях пізнання. Для того аби стати на шлях такого «експериментатора» в діалозі Слотердайка-Хайнріхса є наступний рецепт: «Потрібно відчувати в собі надлишок мрій власної епохи, відчувати, як вони тебе тероризують; щоб набути здатності сказати щось в якості інтелектуала свого часу, або, якщо вдатися до більш загального формулювання, висловити екстатичний потенціал власного часу. Ніякого іншого мандата, ніякої іншої місії і іншого призначення у нас немає» [Слотердаjk & Хайнріхс 2015]. Відповідно, кожен інтелектуал, це не носій «послання Абсолюту», а все ж індивід в якому просто детонує його епоха.

Таким чином, в залежності від заряду, який обдає інтелектуала в результаті зіткнення контексту та думки, ми й отримуємо оті мисленнєві експерименти, експерименти «над собою», які здатні в подальшому вирішити те чи інше питання: знайти істинне «Я», спробувати домовитися зі «штучним інтелектом» чи отримати «щеплення» все це буде так чи інакше кимось апробовано. Тобто, в будь-якому випадку, коли мова йде про експериментальну філософію, вона насамперед буде залишатися експериментом «над собою». Адже це той, специфічний тип філософування, який не можливий в якості сухого теоретизування, будь-то переживання епохи, спроба трансформації з Парфіта в Гарбо, або й розуміння того чи відрізняється моє «минулорічне Я» від «цьогорічного». І як висловлюється П. Слотердаjk: «Мене порівнюють з невротичною друкарською машинкою – і часом, в певних ситуаціях, це цілком відповідає моєму власному досвіду. Хоча, я волів би порівнювати себе з піаніно, яке раптом починає грати. Таке механічне піаніно духу часу. Я легко можу перейнятися настроєм – але досить строго відбираю, чим саме мені перейматися» [Слотердаjk & Хайнріхс 2015].

Література

1. Деннет, Дэниел. (2020). *Насосы интуиции и другие инструменты мышления* /пер. с англ. СПб, издательство АСТ, 576 с.
2. Слотердаjk, Петер, & Хайнріхс, Ганс-Юрген. (2015). *Солнце и смерть. Диалогические исследования* /пер. с нем.. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 608 с.
3. Knobe, Joshua. (2013) *Notion of the Self* URL: https://youtu.be/MhZnJT-qT_o

*Алла Гужва,
кандидат філософських наук,
завідувач відділу комплектування документів
Центральної наукової бібліотеки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна (м. Харків)
<https://orcid.org/0000-0001-5821-8182>*

ЕКСТАТИЧНІ СОЦІАЛЬНІ ПРАКТИКИ ЯК УНІВЕРСАЛЬНЕ ДЖЕРЕЛО КОНСОЛІДАЦІЇ СПІЛЬНОТ

Спільність інтересів, сумісність цінностей та загальна прийнятність індивідуальними членами спільнот певного набору норм соціальної поведінки, наділяють ці особистості частковою чи повною ідентичністю між собою і становлять основу існування соціальної спільноти як окремої соціальної партикулярності. Серед чисельної множини різноманітних соціальних груп, найбільш принциповим видається їхній розподіл згідно з раціональною чи ірраціональною (звичаєвою, релігійною тощо) основою формування ідентичності між членами спільноти.

Ірраціональний, емоційно-закріплений характер релігійних спільнот, який існує завдяки феномену віри і рівною мірою завдяки ритуальним практикам, притаманний не тільки архаїчним політеїстичним кланам, але й новітнім християнським постреформаційним рухам і деномінаціям. Серед членів релігійних спільнот однаково важливі як приватна молитва, значення якої величезне для індивідуального трансцендентного досвіду, так і колективні ритуальні церемонії і обряди, що формують і скріплюють ту чи іншу спільноту. Власне, саме значення слова «церква», згідно з християнськими священними книгами, особливо виразно в реформаційних і постреформаційних рухах, коннотується як зібрання одновірців, а не культова споруда.

Щодо новочасних спільнот, у основі яких лежать нерелігійні цінності та ідеї рівності прав і свобод усіх людей, а не окремих суспільних прошарків, то процес самоусвідомлення належності до таких спільнот, як і їхнє формування, ознаменувався низкою надзвичайно емоційно насичених революційних подій, найвпливовішими з яких є Велика французька революція та події, що її супроводжували у кінці другої половини XVIII століття і позначили утворення національних європейських держав. Революція, яка за словами А. Камю, являє собою «суперечливий підсумок старого світу» [Камю 1990: 332]], водночас стає соціальною практикою, яка через колективну діяльність і можливості реалізувати потребу у самоідентифікації започатковує новий суспільний порядок з новими цінностями та ідеалами, які унормовують світ новий. Сама ж революція – це без перебільшення екстатична соціальна практика,

трансценденція від одного буття до іншого, від індивідуального до спільного. Теоретик революційної боротьби К. Маркс описував революцію такими словами, як ентузіазм, революційна пристрасть, братання з усім суспільством, які тільки й наділяють певний соціальний клас здатністю виконати свою роль [Маркс & Енгельс 1976: 19, 222].

Являє інтерес погляд французької дослідниці М. Озуф на феномен революції як на «магію абсолютного начала» [Озуф 2003: 223] як на пошук свята нової єдності на розумних підставах. Досліджені нею урочистості часів Великої французької революції продемонстрували, що усі силкування нових еліт створити нові свята на раціональній основі в результаті просто відтворювали релігійні ритуали у гротескній формі: «... в глибині революційного святкування, не помічені раціоналістичним мисленням, недоторканими збереглися архаїчні фольклорні практики» [Озуф 2003: 370].

Аналогічна ситуація склалася і після Жовтневої революції в Російській імперії, яка врешті-решт відтворила під іншими іменами більшість значних дореволюційних релігійних свят, спадщину яких уособлюють Дід Мороз та Снігурка і святкування першого календарного дня нового року. Це свідчить про типовість і навіть до певної міри закономірність збереження емоційної основи соціальних спільнот – навіть попри спроби їхньої раціональної трансформації або навіть повного заміщення.

Водночас з'явилися і практикувалися новостворені масові святкування й заходи, які сприяли зміцненню нових режимів. Здатність соціальних високоемоційних практик швидко і ефективно згуртовувати людей у спільноти надмірно використовувалася у тоталітарних і авторитарних суспільствах ХХ століття. Помпезні пропагандистські паради, масові видовищні види мистецтв, найчастіше – кіно, формували й «цементували» єдиний світогляд та правильну ідентичність, які легітимізували владу.

Сучасний світ демонструє, на перший погляд, парадоксальне збільшення кількості політичних лідерів-популістів у країнах зі сталими демократичними інституціями, які ґрунтуються на раціонально-правових критеріях відбору у владу і реалізації індивідуальних прав і свобод своїх громадян. Проте, немає нічого дивного у цьому феномені, якщо звернути увагу на засоби, якими збільшують аудиторії своїх шанувальників/виборців політики, які щедро роздають бажані народом обіцянки без усілякого наміру чи уявлення, яким чином їх виконувати. Успіх цих політиків, однак, базується не на порожніх обіцянках і не на низькому інтелектуальному рівні їхніх виборців. Успіх практично кожного з політиків-популістів обумовлений політичними технологіями, які працюють на емоційному рівні сприйняття інформації, коли відбувається емоційна солідаризація осіб, які не завжди належать до одного життєвіту з уже наявними спільними цінностями. Виборці цю інформацію

отримують та ідентифікуються один з одним через ідеальний образ політика, утворюючи спільну єдність його прихильників.

Отже, емоційні практики соціальної консолідації, завдяки яким підтримуються спільноти та ефективно формуються соціальні ідентичності, актуальні за різних суспільно-історичних обставин. Їхній екстатичний характер – це сприйняття індивідами соціокультурних норм і зразків, що постають практичною реалізацією здатності людини до трансценденції власної природної індивідуальності до спільного з іншими світу ідей та цінностей.

Література

- Камю А. (1990) *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство* / пер. с фр. Москва : Политиздат, 415 с.
- Маркс К., & Энгельс Ф. (1976) *Про соціалістичну революцію* / пер. з нім. Київ : Вид-во політ. літ. України, 591 с.
- Озуф М. (2003) *Революционный праздник 1789 – 1799* / пер. с фр. Е. Э. Ляминой. Москва : Языки славянской культуры, 416 с.

Сергій Гулевський,

*аспірант філософського факультету
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна (м. Харків)
<https://orcid.org/0000-0002-9819-7432>*

ЗНАКИ-РЕПРЕЗЕНТАМЕНТИ У ДОСЛІДЖЕННІ ФЕНОМЕНІВ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ (КАТЕГОРІЇ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ)

Формальна схожість комунікативного послання телевізійного серіалу до міфу, особливо у тому розумінні міфологічного послання, як це запропонував Ролан Барт, дозволяє застосувати до аналізу телесеріалів теорію знаків з двоїстою метою: по-перше, щоб доповнити підхід до інтерпретації телесеріалів як одного з видів культурного тексту, а по-друге, щоб максимально узагальнити (категоризувати) його характеристики. Оскільки об'єктом узагальнення постає феномен екранної культури, то семіотика Чарльза С. Пірса, що відводить важливе місце інтерпретанту в процесі означування, вважається найбільш відповідною знаковою системою, яка враховує існування споживача/реципієнта телесеріальної продукції. Тож застосування знаків *Ікона*, *Індекс*, *Символ*, які Пірс наділяв властивостями універсальних репрезентаментів, може стати обґрунтованим методологічним прийомом для філософського дослідження соціокультурного дискурсу телесеріалів у нинішньому медіа-просторі.

Зазначимо, що згідно з Пірсом, кожен знак має свої об'єкти та інтерпретанти. Знак або репрезентамент використовується для денотації об'єкта, який сприймається чи уявляється, і у загальному розумінні являє собою «дещо, що заміщає (stands for) собою дещо» [Пирс 2000: 48-49]. Важливим постулатом у семіотиці Пірса є те, що знак не завжди повністю репрезентує об'єкт, а інколи тільки частково, відсилаючи до якоїсь конкретної ідеї об'єкту, яку ще називають основою репрезентамента [Пирс 2000: 48]. Або, що важливо для уявлення телесеріалу цілісною комунікативною системою, знак може мати декілька об'єктів і відсилати до них інтерпретанта. Що більше, як зазначав Пірс, «ніщо не перешкоджає нам розглядати сукупність Об'єктів як один комплексний Об'єкт» [Пирс 2000: с. 50]. Класифікація Чарльза С. Пірса досить складна, проте серед всього різноманіття трихотомій та категорій, «найбільш фундаментальним», за його словами, є класифікація знаків на *Ікони*, *Індекси* і *Символи* [Пирс 2000: 76].

Ікона – це прямий репрезентамент, який об'єктивно володіє всіма необхідними для репрезентації властивостями незалежно від наявності та позиції інтерпретанта. Одиначний репрезентамент *Ікона* у телесеріалі, як завершеному продукті телевиробництва, є кадр у кіно- та телевізійному розумінні (як одиниця кіно- та телемовлення, що не співпадає з фотокадром), який може бути визначений також як одиниця монтажу або сцена. Хоча кадр не єдиний носій значень у теленаративах, проте семантичні відношення «об'єкт–знак–інтерпретант» стають визначальними саме у кадрі, тому кадр і стає важливим для візуальних культурних практик в цілому. За певних умов *Іконічним* може ставати увесь телесеріал як завершена культурна форма, наприклад, коли стає культовим. *Індекс* та *Символ* є непрямими репрезентаментами, що мають реальний зв'язок зі своїм об'єктом. Знак-*Індекс*, який ще називається виродженим, у сенсі дегенеративним, містить у собі пряме посилання на об'єкт, а *Ікона* може виступати складовою частиною знака-*Індкса* [Пирс 2000: 81]. *Індексальними* будемо вважати серіали, що містять у собі посилання на визначальні елементи культури, у тому числі, серіали, що стати культовими. Щодо внутрішнього рівня означування, то звісно, що окремі кадри, як одиниця телемовлення, більшою чи меншою мірою денотують реальність і претендують на іконічність образів, проте слід зважати, що ці образи-знаки на екрані у свідомості глядачів можуть доповнюватися додатковими значеннями, тобто додатково сигніфікуватися, зокрема, завдяки застосуванню комп'ютерного графічного моделювання. Очевидно, що навіть змонтована низка кадрів, яка демонструє на екрані абсолютно реальний природний світ, незвичні погодні явища чи картини суспільного життя, завдяки специфічній телевізійній сигніфікації може набувати суперечливого характеру і примножувати значення телевізійного екранного послання. Тому, незважаючи на окремі іконічні кадри, телесеріал в цілому чи його окремий епізод може

ставати *Індексальним*. І навпаки, використання новітніх візуально-графічних комп'ютерних програм дозволяє створювати на екранах ілюзії реальності історичних подій, мікро- чи макрорівня матеріальних об'єктів, візуально матеріалізувати творчі задуми і фантазії авторських колективів, що працюють над серіалами.

Знак-Символ пов'язаний зі своїм об'єктом конвенціональними, тобто більш ускладненими відношеннями, ніж *Індекс* [Пирс 2000: 90]. Насамперед, слід зауважити, що правила репрезентації, а точніше – сама репрезентація як специфічне правило, залежить від інтерпретанта. Це може бути закон чи правило, чия дія розповсюджується на невизначене майбутнє і актуалізується в індивідуальних об'єктах, наділяючи останні деякими властивостями. Тому складниками *Символу* можуть бути як *Індeksi*, так і знаки-*Ікони*, а можуть і ті і інші разом. Проте найважливіше, на думку Чарльза С. Пірса те, що знак-Символ поєднаний зі своїм об'єктом через розум, що оперує символами [Пирс 2000: 92]. Отже, група символічних телесеріалів могла би бути найбільшою, бо телесеріал, як продукт екранної візуальної культури – це вже суцільний символізм та індексальна проекція всіх речей на екрані. Але, оскільки ми робимо спробу осмислити телесеріал, як деяку універсальну форму медіакомунікації з філософської позиції, то відразу зазначимо, що критерієм для віднесення серіалу до *Символічного* буде наявність чи відсутність референції до реального світу. Тобто, насамперед, це серіали жанру фентезі, псевдоісторичні реконструкції, наукова фантастика, які не мають прямого зв'язку з об'єктами реального світу.

Телевізійний серіал має розгалужені зв'язки з різними сферами соціокультурного життя. Для того, щоб запобігти обмеженням, які можуть виникнути у семіотичному аналізі телесеріалів як феноменів візуальної культури, треба врахувати процеси їх означування у культурі. Медіакомунікацію телесеріалу охоплює теоретичний підхід, впроваджений представником Бірмінгемської школи культурологічних студій Стюартом Голлом щодо кодування та декодування медіа послання телевізійного дискурсу [Hall 1973]. Виходячи із загального уявлення щодо культури як низки культурних та соціальних практик, а не просто мистецтва, телевізійний продукт пропонується розглядати у контексті культурних політик, а особливо освітніх практик, щоб допомогти аудиторії телемедіа комунікувати ефективніше. Як цілісна культурна форма, телесеріал може сприйматися в цілому і функціонувати як знак, що у підсумку має значення для філософсько-теоретичного аналізу телебачення та телемистецтва, навіть для повсякденної комунікації.

Література

- Пирс, Ч. С. (2000). *Логические основания теории знаков*. Санкт-Петербург : Лаборатория метафизических исследований при философском факультете СПбГУ; Алетейя, 352 с.
- Hall, S. (1973). *Encoding and decoding in the television discourse*. Centre for Cultural Studies University of Birmingham, 21 p. – Manuscript.

Валентин Дзюбенко,
аспірант
факультету менеджменту освіти та науки
Національного педагогічного університету
ім. М. П. Драгоманова (м. Київ)

МОЖЛИВА РОЛЬ НИЗОВИХ ІНІЦІАТИВ ТА ВОЛОНТЕРСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У ВИРІШЕННІ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ

Перемога на президентських виборах у Сполучених Штатах Америки кандидата від Демократичної партії Джо Байдена ставить, зокрема, і велике питання щодо реалізації так званої «Угоди століття» – план, запропонований Дональдом Трампом та його адміністрацією щодо врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту [Peace to Prosperity 2020]. Зрозуміло, що одна з основних сторін конфлікту – палестинці та керуючі на Західному березі й в Секторі Гази партії – сприйняли пропозиції Трампа досить вороже [Rasgon 2020]. Проте, ті дипломатичні перемоги, яких зміг досягнути Трамп (наприклад, встановлення дипломатичних відносин між Ізраїлем та деякими арабськими країнами, та позитивна реакція лідерів деяких акторів конфлікту на план Трампа [Abo Rezeg 2020]), могли стати першим суттєвим кроком до покращення ситуації на Близькому Сході та поступовим вирішенням арабо-ізраїльського конфлікту. На нашу думку, прихід у Білий дім Байдена та його адміністрації може відкотити переговорний процес на десятиліття назад.

Таким чином, говорячи про можливі сценарії подальшого перебігу подій у мирному вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту, варто розглянути ті варіанти можливих шляхів розвитку ситуації, які не враховують імплементацію плану Трампа, а також можливе згорання адміністрацією Байдена переговорного процесу з арабськими країнами та Ізраїлем, та спираються на діяльність низових ініціатив.

Варто зазначити, що більшість дослідників питання мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту сходяться в одному – для успіху будь-яких ініціатив з питань врегулювання та примирення необхідне осмислене прийняття та залучення в ці процеси великих мас населення всіх конфліктуючих сторін. Без цього будь-які, навіть неймовірно красиві та детально продумані в

теорії варіанти вирішення конфлікту, приречені на поразку. І навпаки, якщо звичайні люди, задіяні в конфлікт, у своїй критичній кількості почнуть так би мовити тиснути на уряди всіх сторін конфлікту, тим нічого не залишиться, як йти на поступки та шукати шляхи для примирення.

Таким чином, варто звернутись до досвіду низових організацій, котрі здійснюють діяльність по налагодженню діалогу не у високих кабінетах, а серед широких мас населення.

Двоє дослідників з ізраїльського Університету імені Бар-Ілана (що характерно, названого на честь Меіра Бар-Ілана, одного з лідерів релігійних сіоністів) Бен Моллов та Хаїм Лаві, зокрема, досліджують існуючі мирні ініціативи в Ізраїлі та Палестині, які в майбутньому можуть стати прикладом або фундаментом для більших трансформацій у стосунках між ізраїльтянами та арабами. В своїй статті «Relationship Transformation between Israeli Settlers and West Bank Palestinians: The Case of «Roots»» вони досліджують доволі цікавий кейс і приходять до дуже важливих висновків. Назва організації «Roots» (івр. Шорашім / араб. Юдур) перекладається як «коріння». «Особливий випадок «Roots» дуже важливий не тільки як ще один прикладом організації міжрелігійного діалогу та взаємодії між ізраїльтянами та палестинцями як засобу сприяння діалогу та вирішенню конфліктів, але як такий, що безпосередньо об'єднує ізраїльських поселенців і місцевих палестинців в районі Гуш-Еціон між Віфлеємом і Хевроном в структурований спосіб» [Lavie, Mollov 2018].

Діяльність центру надзвичайно активна та різноманітна: починаючи з жіночих груп ізраїльтянок та палестинок по вивченню іудейських та мусульманських релігійних текстів, молодіжну групу віком 15-18 років, до якої входять єврейська та палестинська молодь району, закінчуючи регулярними лекціями на різні теми, фото-семінарами, концертами та спільними релігійними заходами (наприклад, ізраїльські релігійні та політичні лідери району були запрошені взяти участь у святковому вечорі на честь закінчення священного для мусульман місяця Рамадан – епізод для цієї місцевості сьогодні ледь не фантастичний: «Це був сильний момент міжрелігійної солідарності. На кошерному обіді виникла жвава дискусія у чудовій атмосфері, фактично палестинці висловили свої співчуття перед перспективою евакуації сусіднього єврейського поселення через правову проблему. Крім того, очевидно, що водопостачання села Бейт-Оммар здійснювалося через це поселення, що свідчить про певну взаємозалежність між поселеннями в Гуш-Еціон і сусідніх палестинських селах» [Lavie, Mollov 2018].

Окремою і унікальною є програма для тих ізраїльтян, хто в найближчий час піде на службу до ізраїльської армії, яка направлена на ознайомлення з можливими складними ситуаціями під час проходження служби, які можуть негативно вплинути на палестино-ізраїльські відносини, та правильне

вирішення цих ситуацій в контексті уникнення можливих наслідків у вигляді загострення стосунків між ізраїльською та палестинською молоддю.

