

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

2' 2011

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ

ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

**Як можлива
вітчизняна
інтелектуальна
традиція?**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Барбара КАСЕН (Франція)
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску
Сергій ПРОЛЕЄВ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Валентина ЛУКОНІНА

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 30.06.2011
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 10,40. Обл.-вид. арк. 10,04
Наклад 524 прим. Зам. № 3015

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2011
© Філософська думка, 2011

Зміст

До читачів	4
ЯК МОЖЛИВА ВІТЧИЗНЯНА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ТРАДИЦІЯ?	5 <i>Справа мислення: пам'ять та відзнака (С. Пролєєв, А. Баумейстер, О. Хома, А. Єрмоленко, В. Малахов, О. Білий, М. Симчич, М. Попович, Н. Вяткіна, К. Сігов, В. Левченко, Г. Табакова, О. Зорич, О. Ведров, М. Карповець, О. Товарианська)</i> 23 <i>Інтелектуальна традиція: проблеми становлення. Круглий стіл «Філософської думки» (Є. Головаха, О. Шевченко, О. Забужко, С. Тримбач, І. Сюдюков, О. Моця, А. Портнов, В. Скуратівський)</i>
ЛОГІКА, МЕТОДО- ЛОГІЯ І ФІЛО- СОФІЯ НАУКИ	40 <i>Людмила Терентьєва (Одеса)</i> Системна модель індукції та дедукції: співвіднесеність і подвійність
ПОЛЕМІКИ	55 <i>Олександр Пустовіт (Київ)</i> Пушкін і Юнг: «Душа в заповітній лірі»
КАФЕДРА	70 <i>Марія Култасєва (Харків)</i> Філософія: життя після смерті. Німецький погляд на постболонські реалії
ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	86 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Кримським. «Я вийшов зі степу...»
ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ	93 <i>Ірина Листопад (Київ—Париж)</i> Прологемени до перекладу «Категорій». Український переклад з огляду на латинський спадок
ПРО КНИГИ	106 <i>Олексій Шевченко (Київ)</i> «Я — лапа ягуара!», або Про те, як стати суб'єктом
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	109 Положення про Премії з філософії
РЕПЛІКИ	111 <i>Сергій Пролєєв (Київ)</i> Думка у форматі репліки 114 <i>Віталій Лях (Київ)</i> Чому світ не побачив нової етики Сартра? 117 <i>Віктор Окороков (Дніпропетровськ)</i> До Всеукраїнського філософського конгресу 2012 року 119 <i>В'ячеслав Загороднюк (Київ)</i> Загадкова історія європейської філософії 122 Про міжкультурний діалог Остап Піддух сказав ...
Abstracts	123

Мислення лише тоді досягає належної продуктивності, коли породжує сталу інтелектуальну традицію постановки і розв'язання теоретичних проблем, способів і критеріїв аргументації, форм наукової комунікації та визнання. Саме у феномені інтелектуальної традиції з особливою наочністю виявляється інтерсуб'єктивний характер філософського мислення.

І саме відсутність сталої, певної себе, змістовної інтелектуальної традиції становить чи не найуразливішу якість українського філософського життя та гуманітарної роботи. Особлива складність у становленні традиції полягає в тому, що традицію неможливо «виробити», вона природно складається у процесі інтелектуальної праці. Чи, навпаки, ніяк не може постати.

Розвиток української філософської спільноти, активізація комунікації в ній на загальнонаціональному рівні, формування осередків якісної фахової праці та опанування спеціалізованих тематик природним чином актуалізують питання інтелектуальної традиції в нашій країні. Її становлення та зростання її змістової потуги дедалі нагальніше висуюються на порядок денний. Питання стоїть так: або країна залишиться місцем роботи окремих компетентних фахівців, вплив яких на загальний перебіг інтелектуального життя та духовну атмосферу суспільства є мінімальним, або філософське мислення заявить себе як спільна справа багатьох інтелектуалів, які відчуватимуть реальність не лише індивідуальних, а й спільних зусиль і таким чином здобудуть шанс для значно вагомішого впливу на суспільне життя загалом.

Проблема становлення інтелектуальної традиції складна і багатогранна. У поточному числі журналу висвітлено переважно один її аспект — питання пам'яті та оцінки результатів теоретичної роботи. Цього року відбулося перше вручення спеціальних премій за інтелектуальні досягнення у царині філософії. Премію ім. Марії Злотіної за кращу філософську монографію розділили С. Кошарний (посмертно) за книгу «Феноменологічна концепція Е. Гусерля» та А. Баумейстер із книгою «Філософія права». Лауреатом премії ім. Сергія Кримського за новаторську філософську ідею став В. Малахов («Уразливість любові»), премію ім. Віталія Табачковського за кращу друковану працю молодого філософа отримав М. Симчич («Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії»), а премію ім. Юрія Прилюка за кращий видавничий проект у царині філософії здобув «Європейський словник філософії» (кер. К. Сігов). Лауреатом відзнаки за видатне досягнення в царині філософії став О. Хома за коментар до українського видання «Думок» Паскаля. Фактично у цих преміях втілювалася спроба інституалізації фахової самооцінки філософської спільноти. Відтак виникає предмет для обговорення: наскільки ця спроба є вдалою? Яких форм потребує розвій інтелектуальної традиції? Що є найбільш нагальним у цьому процесі? І якими є його перспективи?

Така начебто локальна подія, як вручення відзнак за творчі здобутки у царині філософії, насправді порушує безліч питань найзагальнішого характеру. Це і питання про те, які досягнення має філософська думка в нашій країні — чи справедливіше лише рахувати втрати? На які інтелектуальні авторитети орієнтуватися, і чи маємо ми такі авторитети? За якими критеріями оцінювати інтелектуальні здобутки? Чого вартує ситуація мислення радянських часів, із чіткої шинелі, так би мовити, вийшли наші сьогоденні гуманітарії? Сподіваємось, ці та інші питання не залишать байдужими наших читачів.

Ще на одну особливість цього числа хотілося б звернути увагу. В ньому розпочато нову рубрику — «Репліки». Її призначення полягає в тому, щоб уможливити гнучке й оперативне висловлювання тих думок, що зазвичай залишаються осторонь усталених жанрів наукових публікацій і не можуть бути «схоплені» ними. Окрім того, рубрика відкриває перспективу залучення на сторінки часопису значно ширшого кола дописувачів, посилення ролі журналу як загальнонаціонального форуму філософської спільноти.

Залишається додати, що наступне — третє — число «Філософської думки» буде присвячено проблемам аналітичної філософії, яка є на сьогодні одним із провідних і чи не найпотужнішим напрямом філософського мислення у світі.

ЯК МОЖЛИВА ВІТЧИЗНЯНА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ТРАДИЦІЯ?

Від редакції: В інтелектуальному житті України сталася неабияка подія: філософи та інші представники української інтелігенції стали учасниками та свідками нагородження перших лауреатів щойно заснованих всеукраїнських Премій з філософії¹. Сталося це в день проведення Філософських читань «Філософія і суспільство: минуле й сучасне», присвячених 90-річчю Марії Золіної — однієї із засновниць Київської філософської школи (про лауреатів премій і відзначені праці ми повідомили в попередньому числі нашого часопису²).

«Проведені читання, вручення премій — усе це є одним із способів формування громадянського суспільства», — так визначив ці події директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, академік НАНУ Мирослав Попович. Хоч би про що говорили промовці на церемонії вручення, усі були згодні в одному — філософія має посісти достойне місце в українському суспільстві. Усвідомлення її досягнень в історії вітчизняної науки, творчої спадщини відомих українських філософів, зокрема представників Київської філософської школи, може допомогти підвищенню соціальної ролі філософії в нашому суспільстві, а отже, розвиткові його інтелектуальних можливостей.

Філософія не має замикатися у своїх професійних рамках, їй потрібно «виходити на люди», ставати предметом громадського дискурсу, темою широкого обговорення в інтелектуальному середовищі нашого суспільства. Цими міркуваннями керувалася редакція «Філософської думки», коли запросила українських інтелектуалів до віртуального круглого столу для обговорення питання:

«Як Ви оцінюєте стан інтелектуальної традиції в Україні і яке враження в контексті розвою цієї традиції на Вас справляє започаткування і вручення Премій із філософії?»

Пропонуємо нашим читачам виступи на церемонії вручення премій та перші враження від цієї події («Справа мислення: пам'ять та відзнака»), а також відповіді на запитання круглого столу («Інтелектуальна традиція: проблеми становлення»).

¹ Положення про Премії з філософії оприлюднено в цьому числі «ФД», с. 109—110.

² Див.: «ФД», 2011, № 1, с. 152.

СПРАВА МИСЛЕННЯ: пам'ять та відзнака

Сергій Пролєєв — доктор філософських наук, президент Українського філософського фонду.

Насамперед слід сказати про критерії добору номінантів щойно започаткованих премій. Премію імені Марії Злотіної за кращу філософську монографію останнього десятиріччя мав вручати Євген Бистрицький, котрий зараз за кордоном, тож я мусив перебрати на себе його місію, а разом деякі думки, які він просив висловити у зв'язку з книжками, що стали лауреатами цієї премії. Якраз ця номінація викликала найбільше складностей для комісії, але приємних складностей, оскільки було чимало гідних претендентів саме за цією номінацією. Ми багато обговорювали це питання і зрештою вирішили зупинитися не на одній, а на двох працях. Тобто розділити цю премію між двома дуже гідними претендентами.

Перший, на жаль, вже не з нами. Це дослідник, який працював в Інституті філософії, але рано пішов із життя, і сталося це — примха долі — за кілька місяців до появи книги, над якою він працював двадцять років, тобто практично впродовж усього дослідницького життя. У створенні даної монографії він виявив надзвичайно високе наукове сумління і глибоку компетентність в опануванні проблематики, якою займався. Ця праця присвячена історико-філософській тематиці, але вигідно

відрізняє саме цю книгу її суто теоретичне звучання. Перед нами не просто аналіз певних конкретних історико-філософських реалій, а й вагомий теоретичний здобуток, значущий взагалі для нашої вітчизняної теоретичної культури. Йдеться про книгу Степана Кошарного «Феноменологічна концепція філософії Едмунда Гусерля. Критичний аналіз». Ми вирішили, що вручення цієї премії та вшанування праці науковця, який уже не з нами, теж буде певним меседжем, виразом того, що все ж таки думка не вмирає. Вона залишається з нами — і в нашій увазі, в нашому поцінуванні, і в інтелектуальному обігу сьогодення.

Другий лауреат, який також отримав премію за кращу філософську монографію, належить вже до іншого, можна сказати молодого покоління. Утім, насправді він вже вийшов за межі кола молодих науковців і є знаним дослідником, незважаючи на свій досить молодий вік. Книга Андрія Баумейстера «Філософія права», яку ми відзначаємо, присвячена проблематиці філософії права, яка є надзвичайно значущою не лише в гуманітарних контекстах нашої країни, а й, ширше, у соціальних контекстах. Якраз брак права, правосвідомості є однією з найглибших вад нашої дійсності, зокрема й політичної, від якої ми всі потерпаємо. Не секрет, що філософія права — це та царина філософського знання, яка за радянських часів була найменше представлена серед філософських дисциплін. Заповнення цієї лакуни конче потрібне. На жаль, трапляється так, що заповнення подібних лакун відбувається не надто якісно. Тому надзвичайно важливо і приємно, що маємо монографію, яка водночас слугує і навчальним посібником, виконаним за високими науковими критеріями. Не буду перераховувати всі позитивні якості цієї книжки. Зауважу лише те, що вона глибоко висвітлює інтелектуальну традицію, без якої право неможливо мислити, залучає надзвичайно багато джерел, з якими автор працює в оригіналі. Мені неодноразово доводилося стикатися із працями з філософії права. Часто вони справляють враження такого собі компендіуму, переліку проблем. Натомість у цій книжці від розділу до розділу бачимо певний поступ, розгортання ідей права — мірою цього поступу перед нами дедалі конкретніше вимальовується фундаментальна ідея справедливості, яка є засновком і моралі, і права, і взагалі людської нормативності.

При визначенні премій виявилася ще одна складність. Є усталені жанри — монографія, видавничий проект. Але разом із тим на ниві інтелектуальних зусиль трапляються особливі, видатні (не побоюся цього слова) здобутки. Тож хотілося б до них привернути увагу, хай навіть поза чіткими рамками жанрів. Тому ми вирішили від нашої фахової спільноти, що її уособлює Український філософський фонд, надати спеціальну відзнаку за видатне досягнення в царині філософії. Її здобув автор наукових коментарів до одного з тих видань, які презентував Костянтин Сігов, а саме до перекладу

«Думок» Блеза Паскаля. Я гадаю, що це закономірна відзнака, оскільки, мабуть, усіх членів журі вразив цей більш як 300-сторінковий коментар. Це важко досягнути уявою, утім, значно більше, ніж цей обсяг, вражає сама по собі здійснена справа, бо за цим стоять, я гадаю, не менш як п'ятнадцять років послідовної аналітичної дослідницької праці й надзвичайно висока компетентність і наукове сумління. Всі ми знаємо, наскільки складним текстом є Паскалеві «Думки», й опанування надзвичайного розмаїття контекстів, інтерпретацій, пов'язаних з ним, — це надскладна річ. З цим завданням блискуче впорався наш шановний колега професор Олег Хома, який за працю, що є взірцевою у своїй царині (і далеко не поодинокую в його інтелектуальному здобутку), отримує особливу відзнаку за видатне досягнення в царині філософії та грошову премію, за розміром аналогічну іншим.

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Для мене було і великою несподіванкою і великою честю отримати таку відзнаку моєї скромної праці. Тому передусім я хотів би висловити слова вдячності шановним членам комісії, Сергію Вікторовичу, який запропонував включити мою книгу до номінації «монографія десятиліття», а також усім тим, хто уможливив сам факт сьогоднішньої події. Бо це справді дуже важлива подія — формувати і визначати стандарти майстерності у нашому філософському цеху. Це свідчення того, що українська філософська спільнота досягла рівня справжньої зрілості й інтелектуальної свободи.

Зважаючи на тему моєї книги, я хотів би також сказати кілька слів про право. Сьгодні людина має незаперечне право на свій приватний світ, має право обирати той спосіб життя, який видається їй більш привабливим і зрозумілим. Ідея такого права народжується ще за доби Модерну; її духовним імпульсом, гадаю, була Реформація. Існує поширена думка, що ця ідея є одним із джерел сучасної демократії. Однак не менш важливим для людини є те, що я ризикнув би назвати *онтологічним обов'язком*. Ми, без огляду на вибір власних життєвих стратегій, не маємо права бути варварами, не маємо права на невігластво, на безкультур'я. Адже це суперечить людській гідності та вступає у трагічний конфлікт із головним призначенням людини — вести наповнене і продуктивне життя, реалізовувати той потенціал, яким ми щедро обдаровані. Наш онтологічний обов'язок — ставати доскональними, і в цьому філософія може нам допомогти.

Я із зацікавленням слухав сьогоднішню дискусію на читаннях — мої колеги сперечалися про сенс буденності. Запитували про ставлення філософа до буденності. Мені здається, що призначення буденності полягає в

тому, щоб її долати. Якщо людина стає спроможною на це, то лише тоді повсякденне отримує свій властивий сенс — бути шляхом до небуденного, не-повсякденного. І тільки тоді ми зможемо реалізовувати головне наше право — право бути культурними людьми. Ще раз щиро дякую і сподіваюся, що сьогоднішня урочиста подія стане початком доброї традиції української філософської спільноти!

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова Паскалівського товариства, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus».

Я вдячний, що саме коментар отримав сьогодні певне визнання, можливо, теж як жанр філософської творчості. Тому що коментарі у нас давно припинили писати, хіба що знаємо кілька дивних рецидивів за радянської доби. Отже, це симптоматична подія, як на мене. Повернення коментаря — це повернення історико-філософської психології, на мій погляд, найбільш потрібної нашій спільноті. Сьогодні були відзначені преміями дослідження, кожному з яких притаманна висока компетентність.

Але парадокс от у чому — наша філософська спільнота складається з людей, які пишуть статті, книжки, оприлюднюють своє слово, але сама спільнота як така свого слова до сьогодні не мала. У нас є Міністерство, є Академія наук, є якісь органи керівні, є неформальна громадська думка, і ми знаємо, як хто до кого ставиться, але це, так би мовити, кухня. Коли ж ми сьогодні зібралися й було проголошено премії, наша спільнота тим самим позначила себе в полі нашого суспільства. Тобто філософи як громада, — не як суто група людей, що отримують зарплати в певних установах, а саме як середовище, — така філософська спільнота починається з отаких акцій.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Започаткування премій із філософії є значущою подією для інтелектуальної спільноти нашої країни. Зокрема — про премію ім. Сергія Кримського, яка присуджується за новаторську філософську концепцію. Книжка і автор, який став першим лауреатом цієї премії, доволі близькі за духом творчості Сергія Борисовича. Адже філософування Кримського було непересічним явищем у нашій філософській культурі. На тлі головних тенденцій світової філософії він розробляв свій концепт ціннісно-сміс-

лового універсуму, який містив у собі і філософію культури, і етику, і логіку. Хочу зауважити — саме *концепт*, який так чи так є фундаментом для подальшого розвитку та конкретизації філософських концепцій і теорій.

Не буде перебільшенням сказати, що й лауреат Премії імені Сергія Кримського, Віктор Малахов, упродовж усієї творчості розбудовує свій власний концепт ціннісно-смыслового універсуму, в основі якого лежить етос науковця, моральна філософія, сфера етичного загалом.

Відповідно, і його книжка «Уразливість любові» («Уязвимость любви»), що її висунуто на цю премію, є також неординарним явищем у сучасній філософії. Її неординарність — у тому, що філософія тут постає як позитивний виклик багатьом стереотипам сучасного мислення, оскільки ґрунтується на засадах нового *етосу мислення*. Адже у царині мислення інноваційність втілюється не лише у системних теоретичних побудовах, а й у креативності, евристичній потузі самого мовлення інтелектуала. Проникливість, екзистенційна глибина, рішучість звернення до особистого самовизначення читача роблять цю книжку значущою подією. Вона нагадує нам, що філософія є справою не лише розуму, а й духу.

Автором глибоко й оригінально досліджено фундаментальну природу справжнього філософування як *моральнісного*, а не тільки інтелектуального *зусилля*. Філософське покликання він визначає як прояснення та обґрунтування етосу норми, зазначаючи, що «сьогодні є більш доречною не здатність філософа до шокуючої інтелектуальної провокації..., а наполеглива духовна робота, спрямована на те, щоб допомогти людям зібрати себе до купи, знову набути надійного усвідомлення первісних очевидностей і цінностей свого буття». Такий підхід, по-перше, дає можливість радикально проблематизувати сам феномен етосу філософії, а по-друге, концептуалізувати інваріантні позитивні ознаки цього етосу не ретроспективно, а саме *проективно* — не як історичний, а як *універсальний* феномен.

В архітектоніці книжки автор пішов на певний інтелектуальний ризик, включивши до неї художні та щоденникові тексти, які є документом глибоко особистісних розмислів та переживань. Ці тексти самі по собі питомо філософичні, і неважко помітити, що більшість авторських думок, які згодом набули респектабельно-академічної форми репрезентації, спочатку визрівали саме тут. Стихія експресії задумливого світопереживання — ця первинна «магма» філософської свідомості — перетворюється на моральнісну «прагму», що не може не захоплювати. Адже включення цих текстів до теоретичного в цілому твору становить ще й важливий моральнісний крок граничної відвертості перед читачем. Філософ наче каже нам: «Ось мій досвід, вирішуйте самі, наскільки адекватні висновки я з нього зробив».

Віктор Малахов — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Дозвольте широко подякувати за почесну нагороду. Мені радісно отримати її у нашому професійному і дружньому колі, відчуття належності до якого завжди надихало мене. Глибока подяка і моїм друзям з видавництва «Дух і Літера», з чийої ласки відзначена сьогодні книжка свого часу побачила світ.

Повинен зізнатися, що тема любові та її вразливості відтоді своєї привабливості для мене не втратила. Взагалі, з багатоманіття спрямувань і аспектів сучасної філософської думки особисто мене найбільшою мірою цікавлять філософія любові, філософія опору та філософія людяності.

Щодо філософії любові, то вона, за моїм переконанням, набуває сьогодні принципово нового контексту, нового полемічного значення. Адже зовсім не важко пересвідчитися, якого розмаху, якої впливовості набувають у нинішньому світі чинники (взяти хоча б ЗМІ), скеровані — незрідка цілком свідомо — на пробудження і підживлення ненависті, підозрілості або, принаймні, ницого самовпевненого егоїзму. Це не означає, що в людей нашої доби геть вимерзли всі паростки протилежних налаштувань. Однак такі паростки не отримують не лише громадського визнання та підтримки, а й сенсового простору для самоусвідомлення, не мають мови, якою могли би свідчити про себе, висловлювати власну суть. Упродовж останніх десятиліть наша філософія значно розширила свій арсенал концептуальних і мовних засобів, призначених для осягнення проблем політики, влади, виборювання різноманітних інтересів — і це добре. Але чи опанували ми мову сучасного філософського дискурсу любові, чи є у нас така мова? Маю щодо цього великий сумнів. Тим часом відстоювання в нашому нинішньому світі «плацдармів» доброти, довіри та любові — справа складна і тонка. Аби не заблукати в мінливому плетиві її нюансів, потрібне не тільки оновлення традиційного стилю філософії любові — потрібен, можливо (даруйте за вимушену метафоричність!), новий «агрегатний стан» філософування як такого. Ось чому ця галузь видається мені вартою уваги.

Водночас висловлені міркування, гадаю, впритул підводять до теми філософії опору. Сьогодні існує особлива потреба в тому, щоб філософія і етика не втрачали віддавна притаманної їм здатності сперечатися зі своєю добою, здатності повставати, у разі необхідності, проти її панівних течій. Доба Модерну і — на наших теренах — радянська доба призвичаїли інтелектуалів підтакувати будь-яким «велінням часу», але чи не є прямим обов'язком філософа оскаржувати ці «веління», протистояти тискові часу там, де цей тиск руйнує цінності й очевидності, на яких, як філософ усвідомлює,

угрунтовані сенс життя і гідність людини? Причому в цьому зв'язку, як на мене, має йтися не про безініціативний, заздалегідь приречений на поразку консерватизм, а про дешицу здорової реакційності: терміни «ре-флексія» та «ре-акція» чудово відгукуються один в одному. І ще до цього: в сонмі героїв світової філософської думки не випадково, либонь, ми зустрічаємо непогамовного заперечника і дратівника Діогена Синопського; гадаю, що для усвідомлення місця і покликання сучасної нашої філософії його постать набуває особливого значення.

Як відомо, Діоген шукав із ліхтарем людину. Відомо також — як було відомо вже й Діогенові, — що людського індивіда робить справжньою людиною притаманна йому моральна якість; зберегти людяність, зберегти вміння чинити по-людськи — це, власне, й означає зберегти людську присутність у світі. Однак філософія людяності є важливою, на мій погляд, не тільки через те, що нині ми надто добре знаємо, як легко цю загадкову якість втратити. Річ ще й у тім, що — нехай це виглядає парадоксом! — сучасна філософія, а особливо філософія вітчизняна, досі не так уже й багато здатна повідомити про конкретну суть людського існування, особливо про його, так би мовити, мікроструктуру; художня література в цьому явно веде перед. Досі ми навряд чи остаточно позбулися породженого добою Модерну фатального взаємозв'язку між площинністю філософських узагальнень щодо людського буття і радикалізмом висновків, які з цих узагальнень зазвичай роблять у соціально-політичній, світоглядній, художній та будь-якій іншій галузі. Досі більш або менш відрефлектовані корпуси проблем — гносеологічних, аксіологічних, так званих екзистенційних тощо — зависають у нашому сприйнятті над чимось іще не поименованим, наче кораблі над водною безоднею. А вода, подекують, має свою пам'ять...

Тож маю запевнити шановне товариство: віра в силу філософського мислення і в сенс нашого спільного покликання поки що мене не полишила.

Ще раз дякую вам, дорогі друзі.

Олег Білий — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України.

Існує певна суперечність між біологічним стандартом нашого конкурсу — 35 років — і філософією як уособленням мудрості, розважливості, безжальності раціонального, що, здавалось би, є ознакою зрілого віку. Ми долаємо цю суперечність, відроджуючи давню традицію, яка походить від Сократа, — традицію діалогічного взаємонавчання вчителів і учнів за допомоги дискусії та змагання.

Віталій Табачковський уособлював сократівський тип філософа, був мисленником, який поєднував хист до філософського «розбещення» молоді (як відомо, саме за це Сократа було засуджено до страти) і марксистський ревізіонізм. Прихильність Табачковського до філософської антропології, яка реалізовувалася на сторінках часопису «Філософська думка», що його головним редактором Віталій був тривалий час, і загалом здійснювана ним журнальна стратегія — ось що і являло собою акт позитивного розбещення молоді за умов тоталітарної цензури.

Коли ми обирали кандидатури для конкурсу, ми дотримувалися насамперед одного важливого критерію, а саме — щоби шойно згадані риси були притаманні й номінантам. Наш переможець якраз і продемонстрував здатність навчатися і навчати через осягнення майстерності, мистецтва Вчителів, того, як і чого навчали вони, й, безперечно, спроможність передати це знання далі. Зрештою ми дійшли думки, що переможцем, який би відповідав означеному критерію, є автор книжки про викладання філософських дисциплін у Києво-Могилянській академії — Микола Симчич.

Микола Симчич — кандидат філософських наук, доцент Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Як один із цьогорічних лауреатів я вдячний за премію. Я вважаю, що ця нагорода до 35 років є, певним чином, стимулювальною: все ж таки 35 років швидко минають і потрібно щось далі робити, бо саме таку нагороду вже більше не одержиш. Тому премія спонукає до подальшої роботи.

Але, так чи інакше, я хочу сказати кілька слів про саму книжку¹ і про те, чим я займався і займаюсь. Я досліджував викладання філософії у Києво-Могилянській академії у XVII—XVIII сторіччях. Мені дуже приємно, що на церемонії грає саме ансамбль старовинної музики і ми маємо можливість зануритись у глиб історії й чути ту музику, яку слухали у ті давні часи. Дуже ймовірно, що наші професори так само її слухали. І привабливість моєї роботи в тому, що це контакт з історичними джерелами. Це величезна кількість рукописів, таких товстих, погризених хробаком, пожовклих, написаних дуже різним чорнилом, часами читабельних, часами — не дуже. Але в цих рукописах прихована думка. І треба з'ясувати, що викладали у Києво-Могилянській академії в той час, яка ж була тоді філософія, що впливало на наших професорів. Докопатися до тої істини, якою вона є. Не можна сказати, що це дуже оригінальна думка. Але якою

¹ *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII — першої половини XVIII ст. (Вінниця, 2009).

вона була — треба з'ясувати. Тобто це було історико-філософське дослідження, з наголосом більше на «історико-».

Моїм завданням було показати, які ідеї існували у стінах Академії, наскільки вони були оригінальними, під впливом яких чинників виникли. Найпатріотичніший вчинок у цьому разі — провести дійсно якісне дослідження, а не нав'язувати могилянським філософам матеріалістичні тенденції й т. ін.

Це була копітка праця. І дуже приємно, що вона оцінена і нагороджена.

Завдання науковця — об'єктивні дослідження. Завдання наукового цеху — оцінка їхніх результатів. І запровадження цих премій — ознака того, що філософську спільноту починає цікавити не лише кількість та обсяг публікацій, але й якість.

Мирослав Попович — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України.

Премію імені Юрія Прилюка ми присуджуємо за кращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії. Ми пам'ятаємо Прилюка як генія втілення журналістики у філософський побут. І це свого часу насамперед виявилось у його надзвичайній практичності, завдяки якій і журнал «Філософська думка» вижив у важкі часи. Але тут ідеться взагалі про дух підприємництва у нашій роботі, бо ми вже звикли до того, що нас ніхто не може прогудувати. Вовка ноги годують, як то кажуть. Редакційно-видавничі справи — це така сама органічна частина нашого побутування, як і чисто теоретичне міркування.

Наталія Вяткіна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу логіки і методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

До слів Мирослава Володимировича про Юрія хочу додати, що на Подолі, на вулиці Андріївській ще стоїть будинок, який він встиг збудувати для видавництва, для журналу «Філософська і соціологічна думка», для газети «Український оглядач» — проект, який ми з ним спільно робили з певним колективом людей. І там мав бути цілодобовий книжковий магазин. Ця ідея була привезена нами зі Сполучених Штатів. Там мав бути цілодобовий книжковий магазин із каміном, де спілкувалися б усі наші друзі, однодумці. На жаль, той будинок за нами не зберігся, а потім уже Юрій не зміг поборотися за нього. Хочу нагадати, що Юрія не стало, коли йому було 48 років. Так раптово і рано він пішов із життя. З тої миті в Інституті, здавалося, запану-

вала тиша, тому що навколо нього завжди було багато людей — він одночасно вів кілька проектів, всіх будив до якоїсь роботи. Але все ж таки у нього були однодумці й молодші учні, які досягли дуже великих успіхів сьогодні. Премія імені Юрія Прилюка присуджується виданню, безпрецедентному в сьогоднішній українській реальності. Поява цієї книги вже має свою історію — від збирання слів до створення особливої методології презентації філософського знання на українському філософському ґрунті, від участі попервах у зарубіжному проекті до створення вітчизняного твору, від запозичення європейських ідей до розроблення власних інтелектуальних стратегій. Поява такого видання у будь-якій країні є показником певного ступеня зрілості гуманітарної науки такої країни. Воно наразі не має аналогів у Східній Європі та в Росії. У ньому перетинаються мови давні та сучасні, філософські дискурси та практики різних епох і напрямків. Книга об'єднує відкриту спільноту гуманітаріїв навколо перекладу того, що майже неможливо перекласти без втрати первісного смислу. Вона спонукає до живої перспективної роботи над українським словом, закликає до експериментування філософської мови, занурення у стихію філософських слів. Видання орієнтується не на ідеологічні засади, а на потреби самої роботи, уникаючи спокус як універсалізму, так і партикуляризму, є відкритим для участі в ньому людей небайдужих і професійних. Ця книга — безпрецедентний проект, що його організація сама по собі є інтелектуальним продуктом, інститутом і дискусійним майданчиком. Книгу хочеться читати, її хочеться дарувати. Чи не про такий спосіб створення книг мріяв за життя Юрій Прилюк? Тому премію імені Юрія Прилюка за кращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії присуджено виданню «Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей».

Костянтин Сігов — кандидат філософських наук, директор Центру Європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія» та науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера».

Я хотів би нагадати, що коли ми створювали в 97-му часопис «Дух і Літера», то перший номер ми присвятили пам'яті Юрія Прилюка. Великою мірою всі, хто починав створювати видавництво «Дух і Літера», свій досвід набували на засіданнях редакційної ради «Філософської і соціологічної думки» та редколегії «Українського оглядача». Багато з присутніх пам'ятають про це.

Кілька слів від широкої нашої спільноти, яка створює номінований на премію словник. Сьогодні надзвичайно важливий день. У мене таке відчуття, що нарешті наша філософська спільнота впоралася з тим, щоб на якусь хвилину спинити цю річку забуття на ім'я Лета. Раптом усі ці люди ви-

йшли до нас з річки, ми їх зустріли, побачили. Ніби все, що тут відбувалося, у цих стінах, у мене перед очима. Бодай те, чого я був свідком, коли юним аспірантом прийшов до Кримського, коли в 90-му в цій кімнаті захищав кандидатську й коли саме з цих стін поїхав у Францію, де власне й започаткував цей проект за участю Поповича, Омелянчика і багатьох-багатьох співробітників Інституту. Від тих героїчних 80—90-х і аж до наших часів, коли, зокрема, ось тут ми прощалися із Сергієм Борисовичем Кримським. Всі ці як трагічні, так і радісні події вийшли із забуття, яке часто-густо чатує і на найбільші імена, на найбільші здобутки. І наша перемога над цим забуттям, я думаю, є запорукою того, що в майбутньому ми зможемо робити не тільки маленькі, а й великі справи.

Віктор Левченко — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і методології науки Одеського національного політехнічного університету, голова правління товариства «Одеська гуманітарна традиція».

Безумовно, появу самого конкурсу можна тільки вітати. Професійні філософи, напевно, як ніхто інший з-поміж гуманітаріїв, існують у просторі відсутності уваги громадськості до їхньої роботи й потребують розуміння та здобуття практичних виходів у поле досяжності сенсів власної діяльності. Симптоматично у зв'язку з цим, що найактивніше у процедурі номінування заявили себе люди, що мають стосунок або як функціонери, або як автори до видань Добродійної організації «Центр практичної філософії». Люди потребують визнання своєї роботи як соціально значущої принаймні з боку колег, і PR-підтримка цього їхнього прагнення з боку основних філософських інституцій нашої країни (таких, як Інститут філософії НАНУ, Український філософський фонд та Соціологічний центр ім. Н. Паніної) заслуговує на вдячність не лише номінантів, а й усіх небайдужих до долі філософії в колах українського професійного співтовариства. Тим паче, що такого кшталту премії філософам присуджують у багатьох розвинених (й не дуже) країнах світу. Дуже шляхетно виглядає й те, що ці премії носять імена знакових для вітчизняної гуманітаристики мислителів та організаторів професійної діяльності — Марії Злотоїної, Сергія Кримського, Юрія Прилюка та Віталія Табачковського.

Проте я хотів би відзначити ті питання та спантеличення, які в мене виникали з приводу того, як власне проходив цей конкурс. Насамперед, ні зі «Звернення до філософської громадськості», ні з «Тимчасового положення про присудження премій» не зрозуміло, який статус мають ці премії — чи є вони разовою акцією або ж створюється традиція їх присудження (тоді якою є черговість їх присудження — щорічно чи якимось інакше, напри-

клад раз на десятиріччя). Для премії ім. М. Злотої зазначено часовий ліміт видання монографії (впродовж останніх 10 років). Бажано, щоб комісія у своєму оголошенні про конкурс артикулювала такі питання, необхідність саме таких обмежень. Окрім того, попри заявлену прихильність до демократичних цінностей, комісія не зважила на різні можливості ширшого обговорення номінантів на премію. Рекомендацій явно не достатньо, оскільки номіновані праці, за винятком «Європейського словника філософій» і книги В. Малахова, не знайомі всеукраїнській філософській громадськості. Для цього можна було б ввести вимогу до номінантів про обов'язкове подання конкурсних праць в електронному вигляді, з розміщенням їх для ознайомлення на сайті Українського філософського фонду. Для премії ім. С. Кримського можна запропонувати номінантам зробити авторську експозицію своїх «новаторських філософських концепцій». Комісія виявила дивовижне добросердя, взявши до розгляду замало обґрунтовані рекомендації до номінованих творів (винятком є хіба що відгуки О. Хоми, І. Голубович, К. Сігова та В. Даренського). Позаяк це було майже єдиним джерелом про значущість, можливо, дуже гідної праці (в Інтернеті доступна лишень інформація про обговорення «Європейського словника філософій», а про половину номінантів взагалі інформації немає), то бажано було б сформулювати у «Тимчасовому положенні про присудження премій» вимоги до рекомендацій. Хотілося б також, щоби було ясно заявлено мовні вимоги до робіт, аби не мали місця доволі комічні вислови в рекомендаціях, такі як у «розвідника» з Донецька О. Панича — «Єдине, за що можна було б “дорікнути” монографії Л.В. Стародубцевої — її написано російською мовою». Чому «дорікнути», хіба в «Положенні» що-небудь мовиться з цього приводу?

Сподіваюся, мої враження будуть корисні організаторам конкурсу, якщо він, звичайно, триватиме і матиме підтримку з боку своїх спонсорів і надалі.

Ганна Табакова — аспірантка кафедри теорії літератури та компаративістики КНУ ім. Тараса Шевченка.

Ідея відзначати кращих філософів сучасної України, а також згадувати надбаня минулих, інколи забутих науковців є досить актуальною з багатьох причин. По-перше, кожна справа має бути відзначена, якщо вона дійсно чогось варта. Це спонукає дослідників до подальших наукових пошуків, розвиває наукову думку, дає імпульс до активної творчої співпраці.

По-друге, колеги, що збираються на таких заходах, мають змогу побачити одне одного, так би мовити, «в обличчя». Це теж досить важливо: одна річ, коли знайомишся з новими концепціями на сторінках періодики, а

інша — коли маєш змогу обговорити їх особисто з автором, поставити питання, подискутувати, адже, як кажуть самі ж філософи, у суперечці народжується істина.

По-третє, така акція має й більш приземлений, але за сучасних часів не менш важливий аспект — переможці отримують грошову премію, яку можуть витратити на подальші філософські дослідження, публікації, поїздки на конференції та семінари. Отже, хоч як подивись, одні позитивні моменти. Тому справді варто подякувати небайдужим організаторам та ідейним нахненникам започаткування премій для професійних філософів України.

Не можна не відзначити й номінації, за якими відбувається нагородження. Увага зосереджена не лише на знаних метрах філософії, але й на активній творчій молоді, яка отримує неабиякий стимул до подальших досліджень. Залишається сподіватися, що філософи як діячі найдавнішої науки дадуть належний приклад іншим галузям знання, адже визнання наукових здобутків у будь-якій сфері є умовою її розвитку.

Оксана Зорич — аспірантка кафедри політології НаУКМА.

Оцінити значущість премій для професійних філософів України можна лише у зворотній перспективі. Вітаючи цьогорічних переможців, що своєю сумлінною працею відкривають нові горизонти смислів у філософському колі сучасної України, варто озирнутися, замислитись над тим, кому передовсім були присвячені премії. Це Марія Злотіна, Сергій Кримський, Юрій Прилюк, Віталій Табачковський. Саме їхні імена, завдяки преміям, стали для багатьох наново народженими, чи то просто відкритими, бо значні постаті часто лишаються у забутті. Тож найголовніший здобуток започаткованих премій — не стільки відповідь на питання: «А хто ж професійніший?», скільки питома філософський запит «Хто ми є?». Іntenція відчутти пульс вітчизняної філософської традиції, заповнити білі плями у власному інтелектуальному родоводі сама по собі гідна премії та визнання. Адже віддаючи шану всім, хто присвятив своє життя філософуванню, ми розсуваємо лещата власної пам'яті, що, як бачимо, може відкрити молодій генерації (і не тільки) широку панораму наукових здобутків наших очних чи заочних учителів та попередників. Думаю, у цій плеяді кращих варто пам'ятати про людину, що так захоплено вміла говорити про власне українську філософію і сама на хвилі незгасимого піднесення творила серцем — Вілена Горського. Хочеться вірити й одночасно поряд із подякою побажати організаторам премій, щоб у майбутньому зростала кількість не тільки переможців, а й номінацій і, відзначаючи кращих з-поміж українських філософів, ми щоразу більше згадували про тих, хто прокладав містки від духу до духу і

робив це не так давно, проте не менш захопливо, ніж на це одважувалися вільнодумці століття тому, здійснюючи спільну справу відродження пам'яті про вітчизняну філософську традицію та даючи надію на її безперервну тяглість.

