



РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ.

Рижко В. А. Неоконцептологія. Монографія / В. А. Рижко. – К.: Логос, 2016. – 604 с.

«Не можна охопити неохопного», – печалилися давні мудреці. Але в прагненні до повноти буття, висловлювали думку ренесансні гуманісти, а потім романтики і просвітники, відтак й вся ціннісно орієнтована на людський розум гуманістична традиція, – суть людської творчості. І ця думка й донині перебуває на боці історичного напруження метаоповідей, хоча, здавалось би, їх час з «децентруванням свідомості», як твердять постмодерністи, сплив. Сучасні концептуалісти, втім, декоративно переймаючись історико-науковим та «автентично» філософським боком справи, охоче вдаються до всіляких тоталізацій множини партикулярностей, на які неначе раптово фрагментувався життєсвіт людини в своїй десакралізації та «розчаклюванні» (М. Вебер). Екзистенційно ж вони посутньо втікають від думки, що насправді такі «тотальності» та їхні концепти є лише тугою за трансцендентним, що в горизонті нинішнього глобалістського тренду до цинічного сплюснення вартощів життя обертається на симуляції мнених або ж бажаних цілісностей в утворених всілякими технологіями та «духовними практиками» мережах партикулярного. З іншого боку, втрата Центру, який відтепер, якщо пригадати слова кардинала Ніколи з Квзи, «повсюди, а периферія ніде», стає новим міфом свідомості. Все це разом актуалізує як звернення до класичної платоново-аристотелевої філософської традиції, так й до пошуку нових концептуальних засобів рефлексії історично сформованих та нещодавно виниклих форм знання. Рефлексії в радикально – під натиском нових наукових і гуманітарних методологій та практик – зміненому соціокоді передання знання, особливо, в площині соціокультурної професійної трансляції останнього як необхідній умови можливості існування багатоманітності мистецьких, релігійних, наукових, філософських та інших культур.

Розкривши нову книгу проф. В. А. Рижка відразу відчуваєш сердешний шем від подиху старого доброго академізму. Йдеться про виваженість, ґрунтовність, системність, предметність, послідовність та ін. риси справді наукового мислення та концептуального розкриття тем і викладу

матеріалу – рис, які, на превеликий жаль, нині великою мірою втрачаються в культурі мислення науковців. і далі більше вивірюються з досліджень, особливо, гуманітарних, підмінюючись оповідями, описами, інформаційно-довідковими знаннями та різного роду «експертними» їх оцінками. В цьому плані життєво окличне в монографії постає й виявлений та відомий ще з часів Аристотеля зв'язок «етосу» та «епістеми» - в її тексті екзистенційно резонує притаманна справді науковим дослідженням відповідальність та небайдужа громадянська позиція автора.

Ця монографія дійсно є (і це засвідчує не лише авторська саморефлексія) розвитком та істотним уточненням положень, які були започатковані у попередніх розвідках В. А. Рижко з логіки та методології науки (див.: *Рижко В. А. Засоби побудови наукових теорій.* – К., 1975; *Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання.* – К., 1995). При цьому автор, змінює й саму парадигму дослідження проблематики концептуалізації, свідченням чого передусім є те, що в її тезаурусі з'являються концепти «мережеве мислення», «проектне мислення», «знаннєвий простір», «технонаука», «концептологія», «символічний капітал», «концептуальна революція», «гуманітарна революція» та ін., не кажучи вже про своєрідний акцент на концептах «текст», «гіпертекст» та «контекст», які є не просто характеристиками «неоконцептології», але й слугують автору за засіб її обґрунтування як дослідницького проекту. Сам В. А. Рижко, виходячи з міркувань С. Кримського, М. Поповича, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, О. Огурцова, С. Неретіної, Л. Мікешіної та ін. не менш відомих вітчизняних, західних і російських філософів та науковців, і вважаючи особливо привабливою ідею С. Неретіної про тлумачення філософії як «концептології» («експериментів з різними концептами»), наразі наводить такі, як на мене, вагомі аргументи на користь її ґрунтовнішого дослідження, відтак і своєї спроби розвинути «концептологію» в якості «неоконцептології»: «...За сьогодення, – пише він, – доводиться говорити вже не про «концептологію», а про «неоконцептологію» позаяк нині принципово змінилася пізнавальна ситуація загалом: знання (передусім наукове) стало праксеологічним, а наука – «технонаукою» і тому виникла потреба доповнити минулі здобутки концептології новими її аспектами, контекстами. Зокрема, йдеться про уточнення розуміння процесів об'єктивації знання в сучасних практиках – таких як проектування (проектне мислення), мережевої організації наукових практик, зміни, точніше доповнення традиційних функцій навчання – опануванням знаннями, виробленням вмінь та навиків – функцією навчання та опануванням символічним інтелектуальним капіталом. А також постало питання про нове розуміння історії соціально-культурних змін як гуманітарних революцій тощо» (с. 23).

Забігаючи дещо наперед відразу зазначу, що в розвинутій на цих засадах концептуалізації неоконцептології, до безумовних здобутків належить її праксеологія, яка *осмислюється* за рахунок розгляду проектного та мережевого мислення, революційних зрушень в навчанні та низки гуманітарних революцій. Дані феномени, підкреслює В.Рижко (і це підтверджує його подальша аргументація), надають разом з тим нових якостей і когнітивному і, власне, праксеологічному функціонуванню концепцій. А відтак й чіткіше виокремлюють концепцію як самостійну форму знання, вносячи відповідні аргументи на користь «тлумачення концепції як знання, що презентує в пізнанні розуміння» (с. 24). У такий спосіб оголюється наріжні (що закладені, ще концептологією) камені пропонованого проекту – зв'язок «концептуальності», «смыслу» та «розуміння», в тлумаченні якого автор змістовно поглиблює думки, висловлені свого часу С. Кримським.

В. Рижко посутньо, бажає того він чи ні, потрапляє в своєрідні кола сходження до низу Дантового Пекла, в кожному з котрих, як ми знаємо, відбувається покарання грішників. Але у даному випадку – не за ті чи інші злочини переступання межі Закону Божого і Людського, а за гріх пізнання, саме – людської притомності до смыслу... розуміння свого Я в Універсумі (а що це саме так, на мій погляд, переконливо засвідчує остання глава книги: 7.7. «Триєдність» людини, «триєдність» світу та «триєдність» людських практик як чинник майбутніх гуманітарних революцій: світ без зброї, воєн і кордонів. «Солодкий сон філософів» – про що трохи пізніше). Конкретніше, відбувається не теологічне, а своєрідне *телеологічне спокутування* гріха відомої з прадавніх часів людської зухвалості *пізнавати* як намагання віднайти (чи то покласти) сенси сущого – буття існуючого, що існує, і не існуючого, що не існує. Телеологічне – бо ж бо перед нами дослідницький (і практичний) *проект* означений і повсяк в тексті монографії тематизований як «неоконцептологія», в центрі якої проблема розкриття (розуміння) смислів (цінностей, а отже, кінцевих цілей) пізнання, передовсім наукової його форми. Та водночас маємо й спосіб мислення, який інтенціонується саме цим проектом, який теоретично виступає вже в ролі його парадигми.