«Формування групи «Roots» саме по собі є прикладом трансформації відносин між єврейськими поселенцями та палестинцями. Ключове палестинське керівництво з села Бет Уммарі мало досвід бойових або політичних активістів в Першій інтифаді 1987 року. Переживши біль і втрати, вони змогли відчути емпатію, зрозумівши біль ізраїльтян, які також зазнали втрат, у колі ізраїльсько-палестинських постраждалих батьків. З цього почалося розуміння того, що палестинське насильство не принесло жодної побічної користі, і якщо вони хочуть вплинути на громадську думку Ізраїлю для підтримки палестинських прагнень і можливості спільного продуктивного майбутнього, їм потрібно залучити не тільки світських ліво-орієнтованих ізраїльтян, які формують основну частину ізраїльських мирних активістів, але й ізраїльтян, які більш традиційно орієнтовані, які насправді були їхніми сусідами в Гуш Еціон» [Lavie, Mollov 2018].

Схоже переосмислення відбулося і у лідерів єврейської общини цього району: «Починаючи від розглядання життя в Юдеї і Самарії, серця біблійної історії, як засобу реалізації єврейських ідеалів побудови Ізраїлю, вони прийшли до розуміння, що не можуть ігнорувати своїх палестинських сусідів. Насправді ряд рабинів приділив особливу увагу питанням єврейських джерел, які могли б підтримати ідею єврейсько-арабського партнерства на землі, на відміну від ексклюзивістської інтерпретації і упередження до своїх арабських сусідів» [Lavie, Mollov 2018].

На думку Моллова та Леві вражаючим є той факт, що палестинські лідери змогли сформувати в собі розуміння єврейського біблійного оповідання та єврейського зв'язку з Юдеєю та Самарією та землею Ізраїлю взагалі. Дослідники вказують, що це дуже важливий крок до побудови миру, оскільки ізраїльтяни часто нарікають на те, що навіть під час миротворчих зусиль з арабськими партіями і країнами зв'язок євреїв з Землею Ізраїлю або ігнорується, або повністю заперечується» [Lavie, Mollov 2018].

Основна група керівників програми складає близько 20 ізраїльтян та палестинців.

Автори дослідження відмічають також дуже цікавий момент, який пов'язаний з діяльністю молодіжної групи. Під час спільних екскурсій Ізраїлем та Палестиною, молодь часто починала дискутувати на дуже гострі та актуальні теми, але в результаті палестинцям було важко зрозуміти побоювання молодих ізраїльтян з приводу власної безпеки та потенційної можливості загрози їхній державі. Дослідники констатували, що подібні дискусії радше мали негативний характер, ніж позитивний і об'єднавчий, і невідомо, чи змінилася б ситуація, якби ці дискусії не модерували старші учасники руху «Roots».

Бен Моллов та Хаїм Лаві приходять до наступних висновків: «Сам факт, що ізраїльські поселенці (які, на думку багатьох, є головною «перешкодою для миру», можуть будувати конструктивні й цивілізовані зв'язки з палестинцями саме по собі є досягненням, в контексті заходів зі зменшення напруги в районах, які вважаються найбільш вибуховими для обох сторін. Якщо релігійні сіоністські поселенці зможуть знайти спільні риси з місцевими палестинцями, може виникнути надія на те, що обидві громади в цілому також об'єднаються в позитивному ключі. Насправді, деякі стверджували, що мирний процес в Осло провалився значною мірою завдяки тому, що найбільш релігійні представники обох общин, були маргіналізовані або повністю виключені з процесу» [Lavie, Mollov 2018].

Подібна трансформація відносин, на думку Моллова та Лаві, є необхідною умовою побудови миру в регіоні. Без неї будь-які спроби насадити мир «згори» будуть марні. Інтереси населення на тих територіях, які охарактеризовані як «спірні», та компроміс між ними, мають бути центральними при розгляданні можливих шляхів повного вирішення конфлікту.

Цей приклад, на перший погляд, неймовірної співпраці ізраїльських поселенців, на нашу думку, демонструє, як мінімум, дві важливі речі.

По-перше, конструктивний між діалог палестинцями та ізраїльтянами можливий. Навіть між релігійними сіоністами та палестинцями, коли другі розглядають ситуацію, що склалася довкола них, як військову окупацію Ізраїлю їхніх територій.

По-друге, такі ініціативи вимагають особистісної зацікавленості та залучення в проблематику, яку неможливо змусити відчувати та народити в собі. Одним з головних напрямків дослідження має стати пошук тих чинників, які впливають на бажання долучатись до подібних проектів, витрачаючи на них велику кількість ресурсів, в першу чергу внутрішньо-вольових. Без власного бажання та глибокого занурення в проблематику іншої сторони позитивний результат від таких проектів неможливий.

Проте, на нашу думку, найбільш дієвим та перспективним вектором вирішення арабо-ізраїльського конфлікту є саме такий.

Література

- Abo Rezeg, Ali H. M. (2020). Egypt welcomes US plan, calls for negotiations. AA. URL: <https://www.aa.com.tr/en/jerusalem-red-line-for-muslims/egypt-welcomes-us-plan-calls-for-negotiations/1717311>
- Lavie C., & Mollov B. (2018). Relationship Transformation between Israeli Settlers and West Bank Palestinians: The Case of «Roots». *American Journal of Management*. 18 (4), 70-75.

Peace to Prosperity (2020): A Vision to Improve the Lives of the Palestinian and Israeli People. URL: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2020/01/Peace-to-Prosperity-0120.pdf>

Rasgon, Adam (2020). Abbas on US plan: 'We say 1,000 times: No, no and no to the deal of the century'. *The Times of Israel*. URL: <https://www.timesofisrael.com/abbas-on-us-plan-we-say-1000-times-no-no-and-no-to-the-deal-of-the-century/>

Василь Драпогуз,
учений секретар ЦГО НАН України (м. Київ)

ЧИ МОЖЛИВЕ ПРОГНОЗУВАННЯ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ?

Найважливішим показником, що характеризує специфіку історичної науки, є фактор неповторюваності історичних подій. На відміну від прогнозів, звернених до майбутнього, ретросказання в принципі ніколи не можуть бути перевірені. Тому про них ми можемо говорити лише побічно за тими свідченнями, реконструкціями і даними, які має сучасна наука.

Якби історик мав знання загальних історичних законів, то на цій основі він міг би з більшою достовірністю прогнозувати існування тих чи інших подій минулого. Звичайно, в цьому випадку для підтвердження необхідні були б також конкретні історичні свідчення.

Історики виділяють три способи дослідження минулого: антикваризм, презентизм і діатропізм. Що стосується антикваризму, то він покликаний нагадувати, а «здоровий презентизм» – осмислювати. Деякі історики пропонують робити це за допомогою «прожектора з сьогодення у минуле».

В історичній науці існують три типи історичного пізнання: ретроспективний, об'єктом якого є минуле; презентивний, об'єкт – сучасне; перспективний, пов'язаний з прогнозом майбутнього. Означені типи історичного пізнання вказують на те, що об'єктом прогностичного дослідження можуть бути не лише теперішнє і майбутнє, а й минуле.

В історичному прогнозуванні виділяють три рівні: рівень прогнозування окремих історичних подій в майбутньому; соціологічний рівень; прогнозування можливих, але таких, що не реалізувалися, шляхів розвитку історичного процесу. Прогностична діяльність історика пов'язана з констатацією того, що могло б бути в історії, якби деякі обставини склалися інакше.

Вперше ідеї про необхідність подібного «прогнозування минулого», виявлення згаяних у ньому можливостей, почали з'являтися ще у кінці XIX ст. Зокрема французький історик П. Лакомб, його німецький колега Е. Мейєр і російський учений Н. Карєєв пропонували історикам проводити уявні дослідження,

«уявляючи собі явище, що вивчається, в змінених умовах: якби не було того – то, але було б те – то; що з цього вийшло б»?

Прогнозування минулого стало для історичного пізнання, позбавленого можливості безпосереднього контакту зі своїм об'єктом, засобом експериментальної діяльності. Але здійснюватися вона повинна не в реальності, а в мисленні ученого. Проте залишається відкритим питання: для чого взагалі потрібні роздуми на тему «що було б, якби», тобто прогнозування минулого? На нього дається наступна відповідь: так можна краще зрозуміти причинно-наслідкові зв'язки, що мали місце у минулому [Бойченко 2000]. Оскільки історичне «пізнання багато в чому йде від сьогодення до минулого, від наслідку до причини», то «уявити собі інший розвиток історії – це і є єдиний спосіб знайти причини історії реальної».

Таким чином прогнозувати, виявляти упущені у минулому можливості, – важливе завдання історичного пізнання, в якому виділилися три напрями: персоналістський, подієвий, факторальний.

Персоналістський рівень прогнозування минулого. Тут відбувається уявне видалення (елімінація) з історичного процесу якої-небудь особи і простежуються наслідки цього кроку з різними пізнавальними цілями. Найчастіше з історичного процесу елімінуються відомі політики, державні або військові діячі і т. д. Паралельно прогнозування на цьому рівні аналізу дозволяє виявити ступінь впливу індивіда на історичну реальність минулого, оцінити міру адекватності різних його дій, ситуації, що складалася.

Прогнозування минулого на рівні події. Він припускає елімінацію або інше завершення (кінцевий підсумок) різних історичних подій і аналіз наслідків цього. Прогнозування минулого на цьому рівні дозволяє не лише виявити роль цієї події в історичному процесі, але і зрозуміти її причинний вплив на інші події.

Факторальний рівень прогнозування минулого. Тут з історичного процесу елімінуються, а також змінюються, вводяться нові фактори, що не редукуються вже ні до конкретних осіб, ні до подій. Головним питанням, наприклад, може бути таке: яким став би економічний розвиток США, якби рабство там не відмінили в 1863 р.?

Відомий російський історик, соціолог, футуролог, президент міжнародної Академії досліджень майбутнього І.В. Бестужев-Лада розробив методологію наукового прогнозування минулого за аналогією з футурологією. Якщо при аналізі майбутнього, здійснюваного з сьогодення, прогнозист стикається з необхідністю розгляду і порівняння безлічі його можливих варіантів (альтернативістикою), «то чому б не бути її дзеркальному віддзеркаленню в минуле – ретроальтернативістики» [Бестужев–Лада 1997: 113]. Тим самим відбувається екстраполяція методології пізнання майбутнього на минуле. Ретроальтернативістика будується за «принципом доміно», тобто з причинно-наслідкового ланцюга, встановленого раніше, забирається яка-небудь ланка і

аналізуються потенційні наслідки. При цьому достовірність «створеного» варіанту багато в чому залежить від величини і ролі елементів, що подумки видаляються з нього.

В межах «лінійних» підходів при дослідженні історичних закономірностей і прогнозування перспектив розвитку сучасного людства додаткових питань сьогодні з'являється значно більше, ніж відповідей. Пояснення історичних (і соціальних загалом) явищ і подій як розкриття сутності та відкриття історичних закономірностей піддаються сумніву при їх розгляді крізь призму нелінійності світу. В означеному контексті новий підхід до історичного прогнозування запропонований у спільній праці В. І. Пантіна і В. В. Лапкіна «Філософія історичного прогнозування: ритми історії і перспективи світового розвитку» [Пантин & Лапкин 2006].

Вони констатують, що чимало істориків вважають, що визначення перспектив майбутнього розвитку і прогнозування не має ніякого відношення до історії і історичної науки. справа історії й істориків – копатися у минулому, вишукуючи нові факти і їх підтвердження, але у жодному випадку не торкатися ні теперішнього, ні майбутнього. Саме такий підхід нерідко видається за «єдино науковий» в історії. Проте чи правомірно відривати минуле від теперішнього і майбутнього, чи можливо дивитися тільки назад, не замислюючись про те, що попереду? У мисленні будь-якого історика теперішній час і майбутнє обов'язково присутні, саме крізь цю призму він дивиться на події і факти минулого. Більш того, існує і зворотна залежність, свого роду «зворотна перспектива»: видатні історики, наприклад, В.О. Ключевський, А.Дж. Тойнбі, М. Блок, Ф. Бродель, І. Валлерстайн, не тільки досліджували минуле, а й дивилися на теперішній час і майбутнє.

Оскільки єдиний підхід до історичного прогнозування дотепер не утвердився у науковій теорії і оскільки сьогодні існує прірва між істориками, зайнятими винятково дослідженням минулого, з одного боку, і прогнозистами або футурологами, зайнятими дослідженням майбутнього, – з іншого, необхідно передовсім визначити сутність історичного прогнозування. Історичне прогнозування, на думку В. І. Пантіна і В. В. Лапкіна, полягає у «виявленні і аналізі найістотніших тенденцій суспільного розвитку, які діють не тільки у минулому, але і в теперішньому, і швидше за все діятимуть в той період майбутнього, до якого відноситься даний прогноз».

Література

- Бестужев–Лада И. В. (1997). Ретроальтернативистика в философии истории. В: *Вопросы философии*. 8, 112–122.
- Бойченко І. В. (2000). *Філософія історії: підручник*. К.: Знання, 723 с.

Пантин В. И., & Лапкин В. В. (2006). *Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века*. Дубна: Феникс+, 448 с.

Златислав Дубняк,
аспірант філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0002-7487-1816>

АДАПТАЦІЯ І ТВОРЧІСТЬ ЛЮДИНИ У КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ

Дослідник філософії прагматизму Джеймс Альбрехт писав, що прагматизм, заперечуючи дуалістичну метафізику західної філософської традиції на користь плюралізму, розташовував сутності, що завжди розумілися як трансцендентні (Істина, Розум, Душа, Суб'єкт, Реальність) посеред процесу і змін досвіду. Прагматизм не тлумачив їх як просто матеріальні, обмежені й мінливі, а вважав їх достатніми для людських потреб. Приймати прагматичну модель досвіду – це стверджувати необмежену пластичність і самості, і середовища, заперечувати бачення людської природи й реальності як фіксованої, і вважати істину не незмінною реальністю, а інструментом перетворення себе і світу [Albrecht 2012: 131].

При тім кожен з трьох класиків філософії прагматизму при осмисленні людини розставляв різні акценти. Джеймсова версія прагматичної теорії людини частково була відходом від Пірсової. За словами Ніни Юліної, сам Пірс не погоджувався з філософською позицією прагматизму Джеймса. На думку Пірса, Джеймс стверджував, що істинність переконання визначається його безпосередньою значимістю для досвіду індивіда. За Пірсом ж, істинність переконання визначається довготривалою перевіркою, через проби і помилки [Юліна 2010: 77]. На мій погляд, критика Пірса була невеличким перебільшенням. Оскільки Джеймс починав свій науковий шлях з психології, він цінував адаптивну складову людської природи. Узгодженість внутрішніх елементів особистості, їхня гармонійність із середовищем були головними критеріями істинного способу життя, за Джеймсом. Однак Джеймс не відкидав творчу складову людської природи. Він вважав, що воля, концептуальне мислення й емоційний самоконтроль повинні постійно працювати, без них сама адаптація приречена на невдачу. Тому шлях проб і помилок не був чужий Джеймсу. Відмінність полягала лише в ступені наголошування на творчій складовій. У Пірса він був доволі високим, адже той виводив власні погляди на природу людини із розмислів про роботу науковця. Більш психологічно

ангажований Джеймс здійснив виразний, хоча й не кардинальний зсув в бік адаптивної моделі. Послідовник Джеймса на стезі філософії прагматизму Дьюї зайняв місце між двома класиками у цьому питанні. Він перейняв більш ситуаційну теорію істини Джеймса, але повернувся до сильного підкреслювання значення мислення в досягненні істини, як це було у Пірса.

Головна відмінність між теоріями людини Джеймса і Дьюї полягала в різному наголосі на адаптивних і творчих складових людської природи. У працях Джеймса адаптивним складовим присвячується найбільше місця. Він радше намагався показати, що рушії людської дії не є статичними, а є адаптивними. Звички, переконання і самість здатні змінюватися у відповідності до зміни навколишнього середовища, а також за необхідності – змінювати саме середовище. При цьому, на мою думку, головним прагненням Джеймса було показати, що найвищу цінність в людському житті має чуттєвість. І ця чуттєвість не є обмеженою чи примітивною, її мінливість свідчить радше про її адаптивну сутність. Невід'ємно пов'язані з чуттєвістю воля, концептуальне мислення й емоційний самоконтроль у Джеймса розумілися як її керівні засоби. Однак справді творчу сутність волі й мислення бачив вже Дьюї. Він перейняв від Джеймса розуміння звичок чи самості як адаптивних, здатних до змін елементів людської природи. Але він значно менше довіряв чуттєвості, і бачив, що без особливого наголошування на творчих рушіях чуттєвість навіть не може бути пояснена як адаптивна. Саме тому для поняття «інтелекту» Дьюї у своїх працях знайшов значно більше місця, аніж Джеймс у своїх для поняття «концептуального мислення». Дьюї, з одного боку, боровся проти класичного філософського пояснення розуму як такого, що перевищує сферу досвіду і має доступ до самодостатніх істин. А з іншого боку – не вдавався до скепсису щодо розуму, до якого був схильний Джеймс. Дьюї застосував поняття «інтелект», щоб показати тісний і необхідний зв'язок між розумовими здатностями людини і її досвідом. У цьому аспекті прагматична теорія людини у Дьюї повернулася до Пірсового наголосу на людському мисленні. Водночас вона перейняла Джеймсовий акцент на адаптивності й ситуаційності людського досвіду. Адаптація і творчість стали двома однаково важливим аспектами людської природи у працях Дьюї.

Література

- Albrecht, J. M. (2012) *Reconstructing individualism: a pragmatic tradition from Emerson to Ellison*. New York: Fordham University Press, 376 p.
- Юлина, Н. (2010) *Философская мысль в США. XX век*. М.: Канон +, 600 с.

Віктор Зінченко,
завідувач
відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інститут вищої освіти НАПН України
<https://orcid.org/0000-0001-9729-6861>

КОНЦЕПТ СТІЙКОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА: КАТЕГОРІАЛЬНИЙ І СВІТОГЛЯДНИЙ АНАЛІЗ

В неомарксистській онтології в цілому та соціальній онтології зокрема, існує прагнення переборення антитези – суб'єкта та об'єкта, логічного розвитку думки та процесу розвитку предмету. Спостерігаємо процес переборення дуалізму буття і свідомості, матеріального та ідеального [Зінченко 2016].

Фактично в сфері цієї онтології різні напрями неомарксизму постулюють ідентичність суб'єкту та об'єкту, свідомості та дійсності. Все, що є в світі, є одним цілим, тотальністю, якій в неомарксизмі надається велике методологічне та онтологічне значення. Структурна особливість та внутрішній зміст гегелівської діалектики є і основою, і в першу чергу, концептуальним полем, на якому діє неомарксизм. Діалектика Гегеля розглядає події історії в їх зв'язках, в їх іманентному, суперечному русі.

В догегелівській онтології панувало положення про початкову дуальність суб'єктивності та об'єктивності [Marcuse 1931: 355]. І пов'язаний з цим підхід про первинність суб'єктивності призвів до того, що історичність, як спосіб буття суб'єктивності або взагалі не розглядалася, або визначалася за допомогою протиставлення способу буття об'єктивності.

Гегель замість трансцендентальної самосвідомості ставить в центр основи *повне буття життя (Das volle Sein des Lebens)*. Він не оперує абстрактним Я як суб'єктом переживань, а вказує, що будь-які індивідуальні переживання та дії неможливі без співвіднесення і взаємозв'язку з аналогічними у людства як такого – тобто вони завжди мають у своїй основі історичність. «Гегелівська онтологія є основою та ґрунтом для традиції, в якій рухається запитання про історичність» [Marcuse 1932: 2].

Слід зробити важливе уточнення стосовно використання поняття «**Буття**» в неомарксистських онтологічних побудовах. Воно ніколи не використовується в смислі «*буття як таке*». Хоча термінологічне «буття як таке», «чисте буття» тощо досить часто згадується в класичній для неомарксистської онтології праці Г.Маркузе, «Онтологія Гегеля та основи теорії історичності», характеристикою та суттю буття завжди є розуміння його як *Gewordensein*, тобто *буття в його становленні*.

Буття є **рухливістю (Bewegtheit)**. **Історичність** є те, що визначає історію *саме як історію*, є смислом того, що «є», тобто буття. Марксизм виходить з

концепції Гегеля, що суб'єкт-об'єктне відношення не є їхнім взаємовідділенням та протистоянням один одному. Для розуміння світу людина повинна його осягнути (*sich aneignen*). Це досягається завдяки активній творчості людини.

Світ є взаємодією суб'єкта та об'єкта: «Обидва фактори завжди переплетені один з одним у діалектичній взаємодії і лише ізольована переоцінка одного (в результаті чого суб'єкт стає фетишем) або іншого (в результаті чого об'єкт в оманливому саморозвитку стає справжнім фатумом) відриває суб'єкт від об'єкту» [Bloch 1993: 209].

