

*Інна
Голубович*

«ПОДІЯ», «ПОДОРОЖ» І «СИТУАЦІЯ» ДУМКИ: до питання про можливості біоконцептографії

У можливості, а у певних ситуаціях навіть необхідності розглядати історію науки, культуру мислення з урахуванням антропологічного, етичного та екзистенційного чинників сьогодні майже нікого переконувати не треба. Проте залишається відкритим питання про теоретично-дослідницькі умови такої можливості. Яким має бути поняттєво-концептуальний каркас аналізу історії ідей як особистісної драми, розіграної в конкретній історичній та життєвій ситуації, бачення наукової творчості як досвіду вдосконалення людського в людині через внутрішнє проживання, як екзистенційної ситуації, в якій мислитель кожного разу наново непередбачувано відтворює «людськість у своїй особі»? Яким чином увести в наукове знання безпосередньо біографічний досвід проживання в конкретній історичній ситуації і яким чином сам досвід наукового та філософського мислення подати як форму життєво-практичного трансценденталізму? Наш варіант відповіді — лише один з можливих.

Російські філософи П. Киященко та Л. Тищенко запропонували поняття «біоконцептографія» [Киященко, 2000; Киященко, Тищенко, 2004] як необхідне для опису парадоксальних і помежових ситуацій у пізнанні, ситуацій збігу кардинальних біографічних і концептуальних змін, резонансу біографічного переживання та теоретичної настанови. Саме у «досвіді помежового» мислення виявляє

свою «спів-присутність»: «...воно не може поставити себе на позицію відстороненого спостерігача. Воно повинно прожити ситуацію, перетворитися на факт біографії мислячої істоти, на факт біоконцептографії» [Киященко, Тищенко, 2004: с. 236]. Біоконцептографія фіксує необхідність одночасного утримання того, що традиційно дисциплінарно розведене, — цілісну людину (не просто «суб'єкта»), яка думає та філософує, та того, на що може бути звернена думка, тобто мислення. У біоконцептографічній настанові відкриваються «можлива неможливість» існування беззасновкових універсальних філософських і наукових істин і «неможлива можливість» явного проговорювання конкретних умов виникнення знання, його «тут і тепер» існування. Фіксують збіг кардинальних біографічних і концептуальних подій, криз, змін. Саме тут відбувається важливий для сучасної методології науки поворот до переоцінки ролі «оповідача» та місця «оповідання» у філософській практиці. Акти думки розглядають як певні «можливі світи або універсуми розмислу», як сукупність емпіричних описів та теоретичних положень. Одиницею опису таких «універсумів розмислу» у режимі оповідання є «подія» («подія думки», «подія життя»). Теоретичні розмисли у такому контексті набувають значення життєвих ситуацій, вчинків, досвідів пошуку смислу. Виникає особливий простір філософування, який включає в себе «нерівності», «розломи», «шпарини», парадоксальності мислення. Проте сам по собі новий термін не розв'язує проблеми. Неологізм «біоконцептографія» — не самоціль, а лише можливість зв'язати у вузол лінії роздумів, утримати певну транспозицію — проміжок «між» різними дисциплінарними дискурсами, які тематизують пізнавальну діяльність як таку.

Перебуваючи на цьому проблемно-тематичному перехресті, звернемося, по-перше, до М. Бахтіна, ідеї якого, на наш погляд, можуть суттєво збагатити зміст «біоконцептографії». Важливою у цьому аспекті є така теза Бахтіна: «кожна моя думка з її змістом — це мій індивідуально-відповідальний вчинок» [Бахтин, 2003: с. 10]. Водночас у концепції Бахтіна теоретично обґрунтовано постулат: автор у певній перспективі — це не людина у вузько біографічному розумінні, не суб'єкт, а принцип бачення, «чистий автор», «підстава зображення». Стосовно інтелектуальної біографії або біоконцептографії (це різні речі, але їх розрізненню слід приділити спеціальну увагу) йдеться не про суб'єкта авторства/життя, а про «підставу» авторства/життя, яка є організувальною, конституювальною (сми-слоконституювальною). В інтелектуальній біографії останнє — це «підстава думки». Саме вона організує життя-біографію як смисло-часову та тематичну єдність. Вона «кидає світло» на героя інтелектуальної біографії. Бахтін підкреслює, що від «чистого автора» є шлях до «автора-людини», причому в саму серцевину, глибину людини. Понад те, саме такий шлях від організувальної «підстави думки» до самої людини в її біографічній

неповторності здатен розкрити цю «серцевину-глибину». Саме так, а не інакше, відкривається шлях до духовної біографії. Ця суто авторська духовно-біографічна (інтелектуально-біографічна) підстава є, згідно з Бахтіним, своєрідна *natura creans et non create* (нестворена природа, яка створює), а автор-герой біографії життя — *natura create* (природа створена). Враховуючи весь контекст творчості Бахтіна, ризикнемо зблизити організуючу авторську підставу з виміром «буття думки», думки як вчинку.