Неявно перед автором постало нелегке завдання концептуалізації неоконцептології, розв'язуючи яке він, подібно до Данта, проходить крізь певні знаннєві кола. Але відбувається це (згідно задуму, відповідно, – сюжету монографії) на ґрунті мисленнєвих операцій, пов'язаних з *розумінням*, тобто розкриттям в пізнанні *смыслу* останнього. Обґрунтування шляху концептуалізації тут так само виявляється карою за гріхи переступання, однак, вже

переступання меж у певний соціокультурно-телеологічний спосіб легітимізованої «номотетики трансляції та трансмутації знань» (М. К. Петров), втіленої передовсім у попередніх та сучасних формах наукового знання. І ці кола (що насправді виявляються герменевтичними колами розуміння) В. Рижко, згідно задуму, має розірвати вже не засобами концептології (і концептуалізму), а неоконцептології, яка, втім, за визначенням (по «поняттю») принципово не може мислитись як наперед зконцептуалізований «органон» пізнання, а посутньо постає в авторському тлумаченні як «сам себе конструюючий шлях» (Гегель) *розуміння*. Не дарма, автор монографії говорить про «неоконцептологію» як нову назву філософської герменевтики, навіть більше, – філософський напрямок, що «розкриває в формі концептів та концепцій розуміння, смисли відповідного пізнавального процесу» (с. 34). В цьому контексті цілком логічною є рефлексія В. Рижка щодо самооцінки пропонованого проекту, яку він в притаманній йому формі виражає як таке авторське бачення, що не претендує на вичерпність змісту (там само).

Як на мене, продовжуючи думку автора, тут можна, очевидно, говорити й про те, що концепт «неоконцептологія» концептуально розгортається як *двоокличність* теоретичного і праксеологічного змісту – теоретично-сутнісне, поняттєве мислення окликає практично-проективне концептне, а останнє, зворотно, потребує першого. Відтак неоконцептологія як сам концепт постає в рефлексії як «еквівокація» (С. Неретіна), що в своє розуміння включає *двоосмисленість*: з погляду теоретичного та з погляду практичного розуму. Така «двоосмисленість» дає змогу запобігти філософському скандалу, про який попереджав Аристотель – втручання теоретичного розуму в питання практичного: саме «втручання» (екстраполяція теоретичних ідеалізацій та схем на практичну сферу – «*episteme*» на «*fronesis*», «загального» на «одиничне» і «ситуативне»), а не життєву (цільову і дієву) потребу *о-с-мислення* матеріальних практичних питань. Це чинить опір процесам мисленнєвої тоталізації та гіпостазуванню думки у будь-якому вигляді, пручається підміні одного іншим, й сенсово розмикає системи знань, говорячи словами автора, в мережевому конструктивно-проективному мисленні.

Неоконцептологія, втім, не є в монографії метою самою по собі. Її легітимація в сучасному знанні великою мірою пов'язується в ній зі з'ясуванням змін у статусі концепції як форми наукового знання під впливом зростання праксеологічних домінант останнього. Традиційно це передбачає дослідження своєрідності концепції у порівнянні з іншими формами знання, передовсім розрізнення сфер функціонування в знанні теорії та концепції. Володимир

Рижко категорично виходить з того, що провідною формою вираження наукового знання є теорія, а провідною формою вираження філософії є концепція (с. 21). Дані форми, підкреслює він, взаємопов'язані, але за кризових умов, до яких належить й нинішня ситуація в науці та філософії, вони перетворюються на предмет дискурсу. В цьому контексті автор робить таке сильне припущення: «Аби долати кризу в науці та кризу в філософії необхідно, образно кажучи, об'єднувати і розмежовувати сфери обох форм пізнання» (там само). Ось ця ситуація, за його задумом, є власне основним мотивом дослідження.

На мою думку, цьому розмежуванню можна надавати або не надавати радикального характеру, що, проте, так чи інакше спостерігалось в історії філософії і історії науки (звідси, принаймні, утворились дві лінії пізнання, які дискурсно, символічно і текстуально «всмоктують» тезауруси, узагальнено кажучи, «платонізму» чи «аристотелізму»). Якщо дотримуватись радикальної позиції протиставлення теоретичного і концептуального мислення, що, втім, з мого погляду, ніколи в наукових і філософських практиках не відбувалось, хоча такі намагання теоретично обґрунтовувались (наприклад, Ляйбніцем в його задумі створити універсальну формалізовану мову), то й сучасна когнітологія показує, що вже на рівні психофізіології ментальних процесів вони тяжіють одне до одного. Виходячи з даних когнітологічних досліджень, тут, очевидно, дійсно можна казати про свого роду взаємопереплетення «наукової теоретизації» і, відповідно, «філософської концептуалізації» дійсності. І не усвідомлено це передусім проявляються у мові, коли ми оперуємо водночас і поняттями і образами, а поєднання цих сфер мислення відбувається у вигляді тропів – метафор, метонімії, синекдох, алегорій, іронії тощо. Власне ця обставина була виявлена і в дослідженнях з проблеми зв'язку міфу і давньогрецької літератури, скажімо, О. Фрейденберг, яка на величезному матеріалі вивчення фольклору, епосу, лірики, трагедії і комедії античності прослідковує як «поняття» виникають в слові художніх образів¹. Проте набагато важливішим є переміщення зі сфери «когнітологічної» площини розгляду того чи того можливого співвідношення поняттєвого і образного в «теорії» і «концепції» в екзистенційну площину. Скажімо, теоретично, рухаючись в «логіці понять» певної наукової дисципліни фізики, хімії, біології, соціології, ми не в змозі досягнути сенсу смерті (отже, й життя). Й *розуміння* такої неспроможності гранично дає лише філософія, що концептуалізує мниме чи дійсне, але однаково репрезентує у мисленні реальність смерті за допомогою

¹ Фрейденберг О. Миф и литература древности. – М.: Глав. ред. вост. лит., 1978. – С. 180-205.

категорій як своїх концептів. В цьому, покладаємому нами сенсі, смерть (і якщо йти за Кантом, то можна продовжити – безсмертя, Бог, свобода *etc.*) залишається для наукового теоретичного розуму «річчю-в-собі», котру, втім, ми можемо філософськи (і практично) помислити (концептуалізувати), наприклад, як це робить Кант, перетворюючи ці концепти на постулати (чи-то регулятивні ідеї) практичного розуму. В межах когнітології, що виходить з принципу єдності свідомості, мислення і мови, смерть постає в тих чи тих контекстних мисленнєвомовних артикуляціях, що й надає їй сенсу (реальності). Тому вона, як і безсмертя, для будь-якого теоретичного розуму радше метафора, ніж поняття. *Не знаю*, чи справедливий я в своїх міркуваннях, позаяк відсутнє єдине метаправило досягнення консенсусу (своєрідна сенсова конвертуємість) між цими посутньо різновекторними – теоретичним (спрямованого на розкриття сутнісних предметних зв'язків) і концептуальним (спрямованого на розуміння сенсу) – дискурсами, але резюмуючи думку, скажу метафорично: смерть ні науково-теоретично, ні в будь-який спосіб раціонально-дискурсивно, не можна досягнути, і розуміння її неосяжності доступне лише філософській рефлексії, яка історично дає великий і розмаїтий спектр її концептуалізації, пручаючись при цьому, навіть у межах розуму, релігійній вірі. І в цьому плані вищенаведена постановка питання проф. В. Рижком про об'єднання і розмежування сфер теоретичної і концептуальної форм пізнання в реальній пізнавальній практиці таїть, на мою думку, великі евристичні можливості.