Тому основою історичного процесу є свідомість, яка спрямовує історичний розвиток до закладеної в ньому мети. І про діалектику можна говорити лише там, де ми маємо справу з історією, або з діяльністю, взятою в історичному аспекті. Історія при цьому – завжди суспільна людська історія .

Діалектика, що займається взаємодією суб'єкта та об'єкта є рівнозначною історії, «вичленовуючись» з неї, не будучи чимось стороннім, привнесеним.

Хід історії є становленням індивідуального та суспільного самопізнання людини. Тому завдання полягає в тому, щоб осягнути історію як *становлення*, яке є опосередкованим зв'язком як між часовими вимірами, так і в суб'єкт-об'єктній взаємодії [Zinchenko 2021]. Діалектичний розвиток буття є реалізацією в світовому процесі «фактору суб'єкту», який наявний в об'єкті як реальна можливість.

Сутність історії полягає в зміні тих форм, за допомогою яких людина певної епохи осягає навколишній світ і які визначають устрій її як зовнішнього, так і внутрішнього життя. «Суб'єкт, який конститує світ, є не трансцендентальна свідомість взагалі, а конкретний представник людського роду, який в природних умовах здійснює відтворення свого життя» [Habermas 2003: 38].

Діалектика як інструмент критичної неспоглядальності є тотальністю багаточасового та багатопросторового розвитку, в якому все нездійснене, недосягнене в сучасному історично отримає оприявлення в майбутньому [Bloch 2001: 122].

Становлення Я здійснюється у конкретній суперечці зі світом, і воно є «простим» у тому смислі, що воно якраз через цю суперечку «збагачує себе» і приходять до своєї повної сутності; воно є «чистим», доки воно розуміється як буття-для-іншого, усієї «в-собі-сутньої» предметності в її чистому бутті.

Якщо самосвідомість отримує назву «Я», то тим самим звертаються до такого специфічного способу буття життя як самопізнання: тобто до знаючої суб'єктивності, яка тільки і може виконати завершену тотожність самому собі в інобутті, але, також до ще «простої», ще не «збагаченої» форми, у якій тут постає самосвідомість в «перший момент» своєї рухливості. «Я» буде розширюватися до світу і «збагачуватися».

Оскільки «Я» є для-себе-сущий рід взагалі, воно є вищою єдністю і загальністю у всьому сущому; різні властивості буття повинні бути усвідомлені у своєму внутрішньому зв'язку до Я-буття як «відмінності» чистого Я.

Онтологія, орієнтована на буття життя, безпосередньо перетворюється в онтологію, орієнтовану на буття знаючого Я.

Категорія «чистого Я» сама зростає з розкриття поняття життя, щоб потім, як назва для способу буття життя і способу її становлення, зайняти головне місце в подальшому розвитку цього поняття: життя як самосвідомість. Тут, у силу притаманних життю тотальності і загальності, чисте Я стає взагалі для-себе-сущим родом, з яким пов'язані усі «відмінності» буття

Самосвідомість повторює у своїй рухливості «моменти» загальної рухливості життя.

Процес індивідуальності, яка зберігає себе «за рахунок» загального життя, конкретизується як «бажання» (Begierde), як результат цього процесу виникаюча «відбита єдність» індивідуума і загального життя, як взаємне «визнання» (Anerkennen). В цьому становленні здійснюється єднання Я і предметності (оживлення світу, причетність життя до світу (Welt-haftigkeit)) і єднання Я із іншим Я (причетність життя до **Mu** (Wir-haftigkeit)): у цих обох напрямках Інобуття Я шукає і знаходить тотожність самому собі. Здійснення цього єднання природньо, не означає об'єднання раніше розділеного і один від одного ізольованого, а навпаки, наповнення і здійснення початкової єдності у роздвоєнні.

«Суб'єкт і об'єкт є сутнісно рефлексивними визначеннями, котрі як такі робляться дійсністю лише на рівні суспільного буття» [Lukács 1972: 28]. Об'єкт, отже таким чином, є одним із рівноправних партнерів поряд з суб'єктом в рамках практичної діяльності.

Таким чином, закономірності суспільного буття нерозривно пов'язані з індивідуальними актами практики альтернативного характеру. «Діалектичне мислення розуміє критичну напругу між «є» і «повинно бути» перш за все як онтологічний стан, що відноситься до структури самого Буття. Однак розпізнавання такого стану Буття – його теорія – передбачає спочатку конкретну практику» [Маркузе 1994: 175-176.].

В онтології неомарксизму уся суспільно-людська активність необхідно виникає з альтернатив, передбачаючи у відношенні до них вибір, рішення. Альтернативи виникають як невід'ємний фундамент практики [Kurz 2013: 212], а вся праця – як процес творчості.

Рушійну силу історичного розвитку слід шукати саме в рішеннях людей з приводу тих альтернатив, які з'являються перед ними. Мова йде про альтернативний характер усього історичного розвитку.

Література

- Зінченко, В. В. (2016). Політичні ідеї постмарксистів. В: *Політична думка ХХ – початку ХХІ століть: методологічний і доктринальний підходи*. Львів: «Новий Світ-2000», Т. 1, 280-326.
- Маркузе, Г. (1994). *Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества* /пер. с англ. Киев-Москва: REFL-book, 368 с.
- Bloch, E. (1993). *Das Prinzip Hoffnung*. Bd I. Fr.a.m.: Suhrkamp, 1085 s.
- Bloch, E. (2001) *Erbschaft dieser Zeit*. Fr.a.m.: Suhrkamp, 415 s.
- Habermas, J. (2003). *Erkenntnis und Interesse*. Fr.a.m.: Suhrkamp, 75 s.
- Kurz, R. (2013). *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. München: Ullstein, 456 s.
- Lukács, G. (1972) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx* (auf Einbanddeckel: Ontologie – Marx). – Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 194 s.
- Marcuse, H. (1931) Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey. *Die Gesellschaft*. Bd.VIII, H.4, 350-367.
- Marcuse, H. (1932) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Habilitationsschrift*. Fr.a.m.: EA Frankfurt, Klostermann, 368 s.
- Zinchenko V. (2021) Sustainable development goals as an integrative basis of the global public strategy for the effectiveness of ecology, education and science at all levels. *International Conference on Sustainable Future and Environmental Science. IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science 635* (2021) 012012.

Іван Іващенко,

докторант Університету Мартина Лютера

(м. Гале, Німеччина)

<https://orcid.org/0000-0002-7146-6831>

ЗНАЧЛИВІСТЬ ПЕРЕКЛАДУ ДЛЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ» ІМАНУЕЛЯ КАНТА)

Осердям будь-якої гуманітарної освіти є робота з текстом. Те саме стосується і дослідницької діяльності гуманітарія, яка зосереджена на текстах. Філософську ж освіту годі увявити без поглибленої роботи з текстами: як класиків філософії, так і сучасних авторів. Професійний філософ, звісно, має читати тексти винятково мовою оригіналу, надто коли йдеться про класику. Проте цього не можна вимагати від студентів, які лише опановують професію. У цьому випадку ключову роль у філософській освіті відіграє переклад. Хоча роль перекладу, певна річ, не обмежується самою лише освітою. Переклади філософської класики потрібні також для того, щоби як студенти, так і дослідники мали

можливість своєю мовою обговорювати того чи іншого автора. А це передбачає *домовленість* професійної спільноти щодо того, як ми перекладаємо певні терміни певного автора, щоби під час обговорень не виникало термінологічної плутанини, коли на позначення того самого терміна оригіналу використовують різні слова в мові рецепції оригіналу.

Переклад, звісно, завжди є інтерпретацією, а отже, читач має інтерпретувати інтерпретацію, тому завдання максимум для перекладача – за можливістю зберегти багатозаровість оригіналу, хоча досягнути властивої оригіналу багатозаровості повністю, ясна річ, неможливо. На що передусім має зважати перекладач нехудожнього (філософського) тексту? Він має насамперед брати до уваги термінологію, тобто поняття, що мають сталі й незмінні значення в усьому тексті. Переклад термінів не можна змінювати й використовувати натомість синоніми, інакше неминучою є втрата думки автора й руйнування структури аргументації, що унеможлиблює інтерпретацію перекладеного тексту читачем, який не володіє мовою оригіналу й не має можливості зіставити з ним переклад.

Окрім термінів, дуже часто термінологічне забарвлення мають синтаксичні конструкції, від правильного перекладу яких залежить розуміння думки автора. Дуже важливо правильно пов'язати суб'єкта головного речення з його займенниковим скороченням в підрядних, надто коли в головному реченні маємо справу з кількома іменниками однакового граматичного роду (за умови якщо в мові оригіналу існує граматичний рід), а отже, треба з'ясувати якого з них стосується займенникове скорочення в підрядному. Ці всі нюанси й, на перший погляд, дрібниці насправді визначають *ціль* тексту.

Важлива також фігура перекладача класичного філософського тексту, який має відповідати певним вимогам. Передусім це має бути дослідник, який своїми публікаціями та дослідженнями довів свою обізнаність як із текстом, який перекладає, так і з традицією, до якої цей текст належить. Приміром, найавторитетніші переклади «Критики чистого розуму» Імануеля Канта англійською мовою робили відомі в англослов'янському світі кантознавці: Норман Кемп Сміт, а також Пол Гаєр і Алан Вуд (у співавторстві). Важливим є також процес професійної комунікації перекладача з фаховою спільнотою, яка потім послуговуватиметься перекладом. Перекладач має наводити аргументи на користь своїх рішень, переконуючи в такий спосіб професійну спільноту, а отже, запроваджуючи свої рішення. Це можуть бути або публікації в часописах, або дискусії на публічних майданчиках. В Україні, приміром, такий майданчик існує – «Лабораторія наукового перекладу», у рамках якої періодично відбуваються обговорення ще не опублікованих перекладів.

В Україні важливість перекладу філософської класики надто велика, адже українською мовою її почали перекладати лише після здобуття нашою країною незалежності. З відомих причин гуманітарну й філософську класику не

перекладали українською за советських часів. Втім, ситуація склалась таким чином, що більшість перекладів філософської класики, які маємо на сьогодні, зроблено не професійними філософами, а переважно професійними філологами.

На прикладі поки що єдиного українського перекладу «Критики чистого розуму» Імануеля Канта – базового для філософської освіти та філософської традиції тексту – можна відповісти на таке запитання: чи може мотивований читач українського перекладу, який хоче зрозуміти філософію Канта, але не володіє німецькою мовою, використовувати цей переклад й зрозуміти на його основі Кантову теоретичну філософію? Відповідь на це питання може складатися з двох частин: термінологічної, у якій слід прояснити, чи дотримано в перекладі незмінність і тяглість Кантової термінології, і синтаксичної, де треба з'ясувати, чи враховано термінологічні особливості Кантової синтаксису. Зіставлення має спиратися на те саме німецьке видання «Критики чистого розуму», з якого зроблено український переклад: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.

Наведу кілька прикладів термінологічних помилок.

1. Ось приклад чистої помилки: «оскільки душа споглядає саму себе не так, як вона уявляла б себе безпосередньо й самодіяльно, а відповідно до того способу, в який вона зазнає впливу ззовні, а отже, так, як вона являється собі, а не так, як вона є» [Кант 2000: 73] (тут і далі підкреслення наші).

Оригінал: «da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist» (KrV, B 68–69) [Кант 1998: 124]⁵.

Як бачимо, в українському перекладі оригінальну конструкцію «von innen», тобто «зсередини», перекладено як «ззовні» (німецькою це було би von außen). Ця помилка, звісно, повністю змінює суть Кантової думки, що, здається, навіть не треба пояснювати.

2. Наскрізним поняттям «Критики чистого розуму» є поняття «розсуду» (der Verstand), а також чистих понять розсуду (reine Verstandesbegriffe), тобто категорій. Перекладач на позначення цих термінів обрав такі рішення: «розсудок» і «чисті розсудкові поняття». Ми не сперечатимемось про слушність такого рішення. Зрештою, головне перекладати ці терміни скрізь однаково. Що ж маємо в українському перекладі? У «Передмові» до другого видання ці терміни перекладено як «поняття чистого розуму» [Кант, 2000: 31], а також як «розумові поняття» [ibid.: 35]. Особливо прикрим є другий випадок, адже Кант говорить там про поліпшення (Verbesserungen) у другому виданні

⁵ Тут і далі оригінал «Критики чистого розуму» спочатку цитую в дужках, де наводжу місце в другому виданні 1787 року згідно з класичною пагінацією, яку позначають латинською літерою В, відтак наводжу сторінку у виданні за редакцією Тимермана, з якого зроблено український переклад.

найважливішої частини всієї «Критики» – «дедукції понять розсуду» (Deduktion der Verstandesbegriffe) (KrV, В XXXVIII) [Kant 1998: 36]. Тож в українському перекладі має місце груба помилка, адже чистими поняттями розуму (reine Vernunftbegriffe) Кант називає трансцендентальні ідеї, а не категорії (KrV, В 378) [Kant 1998: 427]. Зрештою, і в українському перекладі «reine Vernunftbegriffe» перекладено саме як «чисті розумові поняття» [Кант 2000: 226], тож складається враження, що в «Передмові» до другого видання Кант говорить про дедукцію трансцендентальних ідей, а не категорій, хоча об'єктивна дедукція трансцендентальних ідей, за Кантом, неможлива (KrV, В 336) [Kant 1998: 439]. Ба більше, чисті поняття розсуду є предметом розгляду трансцендентальної аналітики, тоді як чисті поняття розуму – трансцендентальної діалектики. Отже, вже на початку українського перекладу його читач стикається з термінологічною плутаниною через непослідовність вжитку того самого терміна – ключового для Кантового проекту трансцендентальної філософії.

Цю тенденцію нерозрізнення в перекладі ключових термінів «die Vernunft» (розум) та «der Verstand» (розсуд) подибується, наприклад, і тоді, коли Кант, згідно з українським перекладом, пише про «найпоспільніше вживання розуму» [Кант 2000: 41], тоді як в оригіналі маємо справу з «aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche» (KrV, В 5) [Kant 1998: 47], тобто «найпоспільніше вживання розсуду» (або «розсудку», як запропоновано в українському перекладі, але аж ніяк не розуму).

Ось кілька прикладів синтаксичних помилок.

1. Уже в першому реченні ключового для дедукції категорій § 16, де Кант визначає базове поняття єдності апперцепції, стикаємося з помилкою, яка радикально змінює Кантову думку:

«*«Я мислю» має бути в змозі супроводжувати всі мої уявлення; бо інакше в мені уявлялося б щось цілком не мислиме, іншими словами, уявлення було б або неможливим, або принаймні не було б для мене нічим»* [Кант 2000: 105].

Оригінал:

«Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein» (KrV, В 131–132) [Kant 1998: 178].

Як бачимо, в українському перекладі з'явилася заперечна частка «не», яка в поєднанні з «нічим» утворює подвійне заперечення, а отже, цілковито змінює Кантову думку. Адже в німецькому оригіналі йдеться про те, що без супроводу «Я мислю» наших уявлень *вони були би для нас нічим*, тоді як в українському перекладі, навпаки, без такого супроводу уявлення все-таки було би для нас чимось (не було б для мене нічим = було би чимось). Іншими

словами, оригінал Канта каже про необхідність «Я мислю» для будь-яких уявлень, тоді як український переклад стверджує протилежне. Ясно, що така помилка цілковито змінює напрямок Кантового аргументу в найважливішій частині книги.

2. «Засади чистого розсудку — чи а priori конструктивні (як от математичні), чи лише регулятивні (як от динамічні) не містять лише, так би мовити, чисту схему для можливого досвіду» [Кант 2000: 185–186].

«Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori konstitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung» (KrV, B 296) [Kant 1998: 339].

У цьому уривку виникає відсутня в оригіналі заперечна частка «не». Конструкція «nichts als» означає «лише, виключно» або «не що інше, як», тобто Кант говорить, що засади чистого розсуду містять виключно чисту схему для можливого досвіду. З українського перекладу ж випливає, що вони можуть містити ще щось, крім чистої схеми – «не містять лише». В оригіналі ж цього взагалі немає.

Отже, як висновок можна зазначити, що, з одного боку, переклад 2000 року був певним набутком в тодішньому україномовному культурному середовищі, адже «Критика чистого розуму» вперше заговорила українською. Проте з огляду на наведені термінологічні й синтаксичні помилки маємо, на жаль, негативно відповісти на порушене на початку запитання: мотивований читач, який хоче зрозуміти філософію Канта, не володіє німецькою мовою, а у своєму розпорядженні має лише український переклад, *теоретичну філософію Канта за наявним українським перекладом зрозуміти не зможе* через непослідовність перекладу ключових Кантових термінів, а також змістові помилки в тлумаченні його синтаксису, а подеколи навіть лексики.

Література

- Кант, І. (2000) Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс.
- Kant, I. (1998) Kritik der reinen Vernunft. Hrg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.

Олександр Кіхно,
старший науковий співробітник
сектору історії східної філософії
Інституту філософії НАН України (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0001-7329-3332>

РОЛЬ КАТЕГОРІАЛЬНОГО ІНСТРУМЕНТАРІЮ В ІСТОРІОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

Видатний індійський філософ Шрі Ауробіндо Гхош з метою аналізу історичного процесу у праці «Людський цикл» розробляє доволі специфічну систему категорій. Зокрема, Ауробіндо виділяє 4 психологічні стадії розвитку будь-якої цивілізації. Це зовсім не випадково, адже він приймає тисячолітню теорію 4-х віків (юг) – Золотого, Срібного, Мідного і Залізного, які відігравали таку значну роль в індійській ведичній традиції. Передусім Ауробіндо звертається до класифікації німецького теоретика Лампрехта, бере на озброєння його термінологію. Він, щоправда, відмічає, що раціональні класифікації грішать жорсткістю і замінюють ментальною прямою кільця і зигзаги природи. Ауробіндо слідом за Лампрехтом говорить про Символічну, Типову, Умовнісну, і Індивідуалістичну стадії розвитку соціуму. Ауробіндо відмічає, що домінанта релігійного світогляду – головна характерна риса 1-ї, Символічної стадії розвитку цивілізації, ця соціальна стадія, вважає він, завжди релігійна і активно образотворча у своїй релігійності.

Наступна друга стадія розвитку будь-якого суспільства, його Срібний вік – це Типова стадія, яка створює великі соціальні ідеали. Власне моральні ідеальні принципи виходять на передній план, людина вже співвідноситься з ідеалом, а не з Божественною Істотою чи космічним Принципом. Не Божественна Істота прямо виражається в людині, а людина виражає ідею соціальної честі – честі Браміна, з її чистотою і благочестям, прагненням до вченості і знання, честі Кшатрія – мужності рицарства і гордого самообмеження, в комерційній надійності і благодійництві Вайш'ї, в вірній службі і покірності Шудри. Типова стадія переходить закономірно в Умовнісну. Касти стають остаточно жорсткими і закритими, в їхній еволюції зовнішні опори – походження, економічна функція, релігійний ритуал і символ, сімейна традиція виходять на перший план. Зовнішні форми і ритуали і в релігійному і в громадському житті домінують над суттю, вони позбавлені справжнього етичного змісту і психологічного переживання, касти стають справді економічними категоріями, жрець маскується під іменем Браміна, аристократ і феодалський вельможа під іменем Кшатрія. Четвертий, Залізний вік є віком індивідуалізму і раціоналізму, віком бунту проти застиглих старих культурних форм. Далі Ауробіндо робить спробу транспонувати внутрішньо цивілізаційну категоризацію в

загальноісторичну, загальнолюдську. Він вважає, що зараз європейська цивілізація (а з нею і загальнолюдська) знаходиться на стадії доби Індивідуалізму і Розуму. Але антитезою цієї доби він вважає не просто циклічне повернення до Символічної стадії, а перехід людства до доби, яку він іменує Суб'єктивною.

Вихід з тупику Ауробіндо вбачає в пробудженні психічного, суб'єктивного бачення, у маніфестації духу творчого шукання. В період Індивідуалістичного віку вірять в ефективність зовнішнього бунту і революції, в зовнішній прогрес, вірять в те, що досконалість може досягатися машинерією, механізацією всіх процесів. Але для Ауробіндо це є необхідна стадія переходу до пробудження суб'єктивного, внутрішнього життя, до суб'єктивного періоду людства, коли людина повинна повернути, знову набути своє втрачене глибинне Я. В цьому переході закономірно більш визначну роль, вважає він, може відігравати Схід, Азія та Індія зокрема, очевидно тому, що Західний світ не в змозі розімкнути жорсткі межі раціоналістичної парадигми.

Ще одною важливою для історіософських побудов Ауробіндо категорією є поняття Нації-Душі і у відповідному розділі «Людського циклу» мислитель детально аналізує вже не етапи цивілізаційного розгортання, а етапи самоосягнення будь-якої нації як онтологічної цілісності з усією складністю її внутрішнього психологічного життя. Важливою інновацією Ауробіндо є протиставлення етичної та естетичної культур як загальноісторичної опозиції так і власне етнічної, оскільки певні нації та періоди характеризуються мислителем як переважно естетикоцентричні (Еллада, італійський Ренесанс) та етикоцентричні (Рим, тевтонський протестантизм).

