

Національна National
академія наук Academy of Sciences
України of Ukraine
Інститут філософії H.S. Skovoroda
ім. Г.С. Сковороди Institute of Philosophy

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА
PHILOSOPHICAL THOUGHT

1' 2017

УКРАЇНСЬКИЙ UKRAINIAN
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ACADEMIC
ЧАСОПИС JOURNAL
ЗАСНОВАНИЙ ESTABLISHED
У СІЧНІ 1927 РОКУ IN JANUARY 1927
ВИХОДИТЬ FREQUENCY:
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ SIX ISSUES PER ANNUM

Філософія Philosophy
у публічному in the public
просторі space

Contents

Editorial	4
TOPIC OF THE ISSUE: PHILOSOPHY IN THE PUBLIC SPACE	5 Foreword
Round table discussion of “Filosofska Dumka” (Philosophical Thought)	6 Philosophy in the public space: Between academicity and popularity (<i>V. Kebuladze, A. Bogachov, M. Kirizvas, O. Komarov, V. Morenets, V. Okseniuk, R. Okseniuk, M. Prepotenska, S. Proleev, M. Shubchyk</i>)
Articles	28 <i>Ilami Yasna (Kyiv)</i> The “public turn” and philosophy in the public space
ARTICLES: THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY IS 70	42 <i>Petro Yolon (Kyiv)</i> Symbolic role of Pavlo Kopnin in the critical period of activities of the Institute of Philosophy (Article 2)
Return to the theme. Figures	57 <i>Yevhen Bystrytsky (Kyiv)</i> Vadym Ivanov: Ontology of Soviet Marxism (Article 2)
	66 <i>Yevhen Andros (Kyiv)</i> Volodymyr Shynkaruk: anthropologic turning point in Ukrainian philosophy of the second half of the 20 th century
	74 <i>Yaroslava Stratii (Kyiv)</i> Valeriya Mykhailivna Nichyk
POLITICAL PHILOSOPHY	92 <i>Oksana Yosypenko (Kyiv)</i> The ontology of collective entities
	108 <i>Philippe Urfalino (Paris)</i> To contend decision together. Identity, reality and mode of existence of deliberative bodies (translation from French by O. Yosypenko)
ACADEMIC LIFE	
Ukrainian translation of terminology of German Humanities	132 Terminology of the Philosophy of Dialogue by Martin Buber: between profanity and sacrality (<i>V. Kebuladze, A. Laktionova, O. Panych, V. Terletsky</i>)
	136 First Ukrainian Nelli Ivanova-Georgievskya competition for young researchers
	138 Premium in the sphere of philosophy and philosophical translation
	140 Index of articles published in the journal “Filosofska dumka” (Philosophical Thought) 2016

Зміст

До читачів	4
ТЕМА ЧИСЛА: ФІЛОСОФІЯ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ	5 Переднє слово
Круглий стіл «Філософської думки»	6 Філософія у публічному просторі: Між академічністю й популярністю (<i>В. Кебуладзе, А. Богачов, М. Кірізвас, О. Комаров, В. Моренець, В. Оксенюк, Р. Оксенюк, М. Препотенська, С. Пролєєв, М. Шубчик</i>)
Статті:	28 <i>Іллі Ясна (Донецьк, Київ)</i> «Public Turn»: філософія в публічному просторі
<hr/>	
СТАТТІ: ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 років	42 <i>Петро Йолон (Київ)</i> Знакова роль Павла Копніна в переломний період діяльності Інституту філософії (Стаття друга)
Повернення до теми. Постаті	57 <i>Євген Бистрицький (Київ)</i> Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (Стаття друга)
	66 <i>Євген Андрос (Київ)</i> Володимир Шинкарук: антропологічний поворот в українській філософії другої половини ХХ сторіччя
	74 <i>Ярослава Стратій (Київ)</i> Валерія Михайлівна Нічик
<hr/>	
ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	92 <i>Оксана Йосипенко (Київ)</i> Онтологія колективних сутностей
	108 <i>Філіп Урфаліно (Париж)</i> Ухвалювати рішення разом. Ідентичність, реальність та спосіб буття деліберативних тіл (переклад із французької О. Йосипенко)
<hr/>	
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	
Український переклад термінології німецької гуманітаристики	132 Термінологія філософії діалогу Мартина Бубера: між профанністю і сакральністю (<i>В. Кебуладзе, А. Лактіонова, О. Панич, В. Терлецький</i>)
	136 Перший всеукраїнський конкурс імені Неллі Іванової-Георгієвської для молодих дослідників
	138 Премії в царині філософії та філософських перекладів
	140 Показчик статей, надрукованих у часопису «Філософська думка» 2016 року

Нинішнього року пріоритетом журналу стане аналіз та обговорення дієвості філософського дискурсу. Філософія часто асоціюється з абстрактною справою мислення. Однак саме мислення є найдієвішою силою людського існування. Тому якщо навіть зводити покликання філософії до розвитку людської здатності мислити та розуміти, вагомість і значення філософської справи очевидні. Але це лише загальна констатація.

Найголовніше — реальні формати та контексти залучення філософії до соціального і культурного поля. Тут постає низка питань. Передусім ідеться про спроможність філософського мислення виявляти й заявляти себе публічно — за межами спеціалізованих академічних осередків фахівців. Сьогодні на вітчизняних теренах спостерігається тенденція до зростання зацікавленості у філософії з боку громадськості. І попри виникнення деяких нових форматів та інституцій, філософія ще далеко не задовольнила цей запит. Поруч із цим стоїть питання присутності філософії у медійному просторі, у засобах масової інформації. Голоси філософів і в мас-медіа лунають дедалі частіше, однак і це лише початок напрацювання нової культури використання філософського дискурсу.

Гострим залишається питання засобів і стилістики філософського мовлення. Адже очевидно, що суто академічний дискурс не здатен бути мовою широкої публічної комунікації. Тому вітчизняна філософія має опанувати нові, публічні режими мовлення. І це є не лише серйозною психологічною, лінгвістичною та комунікативною проблемою. Публічний простір — це не лише місце «оприлюднення» філософських ідей чи — ще меншою мірою — їх «популяризації». Водночас це принципово важливе місце самої філософської творчості, місце інтелектуального пошуку і здобуття нових теоретичних результатів. Лише врахування цього аспекту надає публічності філософського мовлення адекватної значущості.

Не менше значення має присутність і роль філософії у структурі сучасної освіченості. І йдеться не лише про університетську освіту; йдеться про значно вагомішу роль філософії — про її здатність бути дієвим чинником конкурентоспроможності кожної особистості. Це ситуація в основі своїй соціальна. Але вона є дотичною до ситуації внутрішнього життя особистості, до широкого кола екзистенційних питань, щодо яких філософія також має говорити своє слово.

Далеко не всі виміри дієвості філософського дискурсу тут перелічено, але й цього досить, щоб оцінити масштаб проблеми та її значущість для долі філософії в нашій країні.

Наостанок зазначимо, що 2017-й є також роком гучних ювілеїв — йдеться передусім про століття революції 1917 року та півтисячолітній ювілей Реформації 1517 року. Першій з цих подій буде присвячено тематичний блок наступного, 2-го числа «Філософської думки».

ТЕМА ЧИСЛА: ФІЛОСОФІЯ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Переднє слово

Останнім часом ми спостерігаємо процес виходу філософії у публічний простір. Виникає дедалі більше неакадемічних майданчиків, на яких відбуваються лекції й семінари з філософії. Редколегія часопису «Філософська думка» вирішила обговорити цей процес, запросивши до обговорення як філософів, що виступають на таких майданчиках і досліджують процеси їхнього виникнення, так і організаторів філософських заходів у публічному просторі не лише з Києва, а й також з інших міст України.

Предметом дискусії насамперед став сам феномен виходу філософії з академічних аудиторій до ширшої публіки. Чим зумовлений цей процес? Свідчить він про позитивні чи негативні тенденції всередині нашого суспільства?

Інше коло питань стосувалося самої природи соціального запиту на філософію в публічному просторі. Було цікаво подивитися на те, які люди формують цей запит, якого вони віку й соціального статусу, яку мають освіту, ким працюють або де навчаються, що саме вони очікують від філософії й чи може вона їм це дати.

Останнє питання виводить нас до іншого аспекту зазначеної проблематики, який можна сформулювати у вигляді низки питань. Чи готові академічні філософи виходити на публічні майданчики? Якими фаховими властивостями вони мають володіти, аби бути в змозі спілкуватися з позафілософською аудиторією? Чи не передбачає таке спілкування обов'язкового спрощення філософської проблематики, яке призводить до примітивізації філософського знання аж до перетворення його на набір банальностей? А чи навпаки справжній професіонал має вміти дуже стисло і прозоро формувати складні філософські питання та накреслювати можливі відповіді на них?

Нарешті, варто замислитися над співвідношенням викладання філософії в академічних установах і її присутності у публічному просторі. Чи не означає така присутність занепад університетів, які вже не можуть задовольнити суспільний запит на філософію зокрема й гуманітаристику взагалі? А чи вихід філософії поза межі академічних інституцій спонукатиме їхній розвиток і зацікавленість до них у ширших колах українського суспільства?

На ці та пов'язані з ними питання спробували знайти відповіді учасники дискусії.

ФІЛОСОФІЯ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ Між академічністю й популярністю

Вахтанг Кебуладзе: Розпочне нашу дискусію головний редактор «Філософської думки» Сергій Пролєєв, який водночас є президентом громадської організації «Український філософський фонд», що об'єднала декілька неформальних філософських товариств і велику кількість філософів з усієї України.

Сергій Пролєєв: Присутність філософії у публічному просторі не є ані новою темою, ані питанням, що тільки-но стало актуальним. Навпаки, йдеться про сутнісний, завжди властивий філософії вимір існування. Мислення в основі своїй позбавлене демонстративності та хизування, але водночас є інтерсуб'єктивним за своєю природою. Філософія від початку вибудовує себе як мислення для людей, а не як особлива практика розуміння для обраних. Філософія в принципі не езотерична. Тому існування в публічному просторі — не просто обставина її існування, а необхідна умова здійснення нею свого покликання.

Однак через низку обставин історичного, соціального та культурного гатунку вітчизняний філософський дискурс виявився здебільшого замкненим у своєрідному «академічному гетто» наукових установ та університетських аудиторій. Вочевидь, це прирікає філософію знаходитися на маргінесі суспільного життя та не дозволяє людям скористатися її креативним потенціалом. Цей стан речей потрібно змінювати.

Обнадійливим виглядає те, що на сьогодні в країні активізується створення різноманітних фор-

© В. КЕБУЛАДЗЕ,
А. БОГАЧОВ,
М. КІРІЗВАС,
О. КОМАРОВ,
В. МОРЕНЕЦЬ,
В. ОКСЕНЮК,
Р. ОКСЕНЮК,
М. ПРЕПОТЕНСЬКА,
С. ПРОЛЄЄВ,
М. ШУБЧИК,
2017

матів неакадемічної присутності філософії в суспільному дискурсі. Це і виникнення філософських дискусійних клубів, і лекції для широкої публіки (часто вельми оригінальної тематики), і публічні диспути, і програми у мас-медіа, й навіть своєрідні філософські тренінги тощо. Цей процес вже набуває ознак своєрідного інтелектуального руху, що не може не радувати. Водночас все загальнішим стає питання про природу і можливості цього процесу.

Загалом зрозуміло, що у такий спосіб філософія шукає шляхів до умів людей, виходить за межі фахової спільноти. Вкрай важливо, щоб філософія існувала не лише у вигляді книжки, яку можна прочитати будь-кому, чи у вигляді університетської лекції, а й у вигляді зацікавленого інтерактивного мовлення, яке зачіпає нагальні питання того, чим живуть люди і суспільство загалом. Тут, мабуть, можна казати про запит самого суспільства, яке шукає відповіді на гострі проблеми і колізії власного існування.

В даному контексті я би звернув увагу на кілька наріжних питань, які, сподіваюсь, дістануть висвітлення в подальшому обговоренні.

Перше — це питання мови. Йдеться навіть не про проблему напрацювання української філософської мови, що безумовно важливо. Однак не менш важливі для розвитку філософського мислення та його евристичних можливостей контексти філософського мовлення. Безумовно, для осмислення та розв'язання теоретичних проблем філософія напрацьовує строгу мову академічного дискурсу. Однак строгість, по-перше, не завжди означає суворі обладунки спеціалізованої термінології. Безліч видатних філософських творів (починаючи з діалогів Платона та поем досократиків) написані у форматі живого мовлення, що аніскільки не заважає їх теоретичній глибині. По-друге, щоб почуватися вільно, мислення має опановувати всі ресурси мови, всі її можливості. Лише розум, здатний висловлюватися в різноманітних семантичних режимах і використовувати різні стилістичні стратегії, здатен до справді продуктивної роботи і в академічному форматі. Існування в публічному просторі активує цей сегмент філософського мислення. І тому напрацювання форм публічного мовлення вкрай важливе для розвитку евристичного потенціалу філософського дискурсу та культури філософування.

Друге питання — це місце філософії в суспільстві. Не секрет, що сьогодні не лише філософія, а й загалом наука, загалом розум знаходяться на маргінесі нашої вітчизняної дійсності, в якій мають вплив зовсім інші сили. Активність в публічному просторі — це водночас зміна суспільного місця філософії, зміна її громадської і культурної репутації. Філософія перестає бути чимось віддаленим і малозрозумілим, вона заявляє себе як дієвий учасник всіх колізій, в яких відбувається життя кожного. Відтак публічні форми філософського мовлення — це місток до активної участі філософії в житті суспільства. Як він будуватиметься вами, які перепони і складнощі виникають в цьому процесі?

Я казав про роль філософії у суспільстві. Однак очевидно, що цю роль вона відіграє через свою значущість для особистості та справи особистого

самовизначення кожного. Не буде перебільшенням сказати, що сьогоднішня людина знаходиться у стані ціннісно-світоглядної безпорадності. І навіть тоді, коли їй здається, що вона цілком певна своїх життєвих орієнтирів, при ближчому розгляді стає ясно, що насправді їх роль відіграють доволі примітивні стереотипи та недоброякісні світоглядні ерзаці. Поле світоглядного самовизначення, до якого академічний розум інколи ставиться вельми зверхньо, внаслідок цього рясно заростає будьякими бозна-яких корисливих, фальшивих, руйнівних для особистості доктрин і вивертів. Це справжній гріх вітчизняної філософії. Адже саме вона покликана бути культурним наглядцем цього поля. І не приписуючи особистості жодних максим, в той же час сприяти тому, щоб ціннісно-світоглядний вибір і вироблення життєвих сценаріїв відбувалися на основі кращих надбань світової культури.

Третій сюжет — це роль неакадемічних форматів філософування в справі освіти. На сьогодні в освітній сфері відбуваються складні і суперечливі процеси. В якомусь сенсі саме існування філософії в університеті поставлене під знак запитання. З іншого боку, сам університет як освітня інституція наразі в світі переживає кризу. В цих умовах неакадемічні формати можуть взяти на себе неабияке освітнє навантаження, стати полем освітніх експериментів та пошуків. Не виключено, що саме з цього джерела прийде те оновлення місця і ролі філософії в структурі університетської освіченості, яке є нагальним запитом часу. Відтак хотілося б почути, як в освітньому полі виглядає публічний дискурс, який ви представляєте?

Нарешті позначу останнє питання. Хто є носіями громадського запиту на філософію? Як структурована ця аудиторія, хто в ній переважає? Наскільки цей запит стійкий, глибокий? Можливо, людині достатньо якусь годинку щось послухати, і це її цілком задовольняє?

Усвідомлюючи характер запиту, ми отримуємо підставу для визначення того формату, який найліпше відповідатиме змісту запиту. Це, гадаю, один з ключових моментів нашого обговорення: які методи, які форми є на сьогодні найбільш ефективними для публічного існування філософії? Ми кажемо про публічний простір. Але він — не порожнеча. Сьогоднішня бесіда — це своєрідний обмін досвідом тих, хто вже чималий час займається цією важливою справою.

З'ясування того, в якому форматі присутність філософії є найбільш виправданою, надзвичайно вагомим для забезпечення ефективності всієї нашої справи, тобто роботи філософської спільноти країни. Адже філософія існує не для фахових філософів в першу чергу. Вона існує, щоб суспільство було розумнішим, щоб люди були свідомішими того, що вони роблять і як живуть, і взагалі мали більшу певність щодо світу, в якому існують. І зокрема, щоб вони могли більш стійко відстоювати власні позиції та цінності, мали б належну мову для цього. Адже позицію потрібно артикулювати, знайти щодо неї відповідні аргументи, вести змістовний діалог з іншими. Все це стосується розвитку тих рефлексійних здатностей, ґрунт для яких створює філософія.

Завершу заувагою, що громадський запит на філософію, який інспірує розвиток публічних форм її існування, великою мірою зумовлений тими подіями, що нині відбуваються в українському суспільстві. Фактично ми спостерігаємо активну боротьбу людей за свої права. В цій боротьбі за права і гідність особистості як загалом автономія розуму, так і інтелектуальна вправність мислення мають неабияку вагу. Люди шукають ідей, шукають інтелектуального озброєння, щоб змінити доволі нищу дійсність і ствердити перспективу кращого життя. Тому йдеться не про абстрактну «цікавість» до філософії, а про участь філософів у розв'язанні надзвичайно вагомої і значущої соціальної проблеми.

Сподіваюсь, сьогоднішнє обговорення сприятиме цій справі.

Вахтанг Кебуладзе: Хочу надати слово пану Володимиру Моренцю, оскільки він представляє Києво-Могилянську бізнес-школу, що є своєрідним містком між академічним середовищем і публічним простором.

Володимир Моренець: Якщо казати про зв'язок між академічним світом і різноспрямованим у своїх інтересах та уподобаннях соціумом, то «місточок» з мене, мабуть, був би кепський. Я — суцільно академічна людина, але справді з досвідом близької взаємодії з неакадемічною публікою і освітньої роботи з неакадемічною аудиторією. Це надзвичайно цікавий досвід. Мабуть, уже понад десять років я маю з цим справу. Чому я погодився? Як і чому після своїх бакалаврів, магістрів, колег із конференційних спільнот я погодився йти до людей, які не мають зеленого уявлення про літературознавство, а часто й про літературу як таку (найчастіше — суто інтуїтивне і дуже приблизне)?! Цього, здавалося б, не мало бути.

Однак невдовзі я сам для себе дуже чітко з'ясував, що коли я не можу пояснити людині, дилетантові, просто людині з іншої професійної сфери якісь основоположні, фундаментальні речі з моєї галузі, що стосуються мого предмета, то це означає, що я цих речей сам достоту не розумію. Адже академічна глибина насправді — це не термінологічна складність викладу, а відкритість тобі головних смислів і бачення суті. Річ у тому, що коли ти справді глибоко розумієш предмет, то тоді ти в доступних формах можеш донести до «нефахової публіки» те, що хочеш, те, що вважаєш за можливе і належне донести. Це був виклик для мене, і я не шкодюю.

А тепер я, розвиваючи порушену тут тему, можу сказати таке. Насамперед, дотримуючись заданої тематики — філософії у щоденності та її практичного достосування, я хочу, щоб у моїх міркуваннях повсякчас імпліцитно була присутня ширша знаннево-культурна сфера, а саме: гуманітаристика як така. У мене були лекційні теми про слово, образ, смисл, про людину і час, про мову і розуміння, ще інші теми, і я уважно спостерігав за реакцією своїх аудиторій. Причому, наголошу, я виступав не тільки в Києво-Могилянській бізнес-школі, а й на багатьох інших майданчиках, досить часто таких, де люди платили гроші за те, щоб послухати фахові розмисли

на ту чи ту літературну, історико-культурну, ба й якусь суто філософську тему. З доброї власної волі. Хіба це не свідчить про наявність незадоволеного суспільного попиту?

А міністерство тим часом «з послідніх сил» скорочує і так украй збіднену гуманітарну складову вітчизняної вищої освіти. Мені можуть заперечити, що попит існує на «якісну» освіту, а скорочується «неякісна», хоча в останні роки поза університетськими стінами розвивається кілька гуманітарних проєктів, «Літературної творчості», зокрема (ви, мабуть, у мережах бачили такі речі). Тому мені здається, що філософи мали б повернутися до тези про складну, але пов'язаність предметного й мисленнєвого світів і якось сказати все-таки своє слово про те, чи був резон у передбаченні, що ХХІ століття або буде гуманітарним століттям, або не буде ніяким? Таке було свого часу сказано. Чи є резон у такому твердженні, у поверненні до гуманітарних аспектів людського буття і знання, чи це є необхідністю? А я зі свого особистого «пункту спостереження» стверджую, що такий запит є.

Які ж витоки цього запиту (якщо спробувати окреслити нашвидкуруч і дуже приблизно)? Пан Пролєєв зачепив багато з того, що мене діймає, але спробую сказати про це конкретніше. По-перше, почну з того, з ким ми працюємо. Бізнес-школа у Могилянці працює із *self made men and women*, тобто людьми, які самі себе зробили. Вони самодостатні. Вони все самі у своєму бізнесі побудували, вони забезпечили своє життя. Отже, якщо вони приходять до нас, то їм це якимось особливим чином потрібно. Тобто в цій їхній «дошкільній» самодостатності є якась неповнота, якісь порожнини. В цій самодостатності є якась глибинна потреба до більшої цілісності заповнення. Звідки вона? На мій погляд, це треба врахувати: ми працюємо з 35–40-літніми. І йдеться про брак доброї гуманітарної освіти, яку вони могли би взяти на попередніх етапах своєї освіти і становлення. Могли б, але не взяли, бо ані освіта, ані інтелектуальний контекст щодення їм цього не вможливили. Відтак, це **перша** причина їхнього духовно-інтелектуального запиту — брак відповідного мисленнєвого досвіду. Вони не знають елементарних речей. Хоч би хто вони були — зі сфери ІТ, чи менеджменту, чи медицини...— всі відчувають цей брак. Вони «дійшли свого зросту і сили», як писав Тичина, і можуть тепер надолжити, компенсувати дірки/пустоти у власній інтелектуальній біографії, вони хочуть тепер почерпнути щось або з перших вуст, або в адаптованому, скороченому вигляді. Бо ніхто за фундаментальні академічні курси вже сідати не буде, а от взяти саме те, що вони проскочили, — це їм годиться. Такий момент є. І я це адресую не тільки сьогоднішній освіті, а й попередній, стовідсотково. Якщо поглянути на гуманітаристику кінця 1990-х, а для декого зі старших людей — і 1980-х років, то це взагалі, пробачте, просто біла пляма на місці тієї особливої сфери, що зветься *Arts*. Біла пляма — і в розумінні об'єктів вивчення, і в сенсі цілих філософських підходів до їх осмислення. Там безроздільно панує радянська традиція. Це все стосується першої причини засвідченого мною інтересу нефахівців до філософії.

Друге, на що я хочу звернути увагу, — це брак інтелектуального продукту в контексті щодення. Треба зауважити, коли до нас приходять наші слухачі, вони не налаштовані «спеціалізуватися в галузі філософії», і не лише оцінки, а й диплом як такий їх не вельми цікавлять. Вони приходять не по диплом, а по духовно-інтелектуальну втіху. Ось і наш «5-й день» (так ми назвали наш день суто гуманітарних студій) вони проводять передовсім із втіхою для себе. Хочу підкреслити: таких втіх вони не беруть з мас-медіа, не беруть з атмосфери життя, не беруть з простору людського спілкування, з новинного простору, з нашого подієвого плину, бо їх там, на жаль, немає. Якщо справді подивитися на подієвий і медійний плін, то хочеться повіситися: це ж бо суцільна марнота марнот і всілякі марнощі! Себто *втеча від інтелектуального убозтва* — це одна з, може, не дуже вербалізованих, однак реальних причин, чому вони йдуть до нашої бізнес-школи і чому в школі хочуть причаститися цього духовно-інтелектуального «обтяження», цієї насолоди філософського розмислу, цієї манливої «напруги незнання».

Третє, про що я хочу сказати (і, на моє переконання, це абсолютно точно), — це нестерпний брак ідеології. Я під ідеологією в даному разі розумію дуже широку річ, а саме: світоглядне, умоглядне, розмислове, оцінне, міродайне й емоційно віталістичне забезпечення власної життєвої програми. Кожна людина має власну життєву програму. Вона її реалізує, хоче чогось досягти. Тож вона мусить мати її забезпечення, себто бути впевненою в тому, що те, що вона робить, має сенс. Себто можна казати і про пошук сенсів. Але власне сенсів і бракує! Це вже сьогодні річ очевидна. Оці наші 25 років духовно-світоглядних потерпань з обриванням із себе тоталітарної «шкури» на роздоріжжях високочолої європейської та світової думки привели нас (або нашу умовну українську людину) до повної розгубленості перед лицем химерної «плинної дійсності». Все, що я можу взяти з наших дорогих академічних журналів, — це твердження про брак ідеології тут і тепер!

Зрозумійте мене правильно, я не закликаю до вироблення і директивного насадження єдиної й тотальної для всіх ідеології, але світоглядно-ідеологічні акценти, якась матрицева духовно-інтелектуальна допомога сучасникові у становленні смислів власного життя мусять бути, попри всі повсякчасні живильні «сумніви» європейського розуміння світу. І я це бачу! Коли заступника міністра звільняють з посади, бо вона пачку соку купила за 16 доларів, тоді як він коштує півтора долара, — це ідеологічне звільнення. То було в Канаді. Значить, там є якісь такого роду речі. А в нас, подивіться, абсолютно немає. У нас все проходить, до всякого свинства ми звикли, з усім жилися і змирилися, все для нас урівнюється на терезах усевідносності. У якогось паразита 200 тисяч річного доходу у гривнях, і в нього тим часом палаци-маєтки, у нього храми, у нього сади. А де він то взяв, будучи просто державним чиновником або суддею? І то все ковтається. Та почни говорити про потребу в ідеологічному забезпеченні сьогодні, і тебе заклують, мовляв, то ж учорашній день. Знов повторю, що маю на увазі не

«кодекс будівника держави», а живу й особисто акцептовану систему морально-етичних координат осмислення подій. Може, я погано розказав, що саме розумію під ідеологією, *але брак ідеології у житті — таке ж страшне явище, як і її тотальна директивна присутність*. Я думаю, що коли Сократ говорив до співгородян, то він це робив якраз від бажання встановити якісь критерії, на які б спиралася життєдіяльність усього міста і які б давали змогу її пояснити в координатах смислу і зусиль. Тобто я саме в цьому сенсі кажу про ідеологію. У нашого суспільства такої морально-етичної підстави життєдіяльності немає. І я це ставлю на карб передовсім самій гуманітаристиці, яка у спазмі «незаангажованості» схотіла бути святішою за папу римського, але виявилася у цьому своєму святенництві, даруйте, повією.

Четверте, що я би виокремив з-поміж першопричин посиленого інтересу до філософії й загалом гуманітаристики, — це сталі величини, які набувають особливої ваги у швидкоплинному сучасному інформаційному полі. Наші слухачі приходять до школи, бо вони цілком свідомі, що самотужки не надолужать величезних знаннєвих провалів власної духовної біографії; вони багато чого не дочитали, багато чого не дослухали; вони самотужки цього не доскочать, але мають гострий природний розум усвідомити саме такий стан речей, що й штовхає їх, людей вельми практичних, «у фахові обійми гуманітарія» і до визнаної у віках філософської «тверді» — незаперечної класики та її основних масивів. До того ж це примножується тим, що тепер буквально шоквартально змінюються програми, інтелектуальні домінанти, сутнісні домінанти. А Платон є, і Декарт є, також Канта жодний модерний мислитель не скасовував... Наша плінна реальність, про яку всі добре знають і говорять, — вона є чимось бентежним. Воно бентежить, і наш співвітчизник хоче наблизитися в її плині до більш певних, сталих, незаперечних смислів і забезпечити цими надійними смислами своє існування. Пригадуючи М. Мамардашвілі, можна сказати, що таким чином наші слухачі домагаються своєї «більш повної присутності» тут і тепер.

Зрештою, **п'яте**, що я хотів би сказати, — це про будяки поряд з окремими квітниками. Щоправда, із квітниками виходить здебільшого якось складно, але будяки точно є. Все це відбувається тут, у просторі, де ми перебуваємо. Спрощені популістські рішення і спрощені рішення складних питань, плоскі картинки сферичних поверхонь, однозначні вердикти щодо неоднозначних феноменів — це ж кіч. Це один з виявів кічу. Тобто та філософія, яку несуть такі «будителі мислі» (за взірць достатньо веселого П. Коельйо), ті дешеві смисли, які продає сучасна масова культура, — все це поширюватиметься так довго, як довго суспільство залюбки ковтатиме кіч як заміник продукту властивого духовно-інтелектуального зусилля, сурогат замість багатолітнього цілительного настою. Кіч став одним з маркерів доби «плинної дійсності». Він уже навіть потіснив собою сутнісні феномени суспільної реальності. Подивіться, сьогодні кіч — «герой», саме йому приділяють серйозну увагу як предметові академічного вивчення, скажімо, в літературо-

знавстві. Я дивуюсь. Якби це було у царині соціальної психології чи культурології, то нехай, бо, справді, кіч існував завжди, в усі часи (як підробка, фальшиве твориво, «дешева лялька»), та саме тепер його розплодилося в неймовірній кількості (синтаксис тут зумисне одеський).

Але от у літературі, в українській літературі є такі явища, які заслуговують монографічного висвітлення, серйозного обговорення. Ми вже четверту тему на кафедрі за державної підтримки опрацьовуємо і саме тепер намагаємося в належній глибині осмислити проблему «Ідеологія і література». Це виявляється складно. Або, скажімо, попередня наша тема — «Філософія і література». У яких вони перебувають взаєминах?

Всі знають все про літературу (я кажу про своїх колег), тільки жоден не може відповісти на питання, що є література. Основоположних речей ніхто навіть не викладає і не намагається проблематизувати. І при тому, що ніхто основоположних речей не порушує, не ставить про них питань, кіч у літературі виявляється чи не головним об'єктом академічного вивчення. Що це означає? Це означає, що правдиві мистецькі феномени потіснені фальшивими: для дипломників, дослідників, читачів, широкого реципієнта. Винесений на поверхню часу кіч заступає собою справді важливі художні явища і скасовує собою мірила поціновування контексту. Там, де немає реального, вкоріненого у своєму часо-просторі сенсу, там виникає його профанація — кіч — й заповнює цю нішу, бо святе місце порожнім не буде.

Таке враження, що ніхто не читав Романа Інгардена, котрий, ніби передбачаючи такі ризики, ввів для дослідження літератури принципове розрізнення кічу і мистецького твору. Пригадуєте? Ще у першій своїй праці «Про твір літературного мистецтва» він сказав дуже просто: є твори літератури (в його розумінні — кіч, бульварна література, масове читиво) і є твори літературного мистецтва. Це — дві різні категорії. І він підкреслює при цьому, що писатиме і міркуватиме саме про твори літературного мистецтва. Тим самим він відсік всю оту піну, яка була в усі часи, але не становить для нього духовно-інтелектуальної проблеми. Роман Інгарден про неї і не говорив, а всю свою аналітичну потугу зосередив на творах літературного мистецтва. А ми забули, де зерно, а де полова. Тоді як літературознавцеві й поціновувачеві літератури треба відсіювати зерно від полови, від самого початку відсіювати.

Вахтанг Кебуладзе: Ми почули думку філолога й літературознавця, котрий водночас є спікером на публічних неакадемічних майданчиках і організатором роботи на одному з таких майданчиків, на якому, зокрема, відбуваються й лекції та семінари з філософії. Тепер пропоную послухати філософа, який останнім часом виступає не лише в академічних аудиторіях, а й поза ними. До слова запрошую пана Андрія Богачова.

Андрій Богачов: Я хотів би сказати про власний тривалий досвід обговорення філософських тем у публічному просторі. У чому трудність цього

спілкування? Думаю, у тому, що більшість з тих, хто бере в ньому участь, не очікує від фахівців з філософії того, що ми насправді маємо дати. Тому наше завдання, принаймні я так його розумію, — змінювати очікування. А це складно. Отже, більшість очікує двох речей, які, на мій погляд, узагалі не стосуються філософії. Перше очікування таке: від нас очікують проповіді. Авжеж, є люди, що інституційно належать до філософії та названий запит задовольняють, з певною вигодою для себе. Друге очікування — це інша крайність. Це публіцистичне розважання. Від нас, зокрема у всіляких ток-шоу на телебаченні й радіо, сподіваються почути потік яскравих афоризмів.

Оце два очікування, дві крайності, що збігаються, бо ніяк не передбачають спілкування, плідного для вільної думки. Проповідь передбачає, що проповідник уже знає істину. Мовляв, варто покластись на його авторитет. Отже, зовнішні риси непересічної особистості проповідника відповідають внутрішній цінності його повідомлення. Публіцистика, навпаки, передбачає, що істина вже відома її споживачам, тільки вони не здатні висловити її влучно й звучно. Публіцист — це той, хто переконує переконаних. Через те він легко здобуває визнання. Найбільше тоді, коли йдеться не про інформаційно-аналітичну журналістику, а про художньо-політичну есеїстику, яку мають за популярну філософію.

Про публіцистику ще скажу інакше. Правило її популярності — у тому, щоб уміти розважати широку публіку продукуванням дотепних висловів, які, однак, не змушують аргументувати й сперечатися. Навіть найкращі уми в українській філософії, потрапивши в ток-шоу, під тиском зазначених очікувань намагаються говорити в суто афористичній, емоційній манері, тобто подобатися, ніби вони кінозірки. Зрозуміло, якщо б вони спробували не дотримуватися правила популярності, їх би зупинили ті, що організують і ведуть ток-шоу. Ніхто їм там не дозволить розвивати аргументи, шукати концептуальні зв'язки й міркувати по-справжньому. Це заборонено, «не формат». Ніколи в ток-шоу модератор-журналіст не погодиться, щоб філософ існував у власному вигляді. Ток-шоу, на мій погляд, унеможливує філософську думку.

Що ж тоді філософи можуть запропонувати в публічному просторі? Як на мене, те, що завжди. Колись Гадамер казав: філософія — це дружня розмова. Маємо творити дружню розмову, спільне обмірковування. А для цього потрібні певні умови. Яким є публічний простір, що задовольняє цим умовам? Спробую коротко визначити, спираючись на власний досвід.

Отже, що в публічній дружній розмові найскладніше? Ми маємо говорити з тими, хто прийшов на публічний захід, — з незнайомцями, — як із добримися знайомими. Та й вони мають нас відразу сприймати не так, що ми — проповідники або розважальники, а так, наче ми з ними давні друзі. Тобто сприймати як рівних із ними й водночас таких, хто допоможе осмислити питання і теж потребує їхньої допомоги в цьому. Такий стан спільної думки як взаємодопомоги неможливо створити моментально. Тут потрібні налаштування, тактовність, виявлення особливостей аудиторії. Зрештою, мова

саме про подію філософського спілкування, котра може й не трапитися саме тоді, коли захід виглядає цікавим і корисним.

Які з наявних у Києві публічних просторів, на мій погляд, мають умови для філософської події? Є чотири варіанти — якщо згадувати ті, де я брав участь. Перший варіант — це ток-шоу, про яке я вже достатньо сказав. До нього, як бачите, ставлюся негативно.

Кращий варіант — це так звані освітні простори. Наприклад, київський Cultural Project. Або бібліотека Гете-інституту, де останнім часом відбуваються заходи за участі філософів України. До освітнього простору потрапляють люди, які свою справжню зацікавленість підтверджують навіть тим, що готові заплатити за участь у заходах. Однак головне тут інше. Якщо навіть вхід на освітній захід вільний, публіка в цьому просторі є таки вибраною, бо знає, як правило, кого тут зустрине, які теми обговорюватимуться. Словом, вона вже не з тих, хто певен, що філософія розважає чи проповідує.

Третій варіант — це простір, який створено для різноманітних масових подій, переважно музичних. Наприклад, Mezzanine на Подолі. Тут трохи гірше, бракує деяких умов для симетричного спілкування. Приміром, таке освітлення зали, що я погано бачив обличчя співрозмовників. Оскільки туди приходять і мої студенти, і незнайомі молоді люди, і незнайомі люди середнього віку, ми встановили такий порядок: 45 хвилин я висловлюю свої тези до головних тем зустрічі, а потім дискутуємо. Тривалий час міркуємо разом, розглядаємо аргументи, які висловили або підтримали учасники заходу. І, знаєте, я пересвідчився, що там подія може відбутись доволі вдало.

Проте, на підставі свого досвіду маю сказати, що найкращий варіант простору для філософської події — це клуб. Є окремі клуби, що, здається, відтворюють формат спілкування, близький до того, який винайшли давньогрецькі філософи. Отже, клуби комфортні для дружнього спілкування на важливі теми. Вони створюють атмосферу, якої немає навіть в університетах, адже під час університетських занять далеко не всі студенти позбавлені побоювань, що їхня дискусія з викладачем може поставити його в незручне становище, яке, мовляв, він потім пригадає, оцінюючи результати їхнього навчання. Звісно, обов'язок викладача — переконати студентів, що він щиро прагне усунути нерівність у знаннях, яка природно існує на початку навчання. Однак складність у тому, що оцінити обсяг викладацьких знань студент спроможний тоді, коли вже здобув потрібну кваліфікацію, так би мовити, зрівнявся з викладачем. Отож студент переважно оцінює тільки демонстровану (або ні) широту знань викладача, тобто горизонт, а не зміст знань. У цьому несиметричність навчальних стосунків.

Клубні події такої несиметричності не виявляють. Ось чому я роблю висновок, що для філософії як дружньої розмови найкращий простір — це клуб. Адже клуб — це публічний простір, однак у ньому не збираються атомізовані особи. Клубна публіка — це протилежність публіки в негативному сенсі, коли йдеться про хаос очікувань і реакцій, розбіжність рівнів освіти

тощо. У клубі зустрічаються співрозмовники, яким клуб — з його історією та спільними здобутками — передає важливий настрій, отже, він утворює потрібну атмосферу. В клубній атмосфері люди швидко позбуваються невпевненості й разом з тим — упереджень та ідеологічних кліше. Це, без сумніву, допомагає думати спільно та вільно. Коли таке відбувається в публічному просторі, він стає місцем філософського життя.

Вахтанг Кебуладзе: Пропоную додати до нашої дискусії ще один вимір. Відомо, що у розвитку гуманітаристики взагалі й філософії зокрема дуже важливу роль відіграє фаховий переклад. У бібліотеці «Goethe-Institut» в Києві уже рік відбуваються семінари, що присвячені проблемам перекладу на українську з німецької термінології філософії і гуманітаристики. Проведенням цих семінарів з боку «Goethe-Institut» опікується Марія Шубчик.

Марія Шубчик: «Goethe-Institut» займається переважно проектами, які вже виходять за рамки академічної сфери. Певно, вам відома наша партнерська організація DAAD¹, яка безпосередньо працює у сфері академічних обмінів. Ми транслюємо натомість контент, який розрахований на залучення ширшого загалу учасників.

Скажу декілька слів про проект з обговорення перекладів термінології німецької гуманітаристики, його проблеми та перспективи. Своєрідним попередником та натхненником цього проекту була «Лабораторія наукового перекладу». Коли я тільки прийшла працювати до Німецького культурного центру, я багато чула про результати її роботи, тому, власне, ідея зустрічей у бібліотеці не є новаторською. Але концепція актуального проекту виникла, чи то відновилась, вже саме в бібліотеці Goethe-Institut під час пошуків Вахтангом Кебуладзе певного матеріалу серед наших ресурсів.

Коли існував проект «Лабораторія наукового перекладу», «Goethe-Institut» разом з Міжнародним фондом «Відродження» реалізовував великий проект з підтримки перекладної літератури. Свого часу цей проект завершився, тому на даний момент існує тільки централізована програма Goethe-Institut. У її рамках ми дуже часто просимо наших німецьких колег звернути окрему увагу на підтримку перекладів саме філософської літератури українською мовою через відсутність перекладів творів не тільки сучасних німецьких філософів, але й класичних творів.

Також одним з важливих аргументів для цього є необхідність дискурсу щодо поняттєвого апарату, з яким працюють перекладачі філософських текстів. Власне, це й стало лейтмотивом створення площадки для обговорення перекладів термінології сучасної німецької гуманітаристики. Ідея цієї події дуже вдало вписується в концепцію нашої бібліотеки. В рамках нашої діяльності ми маємо можливість реагувати на запити наших читачів та отримувати найновіші медіа, але ми хочемо й реалізовуватись у напрямку «бібліотека

¹ Deutscher Akademischer Austauschdienst — Німецька академічна служба обміну.

як місце для зустрічі». Ми не хочемо бути просто книгосховищем, так само, як не хочемо бути коворкінгом, бо в нас інші функції, врегульовані нашою інституцією. Тому, власне, формат, коли ми можемо запропонувати своє приміщення, свої ресурси, свою літературу, атмосферу, нас дуже влаштовує. Це дає змогу нам також популяризувати нашу літературу серед фахівців, філософів, які могли би використовувати наші інформаційні ресурси.

Роздуми в нас викликає необхідність розширення цільової аудиторії. Проект розрахований, з одного боку, не на зовсім широкий загал, бо учасники мають не тільки розуміти на філософії, а й відчувати німецьку мову, щоб повноцінно брати участь у дискусії. Але тут мушу зазначити, що стабільне коло наших учасників все ж таки обмежене переважно представниками академічного середовища, хоча ми використовуємо всі наші інформаційні канали. Як спосіб збагачення проекту я би, наприклад, бачила ширше залучення до обговорень філологів. Адже досі залишається широко дискутованим питання про те, хто має перекладати філософську літературу — перекладач, який добре ознайомлений з філософськими контекстами, чи філософ з гарним знанням мови.

Зрозуміло, комбінація перекладача з потужним науковим редактором є найбільш вдалою, але ми знову-таки знаємо, що наразі коло перекладачів, які могли би взятись за філософські тексти, є досить вузьким. Тому важливо залучати до обговорення перекладачів, щоб вони також дослуховувались до пропозицій з перекладу.

Друга проблема: під час події ми проговорюємо багато варіацій перекладу певного терміна, стислий зміст обговорення з'являється потім у «Філософській думці», але знову ж таки, з результатами може ознайомитись лише певне коло зацікавлених спеціалістів, за межі якого ми також маємо виходити. Цей проект мав би набути продовження у виданні для ширшого загалу з підбиттям підсумків, в оприлюдненні лексики на працьованих термінах тощо.

Маю ще одне важливе спостереження за цей рік проведення серії семінарів: дискусії активно розгортаються у віртуальному полі, але потім не переходять у реальне поле.

Вахтанг Кебуладзе: Тепер хотілося би послухати учасників нашої дискусії з інших міст України, які в себе вдома намагаються організувати філософські зустрічі поза стінами академічних інституцій. Тож я запрошую до слова одного з організаторів філософської кав'ярні у Львові Романа Оксенюка.

Роман Оксенюк: Останнім часом в інтелектуальних колах Львова визріла певна потреба й запит на філософію, і мені здається, що такий самий запит визрів і у представників академічного середовища. Стає важливим говорити з аудиторією, ширшою, ніж університетська. Ми і раніше намагались робити філософські гуртки в межах університету, але бюрократія й формалізм все ж-таки призвели до того, що ідея Café Philosophique вийшла за межі університету.

Філософська кав'ярня Café Philosophique — це відкритий майданчик, де відбувається філософський діалог, обмін ідеями та інтелектуальним досвідом у публічному просторі міста. Ми маємо справу лише з фахівцями, що мають знакові наукові здобутки у своїй галузі й відкриті до діалогу (Андрій Дахній, Олег Хома, Анатолій Ахутін, Андрій Синиця, Лешек Кочановіч, Ігор Карівець). Ми пропонуємо їм говорити про те, чим вони займаються на даний момент, про те, що їх найбільше хвилює. Це дає змогу емоційно залучити спікера, провокує його на діалог та неформалізовану взаємодію із слухачами.

Ще один принцип — це рівність. Ми не робимо сегрегації за віком, статтю, освітою і відкриті для всіх. Заходи відбуваються у публічних просторах — залежно від специфіки запланованої теми це може бути кав'ярня, бібліотека, медіатека. Всі заходи безкоштовні, окрім того аудіо та відеозаписи зустрічей доступні на нашому сайті чи сторінках у соцмережах.

Філософська кав'ярня — це не наш винахід, а доволі поширене явище у Європі, місцем виникнення і розвитку цього формату вважають Францію. Ще однією структурою, що слугувала нам прикладом, є Колеж Де Франс.

Паралельно ми проводимо Філософські семінари, на кожному з яких працюємо над текстом певного автора, намагаємось розібратись у першоджерелі під керівництвом спеціаліста, а також знавця мови автора («Буття і час» — А. Дахній, «Анти-Едип» — П. Бартусяк, триває семінар з філософії свідомості). Маємо сумніви, що існують методології мислення чи можливості навчити мислити, тому творимо простір, в якому мислення може виникнути, спонукаємо до нього.

На початку наша спільнота складалась із кількох людей, згодом почала зростати. Тепер навіть на дуже, здавалось би, вузькоспеціалізовані лекції щоразу приходять понад п'ятдесят осіб. Ми зазнали певного опору з боку представників філософського середовища, які попервах бачили в нас тих, хто займається профанацією філософії, руйнує усталений порядок її існування (на кафедрах і факультетах). Зараз нам сприяють і допомагають наші друзі — кафедра філософії Українського Католицького Університету, за що їм величезна подяка.

Вахтанг Кебуладзе: Я пропоную розширити нашу географію і послухати представницю Дніпра Марію Кірізвас.

Марія Кірізвас: Я навчаюсь на п'ятому курсі за спеціальністю «Філософія», що вможливує поєднання академічної та неакадемічної філософії, тож про розрив між ними у моїй діяльності не йдеться. Ініціатива Café Philosophique [Dnipro] виникла тому, що на перший курс прийшли мотивовані та захоплені філософією студенти, і мені хотілося зробити так, щоб за п'ять років навчання в університеті вони не втратили, а підсилили цей запал. На мій подив, вже після першої зустрічі Café Philo стало зрозумілим, що учасникам такі заходи подобаються, тож я почала проводити їх регулярно — раз на тиждень чи на два тижні. Формат лекцій не викликав захоплення — найбільш цікавими та плідними для учасників були дискусії.

Вважаю, що стосовно філософії у публічних просторах освіта є другою метою або мотивацією: їй передує комунікація. Йдеться не лише про спілкування та суперечки стосовно певних питань, а й про спробу зрозуміти себе та Іншого у спільному запитуванні та пошуку.

Ще одна важлива річ, яка стала можливою завдяки виходу філософії у публічний простір — зменшення розриву між науковцями та людьми, що до науки не причетні. Меседж таких заходів такий: гуманітарні знання та філософія відкриті для усіх, тож кожен може скористатись перевагами знайомства з ними. Перше, для чого приходять люди, — можливість подумати, поговорити, висловити свою думку. Ми не записуємо зустрічі на відео чи диктофон — у такому разі втрачається емоційність та захват, які поділяють присутні і які неможливо передати сторонньому спостерігачеві через аудіо- чи відеозапис. Спочатку більшість відвідувачів становили мої знайомі, це — коло друзів, спільним інтересом яких є філософія, тож «дружня бесіда» була обов'язковою складовою Café Philo. Сьогодні аудиторія досить широка (представники різних професій віком від шістнадцяти до сорока років), що характеризується нестабільністю запиту на філософування.