Позаяк неоконцептологія маніфестується крізь призму зв'язку «концептуальності», «розуміння» і «смыслу», а «контекст», поряд з «текстом» і «гіпертекстом», постає горизонтом її змісту, то цікавим евристичним ходом уявляється думка В. Рижка, що одним з важливих контекстів розкриття проблем неоконцептології виступають *кризи розуміння/нерозуміння* (с. 31). Таких криз він налічує чотири: кризу синкретичного сприйняття світу (античність), криза віри (середньовіччя), криза очевидності (модерний час) і інтелектуально-інформаційна криза сьогодення. Усі вони виступають кризами відповідного «розуміння» того, що є, і в кожному випадку має місце свій особливий тип розуміння (синкретизм, віра, очевидність тощо). Надто вагомим, з мого погляду, постає в цьому плані наступний висновок В. Рижка: «Сучасна криза розуміння, яка названа іменем «криза інтелектуально-інформаційного розуміння», поки що підсумовує усі попередні кризи і, мабуть, провідне те, що вона базується на результатах опредметнення (для образності скажемо – «опромислювання») продуктів розумової діяльності, результатів наукової діяльності, інформаційних

технологій і усіх інших, що пов'язані з цими технологіями. Тобто на сьогодні можна говорити, що то є криза в власному значенні «розуміння». Звідси не слідує, що «глибшого» розуміння з часом не буде, скорше воно буде, як і було раніше, але на сьогодні воно сягнуло повноти. Тому філософія і має перейматися (окрім іншого) цією проблемою (проблемою розуміння), а філософування з приводу цього пропонується назвати «неоконцептологією» (с. 33).

Чи не тут криється відповідь чому в неоконцептологію входить поряд з терміном «концептуальна революція» термін «гуманітарна революція», чому до нього звертається і підтримує автор, надаючи йому статусу концепту, за допомоги якого прагне осмислити оновлення людського буття на ґрунті розкриття потаємного та розчаклування майбутнього, котре постійно чатує на долю людини (див. с. 535). На жаль, зв'язок «криз розуміння/нерозуміння» з гуманітарними революціями не знайшов в монографії відповідного осмислення. Проте, як на мене, він становить його неявний смисловий горизонт і налаштовує автора на аналіз феномена гуманітарних революцій. Це засвідчує, власне, сама хода думки В. Рижка, котрий апелює, зрештою, до «розуму», виділивши як підстави розгляду гуманітарних революцій також концепти «тіла» і «духа» в якості своєрідних «регулятивних ідей» історії їх здійснення. При цьому стрижнем гуманітарних революцій мислиться не «індивідуальний», «колективний» чи, навіть, сучасний «комп'ютерний» розум (попри змістовний аналіз розвитку даних концептів як необхідних історичних смислутворень), а Розум, в сув'язі зі свободою та людською гідністю, на який й спирається *розуміння* людиною свого буття в Універсумі. Вірогідно, саме про це автор пише: «Гуманітарна революція своїм осердям має гуманізацію людського буття, тобто його олюднення відповідно до цінностей, смислів, значень, або ж як це можна концептуальніше виразити, екзистенціалів людського буття. Останні окреслюють життєве поле людини, вихід за яке обертається трагедією, втратою сенсів буття, безвихіддю існування людини, втратою людської подоби, людської гідності» (с. 536). Щоправда в цьому контексті В.Рижко так і не виголошує концепт «розуміння», вдаючись до «розкриття», «усвідомлення» тощо. Відтак поза межами його візії, не зважаючи на розуміння (це вказує на парадокс мислення самого автора), що сучасна гуманітарна революція є продовженням реалізації розуму (с. 555), залишається вже вказаний вище історичний та герменевтичний зв'язок криз розуміння/нерозуміння і гуманітарних революцій як реалізації антропологічних особливостей людини. Це тим більше прикро, що філософські зразки концептуалізації такого зв'язку неодноразово зустрічались в історії філософії, хоча там і не

йшлося про гуманітарні революції. Варто пригадати, скажімо, різні за задумом і виконанням – трансцендентальний проект Канта у вигляді його «критик розуму», заснований на абсолютній totoжності мислення і буття ідеалістичний проект «Феноменології Духу» Гегеля, або ж величний історико-матеріалістичний проект К. Маркса під назвою «Капітал». Кожний з них на свій кшталт в системах «розумного» критичного і діалектичного мислення переглядав засадничі принципи, відтак й концепти буття людини в світі (всі ці згадані проекти просякнути, втім, просвітницьким пафосом віри в Розум; але порівняно з ними сучасні усілякого роду синергетичні, тоталізуючі й універсалізуючі проекти виглядають смислово кволими, розсудково схематичними та гуманістично бідними за змістом). Своєрідне гуманітарне розвінчання класичних проектів Розуму (і пролог критики сучасних трансгуманістичних, додаю я) маємо, як показує М. Гайдеггер, у Ніцше, який показав внутрішній «нігілізм» класичних метафізичних понять, і цим накреслив програму переоцінки цінностей, що позбавляє коренів саму потребу в попередніх цінностях, які мали свій топос у понадчуттовому. Неоконцептологія В. Рижка, втім, не ставить перед собою такого грандіозного завдання, її конкретне предметне поле окреслюється межуванням наукової теорії і філософського концепіювання. Цим, можливо, й пояснюється, нетематизація в дослідженні вище окресленої проблематики.

Текст монографії свідчить про достатньо добру продуманість і чіткість структури реалізації плану легітимації неоконцептології в сучасному знанні. Висуненню, як формулює автор, «постулатних термінів» неоконцептології – «концепту» і «концепції», передусім аналіз знання та його форм. Тут пафос розгляду передовсім полягає в розкритті болючого питання репрезентації знання та тлумачення класичної його постановки – співвідношення в пізнанні «відображення» і «конструювання». Він співчутливо ставиться до думки Ж. Ф. Рішара, що репрезентації – це конструкції, які побудовані в конкретному індивідуальному контексті для *специфічних цілей* – освіченості, розуміння тексту, інструкції, проблеми. В цілому конструювання репрезентації спрямовується задачею і природою розв'язку, яке необхідно знайти, цитує В. Рижко французького когнітивіста (с. 30). У такий спосіб, як на мене, в монографії виявляється одна з вихідних методологічних преференцій автора, а саме – конструктивістський підхід до пізнання. З іншого боку оголюється одна з «таїн» неоконцептології – доцільність конструювання концептів і концепцій (тому-то вище й говорилося про *телеологію*, а саме телеологічні підстави легітимації неоконцептології в системах сучасного знання).

З цим, на мій погляд, пов'язані, принаймні, ще такі важливі смислові зрізи тлумачення концептів і концепцій в неоконцептології, що також можна занести до вагомих здобутків дослідження проф. В. Рижка. По-перше, аналізуючи «постулатні терміни неоконцептології», В. Рижко вдається до розрізнення концептів, понять, категорій та, чи не вперше, в цьому колі, екзистенціалів. При цьому наголошується, що відправним пунктом характеристики екзистенціалів людського буття є їхня «притаманність» буттю всіх людей, *а основою виступає функціонування людської тілесності* в якості підґрунтя творення світу свідомості та світу артефактів, інформації, знань як таких (с. 161). Висловлюється й інша важлива думка, що в кінцевому підсумку зміст та функції «категорій» зводиться до змісту та функції «концептів». Звичайно, ці позиції потребують своєї подальшої експлікації та обґрунтування (принагідно зазначу, що як показав М. Киссель, в філософії Гегеля категорії як форми знання несуть смислове ціннісне навантаження, чим і відрізняються від понять).