Олексій Ведров — аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Коли мені запропонували дати відгук на вручення премій із філософії, я, правду кажучи, вагався через свій передсуд. Передсуд полягає в тому, що сама ідея науки виключає стосунки конкуренції, що наука має являти собою спільний пошук консенсусу щодо істини чи оптимальних практичних рішень, а не ринок ідей чи теорій. Вручення ж премій у мене асоціювалося саме з конкуренцією, з вирізненням окремих ідей «за рахунок» інших. Проте тим цікавіше мені відсторонитися від цього передсуду та поміркувати, які функції має та які наслідки може мати вручення премій із філософії поза поспішним ототожненням «премія = пошук найкращих».

Навряд чи можна розглядати ці премії як суттєву матеріальну допомогу або матеріальний стимул до філософського письма чи історико-філософських досліджень. Одноразова допомога окремим дослідникам чи дослідницям ніяк не приховує (чи, навпаки, може приховати через ілюзію «респектабельності» занять філософією?) того факту, що філософи(-ні), як і решта науковиць і науковців, не можуть забезпечити не те що гідних, а навіть прийнятних умов існування завдяки своїй фаховій діяльності — письму та викладанню. Це стосується і деяких лауреатів премії, яким премія в цьому питанні ніяк зарадити не може. Чимало викладачів і викладачок, вельми популярних серед студентів, відмовляються від дозвілля заради занять філософією. Аби звільнити робочий час від «побічної» діяльності, варто не забувати про місце філософії у суспільній структурі та поділі праці, загальному розподілі коштів у межах держави. І шукати рішення цієї проблеми можна лише спільно з іншими науков(-и-)цями чи працівниками/працівницями галузей науки та освіти. Хтозна, може, побічним ефектом такого роду політичної співпраці стала б і наукова міждисциплінарна/трансдисциплінарна співпраця.

Є сподівання на популяризацію нагороджених досліджень завдяки самому факту вручення премії. Хтось, приміром, побачить новину на сайті philosophy.ua чи повідомлення у «Філософській думці» і захоче прочитати якусь зі згаданих книг — а чому її відзначили? Це, певно, щось цікаве та якісне, оскільки книгу нагородила експертна комісія! Проте поки що таке сподівання залишається лише сподіванням. Гугл-пошук видає на запит

«премії з філософії» переважно галузеві філософські та освітні сайти та дві сторінки літературного спрямування. Тож публіка поза «фаховою» філософською спільнотою заледве дізнається про відзначені дослідження та поцікавиться ними, а ось для філософинь і філософів надійнішим джерелом був би докладний відгук, вміщений у тій самій «Філософській думці». Що ж, час покаже, наскільки премії допоможуть справі просування досліджень у ширші кола.

Гадаю, досить добре продумано номінації премії — індикатор якостей, що їх поцінує філософська спільнота. Особливо тішить наявність премії за оригінальну філософську концепцію. Мені здається, проблема філософії в Україні полягає в тому, що, за рідкісними винятками (один із яких і відзначено нагородженням книги Віктора Малахова «Уязвимість любови»), філософські тексти є *або* компетентними, *або* оригінальними: компетентні філософи(ні) часто не наважуються бути сміливими та писати від себе, а ті, що пишуть від себе та претендують на оригінальність, часто недостатньо обізнані в сучасній філософії та насправду вигадують велосипеди. Тому тішить, що символічним визнанням — а я саме в ньому бачу *ratio essendi* премій із філософії — вирішили заохотити саме ризиковану справу філософування від першої особи. Виправданими виглядають і орієнтири, встановлені рештою номінацій: праці молодих дослідниць і дослідників; тексти, що зберігають значення впродовж тривалого періоду; видавничі проекти.

Що лауреати отримують безперечно, так це символічне визнання. Важливо знати, що філософська спільнота поцінує твою роботу. Саме твою роботу, а не тільки тебе особисто як, скажімо, співрозмовника чи співрозмовницю. Проте і тут премії не мають підмінювати собою інших, можливо, важливіших форм символічного визнання — насамперед змістовної полеміки щодо представлених у текстах думок.

Максим Карповець — аспірант НаУКМА, PhD здобувач у галузі «Філософія літератури».

Нагородження філософів преміями може видатись на перший погляд дещо дивним процесом, оскільки основним критерієм «істинності» філософування є або тексти, або учні, а не регалії. Проте це один зі стереотипів, які міцно вкорінені в національному ґрунті. Думка про те, що філософ має бути зачиненим у чотирьох стінах свого кабінету (в кращому разі) і постійно працювати у своїй «лабораторії концептів», є для сучасного культурного світу застарілою. В Україні ще з радянських часів склалася хибна стереотипна стратегія розуміння філософії не тільки як другорядного (не будемо вживати «надбудівного») і маргінального, а навіть штучного

осередку диваків. Європа давно оминула цей шаблон і абсорбувала у своє соціокультурне буття філософів як активних індивідів, що нерозривно пов'язані із конструюванням культурного клімату країни. Статті Умберто Еко постійно виходять в італійському популярному виданні, Славою Жижек регулярно виступає на телебаченні (так само, як і його кумир Жак Лакан), Корнел Вест робить публічні доповіді, які часто перетинають межі університету. Це для нас є дивиною, а має ставати закономірністю. Тому в цьому контексті нагородження філософів преміями є певним *сигналом* для всіх рівнів суспільства, а не тільки знаковою подією для фахівців чи інтелектуалів у цілому. Однак варто зауважити, що мета «просигналізувати іншим» про існування філософії та філософів не є основною, а радше чимось незумисним, пунктирним у цій події. Визначальною ж лінією таких заходів є завжди етична настанова, що полягає в належній оцінці інтелектуальної творчості філософа. Власне, тут ще один симптоматичний напрям сучасної культури, яка оцінює суб'єкта за продуктами його праці. Хтось скаже, що це несправедливо і жорстоко, бо є справді талановиті люди, але вони не здатні регулярно писати статті, книжки, монографії. З іншого ж боку, як справді об'єктивно оцінити діяльність інтелектуала? Не чесне слово ж є гарантом його творчості. Втім, культура завжди такою була: деспотом і водночас прихистком. І так хочеться, щоб останнє все ж таки переважало, попри закиди скептиків і прагматиків.

Оксана Товарянська — аспірантка кафедри історії НаУКМА.

Чомусь так склалося, що у пересічного українця загалом негативне ставлення до будь-яких нагород чи то премій. Причин цьому, очевидно, багато, їх можна шукати в уже, здавалося б, такому далекому радянському спадку (хоча комусь усе ще дуже близькому), у закритості процесу самого відбору й т. ін., але факт залишається фактом — ми стаємо свідками скандалів та конфліктів, пов'язаних з тими чи іншими нагородами (згадаймо хоча б Шевченківську премію за «Чорного ворона» та «Героя України» для Степана Бандери).

На жаль, премії в галузі освіти доволі непублічне явище, особливо на території України, щось на кшталт «свої для своїх», і рідко коли виходять за межі колективу філософів, істориків тощо. І це є величезною проблемою, адже обмін досвідом та знаннями практично відсутній між різними галузями знання, доказом чого може слугувати майже повна відсутність фахових міждисциплінарних студій.

Очевидно, вручення премій є урочистою подією, особливо для переможців, метрів української філософської школи, що свідчить не лише про

затребуваність, а й про визнання їхнього вагомого внеску в науку ще за життя. Особливо приємно бачити серед переможців мого колишнього викладача із загального курсу філософії професора Віктора Малахова. Хотілось би відзначити також вдалий підбір номінацій, а особливо премію імені Віталія Табачковського за кращу друковану роботу молодого дослідника та премію імені Сергія Кримського за найбільш новаторську філософську концепцію. Саме підтримка молодих науковців та новаторів є чи не найбільш необхідною у будь-якій галузі науки.

Позатим, проаналізувавши перебіг конкурсу в частині визначення переможців, доводиться уже вкотре невтішно констатувати, що ми, гуманітарії, стикаємося весь час з тими самими проблемами. Передусім, хотілось би побачити побільше номінантів на кожну із премій. На жаль, така ситуація може свідчити лише про неактивність філософської спільноти та відсутність налагодженої вертикальної та горизонтальної комунікації. В той же час мушу визнати, що на загальному тлі в'ялого наукового діалогу між периферією і центром будь-яке починання варто тільки вітати. Також хотілось би побажати організаторам деталізувати роки видання робіт, за які мала б присуджуватися кожна премія (чи то останнє десятиліття, чи п'ять років тощо). Це б допомогло звузити наукові пошуки осіб, які таки вирішили надіслати свої рекомендації конкурсній комісії. Утім, для премій, що їх присуджують уперше, це може бути допустимим.

У будь-якому разі, діяльність завжди краща за бездіяльність, тому, дорогі колеги-філософи, дозвольте Вас привітати із хорошим починанням! Сподіваюсь, що це стане щорічною традицією і бажаю когорті філософів творчих та наукових успіхів.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ТРАДИЦІЯ: ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ Круглий стіл «Філософської думки»

Євген Головаха

Філософ у суспільстві: інтелектуальна традиція і сучасність

Говорячи про інтелектуальну традицію в Україні, варто згадати, зокрема, Київську школу філософії. Саму назву «Київська школа» сформулювали колись московські колеги. Особливістю цієї плеяди українських філософів було те, що, залишаючись нібито в рамках філософських засад марксизму, вони надали цьому філософуванню таку духовну та інтелектуальну тональність, яка не вкладалася в жоден з катехізисних варіантів.

Не випадково, що філософування побутувало переважно у формі лекцій, у спілкуванні, у діалозі: Аристотель прогулювався зі своїми учнями по саду та передавав знання, Марія Злотіна, яка була однією із засновниць Київської школи, також нескінченно розмовляла зі своїми учнями. Вона мала своїх «платонів», яким передавала дух свободи мислення.

Вона намагалася пояснити, що діалектика — це не сакральний метод, але один з можливих методів пізнання та інтерпретації дійсності. Один з учнів мами писав, що її діалектика задавала таку високу планку, до якої партійному офіціозу було просто не дотягнутися.

Це було таке своєрідне вільнодумство.

Навіть за радянських часів були свої радянські екзистенціалісти, були радянські позитивісти, радянські феноменологи. Визнати себе класичним структуралістом в рамках публічного дискурсу було небезпечно. Можна було сказати, що ти займаєшся структуралізмом у його марксистському розумінні.

На читаннях пролунала думка, що філософія ростить інтелектуалів. У будь-якому разі вона облагороджує дух. Найвищий щабель людської думки — це філософія, вона здатна спричинитися до суттєвих змін у житті суспільства. За радянських часів філософія була одна — марксистсько-ленінська. Через це суспільство вичерпало свої ресурси, у нього не було перспективи, тому воно зникло. Сьогодні ж багатоманітність філософської думки в суспільстві, незважаючи на негаразди сучасності, є однією з передумов його віддаленої перспективи, майбутнього.

Відсутність гуманітарної освіти (а філософська освіта — вершина) робить людину одновимірною. В одновимірних чорно-білих людей нема розуміння складності та неоднозначності світу. Гадаю, що радянське або нацистське суспільство стали такими, бо спиралися на одну-єдину духовну домінанту. Всі диктатори були недоучками.

Філософія і філософи дуже потрібні суспільству. Серед перших факультетів в усіх створюваних у Середньовіччі університетах був філософський. Саме з філософії починалася справжня інтелектуальна історія демократизації суспільства у Стародавній Греції.

У тому стані, в якому перебуває наша держава, зрозуміло, що не можна не перейматися проблемами матеріального стану, добробуту, ба й елементарного виживання. Але не можна зосереджуватися тільки на цій складовій. Це зрештою призводить до протилежного ефекту. На мою думку, якщо ми будемо зосереджуватися тільки на проблемах, які стосуються суто матеріальних аспектів життя, то лідерами і володарями нашого суспільства будуть ті, хто тільки про це й думають.

Сьогодні філософія має серйозні реальні здобутки, але вони мало відомі широкому загалу. Втішно зазначити, що й зараз на факультет філософії є конкурс. Проте філософській думці треба розвиватися не тільки як суто фаховій дисципліні, а й ставати предметом суспільного дискурсу.

Для цього філософові необхідно насамперед мати дотепну ілюстрацію для своїх ідей. Це стосується не лише його текстів, а й публічних роздумів.

Проте коли філософи стають володарями думок, у цьому криється і небезпека. Зі своєї гри слів вони вилучають суто метафоричні смисли, далекі від раціонального тлумачення світу. Метафори дуже діють на людей. Хто перемагає в публічному дискурсі? На жаль, часто не той, хто здатен до раціонального світосприйняття, а той, хто придумав кращу метафору.

Українські інтелектуали, зокрема філософи, мають посідати більш значиме місце в суспільстві. Бо багато що в суспільстві залежить від ініціативи інтелектуалів. Наприклад, французькі філософи — це найбільш шановані люди у суспільстві. Французьке суспільство, політики, навіть ті, хто володіють економічним ресурсом суспільства, прислуховуються до них — до того, як вони пояснюють світ. Нашим інтелектуалам теж треба відігравати вагомшу роль у суспільстві. І я дуже радий, що філософи починають це усвідомлювати. Можливо, філософські читання та конкурс кращих філософських праць останніх років, — це перший крок на шляху до підвищення соціальної ролі філософії в нашому суспільстві.

Олексій Шевченко

Міф про традицію для катакомбної філософії

Як я зрозумів, у рамках нашого круглого столу обговорюють два хоча й взаємопов'язаних, але окремих питання — про ставлення до української філософської традиції та до нещодавно заснованих премій із філософії. Почну з другого. Моє ставлення до цього факту, безперечно, є позитивним. Річ у тому, що діагноз про смерть філософії, який обговорювали в останні два десятиріччя на Заході, на просторах сучасної України має особливий сенс у зв'язку з безпрецедентною суспільною, політичною та культурною деградацією, свідками якої ми всі є. Особливість загальної «болотняної» атмосфери нашого суспільства полягає в тому, що хоча ми й завітали в цей світ у його «хвилини рокові», блаженними себе аж ніяк не відчуваємо. Оскільки немає у подіях, що відбуваються, переживання трагічного катарсису, а є лише відчуття занурення у невилазну безодню, звідки немає виходу. Спостерігаємо просто тотальний розпад усіх цивілізаційних засад, засад думки, засад життя, засад соціальності.

Ще одна річ: особливість сучасного авторитаризму в Україні на відміну від аналогічних режимів минулого полягає в його цілковитій байдужості до філософії або до її ідеологічних корелятів. Адже і радянський тоталітаризм, і німецький фашизм неможливо уявити без відповідної філософії. Я хочу сказати, що філософи відіграли велику роль як в інтелектуальній підготовці цих режимів, так і в їх функціюванні. Що ж стосується нашого нинішнього режиму, то його натхненники та організатори взагалі обходяться без філософії. Її замінює якесь зоологічне прагнення до влади. І нічого більше. Тому порівняння деяких його знакових функціонерів з Шариковим є хибним, оскільки булгаковський герой активно використовував спрощену філософію проекту утопічної розподільчої справедливості («Все взяти та й поділити!»), а в нашому випадку ми маємо справу просто з «по-

рожнім місцем», випадком інтелектуальної лоботомії якихось прибульців-антропоїдів.

У цьому контексті філософія набуває катакомбного характеру, і її виживання стає її власною справою. Тому, повторюю, почин філософів заснувати філософські премії, активно залучити молодь до філософської творчості, створити певне інтелектуальне середовище у зруйнованому просторі Цілого заслугоує і на повагу, і на підтримку. Сказати, що я вірю, нібито таке мікросередовище здатне перетворити наше суспільство, буде неправдою. Проте я переконаний у тому, що такий рух здатний створити інтелектуальні осередки, що перешкоджатимуть загальному здичавінню, до якого ми у дуже близькому майбутньому можемо занепасти.

У боротьбі з таким здичавінням вважаю виправданим створення певного міфу в рамках української філософської спільноти — міфу про якусь там українську філософську «традицію», що нібито йде від Г. Сковороди до Київської філософської школи. Повторюю, я вважаю це чистісінької води міфом, позаяк такої традиції не існує. Спроби знайти її «стрижень» (чи то у вигляді «кордоцентризму», чи то ще чогось) приречені на провал. Це не означає, що в Україні або серед українців не було цікавих мислителів. Проте вони не утворили традиції, хоча були (і, дякувати Богові, є!) окремі яскраві явища на тлі загального провінціалізму (у гіршому випадку) та коментаторського епігонства (у кращому випадку). Остання обставина пов'язана з тим, що після втрати філософією марксизму її статусу «абсолютно істинного вчення» більшість працівників філософського цеху почали шукати кумира або, точніше, лаканівського «Великого Іншого».

Спочатку у цій ролі постав М. Гайдегер, за допомоги якого намагалися спорудити якийсь нелегкотравний коктейль з «української національної ідеї» та «фундаментальної онтології». Згодом у ролі такого Абсолютного Авторитету його змінив Ю. Габермас з його посіпаками. Я розумію, що у такий спосіб ми долучалися до європейської філософської традиції, від якої були відірвані, проте який це має стосунок до власне української традиції? Що власне українського є в усьому цьому, як, утім, і в працях вітчизняних «діалектиків» або «червоних екзистенціалістів» відносно нещодавнього минулого?

Чи є їхні праці такими, які захоче читати сучасний освічений мешканець України та з яких він зможе що-небудь для себе запозичити для інтелектуального виживання у цій атмосфері тотального загнівання та ціннісної корозії? Повторюю, я не заперечую, що у нас з'явилися люди, які можуть працювати у тій чи тій європейській філософській традиції (наприклад, є професійні «феноменологи»). У нас завжди були професіонали у деяких спеціалізованих галузях філософського знання (наприклад, у логіці). Дякувати Богові, вони є й зараз. Проте простежити свою власну *автентич-*

ну традицію від Сковороди до окремих, дуже шанованих мною людей (таких, наприклад, як Сергій Борисович Кримський) можна тільки у рамках міфу, штучно сконструйованого для цілей певної спільноти. (Такі спроби нічим не кращі за те, якби хтось вирішив показати, що Мераб Мамардашвілі є спадкоємцем грузинської філософської традиції, що бере початок від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, який за певними версіями був грузином. Така конструкція виглядала б відвертим «стьобом». Проте проводити аналогії між Памфілом Юркевичем та Павлом Копніним — це вже неперевершений абсурд). Розумію, що наміри ці є шляхетними, що такий міф дає спільноті ідентичність і тому у певному розумінні корисний. Проте від цього він не перестає бути міфом.

І останнє. У нас часто-густо плутають самотність філософування з моралізаторською проповіддю, в якій через її заявленість і тому вульгарність зовсім недоречним і несумісним з нашою сучасністю виглядає слово «гуманізм». З моєї точки зору, сьогодні філософія — якщо вона хоче бути «автентичною» — повинна навчити людину дивитися в обличчя жорсткій реальності, навчити аналізувати її так само нещадно, як вона руйнує нас. Навчити жити за умов місячного пейзажу абсолютної смислової порожнечі і з цієї отриманої травми формувати якусь нову «посттрагічну» етику. Проте таким філософам премії ніколи не давали й не дадуть. Але їм, либонь, цього й не потрібно. Втім, це суто моя, суб'єктивна точка зору. Прошу вибачити, якщо когось скривдив.

Оксана Забужко

Дещо про злиденність філософії

Насамперед не можу не поділитися певним почуттям сатисфакції. Всього-навсього 6 років (термін, при нашій інтелектуальній малорухомості, без іронії кажу, мізерний) минуло від 15 лютого 2005 року, коли на конференції Українського Фулбрайтівського товариства, присвяченій ролі публічного інтелектуала в Україні — в присутності, нотабене, тієї-таки газети «День» та її незмінного головного редактора, — я озвучила кілька тез, пов'язаних, по-перше, з місією (саме так!) філософії в умовах суспільної кризи та, по-друге, з катастрофічною дезінтелектуалізацією національного інформаційного простору, що насамперед (як я тоді вважала) і внеможливує здійснення цієї місії, — створюючи фатальні «ножиці» між «інтелектуальним попитом» та «інтелектуальною пропозицією»¹.

¹ Див.: *Забужко О.* Публічний інтелектуал в Україні // Оксана Забужко. Let My People Go: 15 текстів про українську революцію. — К.: Факт, 2005. — С. 109—120.

Тоді це був голос волаючого в пустелі: з колег-філософів мене підтримали одиниці. Нині проблема артикулюється вже принаймні на рівні «думки цеху» — щоправда, наразі тільки в першій своїй частині: що брак у країні кваліфікованої філософської рефлексії над плінними історичними процесами напряду загрожує цій країні цивілізаційним впаданням у середньовіччя («сон розуму породжує примар»), — це ми, у своїй вежі зі слонової кістки, вже встигли зрозуміти (щоправда, думка ця для української філософської традиції, м'яко кажучи, далеко не нова, щонайменше півторастолітня: про розрив між «ендозмосом і екзозмосом нації» як головну загрозу модернізації України писав іще М. Драгоманов, а на довшій історичній дистанції загрозу вичерпно сконцептуалізував І. Лисяк-Рудницький — в етапній статті «В обороні інтелекту» 1971 року, — але, позаяк не для одного з наших філософів історичний годинник зупинився ще в тій добі, коли М. Драгоманов числився «революціонером-демократом», а І. Лисяк-Рудницький і взагалі орвелівською «неособою», і значна частка мислительного потенціалу таких фахівців за минуле 20-ліття змарнувалась на пусту негачію — на те, аби довести, собі насамперед, що маловрозумливої для них української філософської традиції, як проverbsіального ховрашка з анекдоту, насправді й не існує, — то за таких умов і відкриття півторастолітньої давності «велосипедів» доводиться вважати ознакою коли не поступу, то принаймні не до кінця затраченого зв'язку української думки, — в тій її частині, що презентована академічними інституціями, — з українською реальністю). Натомість другій частині тодішнього мого виступу — про «інформаційну революцію», яка відбулася в нас в обхід старої радянської інфраструктури «одержавленого філософування» і, відтак, пройшла майже цілком поза свідомістю академічного «цеху», — схоже, судилося «зависнути в повітрі» надовше. Судячи зі широкі віри багатьох у те, ніби поява філософських премій і їх більш ніж скромна одноразова медіалізація (засобом усе того самого, незмінно єдиного паперового видання) здатні, якимось чудесним чином, ввести нашу філософію в поле громадської уваги, — до упритомнення собі дійсних масштабів національної гуманітарної катастрофи нам іще дуже й дуже далеко. Українські філософи настільки звикли до своєї суспільної незапобованості, що будь-яка доза публічності діє на нас, як алкоголь на підлітка, — даруючи нам солодку ілюзію власної значущості й трохи чи не повернення до втраченого з кінцем радянської ідеократії статусу «жрецької касті».

А тим часом, дозволю собі повторити сказане перед 6-ма роками, — роль філософа як «владителя дум» у постінформаційному світі є цілком органічною й нічого спільного з жодними ідеократичними традиціями не має. В умовах цивілізаційної кризи, коли на історично мікроскопічному відтинку відбувається драматична зміна базових цінностей і «правил гри»,

немає, здається, запотребованішої професії — з тої самоочевидної причини, що, аби залишатися людьми, люди потребують розуміти, що з ними відбувається. Написана Андре Глюксманом по свіжих слідах катастрофи 11 вересня «книжка про витоки глобального нігілізму» «Достоевський на Мангетені» стає міжнародним бестселером; здійснений Умберто Еко семіотичний аналіз політичних технологій Сільвіо Берлусконі змінює дискурс політичної журналістики у цілій Європі; в сусідній Польщі смерть Лешека Колаковського, багатолітнього непохитного авторитета з питань метафізики, пов'язують навіть із наступним піднесенням релігійно-націоналістичної правиці (святе місце пустим не буває!); економічна криза 2008-го відроджує в західних університетах інтерес до вже, було, списаного в архів марксизму, — і подібні приклади можна множити до нескінченності: філософи (парадоксальним чином, у повній згоді з Марксовою оксюморонною тезою!) виступають уже не просто кабінетними «тлумачами», а й таки ж «перетворювачами» світу, в форматі вже не стільки поставників теорії для нових видів соціальної інженерії (за зразком зв'язки чи то Маркс—Ленін, а чи Попер—Сорос), скільки «медіальних гуру» для новотворених в умовах інформаційної глобалізації соціально активних спільнот. У західних антологіях мені траплялось публікувати свої есе під одною обкладинкою, з одного боку, з угорським письменником Петером Естергазі, а з іншого — з останньою ученицею Гайдегера, хорваткою Дунею Мельчич та тим самим Андре Глюксманом: у сучасній європейській культурі всі ми — люди одної професії, інтелектуали, які шукають відповіді на питання, «що з нами всіма відбувається». І якщо в українській культурі це питання роками залишається без відповіді, а дезорієнтоване й атомізоване українське громадянство на власний ризик блукає за відповіддю по яких завгодно інформаційних смітниках (днями ведучий відносно притомного ТVі проанонсував у якості «філософа» вже й безневинного Ю. Андруховича — святе місце пустим не буває, атож!), — то чи не час визнати, що вина в такій інтелектуальній окраденості країни лежить не тільки на її бездарному феодально-олігархічному менеджменті, а й, щонайпрямішим чином, на «цехові» виробників ідей, котрий — за нечисленними, на пальцях полічити, винятками — за останню декаду не забирав компетентного голосу в жодній із публічних дискусій на екзистенційно важливі теми, що стрясали наше новонароджене громадянське суспільство?

Що вже казати про субтильніші соціально-філософські проблеми (а такими наша дійсність бомбардує нас сливе шокрок, тільки встигай осмисляти!), коли навіть оточений аурую наймасштабніших контроверсій Голодомор ми віддали на відкуп історикам і політикам (чи, точніше, політичним спекулянтам): єдина праця, де найбільша національна катастрофа століття аналізується з точки зору її довготермінових духовно-антрополо-

гічних наслідків — зміненої картини світу, краху кантівської етики й докорінної ревізії європейської філософії смерті, — з'явилася ще 1998 року й належала «іноземцеві» — колишньому радянському дисиденту Леонідові Плющу (Франція). Мимоволі напрошується припущення, що ті поодинокі українські філософи — нотабене, майже всуціль представники старшого покоління, — котрі таки змогли стати за роки незалежності впливовими публічними інтелектуалами, завдячують своєю «заангажованістю» нестак професійній «цеховій» самосвідомості, як, насамперед, традиції шістдесятницьких інтелігентських «кухонь», де розв'язувалися «вічні питання», — а наступне покоління, яке вже цієї традиції не застало, втратило в стосунку до різко прискороеного, якраз із його вступом у професійне життя, історичного процесу той есенційний «подив», із якого, за Аристотелем, і починається філософія, — і, відповідно, мало що здатне українському суспільству сказати... То чи варто нарікати, що суспільство нас не помічає?

Особисто для мене найприємнішою новиною в нинішній «публічній презентації» здобутків української філософії за минуле десятиліття стала відзнака книжки молодого дослідника Миколи Симчича. Ця праця, хоч і видана в маргінальному видавництві, виявилася справді запотребованою на вітчизняному інтелектуальному ринку: її читають і поза межами нашої «цехової корпорації» (я цікавилася запитамі в мережі книгарень «Є»). А це, своєю чергою, можна потрактувати як доказ непереможної живучості ще одної, хоч і не надто голосної, «катакомбно-культурної» національної традиції — тої, що була представлена багатолітньою копіткою, системною працею Валерії Михайлівни Нічик, яка послідовно, незважаючи на жодні суспільно-політичні констеляції, реалізовувала далекосяжні, не на одне десятиліття розраховані стратегії розбудови української академічної науки, гвалтом обірвані на початку 1930-х. Можна, при бажанні, доглядіти в такому наставленні «абсурдний бунт», можна — виведене вже в 1990-х роках Ю. Шевельовим на концептуальний рівень «сковородинівство як швейкіанство»: принципове «позазнаходження» українського мислителя в стосунку до біжучої історії, позиція, що, на довгу дистанцію беручи, не раз виявлялася в нашій новітній історії й найбільш продуктивною. В кожному разі, книжка М. Симчича, в якій доведено приналежність могилянської філософії до європейської «другої схоластики» (висновок, котрий, поза сумнівом, здобудеться на свій «індекс цитованості» в міжнародній бібліометриці), родом саме з цієї ідейної настанови. А судять нас, у підсумку, не за номенклатурою премій і звань, а за життєздатністю наших ідей. Зокрема й за тим, що ті ідеї здатні, по-біблійному висловлюючись, «народити» з себе в нових поколіннях.

Можна, звісно, триматися й іншої, звичнішої для «державного філософування» позиції — і при кожній нагоді й далі ритуально скаржитися на

відсутність діалогу з владою та продовжувати пошук у ній — як чорного kota в темній кімнаті — тих «українських соросів», котрі визнали б нас «своїми поперами» (чи, коли завгодно, — «ленінів», котрі визнали б нас «марксами»). Але тоді не варто і забувати, що така позиція — результат суто нашого власного вибору, за який відповідальність несемо тільки ми самі. І навіть якщо ще одна українська газета — чи дві, чи навіть три — проголосять когось із наших філософів «вченим зі світовим ім'ям» — з розрахунку на ту, «загублену в минулому», частину національної аудиторії, котра не користується Гуглем і не здогадується, що в ХХІ столітті таку інформацію дається справдити за 30 секунд, не відходячи від комп'ютера, — це, далєбі, матиме не більшу суспільну вартість, аніж «філософські кредити» Андруховича від ТVі або куди гучніше розрекламовані (й ліпше плачені!) «епохальні філософські відкриття» «академіка всіх російських академій» Олександра Малюти. Тож залишмо симулякротворення політикам — воно суперечить самій сутності філософії і в добу нинішньої кризи здатне тільки прискорити наростання ціннісного хаосу.

Сергій Тримбач

Ми не мислимо, і значить не існуємо

В Україні є філософи, та вочевидь не вистачає філософії. Філософи є навіть на телеекрані (хоча дедалі менше), одначе частіше їх заступають політики. Останні і «філософствують». Такі собі «мандрівні філософи» — з однієї телепрограми в іншу.

Один із підсумків — катастрофа в освітянській сфері, точніше блефування, мало не стовідсоткове. Знання не здобуваються, а купуються. І продаються. Вони виглядають чимось готовим, чимось упакованим. Словом, товаром. А не процесом. Думання виключено з процесу життя. В одну і ту ж воду вступають навіть не два і не п'ять разів. Стояча вода, відсутність протягів, болотний стан суспільної думки...

Філософ мав би стати блазнем, говорити щось таке, що очуднює реальність, а точніше процеси її сприйняття. За таких обставин він міг би вписатися в суспільні процеси, які нині немислимі без візуалізації, без шоу. Вручення премій якраз і дарує можливість презентувати філософів у ролі блазнів. Чому ні? Блазнів, які сміють сказати, що король голий, що серед його підданих надто мало людей, здатних на рефлексію, на осмислення того, чому ми такі, а не інші.

Ми не мислимо, і значить не існуємо. Або існуємо у такий-от спосіб, коли споживання є сутністю життя. В болоті, за відомим висловом, не трапляються криголами. А як хотілося б надибати...

Коли серйозно, премії мають сенс тільки тоді, коли є прозорими критерії їх присудження. Коли не тільки корпоративна спільнота, а й суспільство в цілому поділяють оцінку філософських витворів. Одначе щось подібне нині є рідкістю. А з цього все починається.

До того ж, у нас мало філософської літератури. Саме літератури, а не просто писаних текстів. Відтак майже немає подій у цій сфері. Оксана Забужко, хоча й не завжди. Професійний філософ, який говорить мовою, доступною не тільки вузькому колові. Показовий, до речі, приклад. Нам би свого Сартра — який би створив не тільки певну систему символів, а й моду на співвіднесення реалій і категорій мислення.

Ігор Сюдюков

**Передання духовного досвіду:
«жива вода» життя чи манівці ілюзій?**

Першим чином, як радили давні мислителі, варто було б домовитися про визначення понять. Позаяк традиція (лат. *traditio*) — це «передання» досвіду від покоління до покоління, є підстави вважати, що й інтелектуальну традицію (зокрема українську) треба оцінювати, виходячи саме з цього.

Насамперед, з того, що традиція є за своєю суттю актом передання виробленого духовного та соціального досвіду (причому, можливо, актом, що повторюється та відтворюється не лише між різними поколіннями, а й впродовж терміну життя одного покоління? Очевидно, тут наявний певний простір для роздумів), впливає декілька важливих висновків. Передовсім важливо, щоб передавалася не «порожнеча» в «порожнечу», не «нульова» або «уявна» величина, а справжнє обширне поле духовних вартостей, поле, яке щомиті обробляється, доглядається, ще краще сказати — культивується (поза сумнівом, читачам журналу знайомий точний смисл славетного латинського слова «культура»). Якщо ж ця засаднича вимога не дотримується, про жодну традицію (інтелектуальна тут не є винятком) за визначенням взагалі йтися не може.

Далі. Навряд чи має сенс говорити про виняткову, єдину, неподільно панівну в тому чи іншому суспільстві інтелектуальну традицію. Насправді цих традицій разуче багато, схоже, навіть більше, аніж ми уявляємо. І хіба й зараз, попри зловісний світоглядний хаос, неймовірну плутану суміш доктрин, теорій, загальних декларацій, амбіційних маніфестів (до речі, чи не варто повернути слову «амбіція» і всім похідним від нього традиційний негативний зміст?) — хіба й зараз, попри все це, уважний аналітик і спостерігач не може почути глухе — або ж навпаки, аж занадто відверте та га-

ласливе — відлуння старих, призабутих, здавалося б, безнадійно архаїчних традицій? Причому не однієї, а багатьох. Досить згадати «традицію» нетерпимості до думки іншого, ненависті до кожного, хто дотримується «не таких» поглядів, як «треба» (те, що це є традицією — безсумнівно, ось тільки чи «інтелектуальна» вона?). Це сягає своїм корінням не лише радянських часів (паралель тут є достатньо очевидною, але ми не можемо обмежуватись тільки цим порівнянням, що воно буквально лежить на поверхні), але й епох, значно більш віддалених від нас у часі, аж до середньовічних «борців за істинну віру».

А з іншого боку, саме тут знову і знову підтверджується давня і, на жаль, призабута історична істина: кожна інтелектуальна дія спричиняє й породжує активну, невідворотну протидію у відповідь! Бо інтелектуальна історія — це не толерантний шляхетний бал, а радше зіткнення (а то й двобій) різних концепцій світу, різних світоглядних позицій. В підсумку досягається певна «рівновага» ідей — звичайно ж, тимчасова, бо в іншому разі припинився б інтелектуальний розвиток, та й сама традиція, адже якщо немає розвитку, то що передавати? Сукупність застиглих догм?

Поряд із тим, на протигагу нетерпимості існують (й відчутно простежуються в нашій інтелектуальній історії як запорука й ознака її європейськості) високі традиції гуманізму, наполегливого духовного пошуку, трепетної поваги до Людини як такої (незалежно від її конкретних ознак: класової належності, релігійних або політичних поглядів, віку, статі тощо).

Це ті традиції, що ніколи не згасали в Україні (починаючи від «Повчання Володимира Мономаха», продовжуючи подвижництвом митрополита Петра Могили та прозоріннями Григорія Сковороди, який закликав «читати світ як книгу» і так само «читати» й людину, і завершуючи нашими сучасниками, блискучими мислителями ХХ століття, такими як П. Копнін, М. Злотіна, С. Кримський, М. Попович), є запорукою проти домінування антиінтелектуальних течій національної та індивідуальної обмеженості, ворожості, ксенофобії, теорій морального релятивізму (прямо пов'язаних з крайнім, агресивним індивідуалізмом, котрий являє собою пряму загрозу гуманістичним надбанням). Альтернативою інтелектуальному сервілізму, обмеженості та догматичній скутості (хай навіть у «модерній» оболонці) має стати вітчизняна традиція інтелектуальної свободи.

З цього виходимо й ми в газеті «День» при відборі матеріалів на історичні шпальти «Історія та "Я"» та «Україна Incognita». Роздуми в руслі кращих традицій української національної ідеї в її гуманістичному розумінні, погляд у минуле України та світу з висоти важкого, страшного, але такого повчального досвіду ХХ століття (і не тільки його) — таким є наш ідеал (і ми прагнемо наблизитись до нього, хоч він є таким само рухливим,

як обрїй). Робимо так тому, що усвідомлюємо: немає сенсу в духовному досвіді, якщо він не став живою традицією й не переданий людям. Адже, як сказав давньогрецький мудрець, «шкідливим є філософ, що до зла прагне. Навіщо нам світильник, якщо він горщиком прикритий?».

І ще один аспект цієї проблеми варто було б мати на увазі. У збереженні високої інтелектуальної традиції в Україні справді неоціненну роль відіграють й відіграватимуть форуми філософів, соціологів, істориків, інших фахівців гуманітарного профілю, де надається рідкісна й дуже цінна можливість духовно наснаженого спілкування вчених-однодумців або ж опонентів (проте коректних, чесних, кваліфікованих опонентів — ось що важливо). І неможливо не сказати про значущість фахових премій за кращі роботи в галузі філософії, бо саме такі акції дають змогу підтримувати належні високі критерії, сказати б, необхідну планку в інтелектуальній сфері. Особистий приклад наших українських мудреців, тих, кого вже немає з нами, є тут справді життєдайним; тому враження від церемонії вручення премій, що носять славні імена Марії Злотої, Сергія Кримського, Юрія Прилюка, Валерія Табачковського, є воістину незабутніми.