Перший виклик стосовно участі дніпрян у подібних заходах — те, що люди не знають про проведення зустрічей філософського напрямку. На жаль, у сфері гуманітарної освіти у Дніпрі спостерігаємо кризу: у більшості людей досвід академічної філософії викликає відразу до філософії взагалі. Впевнена, що у гуманітаристиці та філософії є багато цікавого та корисного, і надати людям можливість ознайомитись з ними — мета моєї діяльності. Досвід показує, що таке знайомство становить інтерес не лише для рефлексивних людей «споглядального» типу, а й для представників громадських організацій — «практиків», які втілюють свої задуми, впливаючи на політичне та економічне життя міста. Після спілкування з ними стає зрозумілим, що ці активні та цілеспрямовані люди зовсім не орієнтуються у етичному вимірі своєї діяльності, що зазвичай призводить до негативних наслідків. Необхідною є філософська освіта і для молодих політиків, які ще не мають справи з «ідеологічними горизонтами». Їм бракує базової освіченості для щоденного ухвалення виважених осмислених рішень, а, як відомо, філософія пропонує для цього багатий інструментарій. Таким чином, є необхідність співпрацювати з різними аудиторіями: по-перше, треба продемонструвати їм їх власну потребу у філософії та, по-друге, об'єднати представників різних сфер для співтворчості заради покращення життя суспільства. Для цього потрібно працювати над створенням центрів неформальної освіти, які могли б надавати якісні освітні послуги: окремих ініціатив у Дніпрі багато, і продуктивною була б координація їхньої діяльності.

Роман Оксенюк: Такі проекти витісняють класичні освітні заклади чи доповнюють їх?

Марія Кірізвас: Як на мене, класична освіта не виконує своїх функцій — студенти виходять з університету не маючи необхідних компетенцій та базових філософських та психологічних знань, які б допомогли їм вижити у цьому світі. Тому позаакадемічні ініціативи дають людям те, що не можуть правильно викласти в університетах. Наразі гуманітарна освіта у публічному просторі фактично перебирає деякі функції класичних освітніх інституцій.

Зокрема, у Дніпрі громадські ініціативи та соціальні проекти зараз являють собою ринок, у якому є конкуренція та можливість отримання прибутку. Виходячи з цього, перед освітянами постає виклик: якщо філософські ініціативи співпрацюють із політиками та громадськими активістами, важливим є скорочення дистанції для порозуміння. Проте у взаємодії з ринком філософія наражається на небезпеку перетворення на цей самий ринок. Тож щодо філософських позаакадемічних ініціатив, я хотіла б наголосити на потребі у обачливості та балансуванні, які не дозволять спотворити ідею Café Philo.

Вахтанг Кебуладзе: Отже, ми віртуально помандрували українськими містами, а тепер повертаємося у Київ, а саме до київського «Клубу творчої філософії», організатором якого є Олександр Комаров.

Олександр Комаров: Почну, напевно, з питань, яких прозвучало багато, і спробую певним чином підбити підсумки нашого обговорення. Сьогодні неодноразово констатували, що виникла певна зацікавленість у філософії з боку суспільства. Маю підозру, що ця потреба не щойно виникла, а існувала завжди, просто не було прецеденту, не було місця, де можна було б її задовольнити. Чому я виходжу з цього? Бо це моя особиста позиція і мій особистий досвід. Свого часу я цікавився філософією, але не мав філософської освіти, і для мене не було достатньо тільки читати книги. Тобто читати книги — це добре, але мене цікавило, де можна послухати того чи іншого лектора, здобути відповіді на питання про те, якою є філософія на сьогоднішній день в Україні. Все це — запитання, які собі ставить людина, котра цікавиться філософією, не маючи спеціальної освіти і не маючи доступу до факультативного навчання. Людина, що працює, має або кидати роботу і йти на філософський факультет (25—26 років це вже трошки запізно для цього), або шукати якісь інші виходи.

Тут я скажу, що Клуб творчої філософії виник все ж таки на рік раніше, ніж Філософське кафе у Львові — це було у 2013 році, за кілька місяців до Революції гідності. З вересня ми розпочали щотижневі зустрічі.

Я хочу поставити питання: чи сформульовано нами — і громадськістю, і академічною спільнотою, — чого взагалі хоче суспільство і людина від філософії? Я думаю, тут може бути дуже багато інтерпретацій; мені, зокрема, сподобалося формулювання Володимира Моренця: «світоглядне забезпечення власної життєвої програми». Можливо, в рамках своєї доповіді я запропо-

ную й інші варіанти, але поки зупинимось на цьому. Адже, я думаю, що це саме те, чого вимагають громадськість і суспільство від філософії. За моїми спостереженнями, у філософські клуби, принаймні, в Клуб творчої філософії, приходять високоосвічені люди. На сьогоднішній день серед постійних відвідувачів клубу є кандидати наук з математики, фізики, філософії тощо. Але захист дисертації в університеті не є тотожним забезпеченню власної життєвої програми. І чи може бути таке забезпечення доконаним фактом?

В принципі, я думаю, що університет — це якраз той заклад, який і має певним чином давати настанову цієї життєвої програми і допомагати людині самовизначатися, а також, як сказав Андрій Богачов, навчати її самостійно мислити. Якщо ми подивимось на генезу виникнення університетів, це «*universitas magistrorum et scholarium*» — спільнота вчителів і тих, хто навчається. Тобто, як на мене, перші університети — це і є клуби. Коли у людини виникає потреба в тому, щоб відповісти собі на фундаментальні життєві питання, вона шукає певні способи, як задовольнити цю потребу. 2013 року, шукаючи такі способи у філософії, я не міг піти в університет на стаціонар, а інших можливостей системного вивчення філософії в Києві не знаходив. Залишилася одна можливість — вчитися заочно і створювати філософський клуб, до якого можна залучити і викладачів, і зацікавлених людей. І таким чином, у комунікації, шукати ті чи інші відповіді. Тобто якщо я спробую переформулювати вираз «світоглядне забезпечення власної життєвої програми», я сформулюю так: це пошук певної екзистенційної і когнітивної перспективи. Когнітивний і екзистенційний виміри тісно пов'язані і часто реалізуються саме в комунікації. Це може бути навіть один певний єдиний конструкт, розуміння котрого людина шукає в філософії і, як на мене, це, серед іншого, можна реалізувати у клубному форматі.

Знову ж таки пошлюсь на пана Андрія Моренця: мені сподобалась його думка про те, що викладач і філософ в клубному форматі може навчити людину самостійно мислити. Я думаю, це супер, і саме в цьому бачу проблематику філософії в громадському просторі — у необхідності виходу на більш дружні й горизонтальні відносини. Я думаю, це саме те, чого не вистачає нашим університетам і до чого вже дійшли університети західні. В західних університетах у відносинах між студентом і викладачем відсутня притаманна нашій системі освіти вертикальність. Студенти дійсно спілкуються з викладачами, ставлять питання, цікавляться чимось і так далі. Викладачі спілкуються зі студентами формально і неформально. Ми можемо говорити, що студенти там більш свідомі й вибагливі через специфіку їхньої доуніверситетської шкільної освіти, але все ж таки горизонтальність комунікації там присутня. І, я вважаю, це якраз те, що ми можемо створити у публічному просторі, коли відбуватиметься не стільки викладання, скільки комунікація і допомога тому, хто прагне навчитися самостійно мислити, навіть якщо його інтерпретації виходять за межі уявлень лектора. Тобто важливо навчити способу мислення, ефективності мислення, здатності

оцінювати обставини й робити висновки щодо певних явищ. І це дійсно ті здібності людини, які будуть корисні у житті, адже саме здатність усвідомити і зрозуміти ту чи іншу ситуацію, визначає спосіб дії в ній.

Однак я не певен, що у філософському клубі має бути одна визначена методологічна настанова. Я не певен, що така настанова була й у перших філософських спільнотах. Наприклад, у Сократа, який казав, що, коли він говорить або робить щось не так, його застерігає даймон. Також можемо згадати Геракліта з його висловом «Ethos Anthropos Daimon». Що таке етос в первинному сенсі? Це не система нормативності, а певне призвичаєння. Тут дуже важко говорити із впевненістю, але я вважаю, те що називається філософською інтуїцією, має право на існування. І на свій пошук. Що таке «знайти філософську інтуїцію» — дуже цікаве питання, принаймні, для мене. Можливо, це те, що Гайдегер називає мисленням, яке належить буттю та вслуховується в нього. Хоч би як важко було досягнути цю думку, я вважаю, що питання філософської інтуїції є важливим для філософської спільноти як такої.

Вахтанг Кебуладзе: Дотепер у нашій дискусії брали участь безпосередні учасники процесу виходу філософії у публічний простір. А зараз хотілося би почути думку фахівця, який досліджує цей процес.

Марина Препотенська: Я думаю, що вихід філософії за академічні рамки, поява позаінституційного філософського діалогу — позитивна подія і в науці, і в суспільному житті. Бачу в цьому окрім факту публічного ренесансу філософії феномен поєднання філософії з професійною риторикою, мистецтвом красномовства. Адже публічні філософи мають бути не лише інтелектуалами, а й вправними ораторами — «тримати» публіку та нести високий духовний заряд комунікації.

Недарма Марк Соте, відкриваючи першу філософську кав'ярню у Парижі на площі Бастилії, запровадив конкретну режисуру філософського дискурсу в цій локації. Обов'язково необхідні модератор та ньюсмейкери, чіткий тайм-менеджмент розмови. Аналогічно традиціям сократівської маевтики слід формулювати світоглядні питання, здійснювати інтерактивний пошук відповідей та, зрештою, артикулювати певну істину і з колективним прилученням до неї. Себто, замість хаотичних виступів, як на деяких конференціях і семінарах, тут має місце інтелектуальна співтворчість присутніх: ніхто не залишається без права голосу, і ніхто не зловживає часом у своїх промовах.

Також хочу підтримати думку, що філософи все ж таки повинні йти на телебачення. І не тільки для того, аби хоч щось розумне додати у медійний контент, а й для того, щоб використати ці хвилини або години для потенційного подальшого діалогу з глядачем. Так, ми живемо в епоху мозаїчної культури і модульного мислення, але замість критики цього факту або його демонстративного ігнорування, може, варто пристосовувати свою філософську

риторику до нового формату, звісно, не зраджуючи собі? Телестудія — це те місце, де сучасний філософ, за латинським виразом, може сказати «multum in parvo» (велике у малому). Вдалими прикладами цього, на мою думку, є програма «Вторгнення» на каналі «Гама», філософські діалоги Назіпа Хамітова на Центральному каналі, програма «Суспільний університет» на Першому Національному — чи не єдина трибуна вчених у телевізійному просторі. При цьому було б добре, якби сучасні оратори пам'ятали правило промови «5+/-2». Себто, в одиниці простору і часу не треба намагатися сказати усе, а слід будувати свої ідеї згідно з психологією сприйняття — від п'яти до семи ключових тез в одній промові. Інакше пригадується афоризм Вольтера: «Тайна нудного — сказати усе...»

Якщо повернутися до інновацій у позаакадемічних форматах існування філософії, треба зазначити появу у Європі філософських публічних програм для дітей (Оскар Бреніф'є) або навіть відкриття «Філософського буфету» у корпорації Renault Group (Метью Ліпман), поширення кабінетів філософського консультування у Німеччині тощо

Так, люди потребують комфортної атмосфери спілкування. Я пишу книгу про феномен кафе-філо у Європі і не можу обминути той факт, що поява в Європі кави знаменувала розгортання принципово нової форми комунікації в міських локаціях — перформенсів, творчих розмов, дискусій. До речі, варто пригадати, що «відкрив» каву Європі українець. У Відні і сьогодні є вулиця, пам'ятник і кафе, присвячені йому — українському козакові Юрію Кульчицькому. Отже, я — за поєднання філософської розмови, комфортної атмосфери та перформативності у зрежисованому дискурсі спілкування.

Хочу підтримати думку пана Олександра Комарова, що не завжди існує прямий зв'язок між виходом філософії «на публіку» і загальною соціальною кризою. Пригадуючи французьких засновників Cafe Philo, відзначмо, що більш ніж півсотні таких закладів відкрилися в Парижі ще минулого століття — задовго до певних соціальних катаклізмів, у більш-менш благополучний для Європи час. Є зв'язок широкої потреби у філософії із потенційною можливістю кожного мешканця великого міста знайти у мегаполісі односторонній та таку мікролокацію, де можна бути почутим, де власна, скажімо, екзистенційна фрустрація, може стати предметом колегіального розгляду та корекції. А особистісні екзистенційні проблеми — вічні, як і вічні, за виразом Достоевського, ці «прокляті дитячі питання» про сенс буття. І, мені здається, філософ-оратор може користуватися класичною візуалізацією своєї присутності та навіть місії у публічному просторі: уявити, що він тримає в руці велику парасольку, де стрижень — головна ідея зібрання, а сфера — метафора *атмо-сфери*, яку він створює разом із присутніми. Таким чином утворюється наче єдиний живий організм, колективний розум — заради пошуку відповідей на животрепетні питання — як позачасові, так і специфічні для нашого часу, сповненого екзистенційної розгубленості в умовах антропологічної кризи.

Вахтанг Кебуладзе: Маю додати, що ці філософські здибанки в публічному просторі насправду мають ще й психотерапевтичний характер. Часто густо на них приходять люди, які не можуть чітко сформулювати, чого вони прагнуть. У них є травматичні переживання. Хтось хоче бути почутим, хтось хоче почути якісь рецепти розв'язання власних проблем. І ми маємо з ними працювати. Адже існує такий феномен, як філософська терапія. Про це є вже романи Ірвіна Ялома «Коли Ніцше плакав» і «Шопенгавер як ліки». Тут, звісно, не можна забувати про головну заповідь лікаря: «Не нашкодь!». І нам, філософам, дуже важко, адже ми не є професійними знавцями людських психічних проблем. Ми маємо бути дуже обережними. Втім, ми не можемо не брати до уваги, що існує і такий запит.

Але є й інші запити, запити від людей успішних, які звикли самотужки ухвалювати рішення, що є доленосними як для них самих, так і для інших людей. Хотілося б почути про них від ще одного організатора Києво-Могилянської бізнес-школи Віктора Оксенюка.

Віктор Оксенюк: Я хотів би поділитися досвідом Києво-Могилянської бізнес-школи [kmbs], де ми перетинаємо дві сфери — управління і гуманітаристику.

У kmbs сьогодні навчаються управлінці з бізнесу, місцевої влади, держави. Це особистості, суть *роботи* яких зводиться до одного — *робити* складні управлінські вибори, а саме рішення, що виходять за межі їхнього життя та інтересів і впливають на десятки, тисячі, а іноді й мільйони людей.

До нас приходять управлінці, яким 30, 40, 50 років. Це успішні люди, яким усе їхнє соціальне коло аплодує або задрить. То що ж спонукає цих зрілих успішних особистостей присвячувати майже два роки життя інтенсивному навчанню, часто складному, з виходом за межі інтелектуального комфорту?

Одна з можливих відповідей, що їх мотивує пошук відповідей на питання «що далі?». Часто бізнесмен починає діяльність з бажанням заробити гроші, але рано чи пізно ця мотивація вичерпується. Після цього відбувається перехід у творчу фазу — з величезними можливостями, ресурсами і впливом на рівні середовища, в якому вони живуть. І для них дійсно постає питання, як зробити наступні управлінські кроки з максимальним ефектом. А одних економічних знань чи знань у сфері бізнесу для цього замало.

Коли йдеться про складні рішення, про моральні дилеми, про питання добра і зла на рівні зроблених рішень, то єдиний шлях для управлінця — заглибитися у природу людини та суспільства, у світ невидимих, на перший погляд, непрактичних речей. А це означає стати на поле філософії й гуманітаристики. Тому гуманітарний блок є обов'язковою частиною MBA-програм kmbs. По-іншому ми не можемо виконати свою місію — сприяти розвитку управлінської еліти в Україні.

Наш досвід показує, що найкраще поле перетину управлінців і філософів — це дружні бесіди. Ми обрали формат абсолютно відкритого діалогу. При цьому ми не маємо на меті зробити з управлінців філософів. Вони і

далі лишаються агентами соціальних змін, але їм потрібно відчутти й осмислити реальність більш тонко. Для цього їм потрібні зміни у способі мислення. Якраз бесіди з філософами і дають змогу вдосконалювати ментальні моделі, робити їх адекватнішими, якщо на те пішло.

Чи мають управлінці на початку навчання в kmbs внутрішнє бажання занурюватися у філософію? Дехто має, дехто ні. Але ми вже на старті попереджаємо управлінців: якщо ви заходите до нас, ви для нас не є, вибачте, клієнтами. А КИМ тоді? Ми разом із вами в одному човні. І вам, і нам буде складно разом. Натомість на виході ми трактуємо випускників як представників управлінської еліти.

У нас є можливість інтенсивно попрацювати з управлінцем півтора-два роки під час навчання. А далі відбуваються найцікавіші речі. У роботі зі способом мислення є своя інерція. Проте коли ми зустрічаємо наших випускників рік, два чи три по тому, то вони, до прикладу, беруть приватні заняття у філософів, підтримують видання філософських книг, інвестують у інтелектуальні та освітні середовища у своїх містах.

Вахтанг Кебуладзе: Як модератор я спробую підбити підсумки й окреслити кілька наскрізних сюжетів нашої дискусії.

По-перше, ми всі помічаємо, що в публічному просторі існує певний запит на філософію. Але добре це чи погано? Наважуся на дещо провокаційне твердження, що це погано, адже свідчить про те, що в нашому суспільстві щось негаразд. Коли в суспільстві все гаразд, то явна більшість людей живе за власними життєвими програмами: навчаються, працюють, відпочивають, розважаються, кохаються, народжують і виховують дітей. Коли цю рутину повсякденності руйнують нерозв'язні проблеми, в людей виникають питання, які вони врешті-решт скеровують до філософів. Це можуть бути особистісні кризи, скажімо, криза середнього віку. Це можуть бути суспільні кризи. Це може бути криза університетів, які не дають суспільству те, чого воно від них очікує. Але в такій ситуації ми, інтелектуали, zagrożені. Ми свідомі того, що гуманітаристика стає політикою в сенсі Ганни Арендт, в сенсі спільної справи. Ми більше не можемо мовчати, ми маємо виходити у публічний простір, але ми не маємо перетворюватися на оракулів в сенсі Карла Попера, який попереджував: коли філософи перетворюються на оракулів, суспільство стає тоталітарним. Андрій Богачов говорив про проповідників, які говорять від імені вже встановленої істини. Це дуже небезпечні люди. Вони нав'язують суспільству прості й непохитні істини. Але в ім'я цих істин в історії людства були вбиті й замордовані мільйони. Тому питання ідеології, яке порушив Володимир Моренець, завжди вкрай контрверсійне. З одного боку, суспільство не може жити взагалі без ідеологій. Удавана порожнеча дуже швидко наповнюється ідеологічними сурогатами, спрощеними й небезпечними. З іншого боку, нав'язування будь-якої ідеології веде до тоталітаризму. Тож інтелектуали мають не так створювати ідеології, як забезпечувати суспільство від дуже легкого й швидкого

прийняття примітивних і небезпечних ідеологем. Тому одна з головних функцій інтелектуалів — критична. Але сьогодні в умовах війни з Росією вона також дуже небезпечна. Адже, де межа, перетнувши яку, ти перетворюєшся з критично налаштованого громадянина, що вболіває за власну країну, на посіпаку ворога?²

По-друге, Володимир Моренець казав про кіч. І це дуже важлива тема, причому не лише в мистецтві. Це питання про те, як облаштовані наші міста, установи, в яких ми працюємо, зрештою, наше життя. Я завжди посідав позицію, що про це не варто серйозно говорити. Адже навіть якщо ми це критикуємо, то, так би мовити, даємо йому життя. Як то кажуть, негативна реклама — це також реклама. А інколи негативна реклама навіть потужніша за позитивну. Але згодом я став відчувати, що через те, що ми мовчимо з цього приводу, кіч починає панувати. Комуністичний кіч укритв зразками несмаку весь простір колишнього Советського Союзу. Тож декомунізація України має не лише політичний і етичний, а також естетичний аспект. Жахливі пам'ятники тоталітарного минулого конструюють простір несмаку, створюючи сприятливі умови для появи нових витворів кічу³. Погляньте хоча б на те, який несмак панує в облаштуванні переважної більшості наших університетів. Коли молода людина потрапляє в ці осередки кічу, в неї складається викривлене враження про університети, мистецтво і культуру в цілому. Це розбещує молодь. Можна сказати, що певною мірою публічні інтелектуальні майданчики також виконують роль борців із кічем, адже зазвичай вони на відміну від офіційних навчальних закладів облаштовані зі смаком.

По-третє, виникла опозиція дискусійних клубів і лекцій експертів. І постало питання, як об'єднати ці два формати. Як зробити так, аби люди, що прийшли подискутувати, почули одне одного, а ті, хто прийшов послуухати експерта, долучилися до дискусії? Це також треба вміти робити, і це має вміти робити справжній викладач. Аби дискусія відбувалася в режимі «дружньої розмови», про яку говорили і Андрій Богачов, і Віктор Оксенюк, але водночас не перетворювалася на балачки про казна-що, організувати її має також професіонал, який має великий досвід проведення навчальних і наукових семінарів.

По-четверте, коли філософ чи гуманітарій виходить у публічний простір, виникає проблема стилю його виступу. Я не можу погодитися з думкою Андрія Богачова про те, що філософія не можлива в режимі інтелектуальної публіцистики чи навіть афоризмів. Згадаймо Шопенгавера або Ніцше. Це просто інший формат мислення. Вміння грати інтелектуальний

² Докладніше про це див.: *Вахтанг Кебуладзе*. Злиденність інтелектуалів, або «Mission: Impossible» (<http://tyzhden.ua/Columns/50/174083>).

³ Докладніше про це див.: *Вахтанг Кебуладзе*. Декомунізація України, або Як скинути параван смерті (<http://tyzhden.ua/Columns/50/171137>).

бліц — це також складова професіоналізму. І тут я радше погоджуюся з Володимиром Моренцем, який сприйняв вимогу викласти власні знання коротше і простіше як певний виклик, відповідь на який веде до інтелектуального зростання, а не до занепаду. Такий «строгий» мислитель, як Вітгенштайн, стверджував: «все, що взагалі можна висловити, можна висловити ясно; а про те, про що не можна говорити, треба мовчати»⁴.

Учасники дискусії

Кебуладзе, Вахтанг (модератор) — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Богачов, Андрій — доктор філософських наук, професор кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Кірізвас, Марія — магістрантка кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара, голова *Café Philosophique [Dnipro]*.

Комаров, Олександр — керівник громадської організації «Клуб творчої філософії».

Моренець, Володимир — доктор філологічних наук, завідувач кафедри літературознавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», професор Києво-Могилянської бізнес-школи.

Оксенюк, Віктор — керівник проектів у Києво-Могилянській бізнес-школі (*ktbs*), куратор гуманітарної складової на освітніх програмах *ktbs* для власників бізнесу.

Оксенюк, Роман — випускник Львівського національного університету ім. І. Франка, організатор *Café philosophique Lviv*.

Препотенська, Марина — доктор філософських наук, кафедра філософії НТУУ «Київський політехнічний університет ім. Ігоря Сікорського».

Пролєсв, Сергій — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, головний редактор часопису «Філософська думка».

Шубчик, Марія — асистент відділу «Інформація та бібліотека», *Goethe Institut в Україні (Київ)*.

⁴ Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження / Пер. з нім. Євгена Поповича. — Київ: Основи, 1995. — С. 22.

*Ламі
Ясна*

«PUBLIC TURN»: філософія в публічному просторі

Поки дослідники констатують «кризу філософії», а університети порушують питання про необхідність філософської складової у навчальних програмах, у неформальних освітніх, культурних і розважальних просторах, в літературі, кінематографі та навіть у побутовій площині визрівають інші тенденції, що свідчать, з одного боку, про зростання соціального запиту на філософське знання, а з іншого — про постання поза межами університетського середовища нових форм побутування філософії зі специфічними способами трансляції знань, функціями, методами, інституціями, мовою. Примітним є те, що таких трансформацій зазнає не лише філософія, а й усі галузі гуманітаристики та науки загалом. На межі XX—XXI століть ця тенденція сягає помітних масштабів, що дає змогу говорити про певний методологічний зсув, який, відповідно до поширеної від середини XX століття традиції зображення розвитку науки як низки «поворотів» (turns), можна означити як «публічний поворот» (public turn).

Упродовж останнього десятиріччя у світі виходять друком програмні статті, що декларують виокремлення, ба більше, інституціалізацію «публічних» напрямків різних соціально-гуманітарних дисциплін: історії, соціології, психології, антропології, географії тощо. Ця інституціалізація заявляє про себе на кількох рівнях: практичному (коли дедалі більше представників академічної науки знаходить себе за межами університетів у публічному просторі), ког-

нітивному (активізація теоретичної рефлексії й академічного діалогу з приводу такої ситуації) та соціальному (виникнення професійних організацій, відповідних університетських спеціальностей, спеціалізованих періодичних видань, навчальних курсів, форм заохочення публічної активності представників академічної сфери тощо).

Утім, саме філософія, що від часів Античності була публічною практикою, площиною діалогу, сьогодні в цьому процесі «пасе задніх» — як у світі, так і в Україні. Якщо на практичному рівні представники академічної спільноти щодалі активніше входять до нового публічного дискурсу, то теоретична рефлексія помітно відстає від практики, а «сова Мінерви», коли йдеться про осмислення самої себе, не встигає вилетіти навіть у сутінках.

Перші згадки про публічну філософію у зазначеному тут сенсі з'являються у працях соціологів (Р. Бела (1986), М. Буравой (2005), Ф. Селзнік (2008)), самі ж філософи нерідко беруть це поняття на озброєння вже за їх посередництва. В Україні першими спробами системного осмислення цієї теми стало нинішнє число «Філософської думки», а місяцями раніше — декілька публічних дискусій у Києві, Одесі, Львові, Дніпрі. Завдяки вітчизняним «піонерам» філософії в публічному просторі швидко зростає масив тематичних інтерв'ю і публікацій у популярних медіа. Проте ця позитивна тенденція не перекидає нестачі академічних досліджень та наукових публікацій.

З огляду на досвід інших галузей гуманітаристики щодо освоєння публічного дискурсу і теоретичного осмислення цього процесу здається актуальним заповнити цю прогалину та закласти фундамент відповідної рефлексії у галузі філософії в Україні. Відповідно, об'єктом цієї статті є «публічний поворот» в гуманітаристиці на межі ХХ—ХХІ століть; предметом — трансформація філософії в межах цього повороту та специфіка інституціалізації її публічних форм.

Прототипом методології дослідження стали перші іноземні рефлексії публічної філософії (Ф. Селзнік, Дж. Вайнштайн, Х. Літман та ін.), релевантні моделі з інших дисциплінарних галузей — соціології (М. Буравой), історії (Р. Розенцвайг), антропології (Р. Борофські), географії (А. Мерфі) тощо, а також теорії інституціалізації наукових дисциплін, галузей і спеціальностей (насамперед Р. Вітлі), які можуть бути застосовані і для осмислення процесу інституціалізації публічних форм академічного знання.

Передумови публічного повороту

Філософія, що виникає в античному полісі як діалогічна й публічна практика вільних громадян, протягом усієї своєї історії зазнає коливань між полюсами езотеричності й відкритості, елітарності й популярності. Проте у довгостроковій перспективі можна простежити загальний поступовий рух у бік публічності, популяризації, практизації, поетизації філософії, осмислення нею своєї активної ролі у суспільстві, інтеграції її в публічний дискурс та охоплення щодалі ширших цільових аудиторій.

Міркування про популярні виміри філософії сягають корінням античної філософії (Епікур, Сократ, Платон, Діоген, софісти та ін.), спалахують з новою силою у творчості французьких просвітників, дістають теоретичне підґрунтя у філософії німецького Просвітництва (насамперед, Х. Вольфа), набувають досконалості у німецькій класичній філософії (насамперед у кантівському розмежуванні теоретичної і практичної філософії), набирають нових рис у ХХ столітті завдяки ідеям У. Ліпмана, М. Ліпмана, О. Бреніф'є та ін. і, нарешті, стають однією з магістральних тенденцій у філософії на межі ХХ—ХХІ століть. Поворотним моментом, точкою відліку стрімкого зустрічного руху філософського й публічного дискурсів стає перехід від класичної до неklasичної і постнеklasичної раціональності, яку Ю. Габермас позначає як «постметафізичне мислення».

Як перший чинник цього процесу зазначмо розширення предметного поля філософії — не останньою чергою внаслідок світоглядних і методологічних поворотів у постметафізичній філософії другої половини ХХ століття¹. Насамперед це прагматичний та, згодом, практичний повороти, що символізують перенесення акцентів з проблематики свідомості на проблематику дії, з теоретичної у практичну площину під впливом ідей американського прагматизму, фундатори якого — Ч. Пірс, У. Джеймс та Дж. Дьюї — наполягали на тому, що філософія має зосередитись на «реальних проблемах», а саме моральних і політичних, та описували філософію як «суспільну надію, редуковану до ефективної програми дій». Згодом поворот до повсякденності відзначається перенесенням об'єкта філософської рефлексії зі сфери трансцендентного до повсякденного буття, коли в поле зору філософів, соціологів, істориків потрапляють їжа та напої, кольори та пахощі, предмети побуту, хобі та види спорту і безліч інших близьких кожній людині дрібниць.

Ще на світанку цих змін А. Швайцер стверджує, що «вирішальним чинником кризи [європейської] культури став провал філософії», яка від другої половини ХІХ століття втратила здатність до «елементарного філософування про людину, суспільство ... і культуру», занурюючись у «неелементарне мислення» і вже не вважаючи за потрібне «доносити свої ідеї до громадської думки»². Філософію кінця ХХ століття, важливою ознакою котрої стає, так би мовити, поворот від «першої філософії» як осмислення первнів і причин до «другої філософії» (Аристотель), а центром уваги — проблематика тілесного, чуттєвого, естетичного, практичного, важко звинуватити у «неелементарності», тож за самою своєю суттю та змістом вона зумовлює немінуче розширення своєї аудиторії.

¹ Зрозуміло, що виокремлення «поворотів» є радше влучною метафорою, ніж описом чітко розмежованих подій, про що свідчить розмаїття їхніх назв та періодизацій. Тут обрано ті з численних «поворотів», що найяскравіше ілюструють процес зближення філософського та публічного дискурсів.

² Див.: Schweitzer A. Kulturphilosophie. Bd. 2. Kultur und Ethik. — Frankfurt am Main: Beck, 2007. — S. 16–19.

Другим чинником можна вважати зміну методу філософського та, ширше, гуманітарного пізнання, що можна пов'язати, зокрема, із комунікативним поворотом, теоретичні витoki якого зазвичай віднаходять у концепціях Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, Н. Лумана та ін. Класичне субстанціалістське розуміння соціального як надіндивідуального і метафізично первинного, поступається місцем інтерсуб'єктивній інтерпретації соціальності як комунікації, діалогу, взаємодії, спільного «конструювання реальності». На цьому теоретичному ґрунті не лише постають фундаментальні цінності соціальної активності та громадської участі, характерні для громадянського суспільства, а й визріває нова парадигма науки, яка визнає комунікативну природу і дискурсивний характер наукового пізнання та інтерсуб'єктивність знання як такого.

Тут вже не складно углядіти риси «публічної науки» ХХІ століття — науки не так «для публіки», як «разом з публікою»: співпраці, діалогу, спільного пошуку знання чи істини. Інакше кажучи, якщо у зв'язку з прагматичним поворотом і поворотом до повсякденності йшлося про формування філософії, здатної становити інтерес для публіки, то у комунікативному повороті постає сама публіка, котру науковці вже майже готові сприйняти як рівноправного суб'єкта наукового дискурсу.

Третій чинник — розмиття дисциплінарних і жанрових кордонів філософії, суголосне загальнонауковій тенденції до порушення дисциплінарних меж та постання ідеалів міждисциплінарності, типової для межі ХХ—ХХІ століть. Але найбільший інтерес в контексті теми публічності філософії становить розмиття її жанрових кордонів — насамперед зближення її з літературою.

З одного боку це, так би мовити, «літературизація» чи «поетизація філософії» — процес освоєння філософією жанрів художньої літератури та «здавання думки поемі», перші проблиски якого, згідно з А. Бадью, помітні вже у творчості Ф. Ніцше й можуть бути простежені у творах інших представників філософії життя, екзистенціалізму і далі. Представники філософії стають лауреатами не лише суто академічних відзнак, а й літературних, як-от німецька премія імені Гете³, яку в різні роки отримували А. Швайцер, З. Фройд, Е. Юнгер, Д. Лукач та ін. Лауреатами Премії Зигмунда Фрейда⁴, яку присуджують за публікацію наукових праць доступною літературною мовою, ставали Г. Арендт, Ю. Габермас, Г.Г. Гадамер, О. Марквард, К. Шльогель та ін. Серед імен лауреатів вітчизняних літературних премій поряд із власне літераторами помічаємо імена представників академічної філософії або вихідців з неї (О. Забужко, В. Кебуладзе), так само, як і серед лауреатів Нобелівської премії у галузі літератури (А. Камю, А. Бергсон, Б. Расел, Ж.-П. Сартр).

³ Див.: Goethepreis der Stadt Frankfurt am Main. — http://www.frankfurt.de/sixcms/detail.php?id=8649&_ffmpar%5B_id_inhalt%5D=21489.

⁴ Див.: Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa. — <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis>.

Паралельно відбувається зустрічний рух літератури у напрямку філософії — своєрідна «філософізація літератури», коли серед письменників, далеких від академічної сфери, поширюється традиція надання літературним творам філософсько-символічного змісту. Ця тенденція, що спалахує та згасає впродовж усієї історії як літератури, так і філософії — від Гомера і Гесіода за доби Античності, Вольтера і Ж.-Ж. Русо за часів Просвітництва, Ф. Гельдерліна та Й. Гете в період романтизму до Ж.-К. Гюїсманса та О. Вайльда в другій половині XIX століття — із початком XX століття набуває нових масштабів у творчості А. Камю і Ж.-П. Сартра, Г. Гесе і Т. Мана, М. Унамуно і Р. Музіля. Г.Г. Маркеса і М. Кундери та навіть у науково-фантастичних творах Р. Гайнлайна, Ф. Дика, С. Лема та ін. За словами В. Кебуладзе, «філософія дедалі більше стає стилем літератури»⁵. Але, додамо, й література дедалі частіше набуває рис та глибини філософії.

Четвертим чинником зростання попиту на філософію поза межами університетів стає криза самих університетів і втрата гуманітарною освітою своїх позицій як складової університетської освіти, що визнають сьогодні представники як української, так і світової академічної спільноти. З одного боку, падіння престижності гуманітарних дисциплін, скорочення аудиторних часів, майже повна відсутність попиту на дипломованих гуманітаріїв та, якщо йдеться про Україну, принизлива заробітна платня мотивують фахівців відшукувати нові форми зайнятості поза межами університетів чи шкіл. Водночас те саме скорочення обсягу й неминуче зниження якості університетської гуманітаристики штовхає студентів і випускників до пошуку альтернативних джерел гуманітарного знання, потреба в якому, здається, є невіддільною рисою людини.

Разом зі ще одним освітнім трендом сьогодення — виникненням нових освітніх форматів, як-от освіта протягом життя, освіта для дорослих, освіта з акцентом на здобуття універсальних компетенцій тощо — це зумовлює появу нових освітніх майданчиків, таких як відкриті лекторії, дискусійні клуби та кав'ярні, онлайн-курси, науково-популярні книжки та навіть комікси філософської тематики.

Нарешті, **за п'ятий чинник візьмемо суспільну «спрагу до філософії»**, яка, згідно з поширеною гіпотезою, є своєрідним маркером соціальних проблем та кризових ситуацій — з тих часів, коли у Давньому Римі Діон Хризостом писав, що «як ліки купують лише в разі серйозної хвороби, так і філософією нехтують, поки не прийде надмірна біда»⁶ і до сьогодні, коли В. Кебуладзе стверджує, що «коли рутину повсякденності руйнують нерозв'язні проблеми, в людей виникають питання, які вони врешті-решт скеровують до філо-

⁵ Див.: Балаєва Т. Россия — не мировое зло, а тень цивилизации, несчастная и опасная, — Вахтанг Кебуладзе // Фокус, 2016-03-02. — <https://focus.ua/society/346419/>.

⁶ Dion Chrysostome, Orat., XXVII у перекладі Е. Ренана: *Renan E. Marc-Aurèle et la Fin du monde antique.* — Reprint: Calmann-Lévy, 1889. — P. 43..

софів»⁷. Це пояснює лавиноподібне зростання попиту на різноманітні згадувані вище форми філософії саме тоді, коли зростає кількість соціальних конфліктів та рівень соціальної напруженості — у світі з кінця 2000-х, в Україні в останні два-три роки.

Резюмуючи, зазначу, що розширення предметного поля філософії за рахунок інтересу до повсякденних речей; збагачення методу філософування внаслідок комунікативного повороту; диверсифікація дисциплінарних і жанрових меж філософії за рахунок її зближення з іншими галузями науки, літературою та мистецтвом; становлення громадянського суспільства, демократизація знання та перехід до комунікативної парадигми науки, а також криза університетської освіти вкупі з новою хвилею воєнних конфліктів у різних кінцях світу, а також інші чинники, що їх перелік можна продовжити, сприяли зближенню філософського дискурсу з публічним і набуттю філософією небаченої раніше популярності серед широких кіл пересічних людей.

Публічний поворот і нові формати гуманітаристики

Розглянуті тенденції сягають максимуму на межі ХХ—ХХІ століть і так чи так заторкують усі галузі соціальних і гуманітарних наук. Різні автори відзначають процеси «тотальної психологізації» сучасного суспільства (І. Глухова), «рознаукування історії» (Ф. Акерман), «філософізації соціального знання» (Е. Гареева) тощо. У наукових дискусіях, та й у мас-медіа похідні від слова «публічний» сьогодні становлять вагомий пласт лексики: говорять про публічний дискурс, публічну політику, публічні стосунки, публічних інтелектуалів, публічну науку тощо. Масштаби явища дають підстави констатувати, що в гуманітаристиці кінця ХХ — початку ХХІ століття під впливом названих вище та інших чинників відбувається своєрідний поворот до публічності, який можна означити як «публічний поворот».

Ймовірно, вперше словосполучення «public turn» вживає 2005 року П. Метью (США) в однойменній книжці, де вона осмислює публічну роль університетських інтелектуалів і розвиває ідеї «письменницького активізму», «публічного» і «громадянського» письменництва, а також риторики як соціальної дії та способу здійснення соціальних змін у демократичному суспільстві, завдяки якому «тексти виходять до публіки» [Mathieu, 2005].

У 2008-му словосполучення «public turn» разом із «turn to public», хоча й мимохідь та без пояснень, вживає один з перших ентузіастів публічної соціології М. Буравой⁸. Згодом, у 2010-му, П. Нікель аналізує постання низки «публічних дисциплін» та констатує, що «в різних дисциплінах паралельно відбувається

⁷ Див. матеріали круглого столу «Філософія в публічному просторі» в цьому числі «Філософської думки».

⁸ Див.: *Burawoy M. Public turn. From Labor Process to Labor Movement // Work and Occupations.* — 2008. — № 4. — Р. 371–387.

публічний поворот» [Nickel, 2010: p. 694–698]. 2016 року цей термін використовує російський соціолог А. Лубський, на думку якого «цей поворот багато в чому зумовив інтелектуальну ситуацію в соціальних науках на межі століть»⁹. На жаль, в цих поодиноких розвідках поняття «публічний поворот», котре, як здається, має значний евристичний і методологічний потенціал, майже не концептуалізовано, а в інших публікаціях поки що не набуває розвитку.

Поза залежністю від успішності термінологічних пошуків процес набуття соціальними й гуманітарними дисциплінами публічних вимірів набирає обертів. Коли ж та чи інша форма наукової діяльності сягає помітних масштабів, стаючи масовою, подальший ефективний розвиток вимагає її професіоналізації та інституціалізації, якщо розуміти це, згідно з Р. Вітлі, як «спосіб схематизації дій», «певний ступінь когерентності й чіткості формулювань, ... дій та сприйнятів» [Whitley, 1974].

Вітлі вказує на два рівні інституціалізації. *Когнітивний* характеризує ступінь взаєморозуміння між фахівцями: ясність термінології та формулювань, використання спільної методології, наявність критеріїв релевантності проблем та способів їх розв'язання, рівень осмислення ситуації у наукових публікаціях і дискусіях тощо. *Соціальний* пов'язаний зі ступенем розвитку формальних структур, що об'єднують членів когнітивної структури: наявністю відповідних кафедр, факультетів, спеціалізованих професійних спільнот чи секцій великих дисциплінарних організацій; розподілення університетських ресурсів; функціонування дисциплінарних періодичних видань тощо [Whitley, 1974]. Якщо адаптувати концепцію Вітлі до такого специфічного випадку, як інституціалізація публічних напрямків всередині наявних дисциплін, доцільно виокремити також *практичний* рівень, що характеризує ступінь фактичної залученості фахівців у практичний дискурс.

Різною мірою, у тому чи тому співвідношенні ці ознаки вже можна відстежити у низці галузей соціально-гуманітарного знання, ознайомлення з досвідом яких може стати корисним для представників філософії, яка нестримно крокує цим шляхом.

«Класичним» прикладом тут є *соціологія*, в якій подибуємо більшість складових інституціалізації публічного напрямку на всіх рівнях — від практичного до соціального. Першою заявкою на легітимацію «публічної соціології» 2008 року стає офіційний лист Г. Ганса президентові Американської соціологічної асоціації (АСА) [Gans, 1989] та його ж стаття з амбітною назвою «Більшість із нас має стати публічними соціологами» [Gans, 2002]. Утім, найчастіше теоретичне оформлення публічної соціології пов'язують з іменем М. Буравоя [Burawoy, 2005], який описує її як «соціологію, що перетинає академічні межі» та є «дзеркалом і совістю суспільства» [Hausknecht, Burawoy, 2003]. Щодо соціального рівня інституціалізації зазначимо ви-

⁹ Див.: Лубский А. Социальные науки в России. Интеллектуальная ситуация в конце XX — начале XXI века // Гуманитарий Юга России, — 2016. — № 3. — С. 31.

окремлення Секції соціологічної практики і публічної соціології у складі АСА та започаткування нею двох щорічних нагород за досягнення соціологів у практичній та публічній сфері, створення інших аналогічних організацій при університетах і кафедрах, проведення тематичних симпозіумів і конференцій (зокрема, в Україні). Започатковано спеціальні періодичні видання, як-от «Journal of Public and Professional Sociology»; у низці університетів створено навчальні програми за спеціальністю «публічна соціологія», а відповідні розділи включено до пропедевтичних підручників.

Стратегію соціології активно запозичують інші галузі гуманітаристики, зокрема *антропологія*, де події розгортаються за схожою схемою: програмна стаття Р. Борофскі 2000 року [Borofsky, 2000], створення Центру публічної антропології; навчальні програми в університетах, нагороди для представників академічної антропології, що виходять в публічний простір тощо. За Борофскі, «публічна антропологія демонструє здатність антропології та антропологів ефективно розв'язувати питання поза межами своєї дисципліни, висвітлюючи широке коло соціальних проблем сьогодення, а також ініціювати публічний діалог навколо цих питань заради стимулювання соціальних змін» [Borofsky, 2011].

Дещо раніше, у другій половині ХХ століття, набуває ознак інституціалізації та поширюється у світі *публічна історія*, одним із засновників якої вважають Р. Розенцвейга¹⁰ (США) і яку визначають як «галузь історії, що зайнята перекладом історичного знання з академічної мови мовою публічних репрезентацій ... для розуміння і подальшого вжитку широкою аудиторією» [Ackermann et al., 2011]. Розвиток відбувається схожим шляхом: від низки програмних статей ентузіастів до заснування Національної ради США з публічної історії, наукового журналу «The Public Historian», Премії Вольфсона з історії за видатну майстерність у створенні книжок історичної тематики для широкої публіки; відкриття бакалаврських і магістерських програм (зокрема, в Українському католицькому університеті) тощо.

Відтворює цю стратегію й *публічна географія*, що вперше набуває висвітлення у листі А. Мерфі президентові Американської асоціації географів [Murphy, 2006], де він закликає представників географії до «публічної присутності, ... соціального активізму та сприяння підвищенню видимості географічної науки в публічній площині» [Murphy et al., 2005]. Схожі процеси відбуваються у психології, теології, економіці, криміналістиці та інших галузях соціально-гуманітарного знання. Нарешті, набуває поширення тема публічних інтелектуалів, до кола А. Етціоні в однойменній монографії включає «інтелектуалів, що беруть участь у публічному дискурсі на додаток до академічної кар'єри».

Таким чином, однією з форм існування соціальних і гуманітарних наук у демократичному суспільстві стає їх залучення до публічного дискурсу.

¹⁰ Як зазначає І. Савельєва (Савельєва І. Публичная история: дисциплина или профессия? // Науки о человеке: история дисциплин. — Москва: Высшая школа экономики, 2015. — С. 429).

Сучасну гуманітаристику не може вдовольнити роль езотеричного академічного знання, вона прагне заявляти про себе поза академічними межами й доносити своє знання до широкої публіки, відіграючи активну соціальну роль. Враховуючи те, що суспільство зі свого боку відчуває нагальну потребу у такому знанні, процес освоєння гуманітарними дисциплінами публічної площини відбувається досить активно, різні напрямки публічної гуманітаристики поступово просуваються від животіння у статусі своєрідної девіації академічної діяльності до етапу інституціалізації як легітимної форми цієї діяльності.

Публічна філософія: від маргінесу до інституціалізації

На диво, у царині філософії зазначені процеси відбуваються повільніше, ніж в інших дисциплінарних галузях. Так, процес осмислення і обговорення вже стартував, та академічні інституції потроху починають визнавати філософську діяльність в публічному просторі не як маргінальний феномен, який не вартий уваги або ж з яким слід боротися, а як легітимну форму існування філософії в сучасному суспільстві. Утім, слід визнати, що на когнітивному рівні навіть у світі й, надто, в Україні наразі йдеться хіба що про порушення питання, першу актуалізацію теми, а не про систематичне дослідження цієї форми існування філософії.

Ситуацію на концептуальному рівні, принаймні на вітчизняних теренах, ускладнює наявність певної термінологічної плутанини, яка неминує супроводжує ранні етапи формування чогось нового. В тих поодиноких дискусіях і публікаціях, присвячених публічній філософії, що вже мають місце, вона наразі не дістала навіть більш-менш усталеної назви й доволі безсистемно позначається як «публічна філософія», «популярна філософія», «масова філософія», «позаакадемічна філософія» чи «позауніверситетська філософія», «філософія у просторі масової культури», «громадська філософія» тощо.