По-друге, своєрідно продовжуючи екзистенційний зріз аналізу концептів, В. Рижко вирізняє антропологічний аспект проекту, програми, плану, сценарію як концептів праксеологічної частини неоконцептології. Спеціально розглядається феномен проекту (відповідно й програми) та його роль в розвитку прикладних та фундаментальних наук. Відтак автор виходить на концепт «мережі», і в цьому зв'язку на надто актуальне для сучасного наукового дискурсу питання співвідношення концептуального і мережевого мислення. Virізняється при цьому низка спільних рис між ними як то – це своєрідні способи «мислення-розуміння», що включають «автобіографічність» та «особистісність». Самі ж концепт та концепція в сучасному науковому мисленні досягають ефекту відповідності дійсності за рахунок функціонування їхніх складових мережевим (нелінійним) чином (див. с. 515–518). Розглядається й питання мережевих форм організації сучасного знання (с. 520), що включають в себе й комунікативно-практичний, та – в авторській артикуляції – праксеологічний аспект.

По-третє, розглядаючи роль концепції в реалізації знання на практиці, В. Рижко спинається на значенні спілкування (комунікації) як об'єктивованій умові концептуалізації. Проблема спілкування починаючи з Нового часу, тобто з розвитком академій та наукових товариств, набула особливого значення в науці як спеціального соціально-когнітивного інституту. Однак його концептуальний аспект повною мірою виявився лише в наш час. В монографії робиться важливий висновок: наукове спілкування тоді стає ефективним, коли воно спрямовується і здійснюється на основі чітко окреслених

концепцій, що виражають інтереси і потреби того чи іншого загалу та його окремих представників (с. 400).

Так, дійсно не можна «охопити неохопного», особливо в коротких роздумах про книгу проф. В. Рижка – адже в ній не «заторкнуто і порушено», а фахово проаналізовано великий спектр проблем. Тому вкажемо ще на ті, які болючими виявляються й для автора роздумів. Це освітянські проблеми та проблеми експертизи і експертного знання.

Навчання також належить до об'єктивованих умов наукової діяльності, а нині система освіти переважно побудована так, що в процесі трансляції знань від самих знань «відсікається» розуміння, – зазначає автор. Далі веде він, сьогодні важливо переконувати, як учнів, так і майбутніх наукових фахівців, в необхідності не лише опанування відповідного знання, але й вмінню бачити межі знань, їх історичність та можливість альтернативного підходу до проблем, що вивчаються. Тому головне не засвоєння якихось сукупностей положень, що має місце при вивченні теорій, а саме вивчення концепцій відповідних наукових дисциплін, яке веде до оволодіння сенсами і соціокультурними цінностями наукового пізнання (с. 412).

Цей висновок про навчання як опанування концепціями, на думку В. Рижка, є загальною потребою не лише в плані дидактики. Річ в тім, що навчання опинилось перед найскладнішою проблемою вже не як навчати, а *що і в якому обсязі*. З мого погляду, висунута і достатньо добре обґрунтована автором ідея навчання як надбання символічного (з його екзистенціалами «Істини» і «Добра») інтелектуального капіталу (с. 415-437), а також аналіз навчання в контексті праксеологічного втілення цієї ідеї (с. 437–444), переконливо аргументують саме за перехід до форми концептуального навчання, принаймні в підготовці майбутніх вчених. Вельми важливим є й те, що проф. В. Рижко спиняється в монографії також і на злободенних питаннях освіти в Україні саме в контексті праксеології концепту символічного капіталу.

Розглядові проблем концептуальності крізь призму методик і методологій, а також організаційних чинників втілення знань в дійсність, передувє аналіз суб'єктивних чинників цієї проблеми. Відтак на порядок денний виходить загальнофілософська проблема людини, що заломлюється в аспекти: як можливо (чи належить) розуміти людину як *мірило* самого концепту розуміння і реалізації практик? Власне на це питання й намагається відповісти В. Рижко. Для нього незаперечно, що провідником пізнання і діяльності виступає людина, яка і є основним мірилом пізнавальної і практичної діяльності. Підсумовуючи свій розгляд, він пише, що розуміння як умова втілення наукової концепції в діяльність є одним зі способів конструювання («вибудови») бажаного об'єкту крізь призму

соціокультурних та логіко-гносеологічних прикмет суб'єкта розуміння. Створення нового об'єкта на основі концепції є процесом, в якому одночасно задіяні три суб'єкти: суб'єкт практичної діяльності, суб'єкт пізнання та суб'єкт розуміння (див. с. 375-376). Водночас актуалізується питання наскільки повним може бути розуміння. В.Рижко схиляється до відповіді, що («мабуть»), треба мовити про можливість тотального (загального) розуміння і про елементи (частковості) розуміння, співчутливо ставлячись при цьому до думки Макса Планка щодо гальмування наукового прогресу, коли ми оцінюємо нову ідею «філософськи» – як цілком і ясно зрозумілу. Це може призводити до відкидання якоїсь новації, замість того, щоби ставитись до неї виважено і неупереджено (там само).

У такий спосіб в монографії порушується ще одна важлива проблема – людини як суб'єкта неупередженої і виваженої (адекватної) оцінки. Звичайно, в умовах розподілу праці, в тому колі й в науковій діяльності, на роль такого суб'єкта може претендувати фахівець, що набуває статусу експерта, а його діяльність, відповідно, – статусу експертної діяльності. В цій площині розгляду В. Рижко висловлює декілька цікавих спостережень. Тут можна погодитись насамперед з його думкою, що вже навіть за своїм номінальним означенням експертиза – це оцінка, тобто встановлення значимості оцінюваного відповідно до певних критеріїв (норм) (с. 377). Позаяк така оцінка в кінцевому підсумку спрямована на унебезпечення ризиків і загроз людському існуванню, то логічно припустити, що будь-яка експертиза є гуманітарної експертизою, і не тільки власне гуманітарних проблем. З цією думкою можна полемізувати, адже будь-яка експертиза є людиномірною, отже, може краще (?) сказати не «гуманітарною», а «гуманістичною» (?) (від лат. homo – людина, не плутаючи цей термін з «гуманністю» (можна, очевидно, в цьому плані говорити про її своєрідну «гуманоїдність»). Втім, посутньо вона антропоцентрична, а це несе свої загрози. Подібно, як показав Г. Йонас, до традиційної етики, що обмежується колом людських взаємин і оминає природне в людині і поза нею. Але справа, доконечно, не в словах, а в суті сучасних практик експертизи, відтак в цілому – «філософськи», проте не «операційно-предметно» – можна погодитись з Володимиром Рижком.

Звісно, така експертиза, й тут тільки можна підтримати дослідника, потребує відповідної культури експерта. Адже вона – це завжди оцінка, формулювання висловлювань, в основу яких покладено відповідні цінності і норми. «Водночас, – підкреслює автор, – на експерта чатує стан, коли в оцінку і до цінностей відноситься не те, що є (ось дане), а те, що очікується, що має відбутися (реально чи гіпотетично).