І, нарешті, в розділах, присвячених приходженню і ході того, що Ауробіндо визначає як Духовний Вік (Доба) можна знайти специфічну точку дотикання і синтезу історіософських та еволюційно-трансформістських побудов мислителя.

Оксана Кожем'якіна,
*доцент кафедри філософських і політичних наук
Черкаського державного технологічного університету (м. Черкаси)*

ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ КАТЕГОРІЙ НЕВЕРБАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Категорія гендеру, стрімко увірвавшись в науковий понятійний апарат в другій половині ХХ століття, постає однією з провідних ознак формування нового ціннісного поля сучасного наукового дискурсу, акцентуючи питання плюральності, діалогічності, поліцентричності, іншої суб'єктивності, що долає монологічні настанови традиційно чоловічого світогляду, сприяючи поширенню практик врахування суб'єктної репрезентації статі та розкріпачення від

монополії чоловічих ідеалів. З часом категоріальне поле гендеру врівноважується до всебічних досліджень жіночого та чоловічого, зокрема, соціокультурних підстав фемінності та маскулінності, соціальних та культурних очікувань, соціальних активностей та стереотипних настанов.

Теоретичне обґрунтування концепції гендеру в сучасній науці (історії, психології, філософії, соціології, лінгвістиці тощо) відбулось завдяки напрацюванням Дж. Келлі, Дж. Скотт, Дж. Батлер, М. Фокаулт, М. Розальдо, Е. Джейнуйей, Ю. Хірדман, Р. Лакофф та ін., які визначили проблемне коло гендерних досліджень, здійснили періодизацію гендерної історії, розробили категоріальний апарат та заклали теоретико-методологічні засади дослідження гендерної проблематики. Зокрема, Дж. Скотт пропонує розуміти гендерний підхід як дихотомічне мислення, що передбачає спроможність розглянути певну подію очима як жінки, так і чоловіка, виявляючи в різних ракурсах бачення схоже та відмінне [Scott 1986: 1067].

Визнаючи загальні відмінності між чоловіками та жінками, в тому числі відмінності в темпоральних культурах, В. Брайсон концептуалізує такі відмінності не в термінах вроджених способів поведінки, а як відображення їх сучасних соціальних ролей, пригадуючи вислів Сімони де Бовуар про те, що жінками не народжуються, ними стають [Брайсон 2011: 68-69]. Відтак в гендерній проблематиці особливо гостро постають питання гендерної ідентичності та структур владних домінацій (зокрема, нерівномірного розподілу влади та можливостей) в різноманітних сферах – політичній, економічній, правовій, моральній, особистісній, професійній та ін., що закріплюється в комунікативних стратегіях домінувального дискурсу.

Лінгвістичний ракурс гендеру насамперед враховує сконструйовані у мові та закріплені у свідомості усталені образи та рольові характеристики, які визначають внутрішні та зовнішні детермінації комунікативних взаємодій відповідно до усталених моделей соціокультурної поведінки. Особливе зацікавлення викликають так звані немовні засоби комунікації, які складають сферу досліджень паралінгвістичного блоку, розкриваючи дієвість невербальності у проявах модуляцій голосу, кінестетичних рухів, пози тощо, супроводжуючи, замінюючи, доповнюючи мовні вирази, водночас надаючи значно більшої інформативності та смислової очевидності, ніж самі ці мовні висловлювання.

За М. Фуко, практики мовної поведінки спираються на два різновиди дискурсу – мовленнєвий, або вербальний, та немовленнєвий (невербальний). Дискурс як міркування в сенсі практик вербальної та невербальної поведінки охоплює широке коло текстів, ідей, які певним чином вимовляються, аргументуються, обговорюються, продукуючи в цілому інтенції множинності, неоднорідності [Фуко 2004]. Дискурс відтак постає системою мовленнєвих практик, що впливає на формування уявлень про об'єкт мови, це завжди зацікавлене мовлення, довільне сполучення фактів та фантазії, що й задає певні

соціальні конструкти [Фуко 1995]. До невербального дискурсу М. Фуко відносить, окрім знаків, символів та інших невербалізованих понять, ще й своєрідну позамовну реальність – *владу, тіло, дію*, що й постає виразною системою представлення засобів самовираження та домінування, встановлюючи нерівномірне позиціонування гендерних комунікацій у численних соціальних практиках та інституціях, задаючи порядок системи відносин.

В дослідженні питань про Іншого у гендерних аспектах філософської суб'єктності французька філософиня Люс Іріґаре ставить питання подолання незмінної історичної традиції засадничої моделі людської істоти як ідеально чоловічої в контексті потреби формування жіночої суб'єктивності, інакшої репрезентації іншості, вивільнюючи жіночий суб'єкт з чоловічого світу. Одним з важливих вимірів становлення жіночого суб'єкта є вихід з-під генеалогічної влади цього єдиного світогляду, відновлення жіночих генеалогій та наділення жінки відповідними новій суб'єктності мовою, образністю, уявленнями [Іріґаре 2007: 50-53]. Традиція стверджувала обов'язок жінки бути берегинею та мати зобов'язання любові і турботи, попри всі негаразди, спрямовуючи відповідні репрезентації людської ідентичності.

Це знайшло відображення у особливій жіночій мові, мові занепокоєння іншим, служіння іншому, підкорення та потреби дозволу, що має очевидну виразність у статевих особливостях невербальних комунікацій, виявляючи паралінгвістичну маскулінність як втілення сили, агресивності та розуму, водночас фемінність – як демонстрацію слабкості, покірності та чуттєвості. Фемінна невербаліка в традиційному форматі є свідченням соціокультурних детермінацій підлеглості та відчуження власне жіночого під тиском символіки ритуалізованого маскулінного панування. Зокрема, доволі показовими в цьому контексті є дослідження гендерних аспектів соціально-психологічної проксеміки, які виявляють вплив гендерної ментальності на розмір особистого простору, його емоційного наповнення, типових реакцій на порушення кордонів цього простору [Sommer 1969].

Отже, гендерна ментальність в невербаліці має різні суб'єктивні конфігурації та різні суб'єктні стратегії (маскуліної монологічності та фемінної діалогічності), виявляючи гендерно-комунікативний зв'язок з питаннями становлення жіночої суб'єктивності та загалом динаміки розвитку (і шляхів подолання) маскулінного дискурсу, впроваджуючи практики абсолютної пошани до відмінності Іншого/Іншої та комунікативного конструювання їх трансцендентності.

Література

Брайсон В. (2011). *Гендер и политика времени. Феминистская теория и современные дискуссии* /пер. с англ. А. Л. Якубин. К.: Центр учебной литературы, 248 с.

- Irigare L. (2007). Питання про Іншого /пер. з франц.. В: *Про рівність статей*. К.: Альтерпрес, 47-59.
- Фуко М. (2004). *Археологія знання* /пер. с франц. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия, 416 с.
- Фуко М. (1995). Говорящий пол (Сексуальність в системі мікрофізики влади) / пер. с франц.. В: *Современная философия*. Харків. (1), 35-43.
- Scott J.W. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. *American Historical Review*. 91 (5), 1053-1075.
- Sommer R. (1969). *Personal space: The Behavioral Basis of Design*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs. New Jersey, 176 p.

Олександр Комаров,
аспірант філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)

ОНТОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ КАРТИНИ СВІТУ

За твердженнями Мартина Гайдегера та Вернера Гейзенберга картина світу – це те, що постає як знання людини про дійсність в результаті розвитку модерної науки і наукової методології. Новочасна наука, що вивчає дійсне послуговуючись методом та експериментом, як підсумок дослідження обраної царини описує результати свого дослідження певними пов'язаними практичними висновками, визначеною методом мовою. В роботі «Картина світу в сучасній фізиці» Гейзенберг вказує на Галілея, як на того, хто першим запропонував спосіб вивчення певних фізичних процесів, який був покладений в основу подальшого розвитку модерної науки. Цей спосіб полягає у виокремленні конкретної царини дійсного, який вивчається в експериментальний спосіб, а результати його описуються та систематизуються здебільшого математичним чином. Такі результати дозволяють не лише описати певне виокремлене дійсне, але й пояснити його функційність, а отже набути змоги передбачати й опанувати процеси, які є об'єктами наукового дослідження. Таким чином в як засадничі елементи науки постають метод та об'єкт. Особливу роль у творенні науки Гейзенберг відводить Ньютону, як тому науковцю, який першим зміг виявити чіткий взаємозв'язок між рухом фізичних об'єктів що дані нам у навколишньому світі та рухом космічних тіл, таким чином вказавши на наявність універсальних та загальнозначущих законів механіки. Цей момент Гейзенберг називає виникненням картини світу, яка, як уявлення про дійсне, стала домінантною в XIX ст. та залишалась такою до XX ст. Важливими аспектами такої картини стали математичний метод опису фізичних

процесів та переконання, що фізика знайшла найменшу частину матерії – атом. «Так виникла досить спрощена картина світу, притаманна матеріалізму XIX ст.: в просторі і часі рухаються атоми – незмінно суще у власному смислі слова, а вся розмаїтість явищ чуттєвого світу породжується їх взаємним рухом» [Вернер 1987: 113].

Слід зазначити, що подібна тенденція набула широкого вжитку в усіх інших царинах людського досвіду, що уможливило виникнення природничих та гуманітарних наук в усьому їх розмаїтті. Отже світ, як те що дане нам в знанні, постає перед людиною, як певні виокремленні системи наукових висновків, які передбачають наявність строгих законів, що описують функції цих систем. В роботі «Час картини світу» Гайдеггер зазначає, що строгість математичних природничих наук – це точність. Природничі науки мають бути точним, в той час як гуманітарні науки для того щоб бути строгими, як раз мають залишатися не точними. «Всі гуманітарні науки, тобто всі науки про живе, для того щоб залишатись строгими, необхідно мають, навпаки, бути не точними. Дійсно, можна описати живе в категоріях просторово-часового руху та розміру, але в цьому випадку вже не схоплюється саме живе» [Heidegger 1994: 76].

Саме модерна наука, як спосіб підкорення дійсності уможливила розвиток техніки. Принципові зміни в поглядах на науку відбулись в XX ст. разом з розвитком квантової фізики. Зміна уявлень відбулась у зв'язку з виникненням технічної можливості поділити те, що всі вважали вже неподільним. В результаті поділу атома, виявилось що він має ядро та частинки, що були названі електронами, а згодом виявилось, що і ядро можна поділити, та знайти всередині протони та нейтрони. При цьому виявлення цих частинок уможливилось за допомогою технічних приладів, які в свою чергу були винайдені в результаті попередніх наукових досягнень, в межах вже заданої картини світу. Важко переоцінити значення цих наукових відкриттів для людства загалом, адже вони уможливили появу атомної техніки. Квантова фізика, як розділ фізики, повноцінно вступила в свої права. Та чи став матеріальний світ через це для нас більш зрозумілим? «Отже, і питання, чи існують в просторі і часі частки «як такі», не може більше ставитися в такій формі. Відтепер ми можемо говорити тільки про те, що відбувається, коли частка, поведінка якої реєструється, взаємодіє з будь-якою іншою фізичною системою, наприклад з вимірювальним приладом. Як наслідок, уявлення про об'єктивну реальність елементарних частинок дивним чином зникає, але зникає воно не в тумані якогось нового розуміння реальності або ще не зрозумілого уявлення про неї, а в прозорій ясності математики, яка описує не поведінку елементарних частинок, а наше знання про цю поведінку» [Вернер 1987: 115]. Гейзенберґ зазначає, що як раз відмова від розуміння природи уможливорює все більш ефективні способи її підкорення людині. Результати науки не дані людині у безпосередньому досвіді, мова йде про суто теоретичні

процеси описані математично, а інколи стає й незрозуміло що саме описується, так, наприклад, на мікро рівні неможливо встановити чи маємо ми справу з частинкою чи хвилею.

Безпосереднє досвідчення дійсності зникає, залишається сама математика, як формалізація певних знань, зумовлених методичним стосунком людини до дійсності. Гайдегер йде навіть далі, вказуючи на хибність уявлення про те, що це саме наука спричинила розвиток техніки, для нього йдеться про певний технічний / інструментальний спосіб оприявлення дійсності, який є причиною виникнення науки, яка спричиняє виникнення техніки, що своєю чергою є умовою подальшого розвитку науки. Такий інструментальний спосіб мислення Гайдегер пов'язує з втратою стосунку до певного цілого, яке є умовою можливості мислення і принципі. А саме йдеться про скерованість людини на суще, а не на буття, в своїх пізнавальних практиках. Тобто замість пізнання, як оприявлення сущого в його бутті, для новоєвропейської людини мова йде про виокремлення певних аспектів сущого. «Вперше суще як предметність представлення та істина як достовірність уявлення визначається метафізикою Декарта» [Heidegger 1994: 87]. «Вирішальним тут є не те, що людина вивільняє себе від минулих зв'язків для себе самої, але те, що змінюється сутність людини, і людина стає суб'єктом» [Heidegger 1994: 88]. Людина стає суб'єктом означає, що людина стає точкою відліку для всього сущого, яке досліджує за допомогою ізолюючого виокремлення певних царин довколишнього, та їх математичного опису.

Гейзенберґ зазначає, що в сучасному світі людина завжди тепер зустрічає лише саму себе, тому що перетворила оточуючий світ через його опанування та підкорення на власне дзеркало. Гайдегер до цього додає, що людина в сучасному світі дійсно зустрічає завжди саму себе, але ніколи не зустрічає власну сутність.

Про цю ж проблематику веде мову й Гейзенберґ, коли зазначає, про неможливість наукового вчення про життя, як таке. «Саме через цю обставину не можна науково обґрунтувати віровчення, яке мало б обов'язкову силу для всього життя. Таке обґрунтування можна було б провести за допомогою фіксованих наукових понять, а вони можуть бути застосовані тільки в обмеженій сфері досвіду. Тому у вступях до сучасних віроповчальних творів часто зустрічається внутрішньо суперечливе і засноване на самообмані твердження, ніби мова в них йде не про віру, а про науково обґрунтоване знання» [Вернер 1987: 119].

Тобто, життя, що виявляється людині як ціле досвіду не може бути описане науково, бо наука ґрунтується на виокремленні окремих сфер досвіду, що і уможлиблює її методичність. Відсутність методу заперечувала би саму науковість науки. Суперечливими залишаються і спроби об'єднати науки в певну метанауку, адже недоцільним здається спочатку ізолювати певні царини

досвіду з цілого, а потім намагались зібрати їх назад в ціле, виміри та структури якого лежать поза межами уявлень про вимірюваність.

Щодо описаної проблематики Гайдеґер пропонує звернутися до експлікації питання про мислення в принципі. Цьому присвячена його промова на симпозіумі в Баварській академії витончених мистецтв 1953р., яка в подальшому вийшла друком під назвою «Питання про техніку» (саме на цьому симпозіумі трохи раніше за Гайдеґера, Гейзенберг виголосив свою промову «Картина природи в сучасній фізиці»). Гайдеґер зазначає, що там де йде мова про науку і техніку йдеться про мету та засоби, а отже ми маємо говорити про причинність. А так, ми маємо звернутися до трактату Арістотеля Метафізика, в якому Арістотель розглядає чотири причини сущого, а саме: матеріальну, формальну, цільову та діючу. Послугуючись грецькими поняттями ми можемо говорити про $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Саме вимір логосу, тобто діючої причини, в онтологічному сенсі, і є виміром специфічної активності людини. Адже ми констатуємо що сам матеріальний світ з його оформленням і рухом (метою) є незалежно від людини. Все ж людина є також сущим, а отже існує в контексті всіх перерахованих виявів причинності. Специфічна ситуація людини як сущого, полягає в знанні того що вона є, а отже в стосунку до буття – екзистенції. Стосунок до буття і відкриває вимір логосу, тобто існування людини за принципом діючої причини, в умовах загальної причинності, тобто чотирьох причин. Для позначення явища причинності греки послугувались, також, поняттям $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$, що може бути перекладено як – те що заборгувало іншому. Як пояснення сутності такої заборгованості, а отже і природи логосу, Гайдеґер використовує грецьке поняття $\acute{\alpha}\lambda\omicron\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\omicron\alpha$, що в перекладі означає – оприявлювати. Тобто, людина, спосіб буття якої спричиняється діючою причиною, своїм специфічним способом активності має оприявлення. Оприявлення, як спосіб виводу непотаємного з потаємного греки називали словом $\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$, тобто істина. Отже, прагнення до істини є не просто певною формою активності людини, за яку відповідає філософія, але самою сутністю буття людини і її призначенням. Відкриття непотаємного з потаємного охоплює все суще в його причинності, тобто з урахуванням повного онтологічного контексту існуючого в його чотирьох каузальних можливостях. Сучасна наука, як спосіб ізоляції та виокремлення людини з загального контексту існуючого в якості суб'єкта обмежила свій горизонт пізнанням лише діючої причини.

Отже, шлях до істини пролягає в оприявленні, а не в представленні, хоча як *оприявлення* так і *представлення* є модусами розкриття (Entbergen) сущого. Відмінність їх полягає в тому, що представлення скероване суто на речі сущого, тоді як оприявлення скероване на те, що уможливорює будь-яку скерованість, тобто те що проливає світло на факт того, що *дещо є*. Умова можливості виявлення того що *дещо є*, що одночасно розмикає ситуацію «я є», ми схоплюємо як буття. Те що є умовою можливості виявлення будь-чого, як того,

що є, завжди передує самому виявленому. А зважаючи на те, що воно завжди передує, ми його завжди проґавлюємо. «Про це вже знали грецькі мислителі, які казали: про те, що передує тому що постає, нам людям, стає відомо лише згодом. Людині початкове ранішнє показується лише в кінці. Тому в царині мислення необхідне зусилля початкове мислиме мислити ще початковіше, не в свавільній волі поновити пройдешне, але в тверезій готовності дивуватись прибуттю ранішнього» [Heidegger 1994: 23]. Отже здатність виявити те що передує і уможлиблює мислення знаходиться в здатності самого мислення, адже є ним самим. Тож мова йде про виявлення самого себе, або дослідження власної сутності. Зважаючи на те, що людина в своєму пізнанні традиційно скерована на речі сущого (і саме цією скерованістю на думку Гайдеґера, вирізняється історія західно-європейської метафізики), переведення людиною уваги на те, що уможлиблює скерованість, загрожує людині жахом, адже виявляється дещо принципово невідоме і завжди проґавлене, але в той же час це невідоме є самою людиною, тобто самістю. Отже оголюється дещо чуже в самому собі, власна нерозкрита сутність. Гайдеґер описує таку ситуацію екзистенціалом – моторошність (Unheimlichkeit). В той же час таке моторошне, як досвідне виявлення умов можливості будь-якого оприявлення та представлення є більш наближеним людині ніж будь-які результати оприявленого чи представленого, а отже істинно людським. Саме в цьому напрямку має бути направлений пошук онтологічної можливості явища цілого, як фактичності людського досвіду, а отже прояснення питання сутності істини.

Література

- Вернер, Г. (1987). Картина природы в современной физике. В: Вернер Г. *Шаги за горизонт* /пер. с нем. // Сост. А. В. Ахутин, общ. ред. и вступ. статья Н.Ф. Овчинникова. М.: Прогресс, 112-118.
- Heidegger, M. (1994). *Holzwege*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 378 S.

Марія Лігус,

аспірантка філософського факультету

Київського національного університету

імені Тараса Шевченка (м. Київ)

<https://orcid.org/0000-0002-4091-323X>

ФЕНОМЕН ПЕРФОРМАНСНОЇ КОМУНІКАЦІЇ КРИЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦІЇ ГАНСА УЛЬРІХА ҐУМБРЕХТА

Постання перформансних студій у другій половині ХХ століття на хвилі перформативного повороту обумовило трансформацію предмету і специфіки гуманітарних наук. Зокрема, ключовим поняттям нової парадигми гуманітарних

досліджень стає поняття перформансу, а разом із ним у фокус дослідницького інтересу потрапляють поняття подієвості, процесуальності, присутності і комунікації на противагу структуралістським акцентам на поняттях тексту і структури. Така зміна засад гуманітарних досліджень визначила актуальність перформансу як призми концептуалізації соціокультурної діяльності, зокрема феномена комунікації, зважаючи на перформативний характер комунікації та комунікативну природу перформансу. Виходячи із того, що перформанс відіграє ключову роль у сучасному соціокультурному просторі та гуманітарному дискурсі, перспективним видається осмислення перформансної комунікації крізь призму концепції виробництва присутності Г.У. Гумбрехта.