В англійській же мові вже стали загальноприйнятними терміни «public philosophy» і, відповідно, «public philosophers», утворені за тією самою схемою, що й визначення інших публічних форм академічної діяльності. При цьому існує щонайменше три трактування цього поняття, які неминує перетинаються одне з одним.

У першій інтерпретації це поняття об'єднує низку напрямків досліджень об'єктів, що мають публічне значення, — здебільшого це політична, моральна та соціальна філософія, — поза залежністю від площини існування (академічної чи ні) та цільових аудиторій. У цьому сенсі «публічна» є ознакою змісту філософування і, фактично, синонімом поняття «практична філософія» у прийнятному в українській і західній науковій спільноті розумінні, а також поширеного у західній науці поняття «філософія публічної сфери».

Дещо інша традиція використання словосполучення «публічна філософія» — у значенні конкретної, загальноприйнятої в конкретному суспільстві

ві системи філософських уявлень — починається із праці В. Ліпмана «Essays in the Public Philosophy» [Lippmann, 1955], де публічна філософія — не так ознака стилю філософування чи цільової аудиторії (хоча зрозуміло, що вона застосовує саме популярний метод та звертається до широкого загалу), як означення конкретної, загальноприйнятої в конкретному суспільстві системи філософських уявлень. Так, європейські просвітники XVII—XVIII століть, наводить приклад Ліпман, були прихильниками певної публічної філософії — вчення про природний закон, що згодом стало базою для обґрунтування європейської моделі державного устрою. Тож зміст публічної філософії, за Ліпманом, полягає в тому, що вона відіграє об'єднавчу роль, забезпечує спільний фундамент, консенсус щодо головних питань державного устрою та орієнтована насамперед на публіку як активних громадян.

Нарешті, в контексті гіпотези публічного повороту, найбільш релевантним є третє розуміння публічної філософії — як «філософування для широких аудиторій в неакадемічному просторі» [Weinstein, 2014]. В такому сенсі «публічна» є ознакою стилю, майданчиків і цільової аудиторії філософування, яке може бути присвяченим будь-якому предметові чи темі, але має відбуватись у позаакадемічному просторі. В цьому значенні «публічна філософія» є синонімом менш вживаних термінів «популярна філософія», «масова філософія», «позаакадемічна» чи «позауніверситетська філософія», «філософія у просторі масової культури» та ін.

Мабуть, першими у схожому значенні вживають це поняття у 1986 році соціолог Р. Бела зі співавторами, визначаючи «соціальну науку як публічну філософію» й уточнюючи, що вона «є публічною не лише тому, що її результати є публічно доступними чи корисними тим чи іншим групам чи інституціям поза межами академічного світу. Вона публічна тому, що прагне залучити публіку до діалогу»¹¹ [Bellah, 1985: с. 303]. Згодом ця теза стає широко цитованою у зв'язку з усталенням публічних напрямків різних дисциплін, зокрема, до неї звертаються в одній з доповідей засновники публічної соціології М. Буравой та Дж. ВанАнтверпен¹².

Те саме визначення «соціальної науки як публічної філософії» вживає соціолог Ф. Селзнік, який присвячує їй окремий розділ у книзі «Гуманітарна наука», де наголошує, що назріла «необхідність перекинути місток через прірву між соціальними науками і гуманітаристикою» [Selznick, 2008: р. 129], та наполягає на нагальній необхідності у публічній філософії. Коментуючи працю Ф. Селзніка, П. ван Сетерс аналізує «родову подібність публічної соціології і публічної філософії» [Seters, 2010: р. 1138] і зауважує, що публічна філософія «частково збігається з публічною соціологією, але є набагато по-

¹¹ Див.: Appendix. Social science as public philosophy. — P. 297—309.

¹² Див.: Burawoy M., VanAntwerpen J. Berkeley Sociology: Past, Present and Future // Personal site of Michael Burawoy, November 2011. — <http://burawoy.berkeley.edu/PS/Berkeley%20Sociology.pdf>.

тужнішим задумом» [Seters, 2010: p. 1137], ба більше, «квінтесенцією публічної соціології» [Seters, 2010: p. 1149].

Від 2008–2010 років публічна філософія нарешті постає як об'єкт рефлексії філософів і як центральний, а не додатковий предмет досліджень, зокрема, у журналі «Essays in Philosophy Journal», що першим присвячує їй тематичне число (2014, Vol. 15, Issue 1). Інші автори аналізують можливості «роз'яснення філософських ідей у такій формі, щоб вони були зрозумілими та корисними для публіки» [Lee, Cohen, 2008], а публічна філософія нерідко постає як одне з найважливіших завдань філософії у демократичному світі та «моральний обов'язок філософів» [Littmann, 2014] тощо.

Що ж до соціального рівня інституціалізації, то тут «першою ластівкою» стає політика популяризації філософії, ініційована UNESCO 2005 року, коли був встановлений «Всесвітній день філософії». 2008 року створено Комітет з публічної філософії при Американській філософській асоціації¹³. Наприкінці 2015-го формується Центр публічної філософії у Каліфорнійському університеті (США), підхоплюють естафету й інші інституції. Як дискусійну платформу «між академічної філософією і публікою» замислено журнал «Public Philosophy Journal» та соціальну мережу «Public Philosophy Network», а також одноіменну щорічну конференцію¹⁴, чергова сесія якої відбудеться 2018 року.

В українському контексті, попри те, що представники академічної спільноти щодалі активніше долучаються до публічного дискурсу, слід констатувати істотне відставання теоретичної рефлексії від відповідної практики. Водночас доводиться визнати, що вихід у публічний простір відбувається настільки швидко, що навіть рефлексія щодо цього феномену поки що набагато частіше здійснюється у тих самих популярних медіа, ніж у наукових публікаціях.

Якщо не брати до уваги поодинокі інтерв'ю і публікації у мас-медіа, вперше тему явно артикульовано лише 2016 року, і відтоді спостерігаємо справжню лавину тематичних дискусій: на Львівському форумі видавців¹⁵, в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди, у форматі круглого столу «Філософія в публічному просторі», якому присвячено тематичний блок цього числа «Філософської думки»; на кафедрі філософії та методології науки Одеського національного технічного університету¹⁶; на філософському факультеті Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова¹⁷ та ін.

¹³ Committee of Public Philosophy. American Philosophical Association. — <http://www.apaonline.org/members/group.aspx?id=110441>.

¹⁴ The Public Philosophy Network Conference (University of San Francisco).

¹⁵ Див., зокрема: Бойченко М., Карівець І., Кебуладзе В., Лой А. Філософські практики: як бути філософом у XXI столітті. — 2016-09-18. — http://kibit.edu.ua/ru/ru-news/view=forum_lemberg.

¹⁶ II Міжнародний круглий стіл «Філософія: Що? Як?» (Одеський національний політехнічний університет, 2016).

¹⁷ Чи може філософія бути практичною? Літературно-філософський десант в Одесі (Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова, філософський факультет, 2017).

Натомість проблематиці філософської освіти та місця філософії в загальній освіті увагу приділяють давно і серйозно. Згадаймо обсяжну монографію «Філософська освіта в Україні: історія і сучасність» за редакцією М. Ткачук, круглі столи часопису «Філософська думка», такі як «Філософський факультет» (2013, №1) та «Сучасна модель філософської освіти» (2014, №4), круглий стіл «Ребрендинг філософії»¹⁸, активні дослідження методик викладання філософії для дітей та інші ініціативи.

Також доволі давно предметом обговорень є стосунки філософії з іншими сферами соціального буття, зокрема з літературою, чому було присвячено круглий стіл і тематичний блок ФД «Філософія і література» (2011, №1). Стає предметом рефлексії й суспільна роль інтелектуалів загалом, яку обговорювали, зокрема, на круглому столі «Інтелекція / інтелектуали: українська ситуація» (2014, №2), а також в численних публікаціях та інтерв'ю у медіа. Цей потік дискусій, інтерв'ю, публікацій набуває сили в останні два роки, сягаючи максимуму в останні півроку.

Таким чином, можна констатувати, що філософія, нехай і кількома роками пізніше, ніж соціологія та низка інших дисциплін, коли на практиці публічна активність стала звичною справою для багатьох її представників, розпочинає теоретичну рефлексію щодо свого існування у публічному просторі. Закономірним наступним кроком фахової спільноти має стати систематизація результатів цієї рефлексії, і тут може стати у пригоді схожий досвід представників інших галузей знань.

Зокрема, видається необхідним:

- дійти згоди щодо більш-менш загальнозживаної термінології, придатної для дискусій про філософію в публічному просторі;
- дослідити форми існування філософії у публічному просторі, як-от публічні лекції, дискусії, філософські кав'ярні, радіо- і телефіри, популярні книжки, соціальні мережі та навіть комікси; оцінити потенціал філософії як форми дозвілля, приватного консультування та терапії, переосмислити її місце у формальній освіті, ба й її проблиски у нових «філософських» жанрах літератури, візуального мистецтва тощо;
- дослідити нові цільові аудиторії «споживачів» філософії поза межами університетів і проаналізувати уявлення та запит до філософії в цих аудиторіях;
- сформулювати сутнісні ознаки публічного філософування, що відрізняють його від філософування академічного, такі як практичність, конкретність, обмеження горизонту запитування повсякденними турботами, звернення до чуттєвого та емоційного досвіду реципієнтів, акцент на дистрибуції смислів на відміну від їх продукування академічною філософією тощо;

¹⁸ Ясна І. Аналітичний звіт про круглий стіл «Ребрендинг філософії: від університету до ліцею» // Освітня політика: портал громадських експертів, 2015-07-08. — <http://education-ua.org/ua/draft-regulations/448-kruglij-stil-rebranding-filosofiji-vid-universitetu-dolitseyu-analitchnij-zvit>.

— порушити питання про ризики, пов'язані з виходом філософії в публічний простір, на кшталт перетворення популяризації на примітивізацію, перетворення діалогу на проповідь, а спільного запитування — на продукування готових відповідей, перетин тонкої межі між філософією та розвагою, терапією, літературою чи мистецтвом, ідеологізація та догматизація філософії, проникнення в інформаційний простір шарлатанів і творців власних псевдофілософій, а також просто дилетантів тощо;

— сформулювати релевантний метод публічного філософування, віднайти адекватну мову, придатну для «перекладу» філософського знання для непрофесійних аудиторій, а також віднайти критерії якості та легітимні способи виробництва філософського контенту поза межами академічної спільноти;

— віднайти способи легітимації місця публічної філософії в академічному дискурсі, де вона досі залишається на маргінесі, утвердження її як значущої складової діяльності науковця, форми заохочення фахівців до виходу у публічний дискурс та врахування їхніх досягнень у цій сфері, а також впровадження елементів роз'яснення базових принципів і методів роботи у публічному просторі для магістрантів та аспірантів філософських спеціальностей.

Можна сподіватися, що така робота сприятиме виходу філософії з «академічного гетто» (де, згідно з влучним визначенням С. Пролеєва, вона добровільно себе ув'язнила), чи «башти зі слонової кістки» (як, використовуючи відому метафору Г. Флобера, характеризує її нинішнє існування М. Бойченко) заради виконання філософами їхнього завдання, як його сформулював ще Платон у «Державі»: нести у приватний та суспільний побут людей те, що вони вбачають нагорі.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Ackermann, F., Ackermann, J., Littke, A., Nießer, J., Tomann, J. (2011). Diskussion Angewandte Geschichte: Ein neuer Ansatz? Version: 1.0. *Docupedia-Zeitgeschichte*.
- Bellah, R. N. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*: University of California Press.
- Borofsky, R. (2000). Public Anthropology. Where to? What Next? *Anthropology News*, May, 9–10.
- Borofsky, R. (2011). Defining Public Anthropology. *Center for Public Anthropology*, 11.05.2011. — <http://www.publicanthropology.org/public-anthropology/>.
- Burawoy, M. (2005). For Public Sociology. American Sociological Association Presidential Address (2004). *American Sociological Review*, 1, Vol. 70, 4–28.
- Gans, H. J. (1989). Sociology in America: the discipline and the public. American Sociological Association, Presidential Address (1988). *American Sociological Review*, Vol. 54, 1–16.
- Gans, H. J. (2002). More of Us Should Become Public Sociologists. *Footnotes: Newsletter of The American Sociological Association*, July-August.
- Hausknecht, M., Burawoy, M. (2003). Models of Public Sociology: Hausknecht vs. Burawoy. *Footnotes: Newsletter of The American Sociological Association*.
- Lee, S. P., Cohen, E. D. (2008). Is Public Philosophy Possible? *International Journal of Applied Philosophy*, 1, Vol. 22, 13–18.

- Lippmann, W. (1955). *Essays in the Public Philosophy*: Little, Brown.
- Littmann, G. (2014). Writing Philosophy for the Public is a Moral Obligation. *Essays in Philosophy*, 1, T. 15.
- Mathieu, P. (2005). *Tactics of hope. The public turn in English composition*. Portsmouth, NH: Boynton/Cook Publishers.
- Murphy, A. B. (2006). Enhancing Geography's Role in Public Debate. *Annals of the Association of American Geographers*, 1, T. 96, 1–13.
- Murphy, A. B., Blij, H. d., Turner, B. L., II, Gilmore, R. W., Gregory, D. (2005). The role of geography in public debate. *Progress in Human Geography*, 2, T. 29, 165–193.
- Nickel, P. M. (2010). Public Sociology and the Public Turn in the Social Sciences. *Sociology Compass*, 9, T. 4, 694–704.
- Selznick, P. (2008). *A Humanist Science. Values and Ideals in Social Inquiry*: Stanford University Press.
- van Seters, P. (2010). From Public Sociology to Public Philosophy. Lessons for Law and Society. *Law & Social Inquiry*, 4, T. 35, 1137–1154.
- Weinstein, J. R. (2014). Public Philosophy. Introduction. *Essays in Philosophy*, 1, T. 15, 1–4.
- Whitley, R. (1974). Cognitive and social institutionalization of scientific specialties and research areas. R. Whitley (Ed.). *Social Process of Scientific Development*, 69–95.

Статтю одержано / Received 20.02.2017

Ліамі Ясна

THE “PUBLIC TURN” AND PHILOSOPHY IN THE PUBLIC SPACE

The paper starts a series of articles which are aimed to discover different dimensions of existence of philosophy in the public space. Author analyses the Public turn which occurs in social and human sciences in the early 2000s and analyses its prerequisites and consequences. The typical process of institutionalization of “public” forms of social sciences and humanities and as well as features of this process in the field of philosophy is depicted. The brief digest of existing research and a scope of popular interpretations of public philosophy are presented. Finally, author proposes a draft of an action program which may be implemented to develop this type of philosophical activity in Ukraine.

Keywords: public turn, turn to public, public philosophy, public humanities, public intellectuals, public space, public discourse, institutionalization of academic disciplines

Ясна, Ліамі — магістр релігієзнавства, здобувач ступеня кандидата філософських наук. Царина наукових інтересів: соціальні смисли і смислотворення, культурна і соціальна семантика, практична та прикладна філософія.

Yasna, Liami — master or religion studies, PhD student. Academic interests: social senses and sense-creating, cultural and social semantics, practical and applied philosophy.

СТАТТІ: ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 років

Повернення до теми. Постаті

*Петро
Йолон*

ЗНАКОВА РОЛЬ ПАВЛА КОПНІНА В ПЕРЕЛОМНИЙ ПЕРІОД ДІЯЛЬНОСТІ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ (Стаття друга)¹

У переломний період окреслився також докорінний поворот у характері та спрямованості досліджень у галузі історії української філософської та суспільно-політичної думки, в якому П. Копнін відіграв велику ідейну і науково-організаційну роль. Щоб було повністю зрозумілим, наскільки ці зміни були справді докорінними, слід врахувати, що в попередній період зусилля українських істориків філософії переважно були спрямовані лише на вибіркове висвітлення деяких епізодів культурно-історичного процесу, не маючи на меті його систематичного розгляду, або певних аспектів суспільно-політичних поглядів окремих представників української культури, в першу чергу, великих поетів і письменників Тараса Шевченка, Панаса Мирного, Михайла Коцюбинського, Лесі Українки, Івана Франка, які були офіційно визнаними постатями і яких подавали в іпостасі так званих революціонерів-демократів. Утім, ці розробки фактично не були аподиктичним та об'єктивним висвітленням їхнього ідейного багатства та властивого їм світорозуміння, оскільки вимушено виходили з принципів класового підходу та більшовицької партійності, повністю залишали поза увагою національну складову культурної творчості та роль культури в самоствердженні української нації, чим підганяли світоглядні орієнтації видатних постатей під стандарти та схеми комуніс-

© П. ЙОЛОН,
2017

¹ Статтю першу див.: ФД. — 2016. — №6. — С. 54–66.

тичної ідеології. Вони, як правило, спиралися на доступні, офіційно відкриті матеріали та опубліковані літературні твори, залишаючи осторонь все багатство історично надбаної інформаційної джерельної бази.

Проте наприкінці 1950-х і на початку 1960-х років цілком визріла й у всій повноті була усвідомлена науковцями Інституту філософії нагальна потреба у систематичному висвітленні історико-філософського та культурного процесів в Україні від стародавніх часів до наших днів в їхній різноманітності та неповторності, а також у науковій реанімації видатних культурно-історичних постатей, які конституювали та вособлювали ці процеси, що вимагало неодмінного звернення до історичних архівних першоджерел. Як наслідок, відбулися істотні зрушення за тематикою, змістом, джерельною базою, масштабами історичних горизонтів та ідейним спрямуванням досліджень історії української філософії та культури.

В цей час інститутські науковці з історії української філософії та культури зайнялися кропіткою пошуковою роботою в архівах Києва, Львова, Москви, Ленінграда, а також польських міст — Лодзі, Кракова, Варшави. У результаті було розкрито унікальні культурні явища, які свого часу відіграли неоціненну роль у творенні не тільки української культури, але й культур інших слов'янських народів, справляли відчутний вплив на європейський культурний процес загалом. Першим з них стала Києво-Могилянська академія, діяльність якої охоплювала великий історичний період, майже два сторіччя (1632—1817). Вона була першим вищим навчальним закладом європейського типу, який формував українську церковну та світську еліту, надавав вищу освіту широким колам українського суспільства і представникам інших народів. У ній зосередився тодішній світ науки та мистецтва України. Тут працювали видатні діячі науки та культури Феофан Прокопович, Інокентій Гізель, Стефан Яворський, Мануйло Козачинський, Варлаам Ясинський, Георгій Кониський, Сильвестр Кулябка та інші, які залишили багатющу невивчену рукописну спадщину. Проте опанування її просувалося вкрай незадовільно. Це пояснювалось не відсутністю уваги філософів та культурологів, а «неприступністю самої теми»: твори було написано не класичною латиною; не було ані інституційної, ані фінансової, ані організаційної підтримки. Натомість було явним небажання влади їх оприлюднювати, й існували реальні ризики звинувачень у «милуванні старовиною» та в українському буржуазному націоналізмі.

П. Копнін, чудово розуміючи значення філософських традицій у формуванні інтелектуальної культури та духовному розвитку суспільства, без жодних вагань підтримав інститутських істориків філософії. За його ініціативою наукові співробітники Інституту філософії на чолі з Валерією Нічик та Володимиром Євдокименком розробили розгорнуту програму, яка передбачала переклад, наукове опрацювання та видання філософських праць професорів Києво-Могилянської академії, аналіз суспільно значущих ідей, виявлення їхніх коренів та місця в європейській філософії, дослідження впливу цих ідей на розвиток культури українського та інших слов'янських народів.

Але П. Копнін також чудово розумів, що без певного ідеологічного прикриття успішне виконання накресленої програми буде неможливим. Тому завдяки притаманній йому завбачливості було підготовлено й опубліковано в авторитетному виданні «Літературна Україна» (1967, 31 березня) спеціальну ідеологічно витриману статтю «Біля першоджерел філософської думки», метою якої було упередити неминучі партійні «наїзди» і виставити необхідні ідеологічні запобіжники. Примітним стосовно цього було також і те, що авторами цієї статті були П. Копнін, доцент Київського педінституту І. Табачников та В. Євдокименко, яких важко було запідозрити у прихильності до українського буржуазного націоналізму. У статті історія української філософської думки поставала як «вистраждані й сформовані в боротьбі демократичні та революційні традиції народу, його завоювання в галузі матеріальної та духовної культури, що ввійшли необхідним елементом у його сьогодення як необхідна основа подальшого поступу». Філософську та культурну спадщину Києво-Могилянської академії було визнано як «величезні духовні скарби». У ній вбачали яскравий відбиток «антикріпосницької та національно-визвольної боротьби українського народу», утвердження «ідеї української державності й українсько-російського єднання». Проблему «освяченості» догматами православ'я ідеалів культурної спадщини Києво-Могилянської академії було знято посиленням на відкриті Ф. Енгельсом закономірність — неминучість релігійної забарвленості соціальних та національно-визвольних рухів доби середньовіччя. Розставивши таким чином класові, інтернаціоналістські та атеїстичні наголоси, можна було розраховувати на ідеологічну реабілітацію «неприступної» тематики, а недостатнє дослідження філософської спадщини розцінити як «досить відчутну заборгованість наших вчених перед наукою».

Для практичної реалізації нового науково-дослідного і видавничого проекту П. Копніним було створено спеціальну групу інститутських вчених під керівництвом Валерії Нічик, до складу якої увійшли, зокрема, відомі науковці М. Кашуба, М. Рогович, І. Іваньо та ін. В. Нічик залучила до роботи над плановою тематикою багатьох позаінститутських дослідників, створивши відповідний міжвідомчий колектив науковців, організувала велику групу перекладачів з неklasичної латини українською мовою творів з філософсько-культурної спадщини діячів Києво-Могилянської академії. П. Копнін зумів також добитися в повному обсязі спеціального державного фінансування передбачених планом науково-дослідних розробок і належного освоєння архівної спадщини. В результаті зусиллями наших вчених у філософську науку і в українську культуру зроблено внесок першорядного значення. Свідченням цього є успішне видання у наступні роки багатьох оригінальних праць філософських «апостолів» високої української культури (зокрема: *Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів у 2-х томах (К.: Наукова думка, 1973); києво-могилянських мислителів: *Прокопович Ф.* Філософські твори в 3-х томах (К.: Наукова думка, том 1, 1979; том 2, 1980; том 3, 1981), що через всілякі перепони з боку директивних органів вийшли у світ із за-

пізненням на десять років; *Яворський С.* Філософські твори в 3-х томах (К., 1992); *Гізель І.* Вибрані твори в 3-х томах (К.: Свічадо, том 1, книга 1, 2012 і книга 2, 2009; том 2, 2011; том 3, 2010) та ін. Було видано відомі колективні та індивідуальні науково-дослідні твори, серед яких праці В. Нічик («Феофан Прокопович» (К.: Наукова думка, 1977) та «З історії вітчизняної філософії кінця XVII — початку XVIII ст.» (К.: Наукова думка, 1978)), а також Я. Стратій («Проблема натурфілософії у філософській думці України XVII ст.» (К.: Наукова думка, 1981)) та інших науковців Інституту.

Активізувалися й піднесли на високий науковий рівень історико-філософські дослідження Інституту і в інших напрямках, зокрема розвідки П. Манзенка у галузі історії української філософської думки XIX сторіччя та радянського періоду, В. Горського — з історії філософії Київської Русі та методології історико-філософського дослідження, І. Іваньо — у царині систематичного вивчення історії розвитку естетичної думки в Україні та філософської спадщини Г. Сковороди тощо. Важливим наслідком філософсько-культурного доробку науковців нашого Інституту у переломний період стало також те, що вони відіграли роль стимулюючого прикладу для інших наукових колективів. Так, у Львові сформувалася потужна група дослідників історії української філософської думки під керівництвом М. Олексюка. Предметом глибоких наукових досліджень цієї групи та вчених з інших наукових осередків стала філософсько-культурна спадщина Львівської братської школи, Острозької слов'яно-греко-латинської академії тощо.

В подальшому вченими нашого Інституту разом з вітчизняними науковцями інших наукових і науково-педагогічних установ вперше було піднято й упроваджено в науковий обіг потужні шари з історії філософських та культурних надбань українського народу в різні історичні епохи. У цілій низці наукових видань, зокрема, у працях В. Лісового, В. Литвинова, С. Йосипенка, О. Забужко, О. Сирцової та ін., на широкій джерельній базі всебічно зображено процес розвитку української філософської культури й глибоко висвітлено її здобутки в період Ренесансу і Просвітництва, українського бароко, козащини і діяльності Братств тощо. В духовний простір України було вписано нові знакові постаті культурно-філософського процесу, з позицій принципів методології презентизму здійснено висвітлення ідейного змісту їхньої культурної спадщини та її будівничої ролі в духовному розвитку українського народу — висвітлення, яке вже не втискувалося у норми нав'язливого ідеологічного схематизму, а повністю відповідало аподиктичним засадам наукового підходу.

І нарешті, було підготовано довгоочікуване солідне видання трьохтомної «Історії філософії на Україні», головою загальної редакційної колегії якого був В. Шинкарук і яке подає систематичне, науково обґрунтоване висвітлення українського філософського процесу. Вийшли у світ її перші два томи (К.: Наукова думка, 1987), де відповідальним редактором першого тому є В. Нічик, другого — І. Головаха. Видання третього тому, на превеликий

жаль, поки що так і не відбулося, однією з причин чого є суперечливість підходів до висвітлення та оцінок філософської думки радянського періоду, а також недостатньо повне її вивчення. А фундаментальні філософські дослідження з історії української культури М. Поповича, що висвітлюють її багатогранний розвиток з найдавніших часів до сьогодення в індоєвропейському і загальнослов'янському контекстах, та С. Кримського, що з'ясовують філософські смисли та духовні контури неповторних феноменів української культури — софійності, морального розуму, буттєвої тріади Дім — Поле — Храм, в яких зосереджено вмістище українського національного духу, було відзначено Національною премією України імені Тараса Шевченка. Загальним символічним наслідком усіх цих зусиль стало те, що термін «історія філософської і суспільно-політичної думки на Україні» у значенні її національної невизначеності відійшов у минуле і на його місці легітимно утвердилось цілком зрозуміле концептуальне утворення — історія української філософії, що позначало і відповідний структурний підрозділ і чітко окреслену галузь конструктивних наукових досліджень.

В переломний період відбулися радикальні зрушення в розробці соціальної проблематики. Було досягнуто непересічних теоретичних та емпіричних результатів в плані об'єктивного аналізу реальних суспільних процесів і явищ, формування та обґрунтування соціальних концепцій назрілої трансформації наявної соціальної системи в контексті закономірностей світового суспільного розвитку не на закостенілих ідеологічних догмах і волюнтаристських настановах зверху, а на науковому вивченні реальної соціальної дійсності. Замість спекулятивних розмірковувань на надумані, ідеологічно заангажовані теми, що культивували звеличення неіснуючих переваг соціалістичного способу життя, відбувся поворот до дослідження *реальної* радянської дійсності — такої, якою вона була насправді — методами соціологічної науки, що сформувалися на світовому рівні. Процес був досить непростим, оскільки соціологія як галузь наукового пізнання до останнього часу мала тавро «буржуазної науки», її категорично відкидали маститі ідеологи та керівні органи, вона зазнавала жорсткого придушення. Пояснення цього були цілком зрозумілими, адже соціологічні дослідження радянської дійсності порушували проблеми, не властиві для пануючої соціальної теорії марксистсько-ленінського формату, і отримували результати, які найчастіше їй суперечили. І все ж, для розгортання наукових досліджень у цій галузі П. Копнін створив відповідний науковий підрозділ, назвавши його з урахуванням існуючого стану речей відділом методології, методики і техніки конкретно-соціологічних досліджень. На початку існування відділу ним тимчасово керував досвідчений логік та методолог М. Попович, що цікавився соціокультурною проблематикою і став хорошим учителем для молоді, а незабаром його очолив талановитий соціолог та вмілий організатор В. Чорноволенко, вже відомий своїми працями з методології науки та соціально-політичної проблематики.

У становленні соціологічного напрямку досліджень важливу роль відіграв Ю. Сікорський, який вже захистив кандидатську дисертацію із соціальних питань і, вільно володіючи іноземними мовами, ґрунтовно вивчив західну соціологічну літературу, достатньо глибоко оволодів відповідним теоретичним та методико-технічним апаратом і був здатний практично організувати конкретне соціологічне дослідження. За призначенням П. Копніна він став науковим керівником спеціальної численної групи науковців, яка на госпдоговірних засадах проводила соціологічні дослідження на багатьох великих промислових підприємствах різних міст України на їх замовлення — дослідження, які зажили дедалі ширшого попиту.

Завданням новостворених соціологічних наукових підрозділів стали теоретичні і прикладні дослідження реальної соціальної структури радянського суспільства, становлення і розвиток широких соціальних страт, великих, середніх і малих соціальних груп за різноманітними буттєвими якісними характеристиками, соціальна динаміка особистості в них. Велику увагу було приділено соціальним проблемам праці, престижу професій і соціально-професійній орієнтації молоді, міжгенераційній трудовій мобільності. Okремо розробляли кількісні методи конкретно-соціологічних досліджень, розкривали способи формування і вияви громадської думки. Спеціально вивчали питання становлення та соціального розвитку трудових колективів, дошкульні соціальні проблеми на мікрорівні, структуру міжособистісних відносин тощо. За їх результатами було підготовлено й видано друком фундаментальні колективні монографії, відомі наукові праці В. Чорноволенка, Ю. Сікорського, В. Осовського, В. Паніотто, В. Воловича, А. Ручки та ін., які в науковому середовищі знаходили справжнє визнання і схвалення. Готували і передавали директивним органам, керівництвам промислових підприємств та впливовим громадським організаціям доповідні наукові записки з практичними рекомендаціями. Показово, що вже 1969 року Проект соціального розвитку трудового колективу, розроблений соціологами нашого Інституту на замовлення Львівського телевізійного заводу, був удостоєний Золотої медалі на ВДНГ у Москві.

В наступні роки наукові дослідження в сфері соціологічної проблематики невпинно розширювали, тематично урізноманітнювали, теоретично і практично поглиблювали, методично і технічно вдосконалювали; істотно зростав кадровий науковий потенціал завдяки приходу в Інститут кваліфікованої молоді з галузей різних гуманітарних, а також точних наук, у першу чергу математики, помітно зростав фаховий рівень творчого наукового колективу. Це створило необхідні умови для науково-організаційного розгортання соціологічних досліджень, дало змогу створити нові наукові відділи, кожен з яких репрезентував окремий напрямок розвитку соціологічної науки, і які наприкінці 70-х років було офіційно об'єднано в єдину науково-організаційну структуру — Відділення соціології Інституту філософії АН УРСР. Тим самим із соціології як науки було змито тавро «буржуазної», що надало їй

необхідної легітимності як рівноправній науковій дисципліні, до речі, набагато раніше, ніж це сталося у відповідних московських академічних установах. Пізніше за рішенням керівних органів Відділення соціології, як це було передбачено наперед розробленими Інститутом планами, було виведено зі складу Інституту філософії і перетворено на нову академічну наукову установу — Інститут соціології НАН України.

В переломний період набули нового забарвлення наукові розробки і в інших галузях філософського знання, які дедалі більше виходили за межі традиційного для офіційної радянської філософії світорозуміння, а їхні теоретичні й практичні напрацювання ставали потужним поштовхом для відчутного наукового новаторства. На наступних етапах розвитку вони привели до становлення нових напрямків наукових досліджень, істотного розширення практикованого в Інституті спектру галузей філософського знання, що ознаменувалося появою й утвердженням в науково-дослідних планах нових філософських дисциплін. Після переведення П. Копніна в Москву, де він очолив Інститут філософії АН СРСР, величезну ідейно-стимулюючу, науково-організаційну і патронатну роль у цьому процесі відіграв Володимир Іларіонович Шинкарук, який 1968 року став директором Інституту філософії АН УРСР. В його призначенні на цю посаду чи не найвирішальніше значення мала позиція П. Копніна, яку він виклав у своєму візиті до члена Політбюро ЦК КПРС, Першого секретаря ЦК Компартії України П. Шелеста перед своїм від'їздом і тим самим унеможливив ідейним противникам, які вже приміряли посаду директора на себе, перервати процес оновлення й повернути все назад. Щоправда, в період правління В. Шинкарука теж було зроблено деякі кроки відступу, зокрема, було відновлено існування відділу діалектичного і відділу історичного матеріалізму. І це цілком зрозуміло, адже В. Шинкарук не мав, так би мовити, копнінського імунітету. Але в загальному вимірі новаторські тенденції в науковій діяльності Інституту філософії продовжували успішно розвиватися: спектр філософських досліджень тематично розширювали, ідейно оздоровлювали й поглиблювали, організаційно укріплювали, їхній професійний рівень невпинно зростав.

Так, у сфері соціальної теорії по-новому було поставлено і проаналізовано проблеми соціального пізнання та перетворення соціальної дійсності, об'єктивних та суб'єктивних чинників історичного процесу, трансформації суспільних відносин і соціальних інституцій, їх генезу у цивілізаціях різного типу. Здійснювали соціально-філософський аналіз форм усвідомлення, постановки і розв'язання соціальних завдань, розробляли методологічні проблеми соціального управління, соціального передбачення та прогнозування суспільних явищ, досліджували соціальну активність особистості, способи становлення, історичну роль і соціально-політичні функції громадянського суспільства, процеси формування української політичної нації. Безпосередніми об'єктами філософських досліджень стали духовне та політичне життя суспільства, його відповідність нормам соціальної раціональності.

Набула широкого розмаху розробка найважливіших проблем соціальної етики, функціонування моральних норм і цінностей у сферах політики, господарської діяльності та екологічного регулювання, визначення раціональних засад соціальної справедливості. Отримані вагомі наукові результати теоретичного й прикладного значення знайшли відображення в колективних монографіях і наукових працях В. Куценка, М. Мокляка, М. Михальченка, А. Єрмоленка, М. Степика, І. Бойченка, Л. Ситніченко та їхніх колег, що в загальному підсумку сформувало нову для нашого Інституту галузь наукових досліджень — соціальну філософію.

У другій половині 1960-х років в Інституті розгорнулися всебічні наукові дослідження фундаментальних проблем людини та її світу, які в радянській філософії фактично були зведені нанівець, оскільки марксизм визначав сутність людини лише через сукупність суспільних відносин, чим розчиняв її в суспільстві, реально і концептуально ототожнюючи її з ним. Склалися нові методологічні підходи, нове розуміння, нове концептуальне подання сутності людини, її соціальної ролі і місця в контексті суспільних відносин. Характерною сутнісною ознакою нового тлумачення стало те, що людину як соціальний феномен взагалі і як особистість зокрема було відділено в концептуальному зображенні від її ідеологічно освяченої конструкції у вигляді дифузного соціального стану, який надавав зверхності колективістському середовищу, виробничим потребам та інституційним установам за рахунок знецінення і приниження індивідуальності. В новому тлумаченні людина і особистість набирали статусу пріоритетності в структурі суспільних відносин різних рівнів, стаючи їхньою центральною і відправною ланкою.

В одному з наукових напрямків цих досліджень вчені Інституту в цей період і в наступні роки здійснили глибокий концептуальний аналіз багатосутнісної природи людини, процесів її формування і головних сфер життєдіяльності, проблеми всебічного розвитку особистості. У вагомих колективних виданнях і наукових працях В. Шинкарука, В. Іванова, В. Табачковського, Є. Андроса, Н. Хамітова, Г. Шалашенка, Г. Ковадло та інших науковців за допомоги філософських категорійних структур було розкрито необхідні визначення світовідношення — світосприйняття, світобачення, світорозуміння, духовного і практичного освоєння світу, місце інтелекту у структурі людського буття, з'ясовано нові якісні вияви діяльнісних, пізнавальних та духовних характеристик людини за умов науково-технічної революції. Важливе місце посіла проблема сенсу людського буття та його цінностей, питання особистісного буття людини в есенційних, екзистенційних та моральних вимірах, пошуку способів вивільнення людської особистості від «світоглядного» диктату і залучення її до ситуації відкритого екзистенційного вибору. В підсумку завдяки цим оригінальним науковим напрацюванням наприкінці 1980-х і на початку 1990-х років завершилося становлення в Інституті і в Україні взагалі нового наукового напрямку і утвердження нової наукової дисципліни — філософської антропології, що знайшло своє яскраве відображення

також у виданні під керівництвом і редакцією Н. Хамітова обсяжного словника найважливіших термінів філософської антропології.

В другому науковому напрямку досліджень проблем людини науковці Інституту зосередили увагу на з'ясуванні соціальних та психологічних закономірностей становлення й функціонування людини як індивідуальної особистості, її соціально-психологічної сутності, умов та форм соціалізації і конструктивної реалізації, здійснили теоретико-методологічні й прикладні дослідження соціально-психологічних явищ, що супроводжують її життєдіяльність. В значущих колективних виданнях та індивідуальних наукових працях Л. Сохань, Є. Головахи, М. Шульги, І. Бекешкіної, О. Злобіної та їхніх співпрацівників мало місце комплексне дослідження соціально-психологічної структури особистості та її творчої активності в процесі трудової діяльності, розроблено соціально-психологічну типологію особистості, критерії та принципи раціональної організації її життя та поведінки, реконструйовано особистість як суб'єкта соціальних змін. Важливого значення надано ґрунтовному соціально-психологічному аналізу структури групової діяльності, характерних якісних рис психології соціальних груп та психології міжособистісного взаєморозуміння, запропоновано переконливу концепцію феномена спілкування як суттєвого чинника розвитку особистості. Важливого значення набули проблеми вивчення духовного життя особистості, його стилю, культури та індивідуальних особливостей. У результаті цих фундаментальних досліджень було розроблено соціально-психологічну теорію життєтворчості, що отримала своє конструктивне втілення в педагогічній практиці навчально-освітніх закладів. Соціальна психологія як галузь наукового пізнання посіла своє законне місце в науково-дослідних планах Інституту філософії і в науковій сфері України. Науковий відділ, що репрезентував цю наукову дисципліну, при створенні Інституту соціології НАН України відійшов до його складу.

Починаючи з переломного періоду і впродовж наступних років набрали сили нові віяння в дослідженнях актуальних філософських проблем загальнолюдської і національної культури, з'явилися оригінальні новаторські розробки вчених Інституту в галузі естетики, історії та теорії культури як соціального феномену, мистецтвознавства. В них до відтворення та філософського аналізу культурної реальності, місця і функцій культури в життєдіяльності людини й суспільства на відміну від традиційного класового підходу було застосовано нові методологічні підходи, зокрема, антропологічний, герменевтичний, аксіологічний, структуралістський, досліджено особистісні та моральні виміри культурного процесу. Їхні результати відображено в поважних наукових працях В. Мазепи, Є. Бистрицького, С. Пролеєва, О. Білого, В. Малахова та згуртованого навколо них творчого колективу. В річищі культурної антропології знайшли глибоке висвітлення проблеми розвитку естетичної свідомості та ролі мистецтва в розбудові духовного багатства людини, людської цілісності та людського світовідношення. З'ясовано філософський

зміст проблеми розуміння, здійснено концептуальну реконструкцію феномена особистості в світоглядному, культурному та буттєвому ракурсах, розкрито головні параметри конфлікту культур та вироблено щодо них специфічну філософію толерантності. Розроблено філософську концепцію феномену культури як чинника розвитку людини і повноцінної сфери її буття, досліджено онтологічні проблеми культури, а також характерні риси феномену української культури. Здійснено ґрунтовний естетичний аналіз літературно-художніх цінностей, розкрито соціальні функції культури в категорійній структурі «художня свідомість — семіотика влади — масова свідомість», із застосуванням концептуального апарату політичної філософії, вивчено взаємини влади й мистецтва у посткомуністичному суспільстві, визначено функції культури в процесах легітимації. Філософія культури як наукова галузь в Інституті філософії набула потужного розгортання у багатьох наукових напрямках дотично до інших філософських та гуманітарних дисциплін.

В переломний період було створено належні умови, а також відповідний структурний підрозділ із кадровим забезпеченням для розгортання досліджень з історії зарубіжної філософії. Проте впродовж багатьох років з об'єктивних та суб'єктивних причин вони з великими труднощами змушені були вириватися з лабетів «критики сучасної буржуазної філософії», яка (критика) за визначенням не знаходила в західній філософії нічого позитивного і вбачала в ній лише спотворене на догоду класу буржуазії, перекручене, поставлене з ніг на голову подання об'єктивної реальності, що становило великі перепони для прогресивного розвитку людства і, перш за все, соціалістичного суспільства. Поступово науковці Інституту в цій галузі переходили на позиції конструктивного наукового аналізу сучасної зарубіжної філософії і навіть у працях, в яких вона зазнавала гострої критики загалом, відзначали її значущі світові здобутки. У вагомих колективних та індивідуальних працях В. Ляха, А. Гордієнка, В. Пазенка, Н. Поліщук, Я. Любивою, О. Соболю та їхніх колег здійснено ґрунтовний науковий аналіз поширених на Заході світоглядних орієнтацій, філософських і соціогуманітарних концепцій, що осмислюють тенденції суспільного розвитку за доби глобалізації, сучасні метаморфози світової культури і новітні методологічні засади наукового пізнання. Знайшли широке висвітлення напрацювання західних філософів у розробленні теорії індустріального, постіндустріального та інформаційного суспільства в історичній ретроспективі та перспективі, у філософському осмисленні плинного світу, в постановці та розв'язанні фундаментальних екзистенційних проблем плюралізму, свободи та гуманізму у постметафізичному дискурсі. Отримали адекватне визначення зміст і характер реконструкції світоглядних парадигм, що відображають нові тенденції у західній філософії та зміни соціокультурних орієнтацій, приділено належну увагу проблемі модернізму у філософії культури та у творчості окремих її представників. Розглянуто постановку і філософське бачення проблеми співвідношення раціоналізму, ірраціоналізму та інтуїтивізму, пошуку нових типів раціональності

за умов постмодернізму. Працівники відділу зарубіжної філософії разом із працівниками інших структурних підрозділів здійснили якісний переклад і видали українською мовою багато класичних та сучасних філософських творів західних мислителів, зокрема, побачили світ тематичні антології «Націоналізм» (К.: Смолоскип, 2000) та «Консерватизм» (К.: Смолоскип, 2008), вийшов друком «Англо-український філософський словник» (К.: Либідь, 1996). Наукові дослідження з історії зарубіжної філософії стали важливою галуззю в науковій діяльності Інституту філософії. В ній розробку проблематики розвитку західної філософської думки доповнили також дослідження історії східної філософії, зокрема, китайської. Все це має важливе стимулююче значення для розвитку філософської думки в Україні на сучасному етапі.

Відбувся поступовий відхід від канонів так званого наукового атеїзму, що в такому значущому суспільно-історичному явищі, яким є феномен релігії, не вбачав нічого іншого, крім «опіуму для народу», що слід нещадно викривати і практично викорінювати. Ще в переломний період вперше в науковій практиці Інституту нашими вченими під керівництвом А. Єришева та О. Онищенка було застосовано методи і технічний інструментарій конкретно-соціологічних досліджень для вивчення стану релігійної свідомості та перебігу релігійних процесів, що реально відбувалися в країні. Отримані наукові результати виявилися досить вагомими і неочікуваними, вони геть спростовували офіційні оцінки та інтерпретації ставлення до релігії та церкви широких верств українського населення, для якого, як з'ясувалося, є властивим високий рівень релігійності. Це давало всі підстави для зміни методологічних підходів, предметних наголосів та ідейного спрямування в дослідженні цих суспільних явищ. У наступні періоди ці мотиви наукового новаторства отримали свій глибокий і всебічний розвиток, що зумовило появу нових наукових напрямків — філософії релігії, історії релігії та дослідження сучасних релігійних процесів в Україні і в загальному підсумку призвело до формування нової галузі філософської науки. Цей процес та його результати знайшли свою реалізацію й відбиток у відомих колективних і індивідуальних наукових розробках працівників відповідного структурного підрозділу, зокрема, в наукових працях О. Онищенка, А. Колодного, Б. Лобовика, В. Єленського, П. Яроцького, Л. Филипovich, О. Сагана, широкого колективу їхніх співпрацівників у співпраці з позаінститутськими авторами.

У цьому ключі вчені нашого Інституту зосередили творчі зусилля на дослідженні сутності, характеру, змісту і форм складного феномену релігії, його соціального, національного і культурного значення в сьогоденні і в історії нашого народу, на філософсько-соціологічному аналізі проблем розвитку духовної культури в контексті еволюції масової свідомості. Було здійснено концептуальну реконструкцію феномену релігії, її природи і структури, форм функціонування і тенденцій до трансформації, її світоглядних і духовних вимірів, знайшли глибоке висвітлення проблеми релігійної свідомості, її еволюції та особливостей на загальному рівні і на рівні буденної релігійної

свідомості. Визначено місце релігії в духовному житті українського народу, відкрито національні прояви самобутніх рис релігійної духовності українців, схарактеризовано релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій, сучасний стан релігії й релігійності в Україні, відзначено появу нетрадиційних і нових релігій, розробляють прогнози щодо майбутніх видозмін релігійної ситуації в Україні та її інституційного розвитку.

Упродовж багатьох років проводили різнопланові дослідження з проблем історії та етнології релігії, що в підсумку дало можливість у 1996—2013 роках у видавництвах «Світ знань», «Української асоціації релігієзнавців» тощо випустити в світ фундаментальну десятитомну наукову працю «Історія релігії в Україні» (голова редакційної колегії А. Колодний), в якій систематично висвітлено релігійний процес від часів язичництва до сьогодення, розкрито виникнення, поширення і діяльність усіх релігійних конфесій, течій і напрямків, що сформувалися на ґрунті особливостей національної духовності і релігійних традицій українського етносу, а також під впливом певних суспільно-історичних реалій, зародилися внаслідок ренесансно-реформаційних перетворень, або стали результатом глибокого церковного розколу тощо. Слід також відзначити створення за редакцією А. Колодного і Б. Лобовика ґрунтового видання «Релігієзнавчий словник» (К.: Червона хвиля, 1996), в якому системно подано релігійну і релігієзнавчу термінологію, висвітлено важливі релігійні події і знакові явища, репрезентовано релігійно-філософські, релігієзнавчі та богословські концепції та вчення.

В практичній сфері науковці Інституту здійснюють постійний моніторинг та вивчення безпосередніх релігійних процесів, що відбуваються в сучасному реальному житті українського суспільства. На їх основі підготовувано й передано різним вищим органам та установам державної влади чимало науково-експертних та науково-аналітичних матеріалів з питань релігійного життя в Україні, налагоджено ділові стосунки й довірливе взаєморозуміння з релігійними конфесіями України, що відкрило більш широкі можливості для того, щоб не тільки видавати солідні наукові праці, а й передбачати розгортання окремих релігійних з'явищ, впливати на них та упереджувати можливі негативні для суспільства наслідки, як це мало місце у випадку з досить сумнівною діяльністю так званого «Білого братства», коли завдяки своєчасному попередженню і наданню нашими науковцями належних доказових матеріалів відповідним державним органам вдалося 1995 року запобігти трагічним, кривавим подіям на Софіївському майдані Києва.