Олександр Моця

**Духовний опір суцільному негативу —
це справжня місія справжніх філософів**

Одразу хотів би зазначити, що вручення перших премій з філософії, яке саме по собі є визначним фактом, виграло від того, що йому передували наукові читання. Нині (втім, хіба лише нині?) існує конча потреба займатись у формі читань тим, чим і належить безперервно займатися справжнім філософам — філософуванням, постійним переглядом свого ставлення до життя в усіх його проявах, сумнівами у довершеності своїх досліджень і роздумів. А Мирослав Попович вкотре продемонстрував унікальне вміння ліченими фразами означити квінтесенцію найзапеклішого диспуту: навіть різні тези нас так не розрізняють, як цілковите нерозуміння того, в чому, власне, полягає предмет досліджень та дебатів; наша практика — це перш за все наша взаємодія з культурою — незалежно від того, усвідомлюємо ми це чи ні.

Самий лише перелік імен, на вшанування яких започатковано премії, свідчить про те, що паросткам гуманістичних традицій української філософії, напевно, судилося перетворитися на цілковиту гушавину з представників різних філософських генерацій. І наступність тут буде визначена не формально метром-опікуном, а у природний спосіб запліднення

ідеями. Так, як це траплялося, скажімо, з вихованцями Марії Злотіної та Сергія Кримського.

А далі процитую уривок з Положення про Премії: «Премії мають при-служитися формуванню сталої вітчизняної інтелектуальної традиції, вільної від соціально-політичної кон'юнктури та ідеологічних упереджень...» Не випадково виокремив саме цей уривок. Мусимо визнати, що сучасні українські філософи часто-густо порушують згадані вимоги. Це впадає в око, коли читаєш або слухаєш деякі їхні виступи у ЗМІ та звертаєш увагу на підписи українських філософів під листами, звідки без жодних обмежень стирчать соціально-політичні кон'юнктурні вуха. Історики, до яких я належу, з давніх-давен хибують на це, а от філософи, на мою думку, мають тримати дистанцію і не давати втягувати себе у скороминущі політичні чвари. Філософи від Бога, а не за освітою чи кон'юнктурою можуть по-різному ставитися до сучасності й навіть наражатися на несприйняття своїх філософувань суспільством, але в жодному разі не підігравати панівним настроям. Духовний опір суцільному негативу — це не заявлені дії політиків, які часто-густо спираються на найманців, а справжня місія справжніх філософів.

На початку минулого століття Ленін, інтуїтивно відчуваючи недалеку трансформацію терміна «марксизм» у «марксизм-ленінізм», зазначав, слідом за Марксом, що до Маркса філософи пояснювали світ, а той вказав, як його змінити. З тих пір світ і справді змінився досить кардинально, хоч і не в усьому за рекомендаціями Маркса. І нині ми, здається, перебуваємо на етапі, коли світ почав змінювати філософів. Принаймні таким чином, що вони, філософи, не зазирають хвацько вперед, а прагнуть свідомо проникати вглиб теперішнього буття. Здається, лауреати перших українських філософських премій належать саме до когорти таких мислителів.

Андрій Портнов

Про традицію втрачену і «винайдену»

У пострадянській українській гуманітаристиці про традицію модно говорити як про щось «винайдене» чи «сконструйоване». Не відкидаючи евристичного потенціалу модерністських неомарксистських інтерпретацій націоналізму, звідки походять ці метафори, маю відчуття, що проблема традиції таки ширша. Достатньо подивитися на персональний склад гуманітарних факультетів до і після 1939 року. Наведу приклад, який я недавно досліджував і який, певен, може бути репрезентативним для Радянської України загалом. Між історичними факультетами довоєнного Дніпропетровського інституту народної освіти та після-

воєнного Дніпропетровського державного університету немає жодної персональної тяглості — не лише серед викладачів, а й серед випускників, що стали викладачами. Іншими словами, у 1960-ті роки на Дніпропетровському істфаці не працювало жодного не те що довоєнного викладача, а й випускника довоєнного ДІНО! За іронією долі, обличчя факультету у 1970—80-ті роки, фахівець з джерелознавства з міжнародною репутацією, Микола Ковальський мав серед своїх викладачів у повоєнному Львові одного випускника Дніпропетровського ІНО — доцента Гербільського.

Саме Микола Ковальський став уособленням «інакшої» академічної традиції у застійному Дніпропетровську. Чималу роль у цьому відіграло те, що він закінчив Львівський університет, де, попри все, збереглася певна академічна традиція. Збереглася завдяки тому, що Східна Галичина була приєднана до СРСР 1939 року і не зазнала репресій 1920—30-х років. Величезну роль для розвитку львівської (і також загальноукраїнської) повоєнної історичної науки мало те, що у підрадянському Львові залишився учень Михайла Грушевського Іван Крип'якевич. Учнями вже Крип'якевича стали Ярослав Дашкевич, Ярослав Ісаєвич, Олег Купчинський — історики, які своїми джерелознавчими працями рятували честь української історіографії у брежнєвські роки та стали продовжувачами традицій школи Антоновича—Грушевського.

На мою думку, у пострадянській Україні слабкість (якщо не брак) тяглості з українською історіографією 1920—30-х років, не кажучи уже про ХІХ століття, відчувається болісно і гостро. Водночас, тяглисть із казенною, офіційною історіографією брежнєвських років, хай і перефарбованою у патріотичну фразеологію, уявнюється повсякчас. Але це ще не весь гіркий висновок. У пострадянський час ми стали свідками зниження освітніх стандартів навіть порівняно із часами радянськими! Структури гуманітарної науки та освіти, як і суспільство загалом, пройшли через часткову демодернізацію, серед ознак якої можна згадати зростання регіональної ізоляції, поширення клановості, коли керівництво окремих гуманітарних факультетів стає, дослівно, сімейним підрядом.

У 1920—30-ті роки в історичній науці Радянської України формувалися зародки наукового середовища. Вони були послідовно знищені комуністичною владою, яка вправно використала при цьому наявні глибокі конфлікти й поділи в академічних колах (дослідниками історії науки описано, як влада зіграла на антагонізмі Михайла Грушевського, Агатангела Кримського і Сергія Єфремова у ВУАН).

Індикатором слабкості наукового середовища в сучасній Україні є відсутність або неефективність механізмів внутрішнього контролю за якістю наукової продукції, протидії халтурі, плагиату, ксенофобії. Сам факт обрання на найвищі академічні посади людей, безпосередньо зви-

нувачених у порушенні засад наукової етики, або неможливість спільно-ти протидіяти захистові докторських дисертацій, чий плагіативний характер було публічно доведено, найкраще свідчить про брак життєздатної наукової спільноти.

Чи можливе її відродження? На мою думку, внутрішні резерви для змін достатньо кволі. Абсолютна більшість гуманітаріїв якщо і незадоволена наявною ситуацією, то розглядає її як безальтернативну. Брак референтної згуртованої групи, зацікавленої у змінах, забезпечується серед іншого такою специфікою пострадянської інтелектуальної ситуації, як наявність соціальних клапанів для найздібніших та найактивніших. Вони можуть або робити наукову кар'єру поза Україною чи принаймні поза офіційними інституціями науки, або відійти до інших, більш високооплачуваних та конкурентних сфер діяльності, як-от журналістика, бізнес чи політика.

Система української науки та освіти дуже централізована. Тому справжні реформи в цих царинах можливі тільки згори (хоч, звісно, тиск знизу може істотно на них впливати). За всі роки незалежності України влада не виявила ані інтересу до таких реформ, ані справжнього розуміння потреби в них. Натомість, під соусом «європеїзації» та Болонського процесу ми дістали низку тактичних заходів, серед яких переважало переназивання (замість «спеціалістів» — «магістри») або перепідпорядкування (те, що нещодавно сталося з ВАКом), за якими чітко проглядало і проглядає бажання за будь-яку ціну зберегти важелі централізованого впливу.

Як довго може тривати повільна деградація гуманітарної науки й освіти в країні? Як довго поодинокі (надто поодинокі) персоналії рятуватимуть честь вітчизняної науки за кордоном? Чи з'явиться шанс для українських випускників західних університетів інтегруватися до освітньої та наукової системи в Україні? Чи має українська гуманітаристика внутрішні ресурси для відтворення наукового середовища? Відповідь на всі ці питання безпосередньо залежить від чинників традиції: і дорадянської, і радянської.

Вадим Скуратівський **Наша не-традиційність**

Драма України, і не лише її інтелектуальної та естетичної культури, а й усїєї її історії, полягає передовсім у спазматичності, хворобливій «дискретності» її уявлень, масових, і не тільки, про своє минуле. Зрештою, незрідка цілі епохи і формації цього минулого підпадали під амнезію — вимушене або мимовільне безпам'ятство. Або ж під нещадну фальсифікацію того чи іншого штибу.

Так, українське Середньовіччя — від так званої імперії Рюриковичів, за висловом Маркса, до доби остаточної руйнації останніх суверенних фрагментів цієї імперії — зазнало кон'юнктурної фальсифікації з боку всіх «державницьких» доктрин російської історіографії, котра розглядала те Середньовіччя суто як дебют-пролог до московської державності. Українська ж історіографія, внаслідок специфічних труднощів її інституалізації, від Максимовича—Костомарова до Антоновича—Грушевського, не змогла чи, точніше, не встигла подати свою, більш переконливу і об'єктивну ретроспективу тогочасної України.

Так само не були реконструйовані тут до кінця справді переконливі контури та абриси доби козаччини й величезного художньо-інтелектуального масиву, названого професором Д. Чижевським «українським Барокко». Крах історичної Польщі і тутешні політичні та господарчі процеси, синхронні тому краху (і просто залежні від нього) теж були висвітлені суто «пунктиром», фрагментарно, тому і досі викликають більше запитань, аніж позитивних тверджень.

Історія ж підкапіталістичної та підкомуністичної України чи не в усіх її проявах зазнала вже такої гіперфальсифікації, якої, схоже, не знала практика новоєвропейського осмислення всього світового минулого.

Словом, робота над переконливою ретроспективою тутешнього минулого має здійснюватися, серед іншого, у напрямі безнастанних демістифікацій незчисленних «монбланів», кон'юнктурних ідеологічних побудов довкола *всіх фактів* українського минулого.

Зрозуміло, що від самого початку української незалежності триває напружена робота саме з усунення тих безприкладних у всьому світовому обігу нагромаджень тієї кон'юнктурної міфологізації «нашого» минулого. Але робота ця, історично-метафорично кажучи, розпочалася лише «сьогодні вранці»...

Такий стан тутешньої історичної ретроспективи одразу ж указує нам на певну не-тривкість, «перервність», «дискретність» усіх — рішуче усіх! — тутешніх «традицій». У тому числі — інтелектуальних і світоглядних. По всій картині становлення тієї ретроспективи проступають ніби «білі плями», «сеанси» амнезії до тих чи тих явищ. Без-пам'ятство — основна «наша» риса.

Барокова епоха на диво глуха і сліпа стосовно феномена українського Середньовіччя. Доба романтизму, а тим більше реалізму й позитивізму — вже зовсім не чує барокових феноменів. Вся драма України-XX у підрадянську добу була, як уже зазначалося, безнадійно-безпросвітно самосфальсифікована. Еверести брехні довкола тієї драми лише десь наприкінці того століття зазнають деякої ерозії. Деякої...

І при цьому, за всієї цієї спазматики української сучасності, сьогодні місцями у ній вже проступають риси «масового», «постіндустріального»,

«інформаційного» суспільства. У варварському поєднанні з очевидним незнанням самих себе. Що, зрозуміло, може дати в недалекому майбутньому просто-таки *руїнницькі результати*.

Словом, ми живемо у світі перерваних, скалічених, кон'юнктурно перетворених «традицій», які насправді традиціями не є. Це наша не-традиційність. Що ж залишається інтелектуальним елітам сучасної України у цій ситуації, близькій до гуманітарної катастрофи? Залишається систематичне і системне подолання всіх мізансцен суспільного буття, які ведуть до такої катастрофи. Залишається автентична реставрація «скаліченого», відтворення минулого у всій його автентичності, а вже по тому — імплікація «відреставрованого» у масові виміри буття. Це, зрозуміло, можливе за умови, що нас цікавить національна автентичність, а не її підробки-фальсифікації...

Євген Головаха — заступник директора Інституту соціології НАН України, доктор філософських наук, головний редактор часопису «Соціологія:ТММ»

Оксана Забужко — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Олександр Моця — академік НАН України, завідувач відділу Інституту археології НАН України.

Андрій Портнов — кандидат історичних наук, докторант Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.

Вадим Скуратівський — доктор мистецтвознавства, дійсний член Академії мистецтв України, член Спілки кінематографістів України та Асоціації українських письменників.

Ігор Сюдюков — редактор відділу «Історія і "Я"» газети «День», лауреат Премії ім. Дж. Мейса.

Сергій Тримбач — кінознавець, голова Національної спілки кінематографістів України.

Олексій Шевченко — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України

*Людмила
Терентьєва*

СИСТЕМНА МОДЕЛЬ ІНДУКЦІЇ ТА ДЕДУКЦІЇ: співвіднесеність і подвійність

Проблема «скандалу» в індукції

Перефразуючи слова Г.Рейхенбаха про те, що проблема часу «завжди заводила людський розум у глухі кути», те саме можна сказати й про проблему індукції. Понад те, деякі дослідники оцінюють дану проблему як справжній «скандал» у філософії [Кант, 1964: с. 101]¹.

«Скандал» стосовно індукції полягає у неможливості отримати обґрунтування тієї обставини, що у неповній індукції відсутня необхідність перенесення істинності від засновків на висновок. Висновування тут має більшу чи меншу невизначеність, на відміну від дедуктивного висновування, в якому висновок з необхідністю впливає із засновків.

Чи справді виправданий той остаточний вирок, який дослідники оголошують індуктивному висновуванню як ймовірному, на відміну від дедуктивного висновування, в якому висновок з необхідністю впливає із засновків? [Кайберг, 1978: с.81²; Ракитов, 1978: с. 358³].

¹ Термін «скандал для філософії» та загальнолюдського розуму І.Кант відносить до прийняття на «віру існування речей поза нами... та неможливість протиставити будь-яке задовільне доведення цього існування» [Кант, 1964: с. 101].

² Прихильники ймовірнісного тлумачення індуктивного висновку саму ймовірність тлумачать як «логічне відно-

Чи справді ймовірніше тлумачення логічного відношення між одиничними, частковими положеннями, віднесеними до емпіричного споглядання, та загальним висновком є адекватною оцінкою зв'язку «загальне — одиничне»? Теорія ймовірності — галузь математики, обрана для оцінки логічного відношення між загальним та одиничним. У категоріях теорії ймовірності індуктивний умовисновок дістає оцінку «ймовірнісного», де індуктивні висновки приречені продукувати виключно ймовірнісне знання. У такій ситуації актуалізувалася проблема, яку можна оцінити як межову між математикою та логікою, а саме: знайти умови, які підвищують вірогідність індуктивного висновку.

У дослідженні проблеми індуктивного висновку розглянемо можливості логіко-системної експлікації співвідношення дедуктивних та індуктивних аргументів, залишаючись у межах логіки (дослідження співвідношення підпорядкування на логічному квадраті), категорії Аристотеля «співвіднесене», методу подвійного системного моделювання, розробленого у параметричній загальній теорії систем А.Уймова.

Розглянемо співвідношення між дедукцією та індукцією, абстрагуючись від того поміченого дослідниками зв'язку між скандальним спростуванням філософського ідеалізму та проблемою індукції. Справді, індуктивний висновок ближчий до емпіричної даності, і емпірик Е.Мах, за словами А.Ейнштейна, був переконаний, що «поняття виникають із даних досвіду... навіть найфундаментальніші з них знаходять своє виправдання на ґрунті емпіричного знання, але вони жодним чином не є логічно необхідними» [Холтон, 1981: с. 88]. Чи справді проблему індукції слід розглядати або у зв'язку з емпіризмом, або у зв'язку з суб'єктивним ідеалізмом?

Спробуємо залишитися в межах логіки, окресленої І.Кантом⁴, і показати, спираючись на аристотелівський аналіз категорії «співвіднесене», що індукція та дедукція, будучи співвіднесеними, мають якість вірогідності висновуваного знання, але «зазначену обернено». Природу співвіднесених об'єктів (індукції та дедукції) інтерпретуємо в категоріях подвійного системного моделювання, запропонованого у параметричній

шення між реченням, що описує емпіричні дані (або множиною таких речень), та реченням, що постає у ролі висновку» [Кайберг, 1978: с. 81].

³ А.Ракитов підкреслює, що «індуктивна логіка принципово пов'язана з ученням про ймовірність» і «її можна розглядати у переважній більшості випадків як теорію ймовірнісних міркувань» [Ракитов, 1978: с. 358].

⁴ Приймемо позицію І.Канта про те, що «своїми успіхами логіка зобов'язана визначеності своїх меж, завдяки якій вона має право і навіть повинна абстрагуватися від усіх об'єктів пізнання та відмінностей між ними» і що «межі логіки цілком точно визначені тим, що це є наука, яка докладно викладає і строго доводить самі тільки формальні правила будь-якого мислення» [Кант, 1964: с. 83].

загальній теорії систем А.Уйомова, що дасть змогу по-новому оцінити протистояння між індуктивістами та дедуктивістами.

Індукція та дедукція як «співвіднесені»

Співвіднесеність двох головних типів умовисновків — індукції та дедукції — виявляє себе в їхньому відношенні до універсальних положень: для дедукції процес висновування починається з прийняття загального положення, для індукції міркування завершуються висновуванням загального положення. Відношення до універсальних положень в індукції та дедукції «зазначені обернено». Висновки дедуктивні мають якість вірогідності, але не новизну, а висновки індуктивні не є вірогідними, але мають новизну. Якості висновувального процесу для дедукції та індукції «зазначені обернено».

Пов'язаність та відмінність цих двох різновидів умовисновків виявляється не тільки в їхніх якостях, які «зазначені обернено», але у здатності до переконання, спростування та обґрунтування. Індукція та дедукція, згідно з Аристотелем, рівною мірою здатні переконувати: «Оскільки ми завжди переконуємо або через силогізм, або шляхом висновування» [Аристотель, 1978: 68b 14]. Індукція та дедукція здатні до спростування та обґрунтування: «Взагалі не слід випускати з уваги, що спростовуємо одне через інше, а саме: загальне — через часткове і часткове — через загальне, але обґрунтовувати загальне за допомоги часткового — неможливо, а часткове ж за допомоги загального — можливо» [Аристотель, 1978: 43a 10–15]. Взаємозалежність і відмінність загальних та часткових положень Аристотель розглядає у відмінності їх спростування та обґрунтування, де знову «зазначене обернено». Аристотель протиставляє висновування та силогізм за співвідношенням їхніх термінів: «Висновування певним чином протилежне силогізму, оскільки останній через середній термін доводить, що (більший) крайній термін притаманний третьому; висновування ж доводить через третій термін, що (більший) крайній термін притаманний середньому» [Аристотель, 1978: 68b 25, 33–34].

Аристотелівське «висновування певним чином протилежне силогізму» згодом у Ф.Бекона перетворилося на вигнання силогізму з процесу висновування. Ф.Бекон вважав, що точна наука, яка осягає тонкощі природи, має йти зворотним шляхом, тобто від часткового до загального, де загальне можливо обґрунтувати частковим, оскільки силогізм «не застосовний до принципів знань, його даремно застосовують до середніх аксіом, оскільки він ніяк не відповідає тонкощам природи; тому він підпорядковує собі гадки, а не предмети» [Бекон, 1972: с. 14].

Відомим є протистояння індуктивістів Ф.Бекона та Дж.Ст.Міля проти силогізму та всього дедуктивного методу загалом, але чому їхня критика

виявилася слабкою? М.Каринський показав, що спростування силогізму Ф.Бекон здійснював шляхом силогістичного ж міркування. Чи не прихована причина невдач у тому, що відношення між дедукцією та індукцією є складним, таким, що, включаючи до себе такий компонент, як «певним чином протистояти одне одному», це відношення водночас є і відношенням взаємопов'язаності, залежності, *співвіднесеності* одне з одним? Не може існувати дочка, яку не народила мати, оскільки вони співвіднесені одна з одною, не може існувати раб без пана, рабом якого він є, не можна виявити природу індукції без її співвіднесення з дедукцією. Неможливо розв'язати «скандал» у філософії, віднесений до індукції, без її співвіднесення з дедукцією, де також можна виявити «скандал», але зазначений «обернено».

Йдеться про категорію «співвіднесене», яку Аристотель визначає так: «Співвіднесеним називаємо те, про що говорять, що тим, чим воно є, воно є у зв'язку з іншим або перебуваючи в якомусь іншому відношенні до іншого» [Аристотель, 1978: 6b 15—20]. Якщо категорію співвіднесеного застосувати до аналізу відношення між дедукцією та індукцією, то у них «буває протилежність», що Аристотель визначає як «певним чином протистояти одне одному».

Протилежності немає у числових об'єктів: «подвійному ніщо не є протилежним», але індукція та дедукція не належать до числових об'єктів, це об'єкти якісні, до яких застосовна така характеристика Аристотеля: «Співвіднесене, мабуть, припускає більшу або меншу міру. Справді, про щось говорять як про схоже та несхоже більшою або меншою мірою, так само як про рівне або нерівне більшою або меншою мірою, причому кожне з них є співвіднесеним: про схоже говорять як про схоже з чимось і про нерівне — як про нерівне чомусь. Проте не все співвіднесене припускає більшу або меншу міру: про подвійне не говорять як про подвійне більшою або меншою мірою» [Аристотель, 1978: 6b 20—25].

Прийmemo ту позицію, що дедукція та індукція співвіднесені й це відношення співвіднесеності є внутрішнім для них. У категорії «внутрішнього» відношення розглянемо співвіднесені індукцію та дедукцію.

Співвіднесене, «внутрішнє» відношення та «реляційний колапс»

Категорію внутрішнього відношення А. Уйомов увів як «такого роду відношення, характер якого однозначно визначений об'єктами, які співвідносять» [Уёмов, 1978: с. 9]. Як приклади внутрішнього відношення між числовими об'єктами наводять: 4 вдвічі більше, ніж 2, або 5 більше, ніж 3, на дві одиниці тощо. Відношення «вдвічі більше» або «більше на дві одиниці» однозначно визначені природою співвіднесених числових

об'єктів. Внутрішнє відношення не обов'язково виявляє себе виключно у числових об'єктах. А. Уйомов розглядає внутрішнє відношення, в якому перебувають визначений об'єкт, позначений t , та невизначений об'єкт, позначений a , тобто об'єкти нечислової природи. Це відношення визначене як фундаментальне відношення між t та a . А. Уйомов пише: «Відношення $t \rightarrow a$ є внутрішнім для t, a . Оскільки, маючи конкретну річ t , ми тим самим маємо якусь річ a , не можемо не мати якої-небудь речі. Тому можемо записати $t, a \rightarrow (t \rightarrow a)$ » [Уёмов, 1978: с. 73]. Внутрішнє відношення А. Уйомов характеризує як таке, що може змінитися лише у випадку зміни своїх корелятивів. Для з'ясування природи внутрішнього відношення між об'єктами А. Уйомов уводить поняття *реляційного колапсу*, який означає, що «речі, які увійшли у певне відношення, досягають під впливом цього відношення такого стану, що вже не можуть позбутися цього відношення інакше, ніж припинивши своє існування як певні предмети» [Уёмов, 1978: с. 229—230]. Тут маються на увазі речі як матеріальні об'єкти або навіть живі істоти, наприклад: «Старіння організму, мабуть, також пов'язане з реляційним колапсом, в який впадають елементи цієї системи» [Уёмов, 1978: с. 230].

А якщо в стані реляційного колапсу перебувають ідеальні речі, такі, як числа, геометричні фігури або логічні об'єкти, які не можуть позбутися цього відношення, але й старіти не можуть? Людина не може позбутися відношення до своєї смертності, це відношення між річчю та її властивістю є внутрішнім, дочка не може позбутися того, що є її мати, жінка, що її народила. Якщо так, то відношення співвіднесеності є *внутрішнім* для співвіднесених об'єктів, що перебувають у стані *реляційного колапсу*.

В якому стані перебувають індукція та дедукція як співвіднесені — у внутрішньому співвідношенні між собою чи у стані реляційного колапсу? Розглядати індуктивний висновок у відриві від висновку дедуктивного — це означає розірвати їхню співвіднесеність та обопільність. Раб може піти від свого пана, розірвавши відношення рабської залежності, виключно у тому випадку, якщо він, за висловом Аристотеля, є рабом «за становищем, а не за природою». Недарма Аристотель у своєму заповіті відпустив на свободу тих рабів, які були рабами «за становищем».

Індуктивний висновок не схожий на «раба за становищем» і не може бути «відірваний» від дедукції, оскільки природа цих двох типів умовисновків визначена їхньою взаємною залежністю одне від одного.

Обопільність та подвійність співвіднесених індукції та дедукції

Однією з дивовижних рис співвіднесеного є, згідно з Аристотелем, обопільність: «Усі співвіднесені між собою (сторони) є обопільними; так, під рабом мають на увазі раба пана, а під паном — пана раба;

і під подвійним — подвійне стосовно половинного, а під половинним — половинне стосовно подвійного, так само під більшим — більше стосовно меншого, а під меншим — менше стосовно більшого. Проте інколи такої обопільності немає, якщо те, про що йдеться у зв'язку з іншим, указане не так, як слід, а той, хто вказав це, припустився помилки; так, наприклад, якщо зазначене «крило птаха», то не можна зазначити обернено: «птаха крила», оскільки перше — «крило птаха» — зазначене не так, як слід» [Аристотель, 1978, бб 30—35]. Якщо припустити, що відношення між дедукцією та індукцією є відношенням співвіднесеності, то чи припускаємося ми помилки, якщо скажемо: «індукція дедукції» та «дедукція індукції»? Чи експліковано тут розуміння обопільності співвіднесених індукції та дедукції?

Аристотель виправляє вираз «крило птаха», яке зазначене не так, як слід, на вираз, в якому можна «зазначити обернено», тому замінює «птаха» на «крилату істоту», оскільки крила є не тільки у птахів, і наводить приклад правильного виразу для отримання обопільності: «крило є крилом того, хто має крила, а той, хто має крила, має ці крила тому, що він їх має» [Аристотель, 1978: 7а, 1—5]. Тут Аристотель ставить у відношення співвіднесеності визначення «крила» та «істота, що має крила».

У «крила» і «того, хто має крила» є спільний корінь «крил», і в індукції та дедукції — спільний корінь («*induction*», «*deduction*»). Обопільність між ними, коли «зазначають обернено», може бути виражена так: індукція — це умовисновок від часткового до загального, а дедукція — це умовисновок від загального до часткового. Або інакше: індукція — це висновування із часткового до загального, а дедукція — це висновування часткового із загального. Тут відношення обопільності у співвіднесених індукції та дедукції експліковане зіставленням їхніх визначень.

Чи є *співвіднесеними* у геометрії *подвійні*, тобто взаємозамінювані поняття «точка» та «пряма» у наступних їх визначеннях: «Дві прямі визначають точку» та «Дві точки визначають пряму» на площині (малий принцип подвійності), або у тривимірному просторі, де точка є подвійною щодо площини (великий принцип подвійності)? Якщо прийняти позицію, що подвійність корелює зі співвіднесеністю, то чи буде правомірним питання про подвійність понять «термін» та «засновок» у силогізмі?

Чи є співвіднесеними, отже, подвійними одне щодо одного у силогізмі поняття «термін» та «засновок» у таких їх визначеннях: «Терміном я називаю те, на що розпадається засновок, тобто те, про що говорять, та те, про що це «що» говорять з приєднанням дієслова «бути» або «не бути» [Аристотель, 1978: 24а 15], а засновком є те, що зв'язане з термінів, тобто «те, про що говорять, і те, про що це «що» говорять з приєднанням дієслова «бути» або «не бути».

В якому відношенні перебувають подвійність та співвіднесеність? Якщо прийняти позицію, що обопільність співвіднесеного є необхідною складовою принципу подвійності, то у логіці висловлювань можна виявити співвіднесеність і, отже, обопільність між висловлюваннями, що перебувають у відношенні кон'юнкції та диз'юнкції. Обопільність співвіднесених об'єктів передбачає відношення тавтологічності: раб пана є тавтологічним пану раба, так само як і матір дочки є тавтологічною дочці матері.

У логіці висловлювань виявлено цілу низку тавтологій, але чи завжди відношення тавтологічності супроводжене співвіднесністю та, отже, обопільністю? Наведемо знамениті тавтології, які називають законом Окама — де Моргана:

$$\neg (a \& b) \sim (\neg a \vee \neg b)$$

$$\neg (a \vee b) \sim (\neg a \& \neg b)$$

Обопільність співвіднесених кон'юнкції та диз'юнкції висловлювань a та b визначають так: заперечення кон'юнкцій висловлювань $\neg (a \& b)$ є еквівалентним диз'юнкції заперечень кожної з них зокрема $(\neg a \vee \neg b)$ і, відповідно, навпаки: заперечення диз'юнкції висловлювань $\neg (a \vee b)$ є еквівалентним кон'юнкції заперечень $(\neg a \& \neg b)$. Тавтологія Окама — де Моргана є ілюстрацією співвіднесеності та подвійності диз'юнкції та кон'юнкції висловлювань a та b , не пов'язаних одне з одним за смыслом, в абстрагованості від якості та кількості суджень, узятих для висловлювання, і виключно за однією логічною властивістю — бути істинним або хибним. Вимогу Аристотеля до обопільності — «вказати обернено» — у тавтології Окама — де Моргана дотримано. Вимогу взаємозаміни у тавтології Окама — де Моргана за принципом подвійності, де висловлювання $\neg (a \& b)$ можна замінити на $(\neg a \vee \neg b)$, а висловлювання $\neg (a \vee b)$ можна замінити на $(\neg a \& \neg b)$, так само дотримано. Отже, можна припустити, що підставою принципу подвійності, віднесеного до тавтології Окама — де Моргана, є експлікація відношення обопільності корелятивних одне щодо одного табличних визначень кон'юнкції та диз'юнкції, в яких перебувають висловлювання a та b [Терентьева, 2009: с. 90—99]. Про «закон подвійності» сто років тому писав Л.Кутюра, підкреслюючи, що «існує досконала симетрія між формулами, що стосуються множення, та формулами, що стосуються додавання. Від одних можна перейти до інших, замінюючи знаки додавання знаками множення і навпаки, причому терміни мають бути замінені один одним... Важливо зауважити, що цей закон впливає із самих визначень додавання та множення (формули яких є подвійно корелятивними)» [Кутюра, 1909: с. 20—21].

Аристотель звертає увагу на спосіб існування співвіднесених: «Співвіднесені між собою (сторони), треба вважати, за природою існують разом, і у більшості випадків це істинно; справді, разом існують подвійне та по-

ловина, і коли є половина, то є і подвійне; рівним чином коли є пан, то є і раб... далі, співвіднесені між собою (сторони) усуваються разом: адже якщо немає подвійного, то немає й половини, і якщо немає половини, то немає й подвійного... Проте не для всіх співвіднесених між собою (сторін), треба вважати, правильно, що вони за природою існують разом. Адже пізнаване, треба вважати, існує раніше, ніж знання» [Аристотель, 1978: 7b 15—20].

Справді, якщо такі логічні структури, як індукція та дедукція, перебувають у відношенні подвійності та співвіднесеності одна з одною, то вони існують разом і, маючи свою специфіку, можуть бути досліджені та усунені тільки разом. Не можна усунути дедукцію, залишивши для діяльності висновування виключно індукцію, що намагалися зробити індуктивісти. Природа висновування за індукцією як співвіднесеною з дедукцією не може бути роз'яснена у відриві від природи висновків за дедукцією, що з необхідністю призводить до «скандалу».

Істинність та хибність суджень як подвійних та співвіднесених на логічному квадраті. Атрибутивний колапс

Чи не є подвійними та співвіднесеними між собою такі логічні властивості суджень, як істинність та хибність? Відношення між загальними та частковими судженнями на логічному квадраті є таким, що відношення їх співвіднесеності та, отже, обопільності є наявним і виявляє себе в тому, що істина «низходить» від загального судження до часткового, і це є так само вірогідним, як і те, що хибна «підіймається» від часткового судження до загального. Невизначеним (ймовірнісним) залишається перенесення хибності від загального судження до часткового, так само невизначеним (ймовірнісним) залишається перенесення істинності від часткового судження до загального. З хибності загального судження «Всі лебеді є білими» впливає тільки ймовірнісний висновок про хибність часткового судження «Деякі лебеді є білими», так само, як і з істинності часткового судження «Деякі лебеді є білими» впливає тільки ймовірнісний висновок про істинність загального судження «Всі лебеді є білими». Цю співвіднесеність за властивостями істинності та хибності суджень на логічному квадраті можна оцінити у категоріях *внутрішнього* відношення або *атрибутивного* колапсу, якщо судження подати у вигляді атрибутивного єдиного: *SaP*, *SeP*, *SiP*, *SoP*. Співвіднесеність суджень в їхній атрибутивній формі за властивостями істинності та хибності на логічному квадраті (*атрибутивному* логічному квадраті) репрезентує *атрибутивний* колапс.

Проте слід врахувати й те, що на логічному квадраті можна виявити наявність *реляційного* колапсу, співвіднесеного та обопільного *атрибутивного* колапсу. Для цього слід подати судження на логічному квадраті в їхній

реляційній формі. Для цього розглянемо співвіднесені на логічному квадраті судження з точки зору їхньої внутрішньої будови, тобто способу зв'язку суб'єкта та предиката, яку (будову) виразимо як $(S)P$, і якщо розподілений термін у судженні позначити як t , а нерозподілений термін позначити як a , то судження за способом розподіленості термінів можна позначити як $A.(t)a$, $I.(a)a$, $E.(t)t$, $O.(a)t$. Отримуємо *реляційний* логічний квадрат, який перебуває у відношенні співвіднесеності з *атрибутивним* логічним квадратом.

Ознака «зазначене обернено» у співвіднесеного, виокремлена Аристотелем, подібна до «принципу оберненості», тобто оберненості на 180 градусів та «супротивності», або протилежності рис в однакових позиціях. Ці два різновиди протилежності у традиційній китайській логіці (протологіці) та методології (нумерології) охоплюють усі контрарні та контрадикторні відносини [Духовная культура Китая, 2006: с. 202].

Логічний квадрат як такий, що ілюструє співвіднесеність суджень, являє собою *квадрат співвіднесеного*, що відрізняє таке розуміння співвідношення суджень на логічному квадраті від *квадрата опозицій*.

Дослідимо на квадраті співвіднесеного такі аспекти співвіднесених індукції та дедукції, як обопільність, протилежність, «існування разом», віднесені до окремих аспектів процесу висновування, таких, як істинність або хибність, або до того, що не є ні істинним, ні хибним, а є якимсь *довільним*. Для цього розглянемо відношення підпорядкування суджень на лівому (стверджувальному) та правому (заперечувальному) боках квадрата. Загальне судження підпорядковує часткове щодо істинності й підпорядковане йому щодо хибності. Це означає, що з істинності загального судження випливає істинність часткового судження — істина «низходить». Загальностверджувальне судження підпорядковує частковостверджувальне судження за істинністю: $T.SaP \rightarrow T.SiP$ (на атрибутивному логічному квадраті); $T.(t)a \rightarrow T.(a)a$ (на реляційному логічному квадраті). Загальнозаперечувальне судження підпорядковує частковозаперечувальне судження за істинністю: $T.SeP \rightarrow T.SoP$ (на атрибутивному логічному квадраті); $T.(t)t \rightarrow T.(a)t$ (на реляційному логічному квадраті).

Для висновків від загального до часткового (дедуктивних) перенесення істинності від загального судження до часткового ілюструє співвідношення суджень на стверджувальній та заперечувальній сторонах квадрата.

Для висновків від часткового судження до загального (індуктивних) перенесення хибності від часткового судження до загального формально можна виразити так: $F.SiP \rightarrow F.SaP$ (на атрибутивному логічному квадраті); $F.(a)a \rightarrow F.(t)a$ (на реляційному логічному квадраті).

Вірогідність перенесення істинності від загального судження до часткового *співвіднесена* з вірогідністю перенесення хибності від часткового

судження до загального. Тут виявляється ознака «зазначено обернено», яку Аристотель відносить до категорії *співвіднесеного*.

Невірогідність перенесення хибності від загального судження до часткового (хибність не «низходить» від загального судження до часткового) *співвіднесена* з вірогідністю перенесення хибності від часткового судження до загального (хибність «підіймається» від часткового судження до загального). Тут виявляється ознака «зазначено обернено», або ознака «оберненості», віднесена до істинності та хибності, яку Аристотель відносить до категорії *співвіднесеного*. Отже, можна на логічному квадраті співвіднесеного припустити не тільки *співвіднесеність* дедуктивних та індуктивних висновків, але й *співвіднесеність* істинності та хибності і, отже, їхньої обопільності, протилежності, існування разом і наявності у них ознаки «зазначено обернено».

Умовисновок від загального судження до часткового можна позначити як $(t \rightarrow a)$, якщо мати на увазі відношення за істинністю, яка «низходить» від загального судження до часткового, і врахувати те, що суб'єкт загального судження розподілений у загальному судженні і не розподілений у частковому, а предикати у стверджувальних судженнях рівно не розподілені, а у заперечувальних судженнях предикати рівно розподілені, то формула $(t \rightarrow a)$ позначає зміну розподіленості термінів суб'єктів при умовисновку від істинності загального судження до істинності часткового. Рух думки від істинності часткового судження до істинності загального, позначений формулою $(a \rightarrow t)$, є неможливим, оскільки «відношення $(t \rightarrow a)$ є внутрішнім для t, a . Зворотне відношення $(a \rightarrow t)$ також є можливим, але воно не є внутрішнім для t, a » [Уємов, 1978: с. 73].

На наш погляд, зворотне відношення $(a \rightarrow t)$ є можливим і воно є внутрішнім для t, a , якщо розглядати умовисновок за хибністю від часткового судження до загального. Отже, характер відношення між об'єктами t, a буде внутрішнім за формулою $(t \rightarrow a)$ за істинністю і буде внутрішнім зворотне відношення $(a \rightarrow t)$, але за хибністю. Формально у наведених формулах антецедент та консеквент міняються місцями, що є ознакою обопільності імплікативного зв'язку між визначеним та невизначеним об'єктами.