Бахтін запропонував своє бачення категорії «події» як «події буття» [Щитцова, 2002]. У такому розумінні вона, як нам здається, може бути залучена до розгляду поняття «подія думки». С. Аверинцев відзначив близькість бахтінської «подієвості» до важливого для німецької філософської традиції терміна *«geschichtlich»* — історія як подія, звершення, здійснення [Аверинцев, Гоготішвили, 2003: с. 447]. Нагадаємо, що Гайдегер розрізняє *«geschichtlich»* — історія як подія та *«historisch»* — історія як оповідь. *«Geschlichte»* означає також конкретно-екзистенційний, необоротний і неповторний потік подієвості на відміну від схематизованої в акті пізнання *«Historie»*. Цей контекст був украй важливим для Бахтіна в його критиці гносеологізму. Особливе значення мало у концепції Бахтіна поняття «подія буття», незважаючи на той факт, що в його текстах не знайдено детального концептуального обґрунтування цього терміна. Л. Гоготішвілі вдалося текстуально виявити лише одну характеристику «події буття» як форми сприйняття (переживання) буття індивідуальної свідомості («подієвої», моральної, релігійної) [Аверинцев, Гоготішвили, 2003].

Для Бахтіна «подія буття» — поняття феноменологічне, оскільки «живій свідомості» буття відкривається саме як подія. Характеристика «події буття» — ризикована абсолютна невизначеність розвитку та результату події (не фабульна, а смислова). Йдеться також про «момент чистої подієвості у мені», де «Я» зсереди себе причетне до єдиної, конкретно-одиночної події буття [Бахтін, 1979: с. 104]. Це особливий внутрішній хронотоп подієвості, його просторово-часова структура виявляється навіть у побудові фрази, яку напевно чи усвідомлював її автор: «момент (часове)... — де «просторове». Саме цей хронотоп подієвості є засадовим для події як такої, «події життя», «події думки», «події тексту» (якщо враховувати можливість утілити подію в оповідь). Між тим, як неодноразово зазначає Бахтін, «подія соромиться ритму», це сфера «витверезення і тиші», отже невиразності, невимовності. Тобто тут визначено принципову неперекладність «події буття» словом. Проте прагненням до такого перекладу живе духовна культура людства.

Щитцова вважає, що в композиційному розумінні питання про подієвість у Бахтіна посідає таке саме місце, як питання про «сене буття взагалі» у фундаментальній онтології Гайдегера. «Мою подію» Бахтіна і *Dasein* Гайдегера об'єднує, з її точки зору, антропологічно центрована проб-

лематизація буття. Констатовано й різницю: «у позові про буття» Гайдегер захищає буття, а Бахтін — «моє відповідальне місце у ньому» [Щипцова, 2002: с. 28]. Білоруська дослідниця відзначає, що Бахтін рідко вживає термін «існування» як надто нейтральний порівняно з термінами «подія» або «вчинок». При цьому Бахтін вважав Кіркегора, який насправді легалізував «існування» в сучасній філософії, своїм ідейним попередником [Щипцова, 2002: с. 48; Щипцова, 1999]. Він згадував, що ще в юні роки в Одесі ознайомився з працями данського філософа.

У подієвому вимірі продумані і онтологія («нова онтологія», «онтологічний поворот») і методологія гуманітарного знання, обґрунтуванню якої Бахтін присвятив не одну працю. Для такого «подієвого» онтологічного і гносеологічного повороту необхідно перетворити й самі теоретико-методологічні засади, мову та жанр опису. Інтелектуальна біографія, що може бути подана і як «біоконцептографія» — один з дослідницьких жанрів. «Мою дійсність», моє «Я є» у новій подієвій настанові належить не тільки постулювати, надаючи «Я» категорійного статусу, але й феноменологічно описувати його як переживання. «Подієве» бачення може бути зреалізоване у біографічній/автобіографічній оповіді, де будь-який зовні навіть малозначущий факт життя здатен стати подією у відповідальному розумінні слова. Водночас саме біографічний ракурс (у нашому випадку інтелектуально-біографічний) виявляє надзвичайну проблематичність і негарантованість присутності буття у житті людини (мислителя). Ми можемо також споглядати, як «подія», «подія буття» в актуальній та потенційній її формах іноді, на жаль, перетворюється на «випадок», «казус», де буттєвий вимір редуковано й знято.