Інакше, експерт оперує положеннями можливого, майбутнього, тобто тими, які відносяться до так званого віртуально-символічного світу, або символічної реальності. Особливістю останньої є те, що в цій реальності майбутнє присутнє як певний ідеальний стан» (с.385-386). Звідси зрозуміло, що «культура експерта передбачає врахування особливостей функціонування часу в реальному і символічних світах. Якщо цим нехтувати, то експертна оцінка сама буде представляти одну з форм функціонування міфології», – заключає автор (с. 386).

Ось цей конструктивний висновок, як на мене, неявно приходить в суперечність з постулюванням в роботі екзистенційного вихідного принципу експертної діяльності: «Гуманітарна експертиза (будь-яка експертиза – гуманітарна) виражається «екзистенціальним трикутником», який має три кути : життя-смерть та вершину, що об'єднує перший та другий кути – Вічність. Саме «вічність» – це вічність людини. Її має постійно враховувати гуманітарна експертиза. Тобто, усі висновки експертизи, будь-які її об'єктивні результати, не зникають, а тільки перевтілюються в різні стани і ці останні мають «контролюватися» ідеєю «Вічності» (с. 387).

Якщо, звичайно, мислити в Кантовому дусі, то, безумовно, тут не існує ніякої суперечності, бо розводяться ноуменальний і феноменальний світи, відтак дане положення лише слугує своєрідною регулятивною (ціннісною, практичною) ідеєю проведення конкретних експертиз. Втім, *чи не слугує апеляція до ідеї Вічності розриву суцього і належного* (навіть, якщо її символом виступає не Бог, а Людина чи-то «вічні» цінності Добра, Істини, Справедливості, Свободи тощо)? Отже, й розрив між майбутнім і минулим але теперішнім, власне розрив конкретно-історичного, *соціального часу*, який об'єднує реальний і символічний світи, а тому чи не дезавуюватиме приховано це смисли і висновки (оцінки) експертної діяльності, практично ведучи, скажімо, до відкладення прийняття практичних рішень в довгий ящик, сумнівів і непевності, що, зрештою, анігілює її ефективність? Хоча в перспективі буття людської екзистенції посутньо так воно і є ... принаймні, екзистенціалізм не дав на це відповіді.

Так, дійсно, і тут треба тільки погодитись з автором, ми маємо враховувати в кожному конкретному випадку експертизи ймовірність висновків, їх вірогідний характер і обов'язково *зазначати відсотки* ймовірності (там само). Однак як *счисляти* ці відсотки? Якщо соціологічними методами й відповідними математичними операціями (що саме по собі припустиме і поширене в соціології), то тоді це не викликає сумнівів. Але як «счисляти» оцінки? Чи можливе це, навіть беручи до уваги, що висловлені вони прескриптивно? Тут, потрібний, очевидно, інший дискурс. І чи врятує ситуацію

пропозиція автора інтерпретувати експертизу, що є посутньо (за автором) гуманітарною, і опікується достовірністю оцінок, доповнення, якщо вона стремить відповідати критерію гуманітарності, концепту «істини» концептами «справедливості» та «правди»? За логікою концептуалізації гуманітарної експертизи автором, виходить, що це цілком можливо. Проте в такому контексті змінюється й розуміння істини – тут вона за авторською логікою набуває статусу «гуманітарної істини».

В пізнанні під «об'єктивною істиною» розуміється «ідеал пізнання, а не незалежність істини від суб'єкта», стверджує автор. І показуючи в цьому сенсі обмеженість природничо-технічного розуміння «об'єктивності», пише: «Будь-який ідеал, відомо, за означенням є станом, якого не можна досягти, але тим не менше без нього в гуманітарній сфері не обійтися, бо, власне, людина як людина, тільки і може існувати, сповідуючи ідеали, надії на краще. А це все означає, що в гуманітарній сфері істина є не тільки те, що є, але й те, що має бути, вона презентується справедливістю і правдою» (с. 381). Звідси робиться й наступний висновок: «Гносеологічні концепти культури експерта – істина, справедливість, правда функціонують в єдності і мають не одне, а декілька кодувань, кожне з яких, між іншим, може мати окреме значення», відтак «невід'ємною і загальною прикметною культури експерта є розуміння експертом гуманітарного простору, чи особливостей гуманітарних цінностей» (с. 382).

Однак ця обставина, на мій погляд, не лише задає «онтологію експертизи», але й виводить її в комунікативно-герменевтичне і дискурсивне поле, адже *розуміння цінностей* – це опанування певних диспозицій і встановлення до них певної знаково-символічної і концептно-смісловної дистанції, що відбувається коли на сцену мислення виходить *Інший з його мовою і відповідними концептами*. Тобто все це відбувається в спілкуванні і міжособистісній інтеракції. Визнання даної обставини ми маємо, власне, й у В. Рижка, зокрема, коли він пише, що мова повинна вписуватися в контекст сприйняття суб'єкта й бути йому зрозумілою (с. 249), а з іншого боку – наполягає, що комунікація – це передовсім розуміння, а не тільки обмін інформацією як передача певних даних. Розуміння, резюмує автор, феномен культури, який обов'язково передбачає смисли (сенси), які несе в собі об'єкт розуміння, тобто, чим це все обертається для людського буття (див. с. 149). У цьому *смісловому контексті*, на мій погляд, висвітлюється проблема інтерсуб'єктивності як необхідної умови можливості аргументації, що дає підстави розглянути «гуманітарну істину» дещо під іншим кутом зору.

Якщо в природничо-науковому знанні припускається, що об'єктивне знання можливе без інтерсуб'єктивного

обґрунтування, то за комунікативно-герменевтичної раціональності, яка становить підґрунтя і домінує в гуманітарній сфері, така можливість виключається. Показовою тут є позиція Ю. Габермаса. Згідно їй істинність висловлювань не може бути обґрунтована робом апеляції до чуттєвої достовірності. На його думку, теорія відповідності тверджень дійсності не в змозі дати необхідний критерій істини, позаяк вона намагається вийти за межі мови. Ю. Габермас вважає, що *істинність висловлювань* не можна відділити від аргументативного обґрунтування *претензій на істинність* суб'єктів комунікації, опосередкованої мовно. Питання за яких умов висловлювання постає істинним, отже, виявляється пов'язаним з питанням за яких умов висловлювання постає виправданим (справедливим). Відтак ідея істини може бути розкрита лише в площині *дискурсного виправдання обґрунтованості* висловлювань. Процес досягнення істини набуває форми теоретичного дискурсу, метою якого є раціонально мотивований консенсус, заснований на незаперечності використовуваних аргументів. У такий спосіб критерій істини включає комунікацію і відповідну мовну практику. Істина постає як комунікативний процес, що набуває форми теоретичного дискурсу, що включає різні рівні аргументації, які відрізняються між собою за глибиною рефлексії. *На передній план виходить прагматичний аспект умов можливості досягнення раціонального консенсусу через аргументацію.*

Ця обставина, як на мене, набуває вирішального значення для гуманітарної експертизи, тим паче, коли ми розглядаємо проблему культури її суб'єкта не як окремого індивіда, а як певну культуру в певний час сформованої групи людей, що мають оцінювати конкретну проблемну ситуацію, отже, передовсім досягати згоди відносно цілей, завдань та прийнятності певної методології, а далі концептуалізувати та проектувати експертвання, готуючи у такий спосіб ґрунт для прийняття раціональних рішень для практичного її розв'язання. Достеменність («істинність») оцінок тут має своєю передумовою досягнення певного консенсусу всередині такого «суб'єкта», а це може відбуватися лише на ґрунті пошуку *кращого* (справедливого, правдивого) *аргументу*, а з іншого боку – «взяття у дужки» немінучих ціннісних розбіжностей та преференцій. Згадуваний проф. В. Рижком «екзистенційний трикутник» в цьому власне комунікативно-герменевтичному «гуманітарному просторі» вплутується в мережево оцінок, де розуміння сенсу життя/смерті часто-густо набуває форми паралогії, а не консенсусу з погляду Вічності (ідеальної комунікативної спільноти, експектацій Раю, Бога).