Тоді подвійність та обопільність істинності та хибності суджень при рухові думки від загального судження до часткового і від часткового судження до загального можна виразити так: вірогідно, що з істинності загального судження впливає істинність підпорядкованого йому часткового судження і з хибності підпорядкованого часткового судження впливає хибність загального судження, що його підпорядковує. Рівною мірою невірогідним є умовисновок від хибності загального судження до хибності підпорядкованого часткового і від істинності часткового судження до істинності загального судження, що його підпорядковує.

«Скандал», віднесений до індукції, в якій загальне судження неможливо обґрунтувати частковим, можна рівною мірою віднести й до дедукції, в якій хибність часткового судження неможливо обґрунтувати хибністю загального.

Таким чином, вірогідність перенесення істинності в імплікації $(t \rightarrow a)$ є еквівалентною перенесенню хибності в імплікації $(a \rightarrow t)$, що є обопільним з невірогідністю перенесення хибності в імплікації $(t \rightarrow a)$, яка є еквівалентною перенесенню істинності в імплікації $(a \rightarrow t)$.

Істина «низходить» в $(t \rightarrow a)$, що є еквівалентним тому, що хибність «підіймається» у $(a \rightarrow t)$.

Вірогідність $\{(t)T \rightarrow (a)T\} \sim \{(a)F \rightarrow (t)F\}$ є обопільною невірогідності $\{(t)F \rightarrow (a)\} \sim \{(a)T \rightarrow (t)\}$.

Якщо висновки за дедукцією як вірогідні позначити як $\{(t)T \rightarrow (a)T\}$, тобто рух думки йде від істинності загального судження до істинності часткового, то так само вірогідними будуть висновки за індукцією, де рух думки йде від хибності часткового судження до хибності загального, позначеного як $\{(a)F \rightarrow (t)F\}$.

Якщо ймовірнісні висновки за дедукцією позначити як $\{(t)F \rightarrow (a)\}$, де рух думки йде від хибності загального судження до невизначеності значення хибності часткового судження, то так само ймовірнісними будуть висновки за індукцією, позначені як $\{(a)T \rightarrow (t)\}$, де рух думки йде від істинності часткового судження до невизначеності значення істинності загального судження. «Скандал» в індукції, пов'язаний з невизначеністю значення перенесення істинності з часткового судження на загальне, так само правомірний, як і «скандал» у дедукції, пов'язаний з перенесенням значення хибності із загального судження на часткове. Обидва «скандали» є обопільними, тобто перебувають у відношенні співвіднесеності один з одним.

Дедукція та індукція у подвійному системному моделюванні

Аристотелю притаманний подвійний підхід до розуміння сутності як дедукції у формі силогізму, так і індукції та індуктивного силогізму. Подвійне розуміння категоричного силогізму виявляється в тому, що у першій книзі «Першої Аналітики» силогізм потлумачено як зв'язок *термінів* засновків, у другій книзі «Першої Аналітики» силогізм досліджено як зв'язок суджень *засновків* та висновку. Подвійне розуміння індукції та дедукції (як зв'язку термінів) виявляється в тому, що Аристотель вводить два розуміння силогізму: для дедукції — «силогізм через середній термін», для індукції — «силогізм через індукцію». Аристотель пише: «Так ось, висновування та умовисновок шляхом висновування — це ви-

сновок від одного крайнього терміна через інший до середнього» [Аристотель, 1978: 68b 15]. Тут індуктивний силіогізм розуміється як зв'язок термінів. Для дедуктивного силіогізму зв'язок термінів Аристотель визначає так: «Отже, якщо три терміни так співвіднесені між собою, що останній термін цілком міститься у середньому, а середній цілком міститься у першому або зовсім не міститься у ньому, то для цих крайніх термінів з необхідністю є досконалий силіогізм» [Аристотель, 1978: 25b, 30—33].

Структуру як індуктивного, так і дедуктивного силіогізму тут розглядають як зв'язок термінів. Перестановка термінів у структурі простого категоричного силіогізму призводить до відмінності його фігур. Перестановка третього та середнього термінів (останній в індуктивному висновку виконує функцію більшого крайнього терміна) призводить до розрізнення дедуктивного та індуктивного силіогізмів.

Подвійність та співвіднесеність, які характеризують співвідношення дедуктивного та індуктивного силіогізмів, можуть бути експліковані в категоріях параметричної загальної теорії систем, в якій запропоновано ідею подвійного системного моделювання [Уёмов, 2000; Уйомов, Сараєва, Цофнас, 2001]. Ідея подвійного системного моделювання, яку розвивають у параметричній загальній теорії систем, може бути уточнена в Аристотелевих категоріях співвіднесеного та, отже, обопільного.

Категорійною підставою подвійного системного моделювання є категорії, які є базовими для параметричної загальної теорії систем, — це категорії «річ», «властивість» та «відношення» [Уёмов, 1963: с. 171—174].

У визначеннях категорій «річ», «властивість», «відношення» А. Уйомов виокремлює *дві пари подвійних понять*: 1) «властивість» та «відношення»; 2) «властивість» та «річ» [Уёмов, 1963: с. 172]. Принцип подвійності знаходить своє місце у філософських категоріях «річ», «властивість» та «відношення» і, як вважає А. Уйомов, «природно очікувати, що ця подвійність збережеться в усіх положеннях, що спираються на ці визначення» [Уёмов, 1963: с. 172].

Подвійність зберігається у двох визначеннях поняття системи у параметричній загальній теорії систем, де запропоновано визначення системи з *атрибутивним концептом* та *реляційною структурою* і визначення системи з *реляційним концептом* та *атрибутивною структурою*. «Обидва визначення є подвійними одне щодо одного стосовно перетворення «властивість — відношення» [Уёмов, 2000: с. 64].

Концепт, структура і субстрат — це системні дескриптори, які являють собою «окремі аспекти системного уявлення предметів, такі, що *концепт* системи виражає певний тип розуміння системи, його позначають символом *t*. Концепт *атрибутивний* постає як системотвірна властивість, якій мають відповідати відношення в системі» [Уёмов, 2000: с. 63]. Атрибутивний концепт позначають символом *P*. Відношення, якому відповідає

атрибутивний концепт, називають реляційною структурою. Концепт *реляційний* постає як системотвірне відношення, якому мають відповідати властивості в системі. Реляційний концепт позначають символом R . Властивості, які відповідають реляційному концепту, називають атрибутивною структурою. Обидві структури реалізуються на *субстраті* системи.

Системну модель з атрибутивним концептом та реляційною структурою визначають так: «Будь-який об'єкт є системою за визначенням, якщо у цьому об'єкті реалізується яке-небудь відношення, яке має певну властивість» [Уйюмов, Сараєва, Цофнас, 2001: с. 37]. Формально:

$$(m)Syst = df ([R(*m)]); (IA)Syst = df ([a(*IA)])t.$$

Системну модель з реляційним концептом та атрибутивною структурою визначають так: «Будь-який об'єкт є системою за визначенням, якщо у цьому об'єкті реалізуються які-небудь властивості, що перебувають у задалегідь заданому відношенні» [Уйюмов, Сараєва, Цофнас, 2001: с. 42]. Формально:

$$(m)Syst = df R([(m*)P]); (IA)Syst = df t([(IA*)a]).$$

Подвійне системне моделювання означає, що будь-який об'єкт може бути поданий у вигляді двох подвійних одна щодо одної системних моделей — системної моделі з атрибутивним концептом та реляційною структурою і системної моделі з реляційним концептом та атрибутивною структурою.

Подвійне системне моделювання такої логічної форми, як силізм, який репрезентує структуру дедуктивного мислення, і подвійне системне моделювання індуктивних аргументів, розрізняваних за повною або неповною індукцією, формує новий погляд на природу аналізованих типів висновування. Обидві системні моделі, перебуваючи у відношенні подвійності, забезпечують повне системне уявлення будь-якого об'єкта. Таким об'єктом є співвіднесені і, отже, обопільні між собою індукція та дедукція, подані у вигляді подвійного системного моделювання.

Силізм як зв'язок термінів можна виразити, використовуючи визначення системи з атрибутивним концептом та реляційною структурою. Терміни силізму являють собою субстрат системної моделі силізму (m) , відношення між термінами, позначене $R(*m)$, являє собою *реляційну структуру* системної моделі силізму [Терентьєва, 2008: с. 107—122].

Силізм як зв'язок суджень можна виразити, використовуючи визначення системи з реляційним концептом та атрибутивною структурою. Повний системний опис силізму досяжний у подвійному системному моделюванні, причому субстрат, на якому реалізується реляційна структура, — це терміни силізму, а субстрат, на якому реалізується атрибутивна структура, — це судження засновків та висновку.

У відношенні співвіднесеності (обопільності) у подвійному системному моделюванні перебувають і дескриптори системних моделей: концепт,

структура і субстрат — системна модель з атрибутивним концептом та реляційною структурою співвіднесена із системною моделлю з реляційним концептом та атрибутивною структурою. Бачення субстрата у подвійному системному моделюванні змінюється: у системній моделі з реляційною структурою — це *терміни* силогізму, а у системній моделі з атрибутивною структурою — це *судження* засновків і висновку.

Отже, у відношенні співвіднесеності (обопільності) перебувають: терміни та засновки силогізму, реляційна та атрибутивна структури. Терміни у реляційній структурі перебувають у *внутрішньому відношенні* один щодо одного (*реляційний колапс*), перестановка термінів у силогізмі веде до зміни фігур. Реляційну структуру регулюють правила термінів силогізму. Засновки в атрибутивній структурі силогізму перебувають у внутрішньому відношенні один щодо одного і мають властивості, регульовані загальними правилами засновків та особливими правилами фігур. Назвемо цей стан внутрішньої зв'язності якості та кількості засновків по кожній фігурі *атрибутивним колапсом*, який регулюють особливі правила фігур. Поєднання якості та кількості суджень засновків та висновку по кожній фігурі є внутрішнім відношенням, яке розділяє фігури в силогізмі, поданому системною моделлю з реляційним концептом та атрибутивною структурою.

Введемо *принцип співвіднесеності* для подвійних системних описів. Це означає, що подані у подвійному системному моделюванні об'єкти експліковані стосовно не тільки подвійності, але й співвіднесеності один щодо одного, що забезпечує повноту та обопільність подвійного системного опису.

До пари співвіднесених об'єктів належать індукція та дедукція, оскільки своє значення та смисл вони отримують одна від одної. Співвіднесене — не просто відношення між об'єктами, а таке відношення, яке робить об'єкт тим, яким він виявляє себе у цьому відношенні до чогось іншого. Аристотель підкреслює: «проте перебувати у відношенні до чого-небудь — це не те саме, що бути по самій суті співвіднесеним з іншим» [Аристотель, 1978: 8а 33— 5].

Індуктивний та дедуктивний умовисновки не тільки можна виразити в категоріях подвійного системного моделювання, вони перебувають у відношенні співвіднесеності та обопільності один щодо одного.

ДЖЕРЕЛА

Аристотель: Сочинения : В 4-х т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — 686 с.

Бэкон Ф. Сочинения: В 3-х т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 2. — 582 с.

Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. — М.: Прогресс, 1978. — 358 с.

Кант И. Сочинения : В 6-ти т. — М.: Мысль, 1964. — Т. 3. — 799 с.

Кутюра Л. Алгебра логики. — Одесса, 1909. — 107 с.

Ракитов А.И. Философия, индукция и вероятность: Послесловие // Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. — М.: Прогресс, 1978. — С. 320—355.

- Терентьева Л.Н.* Силлогизм как связь терминов и как связь посылок: двойственное системное моделирование // Параметрическая общая теория систем и её применение. — Одесса: Астропринт, 2008. — С. 100—150.
- Терентьева Л.Н.* Индукция и дедукция: отношение соотнесённости // Філософські пошуки. Особистісні цінності і переконання філософа та історико-філософський процес. — Львів; Одеса: Центр Європи, 2009. — С. 90—99.
- Уёмов А.И.* Вещи, свойства и отношения. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 184 с.
- Уёмов А.И.* Системные аспекты философского знания. — Одесса: Негоциант, 2000. — 159 с.
- Уёмов А.И.* Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272 с.
- Уйюмов А., Сараева І., Цофнас А.* Загальна теорія систем для гуманітаріїв. — Варшава, 2001. — 276 с.
- Холтон Дж.* Мах, Эйнштейн и поиск реальности // Тематический анализ науки. — М.: Прогресс, 1981. — С. 100—150.

Людмила Терентьева — доктор філософських наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. Сфера наукових інтересів — логіка і методологія науки, системно-параметричний метод, силістика Аристотеля.

Від редакції: *Однією з ключових ознак наукового дискурсу є його неупередженість і відкритість до того змісту, яким себе засвідчить предмет дослідження. Хоч би яким неочікуваним виявився результат. Це робить наукове мислення внутрішньо полемічним, перетворює його на перманентний інтелектуальний пошук, в якому ніколи заздалегідь не відомо, яка з дослідницьких стратегій принесе успіх, а яка виявиться невдалим та хибним шляхом.*

Саме цих якостей — неупередженості, відкритості, позитивної налаштованості на полеміку — особливо бракувало вітчизняній гуманітаристиці за недавньої доби ідеологічних приписів та «єдино правильного вчення». На жаль, ситуація не надто змінилася й сьогодні. Внутрішня готовність до дискусії, зацікавленість у нештучному опонуванні та критичному аналізі своєї позиції, взагалі усвідомлення власної інтелектуальної праці в режимі явного чи заочного діалогу з колегами ще не стали загальними якостями нашої філософської культури. Це зумовлено, зокрема, й відсутністю напрацьованих форм комунікації з дразливих сюжетів. А часто — і простої уваги дослідників один до одного. Нам треба вчитися розмовляти один з одним, бути корисними своїми відгуками та зауваженнями, вести розмову по суті, а не підміняти її кон'юнктурними мотивами. Науковий дискурс конче потребує розвинутої мови конструктивного обговорення, а не порожньої компліментарності чи образливої зверхності, що досі незрідка переважають. І лише таке обговорення, перетворившись на норму існування наукових результатів, може стати на заваді справжньому потоку некомпетентності, (не)інтелектуальних симуляцій, нехтуванню елементарними вимогами раціональності та сумління.

Шлях до більш цивілізованого мислення пролягає не лише через здобуття переконливих, евристично значущих теоретичних результатів. Становленню продуктивного режиму наукового спілкування, в якому здатності критично проаналізувати іншу позицію, переконливо виявити її слабкі місця, довести помилковість суджень належить не менш поважна роль, ніж власне дослідницькій обдарованості.

Будь-який філософський текст імпліцитно є предметом полеміки. Однак є й провокативно полемічні. Вважаємо, буде корисним часом друкувати на

сторінках журналу різні зразки інтелектуальної роботи, які оприявнюють ті чи ті проблеми, що існують у вітчизняній гуманітаристиці. Хай процес полеміки навколо проблем наукового дискурсу, змістовного обговорення та критичних зауваг поступово сприяє творенню тієї культури наукової комунікації та мислення, що без неї годі сподіватися на істотний теоретичний поступ вітчизняної філософської думки.

Наостанок завважимо, що не випадково рубрика «Полеміки» у її комунікативному призначенні, окресленому вище, починає своє життя у числі, де започатковано також рубрику «Репліки». Формат реплік дає змогу вести полеміку оперативно та ефективно. Тому, порушуючи питання про актуальність режиму обговорення та продуктивної полеміки в науковому дискурсі, ми пропонуємо й певні засоби для його розв'язання. Справа за активністю українських інтелектуалів. Деліберативність до лиця не лише політичному режиму демократії, а й науці.

*Олександр
Пустовіт*

ПУШКІН І ЮНІ: «Душа в заповітній лірі»

Європейська культура Нового часу є антропоцентричною: у центрі її — людина, помислена як єдність тіла і душі. Християнські мислителі утверджують перевагу безсмертної душі над смертним тілом. Тож яким чином душа може бути втілена у мистецтві?

Одна з можливих відповідей є такою: душа може бути осмислена як певне драматичне дійство. Згадаймо, наприклад, характерну авторську декларацію з роману Г. Гесе «Степовий вовк»: «... у дійсності жодне Я, навіть найнаївніше, не являє собою єдності, але кожне містить надзвичайно складний світ, зоряне небо в мініатюрі, хаос форм, шаблів та станів, спадкових рис та можливостей... Обман ґрунтовано на простому перенесенні. Тілесно кожна людина є єдність, душевно — аж ніяк. Так само літературна творчість, навіть найвитонченіша, за традицією незмінно оперує з позірно цілісними особистостями, яким позірно властива єдність. У словесності, що існувала досі, фахівці та знавці найвище поцінують драму, й не безпідставно, оскільки вона надає (або могла б надати) найбільші можливості для зображення Я як певної множини, — якби тільки цьому не суперечила груба позірність, яка в оманливий спосіб навіює нам, нібито якщо вже кожна дійова особа драми перебуває у своєму незаперечно відокремленому, єдиному, замкненому тілі, то вона являє собою єдність... Той, хто спробує поглянути з цього боку

© О. ПУСТОВІТ, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

на «Фауста», побачить Фауста, Мефісто, Вагнера та всіх інших як єдність, як над-особу, й тільки у цій вищій єдності, а не в окремих постатях, виявиться втіленим через притчу дещо від достеменної суті душі» [Гесе, 1976: с. 130—131].

Отже, для Гесе драматичний твір, у якому діють кілька персонажів, являє собою певну *єдність*, але єдність *множинну*. Різні персонажі — це *різні* аспекти *єдиної* душі. Драма, таким чином, становить рухливу діалектичну єдність *множинності* та *ціліності*.

С. Аверинцев звертає увагу на тісний зв'язок, що існує між цією думкою письменника Г. Гесе та ідеями його сучасника, філософа К.-Г. Юнга: «Притаманне вченню Юнга розуміння індивідуального душевного життя як певної внутрішньої драми з багатьма персонажами... осмислено у Гесе як принцип поетики, переведено у теоретико-літературний вимір» [Аверинцев, 1970: с. 130].

Відомо, що Юнг був одним з найвидатніших послідовників Фрейда й попервах виступав як його учень. Можливо, Гесе запозичує цю ідею безпосередньо у Фрейда (відомо, що він уважно вивчав праці Фрейда й високо їх оцінював). Ось що пише Фрейд у праці «Поет і фантазія»: «Психологічний роман, мабуть, зобов'язаний своїми особливостями прагненню сучасного письменника за допомоги самоспостереження розщепити своє “Я” на безліч часткових “Я” й відповідно у багатьох героях персоналізувати конфлікти свого душевного життя» [Фрейд, 1990: с. 165].

Згідно з Гесе, *драма є найвище мистецтво, оскільки лише вона здатна передати «дещо від достеменної суті душі»*.

Аналогічних висновків доходить видатна поетеса й пушкіністка А. Ахматова. У праці, присвяченій трагедії Пушкіна «Кам'яний гість», вона пише: «... уважний аналіз “Кам'яного гостя” приводить нас до твердого переконання, що за зовні запозиченими іменами та становищами ми по суті маємо не просто нову обробку світової легенди про Дона Жуана, а глибоко особистий самобутній твір Пушкіна, головну рису якого визначено не сюжетом легенди, а власними ліричними переживаннями Пушкіна, нерозривно пов'язаними з його життєвим досвідом. Перед нами — *драматичне втілення внутрішньої особистості Пушкіна*, художнє виявлення того, що хвилювало й захоплювало поета (курс. мій. — *О. П.*)» [Ахматова, 1996: с. 125—126].

Це було написано 1947 року. Десять років по тому Ахматова повернулася до свого дослідження й написала «Доповнення», зокрема таке: «... у “Кам'яному гості” *Пушкін немовби розділяє себе між Командором і Гуаном* (курс. мій. — *О. П.*)» [Ахматова, 1996: с. 131].

Н. Мандельштам, дружина видатного поета, згадує про те, як задовго до праці про «Кам'яного гостя», у передвоєнні роки, Ахматова мала намір

написати працю про трагедію «Моцарт і Сальєрі». Задум цей був досить особливим: Ахматова воліла довести, що Пушкін асоціював себе не з Моцартом, але із Сальєрі. Видатний поет О. Мандельштам піддав цю думку сумнівові. Він сказав: «У кожному поеті є і Моцарт, і Сальєрі». Це вирішило долю статті — Ахматова від неї відмовилася [Мандельштам, 2006: с. 177].

Минає понад двадцять років, і в «Доповненнях» до праці про «Кам'яного гостя» вона зазначає: «Певною мірою всі перші персонажі маленьких трагедій Пушкіна чимось схожі один на одного. Гуан, Моцарт та Альбер — це одна й та сама людина в різних шатах і в різних становищах. Вони веселі, добрі, безтурботні, шляхетні... але Моцарт, крім того, обдарований незрівнянним талантом» [Ахматова, 1996: с. 127].

В іншому місці читаємо: «Що Пушкін і в Моцарта вклав багато самого себе, у цьому, здається, ніхто не сумнівається. Дозволю собі навести ще один дуже характерний приклад: “А я и рад: мне было б жаль расстаться / С моей работой”, — говорить Моцарт про свій щойно завершений Requiem (26 жовтня 1830 р., Болдіно). “Иль жаль мне труда, молчаливого спутника ночи”, — говорить майже одночасно Пушкін про щойно завершеного “Онегіна” (вірш “Праця”, 1830, Болдіно)» [Ахматова, 1989: с. 190]. Отже, якщо первинний задум Ахматової полягав у тому, щоб зблизити Пушкіна із Сальєрі, то тепер вона зближує його також і з Моцартом — розділяє *Пушкіна* між Моцартом і Сальєрі.

Наведу ще один аргумент на зразок ахматовського. Вірш «Праця» датовано 26 вересня 1830 року. За день до завершення «Моцарта і Сальєрі» (26 жовтня 1830 року) Пушкін пише вірш «В начале жизни школу помню я...» (24—25 жовтня), в якому є такі рядки:

Всё наводило сладкий некий страх
Мне на сердце; и слёзы вдохновенья,
При виде их, рождались на глазах...

Цей чудовий вірш чимало пушкіністів розглядають як автобіографічний. Якщо це справді так, то завважмо, що «слёзы вдохновенья» Пушкін віддає Сальєрі, який твердить у першому монолозі:

Нередко, просидев в безмолвной келье
Два, три дня, позабыв и сон, и пишу,
Вкусив восторг и слёзы вдохновенья...

Справді, якщо «Кам'яний гість» — це *драматичне втілення внутрішньої особистості Пушкіна*, то хіба цього не можна сказати про трагедію «Моцарт і Сальєрі», завершену болдінською осінню майже одночасно з «Кам'яним гостем»? Ще 1917 року видатний пушкініст М. Гершензон у вступній статті до окремого видання трагедії Пушкіна зазначив: «Пушкін сам був Моцартом — у мистецтві — і він знав це, але в усьому іншому він був Сальєрі — і це він також знав, це він болісно відчував щодня» [Гершензон, 1917: с. 5].

Пушкін був видатним поетом і Пушкін був світською людиною, «невільником честі». Варто поміркувати, чому — менш ніж через рік після створення сонета «Поетові», в якому так виразно сформульовано заповіт «ти цар: живи один» — він одружується, й вимушено живе у Петербурзі і, як чоловік першої красуні, стає придворним, що, врешті-решт, його і згубило. Чи не була це та пристрасть, що затьмарює розум, зображення якої Пушкін так цінував у Расіна і яку він сам так досконало втілював у своїх творах? «Она улыбкою своей поэта в жертвы пригласила», — так визначив цю ситуацію сучасник і знайомий Пушкіна Баратинський у вірші «Новинське» (1841), присвяченому Пушкіну [Баратынский, 1989: с. 197].

Поет передбачив можливість такого перебігу подій! Ще у квітні 1830-го, набагато раніше офіційного шлюбу (18 лютого 1831 року), він писав майбутній своїй тещі Н. Гончаровій: «Бог мені свідок, що я готовий померти за неї; але померти для того, щоб залишити її блискучою вдовою, вільною наступного дня обрати собі нового чоловіка, — ця думка для мене — пекло» [Пушкин, 1978: с. 300]. Тож Пушкін чудово розуміє, чим може закінчитися для тридцятирічного холостяка одруження на юній красуні, — а проте одружується! Чи не є трагедія «Моцарт і Сальєрі» (яку видатний російський мислитель С. Булгаков назвав «діалогом, що за духом примикає до найпророчіших діалогів Платона» [Пушкин в русской философской критике, 1990: с. 295]) свідченням цього виразного *роздвоєння особистості*?

Якщо тепер ще раз згадати думку Г. Гесе, відповідно до якої персонажі драми — це ніщо інше, як *різні* аспекти *єдиної* душі, то стане ясно, що не тільки «Кам'яний гість», а й інші «маленькі трагедії», можливо, — це *драматичні втілення внутрішньої особистості Пушкіна* — особистості живої, мінливої, бунтівної, *суперечливої*, що розривалася між прагненням успіху (слави) та вірністю власному генію (або: між служінням людям, які, власне, і створюють славу, і служінням Богові — «веленью Божию, о муза, будь послушна»), між любов'ю до жінки і любов'ю до поезії, між прагненням до свободи і обов'язком творити, непорушним для справді обдарованої людини.

Ось що пише російський літературознавець першої третини ХХ сторіччя, фрейдист І. Єрмаков: «Моцарт і Сальєрі — дві сутності однієї й тієї самої людської душі, два аспекти, можливо, самого Пушкіна. І драма ця має немовби пророчий характер для поета, який відкрив задовго до смерті, через що він загине. Моцарт-Пушкін загинув від Сальєрі, який дослухався до чуток; вогняне начало в Пушкіні згасло, заглушене людською вульгарністю... Пушкін дав нам у своїй драмі момент із життя Сальєрі, коли щастя було для нього можливим і коли цього щастя він міг би досягти через самозречення» [Єрмаков, 1999: с. 83—84].

Отже, можна припустити, що Моцарт і Сальєрі — протилежні, протиборчі аспекти єдиної сутності — втілюють, згідно з Гесе, дещо *від досто-*

менної сутності душі. Причому хоч би як інтерпретувати ці начала, — як гордість і смирення, працю і натхнення або ще якимось (інтерпретацій може бути багато), — *трагізм ситуації полягає в тому, що начала, які мали б гармонійно доповнювати одне одного, протиборствують, і цей двобій завершується згубно для одного з них.*

Зрозуміло, що найпростіший випадок у межах обговорюваної тут концепції Гесе—Юнга—Фройда — це моделювання душевного життя як драми із двома персонажами¹.

Трагедія «Моцарт і Сальєрі» і являє собою таку найпростішу бінарну (двоїсту) структуру (*сонатну форму*) [Пустовит, 2006: с. 488—500]. В одній із праць автора йдеться про те, що цей найпростіший випадок можна змоделювати математично, і математична модель дає змогу зрозуміти, чому в цьому випадку у пропорціях твору може виявитися золотий переріз [Пустовит, 2009: с. 365—370]. Зрозуміло, найпростіший випадок не вичерпує всіх можливостей, проте випадки трьох, чотирьох та більше персонажів істотно складніші для аналізу. Адже навіть у такій старій і добре розробленій науці, як класична механіка, задача двох тіл має загальне розв'язання, а задача трьох тіл — вже ні!

Думку про те, що душевне життя можна змоделювати як певний конфлікт двох протиборчих первнів, можна пов'язати з одним із центральних понять філософії Юнга — з поняттям архетипу. Ось що сам Юнг пише про архетип: «Позаяк людське тіло становить цілу галерею органів, у кожного з яких своя довга історія еволюції, логічно було б очікувати такого устрою і від розуму. Останній не може не мати передісторії, якщо вона була у тіла, в якому розум мешкає. Кажучи про “передісторію”, я зовсім не маю на гадці, що розум розвивається у співвіднесенні з минулим через мову та інші традиції культури. Я маю на гадці біологічний, неусвідомлюваний розвиток розуму за доісторичної доби наших давніх пращурів, психіка яких ще не надто далеко пішла від тварин. Ця незліченно давня психічна матерія утворює основу нашого розуму подібно до того, як структура нашого організму повторює спільні анатомічні риси ссавців. Біолог удається до порівняльної анатомії, і психотерапевтові теж потрібна свого роду “порівняльна анатомія психіки”...» [Юнг і др., 1997: с. 65].

Ці «рештки старовини» Юнг і називає «архетипами», або «першо-образами»: «Термін “архетип” часто розуміють неправильно — як такий, що означає деякі цілком певні міфологічні образи або сюжети. Вони, втім, суть лише усвідомлені уявлення, і було б безглуздо вважати, що вони з їхньою мінливістю можуть бути успадковуваними. Архетип ви-

¹ Ще головний герой «Фауста» Гете вигукує: «Ах, две души живут в больной груди моей, / Друг другу чуждые, — и жаждут разделения» (переклад Н. Холодковського).

являється в тенденції формування цих уявлень навколо однієї центральної ідеї: уявлення можуть значно різнитися за деталями, але ідея, що лежить у підґрунті, лишається незмінною. Існує, наприклад, багато уявлень про братську ворожнечу, але сама ідея не змінюється» [Юнг и др., 1997: с. 66].

В іншій своїй праці Юнг пише: «Первісний образ, або архетип, — це такі собі обриси демона, людини або процесу, які постійно відроджуються в перебігу історії й виникають там, де творча фантазія вільно себе виражає» [Юнг, 1996: с. 26]. Отже: **«певні обриси процесу, які постійно відроджуються в перебігу історії»**. Чи можна уявити собі що-небудь фундаментальніше, поширеніше, типовіше, *таке, що частіше відроджується в перебігу історії*, аніж ситуація конфлікту, боротьби, протиборства? — Навряд чи.

Наведу два взяті навмання вислови, що ілюструють нашу проблему.

Геракліт: «Належить знати, що війна спільна і правда — ворожнеча, та й виникає все через ворожнечу та з необхідності» [Тихолаз, 1995: с. 101].

Шляермахер: «Весь цей тілесний світ видається найобізнанішим і найбільш споглядальним з вас грою протилежних сил, що вічно триває» [Шлейермахер, 1994: с. 50].

«Архетипи — це не самі образи, а схеми образів... Словами Юнга, архетипи мають не змістову, але суто формальну характеристику... Його [архетипу] форму Юнг порівнює із системою осей якогось кристала, яка певною мірою преформує утворення кристала у матковому розчині, будучи сама позбавленою тілесного буття», — пояснює С. Аверинцев [Аверинцев, 2006: с. 68—71]. Тож архетип — не образ, а тільки схема образу, не зміст, а тільки *форма!* Зокрема, у випадку конфліктної взаємодії двох начал це може бути *сонатна форма*, — феномен, що зближує літературу (зокрема, драматургію), музику і філософію. Сонатна форма є вельми загальною структурною схемою взаємодії двох різних первнів, що конфліктують і змінюються у процесі цієї взаємодії. *Можна припустити, що сонатна форма має архетипову природу*. Ідея, що лежить у підґрунті цього архетипу — *principium coincidentiae oppositorum* (тобто *принцип збігу протилежностей*) (не випадково сам Юнг наводить як приклад братську ворожнечу).

У термінології Фрейда, що розділив психіку на Я, над-Я і Воно, вміщенням архетипів є Воно (Id). Сучасний дослідник указує на його *дологічну* природу, зокрема, на те, що в ньому можуть *співіснувати протилежності*: «... в когнітивному плані вона (ця частина психіки. — *О. П.*) є довербальною, виражаючи себе в образах і символах. Вона дологічна, не має поняття про час, мораль, обмеження або про те, що протилежності не можуть співіснувати. Фрейд назвав цей примітивний рівень пізнання, що продовжує жити в мові сновидінь, жартів і галюцинацій, *первинним процесом мислення*. Id повністю несвідоме, але його існування і влада можуть

бути виведені, попри те, з *derivativ* — думок, дій та емоцій» [Мак-Вільямс, 2007: с. 45].

Отже, у згоді з ідеями Юнга, ДУША — ТЕАТР. Але який найпростіший різновид театру? — Звичайно, театр ДВОХ акторів. — Чому двох? — Тому що лишень у цьому разі можна змодельювати КОНФЛІКТ, протистояння, протиборство. Для конфлікту потрібні щонайменше дві дійові особи (звісно, їх може бути й більше). Сонатна форма в музиці й виявляється таким театром двох акторів; втіленням цього явища в царині філософії є Гегелева діалектика, центральні ідеї якої — єдність/боротьба протилежностей і процесуальність істини.

Отже, сонатна форма являє собою театр двох акторів: «...За доби бароко на перший план висувається театральнo-видовищний принцип; мистецтво бароко *драматичне за своїм духом і драматургічне за принципами побудови твору* — спектаклю чи поеми, роману чи архітектурного ансамблю, картини чи скульптурної групи. За цієї доби виникають нові форми музично-драматичної композиції — опера та ораторія» [Даниель, 1990: с. 163] (курс. мій. — *О. П.*). Нагадаю про те, що, згідно з О. Лосєвим, найвище досягнення класичної німецької філософії — гегелівська діалектика; центральна категорія діалектики — суперечність; художнє втілення суперечності — драматургічний конфлікт; ідея конфлікту і його розв'язання втілена у класичній європейській музиці XVII—XIX сторіч, і форма цього втілення — сонатна [Конен, 1975].

Видатний музикознавець Б. Асаф'єв завважує зв'язок сонатної форми з діалектикою Гегеля: «Якщо за початковий пункт кристалізації сонатно-симфонічного алеґро в типовому його вигляді взяти творчість манґаймців, Гайдна та синів Баха, то швидко еволюція і яскраве зростання цього кшталту музичного становлення збігається з добою “бурхливих прагнень” (*Sturm und Drang*, “буря і натиск”. — *О. П.*) у Німеччині та визвольних течій у Франції, що спричинилися до великої революції. Це — епоха сміливих дерзань і суперечностей. Музика мусила йти слідом за сучасністю, й вона справді пішла за нею, створивши форму, в якій *principium coincidentiae oppositorum* (тобто *принцип збігу протилежностей*) і *конфлікт*, — як дійові сили, що виявляють себе у контрастних образах, — стають керівними силами руху. Бетґовен (1770—1827), сучасник Гегеля (1770—1831), виявив діалектику *сонатності*» [Асаф'єв, 1963] (курс. мій. — *О. П.*). Таким чином, сонатна форма є ніщо інше, як втілення ДІАЛЕКТИКИ у матеріалі МУЗИКИ, прояв глибинної єдності музики і філософії, належних одній епосі [Чередниченко, 1994] (див. також: [Пустовит, 2009]). Архетиповість сонатної форми (тобто укоріненість її в найглибінніших, найдавніших пластах людської психіки) пояснює її надзвичайну поширеність: йдеться не тільки про музику та літературу. Музикознавець Ю. Холопов пов'язує музику з

найзагальнішими принципами риторики², мистецтвознавець Р. Дунаєв звертає увагу на її спорідненість із драматургією пластичних мистецтв [Дунаєв, 1977: с. 224]: можливо, така поширеність сонатної форми «свідчить про глибинну єдність різних типів мислення».

Вище уже була мова про те, що в пропорціях сонатної форми може бути втілений золотий переріз; отже, поширеність сонатної форми може деякою мірою пояснити і розповсюдженість феномену золотого перерізу в найрізноманітніших галузях культури.

Драматургія Пушкіна є трагічною. Проте, розмірковуючи про цей трагізм, можна згадати думку високо поціновуваного Пушкіним Баратинського: «Виразити почуття означає розрадити його, означає опанувати його. Ось чому найпохмуріші поети можуть зберігати бадьорість духу» [Баратынский, 1987: с. 210]. Про цю, сучасною мовою, *психотерапевтичну* сутність мистецтва він ще 1832 року написав пречудовий вірш «Болящий дух врача-чует песнопенье»:

Душа певца, согласно излитая,
Разрешена от всех своих скорбей;
И чистоту поэзия святая
И мир отдаст причастице своей³.

Причому «душа певца, согласно излитая» часто-густо втілюється саме у драматичній формі! Йдеться про дуже загальну закономірність, оскільки щось подібне можна сказати не тільки про Пушкіна, але й про Моцарта, Байрона, Гете. Як писав Г. Аберт про Моцарта: «Йому потрібно було тільки втілити у різних образах якої-небудь драми те, що ховалося в суперечливих настроях його душі, розщепити своє Я на окремі характери, й основи відповідної драми були готові» [Аберт, 1989: с. 19]. А. Ахматова завважує: «Строго кажучи, Пушкін у “Кам’яному гості” зробив для свого героя те саме, що Гете зробив для народного міфу — «Фауст» — і Байрон для свого Фауста — «Манфреда»... Вважаю, що й Гете поступився своєму героєві більшою частиною своєї душі та біографії» [Ахматова, 1996: с. 133]. Згадаймо також про те, що у цитаті, наведеній на початку статті, Гесе ілюструє свою думку, звертаючись саме до «Фауста» Гете.

Отже, у світлі сказаного вище знаменита Пушкінова формула «душа в заветной лире» наповнюється несподівано конкретним змістом.

Звернувшись до царини *психотерапії*, не можна не згадати про одного з послідовників Фрейда, італійця Роберто Ассаджолі, який розробив кон-

² Риторичні функції можуть виявлятися на різних рівнях (наприклад, вони охоплюють сонатну експозицію й усю сонатну форму в цілому). Значущий збіг функцій розділів у риторичі та частин музичної форми свідчить про глибинну єдність різних і, здавалося б, далеких один від одного типів мислення» [Холопов, 1981].

³ Див.: [Баратынский, 1989: с. 167].

цепцію *психосинтезу*. Що є психосинтез? Засадовим для нього є уявлення про душевне життя як драму з безліччю персонажів. Персонажів названо *субособистостями*. Кожна із субособистостей — частина цілого, подібно до того, як кожна з дійових осіб — частина драми.

Мета психосинтезу, за словами Ассаджолі, «полягає в тому, щоб вивільнити, точніше, допомогти вивільненню енергій вищого Я. Для цього потрібно передусім сприяти інтеграції, об'єднанню індивіда навколо особистого Я» [Психосинтез, 1994: с. 187]. Згідно з психосинтетичною концепцією, «Я» не є ані пасивним глядачем, ані актором. «Я» — це режисер-постановник вистави, який відповідає за її якість, своєчасність та уважне керівництво. Психосинтез ґрунтований на тому фундаментальному засновку, що ми є цілим, а не частиною; тим самим ми є вчителями і психотерапевтами своїх частин [Психосинтез, 1994: с. 224].