Р. Барт у «Структурі випадку» визначає тонку відмінність між «подією» та «випадком» [Барт, 2003]. Його підхід відтіняє позицію Бахтіна, нюансує її, але не доповнює, оскільки статус «події» Бахтін і Барт осмислюють по-різному і висвітлюють різні її перспективи. Бахтін — перспективу того, хто знаходиться всередині події, хто її переживає, перетерплює (актора); Барт — точку зору того, хто сприймає подію чи випадок як інформацію (реципієнта, читача у широкому розумінні слова). Для нас важливими є обидві перспективи. У Барта подія — «фрагмент роману», змінна величина в оповіданні, яка має часову тривалість. Подія є екзогенною, вона закономірно відсилає до «вже знайомого світу», до ширшої ситуації [Барт, 2003: с. 399]. Проте гонитву за «тінню божества» і пошук буттєвого рівня здійснюють і в такому розумінні подієвості. «Випадок» (точніше — «випадок-пригода») має закрити, самодостатню структуру (у собі самому містить власні обставини, передумови, наслідки), він (формально) не відсилає ні до якого зовнішнього контексту, не позначений часовою тривалістю, є випадковим, тобто фіксує «випадкову причинність» [Барт, 2003: с. 400—401]. Як наголошує Барт, сприйняття соціокультурних феноменів як

«хроніки пригод/випадків» у певному розумінні знімає з людини відповідальність, у тому числі відповідальність смислоутворення, адже сам смисл (як зміст знакової системи, згідно з Бартовою моделлю) залишається «німим». Тому є реальною загроза сприйняття духовної культури, інтелектуальної традиції, історії філософської думки саме як «хроніки випадків» — до неї ми аж ніяк не причетні, а її смисл є принципово недоступним, тому він залишає нас байдужими.

Факт життя/біографії часто-густо буває амбівалентним і навіть дихотомічним, існуючи одночасно на двох протилежних полюсах: «подія-для-мене» — «випадок-для-інших» або «випадок-для-мене» — «подія-для-інших». Бахтін критично ставився до сучасного йому біографічного жанру, особливо до біографічного методу. Він вважав, що біографія описує простір зумовленості людського існування, детермінованості його зовнішнім середовищем, обставинами. Проте сам він пропонував розкішний подарунок цьому жанрові, який здатен його суттєво перетворити, — «подію». «Подія» сама в собі має свою власну підставу, й покладатися на неї можливо лише одним єдиним чином: в акті її конкретного подієвого засвідчення.

З Бахтіним ми зафіксували увагу на «події», «події *буття*»; тепер звернемося до «події *думки*». Її сутність і зміст були глибоко продумані М. Мамардашвілі. Для нього, як і для Бахтіна, думка — це вчинок, вчинок у просторі культури. Філософ визначає акт думки як ситуацію думки, тобто додання фактичності до логічного акту мислення, він звертається до аналізу саме пізнавальних ситуацій і пізнавальної ситуаційної відповідальності (у режимі «персонологій» у «Кантіанських варіаціях», «Картезіанських розмислах», «Лекціях про Марселя Пруста», в яких ретельно досліджено таємничу топологію та феноменологію думки).

По-перше, Мамардашвілі постулює дискретність і «точковість» буття та спів-присутність людини у буттєвих зв'язках. Світ «триває у часі й відтворюється у кожній точці (за висловом Пруста, вона кожного разу знову створюється), саме в тій точці, де перебувають люди» [Конгениальность мысли, 1994: с. 93]. Визначається «нульова точка» — точка присутності, в якій ми уявляємо собі світ як такий, створюваний наново. «Нульова точка» — це певна порожнеча, яка чекає на виконання мною мого призначення. Постулювання дискретності буття і процедура розщеплення буттєвих інтервалів окреслює «місце Я», «незаміщуваність» цього місця. Саме в ньому «Я» є учасником необхідних зв'язків, зчеплень, законів у світі [Мамардашвили, 1993: с. 168]. У такий спосіб обґрунтовано наскрізний для творчості Мамардашвілі мотив «етики зусилля» як зусилля утримання думки в певному «точковому просторі», зусилля, яке розштовхує «в'язку, глейку важкість світу» і вивільняє місце для індивідуального акту свободи. «Як розімкнути зімкнену брилу світу, як підняти цей звалений на тебе тягар і по-

містити себе на призначене виключно для тебе місце існування або здійснюваного акту буття?» [Мамардашвілі, 1993: с. 176].

Акти буття, які найбільш цікавили Мамардашвілі, — це акти людської думки, події історії науки як «історії перервностей», за висловом М. Фуко [Фуко, 1993: с. 47]. Це пізнавальні ситуації, «ситуації думки», пов'язані з «точковою» топологією. В. Подорога так коментує ключову для роздумів Мамардашвілі фразу «диявол грає з нами, коли ми не мислимо точно» [Мамардашвілі, 1990: с. 126]: точність думки тут має смисл «через точку». Тому «мислити точно» — це спертися на «точку», завжди мати відправну точку, в яку ми маємо можливість повернутися [Подорога, 1994: с. 132]. Точка — це не геометрична або топологічна одиниця, а певна когнітивна метафора стосовно події думки. І пов'язана ця подія думки з «етикою зусилля», яка утримує простір думки. Точковий простір у тому розумінні, який вкладає у нього Мамардашвілі, є невіддільним від етичного виміру.