Сформувався нова академічна галузь української філософської науки, що отримала найменування релігієзнавства, яке базується на власних методологічних принципах і категорійних структурах, використовує власний категорійний апарат і методико-технічні засоби та прийоми пізнання. В ньому зосереджено цілу низку різноманітних наукових напрямків, у тому числі й тих, що мають спільне предметне поле з іншими науковими галузями, зокрема, етнологією, правознавством, історією і теорією культури, пси-

хологією, соціологією, історичною наукою тощо. Теоретичні й практичні напрацювання, кількісне й професійне зростання кадрового потенціалу релігієзнавців дало можливість 1991 року створити новий структурний підрозділ — Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, яке користується багатьма правами самостійної академічної наукової установи. Його наукові здобутки отримали належне визнання не тільки в Україні, але й далеко за її межами, в середовищі світового релігієзнавчого співтовариства. Наші релігієзнавці налагодили тісні зв'язки і активне співробітництво з Парламентом релігій світу, Міжнародною Асоціацією дослідників релігії, з Міжнародною Асоціацією істориків релігії, Міжнародною Асоціацією дослідників релігії Центральної й Східної Європи тощо. На базі Відділення релігієзнавства працює Координаційна рада з теоретичного і практичного релігієзнавства країн Східної Європи.

У загальному підсумку важливо зазначити, що наведений фактаж далеко не вичерпує всього розмаїття новаторських творчих напрацювань вчених Інституту. Так само, це не означає, що кон'юнктурна, ідеологічно заангажована псевдонаукова тематика, починаючи з переломного періоду і до розвалу устрою суспільства «розвиненого соціалізму», повністю зникла з науководослідних та видавничих планів Інституту. Навпаки, вона продовжувала займати в них помітне місце, бо її настирливо нав'язували партійні органи, особливо через створення в науковій структурі Інституту відповідних підрозділів, запобігти чому не було жодних можливостей. Так, за рішенням ЦК Компартії України в Інституті без обговорення і узгодження з його керівництвом та навіть без попереднього оповіщення було в різні часи створено відділ радянського патріотизму, пролетарського інтернаціоналізму і дружби народів, відділ наукового комунізму, відділ комуністичного виховання трудящих, сектор методологічних проблем контрпропаганди, що навіть за визначенням «вождя світового пролетаріату» до філософії не мали жодного стосунку. Проте слід віддати належне науковим працівникам цих підрозділів, під ідеологічними вивісками яких вони примудрялися визначати свою тематику, що мала наукове виправдання, і виконувати дослідження, що відповідали стандартам наукового мислення. В свою чергу, це давало змогу керівництву Інституту з часом під різними приводами проводити реорганізацію таких неприродних для філософії структур, ліквідувати їх і створювати справжні наукові підрозділи.

Понад те, певною мірою ідеологічне забарвлення було характерне і для науково-дослідних розробок з тематики, яка далеко виходила за межі марксистсько-ленінського світорозуміння. Адже за радянських часів мали місце постійні партійні «наїзди» на філософську творчу громадськість, погромні постанови і рішення директивних органів, гостра критика в офіційній пресі, персональні каральні санкції. Щоб забезпечити собі хоча б мінімальну захищеність, мати хоча б якісь можливості розвивати свої ідеї, втілювати наукові задуми і видавати наукові праці, ініціатори творчих новаторських починань змушені були вдаватися до тактики *конформізму*, імітуючи відданість догма-

тиці марксизму-ленінізму, одним із способів чого було доречне і недоречне використання відповідної термінології і фразеології, показове цитування настановних творів його класиків, партійних документів й виступів партійних зверхників. Можна було вдатися до практики «самвидаву», як це свідомо вчинили науковці Інституту В.Лісовий та Є.Пронюк, знаючи наперед, що у випадку викриття на них чекають кримінальне переслідування, в'язниця і заслання. Як окрема протестна акція, це мало величезне політичне і громадянське значення, але як спосіб діяльності Інституту не давало жодних конструктивних наукових перспектив. Тактика конформізму була інтелектуальною і моральною платою за можливість плідно існувати і творчо розвиватися.

І справді, незважаючи на утиски і переслідування, що прийшли на зміну відлизі, на грізні постанови і табу, на невщухну протидію партійних органів і доносів з боку ортодоксально мислячої частини філософського середовища республіки, нові філософські напрямки, підходи та стандарти філософської рефлексії, що їх вибудовували в річищі світових тенденцій розвитку філософської думки з урахуванням потреб осмислення нашої реальної дійсності, прогресивно еволюціонували, набирали дедалі більшої ваги в науковій діяльності Інституту філософії і до кінця 80-х років стали домінуючими, витіснивши канонізовану псевдофілософську тематику на периферію філософського життя, практично звівши її до нуля. На підтвердження цього варто нагадати той факт, що вже за часів Незалежності, в 1990-х роках у процесі планової наукової атестації Інституту філософії Комісія Президії НАН України, всебічно й неупереджено проаналізувавши наукову діяльність Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України за останні десять років, дійшла промовистого висновку, що йому, однієї з небагатьох наукових установ гуманітарного профілю, з падінням тоталітарної системи не було потреби істотно змінювати науково-дослідну тематику та ідейні підходи до її розробки. Про це Голова комісії академік НАНУ Я. Ісаєвич, який за радянських часів був добре відомим істориком-дисидентом, дуже тонко відчував ідейну різницю між «праведним та грішним» і не мав якихось особистих причин вихвалювати Інститут, доповів на засіданні Президії НАН України, що відображено у відповідних офіційних документах.

Тому можна цілком слушно стверджувати, що Інститут філософії у своєму розвитку, починаючи з переломного періоду і до початку 90-х років, пройшов гідний шлях й перетворився на повноцінну академічну наукову установу, яка виконувала і виконує в країні провідну функцію в своїй галузі науки, а її науковий колектив відігравав і відіграє помітну роль у нашому громадсько-політичному житті, чим сприяв і сприяє демократичному розвитку, національному відродженню українського суспільства і утвердженню державної незалежності України. Як відомо, в 60-х та 70-х роках значна група наших науковців (В. Лісовий, Є. Пронюк, Ф. Канак, С. Кудря, В. Бишовець, В. Цимбал, М. Роженко) брала активну участь у дисидентському русі. В період так званої Перебудови окремі наукові співробітники Інституту,

зокрема М. Михальченко, стали активними учасниками Демократичної платформи у складі Компартії України, яка була внутрішньою опозицією до неї. І вже досить велика когорта вчених Інституту постала як один з ініціаторів, організаторів та активних діячів Народного руху України, який відіграв вирішальну роль у проголошенні України самостійною незалежною державою. Знаменно, що М. Попович став Головою його Київського осередку, який було створено першим, і по завершенні процесу створення увійшов до складу вищого керівного органу НРУ. В цей час відбулися знамениті привселюдні дебати М. Поповича на Центральному телебаченні з секретарем ЦК Компартії України Л. Кравчуком, наслідком яких стали глибокі зрушення в масовій свідомості українців, що значною мірою зумовило прискорення процесів національного самовизначення.

Усі ці обставини дають змогу не тільки конституювати повний та реалістичний образ Інституту філософії в його минулому, але й пояснити деякі особливості розвитку та беззаперечні досягнення філософської, соціологічної та соціально-психологічної науки в нашій країні за умов Незалежності, а також зрозуміти витoki відчутного впливу вчених Інституту на громадсько-політичне, наукове і культурне життя сьогодення, на розбудову демократичного громадянського суспільства в країні.

Статтю одержано / Received 28.11.2016

Petro Yolon

SYMBOLIC ROLE OF PAVLO KOPNIN IN THE CRITICAL PERIOD OF ACTIVITIES OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY (Article 2)

Pavlo Kopnin had played a significant role in the methodological, ideological and organizational turn which took place in H.S. Skovoroda Institute of Philosophy since late 1950-s till late 1980-s. Due to his efforts the transition from Marxist-Leninist approach to modern methodologies had become possible. He succeeded to legitimize new vectors of research, which were tabooed during the Soviet period: sociology and social philosophy, social psychology, philosophical anthropology, philosophy of culture, studies of religion etc. A number of relevant departments were created. All this provided conditions for displacement of pseudophilosophic subjects and methods of Soviet era by modern topics and approaches.

Keywords: Institute of Philosophy of NAS of Ukraine, Pavlo Kopnin, Ukrainian philosophy, Marxist philosophy, Soviet philosophy, ideologic reduction of philosophy, rationalistic resensing of the subject, essence and methodological functions of philosophy, Kyiv Philosophical School

Йолон, Петро — кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — системний аналіз та загальна теорія систем, проблеми онтології науки та реальності її об'єктів, проблематика ментальності.

Yolon, Petro — candidate of sciences in philosophy, leading research fellow, Department of Logic and Methodology, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. Scientific interests: system analysis and general theory of systems, problems of science ontology and real character of its objects, mentality problems.

Євген
Бистрицький

ВАДИМ ІВАНОВ:
онтологія радянського марксизму
(Стаття друга)¹

Нове поняття досвіду

Незважаючи на те, що Вадим Іванов пояснював синтезуючу роль *суспільності* у звичній для того часу термінології суб'єктно-об'єктного відношення (у перетворювальній діяльності людини), він, утім, виходить за межі того, що можна назвати *гносеологізацією* філософії. Західний, впливовий у тому числі й у радянській філософії 1960—1980-х років логічний позитивізм, а потім і постпозитивізм, живив у пізній радянській *теорії пізнання* неокантіанську настанову на розуміння відносин людини і світу як пізнавального типу дилеми — *суб'єкт знання* як носій всезагального vs *об'єкт пізнання*, тобто частина предметного світу, яка може бути пізнаною через наукове пояснення. У свою чергу, діяльність завжди, в тому числі за ідеологічною інерцією, інтерпретували у марксистській філософії тих самих 1960—1980-х років як спосіб предметно-практичного перетворення світу як об'єкта суб'єктом, тобто абстракцію колективного суспільного активізму. Розробляли різні за якістю та науковим значенням атрибутивні діяльності уявлення про її структуру — про цілепокладання (раціональність), творчість, антропогенні якості.

Звертаючись до *суспільності* людського буття, Іванов нашттовується на питання її онтології, тобто

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2017

¹ Статтю першу див.: ФД. — 2016. — №6. — С. 76–86.

того, як і в яких вимірах існує суспільність як така. Зрозуміло, що тілесно вона являє себе у предметному світі, у світі культурних явищ і дій та вчинків людей. Але як вона існує «для себе», для людини?

Суспільність як сутність діяльності у тлумаченні Вадима Іванова має традиційні два аспекти — внутрішній (суб'єктивний полюс загального — свідомості, знання тощо) та зовнішній — суспільний світ і світ культури. Найпростішим, з огляду на традицію, було сказати, що вона як всезагальне існує у вигляді пізнавальної здатності, певного трансцендентального суб'єкта, свідомості, яка самопізнає та самознає себе (тобто самосвідомості).

Суб'єкта, якщо нам самотійно спробувати узагальнити його класичні визначення, які увійшли в марксизм, розглядають, по-перше, як вихідну інстанцію діяльності, яка здатна самоініціювати всі можливі дії. По-друге, суб'єкта лише тоді можна розглядати як самоініціювальну інстанцію, *causa sui*, коли остання присутня в кожному моменті діяльності, тобто має субстанційні ознаки. По-третє, у кінцевому рахунку, суб'єкт — це той або те, що здатне не лише повністю контролювати поточний перебіг діяльності, а й бути відповідальним (не в моральному сенсі) за її найвіддаленіші наслідки. Виникає образ панівної інстанції — суб'єкта, протиставленого світові — об'єктові, на який спрямована її діяльнісна ініціативність. Інакше кажучи, розуміння суб'єкта, навіть якщо йшлося про суспільну реальність, гносеологізували, повторюючи природничо-наукову настанову пізнання. Тому підстави, на яких суб'єкт *ставиться* до світу, опановує його тощо, інтерпретували в термінах знання — у перспективі регулятивного для марксистської ідеології ідеалу наукового знання.

Розвиваючи своє *суспільне априорі*, Іванов щасливо обминає цю небезпеку, спираючись на тиск очевидностей (і теоретичних досліджень діяльності у представників радянської психологічної школи Виготського, Рубінштейна, Леонтьєва та їхніх послідовників). «Суб'єкт знаходиться в центрі багатьох предметно-специфічних діяльностей, — у них, а не в якійсь абстрактній активності, відбувається його дійсне життя. Але разом із тим, він не може дозволити собі загубитися у цій багатоманітній череді [подій], мусить піднятися над нею, не ототожнюючись із предметами діяльності, а лише перебуваючи в них» [Іванов, 1977: с. 136]. Це перебування в подіях життя не є *лише* вихід у пізнавальний простір всезагального, не є становлення *лише* суб'єктом пізнання та знання. Це своєрідне пізнання разом з опануванням всієї життєвої конкретності досвіду. Іванов уперше в рамках радянської філософії вводить та аналізує поняття досвіду: суб'єкт є суб'єктом *досвіду*. Досвід же за своєю функцією, що в ній зосереджена його дійсна специфіка, є неререфлексійним [Іванов, 1977: с. 143].

Відмінність легко відчуту з допомогою самого Іванова. Пізнавальна рефлексія має відрізнятися системністю, послідовністю, доказовістю. Досвід, сказати б, черпає з усього життя, тому він не має системи та причиннісної обґрунтованості так, як це має знання. Тому він не потребує доведень: досвід

неспростовний. Знання — конструктивне; досвід — вільний від логічної конструкції. Знання — істинне чи хибне, оскільки дає або не дає можливість оперувати предметами; досвід — практичний, він не істинний, він — цінний. Знання — ми знаємо; досвід — проживаємо та можемо відчувати. Знання творить суб'єкта; досвід — особистість. Досвід здатний узагальнювати мудрість; пізнання — у знання.

Пізнання, що спирається на досвід, є особливою формою пізнання — розумінням — інтерпретацією культурних смислів або «смыслового поля культури», яку треба осягнути [Іванов, 1977: с. 155]. Це означає, що поза об'єктивно-науковими діями (пошуку, датування, дешифрування текстів тощо) існує «інтерсуб'єктивний план, тобто відношення... співпричетності... що дає змогу дослідникові... ввійти в атмосферу минулої культури» [Іванов, 1977: с. 155]. Це майже все, що можна знайти у Іванова у, так би мовити, «напрямку до філософської герменевтики». Але це принаймні наштовхує на такий шлях. (Цікаво, що, аналізуючи досвід, Іванов, не знаючи праць Гадамера, суголосний з останнім в деяких пунктах пояснення, наприклад, як саме виникає досвід з повторів досвіду.)

Варто уявляти, в якому філософському контексті все це було сформульовано. Щоправда, цей «герменевтичний» здобуток був, як ми спробуємо довести нижче, випадковим як для цілого контексту пізнього радянського марксизму, так і для вектора думки Вадима Іванова, незалежно від його талановитих знахідок.

Якщо філософія — це не тільки певний тип знання, а й досвід і буття людини, то, вочевидь, його не набереш лише з текстів, розмов про прочитані тексти та продукування своїх інтерпретацій тих текстів. Те розуміння, завдяки якому існує філософія, виникає *тут і тепер*; воно є своєрідним резюме *das Da* нашого життя в нашому світі, хоч би як хто його («свій світ») розумів. І філософський досвід передається через життя, додаючи до фізики книг метафізику переростання самого себе — філософський талант, яким, безперечно, володів український Іванов з Ніжина.

Втрачені можливості?

З погляду філософських обширів, що книжно відкрилися на сьогодні й лише поступово співвідносяться нами з власним суспільним та особистим досвідом, набуваючи розуміння, можна і слід порушити питання *втрачених можливостей*: як саме та наскільки — на глибину чи висоту яких джерел — їх втрачено.

Провідні інтерпретації поняття суспільної сутності людини в радянській філософії 1960—1980-х років мали очевидно нереалістичний характер. Ми вже згадували, що марксистське поняття справедливості як теоретично умовної рівності всіх давало наочний збій у його зіставленні із суспільною реальністю пізньої радянщини. Втім, цей ідеологізований погляд, немовби в завтрашній новий світ, на філософську перевірку виявляється насправді

лише новим виданням образу людської сутності та буття часів класичної західноєвропейської метафізики. Спробуймо звернути увагу лише на дві принципові характеристики цього образу — його онтологічні модальності та внутрішню структуру. Мається на гадці, по-перше, в який спосіб філософія інтерпретує існування того, що приймається як *суспільність* або *ідеальне* як такі. По-друге, йдеться про своєрідну якість такого існування: його змістове наповнення, а отже, його можливу структуру. Для скорочення ми скористаємося відомими в сучасній філософській думці критичними поглядами на класичні аналоги зазначених марксистських побудов.

Найбільш лапідарно відповідь на перше питання можна було б дати шляхом аналогії з критикою Едмундом Гусерлем картезіанського бачення буття *cogito*. Ми сподіваємося, що такого роду вікова дуга зіставлення зазначених вище метафізичних, по суті, понять радянського марксизму з поняттям *ego cogito*, що є засадовим для традиції трансцендентального міркування в новоєвропейській філософії, не викличе особливих нарікань з боку колег. Щоб відвести хоча б частину таких нарікань, вкажемо лише на прямі «дозволи» проводити подібні паралелі з боку «класиків» філософії радянського марксизму. Наприклад, Евальд Ільєнков, формулюючи головні положення теорії ідеального, яка набула парадигмального значення (й почасти зберігає його в російському філософському дискурсі до сьогодні), протиставляє власну, «дійсно марксистську» концепцію ідеального чомусь «містично невловимому»: це — «чи то «переживання» неопозитивістів, чи то «екзистенція» екзистенціалістів, чи то інтуїтивно схоплювана безтілесно-містична «ейдетична сутність» Гусерля та подібних до нього» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 226]. Гусерль точно вказує, що, коли Декарт зупиняється на відкритті *ego cogito* як останньої інстанції сумніву, в якій ми вже не можемо сумніватися, він немовби «зберігає певний маленький шматок світу, як щось єдине безсумнівне для такого, що міркує по-філософськи, Я». Отже, Декарт вірить, що, спираючись на цей збережений шматок дійсного буття, можливо за допомогою дедукції розкрити поступово й усі інші рештки світу. На жаль, ставить свій діагноз Гусерль, Декарт «здійснює непомітний, але фатальний поворот, який перетворює *ego* на *substantia cogitans*, на окремий людський *mens sive animus* [свідомість, або душа] та на окрему ланку умовисновків за принципом каузальності» [Гуссерль, 1998]. Для Декарта наукова об'єктивність стає кінцевою засадою будь-якої об'єктивності та універсальності досвіду. Коротко кажучи, завершує Гусерль, «він став батьком абсурдного трансцендентального реалізму» [Гуссерль, 1998: § 10].

На відміну від несвідомого «фатального повороту» класичної європейської філософії самосвідомості, радянський марксизм цілком свідомо — і навіть з оптимізмом — погоджувався на субстанціалізацію того, що Маркс визначав як сутність людини та людського буття. Розуміння форм суспільної свідомості як ідеального відображення міжлюдських матеріальних відносин повторювало Гегелеву онтологію форм об'єктивного духу. Теоретик

ідеального у марксистській філософії Евальд Ільєнков прямо вказував на спінозизм марксизму в тому, що стосувалося розуміння ідеального. Мислення, ідеальне є лише атрибутом єдиної субстанції, іншим і останнім атрибутом якої є матеріальність світу. Якщо правильно розуміти спінозівське поняття субстанції, підкреслював Ільєнков, то філософське *causa sui*, самодійове начало, абсолютний суб'єкт треба інтерпретувати в термінах людської діяльності. Саме перетворювальна щодо речей та світу суспільна людська діяльність є субстанційною єдністю мислення і речей, ідеального, духовного і матеріального світів. «Це чудово розумів Спіноза. Встановивши, що мислення є діяльність мислячого тіла, що має справу з реальними тілами в реальному просторі, а зовсім не... з «концептами», він пов'язував «адекватні ідеї», що їх виражають слова мови, якраз з умінням, зі здатністю відтворювати в реальному просторі задану цими словами форму — геометричний контур — об'єкта цієї ідеї» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 221].

Нам важливо тут лише встановити фатальну ідеологічність такого кшталту інтерпретації ідеального, яка лише іншими словами висловлює те, що має на увазі Іванов, говорячи про *суб'єктивний полюс суспільності*.

І Ільєнков, і Іванов, як і багато інших, менш відомих радянських філософів, не давали собі самокритичного звіту, що вони змальовують метафізичний образ суцільно гомогенного, однорідного та позачасового — апіорного — джерела людського буття. Як уже існуюча — «у своїй дійсності» — суспільна сутність людини *вже здійснилася у філософії*. Вона вже є у найсправедливішій теорії, а отже, є й у дійсності, культурі, хоч би як останні збігалися в цей момент з їхнім теоретичним виглядом. Але дійсно фатальним для марксистської метафізики був не абстрактний, типово просвітницький оптимізм гонитви за апіорним ідеалом. Найфатальнішим для неї було те, що з цією філософською сутністю працювали як з довершеною реальністю, як з певною об'єктивністю, конгруентною матеріальним сутностям навколишнього світу.

Знову-таки, схематизуючи, можна дослідити, як цю реальність «суспільності» або «ідеального» намагалися формувати, скажімо, пропагуючи образ універсально розвиненої людини та відповідних освітянських, психологічних та педагогічних засобів її виоформлення. Отже, йшлося про її розуміння, зрештою, в термінах каузальності, хоча й інтерпретованої в рамках діалектики свободи та необхідності. Сутність світу людини в радянському марксизмі являла собою реальність, на яку можна і треба було впливати як на сукупність речей завдяки науково пізнаній закономірності.

Головна теоретична небезпека цього філософського доробку полягала в його принциповій нездатності тематизувати ту сферу людського буття, яку у філософії описують поняттям життєвого світу. Для порівняння: щоб зробити відкриття «життєвого світу», Гусерлеві високого періоду його творчості було необхідно сформулювати розуміння смислоутворювальної єдності самосвідомості (аподиктичного Я — кореляту будь-якої об'єктивності

та універсальності досвіду) як, сказати б, межової трансцендентальності, полюса всього смислоутворення, який сам принципово не тематизується в якості жодної реальності. Лише на цьому тлі стає можливим включити в обрії рефлексійного досвіду справді сучасної філософії те, що Гуссерль називав повною конкретністю трансцендентального смислу світу, «завдяки якій останній являє собою постійно існуючий для всіх нас життєвий світ» [Гуссерль, 1998: § 10].

Очевидно, що й на рівні філософської теорії марксизму такий фатальний поворот відкривав зелене світло практиці ідеологічної пропаганди. Реальність, виправдана теорією, відсталою від її сторіччя, збігалася із завданнями потужної ідеологічної машинерії — від радянської кіно- та літературної індустрії до безпосередньої ідеологічної пропаганди в освіті, через медіа тощо, у нав'язуванні образу народної, національно-культурної, освітньої *всезагальності* «радянського народу». Ідеологічна практика цієї метафізичної абстракції тягнула за собою повсякденне забуття особистісної та етнокультурної особливості й унікальності людського буття. Крім усього іншого, субстанціалізація людської суб'єктивності етично обґрунтовувала можливість оперувати з людиною як із предметом пропаганди та світоглядних маніпуляцій. Звідси — масове й абсолютно імморальне, під іншим кутом зору, нехтування життям людських «одиниць».

По-друге, що «справжню реальність» суспільності розуміли у вигляді однорідної, гомогенної буттєвої засади людського співжиття. Для її характеристики цілком достатньо кількох визначень поняття «поняття» з боку Гегеля: «поняття ж є абсолютна єдність буття і рефлексії» [Гегель, 1972: с. 10], або: «субстанція, вивільнена в якості поняття» [Гегель, 1972: с. 15]. Йдеться про таку всезагальну духовну (для-себе) реальність, яка водночас є максимально рефлексійною: «прозора для самої собі ясність», у якій зникає «взаємна непроникність» сущих («субстанцій») [Гегель, 1972: с. 15]. З усіх можливих інтерпретацій, які містяться в цих Гегелевих визначеннях, оберемо лише одну: образ всезагальності, яка є прозорою для себе, для власного саморозуміння, яка подолала взаємну непроникненність тих частин, які вона охоплює.

Грунтований на тих самих не подоланих марксизмом теоретичних засадах образ «всезагальної суспільності», який пропонували і Іванов, і Ільєнков (у понятті ідеального), містив у собі аналогічну перспективу розуміння людської спільноти. Останню від самого початку інтерпретували в термінах засадової єдності її особливих явищ та визначень, єдності, яку на рівні ідеологічної машини пропагували всіма можливими способами: як «єдиний советский народ», етнонаціональну і культурну єдність («социалистическую по форме, национальную по содержанию» тощо). Радянський марксизм насильницьки втілював її не стільки задля створення, говорячи словами Габермаса, «ідеально сприятливих умов для комунікативності» [Габермас, 2000: с. 21], скільки шляхом ідеологічної імітації соціальної єдності населення.

На цьому шляху теоретики марксистської філософії й гадки не мали, що вони обґрунтовували метафізичну залізну завісу для іманентної рецепції досягнень сучасної їм західної філософської думки. Метафізика радянського марксизму створила своєрідну теоретичну стіну, важку для руйнації шляхом послідовної філософської критики на відміну від Берлінської стіни, яку демократичний натовп розібрав, зокрема, на сувеніри, за лічені дні та години. У вітчизняному інтелектуальному просторі поки що все роблять навпаки — спочатку сувеніри. Не важко, піддаючись масовому галасу, що завжди супроводжує історичні зміни, розшматувати ворожу ідеологію марксизму на подарунки — як на потребу новим міфотворцям, так і для приглушення власного філософського сумління. Втім, його метафізична стіна таки залишається нерозібраною. Її теоретична руйнація шляхом відповідальної критики була б (і залишається) незадоволеною потребою нашого національного (і персонального) самоусвідомлення.

Така філософська критика потрібна для сучасного розуміння людського співжиття. Зазначу лише найсуттєвіші питання, які вимальовуються у сучасній філософії щодо *досвіду суспільності*. Я кажу про суто філософські формулювання цих питань у сучасних авторів — про визначення кінцевих засад — *апріорі досвіду* співжиття, взаємодії, взаємоспілкування людей, соціальних груп та життєвих світів — локального і глобального досвіду, результатом якого є сучасний світ людини.

З порівняння марксистської метафізики суспільного з поняттям публічності Габермаса можна зробити перший крок у розумінні того, що нового вноситься у досвід спільності. Це, насамперед, розуміння невіддільної від такого досвіду публічності назовні, яка у теорії комунікації К.-О. Апеля дістає трансцендентальне визначення *апріорі комунікації*.

Завдяки цьому крокові з'являється можливість аналізу нового виміру досвіду суспільності — підвалин, на яких тримається *мирний* синтез множини різноманітності людських дій та вчинків — на філософській шкалі кількох важливих понять: від відповідальності до справедливості та права, через аналіз насилля та толерантності, визнання та мультикультуралізму тощо.

Утім, модерна презумпція *апріорі здатності* людей до взаєморозуміння ставиться під сумнів філософами, які виходять за її межі: «суб'єкта, який говорить, я не назвав би навіть таким, що полемізує, це — суб'єкт, що воює» [Фуко, 2005: с. 70—71]. «...Комунальність... не захищає нас; навпаки,.. ставить нас перед найекстремальнішими ризиками: втрати... індивідуальності, недоторканності, ненасилля та поваги до іншого...» [Esposito, 2010: р. 140]. Ми здатні відчувати цю неоднозначність співжиття на складному досвіді боротьби у становленні нашої громадянсько-політичної та етно-національної ідентичності.

Наведені критичні зауваження налаштовують нас йти далі у критичному проясненні досвіду суспільності. Модерна презумпція принципової можливості досягти того, що слідом за Кантом можна назвати *вічним миром*, на

засадах апеляції до тотожної, суспільної чи комунікативної, сутності людини ставиться під сумнів нашим часом зіткнення культурних світів, конфліктом ідентичностей — світоглядно-комунікативною та реальною «війною світів», що ми, в Україні, переживаємо на персональному та колективному досвіді. Ми перебуваємо у вирі цього, ще далеко не визначеного, водночас суспільного та індивідуального досвіду. Це надає нам шанс висловити останній по-філософськи. Ось чому тут і тепер для нас у пригоді є видатний доробок українського філософа Вадима Іванова.

ДЖЕРЕЛА

- Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості*. Дослідження категорії громадянське суспільство. Львів.
- Гегель, Г.В.Ф. (1972). *Наука логіки*. Т.3. Суб'єктивна логіка, или Учение о понятии. Москва.
- Гуссерль, Э. (1998). *Картезианские размышления*. § 10. Санкт-Петербург.
- Джилас, М. (1992). *Лицо тоталитаризма*. Москва.
- Іванов, В.П. (1977). *Человеческая деятельность — познание — искусство*. Киев
- Ільєнков, Э. (1962). *Идеальное // Философская энциклопедия* : В 5-ти т. Москва, т.2.
- Манн, Т. (1960). *Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собрание сочинений* : В 10-ти т.Москва, т.10.
- Маркс, К. (1983). *Капитал*. Т.1. Критика политической экономии. Москва.
- Межуев, В.М. (1977). *Культура и история*. Москва.
- Фуко, М. (2005). «Нужно защищать общество». Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. Санкт-Петербург.
- Esposito, R. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge; London.

Статтю одержано 30.11.2016

REFERENCES

- Habermas, Yu. (2000). *Strukturalni peretvorennia u sferi vidkrytosti. Doslidzhennia katehorii "hromadianske suspilstvo"* [Structural transformations in the sphere of openness. Investigation of the category of civil society]. Lviv, Ukraine.
- Hegel, G.V.F. (1972). *Nauka logiki*. T. 3. Subyektivnaia logika, ili Uchenie o poniatii [Science of logic. V. 3. Subjective logic, or Study on notion]. Moscow, Russia,
- Husserl, E. (1998). *Kartezianskiie razmyshlenia*. § 10 [Cartesian meditations. §10]. Sankt-Petersburg, Russia.
- Dilas, M. (1992). *Litso totalitarizma* [Face of totalitarianism]. Moscow, Russia.
- Foucault, M. (s.a.). «Il faut defendre la societe». Cours au College de France (1975–1976). S.I.
- Ivanov, V.P. (1977). *Chelovecheskaia deiatel'nost' — poznaniie — iskusstvo* [Human activities — knowledge — art]. Kyiv, Ukraine.
- Ilyenkov, E. (1962). Idealnoie [Ideal]. In: *Filosofskaya entsiklopediya*. Moscow, Russia, Vol. 2.
- Mann, T. (1960). Filosofia Nitshe v svete nashego opyta [Nitsche's philosophy in the light of our experience]. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii*. Moscow, Russia, Vol. 10.
- Marx, K. (1983). *Kapital. T. 1. Kritika politicheskoi ekonomii* [Capital. V. 1. Criticism of political economy]. Moscow, Russia.

- Mezhuev, V.M. (1977). *Kultura v istorii* [Culture in history]. Moscow, Russia.
Esposito R. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press. — California.
Rawls, J. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, London, UK.

Received 30.11.2016

Yevhen Bystrytsky

VADYM IVANOV: ONTOLOGY OF SOVIET MARXISM (Article 2)

A series of questions which late Soviet Marxism just tried to answer was as follows: which are human's notions, his "being for himself", his subjectivity; what is essence of activities, what is the world, or has it to be, what is being? Vadym Ivanov has given one of the most profound answers to these questions in the framework of late Soviet practice of Marxist philosophy.

Meditating in the tradition of so-called activity approach, the philosopher concludes: the historical origin of a man and human history is a "timeless peculiarity" that defines criteria of humaneness in evolution between "still" an anthropoid and "already" a man. Ivanov is originally constructing philosophy of inexplicit material; this philosophy metaphysics rest on the admission of communal organization as a special existence of a man — the latest principle of creating a human sense and subject relations in the world.

Keywords: late Soviet Marxism, immanent criticism of Marxism philosophy, metaphysics, "social a priori" of Vadym Ivanov

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження». Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

Bystrytsky, Yevhen — doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of the Philosophy of Culture, Ethics and Esthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine; Executive Director of International Renaissance Foundation. Scientific interests: theory of philosophy and philosophical hermeneutics, theory of knowledge, philosophy of culture, political philosophy.

Євген
Андрос

ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК: антропологічний поворот в українській філософії другої половини ХХ сторіччя

В.І. Шинкарук (22.04.1928–29.11.2001) є знаковою постаттю у становленні післясталінської, справжньої, заглибленої у проблеми буття української філософії. Володимир Ілларіонович Шинкарук народився 22 квітня 1928 року у селі Гайворон Володарського району на Київщині. У роки Другої світової війни із осені 1941 року по осінь 1943 року перебував в евакуації у Курській області та на Уралі. Після закінчення 1945 року Володарської середньої школи став студентом філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка. Із 1951 року, після закінчення річних курсів викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т.Г. Шевченка, став старшим викладачем кафедри історії філософії філософського факультету, а потім доцентом тієї ж кафедри. 1954 року йому присвоєно учений ступінь кандидата філософських наук, а 1964 року — вчений ступінь доктора філософських наук. Членом-кореспондентом АН УРСР В.І. Шинкарука було обрано 1969 року, а академіком АН УРСР — 1978 року. 1989 року він став членом-кореспондентом АН СРСР.

1965 року став професором і деканом філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка. Працюючи на посаді декана філософського факультету, В.І. Шинкарук заклав як надзвичайно вагомій традиції відбору на філософський факультет найбільш обдарованої молоді із усіх соціальних верств суспільства, так і над-

звичайно питому практику читання студентами філософського факультету найвидатніших фундаментальних текстів як античних авторів, так і подальших віків.

Водночас саме В.І. Шинкарук заклав підвалини радикального повороту в українській повоєнній філософській думці, створивши 1968 року, одразу після того, як очолив за рекомендацією П.В. Копніна Інститут філософії, відділ філософської антропології (до листопада 1991 року — відділ діалектичного матеріалізму). Тематична спрямованість відділу — і у цьому не-оціненна заслуга В.І. Шинкарука — від самого початку була задумана як осмислення проблеми людини, її буття та її місця у світі, її ціннісних та світоглядних орієнтацій.

Коли оцінюють постаті такого масштабу, якою була постать В.І. Шинкарука, то чомусь завжди зринає, висувається на передній план прямий, без урахування всього антропо- та соціокультурного контексту, порівняльний аналіз категорійної сітки, головних понять, якими оперував він, і, відповідно, такі засадові постаті у філософії ХХ сторіччя, як, скажімо, Гайдегер чи Сартр.

Такий підхід, звісно, є зрозумілим і важливим, але не менш, а часом і більш важливою є оцінка внеску того чи того мислителя у духовну ситуацію доби, духовну ситуацію України та регіону, де він жив і творив.

У такому контексті, як гадаємо, роль Володимира Шинкарука у духовній ситуації України останніх чотирьох десятиріч є непересічною, яку можна порівняти зі значущістю творчості українських поетів-шістдесятників.

Звісно, він зробив вельми помітний внесок у розробку історико-філософської та гносеологічної проблематики, опублікувавши розлогі монографії із дослідження теорії пізнання, логіки та діалектики Гегеля та Канта.

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

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

Духовна ситуація доби вимагала нових філософських підходів, передусім спрямованих на підтримку душевних сил та духовної моці українців, які зустрілися з новими випробуваннями пізньобрежнєвської доби, доби маланчукізму — доби ідеологічного пресингу, постійних звинувачень у ревізіонізмі та абстрактному гуманізмові, доби духовної задухи загалом.

Слід сказати, що 1968 рік, коли В.І. Шинкарук очолив Інститут філософії, був часом продовження відлиги в Україні — шелестівської доби, яка закінчилася лише 1972 року. Але у повітрі, з Москви вже віяло новими холодами,

новими випробуваннями долі української людини, на що філософії й потрібно було негайно й мужньо зреагувати.

Такі нові філософські підходи й були ініційовані В.І. Шинкаруком 1968 року, одразу, коли він очолив Інститут філософії. Цього ж року він створює відділ, фактично спрямований на розробку філософсько-антропологічної проблематики, але названий у дусі доби відділом діалектичного матеріалізму, одразу, впродовж кількох років залучивши до роботи у відділі близьких йому за духом доцентів вишів О.І. Яценка, В.П. Іванова, М.О. Булатова та випускників філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка М.Ф. Тарасенка, В.Г. Табачковського, О.Є. Ільченка, І.М. Молчанова, А.М. Лоя, Є.І. Андроса, В.О. Звіглянича, В.П. Загороднюка, Є.К. Бистрицького та інших. Водночас він пише програмні для всього українського філософського загалу статті, опубліковані у першому номері нового філософського часопису «Філософська думка» за 1969 рік та у журналі «Вопросы философии» за 1970 рік.

Ці статті задали на довгі роки вихідні параметри роботи відділу, що вилилося згодом у цілу низку колективних та індивідуальних монографій, а також науково-теоретичних конференцій. Водночас висловлений у них загальний концептуальний підхід мав значення для всіх розробок Інституту, особливо у плані збагачення їхнього змісту ціннісно-орієнтаційними, світоглядними та культурфілософськими підходами. Зрештою, наприкінці 70-х років В.І. Шинкаруком було ініційоване створення відділу філософії культури, який успішно та результативно функціонує під керівництвом Є.К. Бистрицького і нині.

У чому ж полягала суть антропологічного повороту в українській філософії, започаткованого у 1968–1969 роках В.І. Шинкаруком?

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

Проте у позитивних дослідженнях — теорії пізнання та логіки наукового пізнання — можна було знайти багато чого, це були концептуально плідні розробки, крім одного: у цих працях певним чином губилася, не знаходила свого місця людина. Як губилася ця людина й у працях з історичного матеріалізму.

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

На перший погляд може видатися дивним, що ініціатором антропологічного повороту в українській філософії був саме В.І. Шинкарук, адже йдеться про автора, що писав до того праці з історії діалектики, логіки та теорії

пізнання. Проте, по-перше, ніколи не слід забувати, що це були праці, присвячені аналізу німецької класики, в якій розробляли принципи для розуміння буття людини у світі проблеми трансцендування як постійного виходу за межі суцього та власного Я, проблеми умов пізнання та граничного обґрунтування знання, проблеми свідомості, самосвідомості, феноменології духу тощо, тобто загалом засадові проблеми осягнення буття людини у світі.

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

В.І. Шинкарук завжди щільно ідейно співпрацював із П.В. Копніним. Він був рецензентом чи відповідальним редактором усіх 5-ти монографій П.В. Копніна, включно із останньою, навколо якої у Москві було влаштовано ідеологічний шабаш, як і рецензентом етапної колективної монографії «Логіка наукового дослідження» під редакцією П.В. Копніна та М.В. Поповича. У свою чергу, П.В. Копнін був опонентом докторської дисертації В.І. Шинкарука. Тісно співпрацював В.І. Шинкарук також і з М.В. Поповичем — усі роки свого перебування на посаді директора Інституту філософії.

І тому, започатковуючи антропологічний поворот в українській філософії, він завжди солідаризувався із копнінівським визначенням предмета філософії як людини в її тотальності та її проекції у майбутнє.

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

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

Означивши необхідність поставити у центр філософської рефлексії проблему людини та світу, В.І. Шинкарук одразу ж переходить до осмислення всієї неоднозначності та складноструктурованості феномену буття людини у світі, онтологічної проблематики.

Для В.І. Шинкарука було само по собі зрозумілим, що адекватне усвідомлення питання про людське буття є можливим, як було з'ясовано ще в античності, лише на ґрунті відповіді на питання про буття як таке, буття у принципі, і, відповідно, про діалектику буття і ніщо та світу як такого.

Чому це так? А так є тому, що у філософії, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів завжди мислили як те, що є скороминущим, за

яким завжди стоїть те, що є для нього засадовим, що є його горизонтом, його межевою характеристикою, граничною засадою та підвалиною.

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

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

Причому, з одного боку, йдеться про осмислення таких вузлових категорій, як буття та небуття, простір та час, життя та смерть, конечно та безконечно, свободу та необхідність тощо.

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

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

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

Звичайно, у вузівських філософських курсах потрібно передусім так чи так викладати вчення про буття, якщо ми хочемо виховувати самосвідомих, а, отже, й відповідальних громадян держави. Це є надзвичайно важливим завданням викладання філософії.

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

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

У цьому плані слід підкреслити принципову думку В.І. Шинкарука про філософсько-антропологічне знання як спосіб самовизначення людини у світі. Не просто філософсько-антропологічного знання як набір якихось суто теоретичних положень, а саме як підґрунтя, засади самовизначення людини у світі, підвалини її самостійної, чітко усвідомленої персональної позиції при розв'язанні будь-яких колізій життя, життєвих випробувань.

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

Не маючи змоги детальніше зупинитися на висвітленні решти концептуальних підходів В.І. Шинкарука, слід усе ж згадати хоча б такі окремі моменти.

По-перше, це осмислення ним феномену персонального людського буття немовби зсередини. Йдеться про його роздуми про те, що людина не стільки живе, скільки переживає, та про його концепцію віри, надії й любові.

Особливо потрібно підкреслити його звернення до феномену надії, яке було зовсім не випадковим і зумовленим тим, що у ХХ сторіччі зазнали фіаско дуже вагомні, концептуально насичені й позірно гуманістично зорієнтовані утопії, що призвело до великих розчарувань, страждань і крові, психологічного надриву.

Проте людина повинна жити за будь-яких обставин. І якщо в неї немає надії, то втрачається і сенс її існування. Надії, у якій, на відміну від мрії, майбутнє сприймається не лише як можливе, але й як належне й необхідне.

Також коротко слід сказати і про його любов до природи, про його надзвичайно чітке усвідомлення екологічної загрози як загрози самому людському існуванню, а не лише довкіллю. Про це він як неодноразово писав сам, так і за його ініціативою було створено сектор екології, який і нині успішно і плідно працює в Інституті під керівництвом М.М. Кисельова.

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

Тому й потрібно ще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо до цього завжди вважали, що буття — це прикметна риса, проблема передусім світу людини, а у тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто якщо до цього вважали, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиріч засвідчили, що це зовсім не так. Вони засвідчили, що проблема буття — це така сама проблема для тварини, як і для людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше — це проблема і для рослин.

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

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

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

Зовсім не випадковим було також його постійне звертання до постаті і вчення Григорія Сковороди, наголос на розглядові цього вчення як такої рефлексії стосовно пізньоантичних та біблійних текстів, відпрацювання якої у цьому випадку є глибинно пов'язаним з українськими душею та долею Г.С. Сковороди. І осягнути це вчення неможливо поза настановами кордоцентризму.

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

Слід також сказати про те, що В.І. Шинкарук був автором Закону «Про мови в Українській РСР», прийнятому Верховною Радою 1989 року, який працює й понині і завдяки якому українську мову згодом було закріплено в Конституції України як мову державну. Хоч би що хто зараз говорив про застарілість окремих положень цього закону, але без нього із українською мовою були б набагато більші проблеми, ніж ми маємо їх на сьогодні.

Упродовж багатьох років В.І. Шинкарук вів значну й плідну роботу, очолюючи Товариство «Знання» України. І ця його робота мала велике значення для становлення громадянського суспільства в Україні.

Ну і насамкінець буквально кілька слів про те, чим займається відділ філософської антропології, що його 33 роки очолював В.І. Шинкарук, впродовж ну хоча б останніх 10—15 років. За цей час за результатами виконання планових тем було опубліковано наступні колективні монографії: «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми» (2000), «Колізії антропологічного розмислу» (2003), «Філософія. Світ людини (Курс лекцій)» (2003), «Людина в есенційних

та екзистенційних вимірах» (2005), «Людина у цивілізації ХХІ століття: проблема свободи» (2006), «Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного» (2010), «Антропокультурні чинники європейського вибору України» (2013), а також низка збірок наукових праць за матеріалами філософсько-антропологічних та Шинкаруківських читань, що їх щорічно проводить відділ (останні — разом із Товариством «Знання» України).

Нині співробітники відділу працюють над не менш вагомою у плані як теоретичному, так і практично-духовному (щодо визначення доленосного для української держави та суспільства цивілізаційного вибору) темою «Людська самореалізація як філософсько-антропологічна проблема», а попереду не менш актуальна тема, своєрідне повернення боргу рідному народові співробітниками відділу — «Проблема людини в українських реаліях: екзистенційний вимір».

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що нинішнім філософам України є над чим думати та над чим працювати.

Але при цьому ніколи не слід забувати того, що ці нинішні творчі пошуки філософів України якщо не у принципі, то значною своєю частиною стали можливими завдяки тій самовідданій, плідній і мужній філософській праці, яку проробив не у кращі часи ідеологічного пресингу, часи гонінь на самостійну й самобутню філософську думку в Україні, справжній мислитель, наш колега, вчитель та старший товариш — Володимир Ілларіонович Шинкарук.

Статтю одержано / Received 30.11.2016

Yevhen Andros

VOLODYMYR SHYNKARUK: ANTHROPOLOGIC TURNING POINT IN UKRAINIAN PHILOSOPHY OF THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

Volodymyr Shynkaruk (1928-2001) is a symbolic figure in formation of the post-Stalin Ukrainian philosophy. Role of Volodymyr Shynkaruk in the intellectual situation of Ukraine of the last four decades may be compared with the significance of creative work of Ukrainian poets of the sixties. He has made a rather essential contribution to development of the approach to historical-philosophical and gnoseological problems. However the major deserve of B.I. Shynkaruk in the field of philosophy and intellectual situation of the century was the transfer to studies in philosophical-anthropological problems. This challenge not only opened new thematic horizons and allowed analyzing the existence in all its volume, but also favored the assertion of vital optimism of a person who rather strives for knowledge than for possession.

Keywords: Volodymyr Shynkaruk (1928—2001), Institute of philosophy, historical-philosophical problems, gnoseological problems, anthropologic turning point

Андрос, Євген — кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник, в. о. завідувача відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Andros, Yevhen — Candidate of Sciences (philosophy), leading research fellow, deputy head of the Department of Philosophic Anthropology, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

ВАЛЕРІЯ МИХАЙЛІВНА НІЧИК

Валерія Михайлівна Нічик, відомий філософ, доктор філософських наук, професор, автор близько 150 наукових публікацій, заслужений діяч науки і техніки України, лауреат премії НАНУ ім. Д. Чижевського, була одним з наукових співробітників Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, чия наукова діяльність залишила помітний слід в інтелектуальній історії сучасної України. В. Нічик народилася 3 жовтня 1928 року в селі Антонівка Чернігівської області в родині українських інтелігентів. Її батько, Нічик Михайло Семенович, походив з козацького роду, мати, Лукина Романівна Мінько, вчилася разом з Докією Гуменною, слухала лекції Миколи Зерова і була аспіранткою Агатангела Кримського. По закінченні 1952 року філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка Валерія Михайлівна впродовж усього життя працювала в Інституті філософії. Спочатку вона працювала у відділі діалектичного матеріалізму, написала працю про детермінізм і причинність. Згодом присвятила себе дослідженню історії української філософської думки. У 1984–1990 роках завідувала сектором, а в 1990–1996 роках — відділом історії філософії України. В. Нічик відзначалася сильним розумом, критичним мисленням, незалежністю суджень, загостреним почуттям справедливості. Присвятивши себе дослідженню історії української думки, вона всю свою життєву та інтелектуальну енергію віддавала цій справі.