З іншого боку, суспільство в плані соціального зв'язку між людьми поміж всього постає й як сукупність різних мовних

практик. Їхня множинність і гетерогенність веде до розбіжностей і конфліктів. Саме мовне поле – це арена змагань, бо ж мовні акти підпорядковані загальній агонистиці. Немає такого дискурсу, який здатен замінити або нормувати інші. Жоден не охоплює інші, не відповідає їм. Соціальна прагматика є нашаруванням мереж гетерогенних висловів – денотативних, прескриптивних, перформативних, технічних, оцінних. Це ставить під сумнів можливість консенсусу.

Через гетерогенність дискурсів, як показав Ж.-Ф. Ліотар, не можна, експліцитно обираючи продовження одного, імпліцитно реалізувати інший. Тому розв'язання конфлікту за правилами певного виду дискурсу припускає несправедливість щодо інших видів дискурсу. Основна несправедливість полягає в тому, що мовні можливості залишаються не актуалізованими. Можливості – гетерогенні, позаяк – гетерогенні дискурси, і не існує мета- правил, що їх об'єднує. Тому одна можливість не може замінити іншу. Передовсім відсутнє правило, яке б дало змогу обґрунтовано та справедливо розв'язати їхню суперечку. Відсутність метаправила – це відсутність деякого найвищого принципу організації дискурсу, скажімо, Бога, Суду, Ідеалу, Ідеї. *З цього погляду, треба брати до уваги й ту обставину, що Габермасова етика дискурсу, ключовим пунктом якої є «консенсус», призводить до банкрутства справжньої множинності, бо вона теоретично уможливила це банкрутство.* Те, що точки зору всіх мовців щодо універсальних чинних правил можуть збігатися, хоча є гетероморфними і підпорядковуватись гетерогенно прагматичним правилам, є не безневинною ілюзією, а такою, що може мати тяжкі наслідки. *«Консенсус» - це принцип лише деяких, а не всіх мовних ігор і відповідних способів дій. Відтак він можливий на певний час у певних умовах.*

В цьому плані необхідно, на мою думку, обережніше ставитись до культури експертів, маючи на увазі не лише внутрішню культуру мислення та оцінки, а й культуру як соціальну мережу експертних знань, яка далі більше інституалізується. Будучи, в широкому сенсі, оцінкою ризиків і небезпек людському існуванню, експертиза сама може породжувати певні загрози і ризики, котрі пов'язані зі спеціалізацією знань і перетворенням її на певну наукову субкультуру. Чи не доцільніше з цього погляду розглядати власне гуманітарну експертизу у розумінні «продовження етичної експертизи», яка спирається й на логос «етосу», а не лише «епістеме»?

Для будь-якого експертного знання, як уявляється, важливим є не лише зміст, але й його культурна форма, що включає, як вже зазначалось, моральні, правові, естетичні та ін. ціннісно-нормативні диспозиції. Експертиза як культура –

це не лише знання, але й, зрозуміло, практика, особлива гуманітарна технологія реалізації отриманих знань-оцінок. Чи можливо будь-якого фахівця вважати експертом? Ясна річ, що ні. Тому звертаючи увагу на особистість (гуманітарного) експерта, відповідно, його культуру, доцільно, очевидно, в соціокультурному сенсі вирізняти два аспекти його досвіду: з одного боку, як ідентичного повсякденному життєвому досвіду пересічної людини, з іншого – накопиченому ментальному і когнітивному досвідові людства, який, втім не є Вічним. Через такі форми досвіду експерт мережево, робом втягнення в різні інституції і дискурсні практики, пов'язує себе з культурою суспільства або з її конкретною сферою, перетворюючись на своєрідного її носія і слугуючи збереженню та відтворенню й накопиченню людського потенціалу суспільства. Принципи гуманізму постають у такий спосіб смисловими засадами експертизи. Але тут постає проблема вибору, адже в сучасному глобалізованому і водночас мультикультурному світі існують різні форми гуманізму. Позаяк особливості сучасної культури і конкретний зміст гуманізму (розуміння людяності) в сучасному світі міцно переплетені, то це означає, що експертна культура в її двох іпостасях як культура фахівця і культура експертизи, навіть в її спеціалізованій формі, може розвиватися тільки разом зі своїм гуманітарним складником, відтак бути дієвим чинником або гальмом тих чи тих культур людського соціуму.

Експертиза в науці, обґрунтовує свою думку В. Рижко, – це один з проявів гуманітарної революції, а її формою тут є філософія та етика науки. Ця думка мені дуже імпонує. Особливо, погоджуюсь з автором, це важливо стосовно соціальних та гуманітарних знань, позаяк вони безпосередньо стосуються питань людського буття та очікувань майбутнього (с. 560). В цьому плані, на думку дослідника, неоконцептологія, даючи можливість розглядати концепти та концепції як теоретичні форми герменевтичного мислення або ж розглядати їх як теоретичні форми розуміння (снів пізнання) (ця думка, на мій погляд, безумовно, також заслуговує на ретельне осмислення), сприяє й легітимації нового суб'єкта пізнання - експерта (це положення, вважаю, також слід взяти до уваги, проте в корекції з моїми попередніми зауваженнями). І в цьому контексті *неоконцептологія маніфестує власне сучасну гуманітарну революцію в її тлумаченні проф. В. Рижком.*

У такий спосіб автор монографії відчиняє двері у широке поле рефлексії неоконцептології – від нового осмислення концептів і концепцій до гуманітарних революцій як радикальних парадигмальних змін в пізнанні, освіті та людському бутті в цілому. При цьому «нове» стосовно існуючого, підкреслює В. Рижко, тут завжди виступає не те

щоб його протилежністю (хоча це можливе у певних випадках), а загалом – *іншим*, яке не слідує з попереднього, а є його *доповненням*. Це своєю чергою ставить питання про концептуальну зміну існуючого мисленнєвого процесу. І важливо, що ця зміна постає саме в формі революції (істотної зміни), тобто виступає зміною одних понять іншими, досі не існуючими. Відтак в книзі ставиться питання взагалі про розуміння отриманих результатів, сенсів, або, інакше, – резонів пізнання (див. с. 577).

Розгортаючи далі дане міркування і торкаючись питань іновацій, В. Рижко висловлює надзвичайно вагомий для сучасної практики пізнання і технонауки думку, а саме, що без *концепту власності* (приватної власності) іновації набувають химерного образу. Інноваційна чи технонаукова діяльність в такому випадку постає «випадковою креативною справою індивіда –вченого» (с. 579) і веде до породження різного роду симулякрів (в тому колі й до перегляду тлумачення «істини/хиби» як засобів оцінки), зрештою, до когнітивного хаосу, збільшення ризиків і небезпек в соціокультурних практиках.