Один із послідовників Ассаджолі П'єро Феруччі пише: «У процесі психосинтезу особистість переходить зі стану різноголосі юрби суперечливих тенденцій до стану гармонійного синтезу, осмислено зорганізованого навколо єдиного центру — “Я”... Поглиблюючи знайомство із субособистостями, ми намагаємося знову стати єдиним цілим, а не розпадатися на безліч суб-“Я”, що протиборствують» [Психосинтез, 1994: с. 69, 73].

Чому це необхідно? Тому, що підміна цілого частиною, однобічність — завада на шляху саморозвитку: «Все це підводить нас до розгляду найбільшої й, мабуть, найпоширенішої небезпеки на шляху саморозвитку: однобічності. Коли ми розвиваємо яку-небудь одну свою частину на шкоду решті, — чи це буде тіло, почуття, “духовність” чи ще щось, — частина ця здобуває владу, яка їй не належить за правом. Вона може набути демонічних рис і перетворити нас на обмежених, ба навіть фанатичних істот» [Психосинтез, 1994: с. 57].

Все це дивовижно близьке думкам Пушкіна. Ще 1826 року, задовго до болдінської осені, у листі до Катеніна Пушкін зазначає: «Однобічність є пагуба думки» [Пушкін, 1978: с. 212]. Не тільки думки! Однобічність може призвести до фанатизму та демонізму. Молодший сучасник і співрозмовник Пушкіна М. Гоголь пише у «Вибраних місцях із переписки з друзями»: «Однобічні люди і при тому фанатики — болячка для суспільства... вони впевнені, що увесь світ бреше й тільки вони говорять правду... Однобічна людина самовпевнена; однобічна людина зухвала; однобічна людина всіх налаштує проти себе» (цит. за: [Готов, 2009: с. 29]).

Можна припустити, що персонажі «маленьких трагедій» — субособистості автора. Чимало з них є однобічними — наприклад, Барон зі «Скупого лицаря» або Лаура та Дон Гуан із «Кам'яного гостя». Справді, панівна пристрасть Барона — скупість, а згадані персонажі «Кам'яного гостя» — втілена легковажність. Вони живуть виключно теперішнім — минуле та майбут-

не для них майже не існують. Саме так можна зрозуміти розмову Лаури та Карлоса про Гуана (і про майбутнє Лаури):

Дон Карлос. ...Так ты его любила. (*Лаура* *делає утвердительно знак*).
Очень? *Лаура.* Очень. *Дон Карлос.* И любишь и теперь? *Лаура.* В сию мину-
ту? Нет, не люблю. Мне двух любить нельзя. Теперь люблю тебя ...

Так само можна зрозуміти й відповідь Дона Гуана на запитання До-
ни Анни: «Сколько бедных женщин Вы погубили?» — «Ни одной доньне
из них я не любил». Дон Гуан виголошує це в останній сцені трагедії, а в
першій її сцені він каже, згадуючи про Інезу: «Бедная Инеза! Ее уж нет!
Как я любил ее!» Звичайно, можна подумати, що Лаура і Гуан облудні, але
цілком можна припустити, що вони просто цілком належать до поточної
миті, живуть у теперішньому (але не в минулому і не в майбутньому): Лау-
ра *цієї миті* справді кохає тільки Карлоса, Гуан, закохавшись в Анну,
справді *не пам'ятає* ані про Інезу, ані про Лауру, — але мить минає і ситу-
ація цілковито змінюється.

Зрозуміло, що така прихильність до теперішнього без огляду на минуле
й без турботи про майбутнє — це *однобічність*.

Лаура і Гуан *уміють жити в теперішньому*. Обидва — одного поля ягідки
й гідні одне одного. Недарма їх пов'язує не тільки кохання, а й дружба («друг
ты мой», — так звертається Лаура до Гуана; іншого разу вона говорить про ньо-
го: «Мой верный друг, мой ветреный любовник»; «Лаура, милый друг», —
так говорить Гуан). Якщо вони чарівні — то у цьому вмінні причина їх-
ньої чарівності, якщо вони злочинні — то в цьому причина їхніх злочинів.

Недарма стосовно обох автор пише «демон» («милий демон», — каже
Карлос про Лауру; «сущий демон», — каже Анна про Гуана): справді, у цьо-
му захопленні теперішнім, без огляду на минуле, без думки про майбутнє,
є щось нелюдське. І Барон у «Скупому лицарі» говорить про себе: «Как
некий демон, отседа править миром я могу» [Пустовіт, 2010, с. 120—121].
Цікаво, що, розмірковуючи про однобічність, Ассаджолі також викори-
стовує термін «демонізм» [Психосинтез, 1994: с. 187].

Згадаймо ще раз слова Ахматової: «... у “*Кам'яному гості*” *Пушкін немов-
би розділяє себе між Командором і Гуаном*» (так само він розділяє себе між
Сальєрі і Моцартом). Справді, за словами Ахматової, «Кам'яний гість» —
це *драматичне втілення внутрішньої особистості Пушкіна*. А Пушкін бол-
дінською осінню 1830 року, напередодні одруження, перебував у стані ін-
тенсивного розвитку — він еволюціонував, розвивався — від Дон Гуана до
Командора. Дон Гуан (гульгтай і спокусник) — його минуле. Командор (рев-
нивий чоловік) — його майбутнє. Хтось із мемуаристів згадує, що Ахматова
у пізні роки казала: «Я давно живу на світі й часто бачила, як люди пере-
творювалися на свою протилежність». Трагедія «Кам'яний гість» і являє
собою ніщо інше, як фіксацію цього процесу. На згадку спадає улюблений

Пушкіним Паскаль: «Не в тому велич, щоб досягти однієї крайності, а в тому, щоб, водночас торкаючись обох, заповнити весь простір між ними» [Ларошфуко, Паскаль, Лабрюйер, 1974: с. 170].

Упродовж свого життя Пушкін дуже перемінився. Ось що пише невдовзі після смерті поета В. Жуковський, який добре його знав: «Він сам про себе засудив свою молодість і свавільно винищив для самого себе всі нещасні сліди її. Що ж із цього слід висувати? Чи не те, що Пушкін в останні роки свої був зовсім не той, яким бачили його вперше» [Жуковский, 1986: с. 498—499]. Болдінська осінь — час особливо інтенсивних змін, завершення одного етапу життя та увіходження в інший. Ахматова стверджує: «... у трагедії “Кам’яний гість” Пушкін карає самого себе — молодого, безтурботного та грішного» [Ахматова, 1996: с. 125].

М. Віролайнен пише: «1830 року, у Болдіно, напередодні одруження, обтяжений внутрішніми проблемами та зовнішніми обставинами... Пушкін зосереджено думав про щастя, шукав шляхи до нього у світі, що постійно свідчив про його неможливість» [Виролайнен, 2003: с. 191—192]. У чому ж секрет щастя? Можливо, саме у багатобічності, гармонії, рівновазі протилежного? Між щастям і нещастям така ж різниця, як між прекрасним образом і карикатурою. Прекрасному образу притаманна рівновага, баланс частин; карикатура виникає, коли яку-небудь частину перебільшують або применшують — митець малює, скажімо, надто великий ніс або надто маленькі очі. Щастя споріднене прекрасному, демонізм є однобічним, отже, карикатурним. Старший сучасник Пушкіна Гете відзначає у романі «Вибіркова спорідненість»: «Людині потрібна бодай якась частка збоченості, щоб займатися карикатурами та пародіями» [Гете, 1978: с. 369].

«Допоки він я — а тут він буде ми», — писав Пушкін 29 вересня 1830 року про майбутнє одруження. «Будь-який справжній перехід від однієї якості буття до іншої вимагає здійснення особливого акту, аналогічного обрядові очищення» [Виролайнен, 2003: с. 190], — завважує М. Віролайнен. Можна припустити, що болдінська творчість, і першою чергою створення «маленьких трагедій», стала актом саме такого роду. Її можна інтерпретувати як акт психосинтезу, який гармонізував особистість поета і поєднав протилежності у єдність.

24 лютого 1831 року Пушкін пише П. Плетньову: «Я одружений — і щасливий; одне бажання моє, щоб нічого у житті моєму не змінилося — кращого не дочекаюся. Цей стан для мене настільки новий, що, здається, я переродився» [Пушкин, 1978: с. 20].

ДЖЕРЕЛА

- Аберт Г.В.* А. Моцарт. Часть вторая. Книга первая. 1783—1787. — М., 1989.
- Аверинцев С.С.* «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. — 1970. — № 3.
- Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. — К., 2006.
- Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. — Л., 1963.
- Ахматова А.* О Пушкине. — М., 1989.
- Ахматова А.* Сочинения : В 2-х т. — М., 1996. — Т. 2.
- Баратынский Е.А.* Полное собрание стихотворений. — Л., 1989.
- Баратынский Е.А.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. — М., 1987.
- Виротайнен М.Н.* Речь и молчание. Сюжеты и мифы русской словесности. — СПб., 2003.
- Гершензон М.* Вступительная статья // Пушкин А. Моцарт и Сальери. — Петроград, 1917.
- Гессе Г.* Степной волк // Иностранная литература. — 1976. — № 4—5.
- Гете И.-В.* Собрание сочинений : В 10-ти т. — М., 1978. — Т. 6.
- Глотов А.Л.* Акцент Гоголя // Русский язык и литература в учебных заведениях. — 2009. — № 1.
- Даниэль С.М.* Искусство видеть. О творческих способностях восприятия, о языке линий и красок и о воспитании зрителя. — Л., 1990.
- Дунаев Г.С.* Сандро Боттичелли. — М., 1977.
- Ермаков И.Д.* Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский. — М., 1999.
- Жуковский В.А.* Избранное. — М., 1986.
- Конен В.Д.* Театр и симфония. — М., 1975.
- Ларошфуко Ф. де.* Максимы. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. Характеры. — М., 1974.
- Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика. Понимание структуры личности в клиническом процессе. — М., 2007.
- Мандельштам Н.Я.* Третья книга. — М., 2006.
- Психосинтез.* Теория и практика. От душевного кризиса к высшему «Я». — М., 1994.
- Пустовит А.В.* Восприятие классической музыки как философский практикум // Становити філософські студії. — Львів, 2009. — Вип. 3. — С. 255—273.
- Пустовит А.В.* Золотое сечение в структуре трагедии Пушкина «Моцарт и Сальери» // Літературознавчі студії. — К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2009. — Вип. 23. — Ч. 1.
- Пустовит А.В.* Этика и эстетика. Наследие Запада. История красоты и добра: Учебное пособие. — К., 2006.
- Пустовит О.В.* Принцип найбільшої дії у драматургії Пушкіна // Філософська думка. — 2010. — №4. — С. 115—126
- Пушкин А.С.* Собрание сочинений: В 10-ти т. — М., 1978. — Т. 9.
- Пушкин в русской философской критике.* Конец XIX — первая половина XX в. — М., 1990.
- Тихолаз А.Г.* Геракліт. — К., 1995.
- Фрейд З.* Поэт и фантазия // Вопросы литературы. — 1990. — № 8.

Холопов Ю.Н. Форма музыкальная // Музыкальная энциклопедия. — М., 1981 — Т. 5. — С. 891.

Чередниченко Т.В. Музыка в истории культуры. — Долгопрудный, 1994.

Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. — СПб., 1994.

Юнг К. Об отношении аналитической психологии к поэзии // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. — М., 1996.

Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. — М., 1997.

Олександр Пустовіт — кандидат фізико-математичних наук, професор кафедри філософії Міжрегіональної академії управління персоналом. Сфера наукових інтересів — культурологія, логіка, етика, естетика, пушкіністика, моцартознавство.

*Марія
Култаєва*

ФІЛОСОФІЯ: ЖИТТЯ ПІСЛЯ СМЕРТІ Німецький погляд на постболонські реалії

Українське суспільство жадає змін і реформ, але водночас продовжує боятися всього нового. Здається, нашій ментальності притаманне жадання змін у модусі «якби», тобто в іншій реальності, яка відбувається нібито не з нами, але ми можемо спостерігати за нею і навіть переживати її на зразок телесеріалів. Мабуть, у цьому знаходять прояв обачливості і розважливості українців. Але водночас українці є великими мрійниками. Їм властиві і протилежні людські якості — готовність умерти за мрію, романтизація дійсного та можливого, впадання в ейфорію від дива першого кроку. Все це знаходить свій відбиток не тільки у суспільних макропроектах, яким конче потрібна велика сила ініціативи, а й у галузевих реформах.

Цей вступ є не стільки ліричним інтермецо до заявленої теми, а й натяком на те, що українські контексти постійно присутні у розгляді низки проблем, які аналізують на німецькому матеріалі. Це допомагає тримати певну дистанцію від предмета нашої рефлексії, до якого важко бути байдужим, бо це доля філософії, тобто життєвої справи кожного з нас. Оскільки політична риторика привчила нас дивитися на Західну Європу крізь рожеві окуляри, тобто тішитися безтурботним, хіба що заздрісним спогляданням бажаного, впадаючи в ейфорію від його наявності та недосяжності. Але варто час від часу знімати ці окуляри, щоб не утратити здатність багатокольорового сприйнят-

тя. У пропонованій статті не ігноровано праці вітчизняних авторів, присвячені визначенню статусу філософії у Болонському процесі та духовній ситуації, що склалася в світі та в Україні. Навпаки, ідеї В. Андрущенка, І. Вакарчука, К. Корсака, В. Кременя, С. Кримського, М. Михальченка, М. Поповича та багатьох інших утворюють підтекст розгляду німецького дискурсу, що дає підстави зрозуміти його у певному значенні як пригадування майбутнього.

Західні теоретики полюбляють діагностувати «смерті» або «кінці» історії, соціології, філософії тощо. Але ця метафора закликає радше не до здійснення відповідного ритуалу з урочистим винесенням останків академічних дисциплін з навчальних закладів і проголошенням їхньої вічної пам'яті, а до роздумів щодо їхнього оновлення. Адже структурно-організаційні зміни в освіті, що відбуваються внаслідок Болонського процесу, не могли не вплинути на її зміст, на філософію навчальних планів середньої та вищої освіти. Ці зміни не оминули й філософію. Кредитно-модульна форма навчальної дисципліни, впровадження тестувань з метою контролю за якістю засвоєння філософії не є суто організаційною інновацією, це передумова змін у дидактичному та науковому самовизначенні філософії. Німецький погляд на ці зміни заслуговує на увагу, бо постболонські реалії філософії тут є предметом широкої дискусії, є вже перші узагальнення змін, які відбулися під впливом євроінтеграційних імперативів. Отже, досвід життя філософії після її теоретично припущеної смерті заслуговує на увагу.

Для розуміння головних наголосів у німецькому варіанті обговорення статусу філософії як науки та навчальної дисципліни принципове значення має те, що у Німеччині її викладають в університетах та школах. Перш ніж перейти до аналізу цього варіанту, нагадаємо, що Болонський процес однозначно вимагає адаптації до своїх вимог усіх дисциплін, які викладають в університетах. Для деяких наук така адаптація насправді означає життя після смерті від удару в спину, якого завдають дидактичні трансформації болонського зразка саме гуманітарним наукам. Адже освітній простір був їхнім найзатишнішим місцем, де в університетських аудиторіях можна було неквапно обговорювати, доводити та перевіряти теорії, висувати припущення, пропонувати методологічні програми тощо. Іншої лабораторії, крім бібліотек, конференц-залів та студентських аудиторій, ці науки просто не мають. Не зайве нагадати, що примус з боку так званих болонських інновацій зводить нанівець ту копійку працю кількох генерацій філософів, унаслідок якої відмінність між гуманітарними та природничими науками стала загальноновизнаною. Звертаючи увагу на цей момент і пов'язані з ним наслідки, діагностуючи «руйнацію наукової культури філософії», новий президент Німецького філософського товариства Юліан Ніда-Рюмелін вважає, що Болонський процес «має багато світла і багато тіней», але

йому здається прикрим те, що «до тіні потрапили гуманітарні науки» [Nida-Ruemelin, 2009: S. 31].

Їх пристосування до формальних вимог кредитно-модульної системи, на думку багатьох німецьких авторів, погляди і висловлювання яких узагальнює Ніда-Рюмелін, загрожує деградацією гуманітарного знання, яке у суспільстві ризику відіграє роль його імунної системи. Особливо це стосується філософії. Як зауважує Ніда-Рюмелін, «філософія — це не тільки гуманітарна наука, це наука орієнтувальна та інтегрувальна» [Nida-Ruemelin, 2009: S. 32]. Але, попри об'єктивно наявну потребу у зростанні ролі філософії в культурі саме як такої науки, вона починає деградувати через спроби формалізувати та уніфікувати процеси духовного виробництва за доби глобалізації.

Симптоми такої деградації у Німеччині Ніда-Рюмелін убачає у недостатній увазі до викладання філософії у середній школі. Він підкреслює: «На мою думку, філософія відіграє у школах дуже незначну роль. Зробимо міжнародне порівняння: за останні триста років ніяка інша мова не зробила такого великого внеску до філософії, як німецька, найважливіші філософи публікували свої твори німецькою мовою. В Італії, Іспанії, Південній Америці, а почасти також і в США люди вивчають німецьку мову, щоб читати Канта, Гегеля, Гайдегера або Вітгенштайна в оригіналі... Філософія повинна відігравати в школах набагато більшу роль, щоб ми могли сильніше ідентифікувати себе з цією спадщиною» [Nida-Ruemelin, 2009: S. 28].

Оскільки в Україні у середній школі філософію все ще не викладають, занепокоєння президента Німецького філософського товариства може викликати подив, особливо коли він пов'язує саме зі школою відродження «наукової культури філософії». Справа в тому, що світоглядна культура суспільства, культура мислення та наукового дослідження, зрештою культура свободи демократичного суспільства залежать далеко не в останню чергу від того, який статус має у цьому суспільстві філософія, наскільки філософські знання, вміння та навички стають надбанням широких верств населення. Нагадаємо, що філософія є складовою ідеї Європи. Нагадаємо, що ця ідея, яка є засадовою для Європейської Унії, містить такі складові: «це філософія греків і непереможна ідея свободи, правова система римлян і невід'ємна ідея порядку, етика християнства та ідея людської гідності, що височіє над усім» [Rinsche, 1998: S. 5].

Філософії у розвинених суспільствах ніколи не буває забагато, адже завжди існує підвищений попит на світоглядні орієнтири, методологічні програми, життєві та суспільні стратегії, ідеали тощо. Додамо, що такі суспільства час від часу переживають «переоцінку всіх колишніх цінностей», відтак світоглядний компас у вигляді філософських компетентностей завжди має бути наготові у кожної сучасної людини, бо вона знаходиться

посередині моря ідеологічних пропозицій і постійно змушена щось вибирати або когось обирати. Тут варто згадати застереження О. Больнова, зроблені у середині ХХ сторіччя, коли в Німеччині здійснювали прискорені антитоталітарні трансформації всіх сфер суспільного життя. Відомий філософ тоді застерігав від «екзистенційного авантюризму», маючи на увазі невиважені та покvapливі кроки, зумовлені безпорадною «втечею у прийняття рішення» [Bollnow, 1955: S. 45]. Прийняття виважених рішень, особливо на загальнонаціональному та наднаціональному рівнях, потребує філософського мислення та високого рівня моральної свідомості, зокрема для того, щоб це визнати. «Здатність приймати ясні рішення, — писав Больнов, — це висока моральна чеснота» [Bollnow, 1955: S. 45]. Прислуховуючись до цієї поради, архітектори та будівники «німецького дива», в тому числі канцлери К. Аденауер та Г. Шмідт, не тільки заохочували до філософських дискусій, а й прислуховувались до них.

Саме тому німці не заощаджують на філософії, викладаючи її спочатку в школах, а потім продовжуючи це вже на іншому рівні в університетах. Сумнівів у доцільності такої «філософізації» освіти, а зрештою — і суспільства, тут ні у кого не виникає, бо це є своєрідним щепленням проти спокус несвободи (на актуальність такого щеплення у ситуації ХХІ сторіччя звертає увагу Р. Дарендорф [Dahrendorf, 2006: S. 196]). До речі, банальний вислів «мати голову» означає вміння користуватися розумом, чого навчає і до чого привчає філософія, посилюючи імпульси з боку життєвої мудрості.

Звернення Ніда-Рюмеліна до дисциплінарної ідентифікації філософії у школі та до методичних проблем її викладання зумовлене не тільки тим, що інновації університетської філософії, проблеми підготовки науковців та викладачів філософії можна зрозуміти тільки з урахуванням усіх ланок освітнього процесу, а й радикальними інноваціями у навчальних планах різних форм середньої освіти. Разом з Ніда-Рюмеліном та іншими німецькими авторами ми називатимемо їх школами, не наголошуючи на відмінностях, що існують між ними. Ці інновації стосуються посилення міждисциплінарних зв'язків у предметах, що їх викладають. Отже, підкреслює Ніда-Рюмелін, «саме тут — центральне місце філософії як орієнтувальної та інтегровальної дисципліни» [Nida-Ruemelin, 2009: S. 28]. Це означає, що, з одного боку, кожний шкільний вчитель має бути не тільки практичним, а й теоретичним філософом, вміти будувати теоретичні дидактичні конструкти, здійснювати експертну оцінку освітніх і виховних стратегій, мати свободу для власних наукових пошуків у реалізації їх у навчанні. Крім питання, як підготувати такого вчителя, виникає ще й інше: що може стояти на перешкоді філософізації навчального процесу в його широкому розумінні.

Одним із таких моментів німецькі теоретики вважають надмірне захоплення процедурами тестування. У Німеччині цю освітню інновацію вважають впливом освітньої глобалізації, точніше американізації. Тестування є освітньою аплікацією методу обстеження, який є центральним як у класичному біхевіоризмі, так і в його трансформаціях [Байме, 2008: с. 143—154]. Він справляє враження об'єктивного оцінювання знань через усунення суб'єктивізму. Упередженості, симпатії та антипатії справді залишаються за межами будь-яких обстежень, якщо припустити, що люди здійснюватимуть певну роботу суто механічно. Вагомим аргументом на користь тестування є його внесок до демократизації в освіті, до боротьби з корупцією. Але разом з цим тестування як прояв інструменталізації педагогічного розуму приховує у собі небезпеки, про які треба говорити. Так, узагальнюючи думки американських педагогів, які намагаються обґрунтувати необхідність альтернативи біхевіоризму та прагматизму, Дж. Чаб та Т. Моу вказують на те, що соціальний і культурний примус, прихований у тестуванні, веде до панування посередності, нехай навіть у постаті відмінника. «В американському суспільстві, — пишуть вони, — існує дуже багато людей які могли б стати зразковими вчителями, але на перешкоді стоять дуже громіздкі механізми підготовки та проведення іспитів, які гарантують, що більшість з них ніколи не викладатиме» [Chubb, Moe, 1993: p. 31]. Додамо, що Айнштайн ніколи б не пройшов тестування вже за складом свого нетривіального мислення. Творчі люди завжди намагаються виявити свою суб'єктивність у всьому, хоч би що вони робили, вони прагнуть дати неоднозначні відповіді на однозначні питання.

На думку експертів, у тестуванні також криється загроза того, що воно із способу перевірки якості знань перетвориться на мету навчання та викладання. Підготовка до тестового контролю може перетворитися на самоціль. Але це не вичерпує шкідливого впливу формально-сцієнтистської культури тестування на гуманітарні науки, передусім на філософію. Розглянути прогнози німецьких теоретиків щодо небезпеки утвердження такої культури детальніше спонукає те, що цю процедуру зараз прискореними темпами впроваджують в українських вищих навчальних закладах, міністерські перевірки якості знань також ґрунтовані на підсумках тестування. Проти цієї практики, яка руйнує гуманітарні науки й передусім філософію, Ніда-Рюемелін наводить такий аргумент: «Кількісна процедура вимірювання здебільшого вимагає спрощення компетентностей. Дуже важко знайти прості критерії для квантифікації і водночас зберегти відмінності відповідно релевантних компетентностей» [Nida-Ruemilen, 2009: S. 28].

Треба зазначити, що проблема компетентностей і стандартів у навчальному процесі з такої дисципліни, як філософія, є дуже актуальною з причин, розглянутих вище. У Німеччині 2006 року для випускних іспитів з

філософії у рамках середньої освіти було впроваджено єдині вимоги, виходячи з базових компетентностей, умовно поділених на три групи:

1. Компетентності у сфері сприйняття та інтерпретації передбачають здатність виявляти філософські імплікації у різних матеріалах та диференційовано їх описувати, а також пов'язувати їх з філософськими питаннями та знаннями.

2. Компетентності у сфері аргументації та суджень передбачають здатність розкривати поняття, хід думок і стратегії аргументації, визначати їхні передумови та наслідки, порівнювати, критично оцінювати, а також обґрунтовано і послідовно відстоювати свої позиції.

3. Компетентності у сфері виразу передбачають здатність у відповідний спосіб виражати філософські думки і при цьому обирати певний стиль викладу [Gefert, 2008: S. 40].

Цим компетентностям відповідають вимоги до вмінь і навичок, які висувають до учнів, що вивчають філософію. Такі вимоги розглядають передусім як засоби розвитку здатності філософувати, але разом з цим рівень цієї здатності можна встановити через наявність та розвиненість базових компетентностей. Саме здатність філософувати, а не формальні критерії засвоєння тем або текстів підручників, перевіряють на іспитах з філософії у німецьких школах. Орієнтація на здатність філософувати не означає ствердження всіякості та нерозбірливості дифузного постмодерну в німецькому освітньому просторі. Так, філософський твір, щоб бути оціненим позитивно, має відповідати низці вимог, що їх знають учні й можуть використувати для самоконтролю за процесом творчого засвоєння філософії.

Отже, вимоги відповідають наведеним вище компетентностям, конкретизуючи їх відповідно до рівня засвоєння філософії як практичної та теоретичної дисципліни. Учні повинні вміти:

1. Репродуктивно застосовувати вивчений матеріал, стратегії мислення та методи для рефлексії поставлених проблем.

2. Вміти полемізувати і критично ставитися до матеріалу, спираючись на знання, отримані у процесі вивчення філософії.

3. Вміти самостійно змістовно і методично здійснювати рефлексію філософської проблеми [Gefert, 2008: S. 40].

Ці вимоги можна застосувати до філософії як нефахової дисципліни, яку вивчають в українських вищих навчальних закладах, з огляду на те, що у наших школах цю дисципліну попри її важливість для культури мислення нації ще не введено. Не вдаючись до аналізу вітчизняних реалій, зауважу лише, що ті тести, які у нас здебільшого пропонують для аналізу так званих «залишкових знань» з філософії, орієнтовані на репродуктивне засвоєння текстів певних підручників, а не на виявлення здатності філософувати як ключової компетентності. Канонізують навіть неточності та помилки цих

підручників. Не в останню чергу це пояснюється тим, що в Україні майже не приділяють уваги дидактичним проблемам філософії. Так, у Німеччині саме фахівці з дидактики розробляють освітні стандарти з предмета «філософія», враховуючи при цьому її специфічну цінність як «елементарної культурної техніки» [Gefert, 2008: S. 40].

Але було б перебільшенням стверджувати, що впровадження єдиних вимог до іспиту з філософії на рівні середньої освіти в Німеччині є зразковою моделлю, рецептом, готовим до застосування. Геферт, наприклад, слушно вказує, що потребують уточнення когнітивні вміння та навички, які треба засвоїти на різних етапах навчання, а також досягти принаймні дидактичного консенсусу в тому, що необхідно розуміти під «філософуванням», яке проголошено головною метою вивчення філософії. Зокрема, Геферт пропонує таку його дефініцію: «Філософування треба розуміти як незавершений, ітеративний процес інтерпретації інтерпретацій, який дає змогу робити кращі та далекосяжні інтерпретації» [Gefert, 2008: S. 41].

Визначення якісного боку викладання і відповідно засвоєння філософії, навіть з урахуванням визначених вище вимог, наштовхується на низку складнощів. Так, Геферт зауважує, що не завжди можна у будь-який момент продемонструвати (а відтак і проконтролювати) мотиваційну, волюву та соціальну готовність до філософування. Для цього необхідний певний настрій, створення сприятливої атмосфери. Наведемо його міркування з цього приводу: «Педагогічна практика показує, що такі готовності значною мірою також пов'язані з інституційними умовами реалізації філософських освітніх процесів. Той, хто, наприклад, у п'ятницю на останньому уроці після письмової роботи з математики проводить заняття з філософії з 30-ма учнями, добре знає, що готовність до філософування у такій навчальній групі навіть за реалізації переконливого задуму заняття часто не досягає такого рівня, як це буває за умов нижчого попереднього навантаження. Також мовчання окремих учнів на заняттях з філософії або їхні низькі результати за тестовими контролями зумовлені не недостатньою готовністю філософувати, а у багатьох випадках неприйняттям інституції школи та відповідних процедур» [Gefert, 2008: S. 43]. Мовчазний протест проти процедури тестування притаманний особливо творчим, непересічним особистостям, які внаслідок формальної селекції можуть опинитися за межами освітнього простору, що зменшує культурний капітал нації.

Отже, німецькі теоретики і практики стверджують, що якість навчання і викладання у філософських освітніх процесах не можна визначати за допомоги застиглого звернення до більш-менш успішного відтворення основ філософського знання. «Адже добрим філософом є не той, хто просто якомога повніше засвоїв ці знання й може відтворити їх у деталях. Здатність до філософування, крім цього, передбачає вміння застосовувати ці знання

для розв'язання релевантних філософських проблем при інтерпретації інтерпретацій у рамках широкого спектру раціонального виразу. Напевне, дискусія щодо освітніх стандартів і моделей компетентностей зможе надати таких важливих імпульсів для більш широкого розуміння поза-шкільних форм продуктивної організації філософських освітніх процесів, наприклад, вивчення філософії в університетах» [Gefert, 2008: S. 44].

У зв'язку з цим варто не тільки вказувати на небезпеки, які загрожують філософії, а й осмислювати ті її шанси, які відкривають їй нові форми організації навчального процесу з філософії. У рамках дискусії «Використовувати сучасні шанси», проведеної на сторінках часопису «Information Philosophie» 2007 року щодо перспектив виживання університетської філософії, висловилися колишній президент Німецького філософського товариства К.Ф. Гетман та професори Г. Абель (Марбурзький університет) та А. Есер (Берлінський технічний університет). Наведемо головні питання цієї дискусії та відповіді на них. Німецькі філософи насамперед скаржаться, що їхній предмет в університетах зазнає утиску, існує навіть загроза його існуванню. Отже, виникає питання, чи зможе академічна філософія взагалі вижити за таких обставин. Характеризуючи цю ситуацію, Гетман, на відміну від багатьох песимістів і скептиків, зауважує: «Ситуація змінилася, і ця зміна несе не тільки ризики, а й шанси. Але у жодному разі вона не повторює ту ситуацію, в якій ми опинилися 35 років тому, коли збиралися робочі групи під гаслом “Навіщо філософія?”. Тоді існували поважні причини побоюватися скасування філософії як академічної дисципліни. Сьогодні, на щастя, не існує такої загрози, але дається взнаки значний тиск через зміни. Він стосується як викладання філософії в університетах, так і філософських досліджень в їхніх стінах. Разом з тим у сучасній ситуації існують також значні, дотепер нечувані шанси для розвитку в сучасній ситуації — все залежить від того, як ми реагуватимемо на неї» [Die Chancen, 2007: S. 18].

До таких шансів, на думку німецьких експертів, належать передусім ті, що виникають унаслідок розширення попиту на фахівців з філософською освітою не тільки як викладачів для шкіл та університетів, а й як консультантів у бізнесових проектах, глобальних менеджерів, експертів з методологічних проблем наукових і політичних стратегій, радників з етичних і світоглядних питань у лікарнях, молодіжних центрах тощо. Це дає змогу уникнути великого скорочення кафедр філософії. В німецьких університетах за даними 2007 року працюють 156 кафедр.

Низка інших шансів виникла під впливом структурних змін в організації навчального процесу та навчальних планів з філософії. Підготовка магістрів і пов'язана з нею проблема ефективного використання викладацьких кадрів надала поштовху впровадженню міждисциплінарних курсів,

сприяла зосередженню уваги на методологічних проблемах науково-дослідницької роботи. Так, у Берлінському технічному університеті успішно пройшов апробацію курс «Філософія знання і наук», який сприяв посиленню значущості філософії у негуманітарних вузах. Узагалі у Німеччині стає поширеним комбінування філософії з іншими дисциплінами. Наприклад з економікою, політичними науками, екологією і навіть біологією. Це відповідає сучасним тенденціям. Гетман дає цьому такий коментар: «На початку XIX сторіччя філософія була в університетах провідною наукою. А де опинилися ми зараз? Філософія є маленькою дисципліною з невизначеним змістом серед так званих наук про людський дух. Зв'язок з природознавством та іншими дисциплінами ми фактично втратили. Те, чим займалася філософія як теорія науки, майже не застосовують у природознавстві. Але тепер ситуація змінюється. Наприклад, ми стали для медиків таким предметом, який неможливо оминати. Такі курси, як економіка, охорона здоров'я або біотехнологія, вимагають нагального введення етики як навчального предмета. Ще двадцять років тому жодний економіст не відчував потреби у філософії. Сьогодні ж існує курс "Філософія та економіка". Ми знову встановлюємо зв'язки з усіма предметами. Це інтелектуальний здобуток» [Die Chancen, 2007: S. 30].

Саме кооперація з іншими науками дала філософії змогу подолати її закритість, яка почала даватися взнаки через історизацію та філологізацію німецької філософської думки у другій половині XX сторіччя. До речі, лінгвістичний і культурологічний поворот у західній філософській думці, наслідком якого стало зловживання герменевтикою та екзистенційно зорієнтованою філософською антропологією, набув поширення в Україні. Філософський кітч, який нерідко виростає на спрятливому ґрунті вульгарної етимології та спроб ототожнити певну інтерпретаційну схему тієї чи тієї проблематики з так званою «справжньою філософією», веде до звуження предметного поля філософії й може спричинити її самоусунення з університетських навчальних планів. На відміну від німців і наших найближчих сусідів, які ще у першій половині 1990-х років вели дискусію на тему «Яка філософія потрібна полякам?», ми майже не заторкували це питання. Мабуть, ті привілеї, які мала інституціалізована марксистська філософія за радянських часів як ідеологічна дисципліна, ще й сьогодні бентежать уми викладачів філософії, які самі у парадоксальний спосіб провокують вихолощування свого фаху через власні надмірні амбіції щодо володіння скарбом «справжньої» філософії, яка встановлює зразки для філософування. Іншим пережитком радянських часів є міфологізація так званої «базової освіти», обов'язковість якої як єдиний шлях здобуття кваліфікації професійного філософа зумовлює закритість філософської спільноти, яка саме через таку організаційну герметичність може втратити те,

що її визначає, — дискурсивний розум. Філософська освіта, значущість якої ніхто не заперечує, може бути здобутою додатково, на базі іншої наукової спеціалізації.

Серед сучасних західних філософів чимало таких, хто не має базової освіти в її бюрократичному розумінні. Але у німецьких філософських контекстах така вимога взагалі втрачає сенс, адже підготовка фахівців з філософії передбачає комбінацію спеціальностей. Причому студенти, які спеціалізуються з філософії, нерідко другою спеціальністю обирають природничі науки, економіку, право тощо. Щоправда, позитивно оцінюючи таку практику, найавторитетніші філософи Німеччини, які займаються підготовкою філософських кадрів, указують разом з позитивними моментами також і на небезпеки «розгерметизації філософії» через утворення дидактичних міждисциплінарних синтезів. Адже філософ має володіти базовими філософськими знаннями, опанувати філософську мову, вміти виокремлювати філософський зміст проблем тощо (наведені вище компетентності). Разом з тим Гетман, розмірковуючи про спрямованість підготовки фахівців на філософських факультетах, підкреслює: «Ми ніколи не займалися підготовкою професійних філософів. Ми тільки завжди намагалися випустити розумних людей, здатних займатися всім можливим. Їхнє працевлаштування викладачами є виключно ситуативним рішенням. Щоправда, більшість філософів займається викладацькою діяльністю, але друге місце вже займають консультації підприємців. Так само і стосовно інших предметів я вважаю хибним виходити безпосередньо з профілю професії. Це було б хибним розумінням їхньої релевантності практиці. Адже профілі професій дуже швидко застарівають, академічне ж знання має бути радше процедурним знанням, щоб випускник міг завжди займати свою позицію щодо нових умов. Я навмисне оминаю вживання слова “притосуватися”, бо “посідати позицію” може означати також реактивне, протестне самопозиціювання, така гнучкість зберігається надовго, натомість безпосередній профіль професії може змінюватися миттєво» [Die Chancen, 2007: S. 34].

Шансом для розвитку філософії в Україні є наявність інтересу до філософських досліджень з боку представників інших спеціальностей, які, здійснюючи філософські дослідження, не працюють професійними філософами або викладачами філософії. Виклик до ВАК у разі написання ними дисертаційних праць мало що може сказати про їхню фахову компетентність, але така бюрократична і зрештою принизлива процедура може відвернути талановиту молодь з філософським складом розуму, яка до того ж опанувала екстерном додаткову спеціальність, склавши з неї кандидатські іспити. На мою думку, було б доцільніше і цілком у дусі євроінтеграції зобов'язати всіх пошукачів, які не мають філософської освіти, пройти

курси підвищення кваліфікації при Інституті філософії НАН України або філософських факультетах університетів та одержати відповідний сертифікат.

Але повернемося до німецької ситуації, яка справляє враження «пригадування нашого майбутнього». А. Есер, зокрема, звертає увагу на те, що небезпека деградації філософії як навчальної дисципліни є надзвичайно високою передусім у невеликих вузах. «Саме у маленьких інститутах, — зауважує вона, — студенти можуть наштотхнутися на канонізацію змісту навчання. Адже тут бракує плюральності та імпульсів, важливість яких посилюється у зв'язку з тим, що піддають сумніву істину у філософії. Так, при опануванні фаху філософа треба гарантувати можливість проведення більш глибоких досліджень, але у нових комбінованих спеціалізаціях для цього залишається замало місця, особливо якщо такі студії від самого початку зорієнтовані на застосування та наближення до практики» [Die Chancen, 2007: S. 29].