Значення наукової діяльності Валерії Михайлівни Нічик, вагомість її внеску в розвиток історії української філософської думки, зрештою, її місце

в інтелектуальній історії сучасної України можна адекватно оцінити лише з певної часової дистанції. Істинність цієї оцінки залежить від того, наскільки ми виявимося здатними, з одного боку, побачити її працю в духовно-культурному і соціально-політичному контексті доби, на яку випали її життя та творчість, визначити межі її можливостей, що з цього контексту впливали, а з іншого — виявити те, що в її доробку виходило за ці межі та створювало підґрунтя для подальшого вивчення досліджуваної нею проблематики і для пошуків нових мисленневих горизонтів уже наступними генераціями істориків української філософії.

Початок наукової діяльності В. Нічик припав на середину ХХ сторіччя, коли українська і загалом тогочасна радянська філософія була упідлеглена радянським політичним режимом тоталітарній ідеології і «до рівня державної ідеології був піднесений марксизм, що призвело до такого сумного наслідку, як дискредитації філософії і радянських філософів» [Крымский, 2012: с. 166]. Ця філософія була цілком ізольованою від тих інтелектуальних процесів, які відбувалися на Заході, відчуженою від світоглядних і методологічних пошуків західної думки. Усвідомлюючи потребу якось змінити таку ситуацію, кращі представники тогочасної радянської філософії намагалися знайти в межах офіційної доктрини шлях, що створив би можливість для більш вільного розвитку думки. Ці інтелектуальні зрушення сприяли й пошуку нових підходів до дослідження як світової філософії, так і історії української філософської думки. Чимало зусиль для створення комфортніших умов для історико-філософських досліджень, зокрема для вивчення української думки, доклав тодішній директор Інституту філософії академік П. Копнін. У статті «Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження» він сформулював низку тез, що обґрунтовували його бачення можливостей подальшого вивчення історико-філософської проблематики. Суть їх полягала в тому, що він визнавав факт існування двох історій філософії, одна з яких як частина власне історії філософії, мала була розв'язувати завдання розкриття та осмислення поступального розвитку філософської думки відповідно до пристосованої до марксизму гегелівської методологічної схеми історико-філософського дослідження, що передбачала розуміння історії філософії як лінійного розгортання пізнання аж до сучасної форми діалектичного та історичного матеріалізму через необхідні етапи, репрезентовані філософськими системами, які відображали рівень розвитку і боротьбу філософських ідей. Друга історія філософії — як частина загальногромадянської історії і як складова вже не філософської, а історичної науки — становить важливий елемент духовної культури, що мала вивчати історію боротьби філософських ідей, які виникали на конкретному ґрунті історичного розвитку певного народу [Копнін, 1967: с. 2]. У цій статті П. Копнін, демонструючи неприйняття кон'юнктурного підходу до історико-філософських досліджень, наголошував, що історії філософії належить допомагати розв'язувати філософські проблеми сучасного світу, її не треба розглядати

як джерело різноманітних сентенцій, придатних для ілюстрації й підтвердження відповідних тез на злобу дня [Копнін, 1967: с.19], тобто, за висловом Г.-Г. Гадамера, вона повинна бути дійовою, «ставати наче предметом нашого історичного досвіду» [Gadamer, 1965: p. 268].

На середину ХХ сторіччя історія філософської думки України була представлена коротким описом світогляду східних слов'ян, який уміщався на кількох сторінках у посібниках з історії української філософії, викладом суспільно-політичних поглядів письменників-полемістів кінця ХVІ — початку ХVІІ сторіччя, а також аналізом духовної спадщини так званих «революційних демократів» ХІХ сторіччя, до яких відносили Тараса Шевченка, Лесю Українку, Івана Франка, Михайла Павлика, Михайла Коцюбинського, Панаса Мирного тощо, творчість яких розглядали в контексті боротьби ідей матеріалізму й ідеалізму, а також класової боротьби народу зі своїми гнобителями — феодалами чи буржуазією відповідно. Цілі пласти української духовно-культурної спадщини, які відображали тисячолітню історію розвитку української думки, було вилучено з історичного процесу, а отже не задіяно національною філософською свідомістю. Це призвело до втрати українською культурою цілісності й динамічності, які вона змогла б відновити лише за тієї умови, що стане «наскрізь протятою світлом рефлексії над змінною дійсністю історії» [Забужко, 2006: с.136].

Одним із таких незадіяних, вилучених з історичного процесу, пластів української духовно-культурної, зокрема й філософської, спадщини, були твори мислителів Києво-Могилянської академії. Саме В. Нічик, спираючись на підтримку академіка П. Копніна, а згодом і його наступника на посаді директора Інституту філософії академіка В. Шинкарука, створила дослідницьку групу для здійснення наукового проекту з вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії. Цей науковий проект було оцінено як «прорив блокади» в дослідженні історії української думки ХVІІ—ХVІІІ сторіч [Лісовий, 2008: с.530], оскільки він передбачав немислиме доти розширення меж філософської україністики завдяки залученню до неї духовної спадщини Києво-Могилянської академії. І така оцінка цього проекту не була перебільшенням. Адже за своїм ідейним змістом філософські тексти могилянських професорів являли собою певні версії схоластики ранньомодерного часу, або другої схоластики. Вони не тільки не вписувалися у систему радянського бачення інтелектуальної історії загалом та історії філософії зокрема як руху до «вершини» філософського мислення — марксизму-ленінізму, ба більше, їх розглядали як реакційний християнізований аристотелізм, що буцімто перешкодив розвитку «передової» думки.

Обстоюючи потребу і важливість вивчення духовної спадщини Києво-Могилянської академії, В. Нічик переконливо довела помилковість її неприйняття багатьма українськими інтелектуалами ХІХ — початку ХХ сторіччя, зокрема П. Кулішем, М. Грушевським, І. Франком. На її думку, па-

нівний на той час народницький світогляд, принципи Просвітництва й компаративістики, на які спиралися ці видатні діячі української культури, схилили їх до неадекватної оцінки могилянських текстів як далекої від життя і чужої народним інтересам схоластики. Дослідниця показала, що могилянські церковні інтелектуали творили елітарну культуру, вносили раціоналістичний струмись в українську філософську і теологічну думку, зрештою започаткували професійну філософію в Україні, зробили значний внесок у розвиток історичної думки. Спираючись на дослідження своїх колег — вчених-літературознавців, мистецтвознавців і музикознавців, вона зосереджувала увагу також на спробах теоретичного осмислення могилянськими інтелектуалами літературно-художньої творчості, на їхніх досягненнях у царині мовознавства, живопису й музики. Вона перша обґрунтувала думку про здійснення могилянськими інтелектуалами філософського та культурного синтезу величезного значення, синтезу західних і східних (візантійсько-Києво-руських) традицій, що визначив місце української духовної культури в європейському контексті. Згодом аналогічну думку обстоював також італійський дослідник Санте Грачотті [Грачотті, 1993: с.11].

Під керівництвом В. Нічик було започатковано працю з дешифрування рукописів професорів Києво-Могилянської академії, переклад з латини та написання коментарів з метою підготовки до видання філософських курсів з діалектики, логіки, натурфілософії, психології, метафізики, етики. У проєкті брали участь такі дослідники, як М. Рогович, М. Кашуба, В. Литвинов, І. Захара, А. Коркішко, Я. Гайдукевич, В. Бишовець, С. Яворський, Ф. Луцька, Ю. Мушак, В. Маслюк, В. Кондзьолка, Я. Стратій. Результатом тривалих перекладацьких і дослідницьких зусиль очолюваного В. Нічик колективу стало видання творів одного з найвідоміших українських філософів кінця XVII — першої половини XVIII сторіччя, а також російського релігійного й державного діяча Теофана Прокоповича [Прокопович, 1979–1981]. Згодом іншими дослідниками було видано праці таких могилянських авторів, як Митрофан Довгалевський, Георгій Кониський, Стефан Яворський, Григорій Сковорода, низку монографій та десятки статей. Цей доробок був відомий і поза межами України. Свідченням цього були рецензії, які публікували в Болгарії, Росії, Польщі, США, Канаді, Франції, Німеччині. Нині підготовку до друку могилянських філософських курсів ведуть з урахуванням європейського досвіду у виданні схоластичних текстів. Так, нещодавно було видано у 3-х томах «Вибрані твори» Інокентія Гізеля (Київ; Львів: Свічадо, 2010 — 2012), що включають фотокопію богословського трактату «Мир з Богом чоловіку» та переклад цього трактату українською мовою, оригінальний текст «Науки о тайнѣ святого покаянія», а також критичний текст фрагментів з першої частини Вступу до Логіки, трактатів Логіки «Про розрізнення» і «Про універсалії» та трактату «Про душу» латиномовного філософського курсу і переклад цих текстів українською, а також статті сучасних українських і зарубіжних учених, присвячені аналізу праць цього могилянського автора.

Філософській спадщині Теофана Прокоповича В. Нічик присвятила дві монографії [Нічик, 1977; Нічик, 1978]. У цих працях дослідниця вперше проаналізувала погляди цього мислителя на проблеми буття, людини, його етичну концепцію, виявила раціоналістичні тенденції у його теорії пізнання, показала його бачення проблем держави і права. Ці публікації на той час були вагомим інтелектуальним здобутком і «початком переосмислення історії української думки» [Попович, 2005: с. 10], вони й до сьогодні зберігають свою наукову цінність. Проте сфера наукових інтересів В. Нічик не обмежувалася філософською і духовно-культурною спадщиною Києво-Могилянської академії. До її важливих науково-організаційних і дослідницьких досягнень належить вивчення діяльності братств (XVI–XVII ст.), аналіз наявних у творах діячів братств філософських ідей, зокрема Ренесансу й Реформації. Як натхненниця цього проекту, вона згуртувала навколо його здійснення відомих учених різних галузей гуманітарної науки: філософів, істориків, літературознавців, мовознавців. У проекті крім самої В. Нічик брали участь В. Кречотень, В. Німчук, О. Дзюба, В. Передрієнко, О. Білодід, В. Яременко, Г. Павленко, В. Роменець, В. Шевчук, І. Сварник, В. Омелянич, Я. Стратій. Наслідком наполегливої праці колективу вчених стали підготовка й видання низки історичних документів, уривків з навчальних посібників, що їх використовували у братських школах. При цьому брали до уваги як оригінальні, так і перекладні твори книжників братств. До виданої у рамках цього проекту книги «Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI — початок XVII ст. Тексти і дослідження» (К., 1988) увійшли деякі твори Кирила Транквіліона-Ставровецького, Мелетія Смотрицького, Йова Борецького, Касіяна Саковича, Хоми Євлевича, Марка Антонія Господневича (Де-Домініса), «Трактат із логіки Й. Спангенберга» у перекладі А. Курбського тощо. Вагомим внеском В. Нічик було введення у науковий обіг написаного старопольською мовою і виданого у Кракові 1625 року «Трактату про душу» (Traktat o duszy) Касіяна Саковича, який вона переклала сучасною українською мовою. Цей трактат дослідниця вважала другою частиною лекційного курсу, прочитаного Саковичем студентам Київської братської школи) [Пам'ятки братських шкіл на Україні, 1988: с. 505]. Введення у науковий обіг цього трактату і здійснений нею згодом аналіз його змісту важко переоцінити з огляду на те, що він разом з опублікованим у цьому ж виданні анонімним богословсько-етичним твором про душу «Душевник» (1607) є єдиними відомими на сьогодні текстами домогилянської доби, присвяченими антропологічній проблематиці, а трактат Саковича дає змогу побачити рівень рецепції тогочасною українською думкою ідей схоластичної філософії. У межах зазначеного проекту В. Нічик та її учнями було здійснено аналіз філософських ідей Ренесансу й Реформації, наявних у творах книжників братств та Острозького культурно-освітнього осередку. Наслідком цієї праці стало видання колективної монографії «Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні» [Нічик, Литвинов, Стратій, 1991].

Наприкінці 1990-х років та на початку нового тисячоліття В. Нічик підготувала й опублікувала кілька вагомих досліджень. Серед них слід відзначити монографію, присвячену осмисленню поглядів і діяльності митрополита Петра Могили в суспільно-політичному і духовно-культурному контексті його доби [Нічик, 1997]. У цій праці авторка вперше здійснює глибокий світоглядно-культурологічний аналіз усіх відомих на тепер і пов'язаних з іменем Петра Могили творів, а також його діяльності як архімандрита Києво-Печерської лаври, митрополита Київського, Галицького і всієї Русі, як засновника Києво-Могилянської колегії, а згодом академії, з огляду на значення його творчості й діяльності для духовного об'єднання тогочасного українського етносу і створення передумов для можливості державно-політичної консолідації за часів Богдана Хмельницького. На відміну від С. Голубева, М. Булгакова, Г. Флоровського та більшості дослідників XIX — початку XX сторіччя, які оцінювали діяльність Могили в контексті протиборства католицизму і православ'я, В. Нічик, враховуючи обстоюване Аркадієм Жуковським бачення сутності праці Могили у формуванні та втіленні в життя ідеї єдності церков, релігійної толерантності та екуменізму [Жуковський, 1969], зосереджує свої дослідницькі зусилля на виявленні специфіки застосування цієї ідеї Київським митрополитом для творення нової духовної єдності української еліти й етносу загалом, єдності, що ґрунтувалася б на синтезі й переосмисленні вченості Заходу та Сходу Європи, їхнього релігійного й політичного досвіду і могла б формуватися через такі інституції, як церква, школи, колегії, друкарні, а також через різноманітні мистецтва, як-от живопис, архітектуру, театр, музику [Нічик, 1997: с. 262]. Докладно аналізуючи погляди А. Великого, Ф. Сисіна, А. Хойнацького на екуменічний діалог Київського митрополита з греко-католицьким митрополитом Йосифом Вельямином Рутським та київським католицьким єпископом Богуславом Бокшею-Родошовським, В. Нічик розглядає цей діалог у контексті зусиль Петра Могили, спрямованих на подолання внутрішньої ворожнечі й консолідацію тогочасного українського етносу, підкреслює його готовність задля зазначеної мети при обстоюванні засад православної церкви та її організаційної структури йти на певні компроміси, оцінювати те позитивне, що є у його конфесійних супротивників. Свідченням цього була популярність його «Требника» як серед православних, так і серед греко-католиків [Нічик, 1997: с. 40]. Характеризуючи ставлення Петра Могили до реформаторів та їхніх ідейних надбань, дослідниця відзначає, що Київському митрополитові «імпонували переклади Біблії національними мовами та її історичне й філологічно-критичне тлумачення» [Нічик, 1997: с. 42]. Вона звертає увагу на наявність у творах Петра Могили численних великих уривків зі Св. Письма тогочасною українською мовою, що, на її думку, заклало підвалини для подальшої праці із систематичного перекладу Біблії, а також на позитивне сприйняття ним ідеї реформаторів про доступність змісту священних текстів розумові кожної людини і відповідні поради

вірянам читати й «испытывати писанія» [Нічик, 1997: с. 43]. Тут слід наголосити, що В. Нічик, яка чимало зусиль доклала до вивчення впливу ідей Реформації на творчість і діяльність книжників братств, завдяки цьому мала змогу бачити наслідки такого впливу в розвитку — від їх рецепції до апропріації, коли вони вже, будучи пересмисленими на українському ґрунті, ставали вплетеними у нову православну доктрину, яка заохочувала вірян до глибшого проникнення у зміст священних текстів з метою їх перетворення на внутрішнє переконання людини, до активнішої діяльності й самоутвердження у земному світі. Ця ідея дослідниці про необхідність осмислення діяльності й творчості українських мислителів XVII сторіччя крізь призму накладання різних конфесійних моделей при формуванні їхнього світогляду виявилася дуже продуктивною. Застосована нещодавно Л. Довгою до аналізу творчості Лазаря Барановича, ця ідея допомогла їй побачити в нього, стійкого прихильника візантійської богословської традиції, схильність до балансування на межі протестантської ідеї предестинації у його підході до інтерпретації проблеми свободи волі [Довга, 2012: с.138].

Не менш продуктивною була окреслена В. Нічик ідея про православ'я як явище історичне, яке, крім усталених традицій, передбачає також і новації, в тому числі й нове осмислення самих традицій духовного й церковного життя, бо, як стверджує дослідниця, тільки здатність до розвитку, до пристосування до історично змінюваних духовно-культурних і соціально-політичних умов та обставин, спроможність до утворення національних, помісних церков, вміння прийняти поліфонію ідей і на її засадах здійснювати необхідні трансформації вчень у православному богослов'ї є запорукою виживання і життєздатності цієї конфесії [Нічик, 1997: с. 50]. Сучасний іспанський філософ Карлос Вальверде визначає людину як істоту історичну, і тому, стверджує він, людина є неосяжною і невловною та плинною, подібно до річкового потоку. Живучи у часі, вона змінюється разом із ним, постійно творить себе, постаючи перед вибором і здійснюючи цей вибір [Вальверде, 2000]. Духовно-культурний і цивілізаційний вибір, який наприкінці XVI — на початку XVII сторіччя мусила зробити тогочасна українська людина, без перебільшення можна назвати доленосним. Адже період духовної історії України, вивченню якого присвятила себе В. Нічик, відзначався, з одного боку, розмиканням достатньо ізольованого існування середньовічної української культури, пов'язаної з традицією так званого Київського візантинізму, а з іншого — активним увіходженням у західноєвропейський життєвий світ з характерним для нього домінуванням бароко, універсального, синтетичного напрямку, в межах якого відбувалося переосмислення духовних здобутків пізнього середньовіччя, Ренесансу і Реформації. Вище вже йшлося про значущість, на думку Нічик, міжконфесійного діалогу та його вплив на трансформацію православної доктрини в Україні XVII сторіччя. Залишається додати, що висловлена дослідницею ідея про необхідність історичного підходу до осмислення православ'я, про виокремлення

та аналіз особливостей його національних гілок знайшла гідне продовження. У згадуваній монографії Л. Довгої переконливо доведено, що в Україні XVII сторіччя сформувався новий тип віровідчування, або новий «спосіб віри». На місце ірраціонального типу вірування з його ідеалом життя в істині як шляху вгору до занурення у глибини трансцендентного і єднання з Богом, що заохочував до самоізоляції в ім'я здобуття спасіння, культивував негативне ставлення до раціонального мислення і пізнання, заохочував суспільно-політичну пасивність духовної та світської православної еліти, прийшов народжений на перехресті різних конфесійних і духовно-культурних впливів новий раціоналізований спосіб віровідчування не раба, а особистості [Довга, 2012: с. 20–21]. Тогочасний православний вірянин почав замислюватися про закони світобудови, свою власну сутність, сутність своєї віри, відмінність останньої від інших конфесій, прагнув утвердити над ними перевагу своєї віри, намагався стати активним членом спільноти, до якої належав, посісти активну позицію у стосунках із Творцем і нести відповідальність перед Ним і суспільством за свої вчинки. Зміни, які впродовж XVII сторіччя відбулися у способі віровідчування української людини, засвідчили докорінну відмінність між двома версіями православ'я: українською, що утверджувала потребу активної позиції вірян у стосунках з Богом і в суспільному житті, та російською, яка вимагала пасивності й повної покори, — відмінність, яку всіляко намагалися знищити Російська імперія та її церква.

Важливе місце у своїй науковій діяльності В. Нічик відводила методологічним шуканням. Характеризуючи її доробок у цій царині, я спиратимусь на його аналіз В. Лісовим, який присвятив цій темі окрему статтю [Лісовий, 2005: с. 22–33]. Здійснюваний вченою аналіз розвитку української філософської думки XVI–XVIII сторіч ніколи не вкладався в загальноприйнятту марксистську концепцію «соціології ідей» з відповідним їй соціально-економічним редукціонізмом. У своєму баченні періодизації історії філософії вона намагалася відходити від жорсткого прив'язування тих чи тих періодів у розвитку філософської думки до «соціально-економічних формацій» і прагнула уникати спрощеного способу пояснення формування і зміни історичних світоглядів, спираючись на економічний детермінізм. Дослідниця дотримувалася думки, що історик філософії при встановленні періодизації має звертати увагу насамперед на інтелектуальний, філософський контекст [Лісовий, 2005: с. 25], з одного боку, враховувати наявні традиції, процеси успадкування, а з іншого — відстежувати зміни у філософському мисленні, набуття ним нової якості. Як уже зазначалося, В. Нічик намагалася відходити від марксистської версії лінійної, еволюціоністської соціальної та культурної антропології (ґрунтованій на відносно однорідних періодах, названих «суспільно-економічними формаціями») [Лісовий, 2005: с. 26]. Обґрунтовуючи методологічні засади свого дослідження у вступі до монографії, присвяченої діяльності та творчості Петра Могили, вчена від-

мовляється від «однобічного використання... ідеї лінійного поступу в світовій історії» через те, що така ідея передбачала розгляд кожного історичного періоду «як шабля на шляху до сучасності, а сучасність — як ключ до прочитання минулого», а тому «перешкоджала досліджувати попередню історію в її неповторній самоцінності» [Нічик, 1997: с. 7]. Водночас, незважаючи на критичну оцінку такого лінійного бачення історико-філософського процесу, вона не відкидала позитивного моменту у використанні поняття поступу («прогресу») для пояснення розвитку філософської думки, для виявлення змін парадигм мислення [Лісовий, 2005: с. 26] і не заперечувала необхідності коректного осмислення давніх текстів у сучасному контексті. За спостереженнями В. Лісового, впродовж останнього десятиріччя своєї наукової діяльності В. Нічик вважала продуктивним для історико-філософських досліджень застосування методів «критичної герменевтики». Усвідомлюючи потребу в певних методологічних засобах та орієнтирах для праці з аналізованими текстами, вона не сприймала епістемологічний методологізм як апріорне знаходження методу, який у готовому вигляді належало «прикладати» до об'єктів дослідження, і була переконана, що методологічний підхід обирають не до початку дослідження, а в його процесі, а попередньо окреслені засоби та орієнтири, з якими дослідник береться до вивчення певної пам'ятки, може бути відкинута або скориговано й доповнено у процесі роботи над текстом, аби дослідник зміг поставити історичній пам'ятці адекватні питання, а пам'ятка своєю чергою могла перетворитися з «речі в собі» на «річ для нас» і оприявнити те, що в ній імпліцитно є [Лісовий, 2005: с. 30–31]. Розмірковуючи про особливості становлення української культурно-національної ідентичності, В. Нічик акцентувала увагу на «селективному синтезі», який відбувся за доби бароко у сфері духовної культури, включно з релігією і теологією. Для неї була неприйнятною концепція гомогенної ідентичності, ґрунтованої суто на власних духовно-культурних і релігійних традиціях. Вчена була переконана, що інтелектуальний поступ українського народу і формування його ідентичності здійснювалися як завдяки збереженню і плеканню своєї, успадкованої від давніх часів, духовності, так і в процесі складної взаємодії з культурними традиціями інших народів. Успішною така взаємодія могла стати тільки за умов відкритості щодо останніх, постійного обміну з ними, запозичення від них певних елементів їхніх духовних надбань і пристосування останніх до власної традиції. Саме тому дослідниця високо оцінювала постать Петра Могили, його роль у духовному єднанні українського народу, його працю, спрямовану на створення єдиного комунікативного простору його культури, а отже, і його значення у процесі націєтворення.

Окремо треба спинитися на розумінні В. Нічик суті філософії Києво-Могилянської академії, що його часто-густо критикують представники молодшої генерації істориків філософії. І тут слід відзначити, що специфіка й рівень постановки питань, що їх ставить учений до пам'яток культури, у

тому числі й до філософських текстів, як зрештою і відповіді на них, історично зумовлені. Вони залежать від світоглядних орієнтацій дослідників, глибини їх проникнення у суть інтелектуальних процесів розглядуваної доби і змісту аналізованих ними текстів, а це пов'язане зі станом розвитку освіти, науки і загалом суспільства, в якому вони живуть і працюють, з духовним станом відповідного суспільства. Згадаймо про духовно-культурну ситуацію в колишньому радянському суспільстві та її негативний вплив на стан тогочасної гуманітарної науки, про те, яких зусиль докладали кращі представники тогочасної української філософії і серед них В. Нічик для подолання примітивізації і схематизації історико-філософських досліджень й породжуваних ними антиісторичного підходу і «притягувань за вуха» в оцінці поглядів тих чи тих мислителів або й цілих філософських напрямків. Тепер усім зрозуміло, що філософія Києво-Могилянської академії є однією з версій схоластики, а саме становить другу схоластику. Проте тут слід нагадати критикам досліджень могилянської філософії, що ґрунтовне вивчення другої схоластики навіть на Заході почалося лише в останній чверті ХХ сторіччя. Опублікованих упродовж останніх тридцяти років монографічних праць на цю тему небагато, і їх вочевидь недостатньо для того, щоб дати достатньо повне уявлення про цей період розвитку схоластичної філософії й адекватно його оцінити [Вдовина, 2009: с. 8]. За такого стану справ із дослідженням другої схоластики у Західній Європі не доводиться дивуватися з необізнаності в її різноманітних течіях у філософських колах радянської України. При цьому не можна забувати, що глибоко вкорінене негативне ставлення до схоластики у Російській імперії стало тим сприятливим ґрунтом, на якому в радянські часи зміцніло й розвинулося розуміння схоластики як реакційного християнізованого аристотелізму. Що стосується сформульованої В. Нічик концепції філософії Києво-Могилянської академії, згідно з якою ця філософія являла собою синтез ідей Античності, Середньовіччя і Нового часу, то дозволю собі стверджувати, що за наявної в радянський час ідеологічної ситуації, обставин соціокультурного й духовного життя сформульоване в такий спосіб бачення могилянської філософії було єдиною можливою концепцією, яка, з одного боку, містила частку істини про зміст цієї філософії, а з іншого — залишала відкритим шлях до її подальшого вивчення. Згодом В. Нічик, яка впродовж усього життя перебувала у пошуках шляхів щораз глибшого проникнення у суть філософської думки досліджуваного нею ранньомодерного періоду в Україні, визнала важливість схоластичної складової могилянських філософських курсів, проте від визначення могилянської філософії як синтезу елементів різних історико-філософських рівнів не відмовилася і при цьому, не приймаючи визначення Д. Чижевським цієї філософії як барокової схоластики, схильна була пов'язувати формування такого синтезу з добою бароко. На її думку, «барокова сутність лекційних курсів академії полягає передусім у конституюванні елементів, які тяжіли до різних і навіть протилежних

історико-культурних, філософських, світоглядних етапів, у цілісну систему, в їх взаємному віддзеркаленні та взаємодії. З огляду на це, говорячи про сутність спадщини Києво-Могилянської академії, хибно було б характеризувати її як барокову схоластику, бароковий ренесанс або іншим подібним чином. Адже на кожному із взаємопов'язаних складових елементів уже позначився вплив інших. Зокрема на ідеях, співзвучних схоластиці, — ідеї, концепції, твори доби Ренесансу, раннього Просвітництва тощо. Тому така характеристика була б зведенням складної цілісної системи до одного з її елементів, а отже, редукаціонізмом і дуже великим спрощенням. І навіть коли враховується, що цей елемент є елементом системи, можливо, домінуючим і вельми важливим, це не є достатньою підставою для того, щоб ігнорувати наявність інших» [Нічик, 1997: с. 57]. Зрештою присутність у філософських курсах Києво-Могилянської академії всіх цих перелічених вченою ідей, у тому числі й ідей Новітньої філософії, не підлягає сумніву. Проте внаслідок характерної для пострадянського філософського середовища необізнаності із західними дослідженнями філософії другої схоластики тоді ще не було розуміння того, що друга схоластика з'явилася за посттридентської доби як відповідь на усвідомлення неповноцінності середньовічної моделі схоластичної філософії у вигляді творення філософських концепцій, які зберігали би схоластичну традицію і водночас відповідали вимогам часу. Звичайно, у сформульованій В. Нічик концепції філософії Києво-Могилянської академії присутнє надмірне наголошування саме ідей Новітньої філософії та з уже окреслених причин відсунуто на задній план її схоластичний зміст. Проте, повторюю, В. Нічик завжди перебувала у пошуках нових методологічних підходів до осмислення предмета свого дослідження і спонукала своїх учнів до щораз глибшого проникнення в сутність могилянських текстів. Саме такі настанови й дослідницькі практики зрештою привели сучасних істориків української філософії до визнання філософії Києво-Могилянської академії як другої схоластики, що торувало шлях до вивчення української філософської медієвістики та філософської думки ранньомодерного періоду.

Значний внесок зробила В. Нічик у дослідження становлення політико-правових ідей в українській думці XVII сторіччя. Так, вона відстежувала у розвитку різні варіанти державницьких проектів: від політичних проектів Йосифа Верещинського (тут вона спиралася на праці П. Саса) — через висловлювані авторами «Epicedion» (1584) та «Дніпрових камен» пропозиції щодо творення всіх форм духовного й державного життя тогочасної України — до утвердження ідеї Великого Князівства Руського в Гадяцькому трактаті Івана Виговського та Юрія Немирича. Про її інтерес до праць і діяльності останнього М. Попович сказав так: «Валерія мріяла написати книжку про одного з найосвіченіших українців XVII сторіччя Юрія Немирича, нахненника дипломатії гетьмана Виговського. Це було б не тільки відкриттям нового філософського імені, а й великим кроком в осмисленні і полі-

тичної, і церковної історії України. Бракувало матеріалів, що зберігаються в зарубіжних архівах, але вона підбиралася поволі й до них. Не судилося» [Попович, 2005: с. 11]. Що стосується її бачення поглядів Петра Могили на державну та церковну владу в Україні, то тут вона відзначає утверджену митрополитом ідею неперервного історичного розвитку України від найдавніших часів та її спадкоємного зв'язку з Київською Руссю. Розглядаючи його бачення цієї тяглості у державному, церковному та культурному вимірах, дослідниця зосереджує увагу на збереженні ним певних традиціоналістських стереотипів у зовнішньополітичних орієнтирах, у структурі мілітарних сил, у шанобливому ставленні до старожитніх звичаїв і законів, у прагненні до побудови правової (у тогочасному європейському розумінні) держави, у пошуках і виявленні династичних ліній зв'язку української аристократії з нобілітетом Київської Русі і Литовсько-Руської держави, на утвердженні ним не лише зв'язку тогочасної православної церкви з первісною церквою давньої Русі, заснованою при хрещенні останньої, а на визнанні її безпосередньою спадкоємицею тієї первісної церкви [Нічик, 1997: с. 104–105]. Вчена обґрунтовує думку про те, що Могила, незважаючи на використання ним етикетних васальних формул стосовно польського короля, виходив з ідеї самодостатності Русі, в майбутньому бачив її державою, керованою філософом на троні. Відзначаючи той факт, що Київський митрополит, що був православним богословом, при окресленні свого розуміння ідеального володаря орієнтувався насамперед на твори візантійських авторів, зокрема, Прокопія Кесарійського, Агафія Мірінейського, Теофілакта Сімокатти, Євсевія Кесарійського, патріарха Фотія, Никифора Влемміда, Георгія Акрополіта тощо, В. Нічик підкреслює важливий вплив на його концепцію ідеального володаря перекладеного з грецької мови і виданого лаврською друкарнею твору Агапіта-диякона з порадами цареві Юстиніану. Започатковане нею дослідження цього твору та його ролі у формуванні державотворчих ідей в Україні XVII сторіччя продовжує нині співробітник відділу історії філософії України Олександр Киричок. Проте В. Нічик не тільки показує прихильність Могили до монархічного типу державного устрою і вплив візантійських авторів на формування його ідеї православного володаря — «філософа на троні», а й переконливо доводить, що, орієнтуючись на цих авторів, він відшукує в них і утверджує думки, суголосні тогочасним західним політико-правовим концепціям, пов'язаним з наголосом на вивищенні права над волею володаря, з обмеженням монархічної влади дорадчими, судовими й виконавчими установами, загалом з утвердженням «переваги зверхності права, закону над царським маєстатом і необмеженою волею державного володаря» [Нічик, 1997: с. 119]. Ця ідея дослідниці про використання традиційної для православної України візантійської спадщини для обґрунтування й утвердження ідей західної філософії у політико-правовій сфері виявилася вельми евристичною. Незалежно від праць В. Нічик до неї прийшла й така відома дослідниця, як Н. Яковенко,

а Л. Довга плідно застосувала її для пояснення згадуваних уже змін у способі віри в душі пробабілістичної етики другої схоластики.

Аналізуючи погляди Петра Могили на проблеми держави і права, на співвідношення світської й церковної влад, вчена доходить висновку про те, що в баченні Київським митрополитом цих проблем поєднано елементи східної та західної юридичної думки. При цьому вона виявила, що, на відміну від тогочасного Московського царства, де спиралися на ідеї політичного візантінізму з притаманними йому централізацією державної влади, розбудовою мережі бюрократії, фіскальної (податкової) системи та формуванням підступної візантійської дипломатії, Могила орієнтувався на ранній юридичний візантінізм, представлений творчістю авторів доби Юстиніана, зокрема, й того ж таки Агапіта, де проводиться ідея про необхідність шанування права, закону й справедливості [Нічик, 1997: с. 122–123]. Що ж до питання про співвідношення світської і церковної влад, то тут В. Нічик переконливо обґрунтувала його зближення із західною традицією розмежування цих влад і визнання зверхності церковної влади над державною у духовних справах [Нічик, 1997: с. 119].

Вагомий внесок В. Нічик зробила і в осмислення специфіки розвитку містичної течії в українській філософській думці XVI–XVIII сторіч. Частково вона заторкувала цю проблему, коли аналізувала творчість Ісайї Копинського, Фікари, Віталія з Дубна у своїх розділах згадуваної вже колективної монографії «Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні». Проте її ґрунтовний аналіз вчена зробила у праці, присвяченій творчості й діяльності Петра Могили. У її підходах до розгляду цієї теми спостерігаємо певну еволюцію. Так, у своєму розділі колективної монографії, присвяченій аналізу філософії Григорія Сковороди [Філософія Григорія Сковороди, 1972: с. 55–122], «Г. Сковорода та філософські традиції Києво-Могилянської академії» вона, перебуваючи тоді під впливом настанов марксистської методології історії філософії, не звертає увагу, а радше не бачить містичного боку творчості мислителя і називає його вчення етико-гуманістичним або належним до етико-антропософського напрямку раннього українського Просвітництва. Згодом, характеризуючи погляди Петра Могили на природу людини, дослідниця розглядає їх у контексті вітчизняної містичної традиції й осмислення українськими авторами XVI–XVII сторіч стрижневої християнської ідеї про теозис, тобто про уподібнення людини Богові, її наближення до нього і єднання з ним [Нічик, 1997: с. 189]. При цьому вона подає коротку характеристику різних варіантів містики: неоплатонівський, зокрема Плотіна, і християнський, розрізняючи в останньому: (1) гностичну течію, представники якої (Климент Александрійський і Діонісій Ареопагіт) досягнення поєднання душі з Богом бачили на шляху гносису — споглядання, що передбачало звільнення від відчуттів, уявлень, взагалі будь-яких думок за допомоги абстрактно-спекулятивної діяльності розуму, і подальше набуття стану безмовності й бездумності в момент прилучення людської

душі до божества; і (2) морально-практичну течію, яка пов'язувала обожнення не так з гносісом, як із метафізичним переображенням людської природи, що немовби переплавляється в горні полум'яної любові людини до Бога [Нічик, 1997: с. 190–191] (у цьому містичному шляху вчена розрізняє два етапи: (1) етап практики з відповідним подвижництвом або аскетичним моментом і добродійністю, тобто моментом етичним); і (2) етико-гностичний напрям, який поєднав у собі ці два розгалуження християнської містики [Нічик, 1997: с. 192]. Відзначаючи присутність у богословсько-філософській думці України XVII–XVIII сторіч усіх перелічених нею течій, у тому числі й ісихазму, В. Нічик визначає погляди Могили та його могилянських однодумців на проблему теозису як такі, що тяжіли до гностичної течії християнської містики, натомість тлумачення Сковородою питання теозису пов'язує з етико-практичною її версією і наголошує, що сквородинівське розуміння теозису суголосне баченню останнього Іваном Вишенським, Ісайєю Копинським, Віталієм з Дубна, а згодом Данилом Тупталом [Нічик, 1997: с. 194]. Здійснене вченою глибоке й всеохопне дослідження ідейної спадщини Петра Могили, а також розгляд її в українському та загальноєвропейському контексті, важливі не лише для осмислення нами нашої інтелектуальної історії; це допомагає нам також краще розуміти свою сучасність, адже «звернення В.М. Нічик до постаті митрополита Могили стало зверненням до джерел української філософської і суспільно-політичної думки тієї доби, яку колись називали “старою Україною”. І тільки завдяки цій загальній картині минулого ми зможемо зрозуміти наше сьогодні» [Попович, 2005: с. 11]. Важливим доповненням у створенні цієї загальної картини минулого були дві праці В. Нічик, присвячені дослідженню маловідомих або й досі зовсім невідомих зв'язків Києво-Могилянської академії з німецькою і єврейською культурами [Нічик, 2001; Нічик, 2002]. Зокрема, наукову розвідку «Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії» було високо поціновано на презентації книги представниками посольства держави Ізраїль та єврейської громадськості [Попович, 2005: с. 11].

Особливу увагу впродовж усієї своєї наукової діяльності дослідниця приділяла творчості Г. Сковороди. З метою активізації зусиль учених з різних сфер гуманітарної науки — філософії, літературознавства, мовознавства, мистецтвознавства — для дослідження духовної спадщини Г. Сковороди вона 1983 року разом з О. Мишаничем та І. Стогнієм започаткувала «Сковородинівські читання», які відтоді кожні два роки проводять у м. Переяславі-Хмельницькому. У них упродовж цих років брали участь учені Києва, Львова, Харкова, Дніпра, Одеси, а також Мінська, Москви, Санкт-Петербурга, Торонто. Результатом проведених конференцій стало видання трьох збірок статей, матеріалів та уривків з доповідей і праць авторів різних світоглядних орієнтацій з України, Білорусі, Росії, Німеччини, Канади, США [Сковорода Григорій. Дослідження. Розвідки. Матеріали,

1992; Сковорода Григорій. Образ мислителя, 1997; Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність, 2003]. Ініціюючи ці читання, В. Нічик прагнула досягти щонайбільшої осяжності у вивченні спадщини цього видатного українського філософа, так, щоб його творчість можна було побачити в контексті розвитку світової філософії, визначити її значення у тогочасному й нинішньому духовно-культурному житті України, — творчість, узятую в усій її складності, багатовимірності й суперечливості, в контексті західного і східного способів мислення, раціоналізму та містики, новаторства і традиції. Тому як конференції, так і опубліковані збірки відзначені багатоголоссям ідей, вони висвітлюють усі грані творчості Григорія Сковороди, репрезентують його як філософа, теолога, духовного подвижника, поета, педагога, музиканта й видатну особистість. Докладаючи багато зусиль до підготовки й публікації цих збірок, В. Нічик досягла поставленої мети, що полягала в забезпеченні дослідницького плюралізму, піднесенні рівня наукових дискусій, що мало б відкрити нові горизонти в осмисленні спадщини Г. Сковороди і загалом української інтелектуальної історії.

В. Нічик розуміла потребу у формуванні комплексного бачення історико-філософського процесу. Це спонукало її до започаткування інтердисциплінарних підходів у дослідженні історії української філософії. Це засвідчують не тільки спроби комплексного аналізу історії української думки ранньомодерної доби та її знакових постатей, а й організовані нею міждисциплінарні семінари, де відбувалися обговорення різноманітних проблем історії української філософської думки та духовної культури XVII—XVIII сторіч. У цих семінарах брали участь відомі науковці, фахівці з різних галузей гуманітарного знання: історики (Федір Шевченко, Зоя Хижняк, Олена Дзюба, Микола Котляр); мовознавці (Василь Німчук, Інна Чепіга, Віра Франчук); літературознавці й письменники (Олекса Мишанич, Володимир Крекотень, Василь Яременко, Валерій Шевчук); мистецтвознавці (Лідія Корній, Ніна Герасимова-Персидська, Олександра Цалай-Якименко, Дмитро Степовик).

Доктор філософських наук Валерія Михайлівна Нічик була не тільки видатним ученим, талановитим організатором наукових досліджень. Вона була людиною виняткової толерантності, доброти, безкомпромісного служіння обраній справі, патріотом України. Вона створила у відділі історії філософії України атмосферу доброзичливості, взаємної поваги, наукового пошуку і відкритих дискусій, готовності до сприйняття нових евристичних ідей, завжди підтримувала талановиту молодь і залучала її до роботи над досліджуваними проектами. Вона померла 13 листопада 2002 року, похована в Києві.

ДЖЕРЕЛА

Вальверде, К. (10.03.2011). *Філософська антропология*. Отримано 15 грудня 2015, з: http://www.xpa-spb.ru/libr/___KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html.

- Вдовина, Г.В. (2009). *Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII века*. Москва.
- Грачотті, С. (1993). Спадок Ренесансу в українському бароко. В: *Українське бароко. Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації україністів* / За ред. О.Мишанича. Київ, с. 3–11.
- Довга, Л. (2012). *Система цінностей в українській культурі XVII століття*. Київ, Львів.
- Забужко, О. (2006). *Філософська і культурна притомність нації. Хроніки від Фортінбаса. Вибрана есеїстика*. Київ.
- Жуковський, А. (1969). *Петро Могила й питання єдності церков*. Париж.
- Копнін, П.В. (1967). Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження. В: *З історії філософії на Україні. Матеріали республіканської наукової конференції*. Київ.
- Сергей Крымский: *Наш разговор длиною в жизнь. Цикл интервью Татьяны Чайки*. (2012). Киев.
- Лісовий, В. (2005). *Валерія Нічик: основні напрямки та методологія історико-філософських досліджень*. В: *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура. Збірник пам'яті Валерії Нічик*. Київ.
- Лісовий, В.С. (2008). Українська філософська думка 60–80-х років ХХ ст. В: Русин, М.Ю., Огородник, І.В., Бондар, С.В. та ін. *Історія української філософії*. Київ, с. 507–553.
- Нічик, В.М., Литвинов, В.Д., Стратій, Я.М. (1991). *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI — початок XVII ст.)*. Київ.
- Нічик, В.М. (1977). *Феофан Прокопович*. Москва.
- Нічик, В.М. (1978). *Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.* Киев.
- Нічик, В. (1997). *Петро Могила в духовній історії України*. Київ.
- Нічик, В. (2001). *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Київ.
- Нічик, В. (2002). *Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії*. Київ.
- Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. Тексти і дослідження* (1988). Київ.
- Попович, М. (2005). *Доробок Валерії Нічик і перспективи історії української філософії*. В: *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура. Збірник пам'яті Валерії Нічик*. Київ.
- Прокопович, Ф. (1979–1981). *Філософські твори: В 3-х томах. Переклад з лат.* Київ.
- Нічик, В.М. (ред.) (1992). *Григорій Сковорода. Дослідження. Розвідки. Матеріали. Збірник наукових праць*. Київ.
- Шинкарук, В.І., Стогній, І.П. (ред.) (1997). *Григорій Сковорода, Образ мислителя*. Київ.
- Стогній, І.П. (ред.) (2003). *Григорій Сковорода: ідейна спадщина і сучасність*. Київ.
- Шинкарук, В.І. (ред.) (1972). *Філософія Григорія Сковороди*. Київ.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen.

Статтю одержано 20.12.2016

REFERENCES

- Chaika, T. (2012). Krymskii Sergei: Our life-long conversation [In Russian]. *A cycle of interviews*. Kiev: Dmitriy Burago Publishing house. [=Чайка, 2012]
- Chronicles from Fortinbras. Selected Esthetics. Kyiv: Fakt. [=Забужко, 2006]
- Zhukovskiy, A. (1969). *Petro Mohyla and problems of church unity*. [In Ukrainian]. Paris: Imprimerie P.I.U.F. [=Жуковський]
- Dovha, L. (2012). *System of values in Ukrainian culture of the 18th century*. [In Ukrainian]. Kyiv; Lviv: Svichado. [= Довга 2012]
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen: Mohr.

- Gracotti, S. (1993). Renaissance legacy in Ukrainian baroque. [In Ukrainian]. Myshanych, V.O. (ed.). *Ukrainian baroque. Materials of the 1st Congress of association of Ukrainists* (pp. 3-11). Kyiv: Institute of Ukrainian Archeography. [= Грачотті 1993]
- Копнін, П.В. (1967). Some methodological problems of historical-philosophical research. From the history of philosophy in Ukraine. [In Ukrainian]. Kyiv: *Materials of republican scientific conference*. [=Копнін, 1967]
- Lisovy, V. (2005). Valeriya Nychyk: Major trends and methodology of historical-philosophical research. [In Ukrainian]. Ukraine of the 17th century. Society, philosophy, culture. Collected works in memory of Valeriya Nychyk. Kyiv: Kritika. [=Lisovy, 2005]
- Lisovyi, V.S. (2008). Ukrainian Philosophic thought of the 60-89's of the 20th century [In Ukrainian]. In: *M.Yu. Rusyn, I.V. Ohorodnyk, S.V. Bondar, et al. The history of Ukrainian philosophy* (pp. 507—533). Kyiv: PPC Kyiv University. [=Лісовий, 2008].
- Memoirs of fraternal schools in Ukraine. The end of the 16th-beginning of the 17th century. Texts and research* (1988). [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Пам'ятки, 1988]
- Nichyk, V.M. (1977). *Feofan Prokopovych*. [In Russian]. Moscow: Mysl. [= Нічик, 1977]
- Nichyk, V.M. (1978). *From the history of home philosophy of the end of the 17th-beginning of the 18th century*. [In Russian]. Kiev: Naukova dumka [= Нічик, 1978]
- Nichyk, V.M. (ed.) (1992). Hryhorii Skovoroda. Research. Quests. Materials. [In Ukrainian]. *Collected scientific works*. Kyiv: Naukova dumka. [= Сковорода, 1992]
- Nichyk, V.M. (1997). *Petro Mohyla in the spiritual history of Ukraine*. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Centre of spiritual culture. [=Нічик, 1997]
- Nichyk, V.M. (2001). *Kyiv-Mohyla Academy and German culture*. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Centre of spiritual culture. [=Нічик, 2001]
- Nichyk, V.M. (2002). *Symon Todorovskiy and hebraistics in the Kyiv-Mohyla Academy*. [In Ukrainian]. Kyiv: Publishing house of KM Academy. [=Нічик, 2001]
- Nichyk, V.M., Lytvynov, V.D., Stratii, Ya.M. (1991). *Humanitarian and reformation ideas in Ukraine (16th — early 17th centuries)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [= Нічик, 1991]
- Popovich, M. (2005). Masterpiece of Valeriya Nychyk and prospects of the history of Ukrainian philosophy. Ukraine of the 17th century. [In Ukrainian]. *Suspilstvo, filozofiya, kultura (Society, Philosophy, Culture)* Collected works in memory of Valeriya Nychyk. Kyiv: Krytyka. [=Попович, 2005]
- Prokopovych, F. (1979—1981). *Philosophical works in three volumes*. [In Ukrainian]. Translation from Latin. Kyiv: Naukova dumka. [=Прокопович, 1979—1981]
- Shynkaruk, V.I. (ed.). (1972). *Philosophy of Hryhorii Skovoroda*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Філософія, 1972]
- Skovoroda Hryhorii: ideological legacy and the present time*. (2003). [In Ukrainian]. I.P. Stogniy (Resp. editor). Kyiv: Institute of Philosophy of NAS of Ukraine. [= Сковорода, 2003]
- Skovoroda Hryhorii. Image of the thinker* (1997). [In Ukrainian]. V.I. Shynkaruk, I.P. Stogniy (eds.). Kyiv: Institute of Philosophy of NAS of Ukraine. [= Сковорода, 1997]
- Valverde, K. (2011). *Philosophic anthropology*. [In Russian]. Retrieved on December 15, 2015 from: http://www.xpa-spb.ru/libr/___KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html [= Вальверде]
- Vdovina, G.V. (2009). *The language of unobvious. Study on symbols in scholasticism of the 17th century*. [In Russian]. Moscow: St.Thomas IFTI Publ. [=Вдовина 2009]
- Zabuzhko, O. (2006). Philosophy and cultural consciousness of nation. [In Ukrainian]. *Chronicles from Fortinbras. Selected Esthetics*. Kyiv: Fakt. [=Забужко, 2006]
- Zhukovsky, A. (1969). *Petro Mohyla and problems of church unity* [In Ukrainian]. Paris: Imprimerie P.I.U.F. [=Жуковський]

Received 20.12.2016

Yaroslava Stratii

VALERIYA MYKHAILIVNA NICHYK

The article is devoted to analysis of the scientific heritage of Professor Valeria Nichyk, the well-known philosopher, Doctor of sciences (philosophy), whose scientific activity has left a significant trace in the intellectual history of the modern Ukraine. She is the author of about 150 scientific publications, the Honored Scientist of Ukraine and the laureate of Dmytro Chyzhevskiy award of the National Academy of Sciences. The article focuses on V. Nichyk's organizational and scientific research achievements such as organization of labor in putting into scientific analysis and translation from Latin of Kyiv-Mohyla Academy philosophical courses, the study of intellectual heritage of Theophan Prokopovych, Petro Mohyla, Hryhorii Skovoroda and the Reformational and Renaissance humanistic ideas in creative work of scientists from fraternal schools. In addition, V. Nichyk's contribution to the investigation of the political and legal ideas to the Ukrainian thought of the 17th century and to elaboration of adequate methodological approaches to understanding the national early modern thought is carefully analyzed.