Мамардашвілі особливо хвилювала «таємнича топографія розуміння людиною себе та світу». Життя у цьому контексті потлумачене саме як «ситуація». Нагадаю, що один з важливих смислів цього терміна — топографічний: місцеположення. «Лекції про Пруста» недаремно мають підзаголовок «Психологічна топологія», який відображає авторський намір обґрунтувати структуру та можливості точково-топологічного мислення. Тут «подія думки» перетворюється на «подорож думки». Пригадаємо платонівський «Федон»: «Немовби якась стежина приводить нас до думки» [Платон, 1993: с. 17]. З іншого боку, діалоги Платона в культурно-історичній перспективі опинилися поза визначеним простором. Вихідна бесіда немовби не має «місця», оскільки вона може за допомоги назавжди уражених нею бути відтворена в іншому «топосі». Рівночасність занурення у певну «ситуацію/місцеположення» і «безмісцевість» була помічена Бартом у «Фрагментах розмови закоханого». Він пише про подорожніх з платонівського «Бенкету», які розмовляють про трапезу майже 20-річної давнини на шляху з Фалера: «Так народжується теорія любові: з випадковості... якщо завгодно, з плітки довжиною у три кілометри» [Барт, 1999: с. 230]. Чи потрібне думці особливе місце, чи, можливо, її стихія — «безмісцевість»? Думка в її філософському наповненні народжується де завгодно — по дорозі, на бенкеті, у в'язниці, на межі смерті. Але це відбувається тому, що у думки є своя власна внутрішня топологія, «стежинка внутрішнього саду». Про це казав і Мамардашвілі, відповідаючи на запитання, чи може для філософа існувати якийсь ідеальне місце, простір, що його утримує [Мамардашвілі, 1994: с. 59—80]. Про шлях філософів як «внутрішню стежину» є й у Платона: «Решта блукає, сама не відаючи куди, а вони прямують своїм шляхом: у переконаності, що не можна заперечувати філософії й чинити опір звільненню та очищенню, які вона несе, вони йдуть за нею, хоч би куди вона повела» [Платон, 1993: с. 39]. Цілком можливо, щоб дозволити

собі організувати «внутрішню келію» чи знайти «стежинки внутрішнього саду» як простору/ситуації думки, необхідно у зовнішньому фізичному просторі опинитися без місця. Той самий Барт нагадує, як Сократ не випадково цитує Гомера: «Шлях проходячи удвох, мислять один за одного». Барт звертає увагу на унікальну можливість, наявну в просторі і ситуації думки: «залишившись без місця, магічно підмінювати одне одним» [Барт, 1999: с. 146].

У напруженій особистісній точці думки постають як акти самого життя, існування. Тому акт думки визначають як ситуацію думки. «Ситуація думки, — підкреслює Мамардашвілі, — завжди є ситуація додання до логічного акту мислення незалежної від нього певної фактичної підстави... Отже, будь-який дійсно виконаний акт думки можна розглядати як подію. Подію, яка відмінна від свого ж власного змісту. Крім того, що думка утверджує певний зміст, сам факт утвердження і бачення цього змісту є подією. Подією думки, яка передбачає, що я як мислячий повинен відбутися» [Мамардашвілі, 1990: с. 103]. Те, що утримано у відповідальному акті події думки, не є випадковим, мінливим. «Подія» справді — це не «випадок». У «Лекціях про Канта», прочитаних в Інституті загальної і педагогічної психології АПН СРСР 1982 року (їх в аудіозапису додає до своєї книги про філософа Н. Мотрошилова [Мотрошилова, 2007]), Мамардашвілі пропонує таку ознаку події: у світлі події те, що сталося, є необоротним («те, що відбулося, не може бути таким, що не відбулося»). У такому ракурсі подію можна сприймати як форму — форму виразності думки.

Уявлення про пізнавальні ситуації пов'язане з тезою: акти та явища науки «самопричинні як історичні індивідуальності», як конфігурації думки та розуміння, зав'язані «одного єдиного разу і вперше» [Мамардашвілі, 1994: с. 73]. Мамардашвілі вносить до структури ситуації думки принципи локальних довершеності і повноти, а також «квазіфізичної локалізації (сингулярності феноменів світу)». Таким чином, «точкова» пізнавальна ситуація є самодостатньою, вилученою із жорстко заданих причинних зв'язків. Континуальність виникає вже «постфактум», у результаті нашого розуміння події думки і включення її в контекст свідомості. Тобто філософ формулює так званий «апостеріорний підхід» до аналізу ситуацій думки.

Г. Маргвелашвілі, який включає лінію роздумів Мамардашвілі у феноменологічну традицію, відзначає, що саме розумінням важливості контексту свідомості (контекстуальності) він відрізняється від великих феноменологів. Контекстуальність полягає в тому, що найперше «якась ситуаційність народжується, а потім на тлі ситуаційності ми дискурсивною мовою щось з'ясовуємо. А це відкрите поле... Всі можуть у це семантичне поле увійти» [Конгениальность мысли, 1994: с. 84—85]. В такому обґрунтуванні принципу «семантичної подовженості» важливо зафіксувати те, що ситуація-контекст є діалогічною та відкритою.