Концепт власності лежить «в основах тілесного буття людини». Без врахування цього, на думку В. Рижка, «створюється міфічна (міфологічна) картина світу і, відповідно, духовні цінності та інтелектуальна складова набувають однобокого функціонування при їх усвідомленні та в соціальних практиках» (там само). Це ще один важливий поворот думки автора, враховуючи, що власність не є лише економічною, правовою, психологічною та ін.. категорією (хоча постає і в цих іпостасях), а сягає своїми витокami психосоматичної та соціокультурної ідентичності особистості, яка її артикулює вже в мові робом *розрізнення моє, своє, не моє, інше, чуже, зрештою, - «ми-вони», «свої-чужі», «друзі-вороги»* та ін. З іншого боку, актуалізується й проблема співвідношення суспільної та приватної власності, навіть в тому аспекті, що великою мірою матеріальна інфраструктура буття людини (господарство, архітектура міст, комунікації, соціальні інституції, техніка, технології) є своєрідним подовженням «тіла людини». У такий спосіб оголюється новий вимір *онтології* неоконцептології в плані екзистенційних та антропологічних її підстав. І водночас така онтологія дає змогу розкрити роль *особистісного знання* в процедурах концептуалізації, в даному випадку концептуалізації неоконцептології.

Якщо йти перевіреним у філософії шляхом, то можна погодитись, що онтологією концептології (що тут збігається з концептуалізмом, як правильно підкреслює В. Рижко, йдучи за думкою С. Неретіної і О. Огурцова), виступає Бог як гранична основа реалізації суб'єктом свого духовного потенціалу і

долучення до святого. *Неоконцептологія в цьому плані, за автором, виникає на новій онтологічній основі – розвиненості теоретичного осягнення світу, яке внаслідок значної абстрактності, втрати віри в очевидність ставить питання про розуміння як осмислення втрачених за поглибленої теоретизації його сенсів та значень, що призводить й до появи ще одного суб'єкта пізнання – експерта як фахівця в сфері витлумачення.* Граничною засадою (якщо йти за логікою монографії) концептуалізації в межах неоконцептології, відтак виступає інформаційне, мережеве, знаннєве суспільство, де «практично неоконцептологія сама набирає теоретичного вираження (системність, обґрунтованість)» (с. 49). Але істотно, що це має форму проекту, плану, прогнозу, «дорожньої карти», чим власне ще раз підтверджується вище висловлена мною думка про засадничо *телеологічне*, або ж, ближче до тексту роботи, засадничо *праксеологічне* обґрунтування неоконцептології.

Ця думка, може здатись, дещо суперечить загальній візії автора. Чому у розділі 1.5, що носить назву «Неоконцептологія і онтологія: єдність тексту, гіпертексту та контексту» він із захватом цитує положення концепції постмодерних філософів Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, яку вони викликали у книзі «Що таке філософія?».

Їхня відповідь на це питання, з погляду В. Рижка, зводиться до думки, що філософія – це знання, яке покликане долати хаос (хоча б розуміти його) і сприяти встановленню порядку. При цьому вони немов би виходять в своїх розміркуваннях з онтологічної ідеї – «існування усього як хаосу, вічно-конкретного становлення, змін, які охоплюють усе і водночас в оцьому «все» існують найрізноманітніші «зв'язки», «дірки», «тріщини» тощо» (с. 54). Ось беручи це міркування за своєрідну «нитку Аріадни», В. Рижко тут буде таку аргументацію: в онтологічному плані неоконцептологія виступає вченням про триєдність тексту, гіпертексту та контексту розуміння в тому плані, що вихідним пунктом є «Все» – хаос як явище» (с. 55). Втім, не вдаючись до подальших міркувань автора, в яких він описує рівні розуміння представлені «гіпертекстом» і «контекстом», вкажемо й на ту обставину, що в своїй «онтології» концептів Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі спираються й на своєрідну екзистенційну парадигму. Вони добре розуміють, що без врахування «живого життя» «носіїв концептів», ми багато чого втрачаємо в розумінні їх змісту, бо вилучаємо «суб'єктну складову» – інтенційність та сенс концептів. Постмодерні мислителі з цього приводу говорять, звісно, іншою мовою. Проте вони також вважають, що концепти потребують «концептуальних персонажів», котрі сприяють їх визначенню. Одним з таких персонажів є *друг*. У філософії, з їхнього

погляду, під «другом» розуміють не зовнішній персонаж, приклад або ж «емпіричну обставину», але щось внутрішньо присутнє в думці, умову самої її можливості, живу категорію, *елемент трансцендентального досвіду (курс. мій – Ю. І.)*. Завдяки *філософії*, підкреслюють мислителі, греки кардинально змінили топос «друга», який виявився співвіднесеним вже не з іншою людиною, а з деякою Істотою, Об'єктністю. Це утвердило розуміння концептів не як чогось мінливого, а навпаки, як того, що вони зроблені добротю і несуть в собі пам'ять про тривоги та небезпеки творчості (зазн. праця с. 14).

Володимир Рижко, на мою думку, також, безсумнівно, відчуває певну неповноту запропонованої онтології неоконцептології. Інакше б в його розвідці не з'явилась глава 7.7. «Триєдність людини, «триєдність світу» та «триєдність» людських практик як чинників наступних гуманітарних революцій: світ без зброї, воєн і кордонів. «Солодкий сон філософів». На перший погляд – це просто маніфестація певних ціннісних преференцій та світоглядних орієнтацій автора. Однак вже розгляд всіх згаданих іпостасей «триєдностей» як чинників майбутніх гуманітарних революцій (а ми пам'ятаємо, що гуманітарна революція постає у В. Рижка як вираження (розв'язання) криз розуміння/нерозуміння в історії) вказує, як на мене, на екзистенційну парадигму і антропологічний зріз представленої в книзі концептуалізації. При цьому вчення про «триєдність людини» тут жваво нагадує гностичну доктрину, а в цілому текст глави, можна казати, постає своєрідною «метаповіддю», яка, всупереч постморністським прокламаціям, легітимізує за всієї плюральності єдність та цілісність історичного процесу пізнання, пручаючись, втім, його тоталізації, (свідченням чого, зокрема, вже є їх наявність в історії науки у великій множинності). Водночас – це туга за сакральним та трансцендентним, що будучи притлумленими у монографії неначе раптово у заключній главі виринаються на волю.

Як показав, пише Р. Колінз, на прикладі математики Д. Блур, істина має всі характеристики, встановлені Е. Дюргеймом для сакральних об'єктів релігії: вона трансцендентна щодо індивідів, об'єктивна, примусова і потребує поваги. Що надає певним ідеям та текстам сакрального статусу? – запитує соціолог філософій. І в якості відповіді пропонує теорію, яка вказувала б на умови за яких певні концепти символічно сприймалися як морально і когнітивно зобов'язуючі. Це – теорія ритуалів взаємодії або інтерактивних ритуалів, що пов'язує символи-концепти зі соціальною належністю, відтак і почуттями та емоційною енергією солідарності й переконання. Особливою формою такої емоційної енергії є креативність творців тих чи тих

текстів. На мою думку, це, безумовно, притаманне й метаоповіді розгорнутій в заключній главі монографії проф. Володимира Рижка.