Згідно з Г.У. Гумбрехтом, культурна дійсність є «складним поєднанням одночасно ефектів значення і ефектів присутності» [Гумбрехт 2006: 31]. Філософ надає поняттю присутності ключове значення у контексті критики герменевтики, що тривалий час була панівним методом гуманітарних наук. Згідно з філософом, герменевтика втілює культуру значення, що нехтує тілесним виміром культурних практик. Натомість у межах концепції виробництва присутності акцентується поняття присутності. Присутність – це завжди вияв, вплив, здійснення, динаміка вираження, а отже пов'язане із тілесним виміром людського існування: «будь-яка форма комунікації завдяки своїм «матеріальним елементам» неодмінно зачіпає специфічними і різноманітними способами тіла людей, що спілкуються між собою» [Гумбрехт 2006: 29]. Г.У. Гумбрехт, акцентуючи на ролі тілесності у комунікації, обґрунтовує також її перформативну природу: присутність завжди виробляється, здійснюється, виражає себе. Інакше кажучи, присутність – це експресивний процес, подія вияву дечого у часі і просторі з метою реалізації комунікативної взаємодії. Саме тому, у контексті концепції Г.У. Гумбрехта, присутність завжди виявляється у її виробництві як ефект присутності у просторі. Ба більше, феномен присутності безпосередньо пов'язаний зі сферою комунікації, зважаючи на те, що комунікація є платформою самовираження її учасників.

Окрім ефектів присутності, у концепції Г.У. Гумбрехта актуалізується також ключова роль вербального виміру комунікації. Ефекти значення опосередковують ефекти присутності, створюючи смисловий контекст їхнього здійснення. Філософ слушно наголошує на тому, що незважаючи на розрізнення культур присутності та значення, ці два типи культури не суперечать одна одній, адже мовлення не протиставляється невербальній комунікації. Ці комунікативні виміри є взаємопов'язаними. Саме тому згідно з Г.У. Гумбрехтом, досвід присутності завжди виникає у дискурсі, який є контекстом виявлення ефектів присутності.

Як критична реакція на герменевтичну традицію тлумачення світу концепція Г.У. Гумбрехта є також суголосною ідеям перформативного повороту.

Окрім того, означена концепція видається перспективною для концептуалізації перформансу як комунікативного феномена. Більше того, вона є фундаментальною для концептуалізації перформансу як комунікативної події, адже вона уможлиблює аналіз культурних феноменів, зокрема події комунікації як єдності ефектів присутності й значення – органічного поєднання невербального і вербального вимірів комунікації, що відбувається як соціальна подія. Іншими словами, подія перформансної комунікації передбачає взаємозв'язок і взаємодоповнення тілесного виміру виміром вербальним, які у єдності уможливають ефективний успішний соціальний перформанс.

Людська тілесність є передумовою перформансу як спільної дії, у якій учасники втілюють сенси, адже саме за допомогою тіла перформери виражають віхи сценарію, презентують себе, а також безпосередньо взаємодіють з аудиторією. Зокрема, за словами Г. У. Гумбрехта, найважливішим у перформансі є «перебування там, де й коли відбувалися події», що уможлиблює інтерпретацію смислів, які виявляються «крізь тіла, за реальної присутності й у реальному часі» [Гумбрехт 2012: 22]. Водночас, виняткове значення у перформансній комунікації має і вербальний вимір, що обумовлює рефлексійну роль перформансу стосовно власних учасників і соціальної дійсності. Мовлення перетворює учасників перформансної комунікації на суб'єктів, що промовляють, що розвінчує класичну суб'єкт-об'єкту дихотомію в аналізі соціокультурних взаємодій.

Література

- Гумбрехт Г.У. (2012) *Похвала спортивній красі* /пер. з англ. М. Бистрицької, Дух і Літера, 216 с.
- Гумбрехт, Г. У. (2006) *Производство присутствия: Чего не может передать значение* /пер. с англ. С. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 184 с.

Юрій Мелков,
*провідний науковий співробітник
Інституту вищої освіти НАПН України (м. Київ)*

ВІД «КАТЕГОРІЙ ДІАЛЕКТИКИ» ДО «КАТЕГОРІЙ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ»: ГУМАНІСТИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ СВІТОГЛЯДНИХ КАТЕГОРІЙ У КИЇВСЬКІЙ ШКОЛІ ФІЛОСОФІЇ

Історія вітчизняної філософії радянського періоду поки що, на жаль, не займає належного місця серед тематики сучасних досліджень – переважно з причин дещо зневажливого ставлення сьогоденних дослідників до думки тієї занадто ідеологізованої доби. Проте, багато ідей, які були висунуті

мислителями вказаного періоду, залишаються актуальними й для нашого часу. Зокрема, значна увага київських мислителів була приділена дослідженню різноманітних філософських категорій: починаючи від П. В. Копніна, існувала гарна традиція рекомендувати аспірантам брати в якості теми своєї дисертації певну категорію, з подальшим опублікуванням роботи в якості монографії.

Втім, справа не обмежувалася лише категоріями діалектики та їх аналізом в контексті діалектичного матеріалізму. На мою думку, саме «Київська школа» вітчизняної філософії другої половини ХХ століття у світоглядній, гуманістичній проблематиці своїх інтересів, що встановлювалася та розвивалася П. В. Копніним, В. П. Івановим, В. І. Шинкаруком, І. В. Бойченком, С. Б. Кримським, М. П. Поповичем та ін., виступила законною спадкоємицею традицій українського філософування – гуманізму Т. Г. Шевченка, І. Франка та Л. Українки, «філософії серця» П. Юркевича, концепції глибинної причетності світу та людини Г. С. Сковороди [Мелков 2020]. Інша справа, що ідеї цієї національної традиції представлялися вже мовою сучасної професійної філософської думки, і насамперед, мовою німецької класичної філософії, мовою Гегеля та Маркса. Але ідеї світил світової класики витлумачувалися при цьому, знову ж таки, у світлі традиції української та руської, нехай і дещо завуальованим чином.

Щоправда, протилежної думки дотримуються сучасні московські дослідники С. М. та О. В. Марєєви, критикуючи при цьому позиції В. Г. Табачковського та мою за недооцінку марксизму, загалом заперечуючи вплив слов'янської гуманістичної, тим більше релігійної традиції на київських мислителів радянської доби [Марєєв & Марєєва 2013: 220-226]. Проте, і ці автори не могли в результаті свого вивчення ідей цієї школи не дійти висновку про існування серйозних розбіжностей між московськими трактуваннями відносин людини та світу з позицій «діяльнісного підходу» (насамперед, у варіанті Е. В. Ільєнкова і його послідовників) – та ідеями киян, підданих при цьому критиці за «зрушення» з категорій діалектики на «категорії духовної культури», за спроби «гуманізації» діалектичного матеріалізму.

Мені здається, що саме таке «зрушення» й становить собою найбільш характерні властивості нашої вітчизняної культурної традиції – та найбільш актуальні та цікаві на сьогодні ідеї київських мислителів. Зокрема, визнаючи, слідом за матеріалістичною думкою, об'єктивний світ за вихідне, «первинне» начало, існування якого не залежить від людини та від людства, вітчизняні мислителі радянського періоду прагнули насамперед усвідомити природу взаємин світу та людини. Визнання існування об'єктивної реальності не означає зведення людини до рівня пасивної частини природи, але тільки й дозволяє порушувати питання про діалектику суб'єкта та об'єкта – насамперед, про їхню взаємодію в процесі пізнання. Чи не центральною ідеєю одного з засновників Київської школи П. В. Копніна була саме ідея про нерозривний зв'язок онтології

та гносеології як категоріальних засад: у філософії не може існувати «онтології як такої (вчення про буття поза його відношенням до свідомості) і гносеології (вчення про пізнання поза його відношенням до форм буття); відносини мислення та буття – вихідний пункт усіх категорій діалектичного матеріалізму, який одночасно виконує функцію й онтології, й гносеології» [Копнин 1966: 28].

Більше того: особливість діалектичного матеріалізму, зазначає П. В. Копнін, полягає в тому, що буття пізнається ним не тільки як суще, але й як належне [Копнин 1966: 33]. Можна помітити, що тут ідеться, по суті, про єдність не тільки онтології та гносеології, але також і аксіології! Цей момент пояснюється тим, що власне світ як предмет пізнання виступає не просто зовнішнім і заданим світом, і тим більше не «навколишнім середовищем», але *світом людини*. Гуманістичні інтенції варто позначити в якості ще однієї характерної особливості Київської школи філософії. У своїй програмній роботі щодо визначення понять філософії та світогляду В. І. Шинкарук проголошує філософію системою світорозуміння, призначення якої – відображення природи не самої по собі, але з погляду визначення місця людини у світі, при чому предметом світогляду виступає «світ у його відношенні до людини та *людина*, що самовизначається у світі» [Шинкарук 1977: 18].

Дана тема знаходить свій найбільш глибокий розвиток у творчості В. П. Іванова – який, на жаль, не є одним із відомих сьогодні київських мислителів радянської доби, хоча саме його С. Б. Кримський називав свого часу чи не найбільш талановитим з усіх своїх колег, і творцем оригінальної системи *антропонтології*, заснованої на ідеї абсолютності людини, яка лише суто зовнішнім чином відповідала нормативам офіційної радянської філософії. Світ, на відміну від просто природи, що існує також і для тварини, постає сферою відношення буття як людини у світі, так і світу для людини, причому і буття, і небуття, пояснює В. П. Іванов, – це не «фазові стани» чистої онтології, а модуси смисложиттєвої реальності: *цінності*, які можуть бути дані лише людині, здатній творити та оцінювати. «Проблема буття, – стверджує філософ, – починається тільки там, де починається *людське* в людині, ...коли сенс буття полягає для людини вже не в самому бутті, а в знаходженні його сенсу» [Іванов 1986: 30].

За такого підходу стає зрозумілою й та особлива увага, що серед усіх форм культури та видів людської діяльності приділяється в київській філософії мистецтву – як сфері, що втілює в собі людську творчість у найбільш чистому її вигляді, – а також і феномену естетичного як такого. Якщо, приміром, для того ж Е. В. Ільєнкова та його соратників, при всій до них повазі, цей інтерес киян був і залишається малозрозумілим, тому що, на думку представників цієї Московської школи філософії, якоїсь особливості естетичного відношення до дійсності просто не існує [Мареев & Мареева 2013: 240-245], – то для гуманістичного підходу школи Київської своєрідність мистецтва полягає, за

словами В. І. Мазепи, «в тому, що воно розкриває «людський» аспект об'єктивних закономірностей дійсності» [Мазепа 1974: 113], переломлюючи їх через індивідуальне людське сприйняття світу.

Уводячи людські почуття в категоріальну структуру наукового світогляду, вітчизняні філософи, починаючи з П. В. Копніна та В. І. Шинкарука, підкреслювали саме цей людський, культурний спосіб сприйняття світу: не як даного, не як наявного буття, але як буття в часі, як сприйняття світу можливостей – і, насамперед, можливостей, втрачених у світі минулого, і можливостей, передбачуваних і бажаних у світі майбутнього. Уявлення людини про майбутній, потенційний, ідеальний світ є переживанням можливостей і конструюванням на їхній основі образу майбутнього буття – як предмета надії, що поєднує в собі *знання та віру*.

Поняття віри, як установки на сприйняття уявлюваного та бажаного *як дійсного*, вводиться П. В. Копніним до теорії пізнання – справа для академічної філософії середини ХХ століття нечувана, – в якості необхідної для людини переконаності в істинності знання та правильності практичної дії: без перетворення ідеї на *особистісне* переконання неможлива практична реалізація теоретичних ідей, а тому неможливо й власне пізнання у повному сенсі цього слова, як таке, що ґрунтується на взаємопереході об'єктивного знання та суб'єктивної впевненості.

На мій погляд, ця ідея виявляється вкрай актуальною сьогодні, в ситуації екологічної кризи та глобальних проблем людства. Становлення синергетики лише унаочнює ту ідею, що сценарії розвитку природного та культурного світу визначаються людиною в її пізнанні не лише за мірою їх імовірності, але й за їх бажаністю чи небажаністю, сприятливістю чи несприятливістю для людини та її цивілізації, формуючи й практичні настанови щодо подальшої людської діяльності.

Література

- Іванов В. П. (1986) Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности. В: Иванов В. П., Быстрицкий Е. К. и др., *Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования)*. К.: Наукова думка, 10-88.
- Копнин П. В. (1966) *Введение в марксистскую гносеологию*. К.: Наукова думка, 288.
- Мазепа В. І. (1974) *Художня творчість як пізнання*. К.: Наукова думка, 216 с.
- Мареев С. Н., & Мареева Е. В. (2013) *Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подходы*. М.: Академический проект, 288.
- Мелков Ю. А. (2020) «Киевская школа философии» ХХ в. и её основные идеи в контексте конституирования единства украинского философского сообщества. В: *Культура украинских философских сообществ: ситуация*

трансформації: [колективна монографія]. Одеса: Издатель С. Л. Назарчук, 59–70.

Шинкарук В. И. (1977) Введение. Философия и мировоззрение. В: Шинкарук В. И. (отв. ред.). *Человек и мир человека (категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения)*. К.: Наукова думка, 7-26.

Анатолій Мініч,
старший викладач
кафедри культурології та філософії Національного університету
«Острозька академія» (м. Острог)

ДОЛЕНСНЕ РІШЕННЯ ЛЮДИНИ РОЗУМНОЇ

Постановка проблеми. Походженню і розвитку усіх видів, що відноситься до роду Люди (Homo), присвячено чимало наукових праць. Ця тема постійно знаходиться в полі зору представників різноманітних наук, зокрема, філософії, антропології, психології, соціобіології і теології. Загалом, нараховується більше десяти дуже різних за своєю сутністю гіпотез походження людини. Наукова спільнота обговорює ідеї біологічної еволюції людини, впливу психічного і соціокультурного чинників на її розвиток. Теологи і богослови вважають, що людина є творінням Бога. Наявність великої кількості гіпотез наводить на думку щодо відсутності необхідної кількості наукових фактів для підтвердження одних і спростування інших гіпотез. Для філософії питання походження людини виявляється важливим з огляду на з'ясування співвідношення матерії і розуму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В українському науковому співтоваристві найбільш популярними є теорія еволюційного розвитку та креаціонізму. Питання антропогенезу висвітлюються в працях українських дослідників: Бойчук Ю., Товтин Я., Гусак П., Єськов К., Князев А. Серед іноземних дослідників значне поширення отримала еволюційна біологія, в якій поєдналися дарвінівська теорія з генетикою (Фішер, Райт, Холдейн). Вільям Гамільтон надав обґрунтування теорії родинного добору у якій пов'язував альтруїстичну поведінку з наявністю у родичів ідентичних за походженням генів. Артур Кіт вважає головним чинником соціальні стосунки, виживають ті групи, у яких більш розвинені взаєморозуміння, допомога, колективні форми полювання і боротьби з природними стихіями. Космічна гіпотеза наголошує на позаземному походженні людини, а мутаційна стверджує, що людина виникла внаслідок генетичної мінливості (Хуго де Фріз, С. І. Коржинський). В ХХІ столітті в США, Канаді і Австралії одержали широке поширення ідеї еволюційної психології. Вона займається вивченням видоспецифічних психологічних особливостей людини таких, як, дитячі страхи гучних звуків, темряви, заздрість, любов, суперництво в шлюбній поведінці, вірність, підтримання родових,

традицій, альтруїзм, гра, обман, вірність у шлюбі, помста за вчинене насильство, боротьба за соціальний статус, гумор, ревності, виробництво знарядь праці, колективізм та багато іншого (Девід Басс). Аналіз сучасних досліджень і публікацій засвідчує, що серед дослідників не існує єдиної думки не тільки про характер природи людини, а й про наявність природи людини як такої. Еволюцію специфічних людських здібностей таких, як розум і свідомість, важко досліджувати, оскільки їх зміни неможливо прямо відстежити за залишками гомінід і слідам їх життєдіяльності. Юваль Ной Харарі, професор кафедри історії Єврейського університету в Єрусалимі у своїй книзі «Людина розумна», посилаючись на нові палеонтологічні знахідки і нові дані, що були отримані при аналізі архаїчної ДНК і стародавніх скам'янілостей, доводить одночасне існування кількох видів роду *Homo*, зокрема, одночасно з *Homo sapiens* існували *neanderthalensis*, *soloensis*, *denisova* [Харарі 2016]. Ці ідеї змушують переглянути класичні уявлення щодо походження людини, зокрема, гіпотезу щодо послідовного розвитку людини по ланцюжку від австралопітека, пітекантропа, неандертальця, кроманьйонця до сучасної людини розумної. Виникає закономірне питання: «Чому ми – єдиний вид людей, якому вдалося вижити, тоді як всі наші найближчі родичі вимерли?». Відповідь на це питання відкриває шлях для розуміння походження і еволюції людини.

Мета дослідження полягає у тому, щоб визначити поріг складності задач недоступних для розв'язання гомінідами і визначити, яким чином вони були розв'язані *Homo sapiens*.

Виклад основного матеріалу. Зазвичай, науковці порівнювали людину з твариною і шукали відмінності, що притаманні роду людському. Книга Харарі переводить наукові дослідження в іншу площину – необхідно віднайти відмінності між *Homo sapiens* та іншими видами людей. Ці відмінності мають бути настільки істотними, щоб одним людям вони забезпечили панівне становище серед живих істот, а інші види людей, у яких ці властивості були відсутні, вимерли, зазнавши поразки в конкурентній боротьбі за виживання. Така постановка питання дозволяє зробити низку спрощень. Будемо вважати, що фізичні характеристики *Homo sapiens* (зріст, вага, будова скелету, волосяний покрив) нічим істотним не відрізнялись від інших видів людей. Друге припущення стосується відмінностей у вазі і розмірах мозку. На цій властивості наголошують біологи, проте, ми цією особливістю нехтуємо. Третє припущення стосується природи людини. Припускаємо, що всі види людей мають однакову природу, або люди народжуються егоїстами, або їм притаманні вродженні соціальні зв'язки і обов'язки стосовно одна одної, однак, природа *Homo sapiens* нічим особливим не відрізняється від природи інших видів людей. Такий підхід дозволяє відкинути низку гіпотез, що їх висловлюють соціологи, еволюційні біологи і антропологи та визначити те головне і визначальне, що притаманне *Homo sapiens*. За таких спрощень, на нашу думку, можна припустити, що

найбільш істотною рисою Homo sapiens виявляється розум. Людина, як і тварина, наділена здатністю мислити, приймати рішення, аналізувати ситуацію, однак існує клас задач, які спроможна вирішити лише Людина розумна. Всі інші види людей, або не можуть знайти рішення, або вирішують їх неправильно. Існує певний поріг складності задач, який виявляється критичним, він є недосяжним для розв'язання неандертальцем і вирішується кроманьйонцем. Здатність мозку людини розв'язувати задачі цього класу, власне, називається розумом. Виходячи із такої моделі людини, розум постає як визначальний фактор, що забезпечив подальшу еволюцію людини.

Поставлена мета дослідження вже частково досягнута в економічній теорії. Економічна модель людини надзвичайно проста – це індивід, який діє виключно у власних інтересах, інтересами інших людей він не переймається. Розум, що по латині звучить як раціо, в науковій літературі позначається як раціональність і тлумачиться як сукупність пізнавальних та аналітичних здібностей. Це дуже складне поняття. В економічній науці існують декілька дуже простих і зрозумілих тлумачень раціональності, зокрема, під розумом розуміється здатність максимізації корисності. Під максимізацією корисності у філософії, по І.Бентаму, розуміється керівний психологічний принцип поведінки людей в їх прагненні уникнути страждань і збільшувати задоволення, проте, в економічній теорії це поняття близьке до «економічної ефективності», під якою розуміється досягнення найбільших результатів за найменших витрат праці або отримання максимуму з доступних для людини обмежених ресурсів. На думку економістів, найскладніша задача, що стоїть перед розумом, полягає в придушенні власного егоїзму на користь спільною взаємодії з іншими людьми. Розум – максимізатор має прорахувати, коли альтруїзм піде на користь. Краще поступитися частиною свого інтересу заради узгодження спільних дій, і у майбутньому така стратегія відповідає цілям максимізації власної користі [Фукуяма 2005: 160]. В економічній теорії ця задача отримала назву «Дилема в'язня». Реальна поведінка Людини розумної насичена масою прикладів дотримання соціальних норм, людина діє традиційно, морально, у відповідності із законами держави та вимогами релігії, її дії описуються вимогами суспільства, а не егоїстичними інтересами індивіда. «Дилема в'язня», таким чином, означає ту задачу, вирішення якої поділяє природний і культурний світи. Ті, хто вирішить «Дилему в'язня» мають можливість створити соціальні норми, а ті, хто не здатен її вирішити, не має шансів на культурне життя і, відповідно, належати до Homo sapiens. Таким чином, саме розум є джерелом культури, цінностей і норм [Фукуяма 2005: 163].