Ми користуємося підсумками, результатами «подій думки», а їхні умови, «життєвий ефір» поринають на дно культури. «Біоконцептографія» націлена саме на постійне повернення, видобування зі «дна» культури забутих контекстів, передумов, на «розв'язування попередніх смислів і вивільнення живого та вічно нового». В цій актуалізації попередніх, забутих смислів і контекстів культури мислення полягає зміст принципу «зворотної проблематизації», який пропонує Мамардашвілі. Він формулює також поняття «акт індивідуації» чи «конкретизації» (або принцип «визначення (до-визначення) свого місця») [Мамардашвили, 1992: с. 120—158; Мамардашвили, 1993]. Наскрізна лінія роздумів філософа є такою: про людину необхідно говорити у тій точці, у тій ситуації, в якій вона стоїть перед особливістю устрою буття, там, де людина кожного разу наново відтворює підставу того, що вона вважає цінністю або культурою. Через використання поняття «акт індивідуації» підкреслюють те, що можливості наших індивідуальних вчинків і пізнавальних актів не виводжувані безпосередньо ні з якої загальнозначущої системи координат (соціокультурної, пізнавальної тощо). В конкретній ситуації (коли «все конкретно і все дано») набуває своїх прав незамінність твого акту-поклику, що його тільки ти й можеш здійснити.

Проблема вчинково-ситуаційної орієнтації тісно пов'язана з «формою». Форма як необхідна умова підтримування культурних станів є надситуаційною і надособистісною. Проте транслюється вона ситуаційно, через глибокі і відповідальні особистісні зусилля — культурні вчинки. Цінність «формального» механізму цивілізації, формальності культурних топосів полягає і в тому, що зовнішня, отверділа, байдужа до окремої персони «шкіра» форм окреслює поле людської свободи, дає змогу розіграватися драмам особистісного становлення, покликання, морального вибору. Вся суть певної беззмістовності форми полягає в тому, що право конкретного наповнення надається індивідові, і ніхто замість нього цього зробити не може.

Так «формальне» постає як трансцендентальна умова вільного вчинку. Цивілізація, згідно з Мамардашвілі, є формальним устроєм, який забезпечує систему відсторонень від конкретних смислів і змістів, або таку систему, яка створює простір реалізації і шанс для того, щоб думка, яка починається в момент **A**, в наступний момент **B** могла б бути думкою. Ситуація думки стає справжнім культурним вчинком саме у «формальному» режимі. Через форму ситуаційне співвідноситься з надситуативним.

Уявлення про думку як про вчинок підводить нас до уявлення про мислення як діяльність, тобто «мислєдіяльність». Концепцію «мислєдіяльності» активно розробляв Г. Щєдровицький [Щєдровицький, 1986: с. 124—150]. Сенс «мислєдіяльності» було визначено як ідеалізацію змісту пізнавальної ситуації. Структурно «мислєдіяльність» подано як послідовність операцій з переведення фрагментів «ситуаційного смислу», виниклого у

результаті різноманітного розуміння ситуації, у парадигматичну систему діяльності, де відбуваються закріплення та формалізація змісту знань. Щедровицький орієнтувався на колективно-групове «мислєдїяння», він та його школа розробляли теорію організаційно-діяльнісних ігор. При цьому відбувалося відсторонення від індивідуально-особистісного виміру «мислєдїяння». І якщо Щедровицький вірив у глибокі пізнавальні можливості результатів переведення актів ситуаційного «мислєдїяння» в культурно закріплені, парадигматичні форми, що їх транслюють, то Мамардашвілі особливу увагу приділяв конкретності людського буття, тому, що ніякі життєві явища або ситуації не можуть бути безпосередньо виведені із загального закону. Він наголошував на тому, що закон без особистісного зусилля, в тому числі пізнавального, є «порожнім».