Структурна інновація Болонського процесу — виокремлення рівнів підготовки бакалаврів і магістрів — також викликає багато питань у німецької академічної спільноти. Річ у тому, що на рівні бакалаврату істотною мірою через кредитно-модульну систему навчання набуває характеру шкільного «натаскування», що ускладнює перехід на рівень магістратури та науково-дослідницьких стратегій опрацювання філософських проблем. Гетман убачає у цьому помітний крок назад порівняно з реформою вищої освіти, яку здійснив Гумбольдт у ХІХ сторіччі. Він застерігає: «У певній звуженості підготовки бакалаврів криється небезпека. Це занадто школярське і канонізоване навчання загалом повертає нас у ситуацію до гумбольдтіанської реформи освіти. Це ціна, яку сплачують за дворівневу вищу освіту. Те, чим філософ займається у своїх наукових дослідженнях, не зумовлене безпосередньо його викладацькою діяльністю. Але якщо з'явиться новий тип викладача, наприклад, лектор із завантаженням 18 годин на тиждень, я вже можу передбачити проблеми, бо на дослідження вже не вистачить снаги. Це тенденції, проти яких ми повинні мобілізувати сили опору» [Die Chancen, 2007: S. 30].

Більш різку оцінку Болонського процесу та його нововведень дає австрійський філософ К.П. Лісман. Його праця «Теорія антиосвіти» 2005 року вже витримала кілька перевидань у німецькомовному просторі. «Злиденність європейських вищих шкіл, — пише він, — має свою назву: це Болонья» [Liessmann, 2006: S. 104]. Щоправда, свою заяву Лісман аргументує, не заторкуючи дисциплінарного статусу філософії. Але його роздуми над долею вищої освіти заслуговують на увагу, бо, зрештою, він повертається до ситуації філософії в університетах і не так позитивно, як його німецькі колеги, оцінює нові міждисциплінарні комбінації навчальних

предметів. Отже, проаналізуємо його міркування з приводу постболонських реалій європейської освіти. Він починає з критики її структурних нововведень. Так, приєднуючись до наведених вище аргументів своїх німецьких колег, Лісман вважає недоцільним введення бакалаврату в європейських університетах: «Через обов'язкове введення для всіх дисциплін обов'язкового бакалаврату завданням університетів стає насамперед “протонаукова професійна підготовка”. Це має сенс для країн, які не мають розгалуженої системи професійної освіти у школах та технікумах. Для інших країн бакалаврат означає цілковито непотрібне переструктурування університетського ландшафту. Холоднокрівно ліквідують сенс університету як місця наукової підготовки для подальшої професійної діяльності, що має своєю передумовою єдність дослідження та навчання» [Liessmann, 2006: S. 106].

На думку Лісмана, не витримують жодної критики болонські обіцянки також щодо мобільності студентів, якщо розглядати їх у практичній площині. Він зауважує: «Виникає питання, чи є загальноєвропейська уніфікація освітніх порядків — попри реальні відмінності в академічних культурах — єдиним шляхом, щоб сприяти мобільності та взаємовизнанню. Варто задуматися над тим, що програми Європейської Унії для підвищення мобільності студентів виконують приблизно на десять відсотків на кожний рік навчання; треба також зауважити, що не в останню чергу з економічних причин ці дані не будуть суттєво перевищувати; також організоване на шкільний зразок навчання на ступені бакалаврату не залишає часу на семестрові студії за кордоном; з урахуванням усього цього аргумент на користь мобільності видається занадто слабким. Здається дуже сумнівним примушувати всі країни до витратного переструктурування їхньої вищої освіти задля жменьки студентів. Підвищити мобільність і здобути взаємне визнання студій можна зробити за допомогою інших, простіших заходів» [Liessmann, 2006: S. 105—106].

Через орієнтацію навчання на одержання студентами залікових балів та їх підсумовування змінюється соціальне призначення освіти — розвиток особистості. «Якщо поглянути на перелік лекцій модульної освіти, — пише Лісман, — то стає очевидним, що у центрі уваги знаходяться не предмети, а залікові бали, комбінації модулів і варіанти підрахування, про зацікавленість або захоплення наукою за цих умов немає чого й казати. Але студенти можуть досягти справжньої майстерності у жонглюванні заліковими балами і комбінаціями модулів» [Liessmann, 2006: S. 113]. Інструменталізація філософського і педагогічного розуму загрожує освіті. Університети, як переконливо доводить Лісман, перетворюються на «фабрики для одержання знань». Він констатує: «Сьогодні вже можна подивитися на перші результати цієї фабрики для одержання знань. Кілька базисних

модулів філософії та етики додають до певних модулів економіки підприємств та технік менеджменту і вже виникає начебто чудовий курс “Етика бізнесу”. За допомоги таких комбінацій у багатьох університетах намагаються нібито врятувати вже достатньо зруйновану філософію. Але важко сказати, що тут узагалі залишається від філософії, яка задля свого спасіння потребує економіки» [Liessmann, 2006: S. 112].

Ці застережливі спостереження німецьких та австрійських філософів показують, як тісно взаємопов’язані між собою філософія, ідея університету та ідея Європи. Занепад академічної філософії, поза будь-яким сумнівом, матиме наслідки для розвитку науки. Щоправда, елітні університети залишаються за межами євроінтеграційної «гарячки» масової вищої освіти, яку політики намагаються здешевіти за рахунок нібито безкоштовної бюрократизації навчального процесу. Але перспективи такого здешевлення є досить безперспективними, а зрештою витратними. Як доводять філософські, соціологічні та культурологічні дослідження еліт у Європі та США, передумовою їх існування є високий рівень масової вищої освіти, деградація якої загрожує занепадом світових еліт, у тому числі наукових та політичних [Friedrich, 2007: S. 124—125].

Останніми десятиріччями в Німеччині бурхливо розвивається неінституціалізована філософія у вигляді філософської практики. Складається таке враження, що у перспективі вона зможе конкурувати з університетською філософією. У рамках «Міжнародного товариства філософських практиків» (IGPP), яке є професійним об’єднанням філософів-практиків, виникла альтернативна концепція підготовки: «Команда зацікавлених людей (тих, хто бажає навчатися, і тих, хто навчатиме) разом розробляє навчальний план у процесі пошуків відповідних форм для розвитку здібностей філософського практикування» [Moser, 2007: S. 92]. Це товариство дистанціює себе від будь-яких академічних форм навчання і не підтримує зв’язків з університетами, намагаючись розвивати «живе філософування».

Члени цього товариства та самостійні філософи-практики мають різні уявлення про мету філософської практики. Це «розвиток філософської свідомості в усіх охочих», «допомога людям вести інтенсивніше життя, стимулювати життєтворчість», «навчання мистецтву жити» тощо [An der Spitze, 2005: S. 74—75]. Причому одні практики наполягають на відокремленні філософії від психології, інші стоять за інтеграцію філософії та психології. Філософ-практик Е. Рушман наголошує: «Філософська практика виникла далеко за межами академічної філософії, також і як протест проти філософії, яка з Нового часу здебільшого розвивалась як теоретична філософія і втратила зв’язок з життєвою практикою. Через це у нас практика у певному розумінні випереджає теорію. Але теорію цієї практики можна розробити навздогін, почасти приєднуючись до античної філософії. Цей

проект стане у подальшому завданням академічної філософії. Він буде другим кроком, який передбачає перший — практику — і будується на ньому» [An der Spitze, 2005: S. 77].

Але академічна філософія у Німеччині своєчасно відповідає на виклики філософів-практиків, намагаючись повернути собі контроль над неінституціалізованою філософією. П. Мозер, узагальнюючи такі зусилля, описує досвід Г. Агенбаха, якого у Німеччині називають Нестором практичної філософії [Moser, 2007: S. 93]. В рамках «Спілки за філософську практику» (GPP) Агенбах запропонував випускникам філософських факультетів дворічні післядипломні курси для одержання сертифіката за спеціальністю «філософська практика». Ця підготовка відбувається на підставі навчального плану у формі семінару, де студенти виступають з рефератами або повідомленнями, а питання філософської практики розглядають на конкретних прикладах. Агенбах брав участь також у розробці магістерського курсу з філософської практики для багатьох західноєвропейських університетів. До програми дворічних курсів увіходять адаптована до цілей філософської практики історія філософії, практична філософія з урахуванням специфічних тем філософської практики («Про етос мовлення і слухання», «Зруйновані біографії», «Людинознавство», «Довіра» тощо), організація та порядок проведення філософської практики («Час як передумова бесіди», «Значення настрою для досягнення порозуміння» тощо), філософія діалогу, постановка мети та звітування про хід філософської практики, рефлексивна практика (аналіз проведеної практики та тренінг) [Moser, 2007: S. 93]. Курси з філософської практики користуються особливим попитом серед психоаналітиків та лікарів, які хочуть удосконалити свої практики вміннями та навичками ведення філософських бесід [Moser, 2007: S. 93]. Ці курси мають попит також серед управлінців та менеджерів.

Крім гуманітарно зорієнтованої філософської практики, в освітньому позауніверситетському просторі з'являються також і натурфілософські практики. Так, у Мюнхені відкрито Інститут натурфілософської практики (INAP), одним із засновників якого є Р. Фальтер. Цей різновид філософської практики відрізняється від інших тим, що тут активізацію філософського мислення здійснюють не через сократичний діалог, а через споглядання природи, яке має давати відповіді на важливі життєві питання, а також у бесідах, які проводять просто неба в різних ландшафтах, де відкриваються «біотопи душі». На думку Фальтера, «ландшафт» можна інтерпретувати як «констеляцію якостей та атмосфер, які я пізнаю власним тілом. Але і навпаки, душу також можна інтерпретувати як душевний ландшафт, а річку можна сприймати як образ біографії» [Moser, 2007: S. 95]. Натурфілософську практику на зразок тієї, що її пропонує Фальтер, можна

вважати адаптацією досвіду німецької містики до потреб людини суспільства ризику. Від східних практик медитації натурфілософська практика відрізняється тим, що застосовує самоспостереження, передбачає аналітичну роботу зі змістами споглядання, намагаючись подолати інструментальне ставлення до природи.

Безперечно, тут розглянуто далеко не всі репрезентації філософії у життєвому світі та в освітньому просторі. Але навіть такий стислий аналіз німецького досвіду самоствердження філософії дає змогу зробити висновок про посилення її ролі у сучасних складно структурованих соціумах. Адже будь-яке утиснення академічної філософії внаслідок освітньо-політичних рішень компенсують, хоча й не повною мірою, альтернативні форми філософської освіти. Поява такої культурної форми, як філософська практика, викликана не тільки прагненням людей опанувати «мистецтво жити» у суспільстві ризику, вона зумовлена попитом громадянського суспільства на філософські компетентності, без яких неможлива самоорганізація суспільного життя на засадах універсальної макроетики.

Отже, німецький погляд на сучасні реалії філософії змушує не тільки замислитися над станом філософії і філософського мислення в Україні, а й згадати гасло Фіхте «Діяти, діяти, діяти» всупереч обставинам і перешкодам, як зобов'язують нас покликання філософа і відповідальність громадянина.

ДЖЕРЕЛА

Байме К. фон. Політичні теорії сучасності. — К.: Стилос, 2008.

An der Spitze der philosophischer Entwicklung? Philosophische Praktiker (innen) diskutieren ueber die Zukunft der philosophischen Praxis // Information Philosophie. — Oktober 2005. — № 4.

Bollnow O.F. Neue Geborgenheit. — Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

Chubb J.E., Moe T. A New Strategy for Educational Freedom. Erfahrungen und Strategien aus den USA. // Schriftenreihe des European Forum for freedom in Education. — Frankfurt am Main, 1993. — Bd. 6.

Dahrendorf R. Versuchungen der Unereiheit. — Vuenchen: Beck, 2006.

Die Chancen nutzen, die sich gegenwaertig bieten. Ein Gespraech mit Guenter Abel, Andrea Esser und Carl Friedrich Cethmann ueber die Situation der Philosophie an den Universitaeten // Information Philosophie. — August 2007. — № 3.

Friedrich J. Gestatten: Eliten. Auf den Spuren der Maechtigen von morgen. — Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 2008.

Gefert Ch. Kompetenzen und Standards in philosophischen Bildungsprozessen // Information Philosophie. — Dezember 2008. — № 5.

Hartmann M. Eliten und Macht in Europa. Ein internationaler Vergleich. — Frankfurt am Main; New York: Campus, 2007.

Liessmann K.P. Theorie der Unbildung. — Wien: Zsolnay, 2006.

Moser P. Berufsfeld: philosophische Praxis. Ueber verschrđene Versuche, eine Ausbildung zum philosophischer Praktiker. Praktikerin anzubieten // Information Philosophie. — Maerz 2007.

Nida-Ruemelin J. Die Wissenschaftskultur der Philosophie ist gefaerhdet // Information Philosophie. — 2009. — Vaerz. — № 2.

Rinsche G. Menschenwuerdiges Leben im Europa das 21 Jahrhundert // Weichenstellung fuer das 21 Jahrnundert. — Koeln; Wien: Boehlau, 1998.

Марія Култасва — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Царина наукових інтересів — історія філософії, філософія політики, філософія освіти.

Тетяна
Чайка

БЕСІДИ З КРИМСЬКИМ «Я вийшов зі степу...»¹

Усі ми, як відомо, родом з дитинства, кожне людське життя має в країні дитинства свої витoki, особливість яких позначається на всій нашій подальшій долі. Для когось це — ласка маминих рук, для когось — перші дитячі ігри, ще для когось якась випадкова подія — на сторонній погляд, можливо, зовсім незначна. Для Сергія Борисовича Кримського такою доленосною подією став донецький степ, спілкування з цим степом; як побачимо, саме звідси він виводив початок своєї духовної біографії.

Певна річ, у справжнього мислителя завжди не просто відокремити фізичний часовий плин життя від духовного: зовсім буденна, пересічна деталь часто-густо може виявитися поштовхом для зовсім не буденних роздумів. Таких деталей у докладній розповіді Сергія Борисовича про його дитинство знайдемо чимало. На сторінках журналу ми не маємо змоги викласти всю її повністю; подаємо те, що видається нам найвиразнішим і найголовнішим. Нагадаємо, що повністю інтерв'ю з Кримським будуть видані окремою книгою.

І ще одне хотілося б зауважити. Передаючи на письмі це багатогодинне і складне за структурою інтерв'ю, ми вважаємо за доцільне зберегти, наскільки можливо, усний габітус розмови — аби най-

¹ Попередні публікації рубрики «Доторк» див.: Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 140—145; 2011. — № 1. — С. 128—145.

повніше донести до читача емоційну та інтонаційну самотність автора, зберегти ефект присутності його поміж нами.

Тетяна Чайка: Сергію Борисовичу, розкажіть, будь ласка, коли і де ви народилися?

Сергій Кримський: Я народився 2 червня 1930 року, в Артемівську на Донбасі. Ці обставини важливі ось у якому стосунку. Річ у тім, що коли після війни мені робили свідоцтво про народження, в ньому записали не 2 червня, а 2 липня. І це стало неприємною обставиною всього мого життя. 2 липня нікого в нашому інституті немає. Мої заяви, що я народився 2 червня, ні на кого не діяли.

Обставини мого народження і місто Артемівськ мають значення. Річ у тім, що це найдавніше місто Донбасу, а Донбас — це Половецький степ. Біля Артемівська шахти лише соляні. Це культурний центр був Донбасу колись (тільки після війни Донецьк перехопив ініціативу). Тож у нашому домі поперебувало дуже багато видатних майстрів мистецтв аж до... З Голівуду Мері Пікфорд там була. Вона була у нас вдома. Такий дім був відкритий. Моя мати за освітою була піаністка...

Місто Артемівськ — інтернаціональне. Там німці були, болгари були, греки, євреї, українців було мало, бо такий регіон специфічний. Але це дуже давній шлях, так званий «чумацький шлях», там із XVI сторіччя фортеця. І довкола мене був цей Половецький степ, який досі я ще пам'ятаю, ковиловий степ. Я пам'ятаю степ, яким ходили дрохви, мене вразили. І цей степ відіграв певну роль у моєму житті, тому я про це хочу розповісти. Хлопчаком я мав досить велику свободу. Траплялися випадки, коли батько переймався своїми компаніями, полюванням, мене брали із собою, й мені доводилося ночувати серед степу. Мені це цікаво було. Я лежав у степу, дивився в небо й уявляв собі (це я зараз розумію, тоді я цього слова не знав) нескінченність. Внаслідок такого споглядання я якось одного разу знепритомнів. Мені було років 7—8. Відтоді образ зоряного неба мене все життя переслідував.

Т. Ч.: І таким був Ваш перший філософський досвід?

С. К.: Перший філософський досвід... Власне, з цього я й розпочинаю філософський досвід свій, тому що це мені допомогло багато що збагнути у філософії. Ось, скажімо, вивчаю я східну філософію. Східна філософія — цього часто молодь не розуміє — відрізняється від західної, звичної для нас філософії тим, що звична для нас філософія — це тексти, а східна філософія — це, передусім, способи життя. Хоча тексти там теж є, але вони допоміжні.

Т. Ч.: Що ви маєте на увазі, коли кажете «східна філософія»?

С. К.: Я маю на увазі головно індійську філософію: веди, йогу, буддизм, у тій формі буддизм, у якій він поширився потім по Китаю. Там, скажімо,

специфічна теорія пізнання: вони вважають, що задавати питання дуже небезпечно; що задаючи питання, ти розбуркуєш рій бджіл, які дуже боляче ранять; що сама реальність є відповіддю на всі можливі питання...

Т. Ч.: Як зоряне небо?

С. К.: Як зоряне небо, котре ти запитуєш... І що, взявши на себе ідею пізнання, ти дуже багато чим ризикуєш. Пізнаючи, можна поставити своє існування на межу між життям і смертю. Ти перебуваєш на такому шляху, що назад ти повернути вже не можеш, а попереду безодня, і ти можеш тільки одне — перестрибнути через цю безодню, що може призвести або до твоєї загибелі, або, навпаки, до твого спасіння. Тобто треба мати сміливість ризикнути пізнавати.

Відверто кажучи, я як раціоналіст цього збагнути не міг, і тільки ось цей перший досвід мені допоміг. Східні мислителі ставлять такі питання пізнання, що їх не ставить західна філософія: це проблема нескінченності, це проблема Абсолюту, це проблема Ніщо, це проблема нірвани. Тільки на гребені дуже глибокого ризику можна підходити до таких речей. Ось так, як я відчув цей ризик, коли втратив свідомість, думаючи про нескінченність. Я зрозумів, що справді існують такі проблеми, які дуже ризиковано порушувати. Я вже потім, уже десь у 80-х роках, сформулював ідею ціннісно-смиислового універсуму. Сенс цієї концепції (я дуже серйозно до неї ставлюся) полягає ось у чому: питання про реальність і свідомість у певному стосунку є питанням беззмистовним. Чому? Тому що ми сприймаємо реальність не в її стихійній формі, не в тій формі, в якій вона існує в галактичному якомусь просторі. Для нас вода — це не просто H_2O . Вода таки H_2O , ніхто цього не заперечує, але для нас вода — це довга дорога в пустелі до колодязя, це дзенькіт цеберка води, коли ми підіймаємо його з криниці, це буря, це ураган, океан, це свята вода. Розумієте? Для нас вогонь — це не просто ланцюгова хімічна реакція (хоча ніхто не заперечує, що це реакція); це і якийсь романтичний спомин про нічні туристські маршрути з багаттями, це і полум'я вогнища домашнього, це і бог Ярило, це і той вогняний стовп, котрий вів через пустелю людей. І земля — це не просто «гумус»; це соціальний ґрунт, це батьківщина тощо.

Тобто ми живемо в ціннісно-смисловому універсумі. Звісно, це не скасовує того, що існують об'єктивні речі, але ми живемо в ціннісно-смисловому універсумі. Цей універсум має свої особливості, особливості ось які: жодна філософська концепція, як західна, так і східна, не заперечує, що пізнавати цей світ можна нескінченно. Але якщо світ нескінченно пізнаваний, то абсолютну більшість речей у цьому світі нами не пізнано. Якщо нами не пізнано абсолютну більшість речей у цьому світі, то у світі мають відбуватися чудеса. І найбільше чудо — це повна відсутність чудес у нашому житті. Це значить, що ми створили собі штучно-комфорт-

ний світ, закритий, штучно-комфортно відгородилися від усього бентежного, таємничого, незрозумілого. Ми живемо так, як на середньовічних картах, за межами ойкумени, там, за Гібралтаром, писали: «тут живуть дракони». Ціннісно-смысловий універсум завжди покладає межі між усвідомленим та пізнаним нами — і царством стихійності. Такою межею постає міфологія, таїна і все те, що може тривожити людину.

Так-от, розумієте, яка річ. Західна філософія цю тривогу раціоналізує, не розуміє. Східна філософія цим живиться, але живиться, розуміючи філософію вже не як текст, а як особистий шлях, особисте дао тощо. Тож отой досвід усвідомлення степу й усвідомлення нескінченності був, як я тепер розумію, поштовхом усього мого життя. І потім, що таке степ? Ось я вже тепер, перебуваючи в Будинку творчості в Кичеєві, виходжу в степ, виходжу так далеко, що вже й не видно ніякого житла людського, тільки степ. Аж раптом — це був один такий епізод — раптом я відчув страшну самотність. Таке почуття мені не властиве, тому що я завжди спілкуюся — з якимось там Абсолютом, у мене є з ким спілкуватися. І я почав аналізувати: в чому річ, звідки в мене виникло це бентежне почуття самотності? Виявляється, я був один у степу, переді мною було одне дерево, а наді мною одна хмаринка — тобто весь світ в єдиному примірнику! Ось це відчуття, коли весь світ виявляється в єдиному примірнику, а епіцентром — ти, може бути лише в степу. Через це я сподіваюся, що вам зрозуміло, що таке степ, з якого я вийшов.

Т. Ч.: Степ був, наскільки я розумію, у цьому разі символом єдності, а не одиничності?

С. К.: І того, й іншого. Медитував я десь у 60 років над степом, а тоді, в дитинстві, це просто поштовхи були.

Розумієте, ця тема степу і тема зоряного неба мене супроводжували все життя. Коли в 1943 році звільнили Київ (батьки були в армії, матір і батько), ми опинилися в Києві. Війна перетягнула нас сюди. Я одразу пішов до обсерваторії Київського університету — хлопчиськом, семикласником, — і на що я напросився? В астрономії академічній є таке завдання: вони фіксують розташування зірок в різні пори року. Ця робота не вважається уповні науковою, але якщо ви десять років її виконували, вам присуджували кандидатський ступінь. Потрібно всю ніч сидіти і потім на аркуші, покладеному на зображення з телескопа, ставити точки. Співробітники обсерваторії не завжди хочуть цим опікуватися. Я запропонував свої послуги. Це не наука була, це була механічна система — позначати розташування зірок, але для мене це були просто духовні мандри в оту саму нескінченність. Й тим паче, усе це вночі. І так тривало до університету, багато років я туди ходив уночі і спостерігав.

Т. Ч.: Тобто десь років п'ять?

С. К.: Так, дуже довго. Потім я став членом астрономічного товариства. Всехсвятський особисто мене курирував (до речі, він мені дуже допоміг при захисті кандидатської, мене ж завалювали в університеті). Це з одного боку. А потім, це ж вигляд зоряного неба мені допоміг зрозуміти Сковороду. Тому що у нас ідею символів Сковорода неправильно розуміли. Під символами розуміли в ліпшому разі метафору або ж спосіб, мову якусь, якою ви говорите або пишете. Сковорода перший здійснив цей революційний крок, він під символами став розуміти реальність, символічний світ упровадив. Ніхто не заперечує, і Сковорода цього не заперечував, що символи є і метафора, і мова, але він виходить за межі цього розуміння. Чому іще він виходить за межі такого розуміння, там теж є одна обставина. Річ у тім, що наші культурологи недогледіли переломну мить у європейській свідомості, коли з XVII сторіччя було емпірично доведено систему Коперника. Коли Коперник представив свої математичні розрахунки, ніхто цього всерйоз не сприйняв. А коли Галілей це емпірично став підтверджувати, ось тут розпочалася сильна криза європейської свідомості. Розумієте, кардинали, що судили Галілея, мали право йому чесно дивитися в очі, адже що їм пропонував цей чоловік? Він пропонував півтори тисячі років європейської історії культури вважати помилкою, тому що ця культура стверджувала, що людина — в центрі світу. Це було центральною темою європейської культури. І раптом Галілей пропонує вважати це помилкою. А які докази він наводить для цього? Як вони казали, «свідчення скельця». Тоді свідчення приладів не вважали за доказ, тільки у XVIII сторіччі носіння окулярів додало якоїсь довіри до них. І потім, ще одна обставина була. Сучасна оптика враховує фокус, тому в оптичних приладах існують дві труби для того, щоб ми могли наладрати їх на власне око. А в телескопі Галілея була одна трубка, налагоджена тільки на його око, й тому те, що бачив він, часом не бачили інші. Розпочалася страшна криза: Гете, Паскаль... Як це, людина перестала бути центром світу? Це була величезна втрата для культури. І що цікаво, Сковорода знаходить вихід з цієї ситуації. Він каже: якщо людина перестала бути центром світу (чого він не заперечує), то людина сама — особливий світ. Особливий символічний світ. І тут вона залишається центром, у цьому мікросвіті. Це її світ — вона залишається в центрі.

А що значить символічний світ? Маю на увазі, не як філософська картина, а ось зоряне небо. Усе зоряне небо — це антична міфологія. Сучасні митці знайшли більш реалістичні обриси сузір'їв, ніж там «Велика Ведмедиця», «Стрілець», «Рак» тощо, але людство цього не прийняло, відмовилось. Ми живемо під античним небом! Це уся антична міфологія, це книга зоряна, а ви це бачите як реальність перед собою. Або ви дивитесь панораму Києва, скажімо, з Дарниці. Що ви бачите? Ви бачите ріку Дніпро, так? Ріка — це джерело життя, ріка — це символ потаємного під-

водного існування, ріка — це символ глибини тощо. Ви бачите гору, пагорб високий. Гора здіймалася як вісь світу, як навіть аналогія світового дерева. Ви бачите в цій горі печери — це інтимний інтер'єр духа. Як ви знаєте, всі мислителі міфологічні в печерах народжувалися. Щобільше, печера — це й символ жіночого начала, породжувального начала. Це і символ могили, і символ породження тощо. Ви бачите печеру, ви бачите храм. Храм — це те, що поєднує землю і небо. Ви бачите хвилясту лінію обвідних стін — це свята округа буття, що нею Хома Брут відгороджується від нечистої сили. Ви бачите золоті бані, котрі віддзеркалюють плин хмар, нальоти снігу, тобто якусь динаміку. Ви бачите нескінченне небо. Ось перед вами символічний світ — реальний! Я в його зображенні використав не тільки свої версії, я цю картину не приписую собі, а просто беру її як ілюстрацію того, що таке символічний світ.

Т. Ч.: Цікаво, от коли ви побачили Київ уперше, ви його саме так побачили?

С. К.: Я трохи інакше бачив його спочатку. Я ж у 43-му році з військами увійшов. Для мене це було так: ось тут були німці. Місто, очищене від німців, місто руїн, крізь які я йшов. До річі, потім я блукав у цих руїнах. Можливо, руїни теж надали мені поняття хаосу. А тут була ще одна обставина. На Хрещатику було багато аптек, довоєнних аптек. Вони геть усі були зруйновані, а я знаходив підвали таких аптек, де був хімічний посуд і реактиви. І я захопився хімією — це був перший мій порух до науки. Понад те, я був хлопчиськом воєнного часу в період евакуації. І в період евакуації я був зовсім іншим, тип зовсім інший. До річі, дуже неправильно вважають, що людина вмирає лише один раз на світі. Вона вмирає у своєму житті декілька разів, я вмирав декілька разів. От перше переродження було, коли я потрапив до Києва. Що значить вмирав? Змінюється твоє обличчя, фотографічно навіть, змінюються твої інтереси, погляди — все змінюється. Я в період війни був хуліганом, бився, на фінках бився, у мене ножові поранення є. Ну тоді ж хлопчачі ватаги були, у яких я брав участь. А нас іще запрошували на військові заводи виточувати корпуси снарядів.

Т. Ч.: Це де було?

С. К.: Оренбург. Ми мали справу з таким обладнанням, на якому самі вирізали фінки й заточували. Загалом-то, жорстокий цей світ, я ж знав, знав, що це таке. А от коли я опинився в Києві і на руйновищі знайшов хімічний посуд, тоді мені потрапила до рук сірчана кислота. Один учень школи, в нього мати була аптекаркою, дістав пляшку сірчаної кислоти. Я зміняв фінку на пляшку сірчаної кислоти, і зовсім іншою людиною увійшов до цього світу. Я перейнявся хімією, наукою. Потім від хімії я перейшов до фізики, а від фізики знову до астрономії. У мене був такий юнацький запал, який зараз мені зовсім не властивий: яким чином я могу

принести максимальну користь людству? Якби я був фізиком, хіміком або математиком, я міг би щось одне зробити й подіяти на якусь одну частину людства, так би мовити, професійно. А от якби я був філософом, то я міг би впливати на світогляд, і широке коло людей перебувало б у моєму полі зору.

Т. Ч.: І коли ж з'явилися такі думки?

С. К.: Ці думки з'явилися в сьомому класі. І з сьомого класу я почав вивчати Гегеля. Тут була теж одна важлива обставина. В період війни у Києві (а Київ був дуже культурним містом) загинула, була розорена велика кількість бібліотек. І ось, від Львівської площі до Євбазу по правий і по лівий бік вулиці сиділи букіністи, продавали книги. Причому цінувалися тільки підручники. А там було абсолютно все, що ви забажаєте, все що завжди — і філософська література, і еротична, — все там було за копійки. От я там усе купував. Томик Гегеля я там купив — «Малу логіку»...

Тетяна Чайка — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.

*Ірина
Листопад*

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ПЕРЕКЛАДУ «КАТЕГОРІЙ»

**Український переклад з огляду
на латинський спадок**

«Категорії» Аристотеля є чи не першою в історії західної філософії спробою ґрунтовно описати логічний апарат, необхідний для наукового мислення. Застосування цього апарату як робочого часто є вагомим свідченням на користь раціональності окремо взятої філософської системи (про що ніколи не забували середньовічні автори). Далі ми розглянемо спроби перекласти цей апарат українською. Ця стаття була написана на базі доповіді, оприлюдненої в межах спільного засідання робочої групи Європейського словника філософій та Лабораторії наукового перекладу, яке відбулося в НаУКМА 3 листопада 2010 року. У статті враховано окремі зауваження та пропозиції учасників засідання.

Мартин Гайдегер стверджував, що європейська філософія пережила дві суттєві трансформації, пов'язані з перекладом корпусу текстів спершу з грецької латиною, а потім з латини європейськими мовами. Саме прийняття та використання античної та середньовічної термінології, а разом з нею і філософської спадщини багато в чому визначає сутність європейської філософії. Варто зауважити, що перекладом в широкому сенсі цього слова можна назвати лише перший випадок — переклад з грецької на латину (хоча і він часто зводився до калькування). У другому випадку часто

йшлося про латинські запозичення до європейських мов, що було нескладно зважаючи на спільність для цих мов латинського алфавіту.

Через окремі історичні та культурні умови жодна з двох традицій рецепції Аристотеля (ні грецька, ні латинська) не змогли укорінитися в українській філософії, хоча досить серйозні кроки в цьому напрямку були зроблені у XVII—XVIII століттях у стінах Києво-Могилянської академії, де викладання велося латиною на основі творів Аристотеля та латиномовних європейських підручників того часу¹. Всі подальші спроби адаптувати Аристотеля передбачали його переклад слов'янськими мовами, що вимагало повернення до оригінального тексту. Активна праця над перекладом Аристотеля російською мовою розпочалась наприкінці XIX століття і завершилась виданням 4-томника «Сочинений» у 1975—1983 роках. Саме це видання зараз є базовим для вивчення Аристотеля в Україні та Росії.

Першим твором Аристотеля, перекладеним українською мовою, стала «Поетика» (пер. Бориса Тена. — К.: Мистецтво, 1967), нещодавно з'явився також другий варіант перекладу цього твору (пер. Йосип Кобів і Юрій Мушак, у виданні *Античні поетики: Арістотель. Поетика. Псевдо-Лонгін. Про високе. Горацій. Про поетичне мистецтво.* — К.: Грамота, 2007). Уже за часів незалежності світ побачили «Політика» (пер. Олександр Кислюк, К.: Основи, 2000) та «Нікомахова етика» (пер. Віктор Ставнюк, К.: Аквілон-Плюс, 2002). Більша частина спадщини Аристотеля лишається не перекладеною українською мовою.

Наразі ми поставили собі за мету розглянути потенціал перекладу твору, який є центральним для сукупності логічних творів Аристотеля, відомих як «Органон», а саме «Категорій». Ця праця займає важливе місце в історії західної філософії. Спершу її широко використовували й коментували неоплатоніки, зокрема, до нас дійшов найвідоміший з цих коментарів: «Вступ до “Категорій” Аристотеля» Порфирія, а потім в перекладі Боеція вона увійшла в канон латинської середньовічної думки (йдеться про сукупність текстів, відому як *Logica Vetus* і використовувану до кінця XII століття у загальному навчальному циклі, що охоплював тривіум дисциплін: граматику, логіку та риторику). Таким чином, на твори Аристотеля термінологічно та поняттєво спирається думка таких пізньоантичних філософів, як Прокл та Порфирій, а також середньовічних — Северина Боеція, Ансельма Кентерберійського, Абеяра та Гільберта Поретанського, а також їхніх пізніших послідовників. Через останніх латинізований Арістотель вступає в Новий час, де, з одного боку, жорстко критикують його метафізику та натурфілософію, а з іншого — підхоплюють логіку в її середньо-

¹ Про це див.: [Симчич, 2009; Стратий, Литвинов, Андрушко, 1982].

вічній інтерпретації (зокрема, йдеться про вплив другої схоластики на формування модерної логіки).

Сьогодні, коли у зв'язку з проектом «Європейський словник філософій» [Європейський словник філософій, 2009] знову постала проблема адаптації в Україні європейської філософської спадщини, ми вирішили звернутися до грецького та латинського текстів Аристотеля, щоб оцінити можливості його українського перекладу з огляду на необхідність, передусім, збереження цілісності масиву грецької та латинської аристотелівської думки і, поряд із тим, увиразнення самотності різних напрямків та варіантів перекладу текстів Аристотеля.

Зважаючи на поставлене завдання, ми спиралися також на українські переклади текстів, які відображають окремі інтерпретації Аристотелевого доробку. Зокрема, йдеться про український переклад латинського варіанта термінології Аристотеля, яка з'являється у творах його послідовників, а саме в «Теологічних трактатах» Северина Боеція та «Компендіумі теології» Томи Аквінського. Перші вийшли друком 2007 року в перекладі Ростислава Паранька (Львів: Видавництво УКУ), а другий є проектом, над яким працювала група перекладачів на чолі з Віктором Котусенком і який нині готується до друку.

Далі ми розглянемо основні терміни «Категорій» Аристотеля, їх грецькі оригінали та латинські відповідники, а потім варіанти перекладу перших та других українською мовою. Пропонуючи українські відповідники, ми зважали передусім на етимологію та поняттєвий зміст окремих термінів. Запропонований огляд є лише вступом до дискусії щодо українського перекладу Аристотеля, а відтак, лишає можливість для доповнення та виправлення.

Центральним поняттям «Категорій» Аристотеля, якщо судити з коментаторської традиції та ваги, якої набуло це поняття в західній філософії, є поняття *οὐσία*. Северин Боецій передає його латиною як *substantia*, що не є ні калькою, ні запозиченням з грецької мови, але етимологічно є окремим терміном, придуманим Сенекою (акт. дієприкм. сер. р. множ. від *substo* — «існувати», «бути наявним», «твердо триматися на місці») [Європейський словник філософій, 2009: с. 119]. Так це поняття й увиходить у західноєвропейську філософську традицію. Причини такого вибору Боецій роз'яснює у своєму термінологічному творі «Проти Євтихія та Несторія» [4, с. 61—67]. Іншим варіантом перекладу *οὐσία* латиною є *essentia*, популяризована Августином і жививана за часів Пізнього Середньовіччя частіше у природничо-науковому контексті (див. табл. 1).

Οὐσία є дієприкметником середнього роду множини дієслова *εἶναι* (бути), тож з етимологічної точки зору його відповідниками в українській можуть бути терміни *єство*, *сутність* та *бутність*. Нагадаю, що в давньо-

грецькій *οὐσία* означала передусім «майно, статок», а вже потім увійшла у філософський обіг у Платона та Аристотеля (саме так через запозичення з повсякденного вжитку давньогрецькі філософи творили філософську мову). Зважаючи на це, абстрактні варіанти перекладу цього терміна (а саме ті, що містять суфікс -іст: *сутність*, *бутність*) виглядають дещо штучними. Перевагою *сутності* є те, що вона уже увійшла в горизонт українського бачення Аристотеля завдяки російській традиції перекладу його творів. Проте не варто забувати, що таке здавалось би просте перекладацьке рішення може стати доленосним для української філософії. Існує також можливість запозичити термін *οὐσία* транскрибуючи його як *усія*, як це мало місце у випадку з *λογος*. Такий підхід дає очевидні переваги, серед яких можливість зберегти повноту значення терміна, не редукуючи його до українського відповідника (*сутності*). Але завважмо, що *λογος* уже став своєрідним філософським брендом, популяризованим завдяки російській релігійній філософії ХІХ століття, а також окремим філософським течіям ХХ століття, натомість *усія* не набула такого поширення, тому вживання цього терміна часто вимагає роз'яснення. На цьому спинімося. Зауважу лише, що в «Категоріях» Аристотеля більшість термінів, а не тільки *οὐσία*, розглядаються в специфічному епістемологічному контексті, з точки зору знаходження оптимальних інструментів пізнання та аналізу. І якщо вживання інших термінів «Категорій» у творах Аристотеля несе в собі цей епістемологічний присмак, і тому, на мою думку, перекладати їх варто саме виходячи з «Категорій», то багатогранність поняття *οὐσία* радше вимагає його широкого розгляду в контексті всього корпусу творів Аристотеля.

Що стосується латинських відповідників *οὐσία*, а саме *substantia* та *essentia*, то в обох наявних українських перекладах («Теологічних трактатів» та «Компендіуму теології») для передання цих термінів у першому випадку використовується запозичення *субстанція*, а в другому зберігається термін *сутність*. Варто пам'ятати, що *essentia* набуває в пізній схоластиці також значення матеріальної субстанції, субстрату, яке не закладено в українському *сутність*.