Keywords: scholasticism, value system, interfaith dialogue, faith sensation, moral theology, mystic, rationalism, identity, concept of state and law

Стратієй, Ярослава — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія середньовічної та ранньомодерної філософії.

Stratii, Yaroslava — candidate of sciences in philosophy, senior research fellow, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. Academic interests: history of medieval and early modern philosophy.

Оксана
Йосипенко

ОНТОЛОГІЯ КОЛЕКТИВНИХ СУТНОСТЕЙ¹

Запропонована читацькій увазі стаття відомого французького філософа і соціолога Філіпа Урфаліно² належить до числа праць, які відстоюють голістський підхід в соціології та політичній філософії всупереч потужній тенденції методологічного індивідуалізму, що заповонила останніми роками європейські політичні науки, соціологію та соціальну філософію, а також перетворилася на медійну ідеологію доби глобалізації. Предметом аналізу автора у цій статті є політичні теорії Дж. Бентама, Т. Гобса та С. Пуфендорфа, а також теорії соціального вибору, розвинені в англійській соціології Кенетом Ероу, Кристіаном Лістом та Філіпом Петитом. Специфіка методологічного підходу Ф. Урфаліно полягає у застосуванні до емпіричної реальності політичних тіл (у запропонованій статті йдеться про деліберативне тіло, зібрання³) засад голістської методології, розробленої як аналітичною філософією (П. Вінч,

¹ Слово «сутність» у цій статті, та й загалом в обговоренні цієї проблематики, є відповідником лат. слова *entitas*, а не *essentia* і вживається не для протиставлення сутності існуванню, а для позначення надіндивідуальних утворень, спосіб існування яких потрібно з'ясувати.

² Ф. Урфаліно є професором (*directeur d'études*) Школи вищих студій соціальних наук (EHESS) та провідним науковим співробітником (*directeur de recherches*) Національного центру наукових досліджень (CNRS).

³ У статті «Ухвалювати рішення разом» Урфаліно відстоює думку, що деліберативне тіло, зібрання чи партиципативна група є специфічним типом організації. В інших його статтях аналізується такий вид організацій, як ієрархічні групи.

Е. Енскомб, Ч. Тейлор), так і французькою школою соціології (Е. Дюркгайм, М. Мос, Л. Дюмон). Особлива роль в еволюції методологічних підходів Урфаліно належить В. Декомбу, слухачем семінарів якого Урфаліно, вже професор соціології та спеціаліст з культурної політики, був на початку 2000-х років, та який визначив його переорієнтацію від емпіричної соціології до проблематики концептуального аналізу соціальної філософії. Водночас, розроблені Декомбом загальні настанови опису соціальної реальності Урфаліно застосовує для дослідження конкретних проблем соціології та політичної філософії⁴ такого типу: як ухвалюється рішення у політичному зібранні? в органі, який видає дозволи на медикаменти? на підприємстві? У який спосіб працює голістський принцип передування тотальності своїм частинам, тобто індивідам, в деліберативній демократії? Як пов'язані цілі політичного зібрання з індивідуальними мотивами поведінки його членів? Соціальні тотальності — зібрання, парламент, спортивна команда — є лише фікціями, зручними метафорами чи існують реально? Якщо вони реально існують, то яким є спосіб їхнього буття? Чи дає нам історія політичної філософії ресурси для побудови реалістичної теорії колективних сутностей, окрім уподібнення їх організамам чи механізмам?

У своїх міждисциплінарних дослідженнях Урфаліно поєднує навички практичного соціолога, історика політичної філософії та знавця сучасної аналітичної філософії. За допомогою цього інструментарію він виявляє імпліцитну наявність певної соціальної філософії в усіх практичних дослідженнях соціальних наук та, подекуди, наївне і спонтанне використання науковцями певної методології дослідження, що підспудно скеровує їхні проекти й визначає результати, знецінюючи їхні претензії на об'єктивність. Така методологія є предметом філософських концептуалізацій, які прагнуть з'ясувати головні методологічні опозиції у галузі політичних, економічних наук, соціальної філософії й соціології, сформулювати їхні головні засади та утруднення. Парадигматичною для різних підходів до розуміння суспільства є опозиція голізму та індивідуалізму, яка може набувати різних форм і варіацій в залежності від галузі досліджень — вона може проявляти себе як опозиція номіналізму та реалізму, чи раціоналістичного універсалізму та релятивізму, чи редукціонізму та контекстуалізму тощо. Виникнення цієї опозиції датується кінцем XVIII ст. і збігається, фактично, із народженням модерних гуманітарних наук, пропонуєчи два можливі типи дискурсу щодо історії та суспільства, дві концепції світу, одночасно етичні, онтологічні, ідеологічні та політичні.

Якщо коротко сформулювати позицію методологічного індивідуалізму, то вона є наступною: історія та суспільство з його інституціями є продуктами індивідуальних людських дій та угод; існують лише індивіди, соціальні утворення та соціальний зв'язок повністю редукується до їхніх дій; адекват-

⁴ Результати цих досліджень систематично обговорюються на його семінарах у Школі вищих студій у соціальних науках, у яких брала участь і авторка статті.

но описують реальність (індивідів) лише одиничні терміни, а загальні терміни, присутні у мові та використовувані дослідниками найрізноманітніших орієнтацій, є лише мовними конструкціями, яким нічого не відповідає у реальному світі: індивідуалізм, таким чином, обертається номіналізмом. Індивідуалізм в соціології полягає у зведенні соціального (нормативного) до інтерсуб'єктивного, до взаємодії і взаємозалежності індивідів. Натомість, позиція голізму полягає у тому, що соціальне не дорівнює інтерсуб'єктивному, що соціальна реальність не може бути виведена з бажань та рішень індивідів, адже вона трансцендує індивідів. Образ індивіда є історичним, його бажання та рішення є ситуативними й набувають сенсу лише в якійсь культурній та соціальній тотальності; терміни, які позначають соціальні тотальності (народ, нація, держава, мова, церква, підприємство тощо) не є порожніми словесними конструкціями, а відсилають до реально існуючих утворень. Голістський лексикон потребує використання таких термінів, як об'єктивний дух, інституції, соціальне ціле, колективна сутність. Індивідуалістській процедурі редукції загального до індивідуального голіст протиставляє дослідження систем, які мають підсистеми різних рівнів складності, вищі рівні є емерджентними⁵ стосовно нижчих та не можуть бути зведені до них.

Засади політичної філософії XVII та XVIII ст. є індивідуалістськими, окрім поодиноких винятків (С. Пуфендорф, певною мірою Ж.Ж Русо). Водночас, Гегелеве поняття «об'єктивного духу» розчищає шлях голізму, який потужно розвивається на початку XX ст. та панує до 1950 років, переважно в соціології та антропології. Близьким до використання поняття «інституції»⁶ Марселем Мосом на початку XX ст. є вжиток, у 1930-х роках, поняття «об'єктивного духу» Р. Ароном у «Вступі до філософії історії». Я дозволю собі навести кілька промовистих цитат з цієї праці: «До цього моменту ми спрощували аналіз, припускаючи спочатку ізольованого індивіда, потім зіставляючи обличчям до обличчя двох індивідів, залишаючи на узбіччі будь-яку соціальну або духовну спільноту. Ця абстракція є зручною, але вона створює ситуацію»⁷. Будемо вважати фундаментальним фактом те, що спільнота, будучи створеною пріоритетом об'єктивного духу над духом індивідуальним у кожній особі, є історичною, конкретно першою даністю Опис не легалізує жодної метафізики, ані метафізики національної душі, ані метафізики колективної свідомості, але він підтверджує існування реальності, одночасно *трансцендентної* та внутрішньої людям»⁸. В 1950—1970-ті

⁵ Термін «емерджентність» позначає таку зміну стану речей, коли новий стан не може бути зведений до попереднього.

⁶ Інституції є притаманними суспільствам способами мислити та діяти — такі, що не можуть бути зведені до індивідів.

⁷ Курсив мій. — О.Й.

⁸ Див.: Арон Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / Пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко, С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2005. — С. 95—103.

роки Л. Дюмон, надихаючись працями Моса, розвиває голістський підхід в антропології на основі критики модерного індивідуалізму⁹, проте він поступається за популярністю структурній антропології Леві-Строса, так само, як антропологія голістського спрямування Е. Ортіга¹⁰. Дюмон, використовуючи голістське поняття «колективного індивіда», показує, що воно є одночасно необхідним та небезпечним: з одного боку, воно є необхідним, бо дає змогу індивіду уявити суспільство, якому він належить та яке протистоїть іншим «колективним індивідам», себто іншим націям. З іншого боку, воно є логічно суперечливим, адже індивід не може бути утворений іншими індивідами: якщо частини складної істоти зберігають свою індивідуальність, то ми маємо набір індивідів, а не істоту, яку можна індивідувати у часі. Філософія, таким чином, має прояснити поняття цілого. У 1970-х роках естафету голізму, зокрема у Франції, підхоплюють мислителі «політичного» (М. Гоше, П. Манан, П. Розанвалон), які визнають існування соціальних тотальностей і для яких, попри відмінність їхнього розуміння «політичного», останнє залишається принципом структурування суспільства, який трансцендує реальні політичні рухи та події. Споріднені підходи можна також знайти в концептах «радикального уявного» К. Касторіадиса та політичної й символічної сутності суспільства К. Лефора.

Після 1950-х років, та, особливо, в 1970-ті роки майже панівною стає ідеологія індивідуалізму, що поширюється під назвою теорії раціонального вибору не лише у соціології та політичних науках (Р. Будон, П. Бурдьє, М. Крозьє), а й у політичній філософії (Дж. Роулз, Ф. Гаєк, Р. Нозік), та, меншою мірою, в історії та антропології. Ця сучасна форма індивідуалістської настанови інспірована економічними науками, її головна ідея полягає в тому, що усі соціальні практики та інституції мають бути співвіднесені із раціональними підрахунками індивідів, або, щонайменш, з їхніми «достатніми підставами» [Boudon, 2003], що усі форми соціальних зв'язків можуть бути виведені з інтересів та «достатніх підстав» індивідів. Головні труднощі індивідуалістсько-утилітаристських пояснень можна сформулювати наступним чином: вони часто-густо виявляються тавтологічними — індивіди діють на підставі своїх преференцій, обираючи те, що вони обирають; інтереси індивідів зводяться, у кінцевому підсумку, до матеріальних інтересів, тому утилітаристи не мають змоги пояснити не-утилітарні поведінки; індивідуалізм робить з емпіричного індивіда нормативний та логічний атом — проте, чи можна нормативне вивести з емпіричного? чим є індивід поза контекстом? чи може він обирати норми, які б не передували його вибору та не скеровували б його? чи може обирати особа, яка не має ніяких преференцій? Все частіше дослідники індивідуалістської інспірації

⁹ Див.: Дюмон Л. Есеї про індивідуалізм: антропологічний погляд на сучасну ідеологію / Пер. з фр. Є. Кононенко. — Львів: Кальварія, 2012.

¹⁰ Див.: Ortiqes Ed. Le discours et le symbole [1962]. — Paris: Beauchesne, 2007.

змушені вдаватися до метафори «колективного суб'єкта» для того, щоб розвивати ідеї «достатніх підстав» раціонального вибору й пояснювати раціональність інших культур та вибір ними певних норм, інституцій та цінностей, який не може бути пояснений вибором емпіричних індивідів. Наприклад, вибір найкращого політичного режиму в цікавій методологічній гіпотезі Дж. Роулза в «Теорії справедливості» не може бути здійснений індивідуальним дієвцем чи сукупністю індивідів, він може бути зроблений лише суспільством в цілому. Зрештою, індивідуалісти стикаються з необхідністю враховувати нормативний вимір соціального зв'язку, не звідний до індивідуальних інтересів та взаємодій — часто-густо це відбувається в термінології мета-преференцій, які виявляються нічим іншим, як соціальними та культурними преференціями. Як зазначає Ф. Урфаліно у статті «Голізм та індивідуалізм: прояснення суперечки», «післявоєнні індивідуалістські соціології зробили беззаперечний прогрес у поясненні механізмів індивідуальних взаємодій та взаємозалежності індивідуальних дій. Натомість, дослідження нормативності, що була для фундаторів соціології центром соціального життя, еволюціонували значно менше. Коли йдеться про нормативний вимір соціального життя, концепт об'єктивного духу та голістський підхід виявляються необхідними» [Urfalino, 2005: p. 217].

Голістська теза, яка дає змогу уникнути наведених вище труднощів, є наступною: дія індивіда не є первинною, вона набуває сенсу та результативності лише в соціальній та культурній тотальності *a priori*, в надрах якої реалізується. Цей принцип важко спростувати, проте його застосовування відразу ж призводить до багатьох труднощів. Недостатньо задекларувати голістський принцип дослідження — примат цілого над частинами, потрібно реалізувати його у практичному дослідженні. Про цю проблему свідчить складна доля голістських проектів в антропології, соціології та соціальних науках, коли голістська настанова обертається, зрештою, позицією методологічного індивідуалізму. Це відбувалося із функціоналізмом у соціології, коли функціональність (Б. Маліновскі) чи ефективність (Т. Парсонс) зводилися, у кінцевому підсумку, до задоволення найперших потреб індивідів. Так само структуралізм, декларуючи голістську настанову, намагається, з одного боку, показати, що індивідуальні репрезентації набувають сенсу лише в системі над-індивідуальних репрезентацій, що різні системи життя первісного суспільства утворюють зв'язну культурну цілісність. З іншого боку, соціальна тотальність виявляється у К. Леві-Строса наслідком дії несвідомих механізмів людського розуму — соціологія, у такий спосіб, зводиться до психології¹¹. Подекуди елементи індивідуалістської думки знаходять навіть у соціології Л. Дюмона, який в «Есеї про індивідуалізм» намагається пояснити біди су-

¹¹ Про непослідовність структурного голізму див.: Йосипенко О.М. Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини XX — початку XXI століть. — Київ: Український Центр духовної культури, 2012. — С. 212—220.

часного демократичного суспільства *витісненням* ієрархічних структур, базових для формування будь-якого соціального зв'язку: скасувавши давні розрізнення, сучасне суспільство отримує расистську ідеологію. Дюмона також критикують з позиції того, що можна назвати «моральним аргументом» проти голізму — примат тотальності над індивідом позбавляє останнього свободи вибору, адже Дюмон стверджує ієрархічність будь-якого суспільства, а зразком ієрархічного суспільства для нього, на думку критиків, є індійська кастова система. З моральним, деонтичним, запереченням пов'язане також метафізичне, онтологічне заперечення — якщо соціальні тотальності, народ, нація, держава існують, то вони мають бути схожими на великого індивіда, частинами якого є емпіричні індивіди. Існують дві моделі «колективного індивіда» — організм (ця модель присутня, наприклад, у «теорії анімації» Отто Гірке) або механізм (ця модель виникає у ментальному функціоналізмі, що за зразком Г. Патнема вбачає аналогію у функціонуванні людського розуму та комп'ютера. Таку «реалістичну» теорію колективних сутностей відстоюють також К. Ліст та Ф. Петит у книзі «Група дієвців» (про що йтиметься нижче). Якщо колективний індивід абсорбує емпіричних індивідів, то останні справді позбавляються їхньої невід'ємної риси — здатності до раціональної дії, свободи вибору, можливості чинити опір колективним сутностям (нація, народ, держава чи підприємство, організація), адже вони перетворюються на гвинтик у механізмі великого цілого чи на органічну частину цілого, сенс існування якої полягає у забезпеченні функціонування останнього (на кшталт органу в організмі). Заперечення цілеспрямованості людської дії та невизнання автономії індивіда є найбільш серйозними докорами голістові з боку індивідуаліста. Водночас, як справедливо підкреслює Урфаліно, існують різні голізми, до того ж, наведені докори часто є наслідками концептуальної плутанини: голізм змішується із детермінізмом, ціле — із сукупністю, ієрархія — з диктатурою, тотальність — з тоталітаризмом, індивідуальна автономія — з самопозиціюванням тощо. Критики голізму, які уподібнюють колективну сутність великому індивіду, носію «колективної свідомості» Дюркгайма¹², спираються на певне онтологічне припущення: якщо колективна сутність існує, то вона має існувати в такий самий спосіб, що і емпіричний індивід, який може бути ідентифікований шляхом індивідуації. Якщо ж «колективного індивіда» не існує, то колективна сутність — це міраж, мовна конструкція, яка називає, у кращому випадку, абстрактний об'єкт: наприклад, «українець» є лише абстракцією реальних українців або ж «мова» є лише абстракцією дискурсів індивідів А, В і С.

Це припущення є припущенням «моністської онтології», яка, згідно із аналізами Декомба у «Клопотах з ідентичністю» [Декомб, 2015: с. 195] та у

¹² Це поняття Дюркгайма здійняло потужну хвилю критики через його «есенціалізм»: якщо є свідомість, то має бути носій свідомості та колективних репрезентацій, а саме колективний суб'єкт.

статті «Колективні індивіди» [Descombes, 1992: р. 315–319], передбачає один вид існування у вигляді об'єкта і здатна «розширюватися» лише за рахунок додавання до фізичних тіл абстрактних об'єктів (К. Попер, В. Квайн). У статті «Ідентифікація ідей» Декомб прояснює засади «плюралістичної онтології» [Descombes, 1998: р. 91–94], що складає альтернативу онтологічному монізму. Питання формулюється наступним чином: речі можуть існувати тільки в один спосіб чи в різний? Існувати — це означає бути об'єктом, бути річчю, що піддається індивідуації в її окремому бутті, чи можна існувати у інший спосіб? Людський світ, це сукупність речей одного роду, опис якого, за влучним висловом кембриджських філософів, є списком вмеблювання світу, чи він є складною системою, частини якої мають різний спосіб буття? Перша філософська позиція, згідно з якою світ може бути описаний списком речей однієї категорії, називається «онтологічним монізмом». Онтологічний монізм — це спроба звести усі існуючі речі до однієї основи, до одного типу існування, що мислиться по аналогії з фізичним існуванням. Онтологічний плюралізм — це спроба помислити різні способи існування речей світу в їхньому системному зв'язку між собою. Л. Вітгенштайн порівнює плюралістичний опис світу із реченням: щоб мати речення, складне ціле, потрібен зв'язок різних граматичних категорій, а не скупчення мовних одиниць однієї категорії. У «Блакитному зошиті» він пропонує порівняти два твердження: 1) залізничний поїзд, залізничний вокзал та залізничний вагон є різними видами об'єктів; 2) залізничний поїзд, нещасний випадок на залізниці та розклад руху поїздів є різними видами об'єктів. В обох випадках спільності перерахованим речам надає прикметник «залізничний», проте в першому випадку ми маємо інвентар об'єктів, які можна перелічити в єдиному списку. У другому випадку ми маємо опис життя залізниці, в який включені і матеріальні об'єкти, і події, і регламентації, останні не належать тій самій категорії, що і вагони — вони, звичайно, пов'язані з їхнім існуванням, проте не зводяться до них. Друге твердження є радше систематичним описом, між частинами якого існують внутрішні, логічні зв'язки. Декомб ставить наступне запитання: чи існують у людському світі мови, культурні значення, вірування, казки? Наприклад, чи існує казка про Попелюшку? Якщо приймати моністську онтологію, то потрібно сказати: немає самої по собі казки про Попелюшку, яку можна було би індивідувати й вказати на неї, як на фізичний об'єкт. Вона існує в нашій уяві, проте не вона сама, а її версії: скільки голів, стільки версій. Отже, вона є абстрактним об'єктом, абстракцією різних ментальних репрезентацій різних осіб. Якщо приймати плюралістичну онтологію, то треба сказати: ця казка існує, проте не як об'єкт, а як дія, як розповідь. Її спосіб буття — у системі казок, яка належать літературному жанру, тільки казка, яка розповідається, може бути ідентифікована як казка про Попелюшку, а не як казка про Кота у Чоботях. Щоб її ідентифікувати, потрібно шукати не поміж об'єктів, а поміж дій, використовуючи категорії дії (вид дії, засіб, мета дії тощо).

Приймаючи засади плюралістичної онтології, Ф. Урфаліно намагається побудувати засади реалістичної теорії колективних сутностей, яка не зводила б останніх ні до організмів, ні до механізмів. Звертаючись до політичної теорії Бентама, яка є зразком методологічного індивідуалізму, він намагається довести, що колективні сутності, зокрема політичні зібрання, існують, проте їхня реальність не зводиться до реальності окремих індивідів, номінально об'єднаних назвою «політичного тіла». Урфаліно показує, що Бентам змушений говорити про діахронну ідентичність політичного тіла: ми не можемо вважати, що сьогодні сенат є іншим, ніж учора, бо сьогодні частина сенаторів відсутня; сьогодні, як і учора, ми маємо справу з тим самим сенатом. Водночас, Бентам справедливо відмовляється шукати ідентичність сенату на рівні списку імен сенаторів. Він апелює до схожості дій сенаторів, до їхнього голосування у певних формах, пропонуючи вбачати у цій схожості дій сенаторів ідентичність сенату — сенат, таким чином, це список сенаторів, об'єднаних схожими діями. Водночас, щойно Бентам торкається порушень у роботі сенату — прогули, кулуарні рішення, підміна волі більшості власними інтересами меншості, він відразу ж змінює риторику, говорячи не про список, а про ціле і частини, про те, що частини не повинні спотворювати рішення цілого. Існують, таким чином, легітимні частини — більшість, коаліція, які можуть виражати волю цілого, і нелегітимні частини, які цього права не мають. Отже, йдеться вже не про загальне (назву) і одиничне (сенаторів), а про ціле (сенат) та його частини (легітимні чи нелегітимні). Тут Урфаліно виявляє потребу методологічного індивідуаліста не лише у голістських термінах (сенат як ціле зі своїми частинами), а також у визначенні політичного тіла як утворення, що базується не на номінальній схожості дій, а на реальному зв'язку частин у надрах цілого. Отже, сенат — це не лише назва, це певна структурована реальність, специфіку способу існування якої ще потрібно з'ясувати.

Урфаліно вказує на те, що не кожна соціальна група є реальною групою — існують, також, номінальні групи (класи, соціальні прошарки, списки абітурієнтів тощо), утворені певною схожістю між індивідами. Він чудово демонструє цю ідею, показуючи, як та сама група — зібрання адміністраторів читацького клубу — функціонує то як номінальна група, яка замовляє обід, то як реальна група, яка визначає політику клубу. Він, таким чином, спростовує тезу номіналістів, що усі групи можуть бути зведені до списку їхніх членів та пропонує інший шлях ідентифікації реальних груп, які не можуть бути ідентифіковані шляхом індивідуалізації як фізичні чи абстрактні об'єкти. Номінальні та реальні групи він відрізняє, задіюючи схоластичне розрізнення між *omnis* і *totus*, мобілізоване Декомбом у статті «Колективні індивіди»: якщо йдеться про ціле в сенсі *omnis*, то ми маємо справу із номінальним цілим, що описується зв'язком універсального та окремого; якщо йдеться про ціле в сенсі *totus*, то ми маємо справу з реальною тотальністю, утворену зв'язком цілого та частин. Лише ціле в сенсі *totus* має історію, ціле

в сенсі *omnis* не має історії. Та сама група може бути, в принципі, описана і як *omnis*, і як *totus*, проте у другому випадку до матеріальної ідентичності (список) має бути доданий формальний критерій ідентичності. Принцип діахронної ідентичності політичних тіл Урфаліно шукає в їхньому *устрої*, в їхній *конституції*, відповідно до рефлексії Аристотеля про ідентичність річки: остання визначена не змінною матеріальною масою води, а її рухом та руслом. Слідом за Декомбом він застосовує цей аргумент Аристотеля до колективних сутностей: «Аристотель вже закликав порівняти поліс, *Cité*, із річкою, щоб мати модель, якою можна було би скористатися, щоб помислити спосіб буття, онтологію колективної сутності. Так само, як річка є водним потоком, що отримує свою ідентичність у часі від свого руху, *Cité* є потоком поколінь, який набуває ідентичності в часі від своїх законів та звичаїв»¹³. Таким чином, змінність матеріального, точніше, індивідуального складу політичних тіл, організацій, не становить жодної загрози їхньому існуванню. Водночас, потрібно з'ясувати устрій, конститутивний для їхньої ідентичності, і на цьому шляху Урфаліно звертається до теорії колективних сутностей, що розроблена соціологією колективного вибору.

Теорія колективного вибору дуже поширена у сучасній соціології, вона є відгалуженням теорії соціального вибору, яка, своєю чергою, є підвидом економічних дисциплін. Предметом цієї теорії є вивчення преференцій множини індивідів, які здійснюють колективний вибір. Її засади були сформульовані Кенетом Ероу у книзі «Колективний вибір та індивідуальні преференції» [Arrow, 2012]. Критика теорії колективного вибору є одним із джерел запропонованої статті Ф. Урфаліно та безпосереднім предметом аналізу його іншої статті, «Реальність груп дівців» [Urfalino, 2017]. В останній розглядається праця англійських соціологів Кристіана Ліста та Філіпа Петита «Група-дівець» [List, Pettit, 2011]. Статтю Ф. Петита «Втілена відповідальність» [Responsibility Incorporated, s.a.] Урфаліно переклав та опублікував у тому ж номері журналу. З одного боку, автори згаданої книги нібито визнають реальність груп дівців, цей підхід протистоїть суто індивідуалістському спрямуванню теорій колективного вибору. З іншого боку, ця реальність зводиться ними до приписування групі власної ментальної активності, власної раціональності, доказом якої, на їхню думку, є регулярне незбігання колективного вибору групи з індивідуальними преференціям її членів.

«Група-дівець» Ліста та Петита є об'єднанням чоловіків і жінок, які свідомо бажають надати своєму об'єднанню статус дівця, вона не є наслідком спонтанної активності її членів. Що дає змогу множині індивідів утворити групу, яка матиме статус раціонального дівця? Відповідь є такою: устрій групи, точніше, наявність правил ухвалення рішення — таких, що голосування засновків є так само обов'язковим, як і голосування висновків:

¹³ Див.: *Descombes V. Exercices de l'humanité. Dialogue avec Philippe de Lara.* — Paris: Les petits Platon, 2013. — P.58.

достатньо надати множині індивідів правила рішення, такі, що її *put-in* (тобто індивідуальні рішення її членів) регулярно продукують *out-put* (колективне рішення), яке маніфестує «емерджентну» раціональність, тобто раціональність, незводиму до раціональності індивідів, які утворюють групу, підкреслює Урфаліно, і можна стверджувати реальність групи дівця. Уся увага дослідників колективного рішення зводиться до розгляду ними певної, «демократичної» процедури, коли голосують усі члени групи, тоді як сама дія колективної сутності не привертає їхньої уваги: група-дівець, таким чином, ідентифікується її ментальним станом, власною раціональністю, відмінною від раціональності її членів. Мати розум, бути раціональним, на думку Ліста та Петита, означає лише одне — функціонувати у певний спосіб. На такому розумінні ментальності ґрунтується їхня аналогія колективної сутності (групи дівця) та комп'ютера: в обох випадках маємо функціонування, проте не завдяки матеріальним складовим (індивідам та запчастинам), а завдяки певній процедурі (правила ухвалення рішення/ програмне забезпечення). Ця процедура забезпечує перетворення сукупності індивідуальних об'єктів на раціональне ціле. Аналогія групи та комп'ютера¹⁴ зумовлює суперечливість їхньої методологічної позиції, бо дає їм змогу, з одного боку, стверджувати реальність груп дівців, з іншого боку, поважати засади методологічного індивідуалізму: в дії групи немає нічого, чого не було би в діях її членів. Стверджуючи автономію групи, Лист і Петит розглядають лише її внутрішню конституцію, не приділяючи жодної уваги її оточенню.

На думку Урфаліно, реальність групі-дівцю надає аж ніяк не процедура ухвалення рішення: по-перше, не завжди має місце розбіжність індивідуальних голосувань та колективного рішення, по-друге, у так званих «ієрархічних» групах, на відміну від розглядуваних авторами «демократичних» груп, процедура голосування усіх членів навіть не передбачається. Таким чином, «ієрархічні групи» виявляються за межами аналізу і не мають статусу дівців. Теорію реальності ієрархічних груп, на думку Ліста і Петита, пропонує Гобс у «Левіафані»: множина індивідів перетворюється на єдність завдяки принципу репрезентації, коли індивіди делегують своє право голосу одному індивіду (монарху) чи сукупності індивідів (зібранню). Єдність колективної сутності, таким чином, підміняється єдністю того, хто її представляє, хоча у випадку із зібранням ця єдність може виявитися під загрозою. Запобігти цій загрозі дає змогу правило більшості, яке передбачає заміну волі членів зібрання волею більшості. Отже, на місці множини індивідів виявляється їхній представник, який об'єднує їх, заступаючи їх. На думку Урфаліно, в репрезентативній концепції Гобса немає нічого реалістичного: представник множини індивідів є справді реальним, проте персоніфікація колективної

¹⁴ Група схожа на великий комп'ютер, специфіка якого полягає в тому, що його запчастинами є людські індивіди.

сутності шляхом репрезентації не надає їй реальності. Гобс, до речі, вважав державу штучною та фіктивною особою, протиставляючи штучним особам (колективним сутностям) фізичних осіб, реальних індивідів [Гобс, 2000: с. 179–180]. Отже, теорія представництва Гобса не пропонує ніякої реалістичної концепції колективної сутності, вона потрібна Лісту і Петиту для того, щоб заповнити лакуну в їхніх власних теоретизаціях.

Визнаючи заслугу Ліста та Петита у введенні в англomовний академічний дискурс тези про реальність колективних сутностей, Урфаліно шукає реальність груп дівців в іншій площині — у площині дії, конститутивної для кожної групи, в артикуляції цілей групи та індивідуальних мотивів поведінки її членів, у взаємній координації їхніх зусиль, що дають змогу приписувати групі статус дівця, який має власні цілі та притаманні йому способи дії. Методологічні ресурси, необхідні для побудови реалістичної онтології груп дівців він знаходить у С. Пуфендорфа, німецького мислителя, зокрема, в його теорії простих та складених цивільних осіб, викладеній у першій главі його праці «Право природи та людей» [Pufendorf, 1672, I, I]. Головною опозицією Пуфендорфа є опозиція фізичних істот та цивільних істот, перші є субстанціями, другі — модусами чи акциденціями. Цією опозицією він намагається замінити опозицію реальної особи (людська істота) та фіктивної особи (держава чи корпорація) Гобса. Людина, на його думку, не підкорена якомусь механізму, вона наділена здатністю самостійної дії та утримання від дії, а також здатністю діяти за правилом. Коли фізичний індивід діє за правилом, він стає цивільною особою. Способи дії, манери поведінки є нічим іншим, як модусами чи цивільними сутностями. Вони не існують самі по собі, як субстанції, а потребують субстанцій, фізичних індивідів. Цивільні сутності, які можна розглядати як субстанції, Пуфендорф називає цивільними особами, поміж яких виділяє простих осіб (мати, батько, священник, раб тощо) та складених осіб (церква, сенат, корпорація тощо). Прості цивільні особи, на думку Урфаліно, є тим, що сучасною мовою ми називаємо ролями та статусами, складені цивільні особи є тим, що ми називаємо колективними сутностями. Найголовнішим для нього є те, що цивільні особи Пуфендорфа не є штучними, проте не є також фізичними: особа не є індивідом, вона є способом дії. Особа це роль, яку виконує індивід чи індивіди. Отже, для Гобса існує тільки фізичне, онтологія Пуфендорфа ширша, вона припускає існування фізичних та цивільних сутностей, перші існують як субстанції, другі як модуси. До того ж, принцип репрезентації, представництва не є головним для Пуфендорфа, тоді як у Гобса перехід від множини індивідів до єдності представника (Левіафана) здійснюється саме завдяки репрезентації. Поняття особи у Гобса є похідним від театральної метафори, від поняття персонажу, що є маскою, яку вдягає індивід, субстанція, щоб заступити місце іншого індивіда, іншої субстанції. Для Пуфендорфа особа, персонаж не заступає чужого місця, вона виконує роль батька чи викладача, керуючись вимогами статусу та си-

туації, нікого не заміщуючи. Водночас, не приймаючи Гобсової моделі персоніфікації колективної сутності шляхом репрезентації та відкриваючи шлях розуміння складеної особи як композиції статусів, Пуфендорф не деталізує свого підходу. Важливі ідеї для розуміння колективних сутностей як множини індивідів, пов'язаних системними зв'язками, Урфаліно знаходить в теорії штучних систем лауреата нобелівської премії з економіки (1978) Герберта Саймона.

У працях «Адміністративна поведінка. Вивчення процесів ухвалення рішення в адміністративних організаціях» [Simon, 1947] та «Науки про штучне» [Simon, 1996] Г. Саймон розглядає колективні сутності як системи ролей чи статусів, а також як адаптивні системи, що діють у зовнішньому середовищі. Устрій адаптивної системи зумовлений функцією, яку вона виконує у зовнішньому оточенні. Якщо йдеться про організацію чи підприємство, то функція цілого відсилає до цілей організації, що їх вона отримує ззовні чи зсередини. На відміну від груп Ліста та Петита, у Саймона йдеться не лише про внутрішній устрій групи, організацію множини індивідів, а також про її оточення, де вона проявляє себе як цілісність *vs* іншим цілісностям. Отже, для Саймона важливі три речі — внутрішня структура групи, її зовнішнє середовище та функція, себто артикуляція обох середовищ (інтерфейс). Він розглядає 3 види систем — групи, організми та механізми. Усі системи складаються із частин, артикульованих метою адаптації системи до зовнішнього середовища. Саймон розділяє субстанцію системи та її частини: у випадку організму субстанцією є плоть, частинами — органи, у випадку механізму субстанцією є різні матеріали, частинами — окремі деталі, у випадку групи субстанцією є індивіди, частинами — ролі та статуси. Попри спільне усім системам, людські організації Саймона мають певну специфіку, яка унеможливорює їхнє уподібнення як організамам, так і механізмам: зв'язки у надрах групи не є ні механічними, ні органічними (такими, що підкорюють частини), вони є нормативними, такими, що пропонують індивідам певні моделі поведінки. Індивіди можуть приймати або не приймати запропоновані їм ролі та правила. Тут ми можемо повернутися до онтологічного заперечення голізму з боку індивідуалізму, згідно з яким голістові потрібен гіпостаз «колективного індивіда», який би об'єднував та підпорядковував емпіричних індивідів. Використовуючи розрізнення Саймона, можемо побачити, що емпіричні індивіди не є частинами цілого, «колективного індивіда». Частинами колективних сутностей є ролі та статуси, пов'язані між собою системним зв'язком, а емпіричні індивіди є свідомими та добровільними виконавцями цих ролей.

Увагу Урфаліно привертає також акцентована Саймоном складність артикулювати цілі групи та індивідуальні мотиви поведінки її членів. Насамперед, існують власні цілі колективних сутностей, що не зводяться до індивідуальних цілей: Урфаліно наводить приклад підприємства, що грає на підвищенні цін конкурентами, його мета — отримання прибутку — є колективною,

а не індивідуальною метою його робітників. Водночас, досягнення цієї мети можливе завдяки кооперації різних підрозділів підприємства. Якщо підприємство чи будь-яка інша організація досягає мети, то його дія може бути визнана раціональною та йому може бути наданий статус дієвця. Водночас, така раціональність є раціональністю колективного практичного дієвця, а не ознакою наявності у групи власного ментального стану, як це вважають Ліст і Петит.

Методологічна проблема теорії Ліста і Петита полягає у тому, що вони використовують менталістську концепцію розуму та дії, інспіровану працями Д. Девідсона. Менталістська філософія дії розуміє дію як фізичний рух, спричинений ментальним станом індивіда та використовує для її опису схему «причина — наслідок». Онтологія колективної сутності потребує іншої, не-менталістської філософії дії, яку Урфаліно знаходить у книзі Е. Енскомб книзі «Намір» (1957)¹⁵. Для Енскомб практична цілеспрямована дія є реалізацією мети підручними, ситуативними засобами, при цьому мета може бути віддаленою і передбачати реалізацію цілої низки дій, структурованих схемою «засіб — мета». Ось людина, яка качає помпу, щоб доставити воду у будинок, щоб отруїти політичну верхівку, що згодом збереться у ньому. Та сама дія може бути описана по-різному, кожен опис не пов'язаний каузально з попереднім, він є розширенням попереднього, що відповідає поетапній реалізації кінцевої мети різними засобами. У той самий спосіб можна описати дії муляра: він кладе цеглу, він зводить мур, він допомагає збудувати собор. Кожна дія не є причиною наступної — можна класти цеглу і не зводити мур, можна зводити мур і не будувати собор. Водночас, будуючи собор, муляр діє разом з іншими, його дії узгоджуються з їхніми діями так само, як узгоджуються між собою дії працівників підприємства. Мета для Енскомб — це структура дії; так само колективна мета для Урфаліно — це структура дії багатьох індивідів. Артикуляція мети цілого та цілей індивідів, що йому належить, потребує голістського опису: кожен керується своєю метою, проте його роль, функція в цьому підприємстві визначена координацією із ролями й функціями інших працівників. У надрах підприємства індивід переслідує свої власні інтереси, пов'язані з його бажанням покращити своє становище у компанії, добитися кар'єрного росту, збільшення зарплатні і це прагнення скеровує його зусилля у бік максимально ефективного виконання своєї функції. Водночас, успіх підприємства чи будь-якої іншої групи залежить не лише від ефективності індивідуальної діяльності, а також від координації множини діяльності її членів. Системи артикуляції ролей кожного разу є різними, бо відповідають різним видам діяльності.

Отже, колективна сутність для Урфаліно — це дієвець, який складається з множини індивідів та якому може бути приписана цілеспрямована дія. Остання визначена метою, конститутивною для його виду діяльності.

¹⁵ Див.: [Anscombe, 2000].

Водночас, колективна сутність для свого існування потребує не лише дії — наприклад, дії голосування у випадку делегативних тіл, як вважав Бентам. Потрібна також певна модальність цієї дії, а саме, дія «разом». У логіці голістського опису Декомба в «Інституціях сенсу» прислівник «разом» (*en corps*) визначає спосіб дії множини індивідів, їхню дію як «одного цілого» чи «одного тіла» [Декомб, 2007: с. 160]. Урфаліно використовує результати цього аналізу та звертає увагу на подвійну онтологічну залежність колективної сутності — від дії (дієслова) та способу дії (прислівника). Колективне, підкреслює він, це прислівникове. Водночас, він конкретизує цю думку, показуючи, що «разом» відсилає до артикуляції ролей множини індивідів в надрах цілого, і ця артикуляція є різною в залежності від видів діяльностей групи — від схожих дій голосування в надрах зібрання до складних та компліментарних ролей в надрах підприємства чи ієрархічної організації. «Разом» також відсилає до значення мети цілого в індивідуальних діях її членів — якщо вони переслідують індивідуальні інтереси, то навіть спільна дія (наприклад, ухвалення рішення) не перетворює їх на частини цілого: адміністратори читацького клубу, які шляхом колективного голосування обирають собі постачальника обіду, діють як приватні особи. Водночас, якщо в їхніх практичних розмірковуваннях превалюють цілі цілого, якщо вони використовують їх як засновки для ухвалення рішень стосовно подальшої політики клубу, то вони діють як його частини, від його імені. У статті «Реальність груп дієвців» Урфаліно підкреслює, що індивіди змушують існувати колективну сутність у прислівниковий спосіб, приймаючи ролі, що їм приписані, та орієнтуючи, у такий спосіб, свої дії у напрямку досягнення її цілей.

Ф. Урфаліно пропонує реалістичну теорію колективних сутностей, обираючи модель інкорпорації (втілення) множини індивідів шляхом композиції статусів. На цьому шляху він мобілізує онтологію «цивільних істот» Пуфендорфа, дослідження адаптивних систем Г. Саймона та логіку голістського опису Анскомб і Декомба. Заслугою Урфаліно є прояснення устрою тотальності та способу її дії, тоді як більшість дослідників голістського спрямування обмежується простим посиланням на неї. Він відповідає на два головних запитання щодо колективної сутності — онтологічне та деонтичне. Спосіб буття колективних сутностей є прислівниковим, він залежить від модальностей дії, способів дії та нагадує «цивільних істот» Пуфендорфа. Роль чи функція колективної сутності у зовнішньому оточенні — це один з критеріїв її ідентичності, запропонований Урфаліно. Внутрішня організація сутності, система ролей, яка забезпечує виконання функції (мети) множиною індивідів — це другий критерій її ідентичності. Колективна сутність повинна бути тотальністю, а не зібранням, отже, тривати у часі, мати діахронну ідентичність. Урфаліно відповідає також на моральне запитання щодо колективної сутності. Колективна сутність не є субстанцією, проте вона потребує індивідів-субстанцій для реалізації своєї мети: індивід стає частиною цілого як носій соціальної ролі чи функції. Колективна сутність передбачає

систему ролей, які виконують індивіди, ці ролі артикульовані її власною метою, відмінною від цілей індивідів, її раціональність також відмінна від раціональності індивідів. Водночас, колективні сутності не є «диктаторами»: індивіди віддають їм лише частину свого часу та виконують свої ролі лише тоді, коли погоджуються це робити; індивіди можуть належати одночасно різним групам. Отже, визнання існування колективних сутностей, які передують індивідам та впорядковують їхні поведінки, не означає ні детермінізму, ні тоталітаризму. Натомість воно передбачає свободу вибору індивідів та їхню здатність до раціональної, цілеспрямованої дії. Більше того, індивіди потребують колективної ідентичності, з якої вони роблять частину своєї особистої ідентичності, як показав В. Декомб у «Клопотах з ідентичністю»: індивід розширює своє «я» до контурів якогось «ми», він включає у свою ідентичність те, частиною чого він є сам, і це є умовою його суб'єктивного задоволення. Людина сьогодення, яка цілком підтримує ідею «прав суб'єкта», інтерпретує цю ідею у сенсі права самій визначати свою ідентичність, що призводить до включення в останню соціальних зв'язків, які нічим не зобов'язані суспільній угоді [Декомб, 2015: с. 267–269].

ДЖЕРЕЛА

- Декомб В. Інституції сенсу / Пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко. — Київ: Український Центр духовної культури, 2007. — 368 с.
- Декомб В. Клопоти з ідентичністю / Пер. з фр., примітки, післямова В. Омелянчика. — Київ: Стилос, 2015. — 281 с.
- Гобс Т. Левіафан [1651] / Пер. з англ. — Київ: Дух і Літера, 2000. — 606 с.
- Anscombe E. Intention [1957]. — Harvard University Press, 2nd ed, 2000. — 106 p.
- Arrow K. Social Choice and Individual Values. — Martino Fine Books, 2012. — 110 p.
- Boudon R. Raison. Bonnes raisons. — Paris: PUF, 2003. — 192 p.
- Descombes V. Les Individus collectifs // Philosophie et Anthropologie. — Paris : Centre Georges Pompidou, 1992. — P. 305-337.
- Descombes V. L'Identification des Idées // Revue philosophique de Louvain. — Peeters Publishers, 1998. — 1 (91). — P. 86–118.
- List Cr., Pettit Ph. Group agency. The possibility, design, and status of corporate agency. — Oxford University Press, 2011. — 240 p.
- Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo. — Londini Scanorum : Scanorum Sumtibus Adami Junghaus, 1672. — 1227 p.
- Simon H. The sciences of the Artificial. — Cambridge : MIT press., 1996. — 215 p.
- Simon H. Administrative Behavior. A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization. — New York: The Free Press, 1947. — 384 p.
- Urfalino Ph. Holisme et individualisme: la clarification d'une querelle // Esprit. — 2005. — n. 7. — P. 210-220.
- Urfalino Ph. La réalité des groupes agents // Les raisons pratiques. — n. 66. — 2017.

Статтю одержано 15.02.2017

REFERENCES

- Anscombe E. Intention [1957]. — Harvard University Press, 2nd ed, 2000. — 106 p.
- Arrow K. Social Choice and Individual Values. — Martino Fine Books, 2012. — 110 p.

- Boudon R.* Reason. Good reasons. — Paris: PUF, 2003. — 192 p.
- Descombes V.* The Institutions of Meaning : A Defense of Antropological Holism. Harvard University Press, 2014. — 392 p.
- Descombes V.* Puzzling Identities. Harvard University Press, 2016. — 224 p.
- Descombes V.* Collective Individuals // Philosophy and Anthropology. — Paris : Centre Georges Pompidou, 1992. — P. 305—337.
- Descombes V.* Identification of Ideas // Philosophical review of Louvain. — Peeters Publishers, 1998. — 1 (91). — P. 86—118.
- Hobbes T.* Leviathan [1651] / Ukr. transl. — K.: Spirit and Letter, 2000. — 606 p.
- List Cr., Pettit Ph.* Group agency. The possibility, design, and status of corporate agency. — Oxford University Press, 2011. — 240 p.
- Pufendorf S.* De jure naturae et gentium libri octo. — Londini Scanorum : Scanorum Sumtibus Adami Junghaus, 1672. — 1227 p.
- Simon H.* The sciences of the Artificial. — Cambridge : MIT press., 1996. — 215 p.
- Simon H.* Administrative Behavior. A Study of Decision-Making Pocesess in Administrative Organization. — New York: The Free Press, 1947. — 384 p.
- Urfalino Ph.* Holism and individualism: clarification of a quarell // Esprit. — 2005. — N. 7. — P. 210—220.
- Urfalino Ph.* The reality of groups agency // Practical reasons. — N. 66. — 2017.