Стилі філософування Щедровицького та Мамардашвілі порівнювали Подорога [Подорога, 2004: с. 429—523] та Мотрошилова [Мотрошилова, 2007: с. 198—232]. Подорога пише про «естетичну форму думки» або «чуттєво втілену форму думки, яку естетично переживають». У цьому контексті він підкреслює близькість стилю Щедровицького до культури «проективного авангарду» (К. Малевич, В. Мейєрхольд, С. Ейзенштейн), а стилю Мамардашвілі — до модерну в літературі та мистецтві (Ф. Кафка, М. Пруст, О. Мандельштам). Мотрошилова вважає антитезу, сформульовану Подорогою, надто категоричною та спрощеною, вона пропонує говорити про два відносно різні «повороти думки» (знову ж таки топологічний вимір!): зустріч «віч-на-віч» з тим чи тим мислителем, творцем (Декарт, Кант, Пруст) та зустріч, яка не потребує аудиторії (Мамардашвілі), або думка, яка народжується саме в аудиторії (Щедровицький). Такі «повороти думки» нерідко залежать від контекстуального, «просторового» культурного локусу роздумів. Ще одне важливе розрізнення Подороги цілком підтримано Мотрошиловою. В просторі роздумів Щедровицького домінує «техніка міркування», коли питання ставлять для того і так, щоб отримати на нього достатньо визначену, іноді однозначну відповідь, що є характерним для науково-проективного пізнання. А для Мамардашвілі більш характерним є «досвід розмислу» — глибоко екзистенційний смисложиттєвий досвід запитування про істину, який передбачає внутрішню діалогічність та ретельно обґрунтовану практику сумніву. Настанова на запитування робить безглуздою будь-яку завершену відповідь.

Теоретичне і водночас смисложиттєве запитування стосується у Мамардашвілі того пласту проблем, які іншим чином, але у близькому значенні формулює Є. Бистрицький: як та в якому просторі людського світу можна навчитися вмінню знаходити та мистецтву вгадувати саму можливість керування загальними принципами культурно-історичного досвіду у фактичності, непередбачуваності, безпосередності ситуації буття, де ми

застаємо й усвідомлюємо себе [Быстрицкий, 1990: с. 210—239]. При такому запитуванні наголос роблять на індивідуально-особистісному вимірі культури, суб'єктивної культури створення або (в негативі) руйнування людського світу. Інтелектуальна біографія в ідеалі саме й перебуває на перетині загальнолюдського та персонального, культурно-історичної ситуації та життєво-екзистенційної ситуації. Е. Соловйов формулює це питання як проблему інтеріоризації персонажем біографії змісту культурно-історичних конфліктів, проблему ізоморфності власної ситуації духовним кризам і хворобам часу [Соловьёв, 1991: с. 19—66].

У нашому викладі знову з'являється термін «ситуація». Ми використовували його раніше з наголосом на «ситуації думки». Зараз зробимо наголос на «ситуації думки» і на сенсі ситуаційної проблематики взагалі. Ключовою для нас є теза про етимологічно-сміслову близькість понять «ситуація» та «етос». Пам'ятаємо, що ці два слова мають вихідний «топосний» сенс: «ситуація» як місцеположення, «етос» у перекладі з давньогрецької — місце проживання, людське житло. На невипадковість співзвучності етосного і топосного вказує Гайдегер. В. Малахов у світлі цієї співзвучності глибоко продумав специфіку «етосу філософії» в ситуації «постонтологічного» філософування [Малахов, 2005: с. 59—109]. «Етос» для нього пов'язаний з презумпцією «етичної ініціативи», «ризикованої і відважної невідповідності моралістичному диктату ззовні», зі своєрідною «іманентизацією» етичних норм у власному смисловому полі. Йдеться про «забезпечення філософської мислимості уявлення про суттєвий вимір відповідальності для будь-якого філософського етосу» [Малахов, 2005: с. 61]. «Етос філософії» як «етика зусилля», спрямована на утримання смислу, як етична і водночас теоретико-методологічна ініціатива, як «відповідальна і ризикована свобода» реалізує свій потенціал саме у «події думки» або «ситуації думки». У близькому контексті розуміють «етос постнекласичної науки» Л. Киященко та П. Тищенко, які запропонували поняття «біоконцептографія». Вони спеціально наголошують свою орієнтацію на Гайдегерове розуміння етосу, що відрізняється від Мертонового поняття «етосу науки», і говорять про формування особливого етосу сучасної науки, безпосередньо пов'язаного із синергетичною взаємодією філософського, соціологічного, антропологічного, екзистенційного чинників [Киященко, Тищенко, 2004: с. 21—24].

Відродження «топосного» сенсу етичного дає змогу тлумачити ситуацію як простір людського вчинку. Це важливо для розуміння специфіки жанру «інтелектуальної біографії» та «біоконцептографічної настанови». У цьому контексті ми враховуємо тезу О. Валевського з його «Основ біографіки»: ситуація та вчинок є базисними поняттєвими «кістяками» біографічної реконструкції, первинними нерозкладними даностями феномена індивідуального [Валевский, 1993: с. 50, 90]. Підкреслено, що ситуацію та вчинок