Теорія ігор демонструє певні етапи пошуку вирішення «Дилеми в'язня». Теоретично розв'язати цю дилему не виявлялось за можливе. Рівновага Неша встановлюється у ситуації, коли обидва гравці обирають егоїстичну стратегію поведінки і не йдуть на співробітництво. Певним проривом стали праці Роберта

Аксельрода. Він експериментальним шляхом досліджував повторювану «Дилему в'язня», коли учасники роблять вибір знову раз по раз і пам'ятають попередні результати. Кращою стратегією виявилася «Око за око» Анатолія Рапопорта, яка, за певних умов, передбачає співпрацю між учасниками. Виявляється, розум здатен до аналізу своїх попередніх рішень і їх наслідків. Постає питання щодо умов, за яких розум приймає рішення співпрацювати, зокрема, яка кількість повторювань необхідна для того, щоб гравці змінили стратегію з егоїстичної на стратегію співпраці. Вже під час першого експерименту, що був проведений Фрадом і Дрешером, які придумали гру в «Дилему в'язня», вони отримали відповідь на це питання. За умовами гри обидва гравці робили ходи одночасно, вони не знали ходу суперника. Гра тривала сто раундів. На шістдесятому раунді обидва гравці вперше змінили егоїстичну стратегію і обоє обрали стратегію «співпрацювати». Від 83-го раунду до 98-го тривав відтинок суцільної співпраці. Однак в 99 раунді один гравець порушив уявну домовленість і вдався до егоїстичної стратегії. З його точки зору це була розумна стратегія, адже він очікував, що в останньому, сотому раунді його суперник врешті-решт вдасться до зміни стратегії, тому він зіграв на випередження і на передостанньому ході змінив стратегію на егоїстичну. Тисячі проведених експериментів підтверджують цю закономірність. Підсумовуючи, можна зробити висновок, що співпраця не утворюється після першого чи другого раундів, для цього потрібна велика кількість повторювань. На якомусь етапі утворюється ситуація координації, і вона може тривати довго, проте, відчуваючи кінець гри гравці знову повертаються до егоїстичної стратегії [Діксіт & Нейлбафф 2019: 115].

Деякі науковці вважають, що «Дилема в'язня» вирішується завдяки ітерації, що багаторазове повторення виявляється необхідною і достатньою умовою для створення соціальних норм і правил [Фукуяма 2005: 159]. На наш погляд, цей висновок дещо передчасний. Утилітаризм, що криється за такими міркуваннями, не може пояснити різноманіття соціальних норм, що існують в різних культурах. Кожна культура містить звичаї і традиції, що є по своїй природі ірраціональними. Наприклад, не можна пояснити, чому одні народи не їдять телятину, другі не їдять свинину, а треті всеїдні. Ще один аргумент стосується моралі. Мораль не можна звести до простого розрахунку нинішньої чи майбутньої користі, вона супроводжується переживаннями, докорами сумління, емоціями. Врешті – решт, експеримент довів, що в кінці партії гравці повертаються до егоїстичних стратегій. Така поведінка засвідчує, що взаємна співпраця носить нестабільний, тимчасовий характер, і легко руйнується. Іншими словами, на прикладі даного експерименту не можна пояснити стійкої соціальної взаємодії, що ми спостерігаємо в реальному житті. Власне, загальний висновок науковців полягає у тому, що різноманіття культурного життя, людська моральна поведінка, створення соціальних норм, виявляється

значно складнішими, ніж вважають теоретико-ігрові тлумачення раціонального вибору [Уильямсон 1996: 191]. Таким чином, модель людини економічної, яка максимізує свою користь і здатна до аналізу багаторазових повторень ситуації, недостатня для пояснення реальної соціальної взаємодії людини. Економісти часто дивуються, що у світі існує аж стільки взаємодій, оскільки теорія ігор твердить, що спільних рішень часто досягти дуже важко. Людська моральна поведінка – створення норм і слідування їм – є значно складнішою, ніж вважають теоретико-ігрові тлумачення раціонального вибору [Фукуяма 2005: 191].

На наш погляд, дослідження процесу прийняття рішень, вивчення механізму вибору одного рішення з кількох альтернативних, дозволить отримати нові знання для розв'язання «Дилеми в'язня». Для цього проаналізуємо результати іншого експерименту. Це логічна комп'ютерна гра «Чотири в рядок», подібна до відомої з дитинства «хрестики – нулики». Гра логічна, два гравці намагаються розмістити чотири кульки одного кольору в рядок на шахівниці із 42 клітинок. Хто швидше впорається із цією задачею, той виграв. В грі беруть участь декілька тисяч гравців, комп'ютер показує рейтинг десяти переможців. Умовами гри передбачалось, якщо гравець вигравав, то він отримував у суперника гравця із вищим рейтингом. Це антагоністична гра або гра з нульовою сумою в теорії ігор, вона повторювана з наростаючим рівнем складності. Одні гравці приймали правильне рішення і вигравали, інші програвали. Досліджувались чинники, що впливали на перемогу і сам процес прийняття такого рішення. Однак, попередній аналіз результатів гри не дозволив їх визначити. Спостерігались лише дві закономірності. Перша – існували рівні складності гри, де гравці зазнавали дуже багато поразок і які важко було пройти. Друга стосувалась великої кількості поразок серед переможців, у деяких з них кількість програшів була більшою за кількість вигравів. Така ситуація наводила на думку, що своєю перемогою вони мали завдячувати вмінню аналізувати помилки і робити правильні висновки.

Помилки, зазвичай, асоціюються з неуважністю, поспіхом, необдуманістю. Аналіз результатів гри показав, що жоден з гравців не може уникнути поразки, що поразка є необхідною умовою для стимуляції роботи мозку і пошуку іншого рішення. Виявилось, що помилки бувають тактичні (неправильний хід) і стратегічні (неправильно обрана стратегія). Гравець не може розрізнити ці два види помилок, потрібна велика кількість поразок, щоб він дійшов до думки щодо глибшого аналізу невдач. Проблема у тому, що існує не одна, а чотири стратегії, кожна із яких відповідає певному рівню складності задач. Перша стратегія – вирішити логічну операцію розмістити чотири кульки в один рядок, друга – врахувати ходи суперника, третя – скористатися можливостями шахівниці, що містила сім стовпців і шість рядків, для обрання оптимальної стратегії. Для гравця рівень складності задачі завжди невідомий,

він не знає яку стратегію потрібно застосовувати. Тільки після значної кількості поразок його розум приходиться до висновку, що помилки носять не лише тактичний, але й стратегічний характер. Поразка, таким чином, виявляється, не лише помилкою, а сигналом щодо зміни стратегії. Далеко не всі гравці побачили в програші сигнал для зміни стратегії, звідси велика кількість програшів [Мініч 2014].

Економічна модель людини економічної дуже проста і не спроможна пояснити процес аналізу помилок в повторюваній грі. Пояснити цей феномен вдалося шляхом уточнення моделі, а саме, розум економічної людини має враховувати витрати розумової енергії на прийняття рішення. Економісти враховують витрати на зовнішню діяльність людини, ці витрати підлягають калькуляції. Витрати на розумову діяльність вважалися незначними, якими можна знехтувати і які неможливо порахувати. В ситуації, коли гравець розв'язує логічну задачу сидячи перед монітором і пальцем тисне на клавіатуру, витрати енергії на розумову діяльність зростають і стають визначальними. Людський мозок – це дуже ощадливий механізм, він намагається вирішити проблему з мінімальними зусиллями. Оптимальна ситуація, коли кількість розумової енергії відповідає тому мінімуму, що дозволить розв'язати певну задачу. Якщо гравець прикладе недостатньо розумової енергії, то він програє, якщо перевищить кількість витраченої розумової енергії, то порушиться вимога максимізації. Результат гри виступає певним індикатором в процесі пошуку необхідного балансу. Наявність загальної великої кількості поразок серед гравців пояснюється тим, що гравці приймають рішення в умовах невизначеності, не знаючи рівень складності задачі вони намагаються вирішити її не приклавши необхідних розумових зусиль на аналіз ситуації.

Четвертий рівень складності настає після того, як учасники поетапно опанували попередні три стратегії. Гравці не припускаються помилок, передбачають можливі ходи суперника, знайомі з усіма можливими комбінаціями. Вони мають високий рейтинг і прагнуть уникати поразки, бо поразка означає пониження в рейтингу переможців. Четверта стратегія полягає у тому, що гравець грає «ідеально», і в кінці гри, коли залишається кілька порожніх клітин, він може проаналізувати можливі свої ходи і ходи суперника. Якщо передбачає свою перемогу, то продовжує гру, а якщо прогнозує поразку, то виходить з гри. Він виключає комп'ютер під час гри, комп'ютерна програма вважає гру незавершеною. Таким чином, на четвертому рівні складності залишаються гравці, які лише виграють і ніколи не програють. Переможцями в грі «Чотири в рядок» стали гравці, які додумались до четвертої стратегії [Мініч 2014]. Стратегія обману давно відома в економічних наукових колах. Так, Олівер Вільямсон ввів в економічну літературу поняття «опортуністична поведінка», під якою розуміє «переслідування особистого інтересу з

використанням підступності». Вільямсон відносить до такого типу поведінки брехню, злодійство, шахрайство та інші, «більш тонкі форми обману, які можуть бути активними і пасивними, проявлятися *ex ante* та *ex post*» [Харарі 2016]. Він розглядає опортунізм як сильну форму егоїстичної поведінки. В нашому експерименті «опортуністична поведінка» виявилась найрезультативнішою, вона забезпечила найкращі результати в грі.

Вивчення процесу прийняття рішень, що можна спостерігати під час гри «Чотири в рядок», дозволяє глибше зрозуміти таємницю людського мислення і застосувати ці знання для пояснення суспільного життя. Реальне життя людини надзвичайно різноманітне, людина стоїть перед необхідністю розв'язувати проблеми різної складності. На прикладі дуже простої логічної гри «Чотири в рядок» видно, що людський розум в процесі пошуку раціонального рішення робить сотні помилок і здійснює колосальні витрати внутрішньої енергії мозку. Досягнення Людини розумної полягає у тому, що вона навчилася створювати алгоритми взаємодії, які мінімізують витрати розумової енергії. Як зазначали психолог Ніколас Гамфрі і біолог Ричард Александер, єдиною причиною того, чому людський мозок розвинувся так швидко, була необхідність взаємодіяти, обманювати і розгадувати поведінку один одного [Фукуяма 2005: 185]. Культура породила масу зразків людської взаємодії (соціальні норми, ролі, мораль, інститути, право) які виявляються алгоритмами дій. Ці алгоритми дозволяють заощадити велику кількість розумової енергії і уникнути помилок. Навіть, якщо певні традиції сьогодні оцінюються як ірраціональні, то вони можуть вважатися раціональними в тій частині, що їх сповідує велика група людей, які мислять однаково.

Носії четвертої стратегії стають переможцями, проте. вони руйнують усталений порядок накопичення людського досвіду, гра закінчується. Весь процес раціоналізації відкидається на перший примітивний рівень вирішення логічних задач. Усі механізми соціальної взаємодії неконкурентні, адже «опортуністична поведінка» виявляється найкращою формою раціоналізації. Природно, виникає агресія до порушників порядку, у якому кожна людина економить витрати на прийняття рішення і де вона не робить помилок. Зона комфорту вимагає захисту, носіїв четвертої стратегії називають зрадниками, шахраями, обманщиками, колаборантами та застосовують щодо них свій гнів та санкції.

Таким чином, проаналізувавши процес прийняття рішень на прикладі даного експерименту можна отримати нові знання щодо діяльності розуму і уточнити модель людини економічної. Однак, в процесі нашого дослідження не було вирішено головної задачі, наявність четвертої стратегії не дозволяє збагнути, яким чином розум *Homo sapiens* приходять до ідеї соціальної взаємодії і вирішує «Дилему в'язня».

В повторюваних іграх в «Дилемі в'язня» простежується закономірність – на певному етапі взаємодії люди приходять до думки щодо координації дій, проте, передбачаючи закінчення гри, вони повертаються до егоїстичної стратегії. Загальна увага науковців прикута до вивчення процесу обману і вони вказують на необхідності морального виховання. На нашу думку, кардинальне вирішення проблеми взаємодії полягає не в моралі, а в нескінченному продовженні гри. На певному етапі виникає співробітництво між гравцями, однак, очікуваність закінчення гри руйнує цю взаємодію. Якщо гра продовжується безмежно, то і взаємодія буде стабільною. Виникає ідея вічного життя. Гра, що не має кінця, виявляється умовою створення соціальних норм, проте не є гарантією дотримання стратегії соціальної взаємодії. На життєвому шляху людини виникають трагедії, непорозуміння, війни, що в людській уяві може трактуватись як кінець життя. Людський розум має здолати самого себе, він має вирішити проблему існування четвертою стратегією, і він може її вирішити, якщо накладе певні обмеження, табу на самого себе. Потрібен хтось інший, могутній, якому людина довіряє і делегує повноваження вирішувати найскладніші задачі, що відносяться до четвертого рівня складності. Людський розум здатен вирішити задачі першого, другого і третього рівня складності, однак виникає потреба в існуванні могутньої, надприродної сили, яка візьме на себе розв'язання задач четвертого рівня складності. Такою є ідея Бога.

Ідея вічного життя та ідея Бога наявні в міфології усіх народів світу, незалежно від місця проживання, клімату, культурного розвитку. Це та основа, той фундамент, який дозволяє накопичувати досвід людської взаємодії і створювати нові алгоритми дій. Без міфології ця конструкція розсипається, людина опиняється в примітивному тваринному стані. Таким чином, усунути проблему четвертої стратегії можна за умови, що розум людини приходить до думки щодо існування вічного життя та існування Бога. Лише за таких умов вирішується «Дилема в'язня». На нашу думку, завдячуючи цим ідеям *Homo sapiens* отримав вирішальну перевагу над іншими видами людей і забезпечив умови для подальшої еволюції.

Висновки. Підсумовуючи, можна стверджувати, що єдиною вагомою перевагою *Homo sapiens* над іншими видами людей була наявність розуму. Людина розумна була здатна вирішувати задачі певного рівня складності, а інші види *Homo* або не можуть знайти рішення, або вирішують їх неправильно. На думку економістів, найскладніша задача, що стоїть перед розумом, полягає в придушенні власного егоїзму на користь спільною взаємодією з іншими людьми, і ця задача отримала назву «Дилема в'язня». Теорія ігор не вирішує цю проблему. Теорія прийняття рішень показує, яким чином відбувається накопичення досвіду людської взаємодії і роль розумової енергії для розуміння цього процесу. Проте, наявність четвертої стратегії чи «опортуністична поведінка», не дозволяє в межах теорії віднайти рішення «Дилеми в'язня».

Можна припустити, що рішення можливе в повторюваній грі за умови існування нескінченного терміну гри і що гравці відмовляються застосовувати четверту стратегію, а рішення задач четвертого рівня складності передають надприродним силам. Homo sapiens – єдиний вид людей, який дійшов до думки щодо існування вічного життя і наявності надприродної, могутньої істоти, на розсуд якої передавались найскладніші проблеми життя і яка карає людину за егоїстичну поведінку. Ці ідеї, що втілилися в міфології, дозволили Людям розумним накопичувати алгоритми взаємодії, і забезпечили культурну еволюцію.

Література

- Діксіт, Авінаш, К., & Нейлбафф, Баррі Дж. (2019). *Мистецтво стратегії. Посібник з теорії гри в житті та бізнесі* / пер. з англ. Анастасії Богоніс. Львів: Видавництво Старого Лева, 616 с.
- Мініч, А. (2014). Визначення раціональних стратегій на прикладі комп'ютерної гри «4 в рядок». В: *Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей II всеукраїнської наукової конференції 17-18 жовтня, 2014 р., м. Острого*. Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», С. 71.
- Уильямсон, О. (1996). *Экономические институты капитализма: Фирмы, рынки, «отношенческая» контрактация* / пер. с англ. Ю.Е. Благова, В.С. катькало, Д.С. Славнова, Ю.В. Федотова, Н.Н. Цытович. СПб.: Лениздат, 702 с.
- Фукуяма, Ф. (2005). *Великий крах. Людська природа та відновлення соціального порядку* / пер. з англ. В. Дмитрука. Львів : Кальварія, 380 с.
- Харарі, Ювал Ной. (2016). *Людина розумна Історія людства від минулого до майбутнього* / пер. з англ. Я. Лебеденка. Х.: Клуб сімейного дозвілля, 544 с.

Микола Надольний,
старший науковий співробітник
відділу соціальної філософії
Інституту філософії НАН України (м. Київ)

МЕНТАЛІТЕТ ЯК ДИСКУРСИВНИЙ ЧИННИК ПОЛІТИКИ В ДЕМОКРАТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Звернення до проблематики менталітету [Дінценбальхер 2019; Калакура & Рафальський & Юрій 2017; Попович 2006; Старовойт 1995] як чинника дискурсивних практик демократичного суспільства обумовлено тим, що у категоріальному змісті менталітету відображаються особливості взаємодії людини з довкіллям, сприйняття себе та інших людей, ставлення до буття,

влади, власності, праці, свободи, справедливості з позиції особливого психічного складу, способу мислення, мовного оформлення думки, поліваріантності мислення загалом. У цьому контексті зазначимо спорідненість менталітету з етносом оскільки його носієм виступає узагальнений національний тип людини у всіх її цілісних проявах. Зокрема, існує взаємозв'язок певного типу мислення і соціальної ідентичності адже індивід чи соціальна група є носіями менталітету настільки, наскільки виявляється співпричетність, внутрішня ідентифікація з культурними цінностями консолідованої соціальної (політичної, етно-національної, духовної, господарської, фахової) спільноти і загалом політичної нації як громадянського суспільства, що сформувалось на етнічній або поліетнічній основі. Саме ця обставина актуалізує необхідність гуманітарної експертизи процесу досягнення консенсусу у ретрансляції загальноєвропейських цінностей на національне підґрунтя, враховуючи самотність європейської ментальності як такої. Причина кризи демократичних інституцій пов'язана з домінуванням нігілістичних тенденцій цивілізаційного розвитку, що обумовлено, зокрема, розбалансованістю раціонально-інструментальної, інтуїтивно-сислової та сенситивної функцій мислення, подолання якої можливо і завдяки дискурсивним практикам [Трач 2019: 24-50; Северино 2020].

Суперечливий, часто руйнівний вплив процесу глобалізації на функціонування усталених національних і міжнародних інституцій засвідчує нагальну потребу пошуку нових форм і процедур їх легітимації. В сучасному демократичному суспільстві виокремлюються домінуючі чинники загострення кризи політичної легітимації, а саме: глобальна комерціалізація економіки, зростання потуги транснаціональних корпорацій і мегабанківської системи, глобалізація комунікаційних мереж та їх маніпулятивно-інформаційних, симуляційних можливостей, що загрожує суверенітету, національній, політичній, економічній безпеці держав, сприяє деградації культурної і етнонаціональної ідентичності. В свою чергу, стрімкий характер глобалізації інформаційного простору, окрім позитивних наслідків, стирає державні та міжособистісні кордони, призводить до формування віртуального суспільства та віртуальних спільнот з власним етичним кодексом та відповідною культурою поведінки, перетворюючи соціального суб'єкта на пасивного споживача інформації нездатного, як правило, до її морально-критичної оцінки.

Спираючись на концептуальні засади деліберативної моделі демократії [Хелд 2014] подолання делегітимаційного впливу ментальної морально-політичної дихотомії вбачається у соціальній відповідальності [Єрмоленко 2016] за взаємовідповідність засобів і мети політичної діяльності як дискурсивно-етичному принципі функціонування метаінституції правової держави в її універсальному (глобально-світовому) та партикулярному (локально-національному) статусах моральнісної спільноти.

Література

- Старовойт, І. С. (1995). *Західноєвропейська і українська ментальність: компаративний аналіз*. Тернопіль: СМНВП «Діалог», 184 с.
- Попович, М. В. (ред.). (2006). *Проблеми теорії ментальності*. К.: Наукова думка, 404 с.
- Калакура, Я. С., & Рафальський, О. О., & Юрій, М. Ф. (2017). *Ментальний вимір української цивілізації*. К.: Генеза, 560 с.
- Дінценбальхер, Петер (ред.). (2019) *Історія європейської ментальності*. 2-е вид., доп. / перекл.. з нім. В. Кам`янця. Л.: Літопис, 632 с.
- Трач, Р. (2019). *Людинознавча психологія: зб. ст.* К.: Унів. вид-во Пульсари, 188с.
- Северино, Емануеле. (2020). *Сутність нігілізму* /пер. з італ. Ю. Олійника. К.: Темпора, 668 с.
- Хелд, Д. (2014). *Моделі демократії* / пер. с англ. М. Рудакова. 3-е узд. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 544 с.
- Ермоленко А.Н. та ін. (2016) *Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства*. К.: Наукова думка , 303 с.