Received 15.02.2017

Oksana Yosypenko

THE ONTOLOGY OF COLLECTIVE ENTITIES

The article is devoted to the controversial issue of ontology of collective entities in sociology, political philosophy and methodology of humanities. The article represents opinions of modern nominalists denying the existence of collective entities and realists emphasizing their existential status and demanding to reform monistic ontology of modern philosophy. The article analyzes the realistic theory of collective entities represented by a French philosopher and sociologist Philippe Urfalino who offered some classification criteria for identification collective entities that differ from principles of individuation physical and abstract objects. The scientist defines collective entities as collective agents but not as substances and employs principles of philosophy of action to study them. The article demonstrates a great contribution made by P. Urfalino into development of pluralistic ontology and realization of its principles while studying certain types of collective entities.

Keywords: collective entity, nominalism, realism, methodological individualism, holism, system, substance.

Yosypenko, Oksana — doctor of sciences in philosophy, senior research fellow, Department of History of Foreign Philosophy, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. Academic interests: phylosophy of language, social philosophy, contemporary western philosophy.

Йосипенко, Оксана — доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Сфера наукових інтересів — філософія мови, соціальна філософія, сучасна західна філософія.

Філіп
Урфаліно

УХВАЛЮВАТИ РІШЕННЯ РАЗОМ. Ідентичність, реальність та спосіб буття деліберативних тіл¹

Цивільні² сутності ще не розглядали з тією увагою, на яку вони заслуговують. Понад те, чимало авторів взагалі про таке не думали, тоді як інші лише торкалися цього непересічного предмета. Враховуючи поверховість, з якою про них говорять, можна сказати, що цивільні сутності розглядають як химери чи фікції.

[PUFENDORE, 1672: I, I, § 1]

Ми регулярно чуємо чи читаємо подібні вислови: «Національна Асамблея проголосувала проект закону» чи «Французька Академія не обрала жодного із претендентів, що змагалися за вакантне крісло». Ми розуміємо ці вислови без жодних зусиль. Водночас, так звані колективні терміни, такі, як «Асамблея» чи «Академія», не позначають, з погляду наукового здорового глузду, жодної реальної сутності (*entité*), їх розглядають просто як зручні способи посилатися на множину індивідів — депутатів чи академіків. Цей розрив між мовленням та реальністю так само дається взнаки, коли йдеться про інші колективні сутності — державу, націю, підприємство, адміністрацію, Церкву тощо. Статус цих колективних сутностей

¹ *Urfalino P.* Décider en corps. Identité, réalité et mode d'être des corps délibérants // *Tracés*. — 2015. — № 3 (29). — P. 39–64; переклад з французької Оксани Йосипенко.

² У вислові *entia moralia* (у фр. тексті статті — *les êtres moraux*) примітник *moral* перекладається як «цивільний», оскільки його антонімом у цьому контексті є не «аморальний», а «фізичний» (*Прим. пер.*).

(вони є реальними чи лише фікціями, способами висловлюватися?) є предметом роздумів та суперечок вже упродовж багатьох століть у різних галузях знання, таких як право, теологія, філософія, економіка, соціальні та політичні науки. Якщо говорити гранично просто, то в цій невщухаючій суперечці ті, хто наполягає на визнанні власного існування цих колективних сутностей протистоять тим, для кого вони є лише зручними фігурами мовлення³.

Ідея, згідно з якою колективні сутності є фікціями та існують лише у мові, спирається на відчуття очевидності, яке має, щонайменше, дві причини. Перша причина — це схильність ототожнювати колективну сутність із набором індивідів, що його утворюють. Це ототожнення не є чимось самим собою зрозумілим, ба більше, воно є помилковим, адже складники якоїсь сутності, будучи умовами її існування, не містять з необхідністю критеріїв її ідентичності. Ми легко з цим погоджуємося, коли йдеться про матеріальні об'єкти, наприклад ми відмовляємося ототожнювати вазу зі шматками, з яких вона складається [Wiggins, 2001: р. 34], будинок — із матеріалами, з яких він побудований. Отже, ми легко приймаємо, що саме форма чи структура визначають ідентичність цих об'єктів.

Друга причина — це уявлення, згідно з яким для того, щоб складна сутність могла мати статус колективного дієвця, їй потрібно приписати атрибути людського дієвця. Категоричне твердження Реймона Будона є доброю ілюстрацією такої думки:

«Лише людські індивіди можуть бути носіями вірувань, бажань, намірів [...]. Вислови, що держава, політична партія чи Церква є носіями дій, бажань, настанов, поведінок, вірувань тощо, можна розуміти тільки як метафору. Соціалістична партія не думає. Думають лише X, Y чи Z, члени партії того чи іншого рівня відповідальності. Партія є контекстом, у якому її члени продукують дії чи ухвалюють рішення. Хоча політична партія не думає, вона, все-таки, може ухвалювати рішення. Але це можливо лише тому, що вона має правила, які дають змогу трансформувати індивідуальні думки її членів у колективні рішення, ухвалені від їхнього імені» [Boudon, 2003: р. 19–20].

Спочатку ця думка видається нам цілком слушною. Хіба можна приписувати колективним сутностям витончені здатності людських дієвців? Ми також маємо погодитися, що аргументи цього типу небезпідставно піддають сумніву спроби надати статус раціонального дієвця номінальним групам, таким, як соціальні класи або групи за інтересами [Olson, 1978], адже вони є об'єднаннями індивідів, утвореними ззовні на підставі їхніх спільних властивостей (соціальна ситуація, інтерес, візуальні фізичні ха-

³ Концепція, згідно з якою колективні сутності є фікціями, у соціальних науках асоціюється зазвичай із методологічним індивідуалізмом, а у філософії — з номіналізмом. Водночас, починаючи із Середньовіччя, можна нарахувати чимало номіналізмів, а у XX столітті — чимало методологічних індивідуалізмів, яким протистоять численні реалізми та голізми (див.: [Michon, 2000]). У цій статті йтиметься про тип номіналізму чи індивідуалізму, притаманний цитованим тут авторам.

рактистику тощо). Водночас, згадані Будом сутності — держава, політична організація, релігійна інституція, зовсім не є номінальними групами. Справді, потрібно відрізнити колективні сутності від номінальних груп. Вкажемо лише на одну фундаментальну відмінність між ними. Принципом номінальних груп є наявність якоїсь ознаки, спільної для усіх членів групи; колективні сутності не вимагають нічого подібного, вони передбачають радше внутрішню диференціацію. Вказавши на це розрізнення, підкреслимо, що, на думку Будона, лише люди (та, поза сумнівом, тварини, наділені достатньою ментальною активністю) можуть мати статус цілеспрямованого дієвця. Хоча для того, щоб приписувати колективним сутностям цілеспрямовані дії, зовсім не потрібно висувати екстравагантну гіпотезу щодо наявності у колективних сутностей ментальної активності.

Предметом цієї статті є деліберативні тіла (*les corps délibérants*)⁴, тобто групи, організовані з метою ухвалювати рішення⁵. Водночас, оскільки деліберативні тіла є різновидом колективних сутностей, то спостереження та аргументи цього тексту стосуються то усієї сукупності або частини колективних сутностей, то тільки деліберативних тіл.

Метою цієї статті є показати, що деліберативні тіла є реальними сутностями, тобто сутностями, які не можуть бути зведені до набору людських індивідів, що їх складають. Перша частина цього тексту випробовує на міцність номіналістську концепцію політичних зібрань, запропоновану Бен-тамом; наступна пропонує критерії ідентичності деліберативних тіл; третя частина доводить, що вони є організаціями особливого типу; четверта розглядає умови, необхідні для того, щоб колективна сутність могла мати статус колективного дієвця; п'ята з'ясовує спосіб буття цього колективного дієвця; зрештою, остання частина підкреслює конститутивний для деліберативного тіла характер його цілей.

⁴ У французькій мові слово *corps* зазвичай використовується також для позначення соціальних груп, організацій, інституцій. Для української мови такий вжиток неприйнятний. Водночас, якщо перекладати *corps* у цьому контексті як *організація* чи *група*, то буде втрачено тілесний вимір інституції, надзвичайно важливий для з'ясування питання онтологічного статусу такої групи, що перебуває у центрі уваги автора статті. Тому я зберігаю термін «тіло», хоча в деяких випадках все одно неможливо передати гру слів *corps / en corps*, наприклад, у назві статті «*Délibérer en corps*», де *en corps* я перекладаю «разом» у значенні «усім тілом» чи «усім складом». Ще один можливий переклад *corps* як *корпорації* було відкинуто з тих міркувань, що далі автор ставить питання про те, чи є *corps délibérants* організаціями, і переклад «чи є деліберативні корпорації організаціями?» був би щонайменше незрозумілим. З подібних міркувань я віддаю перевагу неологізму «деліберативний», перекладаючи *corps délibérant*, бо буквальный переклад — «тіло, що вирішує», був би надто незручним (Прим. пер.).

⁵ У вислові «деліберативні тіла» (*les corps délibérants*), що застосовується щодо всіх комісій та зібрань, що ухвалюють рішення, наголос робиться не на *délibération* як процесові обговорення та зважування усіх «за» і «проти»; цей вислів відсилає до такого вжитку терміна *délibération*, який невіддільний від вжитку терміна *décision* «рішення».

Модель петиції

Праця Бентама про політичні зібрання «Political tactics» (1791) покликана підтвердити ґрунтовність індивідуалістської концепції деліберативних тіл. Насамперед, це піонерська книга, основоположна та завжди актуальна, присвячена умовам ефективного функціонування політичних зібрань [Elster, 2013; Urfalino, 2013]. До того ж Бентам розвиває у ній строгу й послідовну концепцію політичного тіла, зрозумілого як набір індивідів. Зрештою, він використовує дуже витончену теорію фікцій⁶.

Рефлексія Бентама над онтологічним статусом політичних зібрань відштовхується від двох міркувань, між якими можна помітити певну суперечність. З одного боку, він вважає, що зібрання як колективне ціле є фіктивною сутністю — лише індивіди, яких воно об'єднує в єдиний агрегат, є реальними. З іншого боку, він хоче пояснити його часову тривалість, діахронічну ідентичність, наявність якої у такого політичного тіла, як зібрання, важко заперечити. Примирення цих двох підходів є запорукою успішності його підходу.

У двох підрозділах, присвячених політичному тілу, Бентам підкреслює образний характер цього терміна, що є джерелом хибних ідей та надмірних аналогій, запозичених з галузей механіки або фізіології (політичне тіло є машиною або організмом). Зазвичай образні вислови збивають з пантелику, проте вони є неминучими: корисні для коротких визначень, вони також необхідні для вираження інтелектуальних ідей, що звертаються до чуттєвих образів. Водночас, на думку Бентама, можливо коригувати їхні згубні впливи, уникаючи, з одного боку, їхнього використання як безпосередніх підстав для умовиводів, а з іншого — перекладаючи фразу, що містить подібні вислови, мовою, яка їх не містить [Bentham, 1999: p. 23–24].

Бентам застосовує останню процедуру, яку він пізніше називатиме «парафразом», до такого політичного тіла, як Палата громад. Він пояснює, що формула «таким було рішення зібрання» не відповідає дійсності. Вона навіює ідею діахронічної ідентичності зібрання, тоді як насправді «у випадку зібрання, чисельний склад якого постійно змінюється, єдиною існуючою ідентичністю є законодавчі наслідки її рішень» [Bentham, 1999: p. 23]. Тому більш відповідав би дійсності вислів: набір індивідів ухвалив таке рішення. Водночас, існує велика ймовірність того, що внаслідок відсутності чи присутності тих чи інших членів парламенту, два його послідовні рішення не будуть прийняті тим самим набором парламентарів. Приписуючи існування лише індивідам, які утворюють зібрання, Бентам розглядає його як набір. Водночас, будучи послідовним, Бентам погоджується, що такий

⁶ Праця «Political tactics», написана у 1789–1790 роках для допомоги членам Установчих зборів, не була завершена і вийшла англійською лише у 1999 році. Бентам створює свою теорію фікцій набагато пізніше, починаючи з 1813 року, проте її основні концепти з'являються вже у 1770 році [Cléro, Laval, 1997].

набір не може бути основою часової тривалості зібрання. Справді, якщо агрегат визначають лише набором елементів, що його утворюють, приписуючи існування лише їм, то агрегат більше не є тим самим, коли якийсь елемент додають до нього або забирають. Отже, ідентичність політичного тіла не можна шукати у списках учасників ухвали рішень. Згідно з ним ідентичність політичного тіла забезпечує саме дія, точніше, декларативний акт, до якого прагнуть парламентарі:

«Політичне тіло утворене взаємодією багатьох членів у одному акті. Зрозуміло, що дія асамблеї може бути лише декларативним актом — актом, що висловлює думку чи волю.

Кожна дія асамблеї повинна починатися з дії одного індивіда. Проте кожен декларативний акт, [...], почавшись як декларативний акт одного індивіда, може завершитися як акт усього тіла. “Це те, — каже Тит, — що спало мені на думку”. “Саме це спало на думку й мені”, — може сказати Семпроній. Отже, здатність погоджуватися в одному інтелектуальному акті становить принцип єдності тіла» [Bentham, 1999: p. 21].

Таким чином, ідентичність політичного тіла забезпечує не його змінна композиція, а те, що його члени здійснюють той самий інтелектуальний акт. Бентам пропонує емпіричну ілюстрацію на прикладі петиції, практика подання яких, зазначає він, стала звичною у сучасній йому Англії⁷. Він вважає, що утворення політичного тіла не вимагає з необхідністю збирання його членів у певному місці, як це відбувається у випадку із законодавчим зібранням. Виявляється, що метафізика політичного тіла, яку пропонує Бентам, чудово адаптована саме до петиції, а не до законодавчого зібрання, яке є головним предметом його рефлексії.

З’ясуємо, спочатку, що відрізняє петицію від будь-якої іншої політичної практики висловлення думки чи вимоги. Петиція є публічним поширенням якогось тексту разом зі списком імен тих, хто публічно підтримує висловлені у ньому погляди. Публічність списку підписантів дає змогу оцінити — на підставі їх числа та складу — ступінь важливості цієї думки для населення. Розглянемо тепер, що відрізняє одну петицію від іншої. Трапляється, що петиція, поширена спочатку із певним списком підписантів, стає за кілька днів предметом іншого поширення зі значно більшим списком підписантів. Таким чином, ми маємо справу з двома різними списками імен, але перші підписанти фігуруватимуть і в другому списку. Водночас, є всі підстави вважати, що йдеться про ту саму петицію, хоча список підписантів змінився за невеликий проміжок часу. Натомість якщо ті самі особи підписують два різні тексти, то вважають, що вони беруть участь у різних петиціях. Петиція передбачає текст, який висловлює якусь вимогу чи публічну позицію, та підписантів. Водночас, саме текст дає змогу відрізнити

⁷ Про важливість петицій у Великій Британії XVIII ст. та їхню конкуренцію із парламентом за представлення думки населення див.: [Knights, 2009].

одну петицію від іншої. Отже, відповідно до Бентамової концепції політичного тіла, петиція об'єднує набір індивідів, змінний за своєю природою, і текст, що визначає її ідентичність. Тим, що встановлює зв'язок між набором і текстом, є згода підписантів: кожен публічно підтримує ту саму думку.

Чи стосується все це деліберативного тіла? Бентам, вочевидь, не задавався таким питанням. Петиція та зібрання є для нього двома різновидами одного виду політичних тіл. Вони відрізняються між собою постійним чи тимчасовим характером, фіксованим чи невизначеним числом їхніх членів, а також наявністю чи відсутністю у них прав і привілеїв, яких немає у інших громадян [Bentham, 1999: p. 21].

Водночас, прискіпливий та витончений опис Бентамом вимог, які повинне поважати зібрання, щоб добре виконувати свою функцію, суперечить його концепції політичного тіла. Головним завданням його праці є вичерпно дослідити те, що може перешкодити доброму функціонуванню зібрання, та запропонувати правила запобігання й ліквідації цих перешкод. Він наголошує негативний характер своєї мети, яка полягає у збереженні порядку шляхом боротьби проти численних джерел безпорядку. Він хоче «полегшити усім, хто спільно працює, використання їхнього розуму та їхньої свободи»:

«Завдяки цим засобам вони зроблять усе, що в їхніх силах, замість того, щоб заважати одне одному своєю чисельністю; вони надаватимуть взаємну підтримку, вони будуть здатні діяти без плутанини та поступово просуватися до визначеної мети» [Bentham, 1999: p. 20].

У цьому уявленні про ідеальне функціонування деліберативного тіла останнє розглядається суто з погляду множини членів, що його утворюють. Добре впорядкування діяльності повинно гарантувати якість роботи кожного парламентаря. Перспектива змінюється, щойно Бентам береться досліджувати негативні наслідки поганої організації праці зібрання:

«Будь-яка причина безпорядку є джерелом неправомірного впливу та готує, у довготерміновій перспективі, настання тиранії чи анархії. [...] Відтак [зібрання] більше не буде політичним тілом: усі його рішення будуть готуватись таємно маленькою групою індивідів, які стануть ще небезпечнішими від того, що, промовляючи від імені зібрання, вони не боятимуться жодної відповідальності» [Bentham, 1999: p. 21].

Цього разу ми можемо зрозуміти: добре функціонування зібрання передбачає, що його рішення є рішеннями тіла в цілому, а не якогось окремого угруповання. Тут постає ідея цілісності зібрання, яку потрібно зберегти і яка не відповідає ні визначенню зібрання як набору, ні визначенню його ідентичності схожістю декларативних актів кожного з його членів.

Зауважимо, насамперед, що відсутність певної частини членів — часта, хоча й не регулярна, робить неприйнятним ототожнення ідентичності політичного тіла з ідентичністю інтелектуального акту кожного з його членів. Бентам вважає, що відсутність та толерування відсутності є джерелом багатьох бід (корупції, недбалості, некомпетентності, бездіяльності, ризику

обманів, втрати довіри до зібрання). Відтак він пропонує заходи для запобігання цьому [Bentham, 1999: р. 57–62], поміж яких є вимога кворуму, необхідного для ухвали рішення. Бентам, до речі, звертається до класичного аргументу, згідно з яким однастайність думок зустрічається надто рідко, щоб бути вимогою; отже, досягнення простої більшості голосів є єдиним розумним правилом визначення рішення. Бентам, вочевидь, вважає, що кворум та правило більшості є лише зручними процедурами, засобами, які використовуються за умовчанням. Проте, вони ставлять під сумнів те, що мало забезпечити ідентичність політичного тіла, а саме схожість декларативних актів різних його членів. Якщо думка Тита не є тією самою, що думка Семпронія, чим стає ідентичність політичного тіла? Або коли Тит відсутній, а Семпроній присутній, або навпаки?

В обох випадках вихід полягає у тому, щоб прийняти, що певна кількість членів асамблеї має право діяти (кворум) та ухвалювати рішення (більшість присутніх) від імені асамблеї: «Краще не мати рішення, аніж мати таке рішення, що не об'єднує у певній пропорції голоси усього тіла (*whole body*)» [Bentham, 1999: р. 23]. Можна помітити, що тієї самої миті, коли Бентам коригує встановлений ним принцип ідентичності зібрання, він вводить опозицію тіла в цілому та певних його частин. Щоб уникнути ситуації, коли група заколотників ухвалює нелегітимне рішення від імені зібрання, зрозумілого як ціле, потрібно визначити пропорції, пороги, що встановлюють, за яких умов частини можуть робити те саме, що заколотники, проте в легітимний та зрозумілий спосіб. Зазначимо, що це розрізнення цілого та частин є чужим поняттю набору. Справді, список, який перераховує елементи набору, не передбачає розрізнення й розмежування цілого та його частин. Єдиним зв'язком між цими елементами є їхня присутність у цьому списку.

Розроблена Бентамом метафізика політичних тіл, що чудово працює у випадку петиції, виявляється нездатною вловити природу деліберативного тіла. Ця поразка зумовлена тим, що він визначає зібрання на основі елементів. Отже, потрібно зрозуміти реальність зібрання у інший спосіб. Для цього треба згадати, що неминучим ефектом існування якоїсь сутності є її ідентичність⁸ [Quine, 2008: р. 35].

Функціональна ідентичність деліберативного тіла

У «Клопотах з ідентичністю»⁹ Венсан Декомб показує, що плутанина, яка регулярно виникає з ужитком концепту ідентичності, значною мірою є наслідком потрапляння у софістичну пастку. Він підкреслює, що найкращу й найдавнішу її ілюстрацію треба шукати у комічних поемах Епіхарма. Найбільш промовистою є та, де боржник пояснює своєму позичальнику, що він йому нічого не винен, адже він вже не є

⁸ Йдеться про відому фразу Квайна *no entity without identity* (прим. пер.).

⁹ Див.: [Descombes, 2013 ; Декомб, 2015].

тим самим чоловіком, що позичав у нього гроші, бо склад його тіла за цей час повністю змінився. Розлючений, позичальник гамселив боржника, а потім відповідає на його обурені протести тим самим аргументом: він більше не є тим, хто може відповідати за нанесені йому удари, адже склад його тіла так само вже змінився [Erichaume, 1988, p. 197].

Номіналістське розуміння колективних сутностей (а також деліберативних тіл) є жертвою софізму, подібного до унаочненого Епіхармом. Індивід, який бере гроші у борг, не є сукупністю молекул, він є людською істотою, яка має біографію та цивільний стан, ідентичність якої не залежить від змінної сукупності молекул, що утворюють його тіло. Так само політичне зібрання, яке ухвалює рішення, є не просто набором своїх членів, воно є інституцією, природу та ідентичність якої потрібно шукати, з одного боку, в історії й політичній структурі суспільства, а з іншого — у її внутрішній організації.

Значимість цих спостережень для розуміння природи політичного зібрання стане для нас зрозумілішою, якщо ми звернемося до передостанньої п'єси П'єра Корнеля «Тит і Береніка». Тит, римський імператор, відмовляється від своєї коханої, іудейської цариці Береніки, на користь одруження із Доміцією, яка походить з впливової римської родини. Шлюб із цією римлянкою видається йому кращим для консолідації своєї влади та забезпечення політичної стабільності Риму. Проте непередбачуване повернення Береніки до Риму похитнуло рішучість імператора пожертвувати своїм коханням заради державного інтересу. Досить швидко з'ясовується, що сенат має висловитися щодо доцільності можливого шлюбу імператора з іноземкою, царицею іншого народу. Відтоді чотири персонажі, Тит, Береніка, Доміція і Доміціан — брат імператора, закоханий у Доміцію, очікують від сенату рішення, здатного остаточно прояснити ситуацію, у якій кожен із них має зробити непростий вибір. Доміція, відчуваючи загрозу шлюбу, який мав би принести їй славу, намагається задіяти своїх союзників у сенаті, щоб отримати сприятливе для неї рішення. Тит, зі свого боку, сумнівається, що його ймовірний шлюб із Беренікою може бути оскаржений. Під час останнього діалогу Доміція намагається похитнути переконаність Тита застереженням, яке ледь приховує погрозу:

«Це велике тіло щороку змінює душу та серця,
Це той самий сенат, але різні сенатори.
[...]
Він закоханий у вас, але стережіться його ненависті
Після негідного одруження з царицею»

(Корнель, Тит і Береніка, акт 5, сцена 2).

Ми бачимо, таким чином, що образна мова може виражати важливе концептуальне розрізнення. Сенат (тіло) залишається тим самим, навіть якщо його політична орієнтація (душа) може змінюватися та перетворюватися на протилежну разом із його членами (серцями). Корнель, вочевидь, не сумнівається, що ідентичність римського сенату залишається незмінною

після зміни його членів. Фактично, вона від них не залежить. Точніше, зміна членів та політики є природною для сенату, так само як для річки, згідно з Аристотелем, є природним, що її води постійно змінюються¹⁰. Сенат, як і річка, залишається тим самим, незважаючи на зміну своїх складників. Проте, що є еквівалентом русла річки та її траєкторії для політичного зібрання?

Відповідь може підказати героїчна комедія Корнелія. Римський сенат показаний тут ззовні: головні герої намагаються передбачити, чи насмілиться інституція суперечити волі імператора. Отже, ідентичність сенату визначена його функцією, себто його роллю у політичній системі, його місцем у розподілі владних компетенцій. Зміни, завдяки яким у момент часу T1 сенат більше не є тим самим, що у момент часу T2, не є змінами його складу, вони є змінами, що впливають на його функції у межах ширшої системи інституцій. Якщо йдеться про реальний римський сенат, який вивчають історики, то цілком впевнено можна твердити, що сенат, який існував за доби Республіки, зник за доби Імперії, адже він більше не мав повноважень протидіяти волі імператора.

Отже, саме функція деліберативного тіла у його середовищі дає змогу пояснити його часову постійність, незважаючи на зміни складу. Водночас, щоб дати йому повне визначення, цієї функції недостатньо. Наприклад, розробка законів може бути справою одного індивіда або якоїсь інстанції, яку важко уподібнити парламенту. Тому зовнішнього погляду на зібрання недостатньо. Але що ми можемо побачити всередині зібрання? Прийmemo разом із Бентамом, що деліберативне тіло не є ні організмом, ні машиною. Воно, можливо, є лише організацією.

Дуже специфічна організація

Чи можна казати, що деліберативні тіла є організаціями? На перший погляд, відповідь є негативною, оскільки зібрання дуже схоже на прості збори, на якийсь набір індивідів. Простота базової структури деліберативних тіл підтверджена компаративним аналізом. Антрополог Одрі Ричардс у вступі до книги, присвяченої таким різним зібранням, як британський парламент, муніципальні ради в Англії та Гані, а також різні ради чи комітети в чотирьох інших африканських країнах, запропонувала такі три ознаки, за якими можна відрізнити деліберативні тіла від будь-якого іншого зібрання чи інституції. 1. Йдеться про зібрання індивідів, статус членства яких визначено специфічними правилами. 2. Зібрання відбувається, як правило, у певному місці, у якомусь спеціальному будинку чи біля якогось конкретного дерева. 3. Поведінку його членів, їхній статус, порядок надання слова, способи говорити тощо, визначено цілою низкою конвенцій [Richards, 1971]. Проте, цей перелік ознак є недостатнім, адже

¹⁰ «Чи не можна уподібнити це до річок та джерел, котрі завжди мають одну й ту саму назву, хоча водні течії невпинно змінюються?» [Аристотель, 2000: III, 1276 а 36].

він не враховує одну суттєву ознаку, необхідну для розуміння природи зібрання чи інституції — йдеться про визначення виду діяльності зібрання. Політичні зібрання радяться та ухвалюють рішення. Водночас, існує ціла низка інституцій і організацій, які, хоча і є осередками обговорення та ухвалення рішень, не є деліберативними тілами.

Отже, спробуємо охарактеризувати специфічну базову структуру зібрання у порівнянні із функціональним поділом та ієрархічним порядком добре знайомих нам організацій. Сегментація в них визначається множиною діяльностей, тоді як ієрархія забезпечує артикуляцію цих діяльностей шляхом підпорядкування вторинних цілей первинним: чим вищим є рівень, тим більше він інтегрує різні функції, здійснювані організацією. У деліберативного тіла є лише дві головні діяльності, що їх здійснює кожен: 1) радитися, тобто розмірковувати, пропонувати, слухати та говорити; 2) вирішувати, тобто обирати певну опцію за допомогою якоїсь форми висловлювання. Перший тип поділу праці, який можна спостерігати у надрах зібрання, полягає у нерівному розподілі цих двох діяльностей: комітет зібрання відповідає за формулювання опцій та їхнє всебічне обговорення; пленарне засідання зібрання проводить швидке обговорення та обирає одну з опцій, запропонованих комітетом.

Отже, тим, що відрізняє деліберативне тіло від схожих від нього організацій, є концентрація діяльності лише у двох чітко артикульованих діях. До того ж усі активні члени мають те саме завдання і своїми індивідуальними обговореннями та рішеннями роблять внесок у колективне рішення.

Внаслідок цього інтеграція, яку має забезпечити зібрання, є не стільки інтеграцією функцій, скільки інтеграцією індивідуальних внесків у колективне рішення. У надрах зібрання підпорядкування частини цілому відбувається не за рахунок встановлення ієрархії, а шляхом встановлення переваги колективного рішення над рішеннями індивідуальними, з яких воно походить: це рішення вважається рішенням цілого (зібрання, зрозумілого як ціле) та нав'язується усім (множині його членів).

Примітно, що ця інтеграція індивідуальних внесків у колективне рішення зумовлює другу та останню форму поділу праці, що її можна спостерігати в надрах деліберативних тіл. Вона відрізняє тих, хто забезпечує підготовчі та координаційні функції (головуючий засідання, іноді бюро чи, навіть, постійний секретаріат) від тих, хто робить лише свій індивідуальний внесок. Ця специфічна інтеграція також породжує регламентації чи процедурні правила, які дуже відрізняються від тих, що діють у класичних організаціях, як це можна побачити на прикладі процедурних правил, запропонованих Бентамом¹¹.

¹¹ Ці правила мають на меті не лише запобігання насильству [Baudot, Rozenberg, 2010], а й економію уваги та мотивації з метою обмеження небезпек, які можуть зменшувати ефективність праці кожного парламентаря [Elster, 2013; Urfalino, 2013].

Відповідаючи, таким чином, на поставлене вище запитання, можна сказати, що деліберативне тіло є організацією, адже в ньому можна побачити впорядковану та стабільну координацію діяльностей та підпорядкування частин цілому. Проте, ми схильні бачити в ньому лише зібрання, а не організацію, оскільки ця форма координації не має тієї складності, яку ми зазвичай асоціюємо із концептом організації та яка часто проявляється в ієрархічному підпорядкуванні структур [Simon, 1962]¹².

Тепер ми можемо визначити специфіку такої колективної сутності, як деліберативне тіло. Ідентифікувати його нам дозволяють два критерії. З одного боку, це тип внутрішньої організації, що забезпечує ухвалу чинного для усіх рішення на підставі висловлення множини уповноважених індивідів. З іншого боку, це певна функція чи мета, зумовлені його середовищем: наприклад, у випадку політичного зібрання йдеться про його функцію у широкій системі інституцій. З'ясуємо тепер, чи може ця сутність претендувати на статус дієвця.

Адаптивна система

Ми схарактеризували деліберативне тіло трьома рисами: внутрішньою організацією, зовнішнім середовищем та функцією, яка їх пов'язує. Внутрішнє, зовнішнє, функція — ось три елементи того, що Герберт Саймон [Simon, 1974] називав адаптивною системою. Цей термін застосовується до дуже різних сутностей, від природних утворень до винайдених людиною, від біологічних систем до систем технічних і, навіть, до людських організацій. Поміж прикладів Саймона знаходимо мурашок, птахів, літак, різні типи годинників, підприємство, підвид білих ведмедів, комп'ютер, двигун. Спільним між ними є те, що вони можуть бути схарактеризовані у термінах функцій, цілей або адаптації [Simon, 1974: р. 20]¹³. Опис адаптивних систем мав пояснити як їхній внутрішній устрій, так і спосіб їхнього пристосування до зовнішнього середовища задля виконання своїх функцій — належати до мурашника, літати, показувати правильно час, демонструвати високі економічні досягнення, виживати, рахувати або розмірковувати, запускатись.

Аналіз Саймона оприявнює дві конститутивні риси цих систем. Насамперед, існує інтерфейс між внутрішнім і зовнішнім середовищем. Система вимагає розмежування внутрішнього і зовнішнього. Далі, внутрішнє

¹² Поява політичних партій часто завершується встановленням дисципліни голосування серед парламентарів. Цим самим у надра зібрання вноситься щось на кшталт ієрархічного підпорядкування, коли члени однієї групи парламентарів голосують, відповідно до вказівок партії, як одна людина.

¹³ За доби, коли Саймон писав цей текст, приписування статусу адаптивної системи певному виду тварин — білим ведмедам — було дуже сміливим кроком, зокрема, з огляду на панівний дарвінізм. У подальшому цей статус почали визнавати тільки за одним типом видів, який називають монофілетичним [Gayon, 2008].

середовище системи має розумітися як цілісність, організація частин якої (взаємодоповнюваність та каузальні зв'язки між ними) визначена з метою пристосування до зовнішнього середовища та втручання в нього.

Далі Саймон вказує на дві загальні ознаки знання, необхідного для пізнання цих систем. Передусім він підкреслює, що інтерфейс потребує специфічного підходу, який не зводиться до знання внутрішніх складників системи. Вивчення інтерфейсу передбачає опис і функціональне пояснення, відмінні від тих знань, що необхідні для розуміння внутрішніх механізмів системи. Наприклад, різні природничі науки дають змогу аналізувати завдяки чому обертається пропелер літака та відбувається махання крилами птаха; натомість теорія польоту вдаватиметься до інших знань, однаково важливих як для польоту літака, так і для польоту птаха [Simon, 1974: p. 21–22].

Далі він зазначає, що пояснення поведінки системи вимагає радше знання її цілей та її зовнішнього середовища, а не її внутрішнього середовища:

«Якщо ми знаємо якесь підприємство, що прагне бути суто системою, що керується збільшенням прибутку, ми можемо передбачити, у який спосіб зміниться його поведінка, якщо зміниться його середовище. Ми можемо передбачити, наприклад, як воно змінить свої ціни, якщо продукція, яку воно продає, буде обкладатися податком. Ми можемо зробити це передбачення [...], не висуваючи детальних гіпотез щодо механізму його адаптації, тобто апарату ухвалення рішень, який становить внутрішнє середовище цього підприємства» [Simon, 1974: p. 23].

Таким чином, можна зрозуміти дію підприємства (зміну цін на його виробу), знаючи мету, яку воно переслідує, та зміни його середовища. Для цього не потрібно знати, чи було ухвалене рішення одним індивідом на певному рівні ієрархічної драбини чи якимось комітетом, адже чинником, який мав бути врахований у розмірковуванні, є ті самі характеристики зовнішнього середовища¹⁴. Ця можливість абстрагуватися від внутрішньої диференціації системи, щоб зрозуміти її дію та раціональність, свідчить про єдність системи. Зсередини вона є цілим, утвореним частинами; ззовні вона є єдиною сутністю, що протистоїть зовнішньому середовищу.

Завдяки Саймону, ми можемо виділити спільні та відмінні властивості, притаманні різним системам. Спільним для них є полярність між внутрішнім і зовнішнім та їхня телеологічна орієнтація. Проте, попри ці два спільні пункти, організми, механічні системи та людські організації є різними. Природа зв'язків між частинами, різноманітність цілей та способів їхнього утворення є тим, що їх відрізняє. Так, внутрішні зв'язки організмів є біологічними чи фізіологічними, зв'язки машин і автоматів є механічними, електричними чи електронними, зв'язки між частинами людської органі-

¹⁴ Понад те, Саймон стверджує, що складність дії системи є відбитком складності її зовнішнього, а не внутрішнього середовища [Simon, 1974: p. 40–41].

зації (найелементарнішими з них є людські індивіди) є інституційованими чи нормативними. Цілі організмів визначені головною метою — метою виживання. Цілі машин встановлюються людьми, які їх створили чи використовують. Цілі організації покладаються ззовні, якщо приписуються іншою інстанцією, чи зсередини, якщо встановлюються чи відкидаються за ініціативою членів цієї організації. Організації, щонайменше потенційно, є набагато автономнішими за машини чи організми, адже вони самі можуть ставити перед собою цілі, модифікувати чи диверсифікувати їх¹⁵.

Якщо стисло підсумувати вищесказане, тіла, що вирішують, є адаптивними системами і на цій підставі заслуговують на статус дієвця.

Щоб завершити розгляд цього питання, спробуємо зрозуміти, чому статус дієвця зазвичай надають лише індивідам. Тут є визначальними дві ідеї: по-перше, вважають, що цілеспрямована дія передбачає ментальну діяльність, місцем якої з необхідністю є мозок індивіда; по-друге, що дія, в кінцевому підсумку, передбачає рух тіла. Цілеспрямована дія вимагає, таким чином, мозку і тіла, яких не мають колективні сутності — ця ідея добре помітна у проясненій Будоном індивідуалістській онтології [Boudon, 2003: р. 19]. Втім, ми можемо піти трохи далі цих припущень, беручи до уваги роль утримання та кооперації у діях¹⁶. Згадаємо приклад встановлення цін на продукцію підприємства, наведений Саймоном. Уявимо, що у своєму прагненні передбачити наслідки нового оподаткування підприємство робить припущення, що його конкуренти піднімуть ціни і воно зможе цим скористатися, залишивши свої ціни незмінними та отримавши, у такий спосіб, нових покупців. В цьому випадку, дією підприємства є утримання від дії. Як це можливо? Декомб зазначає, що простір дії дієвця не може бути окреслений *a priori*, зокрема його тілесною оболонкою. Цілеспрямована дія передбачає координацію між внутрішніми рухами дієвця та змінами його зовнішнього середовища. У нашому випадку передбачені зміни зовнішнього середовища — зростання цін у конкурентів, привабливість для споживачів дешевших товарів, достатні для того, щоб утримання від дії підприємством, яке не змінює цін, могло дати бажаний результат, а саме збільшення продажів. Розглянемо тепер, як рішення про утримання/дію було ухвалено підприємством. Згадаємо про дві згадані вище можливості — ціни на продукцію на підприємстві встановлює комітет або службовець. Згідно з менталістською концепцією наміру, саме ментальна діяльність особи, службовця, що визначає ціни, або ж членів комітету, робить з установавання цін цілеспрямовану

¹⁵ Цей аналіз дає змогу зрозуміти, наскільки органіцистська аналогія, яку застосовував до держав чи корпорацій відомий німецький історик Отто Гірке, була одночасно спокусливою, адже враховувала їхню єдність та раціональність, і помилковою, адже зв'язки між цілим та частинами, а також встановлення цілей чітко відрізняють організми від організацій [Vaume, 2002].

¹⁶ Я використовую тут два аргументи, які Декомб використовує, щоб спростувати переконливість номіналістської філософії дії [Descombes, 1995: р. 162–177].

діяльність. Ми можемо погодитися з тим, що практичне розмірковування, наслідком якого є незмінність цін, є продуктом ментальної діяльності індивідів. Водночас, це не перешкоджає нам вважати, що незмінність цін є цілеспрямованою дією всього підприємства. Зауважимо, насамперед, що це розмірковування здійснене структурою взаємодії: певні служби отримують інформацію про збільшення податків та рішення конкурентів підняти свої ціни; комітет чи службовець, вповноважені визначати ціни, діють від імені усього підприємства. Зазначимо, також, що мета цього практичного розмірковування не є метою окремого індивіда чи індивідів, які розмірковують, вона є метою підприємства. Відтоді, як дія утримання від підняття цін стає наслідком взаємодії між різними частинами організації та набуває раціональності (збільшення прибутків шляхом збільшення продажів), вона (дія) може бути названа цілеспрямованою. Це означає, що існує такий опис цієї дії поміж інших можливих описів, який робить очевидними її підстави у зв'язку із цілями дієвця, яким є підприємство¹⁷.

Прислівниковий спосіб буття колективів

Саймон, таким чином, уточнив загальні умови, що дають змогу приписати статус дієвця дуже різним істотам, природним чи створеним людиною. Завдяки йому ми знаємо, як можна надати організації статус дієвця. Водночас, нам важко погодитися, що підприємство, асоціація чи зібрання можуть бути дієвцем у той самий спосіб, що й людська істота. Також важко визнати, що людський індивід і колективна сутність, яка передбачає співпрацю багатьох індивідів, мають той самий рівень реальності. Георг Зимель запропонував чітке формулювання цих труднощів:

«Суттєвим у конституюванні суспільства [...] є наступне: на основі замкнених на собі одиниць — якими тією чи іншою мірою є людські істоти — утворюється нова одиниця. Не можна створити картину з інших картин; дерево не народжується від багатьох дерев; автономна цілісність розвивається не на ґрунті багатьох цілісностей, а лише на основі неавтономних частин. Тільки суспільство робить із замкненої на собі цілісності простого члена іншої цілісності, яка її перевищує» [Simmel, 1999: p. 210].

Зимель вказує тут на дві труднощі:

1. Колективна сутність не має тієї самої природи, що індивіди, які її утворюють.

2. Якщо цій колективній сутності надають статус автономної цілісності, то індивіди, які її утворюють, з необхідністю стають її неавтономними частинами.

До того ж Зимель дає зрозуміти, що саме соціальна реальність фактично розв'язує ці труднощі. Вони стосуються радше нашої здатності розуміти

¹⁷ Я використовую тут, не маючи змоги вдаватися у детальні пояснення, запропоновану Елізабет Енскомб [Anscombe, 2000] не-менталістську концепцію наміру.

соціальні феномени, а отже ми повинні шукати для них концептуальні розв'язання. Зимель не пропонує розв'язання, він коректно окреслює проблеми. Існує онтологічна проблема: яким є спосіб буття колективної сутності, адже він не такий, як спосіб буття індивідів, що її утворюють? Існує також моральна чи нормативна проблема: чи змушує нас надання цій сутності існування визнати, що люди, яких вона об'єднує, втрачають будь-яку автономію? Якщо вони є її частинами, то чи означає це, що вони є підлеглими їй?

Ми можемо, таким чином, зрозуміти перевагу номіналістського рішення. Воно розв'язує проблему способу буття колективних сутностей. Приписуючи їм статус фікції, воно уникає помилки надання того самого способу буття людським індивідам та колективним сутностям. Воно, одночасно, врегульовує моральне питання. Покора наказам, відданим від імені колективної сутності, є можливою, проте вона є наслідком людських взаємодій та не вписана у природу соціальної реальності. Ця покора обумовлена, таким чином, повагою до взаємних зобов'язань чи ефектом містифікації та відчуження, а колективна сутність є міражем, породженим чи підтримуваним тими, хто цим користується¹⁸.

З огляду на козирі номіналізму, ефективний захист тези про реальність колективних сутностей вимагає, насамперед, чіткої відповіді на перше запитання: яким є спосіб буття цих колективних сутностей? Відповідь на це питання має бути чинною для усіх організацій, зокрема і для деліберативних тіл¹⁹.

Наступне спостереження може вказати шлях, на якому потрібно шукати цю відповідь. Номіналістське твердження, згідно з яким існують лише індивіди [Bentham, 1999; Boudon, 2003; List, Spiekermann, 2013], передбачає лише один можливий спосіб буття, який є способом буття субстанцій чи об'єктів, себто істот, що існують самі по собі. Цілком очевидно, що колективні сутності не існують самі по собі, що вони передбачають інших істот. Номіналісти роблять з цього висновок, що їх не існує. Але онтологія цих авторів є моністською, вона передбачає лише один спосіб буття.

Водночас, філософська традиція розглядала поруч із субстанціями також інші способи буття, зокрема, акциденції, на зразок кольорів, котрі існують не самі по собі, а як атрибути інших сутностей. На перший погляд, приписування колективним сутностям статусу акциденції може видатися дивним, особливо, якщо мати на думці приклад кольорів. Потрібно справді шукати у напрямку інших типів акциденцій, а саме, дій та способів дій²⁰.

¹⁸ Заслугою номіналізму є також його критичний ресурс: небажання визнати реальність колективних сутностей дає змогу уникнути міражів, які є джерелом помилок, та, подекуди, відчуження.

¹⁹ Відповідь на нормативне чи моральне запитання буде запропонована наприкінці цієї статті.

²⁰ Щодо різноманітності способів буття та розрізнення між субстанцією і акциденцією я спираюся, головним чином, на Декомба [Descombes, 2000] та Вігінса [Wiggins, 1991].

Я пропоную відповідь на запитання про спосіб буття колективних сутностей на шляху поєднання надбань трьох напрямів рефлексії, які доповнюють один одного: теорії цивільних істот Пуфендорфа, логіки голістського опису, запропонованої Декомбом, та, зрештою, соціології колективного рішення.

Пуфендорф запропонував перше формулювання специфіки цього способу буття поняттям «складеної цивільної особи»²¹. Примітно, що це формулювання було задумано у відповідь на теорію фіктивних осіб, запропоновану Гобсом у «Левіафані»²². Гобс протиставляє природну особу особі фіктивній чи штучній. Натомість Пуфендорф приписує простим і складеним цивільним особам один і той самий рівень реальності цивільних істот, інституційованих людьми, протиставляючи всіх їх фізичним особам. Таким чином Церква, сенат, рада, армія та інші спільноти, згідно із Пуфендорфом, є так само цивільними особами, як і громадяни, судді, офіцери та солдати. Він розуміє цивільних осіб як різновид цивільних істот. Останні, вточнює Пуфендорф, не є субстанціями, як фізичні індивіди людського роду. Він пропонує наступне визначення цивільних істот:

«Вони є певними модусами, доданими розумними істотами до речей чи фізичних рухів з метою керувати та регулювати у найкращий спосіб свободу добровільних людських дій та внести трохи порядку, пристойності і краси у людське життя» [Pufendorf, 1672: I, I, § 3].

Ці модуси пов'язані з діями та стосунками людей і подібні до прав та обов'язків. Поміж таких цивільних станів Пуфендорф згадує стани війни та миру, а також стани, обумовлені часом — юність, старість, оскільки вікові періоди життя також пов'язані з правами та обов'язками [Pufendorf, 1672: I, I, § 8–10]. У чому полягає специфіка цивільних осіб, простих чи складених, порівняно із іншими цивільними істотами? Пуфендорф уточнює, що вони є цивільними істотами, «яких можна розуміти по аналогії як субстанції» [Pufendorf, 1672: I, I, § 8–12]. Отже, цивільні особи, прості чи складені, мають особливий спосіб буття. Вони не є субстанціями, вони є модусами, які розглядають як субстанції. Пуфендорф не пояснює далі цього визначення. Зауважимо лише, що його концепція цивільних осіб споріднена із тим, що ми сьогодні називаємо ролями чи соціальними статусами, які є способами поводитися, що визначають персонаж чи характер. Людські істоти є фізичними істотами; проте, діючи у певний спосіб, як батько, дружина, офіцер, суддя, вони стають також цивільними особами. Ролі, які вони виконують, наділені цілями, обов'язками й потребують специфічних дій. Водночас, як розуміти складені цивільні особи? Чому способи дії множини індивідів можуть породжувати складену цивільну особу?

²¹ Це формулювання міститься у першому розділі першої книги «Про право природи та людей» (1672), яка називається «Про походження цивільних істот та їхні види».

²² Розділ XVI. Про осіб, довірительів та уособлювані речі.