Думка про істину передбачає бажання цієї істини і тому є особистою істиною. Однак цей особистісний мотив спрямований на безособистісне всезагальне, позаяк жадати істини – значить жадати чогось загально значимого, писав М. Полані. У такий спосіб встановлюється зв'язок між поняттям «особистісного знання» і характером та формою концептуалізації дійсності. На цю обставину вказує сам В. Рижко у своїй попередній книзі «Концепція як форма наукового знання». Він пише: «Аналіз наукового знання привів Полані до думки, що не все знання означене, бо завжди в знанні є дещо більше, аніж це виявляється його логічними формами, структурами. Доцільно, мовляв, розмежовувати об'єктивне та особистісне знання, Якщо перше є означеним, то останнє – це неозначене знання. Нехтування останнім призводить до вилучення значного прошарку пізнання. Власне, тут йдеться про диспозиційне знання, себто таке, яке існує у певному відношенні – як предикат відповідного суб'єкта. Та суб'єктом у даному випадку виступає особистість як носій цього предикату. Концепція і неозначене знання мають певну спільність, яка полягає у тім, що перша і друга не подають (репрезентують) свою власну структуру, а подають (репрезентують) особистість (її позицію), котра існує в цьому знанні. І концепція і неозначене (особистісне) знання щодо теорії є наперед заданим знанням, себто таким, з яким суб'єкт підходить до розв'язання відповідних теоретичних питань¹. У такий спосіб концепція виконує функцію мови науки не в сенсі реєстрації висловлювань, що впливають безпосередньо з досвіду чи-то з певних логічних засад: в ній самій виявляються раніше невідомі конотації значень вживаємих концептів, які не існували раніш, і які виявляє, описуючи та пояснюючи їх в своїй ціннісній диспозиції до них – з позиції певного розуміння та інтерпретації – науковець як певна особистість, що залучена в (чи-то обрала за покликом серця) певне наукове співтовариство, відповідно, комунікативну спільноту. На мій погляд, таким чином, можна прослідковувати не лише певну *ціннісну відповідність* між переконаннями і віруваннями вченого і денотатами концепції, але й розкрити певну його *відповідальність* за наслідки можливої концептуалізації та її репрезентації в науковому співтоваристві та соціумі.

Це, з одного боку, наводить на критичну думку щодо обережності поводження з «метанаративами», безумовне

¹ Рижко В.А. Концепція як форма наукового знання. – К.: Наукова думка, 1995. – 211 с. С. 71.

відкидання яких у постмодернізмі, призводить до відстороненості від історичних, соціальних і, особливо, політичних реалій, а саме дискредитації позиції *залученості* (engagement), вбачання в ангажованості лише негативного змісту, що веде до апологетики дійсності, знезначення культурних сенсів, злиденності етики, теоретичних побудов академічної науки та філософії, а в масовій свідомості – до розквіту цинізму і байдужості. З іншого боку, історія культур характеризується не лише творенням *Великих оповідей*, але й рефлексією над їхнім змістом та підставами появи, в центрі яких в наш час може опинитись й особистість їхнього, не обов'язково як раніше колективного, творця. Однак їхня легітимація обов'язково потребує культурної трансляції, в яких цінності попередніх великих нарацій переоцінюються за рахунок як нового прочитання «старих» сенсів, так і символізації принципово нових, народжених появою ще не існувавших концептів та концепцій.

Рефлексія над Великими оповідами може, зокрема, вести, як показав М. Гайдеггер на прикладі Ніцше, до виявлення метафізичних підстав нігілізму (посутньо «негації») як *історичної події* радикальної переоцінки всіх попередніх цінностей, коли вибивається ґрунт (сенси) з під «місця буття» старих цінностей («Бог – вмер»). Сама переоцінка мислиться як зміна у попередньому способі покладання цінностей і «виращування» нових ціннісних потреб². Це міркування нагадує мені розуміння В. Рижком гуманітарної революції в її перетворювальній ролі. При цьому, подібно до того як М. Гайдеггер показує «метафізичну війну» Ніцше з укоріненням старих цінностей у «понадчуттєвому», так і автор монографії, визнаючи певну спільність Платонові «ідеї» з «концептом», концептуально полемізує з її «надчуттєвістю», пов'язуючи функціонування концепту з його розумінням 1) суб'єктом – творцем концепту, і 2) суб'єктом – адресатом концепту. У такий спосіб, зазначає він, можуть виникати ситуації, коли не спрацьовує мислення за схемою логічної опозиції «істина/хиба», і тоді пропонується звертатися до трьохзначної логіки («логіки доповнюваності»), або ідеї плюралізму (С. Неретіна, О. Огурцов) (с. 578). В. Рижко критично ставиться до таких позицій/пропозицій, справедливо вбачаючи в цьому виявленні певних соціокультурних констеляцій, і не врахування тих концептів, які репрезентують особливості самої людини – її *тіло, духовність та розум*. На ґрунті такого розуміння він власне намагається обґрунтувати своє «реалістичне» світобачення, однак, як би то не було факт, за допомоги *сакрального* (згадаймо наведені вище слова Блура) числа «три», або «Трійці» (чи це збіг? Метафора, на

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006. – С. 83.

крихких крильцях якої тримається, за словами Ортеги-і-Гассета, весь Всесвіт?), що й зреалізовує в своєму «Сні філософа», власне своїй Оповіді. Можна, звичайно, скільки завгодно критично рефлектувати чи іронізувати з цього приводу, втім, за цим стоїть позиція автора, вистраждана Досвідом автора. Саме Досвідом з Великої літери, що перевершує життєвий, і так званий «емпіричний» досвід (хоча, безумовно включає його у вигляді осмислених змістів життєсвіту), і сягає Смыслу, знову ж таки з Великої літери. Не буду відтворювати аргументацію автора та сперечатись з приводу утопічності чи не утопічності, метафоричності чи концептності пропонованої Метаоповіді, що, на мій погляд, остаточно – в епістемологічній площині – *ціннісно* легітимізує Неоконцептологію. Скажу лише одне: врешті-решт утопії, не дивлячись на їхню «прогресивність» чи-то «реакційність», завжди створювались з метою бачення, звичайно, як це уявлялось авторам, «кращого життя», а кращі утопії, просвітлені гуманізмом за словами нашого автора «Третьої правди» («Вічності»), звісно, якщо до цього дозрівали їхні творці, – з метою продовження гідного життя людини в смисловій ойкумені безконечного, невідомого і небезпечного Всесвіту. Як тут не погодитись з не кричущою, смиренною, майже сором'язливою «третьою правдою» В. Рижка, що веде до герменевтики екзистенціювання людини через «життя», «смерть» та третій стан – «Вічність», яка втілюється в «Дитині», і реально і символічно. І заради неї, цієї «Дитини», нікуди правди діти, всім працьовитим, відповідальним, глибокого сумління людям споконвіку сниться «Світ без зброї, воєн, кордонів». Чи перетвориться цей «сон» на концепт нової гуманітарної революції – можна лише гадати та уповати. Між тим, ми маємо бути тільки вдячними Володимирі Антоновичу Рижку за ту, без перебільшення, титанічну працю, яку він здійснив в «Неоконцептології», а надто за його людяну позицію вченого, філософа, громадянина, на фундаменті якої остання розбудована.

Юрій Іщенко,
доктор філософських наук, зав. відділом
«Наукові і освітянські методології та практики»
Центру гуманітарної освіти НАН України

Рецензія надійшла 08.10.2017