Віталій Нечипоренко,
*старший науковий співробітник відділу соціальної філософії
Інституту філософії імені Г.Сковороди НАН України*

ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ КАТЕГОРІЇ «СОЦІАЛЬНА ІНСТИТУЦІЯ» В СУЧАСНІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ

Коли мова йде про інституційну теорію, то більшість сучасних гуманітаріїв мають на увазі економічну доктрину інституціоналізму (неоінституціоналізму або нової інституційної теорії в економіці), яка славиться лауреатами Нобелівської премії⁶. Інтерес публіки до останніх, власне, і слугує основною причиною, яка затьмарює філософську, соціально-теоретичну сутність категоріального апарату цієї самої теорії. Хіба не ефектніше процитувати нобелівського лауреата, аніж відшукувати філософські тексти, які ще до появи цієї самої теорії внесли фундаментальний вклад і розуміння інституцій.

Тож як визначає цю центральну категорію основний представник економічної інституційної теорії Джефрі Ходжсон, *інституція* – це *"інтегровані системи правил, що структурують соціальну взаємодію"* [Hodgson 2015: 501]. Це найбільш загальне визначення дозволяє охопити як

⁶ Якщо бути точним, то премія за досягнення в економічній теорії не фінансується із Нобелівського фонду, її офіційна назва «премія пам'яті Альфреда Нобеля», присуджується з 1969-го року Банком Швеції.

формальні, так і не формальні утворення соціального життя, і підходить для загального розуміння так званих первинних інституцій (мета-інституцій) як, наприклад, *сім'я, держава, релігія* тощо. Розуміння того, як вони діють у певному суспільстві, як впливають на економіку та зазнають зворотнього впливу, але не пояснюють – чому інституції як фактор соціального життя виникають? І хоча не можна звинувати визначних теоретиків-економістів інституційної теорії в ігноруванні філософії (в цій же статті Д.Ходжсон згадує «Федр» Платона і посилається на Дж.Дьюї та К.Поппера [ibid.], вони все ж не можуть дати належне тлумачення цієї категорії так, як це робить філософія⁷.

Проте і у філософії англо-американської традиції категорія інституції визначається доволі у «соціологічний спосіб», тобто характеризуються її соціальні варіації, без пояснення причин появи, становлення та без виявлення антропологічних чинників цього важливого феномену соціального життя. Так Кембриджський словник з філософії дає наступне визначення: «інституція – (1) організація, така як корпорація чи коледж; (2) соціальна практика, така як шлюб або давання обіцянок; (3) система правил, що визначають можливу форму соціальної організації» [Audi 2015: 521]. Стенфордська енциклопедія з філософії теж видає свою безпорадність, коли пише: «термін "соціальний інститут" дещо незрозумілий як у звичайній мові, так і у філософській літературі. Однак сучасна соціологія використовує цей термін дещо послідовніше» [Miller 2019]. Це джерело вказує, що типовим є визначення, запропоноване Джонатаном Тернером: «комплекс позицій, ролей, норм та цінностей, що містяться в певних типах соціальних структур та організують відносно стабільні моделі людської діяльності щодо основних проблем у життєвій підтримка ресурсів, відтворення індивідуумів та підтримка життєздатних суспільних структур у певному середовищі» [Turner 1997: 6], тобто визначення відверто соціологічне.

Філософія ж в особі Арнольда Гелена чітко пояснює, що джерелом появи інституцій є людська природа, що виявляється в її онтогенезі та у специфічній психіці, тілесності людини як «недосконалої істоти» (Mangelwesen)⁸. Ця біологічна неможливість «спеціалізуватися» на певному виді біологічної взаємодії з довкіллям (Umwelt) змусила людину виробити культуру з таким феноменами як мова, праця, сім'я та іншими небіологічними способами життя. В діяльності людина породжує культуру (символічний світ), взаємодіє з іншими людьми та створює соціальні інституції. Останні слугують для неї способами «розвантаження» (Ausladung) свідомості (психіки) та поведінки завдяки виробленню механізмів розумного передбачення та інтерсуб'єктивного

⁷ На жаль, навіть англійська соціологія має «сліпу пляму» стосовно питання виникнення соціальних інституцій як домінант специфічно людської організації спільного життя [Miller 2019]

⁸ Недосконалої, дефектної, слабкої, недостатньої із біологічної точки зору пристосування до довкілля, яке у тварин полягає у чіткій належності до певної «біологічної ніші».

узгодження з іншими. Це робить взаємодію продуктивнішою, вона пронизується культурними (етичними насамперед) сенсами, будує певні ієрархії в спільноті та виробляє специфічні інституційні етоси. Останні в процесі соціальної стратифікації можуть доволі сильно відділитися і навіть конкурувати у складно диференційованому модерному суспільстві. Тож теорія соціальних інституцій А.Гелена, його філософсько-антропологічний підхід дає міцний фундамент для універсального розуміння цієї фундаментальної категорії соціальної теорії в самому широкому сенсі.

Однак, концептуалізація проблем інституційного розвитку не обійшла стороною і англо-саксонську соціальну теорію. Так слід відзначити внесок в її різновид – *теорію організацій* Альберта Хіршмана в 70-ті роки минулого століття [Hirschman 1970]. Особливе значення має праця Джона Серла (1995) щодо ролі інституцій у структурі соціальної реальності [Searle 1995]. Останніми роками англійська філософія та соціальна теорія звертається до різноманітних онтологічних, пояснювальних, нормативних та інших теоретичних питань, що стосуються соціальних інститутів: Майкл Братман (Bratman, 2014), Франческо Гуала [Guala 2016], Річард Скот [Scott 2001], Реймо Туомела [Tuomela 2002] та багато інших.

Як економічна, так і філософські версії інституційної теорії принципово антиметафізичні – вони уникають пояснення людської діяльності в категоріях, які можуть нести трансцедентний зміст, чужий повсякденному людському досвіду. Це вписує їх у сучасний тренд гуманітарних наук, дає можливість розробляти більш універсальний категоріальний апарат, який менш залежний від суб'єктивних уподобань окремого дослідника і орієнтується на широкий спектр проблем. Здебільшого це проблеми, які з точки зору класичної філософії і науки виглядають «прикладними», проте сучасна парадигма доволі далеко від прагнень до холістичних «всеохопних теорій». На нашу думку, для сучасної людини важливіша проблема – як встановити дієвий конституційний лад (т.зв. теорія інституційного дизайну в інституційній теорії) – від проблеми «дуалізму душі та тіла» класичної метафізики. Категоріальний апарат інституційної теорії, як у філософії, так і в інших соціогуманітарних науках нині демонструє величезний евристичний потенціал для пояснення людини і соціальних змін. Важливим залишається завдання залучення інституційної теорії в найбільш актуальні дискурси вітчизняної філософії та соціальної теорії.

Література

- Audi, Robert (ed.). (2015). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge University Press; 3rd edition.
- Bratman, Michael. (2014). *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oxford: Oxford University Press.
- Gehlen, Arnold. (1940) *Der Mensch*. Berlin, (Wiesbaden, 1978).

- Guala, Francesco. (2016). *Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together*, Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organisations and States*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hodgson, J. (2015). On defining institutions: rules versus equilibria. *Journal of Institutional Economics*. 11, 497–505. DOI: 10.1017/S1744137415000028
- Miller, Seumas. (2019). Social Institutions. Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions/>
- Scott, Richard (2001). *Institutions and Organisations*, London: Sage.
- Searle, John. (1995). *The Construction of Social Reality*, London: Penguin.
- Tuomela, Raimo. (2002). *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Jonathan H. (1997). *The institutional order: economy, kinship, religion, polity, law, and education in evolutionary and comparative perspective*. New York: Longman.

Borys I. Ostapenko,
Associate Professor of Philosophy Department
Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education

PHILOSOPHY OF HEALTH CARE: PROTECTION OF VULNERABLE IN MEDICAL CLINICAL TRIALS

Effective and safe biomedical research raises multiple concerns on qualitative protection of vulnerable human subjects and groups.

Thorough analysis of past biomedical experimentation on human being elevates tragic failures of medical professionals in different countries at diverse national and political circumstances.

To observe most notorious examples of the biomedical ethical failures from many nations, political environment and historical epoch some cases should be named: Nazi Medical Human Experiments; Action T4; Japan Unit 731; Tuskegee Study of Untreated Syphilis; Jewish Chronic Disease Hospital Study; Willowbrook Hepatitis Study; Ablative brain surgery; The Monster Study; Medical Experimentation on Black Americans; The Protest Psychosis; Plutonium injections; US- Guatemala syphilis experiments; Skid Row Cancer Study; Radioactive iodine experiments; Albert Kligman's dermatology experiments; Allan Memorial Institute; UK mental institutions; Harry Bailey's deep sleep therapy; Political abuse of psychiatry; Human radiation experiments (The Plutonium Files); Study 329; Death associated with psychotropic drugs; GlaxoSmithKline human experiments; Death from prescription drugs; Juan Maeso case; Christiane Völling case. In these cases the

medical subjects were not provided or capable of protecting themselves. An absence of informed consent or misleading information contributed to their vulnerability and allowed loss of health and even life to occur.

Individuals may be considered vulnerable because their lack of the decision-making capacity to fully comprehend a medical situation, to be under coercive circumstances, and be deficient to provide voluntary informed consent. The groups considered vulnerable in medical research and practices are pregnant women, human fetuses, neonates, prisoners, children, individuals with physical disabilities, individuals with mental disabilities or cognitive impairments, economically disadvantaged, socially disadvantaged, terminally ill or very sick, racial or ethnic minorities, institutionalized persons (for example, persons in correctional facilities, nursing homes, or mental health facilities).

There are four common types of abuses in human biomedical research and medical practices. Physical control of the subjects by the researchers deprives the subjects of voluntariness and enforces them into the biomedical procedures. Coercion uses a believable threat of harm or force to control a subject thus also depriving the subject of voluntariness. Undue influence misuses a position of the subjects' confidence or power to cause them to make a decision they otherwise would not make without such influence. Manipulation performs deliberate design and management of conditions or information intended to lead subjects to make a decision they would not otherwise make. Examples include lying, withholding or exaggerating information.

There several sources of vulnerability. The first, there are intrinsic factors and attributes of an individual or group «whose willingness to volunteer in a clinical trial may be unduly influenced by the expectation, whether justified or not, of benefits associated with participation, or of a retaliatory response from senior members of a hierarchy in case of refusal to participate» [ICH 2016]. The second, situational considerations include children, pregnant women, fetuses and neonates, prisoners, acutely ill, and those with multiple sources of vulnerability, such as pregnant minors, individuals with mental illness who are also homeless, and other multiple-category individuals. The third is cognitive or communicative vulnerability. These comprise capacity-related cognitive vulnerability – subjects to some extent lack capacity to make informed choices. Examples might include young children or adults with cognitive impairments that affect decision-making. Also there is situational cognitive vulnerability – subjects do not lack capacity but are in situations that do not allow them to exercise their capacities effectively. Examples might include when a subject is distracted or during an emergency situation, such as an acute illness or injury. Furthermore, there is communicative vulnerability – subjects do not lack capacity, but due to limited ability to communicate with the researchers are not able to exercise their capacities effectively. Examples might include subjects who speak different languages than researchers do, or subjects who have speech impairments

or difficulty reading. The fourth source is institutional vulnerability when prospective subjects in research are subject to the formal authority like prisoners, enlistees in the military, employees, or college students. The fifth is deferential vulnerability when the authority over the prospective subject is due to informal power relationships rather than formal hierarchies that is based on gender, race, or class inequalities, or inequalities in knowledge, such as in the doctor-patient relationship. The sixth is medical vulnerability when prospective subjects have serious health conditions for which there are no satisfactory standard treatments that blur differences between research and treatment. The seventh is economic vulnerability when prospective subjects are disadvantaged in the distribution of social goods and services like income, housing, or healthcare, thus participation in research offers the possibility of payment or attainment of healthcare that are otherwise not available. Finally, the eighth is social vulnerability of prospective subjects who belong to undervalued social groups like socially, racially, ideologically and politically unprotected, marginalized.

To address these scenarios and protect vulnerable groups' special protection proposed by national and international regulations that recommend and command medical professionals and authority through legal system and institutional bodies. The level of enforcement of the protection measures vary within jurisdictions and time moving at first toward strengthening the protection of the vulnerable though recently rather loose under the influence of multibillion business of biomedical research industry. While dynamic the legislative and institutional regulations on protection of biomedical research on vulnerable human subjects tend to move in favour of refined and explicitly regulated. This tendency could be observed in USA and the European Union giving good promising examples of enhanced protection of the vulnerable human subjects in biomedical researches while improving business environment for effective development of biomedical knowledge and breakthrough, avant-garde innovative technologies.

Bibliography

- ICH E6. (2016). *International Council for Harmonization Good Clinical Practice E6 Guideline*. URL: <https://www.ema.europa.eu/en/ich-e6-r2-good-clinical-practice>
- National Institutes of Health (NIH)*. (2017). URL: <https://www.nih.gov/>
- The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (2014). URL: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/25951677/>
- WMA Declaration of Helsinki – Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects. (2013). *World Medical Association (WMA)*. URL: <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/>

Олександр Поліщук,
проректор
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії
(м. Хмельницький)
<https://orcid.org/0000-0002-9838-7105>

КАТЕГОРІЯ ЧАСУ В АНАЛІЗІ КОЛЕКТИВНОЇ ДІЇ СОЦІАЛЬНИХ ГРУП

Час, як феномен і філософська категорія, відіграє важливу роль в онтології суспільства, адже завдяки йому відбувається поєднання сталості і плинності, буття і небуття. Тобто теоретичне розуміння «часу» в історії філософії напряду пов'язане з поясненням картини світобудови. Адже «час» розкривається як діалектична «форма» виникнення, становлення, течії, руйнування в світі, а також того самого разом з усім тим, що до нього ставиться» [Губский 1997]. Це дає підстави говорити про рух у просторі. І не випадково час тісно пов'язаний з такими філософськими категоріями як рух і простір. Звертаючись до категорії часу – можемо стверджувати, що проблеми пов'язані з нею, завжди були актуальними. Про їх актуальність свідчать філософські погляди і праці Платона, Аристотеля, елеатів, А.Блаженного, І.Канта та багатьох інших філософів. Особливо цікавими є види категорії часу, якщо розглядати цю проблему в контексті історії філософії – можна помітити, що існує безліч підходів: міфологічний, епічний час (А.Лосев); індивідуальний, сімейний/родовий, сакральний, історичний час (І.Савельєва); біологічний час (А.Бергсон) та інші. Особливий внесок у дослідження цієї проблеми зробив І. В. Бойченко у праці «Категоріальний апарат історичного матеріалізму» [Бойченко 1987], де продемонстрував вплив часу на пізнання і розвиток суспільства. Тобто мова йде про існування людини в часі, а це означає, що такі люди, перебуваючи в часі, можуть в ньому панувати й руйнувати будь-які форми домінування. Таким чином, час визначає рівень суспільної діяльності, визначає форму, а суспільство надає змісту. І це є актуальним у сучасних умовах, адже соціальне сьогодення зумовлюється такими процесами як євроінтеграція, глобалізація, віртуалізація тощо. Ці та інші явища сучасного буття людини сприяють «прискоренню часу» й визначають змістове наповнення колективної дії соціальних груп та створює умови для здійснення замірів ефективності колективної дії і з'ясуванню рівню досягнення її мети. Тобто, колективна дія у соціальному просторі розгортаються у часі, визначається ним й зумовлюється особами часу. Не всіх ми можемо назвати особами часу, до таких осіб належать ті, що перебувають у часі - панують й руйнують будь-які форми домінування.

У цьому контексті, варто звернути увагу на те, що колективна дія в апріорі не може зумовлюватися індивідуально, індивідуалізм присутній лише в частині її організації і властивий особам, які мешкають в часі. Зважаючи, що особистість

у силу своєї онтологічної особливості завжди прагне чогось, а у контексті сучасного світу - це отримання різнопланових благ або невдоволення. Спрямовуючи індивідуальні зусилля, вона виступає організатором соціальної дія. У цьому контексті соціальна дія соціальних груп може перейти у колективну за умови поділу соціуму в соціальні групи з чітким розмежуванням функцій та обов'язків.

Невдоволеність осіб, по відношенню до часу, виявляється в різних формах: голод, матеріальний дискомфорт, тривога, творчий неспокій. Рівень невдоволеності зміниться, якщо досягнуто мети. Мета – це очікуваний наслідок задоволення потреби.

Формування особистої мети, спрямованої на задоволення власної потреби з урахуванням можливої реакції оточення, для людини часу є мотивом соціальної дії.

У реальному житті, за М.Вебером, наявні різні типи дій: цілераціональні, що орієнтовані на очікування певної поведінки інших людей і стану об'єктів зовнішнього світу, побудовані на свідомому виборі засобів досягнення усвідомлених цілей з визначенням усіх можливих побічних наслідків власної поведінки [Вебер 1990: 121]. Вони характеризуються досконалим розумінням чого саме хоче людина на цей час, якими засобами буде цього досягати, враховуючи часові межі та форми, що діють у соціальному часовому вимірі, які можуть бути наслідки: ціннісно-раціональні, що пов'язані з вірою в етичну, естетичну, релігійну чи якусь іншу самодостатню соціально часову цінність (гідності, добра, обов'язку, честі) певної поведінки, незалежно від її успіху; традиційні, що базуються на звичках людей, а не на смислі і відбуваються за давно засвоєним взірцем. Вони частіше перебувають на межі або й за межами неусвідомленого і є автоматичною реакцією на звичні подразники згідно з певною установкою. Це настільки глибоко засвоєні стереотипи поведінки, що вони вже не потребують перевірки на істинність; афективні, що ґрунтуються на емоціях і є реакцією на несподівані, незвичні подразники, що відповідають часу і можливостям людини, однак нерідко виступають як свідомі емоційна розрядка. Їм притаманний потяг до негайного задоволення пристрасті, прагнення негайної помсти тощо. Усі ці виклики з однієї сторони зумовлюються суб'єктом, з іншої сторони вони існують у часі й зумовлюються часом у якому діє суб'єкт.

Отже, індивід як суб'єкт колективу має насамперед діяти і мислити, мислити та діяти, тобто бути людиною часу, мешкати в часі. Саме такі люди здатні зорганізувати колективну дію соціальних груп. Розглядаючи таку єдність, цілком правомірним буде давати визначення діяльності як умови, засобу, рушійної сили й сутності соціального, що існує в часі. Адже якщо не буде діяльності, то й не буде соціального, а якщо все це не буде визначено в часі - значить його взагалі немає. Така взаємодія пояснюється тим, що завдяки

діяльності індивід зумів побороти вихідну, початкову тотожність з природою й піднятися над нею, набувши надприродного статусу і форм свого буття. Тобто діяльність є можливість соціального і соціальне живе завдяки їй.

Люди діють стосовно речей, визначених часом, на підставі смислів (meanings), якими вони володіють. Наприклад, папір на столі є тим, на чому людина може записати свої думки - і у такий спосіб зафіксувати думку часу, яблуко – тим, що людина може з'їсти у визначений час. Кожна людська дія характеризується врахуванням специфічного сенсу відповідних речей у співвідношенні з такою філософською категорією як час.

Сенс будь-якої речі, що потрапляє у поле зору людини в окремо визначений час, виникає із взаємодії, у яку ця людина вступає з іншою. Сенс не належить речам самим по собі і не виступає здатністю судження якого-небудь суб'єкта: сенс виникає у процесі взаємодії і вписується в неї з позиції часу, тому за природою цей сенс є соціальним феноменом, що визначає свою сутність і важливість з позиції часу.

Підсумовуючи вищевикладене, можна дійти висновку, що категорія часу у контексті колективної дії соціальної групи має неабияке значення. Зокрема, якщо колективна дія соціальної групи відбувається в часі, можна стверджувати, що вона є, якщо вона не визначена в часі - ми не можемо говорити про те, що вона є. Крім цього, колективна дія соціальних груп визначається часом - мета, сенс, зміст, форма тощо. Всі ці форми колективної дії відповідають часовим межам. І те, що властиве й мало значення для людини попередньої епохи розвитку суспільства – сьогодні вже втратило свою цінність, але є й такі, що актуальні в усі часи: життя, здоров'я - це ті цінності, які є ключовими і властивими людству всіх періодів розвитку соціуму. Усе це, дає підстави стверджувати, що категорія часу у колективній дії є не що інше як сама сутність зумовлена часом.