Термін *λόγος* («слово», «мовлення», «висловлене», «судження», «поняття», «визначення» і т. ін.) не є ключовим для тексту «Категорій» Аристотеля, проте його вживання змушує перекладача замислитись. Боецій передає цей термін латиною як *ratio* («міра», «пропорція», «розсуд», «підстава», «розум» і т. ін.), що не спрощує наше завдання. Річ у тому, що в Аристотеля цей термін, як це помітив російський перекладач О. Кубицький, не є однозначним. В одному місці (1a1-5) «Категорій» він перекладає його як *речь*, а в іншому (2a19-20) — як *понятие*. В цілому, виходячи з оригіналу, слід погодитись із тим, що саме в «Категоріях» Аристотеля *λόγος* не є тим терміном, переклад якого варто прагнути уніфікувати в усіх контекстах.

Іншим важливим для західної філософії терміном є *ὑποκείμενον*. Цей грецький термін Аристотель вживає в «Категоріях» для позначення основи того, в чому щось перебуває, або про що говориться («Категорії», 1а, 20-21), або до чого предикуюється (в лат. перекладі). Латинським відповідником цього терміна є відоме завдяки сучасній логіці *subjectum*. Грецьке *ὑποκείμενον* є дієприкметником середнього роду дієслова *ὑποκείσθαι* («лежати», «підлягати», «підкорятися»). Серед варіантів перекладу *ὑποκείμενον* є утворені аналогічним способом українські слова *підлегле* та *підлежне*. Серед поняттєвих відповідників провідним є варіант *підмет* (який, до речі, прямо калькує латинське *subjectum*), що відображає одну з гілок розвитку цього терміна. Крім того, можна також перекладати *ὑποκείμενον* як *основа*, *носій* (зокрема, в останньому ідея підлеглості хоч і не закладена етимологічно, але чудово передана на рівні значення). Латинське *subjectum* найчастіше просто запозичують як *суб'єкт* і вживають у контексті суб'єктності, тобто здатності бути членом предикації, та номіналістської суб'єктивності, тобто здатності бути окремим предметом, в цілому характерної для перших сутностей Аристотеля. Чи можемо ми звести *ὑποκείμενον* та *subjectum* до спільного знаменника? Провідними варіантами для перекладу цих термінів на сьогодні є *підмет* та *суб'єкт* (див. табл. 1). Якщо ми відмовимося від другого на користь першого, то приховаємо вкоріненість сучасної традиції вживання терміна *суб'єкт* у давній думці. Інший шлях — обрання *суб'єкта* — означатиме мовчазну згоду на домінування схоластичної традиції інтерпретації Аристотеля над грецькими джерелами. Є ще третій варіант: обрати окремі слова для перекладу *ὑποκείμενον* та *subjectum*, що дасть змогу підкреслити самотність кожної традиції (грецької та латинської), але, водночас, і розрив між ними.

Третім основним поняттям категорій, що разом з *ὑποκείμενον* стало основою для формування теорії предикації в середньовічній логіці є *κατηγορεῖσθαι* («виявлятися», «показуватися», «висловлюватися», «стверджуватись щодо чогось», а також «звинувачувати», «засуджувати») та його дієприкметник медіопасивного стану *κατηγορουμένον*. Не забуваймо, що сама назва твору «Категорії» (ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ) є спорідненим із цим словом іменником і означає окрім «категорії» та «ознаки» ще й «звинувачення». Перекладаючи Аристотеля латиною, Боецій пропонує для *κατηγορεῖσθαι* дієслово *praedicari* («проголошуватись», «висловлюватись»), що лише частково передає оригінал. Попри те, у перекладі «Теологічних трактатів» Боеція Р. Паранько повертається до «судового» значення *κατηγορεῖσθαι*, беручи значення *присуджувати* як базове для передання *praedicari*. Також він передає цей термін як *казати* та *стверджувати* (див. табл. 1). В цьому випадку ми не спостерігаємо великої різниці у вживанні грецького та латинського варіантів даного терміна, тож вважаю запропоновані варіанти достатніми для його перекладу.

Таблиця 1

«Категорії» Аристотеля грецькою	Російський переклад «Категорій» (О.Кубицький)	Латинський переклад «Категорій» та «Теологічні трактати» (Северин Боецій)	Український переклад «Теологічних трактатів» Боеція (Р. Паранько)	Український переклад «Компендіуму теології» Томи Аквінського	Інші варіанти
1. οὐσία	сущность	substantia essentia («Теол. трактати»)	субстанція сутність (род. відм. сутности)	субстанція сутність	усія, для essentia – субстрат, бутність, ество
λόγος	речь, понятие, определение	ratio	розсудок, розум, причина, умовивід	розум; сутність, суть, зна- чення, зміст, сенс; засада, підстава; поняття	підстава, основа, вислів, мовлення, визначення, означення, відношення
2. ὑποκειμενον, ὑποκεισθαι	подлежащее	subiectum, subiecte	підмет	суб'єкт, носій, підмет	субстрат (лат. substratus у Сенеки), логічний підмет, піддєтє, піддєжнє, підмет
3. κατηγορία	категория	praedicamentum praedicatum	категорія предикат	— —	присудок, предиковане, присуджене
κατηγορεῖσθαι	сказываться	praedicari	присуджувати, казати, стверджувати	—	вказувати на
—	—	4. praedicatio	предикація	предикація, висловлюван- ня	предикуювання (процес), приписування, присудження
—	—	5. accidens	акцидент	акцидент (не-сутнісна, «при- хідна» характеристика)	припадкове (пол. Przyrządność), акцидєнція (неправильне заполичєння з множ. accidentia)
—	—	accidentalіs, is	—	Per accidens (accidentaliter) — акцидєнтально, привхїдним чином	акцидєнтальний, привхїдний, привпадковий
6. λέγασθαι	говорится	dici de	стверджувати про, казати про	—	вказувати на, висловлюватися про, мовитися про
7. εἶναι ἐν	находится в	esse in	бути в	—	—

8. ὁμώνυμα	одноименные	aequiuosa	омоніми	омоніми	aequiuosatio — еквівокація, омонімія	омоніми, одноіменні, рівнозвучні, еквівокальні
9. ὁμώνυμα	соименные	uuiuosa	—	—	uuiuosatio — унівокація, синонімія	синоніми, співіменні, однозвучні, еквівокальні
10. εἶδος	отыменные	deponimatiua	—	—	—	пароніми, відіменні, похідні деномінативні
11. διαφορά	род	genus	рід	рід	вид, образ	ейдос
	вид	species	вид	вид	відмінна ознака; відмінність	
	видовые отличия	differentia	різниця, розрізнення, відмінність	відмінність		

Таблиця 2

Грецька	Російська	Латина	Англійська	Польська	Українська (пер. Р. Паранька)	Інші варіанти
12. πόσον, τό ποσόν	скільки, количество	quantitas	quantity	ilość	кількість	Скільки
13. ποιόν, ποιότης	какое, качество	qualitas, quale	quality	jakość	якість	Яке
14. πρός τι	по отношению к чему-то, соотносенное	ad aliquid, relatiuum	relation	stosunek, relacja	відношення	Стосовно чого, стосунок
15. πῶ, τόπος	где, место	ubi, locus	place	miejsce	місце	Де
16. ποτέ, χρόνος	когда, время	quando, tempus	time	czas	час	Коли
17. κείσθαι, θέσις	находиться в каком-то положении, положение	situs, positio	position	położenie	положення	Перебувати, позиція
18. ἔχειν	обладать, обладание	habitus, habere	state	posiadanie	стан	Мати стан, перебувати у стані володіння
19. ποιεῖν	действовать, действие	facere	action	działanie	діяння	Діяти, дія
20. πάσχειν	претерпевать, претерпевание	pati	affection	doznawanie	улягання	Підлягати, підлягання дії, зазнавання дії, потерпання, пасивність зазнавання, зазнаття

Уважним треба бути, розглядаючи поняття *κατηγορούμενον*, що увійшло в латинський контекст як *praedicatum*. Адже термінологічна пара *subjectum* та *praedicatum* фактично є основою схоластичної та сучасної логіки й уже увійшла в український філософський обіг як *суб'єкт* та *предикат*. Річ у тому, що Аристотель не надає терміну *κατηγορούμενον* такого великого значення, якого воно набуло в коментаторській традиції. Цей термін вживається лише побіжно в «Категоріях», а також як допоміжний — в інших книгах «Органону». Боецій також не вирізняє *praedicatum*, тому в перекладі «Категорій» він іноді використовує для передання *κατηγορούμενον* дієприкметник від *praedicari praedicatum* («предиковане») (1b,23), а іноді — описове речення *eo quod praedicatur* (те, що предикуються) (1b,11). Не можна стверджувати, що у Аристотеля йдеться про цілісну теорію предикації, якою її бачили схоласти. Все це спонукає нас до того, щоб розмежувати значення *κατηγορούμενον* та *praedicatum* і передавати перший як *присудок*, *присуджене*, а другий — як *предикат* (див. табл.1).

А от важливі для Аристотеля терміни, використовувані для класифікації сущого (2a,11-13), *λέγεσθαι* та *εἶναι ἐν*, передані латиною як *dici* та *esse in*, а російською як *говорится* та *находится в*, не відіграють значної ролі в онтології Боеція, а тому — і в подальшій традиції. Отже, в цьому випадку важко говорити про відповідність між грецькими, латинськими та українськими термінами. Однак, оскільки *λέγεσθαι* та *εἶναι ἐν* є нескладними для перекладу загальноживаними поняттями, їх можна передавати як *стверджувати*, *казати* (*λέγεσθαι*) та *бути в* (*εἶναι ἐν*). Зокрема під час обговорення було знайдено гарний варіант для передання *λέγεσθαι*, а саме *мовитися* (див. табл.1).

До вищеописаної групи грецько-латинських термінів хотілося б додати ще кілька, які хоч і є суто латинським надбанням, але завдяки коментаторській традиції стійко асоціюються з Аристотелевою логікою. Йдеться про *praedicatio* та *accidens*. У «Теологічних трактатах» Боецій не вживає терміна *praedicatum*, натомість послуговуючись поняттям *accidens*, яке у неоплатоніків використовується для позначення інших дев'яти категорій Аристотеля, що не є сутністю. Цей термін в українській філософії наразі прийнято передавати запозиченим *акцидент*, що відображено в перекладах Паранька та Котусенка. Варто зауважити, що Паранько у вступі до «Теологічних трактатів» (с. 24) також використовує термін *припадковий* як синонім *акцидентального* (*Accidentalіs*), що очевидно є аналогічним польському *przypadłość* (*акцидент*) і відображає важливу метафізичну особливість акцидента, а саме те, що він є несутнісною, часто випадковою характеристикою, яка ніби надається предметові ззовні, «припадає» до нього (і справді, початковим значенням дієслова *accido*, активним дієприкметником якого є *accidens*, є «падати», «припадати», «траплятися»). Так само в «Теологічних трактатах»

Боецій вживає нехарактерний для Аристотеля термін *praedicatio* (в латинському перекладі «Категорій» цей термін використовується один раз для передання грецького *κατηγορία* (За, 36-37), тобто іменника, що позначає дію *κατηγορεῖσθαι*). В обох розглянутих перекладах *praedicatio* передається запозиченим *прєдикація*, що стає зрозумілим мірою ознайомлення читача з логічною теорією, яку позначає це слово.

Крім вищезгаданих Аристотель використовує ще багато термінів, які увійшли до фонду західної логічної та онтологічної думки. Зокрема йдеться про терміни: *ὁμώνυμα*, *συνώνυμα* та *παρόνυμα*, які латиною передаються як *aequiuosa*, *uniuosa* та *denominatiua*, а російською — як *одноименные*, *соименные* та *отыменные* (див. табл. 1). Наразі існує два варіанти передання цих термінів українською, і обидва пов'язані із запозиченням. У першому випадку йдеться про запозичення з грецької, і тоді ми отримуємо звичні для нас граматичні терміни *омоніми*, *синоніми* та *пароніми* (наприклад, Р. Паранько перекладає термін *aequiuosum* як *омонім*; див.: «Проти Євтихія та Несторія», IV, 57). Можна також брати за основу латинські терміни, і тоді ми отримуємо *еквівокальні*, *унівокальні* та *деномінативні* (*похідні*) *імена*. Звернімо увагу на те, що і грецькі, і латинські терміни є прикметниками (іменник: *ὁμώνυμος*, прикметник сер. роду. однини: *ὁμώνυμος*, множини: *ὁμώνυμα*). Тому основна версія їх перекладу має бути все-таки прикметникова (омонімічні), а іменникова (омонім) має вживатись у випадку, якщо це дозволяє контекст (як в уривку 1a1-5). На мою думку, «граматичного» варіанта перекладу *ὁμώνυμα*, *συνώνυμα* та *παρόνυμα* (*омонімічні*, *синонімічні* та *паронімічні*) цілком достатньо у випадку, коли читачеві також доступне визначення цих понять (адже в Аристотеля часто йдеться не про синонімію імен, а про синонімію сутностей, або визначень). Якщо ми обираємо у схоластичних текстах запозичення з латини (*еквівокальні*, *унівокальні* та *деномінативні*), то не варто забувати про можливість передавати *denominatiua* як *похідний*, що досить вдало відображає сутність цього терміна (цей варіант підказано англійським перекладом Е.М. Едгіла [Aristotle, 1a, 13-16]). Також завжди лишається можливість вслід за російським варіантом перекласти *ὁμώνυμα*, *συνώνυμα* та *παρόνυμα* як *одноіменні*, *співіменні* та *відіменні*, щоб легітимувати застосування вказаних термінів не лише до слів, а й до понять.

Терміни *γένος*, *εἶδος* та *διαφορά* не становлять великих труднощів для перекладача. У випадку *γένος* у латинському (*genus*), російському (*род*) та українському (*рид*) перекладах можна простежити його етимологію, що пов'язана з кровною спорідненістю. А *species* та *вид* відображають візуальну основу поняття *εἶδος* (див. табл. 1). Труднощі можуть виникнути лише у випадку перекладу *διαφορά* (*differentia*, *видовое отличие*), але вони можуть бути легко подолані, якщо брати до уваги, що термін *διαφορά* використовують переважно у вузькому значенні для позначення однієї з п'яти прєдика-

бельностей, а саме: відмінності (видової), і в такому значенні цей термін і вжито в Аристотеля. В цьому сенсі він може бути переданий термінами *відмінність*, *відмітна ознака* та *видова ознака*, як це зробили перекладачі «Компендіуму теології». У більш широкому сенсі, коли йдеться про загальне поняття, ми можемо використовувати терміни *різниця* та *розрізнення*, що і зробив Р. Паранько.

Вище ми вже розглянули одну категорію зі списку Аристотеля, а саме οὐσία. Лишилось ще дев'ять (1b25-28): *πόσον*, *ποιόν*, *πρός τι*, *πῶ*, *πότε*, *κεῖσθαι*, *ἔχειν*, *ποιεῖν*, *πάσχειν*. Завважмо, що, пропонуючи список категорій, Аристотель мав на меті вказати основні параметри людського мислення, тому вони наведені у формі запитань та інфінітивних дієслів («скільки?», «як?», «щодо чого?», «де?», «коли?», «перебувати», «володіти», «діяти», «підлягати дії»). Варто пам'ятати, що ці значення для Аристотеля є первинними, і мабуть краще буде мірою можливості робити їх дослівний переклад у контекстах, пов'язаних з «Категоріями». Однак категорії вже давно вийшли за межі однойменного твору і навіть встигли не лише вкорінитися у схоластичній філософії, як це сталося з більшістю розглянутих раніше термінів, а й увійти до надбань світової філософської думки. З огляду на це, хочу підкреслити необхідність уніфікації перекладу дев'яти категорій Аристотеля, що дасть змогу бачити їхню спорідненість з оригінальним текстом та між собою в різних контекстах, навіть якщо це буде вимагати граматичної видозміни первісних термінів. Адже сам Аристотель для зручності іноді використовував номінативні форми для деяких із них (*τό πόσον* [кількість] для *πόσον*, *ποιότης* [якість] для *ποιόν*, синонімічне поняття *Θέσις* [розташування, положення] для *κεῖσθαι*, а також *τόπος* [місце] для *πῶ* та *χρόνος* [час] для *πότε*). У процесі розвитку метафізики тенденція до номіналізації назв категорій посилилася. Уже Боецій іменує перші дві категорії зі списку переважно *quantitas* (кількість) та *qualitas* (якість), інші ж перекладає більш-менш дослівно (*ad aliquid*, *ubi*, *locus*, *quando*, *situs*, *habitus*, *facere*, *pati*). Він також використовує синонімічні поняття *relativum* («відносне», «співвіднесене», звідси пізньохристична назва цієї категорії *relatio*) для *ad aliquid* та *locus* (місце) і *tempus* (час) для *ubi* та *quando*. В сучасних мовах більш звичним є послуговуватись іменниками для називання категорій мислення (англійською категорії Аристотеля найчастіше перекладають як *quantity*, *quality*, *relation*, *place*, *time*, *position*, *state*, *action*, *affection*, російською — як *количество*, *качество*, *соотнесенное*, *место*, *время*, *положение*, *обладание*, *действие*, *претерпевание*, а польською — як *ilość*, *jakość*, *stosunek* [relacja], *miejsce*, *czas*, *położenie*, *posiadanie*, *działanie*, *doznawanie*). Тому не дивно, що Р. Паранько у своєму перекладі «Про Трійцю» Боеція пропонує такі назви для категорій Аристотеля: *кількість*, *якість*, *відношення*, *місце*, *час*, *положення*, *стан*, *діяння*, *улягання* (див. табл. 2).

Кількість, якість, місце, час та діяння (дія), на мою думку, більш-менш адекватно передають як грецькі, так і латинські терміни. А от щодо інших категорій необхідно дати деякі пояснення.

У своєму перекладі «Категорій» Аристотеля Боецій передає *πρός τι* як дослівно (*ad aliquid*), так і за допомоги синонімічного діеприкметника *relativum*. У трактаті «Про трійцю» він також використовує іменник *relatio* (V, 35), який точно відповідає українському *відношення*. Оскільки завдяки Боецію в пізньосхоластичній традиції саме це поняття використовували для передання категорій Аристотеля, то можна списати переклад цієї категорії як *відношення* на ту саму тенденцію номіналізації назв категорій. Також можливий переклад цієї категорії як *стосунок*, що є цілком легітимним, адже *πρός τι* означає як «мати відношення до чогось» так і «мати стосунок, стосуватися чогось». Такий переклад є точним відповідником польського варіанту (*stosunek*).

Цікавою є також категорія *κεῖσθαι*, для якої Аристотель використовує термін *θέσις* («розташування», «розміщення»). Вона є чимось середнім між *πῶ* та *ἔχειν*. Якщо *πῶ* (місце) передає об'єктивне положення тіла у просторі, а *ἔχειν* (стан) — властивість, чи стан, яким володіє сутність («Категорії», 15b, 17—18) (можна володіти кількістю, якістю, частиною тіла, власністю, настроєм, тобто ця властивість напряду залежить від розглядуваного суб'єкта), то *κεῖσθαι* (або *θέσις*) є чимось середнім між цими двома термінами й означає позицію тіла у просторі. Лежання, сидіння чи стояння — це *θέσις* (6b, 15), тобто положення тіла щодо чогось, або, інакше кажучи, положення об'єкта стосовно інших об'єктів у просторі. Тому для перекладу *κεῖσθαι* та *θέσις* і його латинських відповідників *situs* («розташований», для *κεῖσθαι*) та *positio* (для *θέσις*) видається доцільним використовувати терміни *перебувати* та *положення (позиція)*. Можливі також варіанти *знаходитись у позиції*, *мати позицію*, *посідати позицію*. Слідуючи за латинською традицією в царині перекладу зазвичай оминають факт спорідненості *κεῖσθαι* з *ὑποκείμενον* («лежати» та «підлегли»), наразі я також не бачу можливості увиразнити цю спорідненість в українському перекладі цих термінів.

Дещо складнішою постає ситуація з категорією *ἔχειν* (мати), яку Боецій відразу передає номіналізованим діеприкметником *habitus* («вигляд», «положення», «стан»), що не є абсолютно точним перекладом. *ἔχειν* є однією з найцікавіших категорій, адже Аристотель звертається до неї ще раз наприкінці твору, вже після того, як закінчує тлумачення десяти категорій, і вже навіть після того, коли розглянуто *протилежності*, *передування* та *слідування*, *те, що перебуває разом*, та *рух* — поняття, які не увійшли до списку категорій, але якими, на думку Аристотеля, ми все одно користуємось у процесі аналізу. Аристотель стверджує, що *ἔχειν* має багато значень, основними серед яких є *ἔξις* та *διάθεσις* (15b, 17—18) (рос. *свойства* та *состояния*, хоча в

іншому місці ці поняття більш точно перекладені як *устойчивые и преходящие свойства* [8b, 27—28]). Боецій перекладає ці три терміни як *habere*, *habitus* та *affectio*, що доволі правильно передає первинне значення та граматичну форму грецьких термінів. Тож *habitus* більше відповідає $\xi\zeta\iota\nu$, ніж $\xi\chi\epsilon\iota\nu$, яке, своєю чергою, правильніше передавати як *habere*. Цікаво, що Боецій у творі «Про Трійцю» використовує *habere*, а не *habitus*, для передання $\xi\chi\epsilon\iota\nu$ (IV, 1—4). Що ж до українського перекладу цього терміна, то *стан* загалом передає основні аспекти $\xi\chi\epsilon\iota\nu$, хоча воно ближче до $\xi\zeta\iota\nu$. Адже $\xi\chi\epsilon\iota\nu$ (*habere*) означає «мати щось», «володіти чимось», а $\xi\chi\epsilon\iota\nu$ (*habitus*) — відповідно стан, у якому щось чимось володіє. Тож, на мою думку, варто було б задуматись про термін «володіння» для передання $\xi\zeta\iota\nu$. Хоча в цьому випадку постає питання перекладу $\xi\zeta\iota\nu$, який мав би бути перекладений спорідненим терміном.

Категорія $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ (лат. *pati*, рос. *претерпевание*) є однією з найбільш контроверсійних. З одного боку, в даному творі вона має чисто логічне значення підлягання дії, пасивності, а з іншого — це слово є спорідненим з $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, який відіграє важливу роль у «Риторичі» та «Поетиці» Аристотеля. Важко не помітити, що латинський варіант цього слова *ratio* та іменник *passio*, а також похідні від нього українські терміни *пафос*, *пасивний* означають також «страждання», «потерпання», «переживання». Наразі варто визначитися, чи хочемо ми зберігати цей ряд значень $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, чи варто обмежитись суто логічними конотаціями цього терміна. Серед можливих українських варіантів перекладу $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ маємо *підлягати*, *підлягання дії*, *зазнання дії*, *потерпання* і навіть *пасивність*. Р. Паранько також пропонує новотвір *улягання*. Зазначмо, що в процесі перекладу «Категорій» зручним на перший погляд видається варіант *зазнавати*, від якого легко утворити похідні *зазнавання* та *зазнаваний*. Хоча таке вживання не є імперативним і не виключає заміни його іншим терміном.

Таким чином, ми можемо визначити основні шляхи формування українського варіанта Аристотелевої філософської термінології, а саме: запозичення з грецької (як *омонімічні*, *синонімічні* та *паронімічні імена*), з латини (як *предикація*, *суб'єкт*, *акцидент* тощо), підбір відповідників серед усталених в українській мові філософських термінів (*сутність*, *кількість*, *якість* тощо) та загальної лексики (*казати*, *стверджувати*, *мовити*), а також творення нових термінів (підлегле, підлежне) або пошук відповідників серед рідковживаних слів (*улягання*).

Запропонований підхід (розгляд грецького тексту паралельно з латинським) дає змогу побачити горизонт думки Аристотеля, динаміку її розвитку. Водночас щодо кожного окремого терміна постає питання необхідності уніфікації його перекладу (що пропоновано тут для термінів $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ та *ratio*, $\kappa\alpha\tau\eta\omicron\rho\iota\alpha$ та *praedicamentum*, $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ та *dici de*, та деяких інших,

серед яких, зокрема, і решта дев'ять категорій) або, мірою необхідності, введення у філософський обіг двох незалежних термінів (наприклад, для οὐσία та substantia, ὑποκειμενον та subjectum, ὁμόνυμα та aequiuoca і деяких інших).

ДЖЕРЕЛА

- Аристотель*. Категории / перевод с греческого А.В. Кубицкого, ред. З.Н. Микеладзе // Сочинения : В 4-х т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 51—90.
- Боеций Северин*. Теологічні трактати / перекл. з латини, комент. Р. Паранька. — Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2007. — 146 с.
- Європейський словник філософії*. Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2009. — Т. 1. — 576 с.
- Симчик М.В.* Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII — першої половини XVIII ст. — Вінниця: О. Власюк, 2009. — 238 с.
- Стратий Л.М., Литвинов Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К.: Наукова думка, 1982. — 345 с.
- Aristoteles graece* / ed. I. Bekker. — Berolini: G. Reimerum, 1831. — Т. 1. — Р. 1—15.
- Aristoteles latinus*. Categoriae vel Praedicamenta / ed. L. Minio-Paluello. — Bruges; Paris: Desclée de Brouwer-Leiden, Brill, 1961. — Т. 1. — Р. 1—15.
- Aristotle*. Cathogory / trans. by E.M. Edghill // The works of Aristotle. — Oxford: Clarendon press, 1928. — Р. 1—15.

Грина Листонад — аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Вищої Практичної Школи (Париж, Франція). Сфера наукових інтересів — історія середньовічної філософії, логіка, філософське термінознавство.

Олексій
Шевченко

«Я — ЛАПА ЯГУАРА!», або Про те, як стати суб'єктом

Палагута В.І. Самоідентифікація соціального суб'єкта в дискурсивних просторах.

Дніпропетровськ: Видавництво «Інновація», 2010. — 440 с.

Можу без перебільшення сказати, що праця Вадима Палагуги є подією в сучасній українській філософії; у книзі продемонстровано вихід за межі практик нескінченного коментаторства у сферу автентичного філософування. Це філософування закамфльоване під норми «монографічного дискурсу», проте під нейтрально-академічним тоном викладу відчувається глибоко *особовий акт думки*. Він виявляється, передусім, у виборі теми (заяложена, але «вічна» проблема Суб'єкта), у масштабі самого задуму (представити якусь нову парадигму людської суб'єктивності), у спробі відповіді на, можливо, головне питання для мислячої людини, питання «Хто Я?» (приховане знову ж таки у нейтральній концептуальній упаковці «самоідентифікації»).

Я вбачаю в усьому цьому побіжному переліку питань *екзистенційну травму* людей мого покоління, травму насильницької анігіляції людської індивідуальності, що й породжує інтерес до проблеми Суб'єкта, Свідомості, Свободи. (Утім, напевно, не тільки мого покоління. У 1950-ті роки на схилі сталінського тоталітаризму вже починалося якесь інтелектуальне бродіння, яке у царині чистої філософії породило, наприклад, феномен Мераба Мамардашвілі з його безперервним інтересом до проблеми суб'єктивності з юності і до скону днів.) Зазначена мною травма не зводиться лише до пресу тоталітарної влади на індивіда, але цей прес лише загострює інші аспекти травми — втрату суб'єкта в коорди-

натах «ідеологічної мови», його спотворений образ у дзеркалах сприйняття «Іншого», перебування в онтології «соціального безумства», з яким людина вже не може себе ідентифікувати, але з яким мусить співвідносити свою поведінку і виступати в масці соціальних ролей.

Я абсолютно переконаний, що отримані в юності травматичні екзистенційні імпульси додали авторському дослідженню концептуальної гостроти й зумовили специфіку пошуку «місць», де відбувається самоідентифікація суб'єкта («соціальні простори», «дискурсивні практики», «дискурсивні простори»). А ця специфіка полягає в тому, що перелічені «топоси» не тільки формують Суб'єкт, а й можуть виступати (й найчастіше виступають) як інструменти його *де-ідентифікації*.

У своїй невеличкій рецензії я детально не розглядатиму концептуальний каркас монографії. Скажу лише, що вона написана фундаментально, зі спробою енциклопедичного охоплення всього, що філософська (і близька до неї міждисциплінарна) думка висловила стосовно проблеми Суб'єкта. Я не з'ясовуватиму, наскільки авторові вдалося розв'язати дилему між «класичним» розумінням Суб'єкта і постмодерністською «полісуб'єктивністю», як і залишу осторонь питання про те, наскільки йому вдалося подолати субстанціалістське розуміння соціальності як поля виробництва людської суб'єктивності. Розгляд цих проблем вимагає надто детального аналізу і серйозної розмови, яку я сподіваюся продовжити в майбутньому. (Наприклад, цікаво було б написати статтю і подискутувати з автором на суто концептуальному рівні.)

Утім, хочу повернутися до проблеми травматичної *де-ідентифікації* і спробою показати, що прихований екзис-

тенційний пафос книги — це пафос героїчної *ре-ідентифікації*. Я переконаний, що вказівка на цю можливість і становить нерв цієї книги, і я можу зафіксувати його тільки тому, що мені глибоко близьке таке розуміння, позаяк цей проект є частиною моєї власної *особистої історії*. І ключем до того, як бачить таку можливість В. Палагута, мені видається параграф «Перформативність і самоідентифікація», в якому присутнє посилання на подію *розриву* з нескінченними деідентифікувальними мережами, на дію-вчинок, що дає змогу людині здійснити *акт самопоименування*.

Суть авторської концепції полягає в тому, що тільки в такому «акті всупереч» Суб'єкт і може народитися, тобто його не існує до цього акту. Я вважаю таку концепцію глибоко оригінальною (хоча, на перший погляд, й не виходить за рамки перформативної теорії Дж. Остіна). Вона відрізняється від традиційної екзистенційної теорії вибору, від концепцій «індивідуації» (де звільнення від закляття «Персон» і «Масок» відбувається поступово) тим, що вихід у *реідентифікацію* відбувається в *одиночному акті, здійснюваному «тут-і-тепер»*. Саме про такий акт як про «божевільний вчинок», що перериває дурну нескінченність суб'єктивної «не-автентичності», нещодавно писав С. Жижек. Саме її мав на гадці М. Мамардашвілі, коли переосмислював Декартове «Я мислю» в перформативний вислів «Я можу».

І прекрасною ілюстрацією до такої філософії суб'єкта в цьому ключовому параграфі є фільм Мела Гібсона «Апокаліпсис», що в ньому деідентифікований герой-індієць (якого загарбники звели до недолюдського статусу «людини-речі», «людини-майже», позбавив-

ши імені) здійснює акт повторної самоідентифікації. Здійснивши смертельний стрибок у водоспад і виживши після цього (тобто після свого *другого народження*), він кричить своїм ворогам: «Я — Лапа Ягуара!», конституюючи себе, тим самим, як Суб'єкта.

Я переконаний, що екзистенційний проект «реідентифікація суб'єкта» і є тим, заради чого написано цю книгу й задля чого опрацьовано величезний масив спеціальної літератури. Понад те, сама ця книга є такий собі перформатив, вчинок реідентифікації, деяке горде «Я можу». Й означена ціннісна складова інтелігентського Бунту супроти всіх сценаріїв деідентифікації, які чатують на людину в її так званій соціалізації, для мене найпоказовіша і найбільш значуща в цій книзі. Адже вона показує, що без виміру Свободи суб'єкт неможливий. Проте в чому ж тоді полягає оригінальність авторського підходу порівняно, наприклад, з екзистенційною традицією?

Я би сказав, що екзистенціалізм цієї книги — це екзистенціалізм, який міг народитися на радянському (і, звичайно, на пострадянському) ґрунті, де людина пережила досвід індивідуального не-буття, досвід тотальної «де-суб'єктивізації», того, що І. Бродський називав «бути менше, ніж одиниця». Боюся повторитися, але на саме такому досвіді побудовано філософський проект М. Мамардашвілі, і я переконаний, що «слово про суб'єкта», до якого знову вдається В. Палагута, — це

відгомони того самого досвіду деідентифікації, але з огляду ще й на нові історичні реалії та нові тексти, пов'язані з проблемою «конструювання суб'єкта» і «конструювання реальності». Ці нові реалії й зумовили перегляд екзистенціалізму Мераба зі збереженням героїчної етики та трагічного розуміння свободи, без яких — мушу ізнов повторити — Суб'єкт неможливий.

Коротко кажучи, в цьому «пост-мамардашвілівському» розумінні людини як *проекту* мають місце, на мій погляд, додаткові щодо попереднього екзистенціалізму характеристики, які й дають підстави так резюмувати цей проект «Створення Суб'єкта»: *Необхідною умовою відтворення Суб'єкта є травма деідентифікації*. «Суб'єкт» завжди є «відповіддю» на «виклик» деідентифікації, відповіддю, якою є його проект реідентифікації. Це й пояснює наліт трагізму і героїчного етосу в суб'єктотворенні, оскільки в цьому контексті «суб'єкт» — це завжди «всупереч», завжди «проти течії» (як, згідно з Мамардашвілі, в умовах, що склалися, «думка» не мусила б існувати, але чомусь існує). А «свободу» в цьому контексті ми можемо коротко визначити як «*індивідуальний сценарій реідентифікації*». Таке розуміння становить «родзинку» авторського підходу до проблеми. Мені здається, що ця книга є розгорнутим перформативом, щоденником становлення самого автора як суб'єкта. І весь її пафос полягає у переможних словах: «Я — Лапа Ягуара!»

ПОЛОЖЕННЯ про Премії з філософії

1. Загальні положення

1.1. Премії з філософії (надалі *Премії*) є відзнаками з боку професійної спільноти найбільш значущих результатів інтелектуальної роботи в царині філософії.

1.2. Премії покликані сприяти розвиткові та консолідації інтелектуальної спільноти України, утвердженню в її середовищі високих інтелектуальних стандартів, зростанню наукової та громадської активності молодих гуманітаріїв, належній оцінці видавничої та публіцистичної фахової діяльності в царині філософії. Премії мають прислужитися формуванню сталої вітчизняної інтелектуальної традиції, вільної від соціально-політичної кон'юнктури та ідеологічних упереджень; стати вшануванням пам'яті відомих українських філософів, які створювали засади гуманістичного розвитку вітчизняної філософії та своєю діяльністю сприяли демократичним суспільним перетворенням в Україні.

1.3. Премії присуджує комісія, створена на громадських засадах

провідною установою в царині філософських досліджень — Інститутом філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,

загальнонаціональним об'єднанням професійних філософів України — Українським філософським фондом, та Соціологічним центром імені Н. В. Паніної (надалі *Комісія*).

1.4. Розмір Премії визначається в межах кожного конкурсу окремо і зазначається в оголошенні про конкурс.

2. Перелік Премій з філософії

2.1. Премія імені Марії Злотіної за кращу філософську монографію.

2.2. Премія імені Сергія Кримського за новаторську філософську концепцію (ідею), викладену в наукових публікаціях.

2.3. Премія імені Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії.

2.4. Премія імені Віталія Табачковського за кращу друковану роботу молодого дослідника (до 35 років) у галузі філософії.

3. Вимоги до кандидатів на здобуття Премій

3.1. Підставами для отримання Премій є належність кандидата до фахової філософської спільноти України та наявність у нього філософських робіт (статей, розділів у монографіях та індивідуальних монографій), опублікованих в офіційно зареєстрованих українських або іноземних фахових філософських виданнях.

3.2. Роботи, які стали лауреатами однієї з Премій, не можуть бути повторно висунуті на здобуття тієї самої чи іншої Премії.

4. Комісія з визначення лауреатів Премій

4.1. Комісія складається з голови конкурсної комісії, заступника, секретаря та інших членів. Склад конкурсної комісії ухвалює Вчена рада Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ за узгодженням з представниками Українського філософського фонду та Соціологічного центру імені Н.В. Паніної, керуючись тим, що серед членів комісії мають бути відомі науковці, які працюють у філософській галузі, а також представники організацій-засновників Премій.

4.2. Члени Комісії та їхні роботи не можуть бути номіновані на присудження Премій. У своїй роботі Комісія керується принципом уникання конфлікту інтересів.

5. Порядок визначення лауреатів Премій та їх нагородження

5.1. Комісія робить публічне оголошення про присудження Премій поточного року, в якому визначає терміни етапів конкурсу на здобуття Премій, вимоги щодо висування (рекомендацій) кандидатів, розмір Премій та дату нагородження лауреатів. Оголошення поширюється у друкованих та електронних засобах фахової інформації з метою якнайширшого ознайомлення з ним філософської громадськості.

5.2. Етап висування кандидатів. Упродовж трьох місяців після оголошення фахові організації, колективи чи окремі фахівці висувають (рекомендують) кандидатів на здобуття Премій. Право рекомендації має будь-який дипломований фахівець з філософії або спільнота/організація фахівців, включно зі студентськими товариствами.

5.3. Етап визначення номінантів з рекомендованих кандидатів. Упродовж двох місяців з дати закінчення висування кандидатів на Премії Комісія визначає номінантів на здобуття Премій тільки з числа рекомендованих філософською громадськістю кандидатів.

5.4. Етап обговорення номінантів фаховою спільнотою. Докладна інформація про номінантів на Премії та про їхні роботи оприлюднюється з метою обговорення філософською громадськістю. Процес обговорення висвітлюється у провідних фахових періодичних виданнях, зокрема електронних. Цей етап триває не менш як два місяці.

5.5. Етап визначення та нагородження лауреатів. З огляду на підсумки фахового обговорення номінантів Комісія впродовж місяця після завершення попереднього етапу визначає переможців (лауреатів) Премій, після чого проводить їх урочисте вручення.

ДУМКА У ФОРМАТІ РЕПЛІКИ

Структура наукового журналу має відповідати структурі наукової діяльності. Але дотриматися цієї, нібито логічної, вимоги вкрай важко. Адже реальна наукова діяльність — з огляду на її розмаїті складники, чинники та форми, поєднання способів комунікації із процедурами дослідження, зв'язок засобів аргументації з інтелектуальною традицією, відчутний вплив позанаукових світоглядних та культурних ідей — виглядає вельми різноплановим утворенням, яке важко підвести під єдиний знаменник науково визнаної раціональності. Тому академічний журнал перетворюється суто на місце оприявлення дослідницьких результатів, тоді як сам процес пізнання та мислення (а це, звісно, не лише праця окремого вченого, а й загалом життя наукової спільноти) залишається «за кадром». Зважаючи на інтерсуб'єктивний характер наукового знання, втрати від такого стану речей очевидні. Надолужити їх і має започаткування нової рубрики, яка дістала назву «Репліки». Вона має відобразити відкритий, пошуковий, наперед не заданий характер наукового пізнання, розмаїття форм, які використовує та в яких виражає себе філософське мислення.