неможливо розкласти на складові, бо є небезпека втратити сам феномен індивідуального. З іншого боку, ситуація — це складна «архітектонічна споруда». У своїй цілісності ситуація постає на межі зустрічі з індивідуальним життям, саме на цій межі виникає біографія. У контексті біографіки ситуацію визначають як заданість вчинку, набір можливостей його інтерпретації, амальгаму, що відображає вчинок, «хімічний склад» якого залишається прихованим [Валевский, 1993: с. 51]. Семіотично вчинок можна уявити як текст, а ситуація (контекст вчинку) — це мовчання, німотне запитання, відповіддю на яке і є вчинок. Тоді суть ситуаційно-біографічної реконструкції визначена як відтворення по смислових лініях відповіді (тобто вчинку героя біографії, перш за все інтелектуальної біографії) на саме запитання (ситуацію). Зазначимо, що таке відтворення відбувається з урахуванням безумовності чи інакомовності ситуації (у нашому випадку пізнавальної ситуації, ситуації думки). Вихідне мовчання ситуації є своєрідним викликом для «особливого типу раціональності» індивідуального. На структуру ситуації як «запитання — відповіді» вказує також В.Горський, звертаючися до евристичних можливостей ситуаційного аналізу в історико-філософському дослідженні. Він підкреслює, що саме ситуаційний аналіз дає змогу найповніше виявляти діалогічну природу філософського знання, оскільки воно завжди народжується у формі відповіді на запитання, репліки у суперечці, як виклик на пропозицію взяти участь [Горский, 1981: с. 141].

Конструкція актів мислення в аспекті «ситуація — вчинок» передбачає хронологічну первинність запитання і вторинність відповіді. В ситуаційній, ситуаційно-біографічній, «біоконцептографічній» реконструкції перед дослідником спочатку постає сама пізнавальна відповідь, що вже відстоялася (седиментувалася) в культурі, історії науки, філософії, а первинне запитання залишається прихованим у глибині ситуації. Для відтворення вихідної пізнавальної ситуації, що спровокувала акти-події думки, Мамардашвілі пропонує процедуру «зворотної проблематизації», на що ми вже звертали увагу. Інтелектуально-біографічне («біоконцептографічне») дослідження, яке враховує ситуаційно-історичні правила, також дає змогу здійснювати «зворотну проблематизацію»: від підсумкової форми повертатися до драматичного індивідуального мислення, що помиляється й постійно коригує себе.

С. Пролеев слушно наголошує на необхідності чітко розрізнити «подію» як форму самовизначення особистості та «ситуацію» як формальну структуру події, сукупність взаємопов'язаних обставин, що становлять коло умов її можливості [Пролеев, 1992: с. 94]. На відміну від ситуації, в яку потрапляють, подія як особлива буттєва наповненість відбувається, збувається, втягує людину в себе. Подія втілює ту змістовність, якої набуває буття для особистості в конкретній ситуації. Пролеев визначає ситуацію як формальну онтологічну структуру, «байдужу» до характеру обставин,

що її утворюють, і дистанційовану від людей, які в неї потрапляють [Пролеєв, 1992: с. 96]. Необхідна та правомірна чіткість і певна категоричність розрізнення «ситуації» та «події» вимагають на іншому полюсі так само чіткого відрізнєння «ситуації» від «суми обставин», «стану». Тому не можна погодитися з «байдужістю» ситуації щодо людини. На мій погляд, у ситуацію людина не стільки потрапляє, скільки її окреслює, осмислює як поле співвимірної, людиновимірної взаємодії із середовищем, обставинами, об'єктивними умовами. Ситуація як смисло-часово-просторова дійсність уже несе в собі потенціал події («обтяжена» нею). На це, зокрема, звертає увагу А. Лой. «Ситуація не означає даності обставин, хоча передбачає їх наявність у вигляді природного середовища, політико-економічних відносин та інституцій, психофізіологічного стану тощо. Для ситуації цього замало. Вона передбачає вловлювання людиною смислу того, що може діятися за цих обставин, невідворотно позиціонуючись і налаштовуючись» [Лой, 2006: с. 30]. Ситуація від самого початку несе в собі «інтригу події», вона кидає виклик щодо її розуміння, вона не залишає нікого в дистанційованому, нейтральному стані.

Але тут ми трохи відхилилися від нашої головної теми — «подія-ситуація думки». Повертаємося до неї також з допомогою Лоя. Він звертається до фундаментальної і ключової для сучасної філософської антропології «ситуації» для того, щоб якомога глибше обґрунтувати введене Ю. Габермасом поняття «ситуаційований розум» і ввести до наукового обігу поняття «ситуація розуму». У «ситуації», вжитої стосовно розуму, конкретизоване те, що Кант назвав «фактом розуму», це простір для бачення та осмислення «фактичності розуму» — здатності суб'єкта морально-розумної дії виявляти в наявності емпіричного світу (в «тут-і-тепер») «інтелігібельний світ» моральних законів. Мамардашвілі подієвість та ситуаційність думки (пізнавальних актів) також пов'язує з фактичністю. Але з «доданою фактичністю», а не з «перед-даною». Тут також немає протиріччя. Мамардашвілі говорить про «додану фактичність», коли треба звернутися до «подій думки» минулого, здійснити дослідницьку процедуру «зворотної проблематизації», встановити багато в чому втрачені смисли «пізнавальної ситуації». Наголос на «перед-даній» фактичності розуму стосується того, як «ситуація думки/розуму», «подія думки» існують самі по собі як їхні онтологічні характеристики, їхні апріорі (на думку представника сучасної трансцендентальної антропології Томаса Ренча, це ситуація як спосіб існування «конкретного, матеріального апріорі» або «апріорної сцени»). Ще одна необхідна характеристика «фактичності розуму» та «фактичності ситуації» — це не емпірична фактичність, а фактичність трансцендентальна за своїми засадами («фактичність обставин» — емпірична, «фактичність ситуації» — трансцендентальна). Трансцендентальна фактичність розуму апелює до