Література

- Бойченко И. В. (1987) *Категориальный аппарат исторического материализма: методологическая функция*. К.: Наукова думка, 240 с.
- Вебер, М. (1990). *Избранные произведения* /пер. с нем. /сост., общ. ред. и послеслов. Ю. Н. Давыдова, предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 808 с.
- Губский, Е. Ф. (ред.-сост.) (1997). *Философский энциклопедический словарь*. Москва: ИНФРА-М, 576 с.

Катерина Рассудіна,
докторант
філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0001-6704-185X>

ПСИХОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИ ДЖЕФА МАК-МЕГАНА: ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ

Коли говорять про популяризацію сучасної біоетики, тем медичної етики, поводження з тваринами, встановлення чинників, які роблять людське життя цінним, а смерть – злом, передусім, згадують австралійського утилітариста П. Сінгера. В останні десятиліття, утім, всесвітньо відомим стає американський спеціаліст у цій сфері Джеф Мак-Меган (нар. 1954 р.). Його, зокрема, називають «найбільш інтелектуально витонченим опонентом позиції *pro-life*» [Kaczor 2009: 185]. Аналіз нашого ставлення до смерті індивідів, життя яких має різну якість, оцінка шкоди, яку становить смерть у різних випадках, становили, зокрема, завдання його ґрунтовної монографії *Етика вбивства: проблеми на межах життя*. Досліджуючи таку складну тему, як зло смерті, філософ мусить шукати критерії оцінки його ступеню. Їх Дж. Мак-Меган знаходить, зокрема, у розрізненні між особами і безособовими істотами, а тому потребує концепції особовості, на яку мав би зіпертися. Недаремно один із дослідників зазначає, що він бажає «примирити широко застосовувані інтуїтивні судження з метафізичним поясненням морального статусу» [Wilson & McMahan 2017: 2]. Наша мета полягає у розкритті уявлення Дж. Мак-Мегана про особову ідентичність.

Концепція особи Дж. Мак-Мегана виникла на основі доробку його вчителя Д. Парфіта. Обидва філософи вважають критерієм особової ідентичності психологічну безперервність, що полягає у наявності безпосередніх зав'язків між елементами психіки (напр. появою і реалізацією прагнення). Кількість таких зав'язків може бути різною (так, наша пам'ять про певну подію поступово згасає аж до цілковитого забуття), а отож психологічна зв'язність – ще один важливий термін – є вимірюваною, може бути сильною і слабкою. На думку Д. Парфіта, сильна психологічна зв'язність передбачає наявність протягом дня «щонайменше половини кількості прямих зав'язків, які існують протягом кожного дня у житті майже кожної актуальної особи» [Parfit 1984: 206].

Психологічна зв'язність трактується Д. Парфітом як ступенева, натомість психологічна безперервність – як істинно-хибна, її забезпечує тривання ланцюгів виключно сильних зав'язків, які накладаються один на одного. Звідси філософ доходить висновку, що особова ідентичність зберігається лише за

наявності сильних психологічних зав'язків з дня на день (чого ми не спостерігаємо, наприклад, на пізніх стадіях розвитку синдрому Альцгеймера). Умовами буття особою він називає наявність самосвідомості, а також усвідомлення власної ідентичності і продовження існування в часі [Parfit 1984: 202].

Дж. Мак-Меган, однак, вважає психологічну безперервність ступеневою. Особа, на його думку, це «істота з багатим і складним психічним життям, психічним життям високого рівня витонченості» [McMahan 2002: 45]. Таким чином, особовий статус виявляється залежним від наявності психологічної безперервності, яка і з'являється і зникає поступово, а не миттєво. Тому Дж. Мак-Меган потребує уточнення: психічне життя істоти, яка претендує на особовий статус, має бути «достатньо багатим для того, щоби з дня на день існувала сильна психологічна зв'язність» [McMahan 2002: 45].

Попри розмитість дефініції особи, філософ розглядає її як певного роду субстанцію. Вона виникає тоді, коли психічне життя істоти починає відповідати певним стандартам, насамперед, коли формується свідомість. Людина (ембріон і немовля), що існувала перед цим, є іншим суцям, так само, як пацієнт зі слабоумством, що розвилось і призвело до згасання найголовніших функцій свідомості. Таким чином, Дж. Мак-Меган відмовляється трактувати особу як фазу чи етап в розвитку людини (та інших живих істот).

Слід додати, що окрім раніше озвученої, Д. Парфіт висуває вужчу концепцію ідентичності особи, яка, окрім нерозгалуженої психологічної безперервності, передбачає також її підставу – функціональну безперервність релевантних фрагментів одного й того ж мозку. Таким чином, він враховує поширену інтуїцію, згідно з якою наш мозок є значимим для нашої ідентичності [Parfit 1984: 208-209]. Відчуває її і Дж. Мак-Меган. Враховуючи безперервність функціонування мозку, філософ позбувається проблеми, яку становлять випадки людей з деменцією. Психологічна зв'язність у них поступово згасає через нищення клітин мозку. Також походження різних станів свідомості з фрагментів одного мозку здатне забезпечити індивідуалізацію.

Попри прив'язку до мозку, Дж. Мак-Меган не ототожнює особу з організмом, а вважає її, радше, втіленим розумом. Організм здатен (принаймні, протягом короткого часу) існувати без свідомості. Не погоджується він, однак, і з радикальним дуалізмом, згідно з яким мислити у нас мали б одночасно і свідомість, і мозок. На його думку, «відношення між нами самими і нашими організмами – це відношення частини і цілого» [McMahan 2002: 92]. Свідомим, отож, буває не організм як такий, а одна з його частин, що є окремою субстанцією і не розділяє з ним усіх властивостей. Для доведення вказаного вище погляду, схильний до аналогій і мисленевих експериментів, Дж. Мак-Меган наводить порівняння з автомобілем. «Клаксон мого автомобіля, – розмірковує він, – наприклад, має властивість рухатися зі швидкістю шістдесят

миль на годину, коли автомобіль має цю властивість, але не розділяє з автомобілем властивості важити тону» [McMahan 2002: 93].

Таким чином, особа є, згідно з поглядом Дж. Мак-Мегана, керівною і контролюючою частиною організму. Організм, натомість, розглядається ним як певне знаряддя. Особа забезпечується наявністю психологічних зав'язків між станами свідомості на різних етапах життя. Таким чином, істота з особовим статусом не лише усвідомлює себе однією й тією ж, але й виявляється здатною уявити своє минуле і турбуватися про нього. Така істота здатна цінувати своє життя, яке отожд, набуває характер цінності. З іншого боку, вона здатна бути невдоволеною своїм існуванням. А це вже шлях до концептуалізації зла смерті за різних обставин – осіб і безособових істот, тих, хто непокоїться через можливість власної смерті, і тих, хто бажає її наближення.

Література

- Kaczor, Ch. (2009). «Philosophy and Theology» Notes on Jeff McMahan. *National Catholic Bioethics Quarterly*. 9, 185-191.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of life*. Oxford: Oxford University Press, 540 с.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 243 с.
- Wilson, M. A., & McMahan, Jeff. (2017). *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy* / M. Sellers, S. Kirste (ed.). URL: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-94-007-6730-0_12-1 (дата звернення: 20.10.2020). (DOI: 10.1007/978-94-007-6730-0_12-1).

Володимир Салій,
аспірант філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)
<https://orcid.org/0000-0002-9297-3285>

ІНДИВІДУАЛЬНЕ І КОЛЕКТИВНЕ ЯК ВИМІРИ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ В УТОПІЧНИХ ЕКСПЕРИМЕНТАХ А. МАСЛОУ, Г. Д. ТОРО ТА Б. Ф. СКІННЕРА

Для співставлення індивідуального і колективного як вимірів соціальної дії загалом характерна відсутність їх беззаперечного, чітко визначеного розмежування. А. Маслоу обговорює своє бачення психологічно здорового, досконалого суспільства, яке він називає "Евпсихія", під час радіо-інтерв'ю з Т. Томасом у серпні 1960 р. За словами Маслоу, "створення уявної культури, Евпсихії, є грою, в яку я граю із задоволенням. Водночас це гра, з якої можуть впливати дуже серйозні наслідки; тим більше, що я уникаю остаточної

визначеності щодо концепції і дозволяю фантазіям вільно блукати" [Maslow 1961: 7].

Фантазії, звичайно, можуть вільно блукати, але їм потрібно блукати в межах певних питань, запитань, які Томас швидко поставив: яким суспільством була б ця Евпсихія? Які перешкоди стоять між «баченням» та реальними перспективами його втілення у життя? І, нарешті, якою має бути стратегія та першочергові кроки, необхідні для побудови цього психологічно здорового суспільства? Побудова Евпсихії, як пояснює Маслоу, передбачає створення умов, які б "захищали" та заохочували прояв та розвиток "інстинктів". Сучасна людина перебуває у стані відчуження від своїх інстинктів. А інстинкти, у супереч фрейдівському тлумаченню, не є вроджено руйнівними та надмірними, але легко спотворюються однобічними культурами, які не забезпечують адекватних умов для їх розвитку.

Проте виникає інше питання. А саме – якої форми мало б набути суспільство, якби воно займалося виховуванням інстинктів і забезпечувало розвиток психологічно здорової людини? Тут Маслоу наголошує на двох принципових характеристиках психологічного здоров'я, а саме "креативності і спонтанності". Людина повинна мати і перше і друге та, окрім іншого, бути здатною до гнучкої адаптації до змін і подолання нових викликів. За наявності певної високої частки креативних та спонтанних людей, що втілюють чіткі характеристики самоактуалізованої особистості, зокрема толерантність, гнучкість та емпатію, потреба в авторитарних кодексах та гнітючих правових обмеженнях буде мінімальною. Така спільнота, як стверджує Маслоу, буде "демократичною культурою", що за своїми ознаками чималою мірою відповідає ідеалам філософського анархізму [Maslow 1961: 10].

Але у який спосіб можуть переконані, хоча й недосконалі прихильники зазначеного бачення долучитися до справи створення утопії? На думку Маслоу, головною перешкодою між людиною та її інстинктами, що гальмує розвиток креативності та спонтанності, є "страх". У свою чергу, пошук відповіді на питання про шляхи подолання страху та відновлення автентичної внутрішньої інстинктивної цілісності індивіда постає ключовою проблемою для мислителя-візіонера. У цьому ракурсі Маслоу виокремлює три можливі підходи для боротьби зі страхом. Першим є курс фахової психоаналітичної психотерапії, що є привабливим, але не дуже «практичним» чи реалістичним методом. Другий підхід передбачає освіту та застосування «масових прийомів» для підвищення психологічної свідомості та інтелекту людей. У якості третього Маслоу пропонує "самотерапію" [Maslow 1961: 8].

При цьому сам Маслоу прямо не дає порад щодо певної колективної дії. Насправді він не дуже чітко пояснює, які засоби сприяють досягненню досконалого суспільства. На його думку, люди мають самі обрати належні форми дії, і такий вибір починається з відкидання умовності, пов'язаної з

традиційними підходами. Очевидно, Маслоу бачив своїм завданням аналіз змісту та особливостей утопічної Евпсихії, а не окреслення детального плану її розбудови. Ключовою детермінантою виявляється необхідність руйнування стіни страху та культивування внутрішнього інстинктивного Я. Сформовані в результаті реалізації цієї мети досконалі здібності до креативності та спонтанності виступають ключовими маркерами Евпсихії, а також факторами, найбільш сприятливими для її здійснення. Це відкритий процес, лише напрямок діяльності, але наслідки будуть як індивідуальним, так і колективними. Зміни в індивідуальних душевних станах супроводжуватимуться перетвореннями колективних інституцій та умов життя. Інакше кажучи, мова йде не про непов'язаних між собою індивідів, які ізольовано працюють над зміною себе на краще, а колективну діяльність зі спільною програмою соціального прогресу, "де кожен за визначенням був би психологічно здоровим, кожен міг би засвоювати спонтанні ідеї, і, оскільки було б менше міжособистісної ворожнечі, було б дуже мало страху – і, отже, більше спонтанності та креативності" [Maslow 1961: 4]. В той же час, такий наголос на індивідуальній спонтанності, креативності та власній ініціативі, принаймні на перший погляд, суттєво контрастує з завданням створення спільнот та культур.

З іншого боку, якщо панівна культура часу не здатна забезпечити надійну колективну "етичну підготовку", то індивідуальна спонтанність, креативність та добрі наміри самі по собі мало що можуть досягти. З метою подолання таких ширших недоліків наука, насамперед біхевіористська, ставить перед собою завдання з "проекування" належних умов, найбільш сприятливих для індивідуального щастя та соціального прогресу. Соціальний філософ та психолог Б. Ф. Скіннер в утопічній праці "Волден Два", виданій у 1948 р., окреслює детальну програму для створення такої спільноти та культури у формі комуни, спроектованої на засадах строгого лабораторного підходу. Г. Д. Торо [Торо 2020] проголошується духовним хрещеним батьком утопічної громади, очолюваної протагоністом твору на ім'я Фрейзер. Для посилення зв'язку між комуною Фрейзера та індивідуалістичним експериментом Торо Скіннер обережно підкреслює її географічну відокремленість у сільській місцевості. У Волдені Два є ставок, а вночі територія рясніє звуком жаб. На кшталт Торо, Фрейзер насолоджується дощем та простими фактами життя на відкритому повітрі. Багато членів комуни називають її просто "Волден", не додаючи "Два", але Фрейзер дає повне пояснення назви: "Ми обрали своє ім'я на честь експерименту Торо, який багато в чому був схожий на наш власний. Експеримент Торо був не лише першим із Волденів, це був експеримент з окремим життям, який нехтував соціальними питаннями. Наша проблема полягала в тому, щоб побудувати 'Волден для двох'" [Skinner 1976: 208-209]. Хоча Волден і Волден Два у широкому сенсі мають на меті досягнення особистісного щастя, зауваження Фрейзера щодо нехтування соціальними

проблемами у праці Торо пояснює лише вершину відмінностей між цими двома книгами.

Людині потрібна певна культура для розуміння та розширення своїх можливостей, а культура сучасників Скінера мала надзвичайні недоліки. Окремі особи вимушено пливли за течією, а для суспільства в цілому була характерна неорганізованість в особистому житті. У цьому відношенні покоління молодих ідеалістів та реформаторів виявилися у значно гіршому становищі порівняно з героєм Скінера, Торо, який проживав у культурному кліматі, що був набагато сприятливішим для індивідуальної заповзятливості та етичної дисципліни. На гірше чи на краще, сучасні Торо часи та обставини залишилися у минулому, і люди вже не мали можливості так самозалежно ставитись до задоволення своїх потреб, розмірковуючи над проектами альтернативного життя. За подібних нових обставин, як стверджує Скіннер у більш пізній статті за 1973 р., неможливо було повністю заперечити "каральні" та руйнівні соціальні практики із закликами до особистої свободи, як це було у Торо: "Для Торо альтернативою каральним санкціям у повсякденному житті була особиста свобода. Почуття свободи пов'язане з тим, що людина робить те, що хоче робити. Але чому вона хоче це робити? Торо ніколи не ставив цього питання. Він міг нехтувати й іншими вимогами доброго життя. Скільки людей сьогодні мають етичну підготовку, яка спонукала Торо до певних дій? Його друзі вважали його ледащим, але він знав, що ти 'не можеш вбити час, не завдавши шкоди вічності'. Він влаштувався на роботу, але зробив це завдяки своїй освіті та етиці, яку отримав від своєї культури" [Skinner 1976: 2]. На відміну від "першого" Волдену Торо, комуна Волдену Два повністю "керована". Принципи життєдіяльності громади окреслені до найменших дрібниць відповідними експертами. Наприклад, виховання дітей постає як досконало налагоджений процес. Немовлята проводять свій перший рік в одиночних кондиціонованих кабінах. На другий і третій роки їх переводять до кімнат із кондиціонером і мінімумом одягу та постільної білизни. Нарешті, у віці 5-6 років вони отримують належний одяг та ліжечко в гуртожитку. У цьому ракурсі індивідуальна креативність та спонтанність виявляються несприятливими для досягнення добробуту без належного колективного екологічного та структурного контролю.

Література

- Торо, Г. Д. (2020). *Волден, або Життя в лісах* /пер. з англ. Київ: Темпора.
- Maslow, Abraham. (1961). «Eupsychia: The Good Society.» *Journal of Humanistic Psychology*, 1(2), 1-11.
- Skinner, B. F. (1973). «Walden (one) and Walden Two». *The Thoreau Society Bulletin*, 2, 1-3.
- Skinner, B. F. (1976). *Walden Two with "Walden Two Revisited"*. New York: Macmillan.

ЗМІСТ

Володимир Кузнєцов. Тридцять п'ять років по тому. До нового прочитання статті про засади єдності філософії та математики	3
Юрій Чорноморець. Трансценденталії як особливі «надкатегоріальні категорії»	9
Оксана Довгополова. Історіографічний поворот в мистецтві як предмет філософсько-історичного аналізу	11
Олена Павлова. Символічне: перспективи концептуалізації, категоризації, сигніфікації	14
Олесь Манюк. Онтопоезис versus онтологія	17
Михайло Бойченко. Концепт недискурсивних комунікативних практик: категоріальний і ціннісний аналіз	18
Богдан Адаменко. Філософи мети і філософи цілі у викладанні філософії...	23
В'ячеслав Артюх. Про розуміння екзистенціальної філософії українськими інтелектуалами-емігрантами 40–50-х рр. ХХ ст.	25
Наталія Бойченко. Понятійно-категоріальний апарат біоетики як теоретичне підґрунтя медико-етичної експертизи	34
Богдан Бондарчук. Переваги і недоліки застосування формального підходу на прикладі мовної сфери вищої освіти України	37
Віталій Брижнік. Ідентичність як антропологічна категорія філософії Теодора Адорно	38
Володимир Волковський. «Русский мир» як доктрина і проект	44
Катерина Гончаренко. Experimental philosophy: експеримент «над собою»	47
Алла Гужва. Екстатичні соціальні практики як універсальне джерело консолідації спільнот	50
Сергій Гулевський. Знаки-репрезентанти у дослідженні феноменів візуальної культури (категорії як методологічні принципи).....	52
Валентин Дзюбенко. Можлива роль низових ініціатив та волонтерських організацій у вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту	55
Василь Драпогуз. Чи можливе прогнозування в історичній науці?	59
Златислав Дубняк. Адаптація і творчість людини у класичній філософії прагматизму	62
Віктор Зінченко. Концепт стійкого розвитку суспільства: категоріальний і світоглядний аналіз	64
Іван Іващенко. Значливість перекладу для гуманітарної освіти (на прикладі українського перекладу «Критики чистого розуму» Імануеля Канта)	67
Олександр Кіхно. Роль категоріального інструментарію в історіософських побудовах Шрі Ауробіндо Гхоша	72
Оксана Кожем'якіна. Гендерні аспекти категорій невербальної комунікації	73
Олександр Комаров. Онтологічні передумови виникнення картини світу..	76

Марія Лігус. Феномен перформансної комунікації крізь призму концепції Ганса Ульріха Гумбрехта	80
Юрій Мелков. Від «категорій діалектики» до «категорій духовної культури»: гуманістичні інтенції дослідження світоглядних категорій у Київській школі філософії	82
Анатолій Мініч. Доленосне рішення людини розумної	86
Микола Надольний. Менталітет як дискурсивний чинник політики в демократичному суспільстві	94
Віталій Нечипоренко. До проблеми визначення категорії «соціальна інституція» в сучасній соціальній теорії	96
Borys I. Ostapenko. Philosophy of health care: protection of vulnerable in medical clinical trials	99
Олександр Поліщук. Категорія часу в аналізі колективної дії соціальних груп	102
Катерина Рассудіна. Психологічна концепція особи Джефа Мак-Мегана: філософська концептуалізація	105
Володимир Салій. Індивідуальне і колективне як виміри соціальної дії в утопічних експериментах А. Маслоу, Г. Д. Торо та Б. Ф. Скіннера	107

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Категорії

Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020 Людина. Історія. Категорії

За результатами Всеукраїнського круглого столу
«Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020
Людина. Історія. Категорії»
(23 жовтня 2020 року)

ЗБІРНИК НАУКОВИХ МАТЕРІАЛІВ

В авторській редакції.

Відповідальна за друк: Зима О.О.
Дизайн обкладинки: Бордюк В.І.

Підп. до друку 29.12.2020 р. Формат 60x84 1/16. Папір офс. Друк офс.
Умов.-друк арк. 6,44. Обл.-вид. арк. 7,15. Тираж 300 пр. Зам. № 23.

Видавництво та друк – ТОВ «Видавництво «Знання України».
03150, м. Київ-150, вул. Велика Васильківська (Червоноармійська),
57/3, к.314. Тел. 287-41-45, 287-30-97.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №217 від 11.10.2000 р.