Процес пізнання та дослідження невіддільний від опанування нових тем, сюжетів, питань, висунення нових ідей як своєрідних «точок зростання» мислення. Власне *пошук* передбачає не стільки (і не тільки) результат, а й *процес*. Спробі, припущенню, примітці, зауваженню у ньому подеколи належить не менша роль, аніж закінченому солідному висловлюванню. Евристичний ефект цих «малих форм» інколи буває суттєвіший за публікації в усталених жанрах. Тут особливо важлива оперативність, своєчасність враження, міркування та реакції, ефект співучасті у пліні інтелектуальної роботи. Це — ніби поле, де проростають численні інтелектуальні «зерна». Очевидно, що журнал не в змозі відобразити це розмаїття інтелектуального пошуку. І чимало з того, що заслуговує на увагу, залишається за межами оприлюднення. В електронному просторі ця вада значною мірою компенсується такою опцією, як форум, хоча і він у ліпшому разі містить радше інформаційні відсилки, аніж власне тексти — зворотну реакцію, а не ініціувальну думку.

Не слід забувати, що у вигляді наукового журналу свій голос має не редакція чи окремі автори, а *філософська спільнота*. Їй потрібна реальна, жанрово оформлена (а не лише задекларована) можливість заявити про свої проблеми, зацікавлення, пріоритети. Це начебто передбачає рубрика «Наукове життя», але вона зосереджує-

ся переважно на *подіях*, тоді як розмаїття запитів та реакцій наукової спільноти цим не обмежується.

Часопис має бути засобом продуктивної, регулярної, відкритої комунікації, корисної для кожного, хто явно чи неявно до неї долучається. Це не просто побажання, ініційоване турботою про «популярність» видання та його поширення серед науковців. Така постановка питання впливає з самої суті філософської, наукової справи.

Науковий результат має подвійне смислове навантаження. З одного боку, він засвідчує те, чого досягло дослідження щодо свого предмета; він є підсумком процесу пізнання. З іншого — цей результат є чинним не лише стосовно самого предмета, а й стосовно інших дослідників, загалом людського розуму, що пізнає світ. Відтак, досягнуте знання завжди одночасно є актом комунікації, зверненим до спільноти — найближчим чином колег, а опосередковано до всіх розумних істот — висловлюванням про об'єктивні властивості предмета. Будь-який акт наукового мислення потрапляє у силове поле подвійної інтенціональності: він спрямований на предмет пізнання і одночасно звернений до інших дослідників, залучений до наукової комунікації. Публіка в сенсі наукової спільноти є не менш суттєвою ціллю для дослідника, ніж сам предмет, попри звичаєний образ наукової праці, в якому інтелектуальній комунікації належить суто другорядна роль.

Однак відомо, що якраз в звичаєних, так би мовити, «класичних» образах речей часто міститься обмаль правди про їх — речей — достеменну дійсність. Звичаєний образ наукового пізнання приховує амбівалентну природу пізнавальної практики, яка є *одночасно і в тих самих діях та процедурах і дослідженням, і дискурсом*. Дослідження та дискурс — не просто два неусувні компоненти наукового пізнання. Вони не існують одне без одного і кожний для іншого — умова його можливості. Висловлюючись за аналогією з відомою тезою Канта: дослідження без дискурсу сліпі, а дискурс без дослідження порожній.

Цей теоретичний екскурс має вочевиднити вагомість та інтелектуальну значущість розмаїтих, інколи неявних, майже ніколи не формалізованих способів наукової комунікації та — підкреслимо — способів існування результатів мислення. Формат книжок і статей не вичерпує евристичної потуги мислення. Тим паче, коли ми перебуваємо у царині філософії, традиція якої створила велике розмаїття жанрів, що ними не слід нехтувати. Інколи окремих вислів, теза має більший інтелектуальний ефект, ніж розлога монографія.

У новій рубриці ми хотіли б «утилізувати» розмаїті вияви інтелектуальної творчості, які зазвичай не набувають публічної форми. До цього спонукає й природа самої думки. Цікава і навіть блискуча ідея, влучна заувага чи спостереження часто втрачають у разі спроби надати їй формату статті. А якщо ідеї потрібно визріти, перш ніж розгорнутися у розлогий текст, простір фахової комунікації може стати плідним ґрунтом для цього процесу.

Окрім суто інтелектуального не менш важливим для існування нової рубрики є мотив комунікативний, або соціальний. Завдяки новій рубриці журнал стане трибуною для значно більшої кількості авторів, ніж є на сьогодні. Важливо відчувати себе не лише читачем, а й активним учасником власне часопису. Лише тоді він стає правдивим органом всієї філософської спільноти, полем спільної зацікавленої комунікації.

Нова рубрика надає особливий шанс молодим науковцям — тим, хто починає свій творчий шлях у професії. Щоби висловити думку в академічному форматі, потрібно набути певного досвіду, зокрема деяких невдач, недосконалості перших спроб. Інколи це тривалий відтинок життя. Погано, якщо впродовж цього часу науковець залишається в сутінках власної внутрішньої роботи і спілкування хіба в колі близьких товаришів. Думка існує та міцніє публічністю. Справа мислення не лише глибоко особистісна, а й не меншою мірою інтерсуб'єктивна. Творчий потенціал молодості потрібно використовувати сповна. Маємо певність, що він значний.

Тож закликаємо початківців сміливіше опановувати простір наукового життя, не вважаючи, що він є монополією людей з науковими ступенями та реґаліями. Давайте ламати усталені стереотипи, тим паче ті, що гальмують розвиток вітчизняної гуманітаристики. Чому б не спробувати?

Започаткування такого кшталту нетрадиційної рубрики є своєрідним інтелектуальним експериментом. Щойно цю ідею було озвучено, вона зустріла активне зацікавлення, схвалення і бажання з боку колег надати матеріали до неї. Однак підготовка першого випуску наразилася на те, що позитивна налаштованість інтелектуалів не завжди корелює з реальними результатами. Відтак, ще до появи рубрики стало ясно, що вона має ще одне смислове навантаження.

З одного боку, вона оприявнить готовність нашої філософської спільноти до фахового спілкування, її спроможність існувати в режимі реальної інтерсуб'єктивності та інтерактивності, здатності кожного до професійного мислення у співпраці з колегами. З іншого боку, наперед ясно, що вітчизняні форми гуманітарної комунікації є мало розвиненими, вельми обмеженими як щодо змісту, так і процедурно. Це створює очевидні труднощі для існування такого роду рубрики, але те саме задає їй плідну і важливу перспективу.

У вигляді такого наукового форуму, звільненого від усталених академічних форматів викладу думок і результатів досліджень, можна зробити крок уперед для розвитку більш креативного контексту існування філософського мислення у країні. Маємо нагоду створити спільну творчу лабораторію, відкриту для продуктивної участі всіх. Сподіваємось, ця нагода буде гідно використана українськими інтелектуалами.

Перший випуск рубрики утворюють доволі значні за обсягом матеріали, такі собі невеликі статті. Це не має вводити в оману читача. Насправді рубрика має охопити широкий спектр висловлювань — від однієї фрази до 2—3 сторінок. Не менш розмаїтим може бути зміст — від теоретичного сюжету чи проблеми викладання до оцінки стану справ, питань наукової комунікації чи інших аспектів інтелектуального життя. Тут не хотілось би встановлювати якісь жорсткі рамки, ми готові уважно і без упереджень відгукнутися на будь-які пропозиції.

*Головний редактор
журналу «Філософська думка»
С. ПРОЛЕЄВ*

ЧОМУ СВІТ НЕ ПОБАЧИВ НОВОЇ ЕТИКИ САРТРА?

Загальновідомо, що Ж.-П. Сартр в останньому підрозділі свого фундаментального твору «Буття і Ніщо» під красномовною назвою «Моральні перспективи» поставив питання про можливість побудови моралі на підґрунті тієї онтології, яка була розкрита на більш ніж 800 сторінках тексту книги. Як зазначалося у підрозділі, «онтологія не може сама сформулювати моральних приписів. ...Проте вона дає нам змогу побачити, якою буде етика, яка візьме на себе відповідальність, зіткнувшись із людською-реальністю в ситуації» (*Сартр Ж.-П.* Буття і Ніщо. — К.: Основи, 2001. — С. 843). Нова етика мала на меті розкрити *ідеальне* значення всіх можливих позицій людини, оскільки остання є буттям, через яке у світ приходять цінності. І завершальна фраза цього твору: «Їм ми і присвяtimo свою наступну працю» (с. 846), — звучить як обіцянка розробити нову етику, де моральні зобов'язання виходять за межі альтруїзму та егоїзму й долається обмеження утилітаристської та соціально зумовленої етики. Проте очікувана праця так і не з'явилася.

Деяке відлуння цієї тематики можна знайти в невеличкому творі «Екзистенціалізм — це гуманізм», в якому йшлося про новий гуманізм і, відповідно, про засади нової моралі. Так само, як і в попередній праці, тут наголошувалося те, що свобода постає «як підґрунтя усіх цінностей». На думку Сартра, не існує цінностей а рїогі. Загальну мораль не можна пристосувати до кожного окремого випадку. Тому людина має постійно творити моральні цінності, так само як митець створює витвір мистецтва. «Спільним між мистецтвом і мораллю є те, що в обох випадках ми маємо творчість і винахідливість. Ми не можемо вирішити а рїогі, що потрібно робити», — писав Сартр (*Ж.-П. Сартр.* Екзистенціалізм — це гуманізм). Отже, поступово вимальовуються абриси нової моралі, побудованої на принципі життєвого самокон-

струювання, у процесі якого людина сама себе вибудовує. Тобто нова мораль постає як певний спосіб життя, як мистецтво бути автентичним. Однак упродовж наступних десяти років систематизований виклад принципів такої моралі так і не з'явився. Лише після смерті Сартра, у 1983 році завдяки його прийомній доньці Арлет Елькаїм-Сартр під назвою «Зошити з етики» були видані написані в 1947—1948 роках підготовчі матеріали до цієї першої етики (обсягом понад 600 сторінок). Утім, це не є її остаточний варіант, і постає питання, чому Сартр так і не завершив цей задум.

Висувалися різні припущення щодо пояснення того, чому вчасно не з'явилася обіцяна книга. Втім, з появою 1960 року першого тому «Критики діалектичного розуму» стало зрозуміло, що Сартр припинив роботу над створенням етики індивідуальної свободи й почав працювати над іншим її варіантом. Сам філософ зазначав, що він рухався від абстрактної, ідеалістичної першої етики до реалістичної, матеріалістичної другої. Основна відмінність між ними полягала в тому, що певною мірою змінилася мета етичної теорії. Якщо для першої етики головною метою постає свобода як підґрунтя для здійснення самопереображення, і відповідальність за це повністю несе сам індивід, то для другої етики головною метою стає реалізація онтологічних потреб людини як особливого представника певного виду живих істот. На думку Сартра, онтологічні потреби становлять підставу існування моральних норм/цінностей. Але серед безлічі потреб Сартр розрізняє первісні (істинні) та штучні (хибні). До того ж у людини, на відміну від інших живих організмів, є вищі потреби: в любові, спілкуванні, знанні, осмисленню життя тощо. Зрештою, останні

потреби постають як прагнення до самоздійснення, а тому остаточна мета другої етики є інтегральна людяність або повноцінність існування.

Відповідно, раніше Сартр усю відповідальність за правильний вибір покладав на окрему (так би мовити, ізольовану) людину, тобто, на його думку, кожен на дорефлексивному рівні має здатність реалізувати свою первісну онтологічну свободу й, отже, несе повну відповідальність за здійснений чи не здійснений доленосний вибір (соціум може лише заважати цьому, формувати у людини хибні настанови). Саме від конкретної людини залежить, чи здійснює вона вибір належного типу чи сліпо підкоряється соціально визначеним вимогам і настановам.

На відміну від цієї засади першої етики, починаючи з 1950-х років Сартр починає детальніше досліджувати залежність людини від соціального, перебування її в різних колективних серіях, її практико-інертне існування. В цей період він припускає, що деякі люди, першою чергою пригноблені й містифіковані, можуть не знати про свою свободу, і їм не так вже й легко усвідомити свою спроможність здійснювати вільний вибір. Тому в «Критиці діалектичного розуму» він робить наголос на впливі інших людей на особистісне самопізнання та визнає, що існують різні рівні прозорості в особистісному самоусвідомленні.

Ще раз підкреслю, що перша етика базувалася на тому, що людська свідомість у будь-який момент здатна дорефлексивно усвідомлювати свою свободу. Понад те, ніщо не може перешкодити людині усвідомлювати й реалізувати свою свободу (звідси пафос Сартра при звинуваченні інших людей у нещирості та самообмані). Натомість у другій етиці змінюється як мета етики (на відмі-

ну від попередньої мети — переображення через реалізацію онтологічної свободи, метою другої етики стає інтегральна людяність, яка відповідно реалізується історично і соціально), так і способи її досягнення. Сартр визнає, що тільки з допомогою інших і лише поступово люди матимуть силу і спроможність здійснити морально визначену мету — інтегральну людяність. Шлях першої етики — це шлях подвижників, людей сильних духом. Друга етика пропонує поступову еволюцію гуманістичного вибору людства.

За свідченням Т. Андерсона, американського дослідника творчості Сартра (Anderson Th. C. Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity, 1993), найбільш повно зміст другої етики представлений у рукопису, переданому автором у травні 1964 року до Рима на конференцію, присвячену проблемам етики. Цей рукопис ніколи не був опублікований, але зараз зберігається в Національній бібліотеці в Парижі й доступний для ознайомлення. Ця етика ґрунтується на онтології «Критики діалектичного розуму» і засвідчує перехід Сартра від індивідуалістичної позиції до колективістської. Оскільки, на його думку, всі людські практики вкорінені в головній потребі — в пошуку людського самоздійснення, то він радить людям об'єднуватися заради цієї спільної мети. Відповідно, ми маємо допомагати іншим у досягненні їхнього самоздійснення, бо наше власне самоздійснення залежить від тих, хто також працює над досягненням цієї спільної мети.

У 1969 році Сартр сказав своїм біографам, що друга етика «повністю»

склалася в його голові, й залишається єдина проблема — написати її. На той час він відклав цю справу, оскільки інтенсивно працював над твором про Г. Флобера — «Ідіот у сім'ї». На жаль, в 1974-му Сартр утратив зір і, отже, можливість читати й писати. Власне кажучи, саме через це друга етика так і не була написана та опублікована.

В останні роки свого життя в одному з нечисленних інтерв'ю Сартр говорив про те, що він почав працювати над створенням третьої етики. Головною особливістю цього нового варіанта етики є те, що основою моралі є «ми», а не «я». Але «ми» тут слід розуміти онтологічно. Свідомості людей входять одна в одну на рівні онтології, існує взаємне проникнення між свідомостями. Цей фундаментальний онтологічний зв'язок Сартр називає «братерством», оскільки люди належать до одного виду. Такого роду онтологічний зв'язок є базовим і лежить у підґрунті усіх соціальних зв'язків. В одному з останніх інтерв'ю Сартра з екс-маоїстом Б. Леві він стверджує, що метою третьої, як і другої, етики є «відродження Людини», тобто успішна реалізація людської істоти.

Отже, ані першу, ані другу етику не було опубліковано, але з різних причин. В першому випадку Сартр переглянув свою позицію і відмовився від завершення задуми. У другому — зовнішні обставини (праця над «Ідіотом у сім'ї», а згодом втрата зору) завадили її оприлюдненню. Втім, Сартр продовжив пошуки істинної моралі й у третій етиці, що свідчить про одне — для нього ця тема була надважливою і справді перетворилася на справу всього його життя.

*Віктор
Окороков*

ДО ВСЕУКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО КОНГРЕСУ 2012 РОКУ

От і прийшло просвітління. Культурна подія, про яку говорили неоднораз від часу здобуття Україною незалежності, нарешті відбудеться. На 2012 рік заплановано Всеукраїнський філософський конгрес, що знаменує важливе єднання сучасної філософської української думки. І хоча ідея цього форуму була висловлена досить давно: її озвучували свого часу Віталій Табачковський, представники Літньої філософської школи 2000 року, що її проводили під керівництвом Євгена Бистрицького та Сергія Пролеєва, — однак від ідеї до її реалізації дистанція чимала. Незважаючи на велику кількість філософських конференцій, пов'язаних з різними локальними подіями вже за доби незалежної України, весь цей час нам бракувало всеукраїнського конгресу, що дав би змогу сформулювати єдині філософські параметри буття застосовно до української нації.

Конгрес — це підсумок, зрілість, кульмінація дорослішання соціальності (і людства в цілому), це зрілість нації, що його проводить. Релігійний старозаповітний світогляд налічує понад тисячу років, але фактичне єднання релігійної християнської думки здійснилося тільки у I сторіччі н. е. Філософський світогляд формувався більш як дві тисячі років, однак Перший усесвітній філософський конгрес відбувся лише 1900 року в Парижі. І хоча надалі всесвітні філософські конгреси проводилися більш-менш регулярно (раз на 3—5 років), мабуть, кожен із них був подією в культурному житті всього людства. Наступний має відбутися в Афінах (2013 року) під девізом «Філософія як вивчення і спосіб життя». Що ж дають ці конгреси? Як писав М. Епштейн після такого конгресу в Бостоні (1998): «Мені хотілося б поділитися міркуваннями не стільки про сам конгрес, скільки про ту ситуацію у сучасній філософії, що її він зафіксував як предмет дедалі більшої професійної турботи». Складне сучасне інформаційне та епісте-

мократичне суспільство вимагає етико-інтелектуального осмислення науково-технічних дедалі ширших горизонтів. Відповідно до висновку І. Канта, якщо й існує наука, справді потрібна людині, то це — філософія, що вчить, як належним чином посісти визначене людині місце у світі, філософія, з якої можна навчитися, якою бути людині, щоб бути Людиною. Можливо, найскладніші сучасні проблеми полягають у тому, як поєднати масове суспільство й індивідуальну творчість, глобальний світ і прагнення незалежного існування, етичний простір (практичний розум) і науково-технічний прогрес.

Усеукраїнський філософський конгрес для української нації (як і всесвітній стосовно людства в цілому) має позначити стан її зрілості. Двадцять років незалежного розвитку України, міркувань про долю нації, мови, культури, складна політична ситуація (внаслідок непростого вибору) — все це водночас складний тест на самоідентифікацію нашої нації, її інтеграцію у розвиненіші традиції, зокрема, західноєвропейську чи російську.

Перед сучасною філософією в Україні, як і у світі, постають завдання, що виникли у неklasичній культурі: реформування освіти, уточнення параметрів самоідентифікації, соціальний та економічний дисбаланс, криза глобально-го співіснування тощо.

Істотний поліморфізм, характерний для сучасної філософії, вказує на стан нестійкості, у якому кожен необережний крок уперед може порушити хитку рівновагу між класичним і неklasичним буттям суспільства. Філософія в

такому критичному стані не може ні строго позначити контури нестійкості (мовні ігри, прозорість, ризоморфність, фрагментованість людського буття і т. ін.), ні сформулювати свою точну стратегічну лінію.

У тій складній і нестійкій ситуації, що виявилася на самому початку при формуванні християнського світу, мали місце численні собори, покликані регламентувати існування християнського суспільства й культури та уточнювати догматичні межі світоглядної релігійно-християнської установки. На цьому шляху й окреслювалися контури існування християнської цивілізації.

Сучасна Україна опинилася у схожій ситуації: неясність метафізичних параметрів буття нації відбивається у непевності існування українського народу та формування української державності. На цьому етапі необхідно визначити виміри входження української культури в сучасний глобальний світ. Такого роду проблеми неможливо розв'язувати на конференціях локального масштабу; треба зібратися на всеукраїнський конгрес, щоби виробити єдину філософську стратегію буття української держави, окреслити границі та критерії існування української філософії, культури та державності. Всеукраїнський філософський конгрес 2012 року може допомогти нам з'ясувати, на що сподіватися: або глибокий внутрішній конфлікт, що роздирає Україну, можна нарешті перебороти, або Україна і далі буде генерувати два способи буття державності (західноукраїнський і східноукраїнський) з непередбачуваними наслідками для подальшої долі цілої країни.

*В'ячеслав
Загороднюк*

ЗАГАДКОВА ІСТОРІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

За період існування філософії, історії її було присвячено багато великих, ґрунтовних та серйозних досліджень, у яких застосувалися різноманітні методи та підходи. Деякі з них вважаються більш об'єктивними, деякі менш, але майже всі вони претендують на наукову достовірність та певне визнання. На мою думку, така дисципліна, як філософія, є надзвичайно різносторонньою, тому твір, присвячений філософській проблематиці, не обов'язково повинен мати суто науковий, теоретичний характер. Це може бути художня проза, вірш, навіть казка. Об'єктом розгляду у цих тезах буде художній твір. Зрозуміло, що такий розгляд має свою специфіку, адже якщо автор не мав на меті висвітлення саме історико-філософської проблеми, то можна лише проводити певні паралелі, аналогії, за допомоги яких і відбувається порівняння.

І саме такі паралелі, на мою думку, можна провести між плином розвитку історії філософії та невеликим, проте дуже цікавим твором американського письменника Скота Фітцджеральда «Загадкова справа Бенджаміна Батона». Зрозуміло, що дуже важко порівняти величезний фоліант та невеличку розповідь, але, безсумнівно, такий намір є досить цікавим.

Як відомо, Скот Фітцджеральд належав до тих американських письменників, творчість яких ґрунтувалася на певних філософських засадах. Без сумніву, видатні твори письменника, зокрема «Ніч лагідна» та «Великий Гетсбі», є художньою модифікацією психоаналізу. Це стало вже загальновизнаною тезою щодо спадщини Скота Фітцджеральда. Наразі, на маргінесах філософсько-психологічних інтерпретацій залишився вельми показовий твір «Загадкова історія Бенджаміна Батона». Саме ця роз-

повідь дає змогу провести дещо несподівану паралель між художнім і філософським мисленням, між історією філософії (загальним) і парадоксальним життям конкретної людини (одичним), створеним уявою великого письменника.

У своєму творі Скот Фітцджеральд розповідає про життя однієї людини, про її дитинство, юність, зрілість та старість. Здавалось би подібних розповідей можна знайти тисячі, але саме цю геній письменника зробив незвичайною. Адже життя, про яке розповідає автор, проходить навпаки: замість звичайного перебігу від юності до старості головний герой здійснює зворотній шлях. Бенджамін Батон, центральний персонаж твору, народжується старим, а помирає дитиною.

Постає запитання: чи можна цю художню колізію співвіднести з історією філософії? На перший погляд це досить важко. Але якщо придивитися уважніше, то, на мою думку, можна провести багато паралелей. І перша з них полягає в тому, що філософія, будучи, мабуть, найнезвичайнішою з наук, теж народилася старою. Класичне визначення філософії, яке впливає вже з її назви, — любов до мудрості. Остання ж зазвичай притаманна людині похилого віку, яка має за плечима чималий досвід. Однак це визначення сягає самого початку розвитку філософської думки, коли вона, здається, мала б бути ще юною та наївною. Проте мудреці Давньої Греції, започатковуючи нову науку філософію, наповнили її саме мудрістю та поважністю. Вони цікавилися радше речами духовного світу, метафізичними проблемами (що ніби притаманно людям аж ніяк не юним). Філософія попервах цікавилася високими, незрозумілими пересічним людям проблемами, ніби далекими від практичної царини.

Мірою свого «молодшання» філософія, як і Бенджамін Батон, переживає досвід зустрічі. За розповіддю американського письменника, Батон зустрічає жінку та закохується в неї. Головному герою на той момент було двадцять років, але виглядав він на п'ятдесят, вона ж була юною та прекрасною. Згодом, між ними виник роман, вони уклали шлюб, який спочатку був досить щасливим. Для філософії ж такою «дівчиною» стала молода релігія християнства, яка тільки робила перші кроки на початку нашої ери. Християнські філософи, спираючись на досвід філософування античності та на нові концепції, які несло у собі християнство, створили по-справжньому сильну нову філософську течію, яка спершу стала панівною у Європі. Християнська любов та антична мудрість мали б утворити чудовий тандем.

Час минав, Бенджамін Батон молодшав, а його дружина старішала. І їхні відносини ставали дедалі напруженішими. Утім, колись молодію вона народила йому дитину, яка зростала здоровою та сильною і, що головне, не успадкувала дивної особливості батька. Що ж до філософії, цьому періоду найкраще відповідає зміна парадигм філософування на початку Нового часу, коли уявлюється певна розбіжність між філософією і релігією та починають «підводитись на ноги» точні науки — діти філософії та релігії. Сама ж філософія відчуває, що стала молодшою, й відповідно змінюються її пріоритети. По її жилах, наче нова кров, струменіють ідеї раціоналізму, емпіризму, вже не такі далекі від людини, спрямовані на розширення її обріїв. Філософія починає цікавитись «молодшими жінками» (це — етика, політика, економіка тощо) замість старшої, менш приваблю-

вої «дружини». Дитина Бенджаміна Батона зростає й починає віддалятися від свого дивного батька. Так і математика з фізикою поступово втрачають філософський ґрунт, рушають своїм шляхом, віддаляючись від власних джерел.

Особливим моментом біографії Бенджаміна Батона є його участь у війні, коли байдужість до дружини зростала з кожним роком, тоді як сил та жаги нового ставало дедалі більше. Це можна порівняти з розквітом філософії доби Просвітництва. Ця філософія є енергійнішою, потужнішою, хоче знайти відповіді на свої запитання й готова платити за це будь-яку ціну. З іншого боку, вона, хоча й почуває себе досить молодою та сильною, вже має інтелектуальний досвід століть і може оцінити його помилки. Філософія Просвітництва цікавиться людиною як головним предметом аналізу. За аналогією, Бенджамін Батон у цей час намагається зрозуміти сутність життя, шукає своє місце у світі. Більш схильний тепер до розваг і задоволень, він стає центром власного існування. Йдеться про періоди розквіту як для Бенджаміна Батона, так і для філософії, що переживає злет у філософських поглядах французьких просвітників, класичній німецькій традиції. Вона готова оголосити війну будькому та здобути у ній перемогу. Це яскраво виражено у словах Г. Гегеля: «Якщо факти суперечать моїй теорії — тим гірше для фактів».

Проте за таким піднесенням поступово починається спад. Бенджамін Батон молодшає, його розум втрачає гостроту, а інтереси увідповіднюються підлітковим. Але він пам'ятає усе своє

життя і розуміє свою приреченість. У філософії цей період означений поширенням скептицизму стосовно можливості її подальшого розвитку, поширенням песимістичних теорій. Дехто вже прямо ставить питання про те, що ця наука вичерпала себе й мусить відійти у минуле. Свого часу, коли дитина Бенджаміна Батона стає дорослою й самостійною, її починає обтяжувати власний батько, який уже досить погано розуміє реальність і має зовсім дитячі інтереси. Так і сучасні «точні» науки вже не допускають філософію до своїх проблем, вона здається їм минулим етапом, пережитком історії. Сучасний філософ (без спеціальної освіти) навряд чи навіть зможе осягнути ті проблеми, що ними займаються новітні хімія, фізика, математика тощо.

Розповідь Скота Фітцджеральда закінчується смертю Бенджаміна Батона, який помер немовлям у віці близько шістдесяти років. Цій події можна знайти відповідник у сучасних філософів, які вже неодноразово констатували «кінець філософії», «смерть філософії», «смерть автора» та інші скептичні вердикти. Насправді ж ці висновки є дещо перебільшеними та непослідовними. Це виявляється хоча б у тому, що їх роблять люди, які продовжують називати себе філософами. А стосовно паралелей із «Загадковою історією Бенджаміна Батона» варто зазначити, що це лише порівняння, яке ґрунтується на суб'єктивній точці зору. Але все ж таки варто замислитися та докласти зусиль для того, щоб філософії не довелося поділяти сумну долю Бенджаміна Батона.

ПРО МІЖКУЛЬТУРНИЙ ДІАЛОГ

Остап Піддух сказав:

- Людина дивиться на інших, вони постають перед її очима, і лише потім з'ясується, що сама вона — лише відбиток їхніх поглядів.

- Народи вразливі, як люди. І плакають надії, як найвніше дитя.

- Коли уражена гідність народу, кожен, хто до нього належить, відчуває це як особисту образу.

- Народ — ціле, але люди, що його утворюють, — не частки. Якщо вони — лише частки, то й народ ніколи не буде цілим.

- Свою національну визначеність особистість має скасувати, щоб отримати простір світу. Але пізнавши світ, вона виявляє, що її належність до власного народу — неусувна.

- Твоя рідна земля — ненька. Але пам'ятай, що й чужа земля — для когось рідна мати.

- У стосунках між народами трапляється все те саме, що й між індивідами. Але в одному випадку наслідком стає особисте життя, в іншому — спільна доля всіх. Навіть тих, хто ні до чого не причетний.

- Від розпачу та гніву особистості потерпають її ближні, від розпачу та гніву народів гине світ.

- Безліч мов на землі, якими люди говорять один до одного. Але усіма ними до людей промовляє Бог. Це — заповідь взаєморозуміння.

- До чужинців вороже ставляться там, де вороже ставляться до своїх.

- Нема такого маленького народу, втрата якого б не зруйнувала світ.

- У світі вистачить місця для щастя всіх.

- Батьківщина всюди з нами.

- Лише любов перетворює чужину на рідний дім.

- Ти не потрапиш в іншу країну доти, доки вона не опинилась у твоєму серці.

- Для того, хто любить свою вітчизну, чужини немає. Бо всюди він бачить людей, які люблять свій край. А любов завжди порозуміється з любов'ю.

How is the Ukrainian intellectual tradition possible?

An important event in intellectual life of Ukraine was the awarding of first laureates of just founded Prizes in philosophy. The ceremony was confined to Philosophic readings *Philosophy and Society: the Past and the Present*, dedicated to the 90th birthday of Marina Zlotina — one of the founders of the Kyiv School of Philosophy. Such arrangements should favour the development of civil society in Ukraine. Philosophy has to take a deserved place in the Ukrainian society that is impossible without realizing its achievements in the history of home science and comprehension of creative legacy of Ukrainian philosophers. Philosophy cannot be withdrawn in its professional framework and has to become a subject of public discourse, a theme for broad discussion in intellectual ranges of our society. These are the arguments of the Editorial Board of the journal “*Filosofs'ka dumka*”, when they invited Ukrainian intellectuals to discuss the importance of founding the prizes in philosophy in the context of condition of intellectual tradition in Ukraine.

Keywords: intellectual tradition, cultural sources, tradition creation, myth creation, cultural self-identification

Iryna Lystopad — a competitor for candidate's degree in the history of philosophy, Department of Philosophy and Religions Study, National University “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: medieval philosophy, logic, philosophical terminology, and religions studies

The terminology of Aristotle in Ukrainian from the point of view of Latin legacy: the prolegomena to the translation of “Categories”

The article is designated to estimate the potential of Ukrainian language for the creation of the new and activation of the old philosophical terminology in order to accomplish the first translation of Aristotle's “Categories” in Ukrainian. The author treats peculiarities of original Aristotle's vocabulary, its Latin interpretation made by Boethius and their Ukrainian analogues. The article includes a short introduction, where the history of Ukrainian translation of Aristotle is considered in brief, the observation of the main metaphysical terms of Aristotelian logic (substance, subject, predicate, etc.) and of the categories themselves (quantity, quality, relation, etc.).

Keywords: Aristotle, terminology, translation, ancient philosophy, logic, epistemology

Liudmyla Terentieva — doctor of sciences (philosophy), professor of the Department of Philosophy at Natural Sciences Faculties, I. Mechnikov Odessa National University; the scientific interests are: logic and science methodology, system-parametrical method, Aristotle's syllogistics.

The system model of induction and deduction: correlation and duality

The analysis the induction and deduction as “correlated objects” permits to expose a number of properties which are common to all “correlated objects”: the property of mutuality in the process of deducing, its direction from the general to the particular and vice versa, in relation of the novelty and trustworthiness in the inference, in the refutation and substantiation. The relation between correlated deduction and induction is estimated in the article as inner relation, which is a characteristic feature for the state of “relational collapse”. This means that the nature of the inductive conclusion depends on the nature of deductive conclusion. To consider the inductive conclusion in isolation from the deductive one means to destroy the correlation and mutuality.

Keywords: induction, deduction, correlated, duality, inner relation, relational and attributive collapse, logical square, correlation of the truth and falsity

Maria Kultayeva — doctor of sciences (philosophy), professor, head of the Department of Philosophy, Hr. Skovoroda National Pedagogical University of Kharkiv. The research interests are: the history of philosophy and sociology, political anthropology, philosophy of education

Philosophy: Life after death. German vision of the post-Bolognian realities

The article is devoted to analyzing the post-Bolognian reality in Germany. The introduction of testing control in philosophy is critically examined. The structural and curricular changes within German universities which were started after the Bologna declaration had ambivalent consequences in the field of philosophy. The former culture of philosophical researching and teaching is destructed by bachelor and master studies, but new possibilities for confirmation of philosophy are opened.

Keywords: post-Bologna situation, philosophy, education, curriculum, university, philosophical practice

Oleksandr Pustovit — candidate of sciences (physics), Research fellow of the Inter-Regional Academy of Personal Management. The research interests are: philosophy of literature, culturology.

Pushkin and Jung: “The soul in the cherished lyre”

The central idea of the Jung psychology is representation of soul life as a certain drama. Pushkin's Small Tragedies are considered as the embodiment of soul life of their author. A supposition is made on archetypical nature of the sonatian form of the tragedy “*Mozart and Sallier*”) being the embodiment of the dialectical principle of unity and struggle of opposites and golden section law. A conception of psycho-synthesis belonging to R. Assagioli is used.

Keywords: Autumn in Boldino, drama, psycho-synthesis, psychotherapy, sonatian form of the tragedy

Tetiana Chaika (interviewer) — candidate of sciences (philosophy), research fellow of the Department of the History of Philosophy of Ukraine, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine

Conversations with Krymskyi. “I have come from the steppe”...

The publication continues a cycle of discussions with professor S. Krymskyi. The well-known Ukrainian philosopher recollects about the sources of his spiritual life. The through theme of the narration — a childish impression of the night sky in the steppe which was soon reflected in his deep interest to the symbolic world of the human existence, to philosophy.

Keywords: steppe, starry sky, philosophy, infiniteness, value-semantic Universum, symbol

ОГОЛОШЕННЯ

Інститут філософії НАН України, Український філософський фонд та Соціологічний центр імені Н.В. Паніної оголошують конкурс на

Премії для професійних філософів України за 2011 рік

(надалі — Премії) за такими номінаціями:

1. Премія імені Марії Злотіної за найкращу філософську монографію останнього десятиріччя (до розгляду приймають роботи, опубліковані впродовж 2002—2011 років).

2. Премія імені Сергія Кримського за новаторську філософську концепцію (ідею), викладену в наукових публікаціях останніх десяти років (2002—2011).

3. Премія імені Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії останнього десятиріччя (2002—2011).

4. Премія імені Віталія Табачковського за кращу друковану роботу молодого дослідника (до 35 років станом на 2011 рік) у галузі філософії.

ПРЕМІЯ ЗА КОЖНОЮ НОМІНАЦІЄЮ СТАНОВИТЬ 2000 грн.

Премії засновані Інститутом філософії НАНУ, Українським філософським фондом і Соціологічним центром ім. Н.В. Паніної за підтримки фонду «Відродження» з метою активізації наукової та громадської діяльності філософської спільноти України, стимулювання наукової та громадської активності молодих філософів, розвитку видавничої та публіцистичної складової діяльності філософської спільноти України, а також вшанування пам'яті видатних українських філософів, що створювали засади гуманістичного розвитку вітчизняної філософії та своєю діяльністю сприяли демократичним суспільним перетворенням в Україні.

ПОРЯДОК І ТЕРМІНИ ВИЗНАЧЕННЯ ЛАУРЕАТІВ ПРЕМІЙ ЗА 2011 рік (відповідно до Положення про Премії з філософії)

1. Висування кандидатів на Премії.

1.1. До 20 вересня 2011 року фахові організації, колективи чи окремі фахівці мають можливість висунути (рекомендувати) кандидатів на здобуття Премії.

1.2. Право рекомендації має будь-який дипломований фахівець з філософії або спільнота/організація фахівців, включно зі студентськими товариствами.

1.3. В рекомендації мають бути наведені основні дані про кандидата, які характеризують його як науковця, а також зазначені підстави, що роблять саме цю роботу гідною Премії. Рекомендація подається до Комісії у роздрукованому та електронному вигляді.

1.4. Висунута робота має бути надана Комісії з премій разом з рекомендацією. В разі наявності роботи в розпорядженні Комісії її надання не потрібне.

2. Визначення номінантів.

2.1. До 1 листопада 2011 року Комісія визначає номінантів на здобуття Премії з числа рекомендованих філософською громадськістю кандидатів.

2.2. Список номінантів та відомості про них не пізніше як 1 листопада 2011 року будуть опубліковані на сайті philosophy.ua.

3. Громадське обговорення номінантів.

До 31 грудня 2011 року триватиме відкрите обговорення номінантів на Премію філософською громадськістю, яке висвітлюватиметься на сайті philosophy.ua.

4. Визначення лауреатів.

До 1 лютого 2012 року з огляду на підсумки фахового обговорення номінантів Комісія визначає переможця (лауреата) Премії, після чого буде проведено її урочисте вручення.

Комісія з премій (М. Попович — голова комісії, С. Пролеєв — заступник голови, Н. Вяткіна — відповідальний секретар, О. Білий, Є. Головаха, А. Єрмоленко) закликає філософську спільноту України активно долучитися до справи рекомендації кандидатів і подальшого обговорення номінантів на Премії з філософії.

Просимо надсилати свої рекомендації з відповідною аргументацією за такими адресами:

поштова — 01001 Київ-1 вул. Трьохсвятительська, 4,
Інститут філософії НАН України, к. 319,
ВЯТКІНШІ Наталії Борисівні;

електронна — nviatalia@gmail.com.

Комісія буде вдячна колегам за виявлену ініціативу і уважно розгляне всі пропозиції.

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 — MS Word 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 та email 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 Adob 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.
-