Щоб з'ясувати це, доцільно звернутися до аналізу, запропонованого Декомбом²³. Розглянемо наступне твердження: «Сенатори разом схвалили шлюб імператора Тита із царицею Палестини». Проголосувала множина індивідів, наділених статусом сенатора. Проте ці сенатори проголосували у певний спосіб: «разом». Цей спосіб надає результату, похідному від індивідуальних голосувань, статус рішення сенату, зрозумілого як єдине ціле або як рішення сенаторів, що утворюють цілісність. У цьому реченні слово «разом» має функцію прислівника. Найчастіше прислівник вказує на модальність дієслова, у нашому випадку — на модальність ухвалення рішення. Наприклад, рішення може бути швидким чи повільним, урочистим чи рутинним, прийматися у певній атмосфері тощо. Але тут прислівник «разом» вказує радше на спосіб, у який суб'єкт²⁴ («сенатори») співвідноситься з дією, вираженою дієсловом. Наприклад, коли я кажу «певний сенатор голосує рідко», прислівник «рідко» не стосується способу, в який сенатор голосує, а вказує на спорадичний часовий зв'язок сенатора з дією голосування. Отже стверджувати, що сенатори проголосували «разом» означає, що сенатори співвідносяться з дією голосування у певний спосіб, який ми маємо з'ясувати. Можна, таким чином, сказати, що колективне є прислівниковим. Ми знову віднаходимо ідею Пуфендорфа, сформульовану цього разу ясніше: сенат, як колективна сутність, не є субстанцією, голосують індивіди, які мають статус сенатора, проте спосіб, у який вони голосують — «разом», надає їхньому зібранню статус певної сутності, а саме дієвця їхнього колективного рішення.

Щоб оцінити важливість цього аналізу, розглянемо тепер ситуацію колективного вибору, уявну, проте вірогідну. Відбувається річне зібрання адміністративної ради читацького клубу. Адміністратори повинні голосувати, щоб визначити різні аспекти політики клубу у наступному році. Засідання затягується до обіднього часу і з практичних міркувань присутні мають визначитися, у якому фаст-фуді замовити обід. Усі присутні мають різні смаки й харчові уподобання та вдаються до голосування, щоб обрати одного постачальника обіду (наприклад, це має бути тайська кухня, чи піца, чи суші тощо). В обох випадках йдеться про колективне визначення вибору. Водночас, в залежності від того, стосується вибір політики клубу чи постачальника обіду, голосування адміністраторів мають різні значення, адже в цих ситуаціях вони вдаються до різних діяльностей. Ось список рис, що їх відрізняють:

1. Ділити чи вирішувати. Колективні вибори, що стосуються постачальника обіду чи політики клубу, мають різну природу. У першому випадку, йдеться про дію розподілу, предметом якого є близькість улюбленої кухні

²³ Я використовую тут частину дослідження логіки голістського опису Декомба [Descombes, 1996: p. 162 ; Декомб, 2007: с. 160].

²⁴ Суб'єкт в концепції Декомба — це і дієвець, і граматична категорія (підмет) (*прим. пер.*).

кожного до тієї, що насправді буде обрана ²⁵. У другому випадку йдеться про визначення напряду дії, з'ясування того, що краще зробити для читацького клубу, а отже, йдеться про рішення. Ці два типи діяльності надають різного статусу тим, хто голосує. У першому випадку, адміністратори голосують як споживачі, що мають право на справедливий розподіл шансів задоволення смаку кожного. У другому випадку, вони голосують як учасники ухвали рішення клубу.

2. *Набір та колективна сутність*. Список адміністраторів, присутніх на зборах, змінюється кожного року. Ця зміна по-різному зачіпає обидва розглядані рішення. Колективно визначеного постачальника обіду обирає щоразу інший набір споживачів. Так само змінний набір адміністраторів голосує за визначення політики клубу, проте це рішення завжди приписується одному і тому ж клубу.

3. *Важливість чи не-важливість зв'язку частин із цілим*. Внутрішній зв'язок клубу як колективної сутності та його членів впорядковується у нормативний спосіб як зв'язок частин і цілого. Адміністративна рада, частина клубу, вирішує за всіх його членів. Присутні адміністратори вирішують за всю адміністративну раду. Нормативний вимір цього зв'язку встановлений визначенням кількісного порогу — кворуму, нижче якого присутні члени вважаються недостатньо численними, щоб вирішувати за увесь клуб. Натомість зв'язок частина/ціле не має сенсу для набору споживачів: жоден кворум не потрібен, щоб присутні адміністратори могли обрати постачальника обіду. Вибір останнього є справою кожного з них, набір присутніх адміністраторів не становить жодної частини жодного цілого.

4. *Внутрішнє та зовнішнє*. Визначення постачальника, якому буде замовлено обід, стосується лише присутніх адміністраторів. Натомість визначення політики клубу мобілізує зв'язок між внутрішнім і зовнішнім клубу. Йдеться про адаптацію його дій та внутрішньої організації до його зовнішнього середовища: зберегти чи збільшити число своїх прихильників, витримати конкуренцію з іншим клубом, отримати субвенції тощо.

5. *Переважаючі чи не переважаючі колективні цілі*. Цей зв'язок між внутрішнім і зовнішнім обумовлений цілями читацького клубу, які, вочевидь, визначають його рішення. Натомість жодна ціль клубу не впливає на вибір адміністраторів на користь того чи іншого постачальника обіду.

²⁵ Ідеал кожного — колективно обраний постачальник буде саме тим, кому він сам надає перевагу, зреалізується лише для деяких. Для інших цей постачальник буде тим, кого вони обрали б лише за відсутності того, кому вони надають перевагу. Ще для інших, він буде тим, кого вони обрали б останньою чергою. Колективний вибір розділяє, таким чином, добре і погане. Проблема, поставлена ситуацією такого кшталту, є проблемою справедливого розділення (*fair division*) доброго чи поганого. Про цю проблему див.: [Brams, Taylor, 1996; Moessinger, 1998]. Про відмінність справедливого поділу і колективного рішення див.: [Urfalino, 2012].

Завдяки цим розрізненням ми можемо зробити наступний висновок: конститутивні риси колективної сутності, такі як діахронічна ідентичність, важливість зв'язку ціле/частина, а також диференціація внутрішнього і зовнішнього не завжди присутні, коли збираються усі адміністратори (чи частина з них) і разом роблять той чи інший вибір. Присутність чи відсутність цих рис залежить від виду діяльності, яка об'єднує адміністраторів — вирішувати, як потрібно діяти, або щось ділити разом, та від переважання чи відсутності впливу цілей колективної сутності у реалізації колективного вибору шляхом голосування.

Таким чином, існування колективної сутності залежить від природи спільної діяльності її членів, а також від цілей, що їх вони переслідують. В ситуаціях колективного вибору ми знову зустрічаємо один із аспектів цивільних осіб Пуфендорфа: модуси, зрозумілі «по аналогії як субстанції», які є цивільними станами, «що виникають внаслідок людської дії» [Pufendorf, 1672: I, I, § 7]. Ще точніше, ми знову зустрічаємо ідею прислівникового способу буття колективної сутності. Нагадаємо аналіз голістського опису, запропонованого Декомбом: колективна сутність постає як спосіб, у який суб'єкт (члени тіла) співвідноситься із дієсловом дії. Онтологічний статус колективної сутності, таким чином, є двічі залежним: від дієслова, тобто від діяльності, та від прислівника, тобто способу, у який колективні дієвці співвідносяться з цією діяльністю.

Як ми бачили на парадигматичному прикладі читацького клубу, цей спосіб стосується цілей, що їх мають члени деліберативного тіла, коли беруть участь у колективному рішенні.

Функція цілей

Деліберативне тіло завжди має якісь функції, визначені його членами чи покладені ззовні. Ці функції чи цілі не просто нав'язуються йому, вони його конституують, вони мотивують та виправдовують його існування. Ці функції та справи, що обговорюються, дають змогу помітити множинність цілей, які вимагають реалізації і мають бути розташовані в ієрархічному порядку для того, щоб рішення могли ухвалюватись. Члени деліберативного тіла можуть мати різні уявлення про цілі інституції чи способи їхньої реалізації взагалі чи у даному конкретному випадку. Переконавання, впливи, інтереси визначають всередині зібрання порядок пріоритетів. Визначальний характер цілей, хоча й вимагає мінімальної згоди щодо їхньої загальної орієнтації, не виключає певної гри в їхньому точному формулюванні та в їхньому практичному застосуванні.

Проте ця гра та, відповідно, невизначеність мають певні межі, а повага до цих меж обумовлює саме існування та ідентичність деліберативного тіла. Щоб переконатися в цьому, згадаємо випадок читацького клубу. Уявимо, що в якийсь момент історії клубу група адміністраторів, достатньо численна, щоб нав'язати свої рішення, починає діяти у такий спосіб, що політика

закупівлі книжок та залучення нових читачів підпорядковується певній меті (байдуже, якій саме — моральній, релігійній чи ідеологічній). До цього моменту політика клубу мала лише одну мету — полегшити широкій публіці доступ до книги, тому при закупівлі нової літератури враховувалася багатоманітність читацьких смаків. Якщо нова орієнтація клубу збережеться, то цілком можливо, що читацький клуб змінить свою природу. При цьому його назва, статут, бланки та місце розташування можуть залишитися незмінними. Водночас, цілі, що визначають міркування більшості адміністраторів та ухвалення рішень, більше не будуть тими самим, що домінували від заснування клубу та у першій половині його історії. Цілком ймовірно, що якась частина адміністраторів засудить відхилення, привнесене тими, хто видається їм «заколотниками», та спробує їх позбутися. Не досягнувши цього, ця меншість, можливо, відділиться і спробує заснувати новий клуб, вірний духові старого²⁶. Так само інстанції, що фінансують клуб, або його старі чи потенційні читачі вважатимуть, що клуб більше не є тим самим, отже, він більше не гідний їхньої допомоги або не відповідає їхнім потребам. Водночас, інші інстанції та інші читачі зможуть проявити інтерес до цього клубу, цілі якого істотно змінилися.

Цей приклад дає змогу виділити два типи прояву колективної сутності. Насамперед той, який можна було б назвати її об'єктивною формою: статус, джерела фінансування, місця розташування. Ця форма пов'язана з її історією, а у тому, що стосується дій чи рішень цієї сутності, відсилає до її основоположних цілей, які отримують у спадок нові члени. Далі ми можемо говорити також про «активну» форму колективної сутності. Вона обумовлена цілями, що їх реально переслідують її члени, які ухвалюють рішення. Якщо поміж цих цілей домінують ті, що були визначені як основоположні при заснуванні цієї колективної сутності, то вона продовжує існувати. Якщо її члени насправді мають інші цілі, вона змінюється чи поступається місцем іншій сутності. Так само, як існує нормативність живої істоти, визначена її власною телеологією [Canguilhem, 1966], існує і нормативність колективної сутності та деліберативних тіл, що її неможливо зрозуміти, не взявши до уваги її конститутивні цілі.

Мені можуть заперечити, що я надто багато уваги приділяю цілям та їхньому розумінню учасниками колективного рішення і, натомість ігнорую роль регламентів, ритуалів та порядків денних, завдяки яким голосування певного зібрання, що відбувається у певний час та у певному місці, набуває статусу ухваленого рішення. Ці конвенції справді є необхідними, вони дають змогу координувати дії учасників, а встановлений ними часовий порядок запобігає хаосові, безладдю та маніпуляціям, добре відомим спонтанним зібранням. Водночас, не можна змішувати інструмент із тим, чому він слугує.

²⁶ Пуфендорф вбачав у розколі чи поділові одну з причин зникнення держави, поряд з її поглинанням іншою державою та зникненням усіх її членів [Pufendorf, 1672: VIII, XII, § 5].

Уявимо собі, що вибір постачальника обіду під час засідання адміністративної ради було здійснено відповідно до регламенту рішень читацького клубу. Чи може цей вибір мати статус офіційного рішення клубу і фігурувати як одна з його цілей, що має бути підтверджена на наступному засіданні? Правила та ритуали уможливають та роблять урочистим виконання функцій цілей, підкреслюючи їхню значимість²⁷.

Висновки

В уривку, який я цитував на початку статті, Будон згадує соціалістичну партію як приклад колективної сутності, присутньої у мові, що її соціолог має розуміти як абстракцію. Він стверджує, що соціалістична партія є контекстом, у якому діють та ухвалюють рішення її члени-соціалісти. Це формулювання є помилковим: колективна сутність не є просто сценою діяльності її членів. І тепер ми можемо сказати, чому це так. Уподібнення колективної сутності до контексту не дає змоги побачити відмінність між колективним вибором, що його партія робить в залежності від обставин, та рішеннями, що заторкують саме її буття як політичної партії, наприклад, вибір доктрини, теми виборчої кампанії чи осіб, що представляють її обличчя. Ми це бачили на прикладі читацького клубу: клуб є лише контекстом колективного вибору своїх членів, якщо йдеться про одноразовий вибір постачальника обіду; проте все відбувається інакше, якщо йдеться про визначення його політики як читацького клубу. Водночас, колективна сутність аж ніяк не є субстанційною істотою, адже тоді будь-які дії індивідів, що її складають, були би одночасно діями цієї сутності. Ми знову потрапили б у невизначеність. Одноразовий вибір постачальника обіду належав би до діяльності читацького клубу на одному рівні із вибором його політики. Використовуючи вислів Зимеля, індивіди не могли би бути цілісностями, сконцентрованими на собі, вони були б повністю підпорядкованими частинами більшого за них цілого. Колективна сутність є більшою за контекст та меншою за субстанційну істоту, вона існує тією мірою, якою індивіди, що її утворюють, розглядають себе як частини цілого та чинять у відповідний спосіб у тих видах діяльностей (і лише в них), що об'єднують у межах цієї сутності. Точніше, для того, щоб деліберативне тіло продовжувало існувати, потрібно, щоб цілі, які конституують його ідентичність, справді відігравали роль засновків в обговореннях його членів.

Останнє спостереження дає відповідь на питання про моральну проблему, сформульовану раніше. Надання статусу реальної колективної сутності деліберативному тілу зовсім не передбачає підпорядкування йому індивідів, що утворюють це тіло. На це є дві причини, про які я шойно згадував.

²⁷ Дерек Парфіт [Parfit, 1984: § 79] пов'язує діахронічну ідентичність клубу з регулярним збиранням його членів та повагою до його правил. Мені ці критерії видаються недостатніми. Потрібно розділяти правила та цілі й привілеювати останні.

З одного боку, індивіди здатні вважати себе частинами цього цілого лише з огляду на певні види діяльності. З іншого боку, саме індивіди вирішують, чи заслуговують цілі даної сутності на те, щоб бути засновками їхніх розмірковувань.

ДЖЕРЕЛА

- Аристотель*. Політика / Пер. О. Кислюка. — Київ: Основи, 2005. — 240 с.
- Гобс Т.* Левіафан [1651] / Пер. з англ. — Київ: Дух і літера, 2000. — 606 с.
- Декомб В.* Інституції сенсу / Пер. О. Йосипенко. — Київ: УЦДК, 2007. — 368 с.
- Декомб В.* Клопоти з ідентичністю / Пер. В. Омелянчика. — Київ: Стилос, 2015. — 281 с.
- Anscombe E.* Intention [1957]. — Harvard University Press, 2nd ed, 2000. — 106 p.
- Vaudot P.-Y., Rozenberg O.* Lasses d'Elias. Des assemblées dé-pacifiées? // *Parlement[s]*. — 2010. — № 14. — P. 6–17.
- Baume S.* Penser l'«état organique». Enjeux critiques d'une analogie // *Revue européenne de sciences sociales*. — 2002. — Vol. 40. — № 122. — P. 119–139.
- Bentham J.* Political Tactics [1791]. — Oxford Clarendon Press, 1999. — 312 p.
- Boudon R.* Raison, bonnes raisons. — Paris: Presses universitaires de France, 2003. — 192 p.
- Brams S., Taylor A.* Fair Division. From Cake-Cutting to Dispute Resolution. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 288 p.
- Canguilhem G.* Le normal et le pathologique. — Paris: Presses universitaires de France, 1966. — 300 p.
- Cléro J.-P., Laval C.* La théorie des fictions et l'utilitarisme // *Bentham J. De l'ontologie et autres textes sur les fictions* / Trad. J.-P. Cléro, C. Laval. — Paris: Le Seuil, 1997. — P. 9–65.
- Corneille P.* Tite et Bérénice [1670] // *Œuvres complètes*. — Paris: Le Seuil, 1963.
- Descombes V.* L'action // *Notions de philosophie* / Ed. D. Kambouchner. — T. 2. — Paris: Gallimard, 1995. — P. 103–174.
- Descombes V.* Les institutions du sens. — Paris: Minuit, 1996.
- Descombes V.* Latences de la métaphysique // *Un siècle de philosophie. 1900-2000*. — Paris: Gallimard — Centre Pompidou, 2000. — P. 11–52.
- Descombes V.* Les embarras de l'identité. — Paris: Gallimard, 2013.
- Elster J.* Dialogue avec Bentham // *Faire parler le Parlement* / Ed. C. de Galembert, O. Rozenberg, C. Vigour. — Paris: LGDJ, 2013. — P. 23–41.
- Épicharme.* Vie et écrits d'Épicharme // *Les présocratiques* / Ed. J.-P. Dumont. — Paris: Gallimard, 1988. — P. 191–213.
- Gayon J.* Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? // *L'individu. Perspectives contemporaines* / Ed. P. Ludwig, T. Pradeu. — Paris: Vrin, 2008. — P. 127–150.
- Knights M.* Participation and representation before democracy: petitions and addresses in pre-modern Britain // *Political Representation* / Ed. by I. Shapiro, S.C. Stokes, E.J. Wood and A.S. Kirshner. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — P. 35–58.
- List C., Spiekermann K.* Methodological individualism and holism in political science: a reconciliation // *American Political Science Review*. — 2013. — Vol. 107. — № 4. — P. 629–643.
- Michon C.* Le nominalisme et les relations // *Le temps des savoirs*. — 2000. — № 1. — P. 121–151.
- Moessinger P.* Décisions et procédures de l'accord. — Paris: Presses universitaires de France, 1998. — 132 p.
- Olson M.* Logique de l'action collective. — Paris: Presses universitaires de France, 1978. — 200 p.
- Parfit D.* Reasons and Persons. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — 560 p.

- Pufendorf S.* De jure naturae et gentium libri octo. — Londini Scanorum: Scanorum Sumtibus Adami Junghaus, 1672. — 1227 p.
- Quine W.V.* Relativité de l'ontologie et autres essais / Trad. S. Laugier, J. Largeault. — Paris: Aubier, 2008. — 187 p.
- Richards A.* The nature of the problem // Councils in Action / Ed. by A. Richards, A. Kuper. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — P. 1–12.
- Simmel G.* Sociologie. Études sur les formes de la socialisation / Trad. L. Deroche-Gurcel, S. Muller. — Paris: Presses universitaires de France, 1999. — 780 p.
- Simon H.* The architecture of complexity // Proceedings of the American Philosophical Society. — Vol. 106. — 1962. — № 6. — P. 467–482.
- Simon H.* La science des systèmes. Science de l'artificiel / Trad. J.-L. Le Moigne. — Paris: EPI Éditeurs, 1974. — 464 p.
- Urfalino P.* La décision des collectifs // Faire des sciences sociales. — T. 3: Généraliser / Ed. E. Désveaux, M. de Fornel. — Paris: Éditions de l'EHESS, 2012. — P. 179–208.
- Urfalino P.* Bentham et la tactique politique du débat // Faire parler le Parlement / Ed. C. de Galembert, O. Rozenberg, C. Vigour. — Paris: LGDJ, 2013. — P. 43–49.
- Wiggins D.* Pourquoi la notion de substance paraît-elle si difficile? // Philosophie. — 1991. — № 30. — P. 77–89.
- Wiggins D.* Sameness and Substance Renewed. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 257 p.

Статтю одержано 15.02.2017

REFERENCES

- Anscombe E.* [1957], L'intention / Trad. M. Maurice, C. Michon. — Paris: Gallimard, 2002.
- Aristote.* La politique / Trad. J. Tricot. — Paris: Vrin, 1962.
- Baudot P.-Y., Rozenberg O.* Lasses d'Elias. Des assemblées dé-pacifiées? // Parlement[s]. — 2010. — № 14. — P. 6–17.
- Baume S.* Penser l'«état organique». Enjeux critiques d'une analogie // Revue européenne de sciences sociales. — 2002. — Vol. 40. — № 122. — P. 119–139.
- Bentham J.* Political Tactics [1791]. — Oxford Clarendon Press, 1999. — 312 p.
- Boudon R.* Raison, bonnes raisons. — Paris: Presses universitaires de France, 2003. — 192 p.
- Brams S., Taylor A.* Fair Division. From Cake-Cutting to Dispute Resolution. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 288 p.
- Canguilhem G.* Le normal et le pathologique. — Paris: Presses universitaires de France, 1966. — 300 p.
- Cléro J.-P., Laval C.* La théorie des fictions et l'utilitarisme // Bentham J. De l'ontologie et autres textes sur les fictions / Trad. J.-P. Cléro, C. Laval. — Paris: Le Seuil, 1997. — P. 9–65.
- Corneille P.* Tite et Bérénice [1670] // Œuvres complètes. — Paris: Le Seuil, 1963.
- Descombes V.* L'action // Notions de philosophie / Ed. D. Kambouchner. — T. 2. — Paris: Gallimard, 1995. — P. 103–174.
- Descombes V.* Les institutions du sens. — Paris: Minuit, 1996.
- Descombes V.* Latences de la métaphysique // Un siècle de philosophie. 1900–2000. — Paris: Gallimard — Centre Pompidou, 2000. — P. 11–52.
- Descombes V.* Les embarras de l'identité. — Paris: Gallimard, 2013.
- Elster J.* Dialogue avec Bentham // Faire parler le Parlement / Ed. C. de Galembert, O. Rozenberg, C. Vigour. — Paris: LGDJ, 2013. — P. 23–41.
- Épicharme.* Vie et écrits d'Épicharme // Les présocratiques / Ed. J.-P. Dumont. — Paris: Gallimard, 1988. — P. 191–213.
- Gayon J.* Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus? // L'individu. Perspectives contemporaines / Ed. P. Ludwig, T. Pradeu. — Paris: Vrin, 2008. — P. 127–150.

- Hobbes Th.* [1651], *Léviathan* / Trad. F. Tricot. — Paris: Sirey, 1971.
- Knights M.* Participation and representation before democracy: petitions and addresses in pre-modern Britain // *Political Representation* / Ed. by I. Shapiro, S.C. Stokes, E.J. Wood and A.S. Kirshner. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — P. 35–58.
- List C., Spiekermann K.* Methodological individualism and holism in political science: a reconciliation // *American Political Science Review*. — 2013. — Vol. 107. — № 4. — P. 629–643.
- Michon C.* Le nominalisme et les relations // *Le temps des savoirs*. — 2000. — № 1. — P. 121–151.
- Moessinger P.* Décisions et procédures de l'accord. — Paris: Presses universitaires de France, 1998. — 132 p.
- Olson M.* Logique de l'action collective. — Paris: Presses universitaires de France, 1978. — 200 p.
- Parfit D.* Reasons and Persons. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — 560 p.
- Pufendorf S.* De jure naturae et gentium libri octo. — Londini Scanorum: Scanorum Sumtibus Adami Junghaus, 1672. — 1227 p.
- Quine W.V.* Relativité de l'ontologie et autres essais / Trad. S. Laugier, J. Largeault. — Paris: Aubier, 2008. — 187 p.
- Richards A.* The nature of the problem // *Councils in Action* / Ed. by A. Richards, A. Kuper. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — P. 1–12.
- Simmel G.* Sociologie. Études sur les formes de la socialisation / Trad. L. Deroche-Gurcel, S. Muller. — Paris: Presses universitaires de France, 1999. — 780 p.
- Simon H.* The architecture of complexity // *Proceedings of the American Philosophical Society*. — Vol. 106. — 1962. — № 6. — P. 467–482.
- Simon H.* La science des systèmes. Science de l'artificiel / Trad. J.-L. Le Moigne. — Paris: EPI Éditeurs, 1974. — 464 p.
- Urfalino P.* La décision des collectifs // *Faire des sciences sociales*. — T. 3: Généraliser / Ed. E. Désveaux, M. de Fornel. — Paris: Éditions de l'EHESS, 2012. — P. 179–208.
- Urfalino P.* Bentham et la tactique politique du débat // *Faire parler le Parlement* / Ed. C. de Gallemberg, O. Rozenberg, C. Vigour. — Paris: LGDJ, 2013. — P. 43–49.
- Wiggins D.* Pourquoi la notion de substance paraît-elle si difficile? // *Philosophie*. — № 30. — 1991. — P. 77–89.
- Wiggins D.* Sameness and Substance Renewed. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 257 p.

Received 15.02.2017

Переклад із французької
О. ЙОСИПЕНКО

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Український переклад термінології німецької гуманітаристики

Цього року «Філософська думка» продовжує ознайомлення читачів із матеріалами семінарів «Український переклад термінології німецької гуманітаристики», які відбуваються за підтримки Гете-Інституту в Києві. Черговий семінар, присвячений проблемам перекладу творів Мартина Бубера, відбувся 23 лютого 2017 року. Запрошеним експертом був перекладач одного з головних творів Бубера «Я і Ти» Віталій Терлецький. Незмінний модератор семінарів – Вахтанг Кебуладзе.

ТЕРМІНОЛОГІЯ ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ МАРТИНА БУБЕРА: між профанністю і сакральністю

Вахтанг Кебуладзе: Стосовно Мартина Бубера, як і стосовно Фридриха Ніцше (проблеми перекладу його творів ми обговорювали минулого разу), важко говорити про термінологічний апарат. Ми радше маємо до діла складну констеляцію метафор, концептів у сенсі Дельоза і Гватарі або екзистенціалів у сенсі Гайдегера. З огляду на це переклад творів Бубера становить доволі складну задачу. Сьогодні ми спробуємо поговорити про можливі шляхи її розв'язання.

Віталій Терлецький: Хрестоматійною є теза, що твір М. Бубера «Я і Ти» (вперше опублікований 1923 року), як і творчість його автора, належать до традиції філософії діалогу, ба навіть ширше — до комунікативної філософії. Зрозуміло, що визначальну роль при цьому відіграють слова і поняття, що означають «ставлення», «відношення», «співвідношення» чи «реляцію». У творі такої лексики більш ніж достатньо. Тут ми подибуємо весь спектр німецьких слів для позначення вказаного явища: die Haltung (ставлення), die Beziehung (стосунок — трапляється найчастіше), das Verhältnis (часто у значенні множини «відносини/стосунки», але інколи і в значенні «відношення/співвідношення»,

© В. КЕБУЛАДЗЕ,
А.ЛАКТІОНОВА,
О. ПАНИЧ,
В. ТЕРЛЕЦЬКИЙ,
2017

напр.: «Zahlenverhältnis — числове співвідношення»), die Relation (рідко трапляється, здебільшого як синонім для «стосунку»).

Анна Лактіонова: Стосовно цієї низки понять постають уточнювальні запитання (і мені видаються слухними позитивні відповіді на кожне з них, адже це радше міркування, виражені в запитальній формі):

Чи може йтися не лише про множину відносин/стосунків, а й про множину ставлень?

Чи може йтися про зіставлення як альтернативу співвідношення?

Вахтанг Кебуладзе: Безперечно, ми маємо шукати в українській для перекладу цього шеругу німецьких синонімів якомога більше адекватних слів. Я би додав ще й поняття «зв'язок». Утім, тут ми маємо справу не так зі специфічною мовою Бубера, як з поширеними в німецькій мові словами. Тож пропоную перейти до обговорення специфічних слів і виразів самого Бубера.

Віталій Терлецький: Складним для перекладу виявляється комплекс питань, пов'язаних із мовою, мовленням, словом, висловом, відповіддю. Питомі новотвори М. Бубера, наприклад, Es-Rede і Es-Sprache (Воно-мова), можна адекватно перекласти лише з огляду на відповідний контекст. Але при відтворенні низки вагомих слів і понять певні «втрати» неминучі: die Anrede — «звертання» втрачає зв'язок з мовою-мовленням, die Antwort — «відповідь» дуже віддалено пов'язане зі «словом». А от дієслово «worten» задля збереження його зв'язку з іменником доводиться відображати конструкцією «карбувати у слові». Сюди ж належить і певна проблема з перекладом зачинових слів вказаного твору, а саме «Grundwort(e)» — «засадничі слова». Семантика досить широка: «основна частина складного слова», «основна (друга) компонента складного слова, що докладніше визначається через першу», «улюблене слівце, вислів» і, нарешті, «первісне / початкове слово, слово-початок, порівняно з похідними від нього словами».

Вахтанг Кебуладзе: А, може, дієслово «worten» вартувало би перекладати як «словити»?

Олексій Панич: Я підтримую цю пропозицію. Мені ця ситуація дещо нагадує пояснення Анатолія Ахутіна до його експериментального російського перекладу грецького οὐσία: якщо παρουσία — це «при-сутствие», а ἀπουσία — «от-сутствие», то οὐσία найкраще перекладати російською як... просто «сутствие» (українською, відповідно, виходить «при-сутність», «від-сутність», і просто «сутність»). У нашому теперішньому прикладі: в українській мові вже наявні такі словоформи, як «лихословити» і «славословити»; знов-таки, віднімаємо префікси і отримуємо досі незапитуване, але цілком легітимне дієслово «словити».

Анна Лактіонова: Як переклад «Grundworte» окрім варіанта «засадничі слова» можливий ще варіант «базові слова».

Віталій Терлецький: У творі Бубера неабияку роль відіграє також і поняттєвість екзистенційної філософії. Одне з таких понять der Schauder —

«жах». Можливо, краще було б перекласти його як «тремтіння», але у Бубера є *das Zittern* (шоправда, в дієслівній формі). Також як «жах» перекладено поняття *der Angst*. Чи є значеннева різниця між обома поняттями у мислителя, складно сказати. Але з огляду на частоту вжитку переважає *der Schauder* (разом із дієслівними і дієприкметниковими формами). Певно, треба було б якось розмежувати ці два слова.

М. Бубер був і залишається одним із тих німецьких акторів, які максимально використовували все багатство і багатоманітність німецької мови, долучаючи до своїх текстів інколи мало уживані слова й вислови та часто послуговуючись синонімікою рідної мови. Задля з'ясування змісту або уточнення певного значенневого нюансу доводиться звертатися не просто до тлумачних німецьких словників, а щораз заглядати до словника німецької мови братів Грим. Бо тільки в ньому можна було знайти, що, наприклад, *erleben sich = laben sich* — насолоджуватися або *einbewältigen = überwältigen* — у відповідному контексті «потрібно справитися».

Певно, найбільша проблема полягає у перекладі складних для трансляції слів і понять Буберового філософування. Найпоказовішими є такі:

Die Entwirklichung — «знедійснення» (пор. «здійснення» для «*Verwirklichung*»). Поняття «дійсність» (*Wirklichkeit*) має принциповий характер для концепції М. Бубера: воно позначає передусім якусь подію між Я і візаві. До того ж воно корелятивне з дією, на що неодноразово вказує сам філософ. Тому перекладати його українською як «дереалізація» видавалося недоречним.

Das Eigenwesen — «самовластива істота». Це поняття позначає людину, якій ідеться про саму себе, про своє власне «Я», причому наголос робиться на усвідомленні нею своєї власної окремішності. Можливим варіантом була б «еґоїстична істота». Втім, поняття «еґоїзм» має на сьогодні цілком негативні конотації, що не зовсім відповідає відносно нейтральному перебігу думки Бубера. «Самовластивий» можна експлікувати як «властивий/притаманний самому собі» і водночас «сконцентрований на самому собі».

Прикметник «*ichhaft*», відп., іменник *die Ichhaftigkeit* перекладено як «ятний»/«ятність». Попри їхню технічність, вони все ж нерідко трапляються в тексті Бубера (і не лише у нього) і означають «пов'язаність з «Я», на що вказує суфікс «-haft». У Бубера є ще справжні новотвори «*vorichhaft*» — «*nachichhaft*». Вочевидь, тут немає й натяку на «еґоїстичність», а йдеться про те, що будь-яке ставлення «Я» до «Ти» чи «Воно» передбачає якесь «нетематичне знання» (Гайдегер) про це «Я», але це знання ще не стало предметом рефлексії. Бубер говорить у цьому контексті, що «людина відчуває [*verspürt*] ...але ще не чуває [*innewerden*] самого цього Я». Відповідники «ятний/ятність» утворені за парадигмою «зоря — зоряний — зоряність», «полум'я — полум'яний — полум'яність» тощо з додаванням лише суфікса «н» і певного родового закінчення.

Олексій Панич: Мене все ж таки не переконує це «т» після «я» у словоформах «ятний»/«ятність». Я розумію, що «яний»/«яність» звучатиме аж надто дивно, хоча саме це відповідало б парадигмі «зоря — зоряний, полум'я — полум'яний». Можливо, кращим компромісом був би варіант з доданим йотом: «яйний»/«яйність». Я не можу зараз сказати, чи можна обґрунтувати цей йот хоч якимось фонетичним правилом, але для «т» після «я» такого фонетичного правила точно немає.

Віталій Терлецький: За такою ж самою парадигмою утворені відповідники для більш уживаних слів *welthaft / die Welthaftigkeit* — «світний»/«світність». Це дозволяє розмежовувати такі вагомні, особливо для феноменологічної традиції, поняття, як *weltlich* — «світовий/світський» та *die Weltlichkeit* — «світовість/світськість».

Кебуладзе, Вахтанг (модератор) — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії КНУ ім. Тараса Шевченка, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА.

Лактіонова, Анна — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Панич, Олексій — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник Науково-видавничого об'єднання «Дух і літера». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, переклад філософських творів.

Терлецький, Віталій — кандидат філософських наук, завідувач відділу філософії та геополітики Науково-дослідного інституту українознавства.

ПЕРШИЙ ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ КОНКУРС ІМЕНІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ ДЛЯ МОЛОДИХ ДОСЛІДНИКІВ

21 грудня 2016 року на урочистому засіданні Філософської спілки м. Одеси було підбито підсумки Першого всеукраїнського конкурсу імені Неллі Іванової-Георгієвської для молодих дослідників за краще наукове дослідження у таких напрямках, як феноменологія, герменевтика, філософія сміху та філософія танцю.

Принагідно згадаймо про чудову жінку-філософа, якій присвячений конкурс. Неллі Іванова-Георгієвська (1956—2014) — український філософ, викладачка філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, головна редакторка одного з найкращих в Україні філософських журналів «Докса», член правління наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція», координаторка Одеського центру з наукових досліджень сміху та сміхової культури, засновниця Центру наукового дослідження танцювального мистецтва імені Ігоря Чернишова. Царини її наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, філософія танцю. У 2012 році Неллі Іванова-Георгієвська отримала відзнаку Українського філософського фонду як «взірець глибоко компетентного, чесного і відданого справі викладача, що справив непересічний багаторічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь».

Ініціатива започаткувати премію належить колишньому одеситу Олександрові Іванову (Нью-Йорк, США), який забезпечив її фінансову підтримку.

Це починання підхопили Наукове товариство «Одеська гуманітарна традиція», культурна асоціація «Новий Акрополь», його підтримав Український філософський фонд. Найголовніше ж те, що на ініціативу відгукнулися студенти, аспіранти, молоді дослідники, які подали на конкурс власні роботи. Члени журі, в яке увійшли філософи Одеси та Києва, відзначили високий рівень усіх конкурсних текстів.

Переможцем конкурсу став аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка **Андрій Вахтель** за роботу «Свідомий досвід і антиредукціонізм у філософії Деvida Чалмерса».

Дипломи II ступеня здобули:

Анастасія Зиневич, магістр-психолог ОНУ імені І.І. Мечникова, аспірантка Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України за статтю «Дві феноменології і дві французькі традиції екзистенціальної філософії»;

Максим Коцюба, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка за статтю «Досвід етичного як допредикативний досвід».

Оргкомітет конкурсу оголошує початок нових творчих змагань молодих дослідників, підсумки яких буде підбито у грудні 2017 року на черговому засіданні Філософської спілки м. Одеси, присвяченому пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської.

ПРЕМІЇ В ЦАРИНІ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКИХ ПЕРЕКЛАДІВ

17 листопада 2016 року, в Міжнародний день філософії, відбулося урочисте підбиття підсумків двох загальнонаціональних конкурсів з філософії: Премій з філософії (було відзначено кращі роботи за 2011–2015 роки) та Національного конкурсу України в царині філософських перекладів. Захід пройшов у залі вченої ради Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Були вручені Премії з філософії у чотирьох номінаціях та відзнаки Національного конкурсу України у царині філософських перекладів у двох номінаціях. Лауреатами конкурсів стали:

Лауреат Премії ім. Марії Злотіної за кращу філософську монографію — Сергій Секундант (Одеса, ОНУ ім. І.І. Мечнікова), монографія «Епістемологія Ляйбніца в її нормативно-критичних засновах» (Одеса, 2013).

Лауреат Премії ім. Сергія Кримського за найбільш новаторську філософську концепцію (ідею), викладену у наукових публікаціях — Віктор Козловський (Київ, НаУКМА), монографія «Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі» (Київ, 2014).

Лауреат Премії ім. Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії — Історико-філософський журнал *Sententiae* (головний редактор Олег Хома, Вінниця, ВНТУ).

Лауреат Премії ім. Віталія Табачковського за кращу друковану роботу молодого дослідника (до 35 років) у галузі філософії — Андрій Синиця

(Львів, ЛНУ ім. І.Я. Франка), монографія «Аналітична філософія» (Львів, 2013).

Лауреат Національного конкурсу України у царині філософських перекладів (Програма з перекладів сучасної філософської літератури) — Олексій Панич (Київ, НВО «Дух і літера»), книга Ч. Тейлор «Секулярна доба» (Київ: Видавництво «Дух і літера», 2013).

Лауреат Національного конкурсу України у царині філософських перекладів (Програма з перекладів класичної філософської літератури) — Віктор Котученко (Київ, НаУКМА), книга: Тома Аквінський «Компендіум теології» (Київ: Видавництво Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011).

Також була вручена Відзнака Українського філософського фонду за евристичний та організаційний внесок у розвиток досліджень вітчизняної інтелектуальної традиції важко переоцінити; М. Ткачук відзначена, зокрема, видатне досягнення у царині філософії Марині Ткачук (Київ, НаУКМА), чий як ініціатор, укладач, науковий редактор та основний автор безпрецедентного за масштабом та сумлінністю виконання видання — Енциклопедії «Київська духовна академія в іменах: 1819–1924» (у 2-х т., Київ, 2015–2016).

Показчик статей, надрукованих у часопису «Філософська думка» 2016 року

	№	С.
АРИСТОТЕЛЬ І АРИСТОТЕЛІЗМ		
Аристотель і аристотелізм: 2400 років потому: Круглий стіл «Філософської думки» (А.Ахутін, А.Баумейстер, О.Білий, А.Васильченко, О.Гомілко, В.Жулай, В.Звіняцьковський, В.Козловський, М.Попович, С.Пролеєв, В.Терлецький, В.Туренко, О.Хома)	5	6
Васильченко А. Еквівокативність буття і модальна метаонтологія	5	65
Навроцький В. «Топіка» Аристотеля і практичний поворот у сучасній логіці . . .	5	27
Панич О. Аристотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю . . .	5	33
Підсумкова дискусія (В.Козловський, В.Омельяничик, О.Панич, С.Пролеєв, В.Терлецький, О.Хома).	5	72
Симчиц М. Схоластичний аристотелізм у Києво-Могилянській академії (XVII—XVIII ст.).	5	50
Ткаченко Р. Бог і необхідність: концепція необхідного у Аристотеля та Ансельма Кентерберійського	5	56
ДИСКУРС РЕВОЛЮЦІЇ ГІДНОСТІ		
Дискурс Революції Гідності: зміст, структура, методологія дослідження: Круглий стіл «Філософської думки» (І.Ясна, В.Бекешкіна, В.Верстюк, А.Єрмоленко, С.Жаботинська, В.Кебуладзе, М.Попович, С.Пролеєв, О.Сігов, В.Скуратівський, Н.Трач).	4	6
Білий О. Революція і легітимація	4	57
Єрмоленко А. Дискурс в архітектоніці мовної прагматики	4	69
Семків Р. Сатирико-гумористичний дискурс Революції Гідності	4	118
Филипович Л., Горкуша О. Голос Церкви: аксіологічні виміри релігійної риторики на Майдані 2013 – 2014 років	4	87
Ясна І. Семантика Події	4	10
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 РОКІВ		
Ювілейне засідання Вченої ради Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (М.Попович, С.Пирожков, В.Смолій, В.Бугров, С.Довгий, П.Толочко, О.Рафальський, Ю.Шемшученко, М.Суліма, В.Василяшко, О.Маврів)	6	8
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 РОКІВ: ВІДДІЛИ		
Андрос Є. Відділ філософської антропології: філософське знання як форма самовизначення людини у світі	6	20

<i>Бистрицький Є.</i> Епістема відділу філософії культури, етики і естетики.	6	13
<i>Васильченко А., Кузнєцов В.</i> Відділ логіки та методології науки: від наук про природу до наук про людину.	6	30
<i>Єрмоленко А.</i> Відділ соціальної філософії: історія, здобутки, перспективи	6	27
<i>Йосипенко С.</i> Відділ історії філософії України: від філософів Давньої України до сьогодення	6	34
<i>Кисельов О.</i> «На периферії»: науковий атеїзм у структурі Інституту філософії	6	48
<i>Лях В.</i> Відділ історії зарубіжної філософії: здобутки і перспективи	6	38
<i>Фадєєв В.</i> Відділ філософських проблем етносу та нації: актуальні проблеми крізь призму міждисциплінарного підходу	6	45

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 РОКІВ: ПОСТАТІ

<i>Андрос Є.</i> Про творчу спадщину Віталія Табачковського	6	99
<i>Бистрицький Є.</i> Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (стаття 1)	6	76
<i>Єрмоленко А.</i> Філософія Василя Лісового у контексті сучасних філософських досліджень	6	87
<i>Йолон П.</i> Знакова роль Павла Копніна (стаття 1)	6	54
<i>Козловський В.</i> Володимир Шинкарук: існую, отже, мислю	6	67
<i>Лой А.</i> Олександр Яценко: приречений на відкритість	6	106
<i>Лютий Т.</i> Сенсожиттєвий універсум Сергія Кримського	6	122
<i>Малахов В.</i> Володимир Мазепа: до згадки	6	130
<i>Ткачук М.</i> Інститут філософії в інтелектуальній біографії Вілена Горського	6	113

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 РОКІВ: РЕПЛІКИ

<i>Головаха Є.</i> До 100-річчя Івана Петровича Головахи як одного з фундаторів інституту	6	137
<i>Ткачук М.</i> «70 років – початок доби зрілості».	6	140

МОЖНОВЛАДЦІ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Можновладці та громадянське суспільство: виклики для України: Круглий стіл «Філософської думки» (<i>О.Білий, Є.Бистрицький, В.Верстюк, Т.Гардашук, Є.Головаха, А.Єрмоленко, В.Кебуладзе, В.Козловський, А.Лой, О.Панич, Л.Фінберг</i>)	1	6
--	---	---

ТЕМА ЧИСЛА: ЛОГІЧНА ТЕРМІНОЛОГІЯ

Логічна термінологія: проблема кодифікації: Круглий стіл «Філософської думки» (<i>А.Баумейстер, А.Васильченко, В.Кебуладзе, Н.Козаченко, А.Конверський, А.Лактіонова, О.Маєвський, В.Навроцький, О.Остроушко, М.Попович, І.Хоменко, Я.Шрамко, О.Щербина</i>)	3	6
<i>Хоменко І.</i> Неформальна логіка та аргументативне міркування	3	34
<i>Шрамко Я.</i> Принцип дуальності в логіці і філософії	3	47

PHILOSOPHY OF MIND

<i>Комар О.</i> Тесеєві мандри свідомості	2	57
---	---	----

<i>Лактіонова А.</i> Сучасна філософія свідомості: методологічні «запити»	2	39
<i>Леонов А.</i> Роберт Кірк – засновник філософських зомбі	2	71
<i>Сенетий Д.</i> Чому існує «важка проблема свідомості»?	2	30
<i>Солодка О.</i> До риторичного аналізу дискурсу Philosophy of Mind	2	48
Philosophy of Mind? – Mind the Gap! (Круглий стіл «Філософської думки» (<i>Т. Білоус, А. Богачов, О. Болдирев, А. Васильченко, В. Кебуладзе, О. Комар, Н. Кочубей, А. Лактіонова, А. Леонов, В. Менжулін, М. Нестерова, Д. Сенетий, О. Солодка</i>)	2	6
The Cambridge Declaration on Consciousness	2	78
ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ		
<i>Білоус Т.</i> Натуралістична філософія економіки	2	81
ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ		
<i>Циба В.</i> Кант в Аушвіці: Звичаєвість та інституції	1	64
<i>Шевченко О.</i> Слова-фантоми у пропагандистському дискурсі української влади.	1	56
САМОРЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ		
<i>Єрмоленко А.</i> Відродження філософської культури зі світу перекладу.	5	78
<i>Култаєва М.</i> Демократія і філософія: політичний заповіт К. Ясперса і виклики сьогодення	5	94
<i>Сенетий Д.</i> Психофізичний дуалізм Декарта у сучасній ретроспективі.	3	64
<i>Ясперс К.</i> Фрагменти з твору «Мала школа філософського мислення»	5	105
ДИСКУСІЇ		
<i>Кислюк К.</i> Меморіальний ландшафт української культури: минуле та сучасність	3	90
<i>Довга Л.</i> Посібник із курсу «Історія української культури»: питання до дискусії	3	74
Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. What is like to be a zombie? (<i>А. Вахтель, В. Кебуладзе, О. Комар, А. Леонов, Д. Сенетий, А. Синиця, В. Суховий, В. Циба</i>)	1	83
НА ВІЛЬНУ ТЕМУ		
<i>Баумейстер А.</i> Гадамер як міфотворець: міф Гайдегера	1	112
<i>Култаєва М.</i> Педагогічна провінція Петера Слотердайка: революції на прикордонні	2	94
ПРО КНИГИ		
<i>Волковський В.</i> Сакральне і профанне: що сховане за сотнями релігій?	5	123
<i>Піч Р.</i> Імпульс для розвитку філософської думки	4	123

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

<i>Гомілко О.</i> Сердечне порозуміння в присутності величі університету: Щорічна конференція [be sees] (2—4 квітня, 2016, Кембридж, Великобританія)	3	106
Окремі концепції філософування Фрідріха Ніцше (<i>В.Кебуладзе, Т.Лютій</i>)	6	143
Проблематика Іншого у творах Юргена Габермаса: поняттєво-перекладний аспект (<i>А.Дахній, В.Кебуладзе</i>)	5	130
Проблеми перекладу понять, похідних від слова «Welt», в етиці, практичній філософії та соціології (<i>А.Єрмоленко, В.Кебуладзе</i>)	3	117
Термінологія епістемології (<i>А.Богачов, В.Кебуладзе</i>)	4	125
Термінологія німецької класичної філософії (<i>А.Богачов, І.Бурковський, В.Кебуладзе, В.Терлецький</i>)	1	75
Термінологія фундаментальної онтології Мартина Гайдегера (<i>А.Богачов, І.Бурковський, В.Кебуладзе</i>)	2	113

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кг 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97–2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон, адресу та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторіткових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-