цілей розуму, який покладає себе за будь-яких обставин, перевищуючи будь-які наявні умови існування. Трансцендентальність «ситуації розуму» повертає до умов, за яких виявляється сенс бути розумним, утримувати у собі гідність розумної істоти, залучає до простору, в якому розумність «знову являє себе», а не від початку покладена. І ця ознака «ситуаційності розуму» — «знову проявляти себе, немовби вперше народжуватися» — також не емпірична, а трансцендентальна, так само як трансцендентально засадовими є «подієвість/буттєвість розуму» та «неунікненність» від розігрування «актів-дій» думки на «ап'юріорній сцені» конкретної життєвої та історичної ситуації. Гра на цій ситуаційній сцені, безперечно, є актом індивідуації, але, з іншого боку, лише така відповідальна гра є умовою можливості взаємної етично-пізнавальної пов'язаності індивідів, тобто живою і завжди актуальною традицією мислення та «осмислення».

Таким чином, через звертання до «події-подорожі-ситуації думки» ми спробували окреслити поле можливого змістовного розвитку «біоконцептографії», перетворення її на певну «біоконцептологію», але без жорстко та однозначно закріпленого смислу, наявність якого суперечила б усьому, що ми висловили вище.

ЛІТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С., Гоготишвили Л.А.* Комментарии // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 3-х т. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2003. — Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.
- Барт Р.* Структура проишествия // Система Моды: Статьи по семиотике культуры. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2003.
- Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного. — М.: Ad Marginem, 1999.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Собрание сочинений: В 3-х т. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2003. — Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.
- Бахтин М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках: Опыт философского анализа // Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979.
- Быстрицкий Е.К.* Практическое знание в мире человека // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. — М., 1990.
- Валевский А.Л.* Основы биографики. — Киев: Наукова думка, 1993.
- Горский В.С.* Историко-философское истолкование текста. — Киев: Наукова думка, 1981.
- Киященко Л.П.* В поисках исчезающей предметности (очерки и синергетике языка). — М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Киященко Л.П., Тищенко П.Д.* Опыт предельного — стратегия «разрешения» парадоксальности в познании // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. — М., 2004.

- Киященко Л.П., Тищенко П.Д.* Эксперимент и этос (синергетическая перспектива) // Интегративна антропология. Міжнародний медико-філософський журнал. — Одеса. — 2004. — № 2 (4).
- Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / Ред. и сост. В.А. Кругликов. — М.: АО Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994.
- Лой А.М.* Ситуация розуму та «ситуований розум» // Філософська думка. — 2006. — № 3.
- Малахов В.А.* Этос философии // Уязвимость любви. — Киев: Дух и Литера, 2005.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1990.
- Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. — М.: Политиздат, 1992.
- Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1993.
- Мамардашвили М.К.* К пространственно-временной феноменологии события знания // Вопросы философии. — 1994. — № 1.
- Мамардашвили М.К.* «Одиночество — моя профессия» (интервью в записи У.Тиронаса) // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / Ред. и сост. В.А.Кругликов. — М.: АО Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994.
- Мотрошилова Н.В.* Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт. — М.: Канон, 2007.
- Платон.* Собрание сочинений: В 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
- Подорога В.А.* Г. Щедровицкий и М.Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления // Познающее мышление и социальное действие. Наследие Г.П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли. — М.: Изд-во «Ф.А.С.-медиа», 2004.
- Подорога В.А.* Начало в пространстве мысли (Мераб Мамардашвили и Марсель Пруст) // Конгениальность мысли: О философе Мерабе Мамардашвили / Ред. и сост. В.А. Кругликов. — М.: АО Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994.
- Пролев С.В.* Духовность и бытие человека. — Киев: Наукова думка, 1992.
- Соловьёв Э.Ю.* Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Прошлое толкует нас. — М.: Политиздат, 1991.
- Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. — 1993. — № 5.
- Щедровицкий Г.П.* Схема мышления: системно-структурное строение, смысл и содержание // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник. 1986. — М.: Наука, 1986.
- Щитцова Т.В.* К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин. — Минск: Изд-во «И.П.Логвинов», 1999.
- Щитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина. — Минск: Изд-во «И.П.Логвинов», 2002.

Інна Голубович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. Сфера наукових інтересів — методологія гуманітарного знання, культурна антропологія, біографічний дискурс в культурі, біографічний підхід в сучасній гуманітаристиці.
