

## ПРОБЛЕМА ТИПІЗАЦІЇ ТА ЇЇ СУСПІЛЬСТВОЗНАВЧІ ТЕМАТИЗАЦІЇ

Карпенко І.В. (м. Харків)

### **Анотації**

*В статті дається аналіз тематичних підстав типізації. Визначено, що структура духовного виробництва, яка об'єктивувалася, істотним чином впливає на формування архітектоники і топології філософського простору культури в його синхронічному і діахронічному зрізах. Кореляція структури духовного виробництва з історією розвитку суспільства і прийнятою її хронологією є складнішою, якщо і взагалі можливою як предмет аналізу.*

*In the article it has been given an analysis of the thematic foundations of typologies. It is approved, that the structures of the objectified spiritual creativity has an essential influence on architectonics and topology of the philosophical space of culture in its synchronicall and diachronicall cut. Correlation of the structure of the spiritual creativity with the social history and its adopted chronology is more complex, if it is possible as a subject of analysis at all*

### **Ключові слова**

ТИПІЗАЦІЯ, ТЕМАТИЗАЦІЯ, ЖИВИЙ ДОСВІД, СУСПІЛЬСТВОЗНАВСТВО, «ОБ'ЄКТИВУЮЧА РЕФЛЕКСІЯ», ФІЛОСОФУВАННЯ, ПСИХОСОЦІОКУЛЬТУРНА МАТРИЦЯ, ДУХОВНЕ ВИРОБНИЦТВО.

### **Актуальність теми**

Якщо філософія «сама собі свято», яке не потребує ніяких і нічиїх санкцій, то і у такому разі свято, що триває більше двох з половиною тисяч років, має свою історію, хоча при написанні цієї історії немає особливої необхідності корелювати її з історією суспільства і культури. Якщо ж виходити з «необхідності філософії в культурі», то тоді її історію слід «пов'язувати» з історією суспільства і культури. І оскільки в методології будь-якого історичного дослідження присутня типізація, то уникнути її неможливо ані в першому, ані в другому випадку. Отже, все питання полягає в тому, яка при цьому використовується підстава.

### **Мета статті**

Отже, метою статті є спроба визначення тематичних підстав типізації. Тут треба усвідомлювати те, що, торкаючись проблеми типізації у філософії, ми тим самим втручаємося в сферу особливу і специфічну. Цією проблемою займаються не філософи-любители і не початківці, а навчені життєвим досвідом і збагачені спеціальним знанням професіонали, які до своїх висновків прийшли в результаті

тривалих роздумів і які ставляться до них дуже сумлінно. В зв'язку з цим подальший виклад слід розглядати як такий, що потребує дискусійного випробування, особливо в частині аргументів, що приводяться.

### **Аналіз останніх досліджень**

Різна динаміка економічних, політичних, соціальних, духовних процесів суспільства викликає до життя різні «галузеві» періодизації істориків, кожен з яких переслідує цілі своєї науки. Історик філософії, як правило, запозичує періодизацію розвитку світу філософії в історії суспільства, або історії мистецтва, або історії науки. Здавалося б, що саме таким чином реалізується ідея зв'язку розвитку філософії з суспільством, культурою в цілому. Насправді ж це не зовсім так. Аргументом для такого твердження є положення Е. Гуссерля і А. Шюца про те, що співвідношення між життям і думкою, «живим досвідом» і «об'єктивною рефлексією», однотипні співвідношенню «життєвого світу» і «об'єктивуючої науки». І саме суспільна наука пропонує ту періодизацію розвитку суспільства, яка використовується істориком філософії. Ми звикли оперувати такими поняттями, як «філософія середньовіччя», «філософія Відродження», «філософія Нового часу» і т. д., не замислюючись, що цю періодизацію історії філософії проводимо на «тематизованій» історичною наукою основі. До того ж і самі історики подібну періодизацію вважають вельми умовною. Ле Гофф говорить, наприклад, про «довге середньовіччя», відзначаючи при цьому, що з антропологічної точки зору Новий час не так радикально відрізняється від середньовіччя, як це вважається традиційно. Адже архаїчне проступає все знову і знову крізь нові, здавалося б, соціальні форми. О. Розеншток-Хюссі пише, що «французи винайшли період під назвою „Ренесанс“; початок його було віднесено до 1450-го, а кінець – до 1498, або 1500, або 1517 року. Сьогодні кожен директор середньої школи або президент коледжу знає абсолютно точно, що Ренесанс – це було золоте століття. Насправді, час між 1450 і 1517 роками – один з найогидніших і похмуріших у минулому людства. Зростання міст тоді припинилося по всій Європі, і люди різних гільдій і професій, через відсутність роботи, кинулися в гангстерське життя ландскнехтів. Дрібні тирани руйнували основу місцевого самоврядування. Церква трохи не розвалилася під гнітом розчарувань, принесених Вселенськими соборами і гуситськими війнами. Християнство дичавило. <...> Папи вбивали своїх кардиналів, а князі – братів і батьків. Була установа іспанська інквізиція і опублікований зловісний „Молот відьом“. <...> І ось цей період злочинів і звірств був після 1815 року зведений в Золоте століття» [9, с. 566]. І далі він продовжує: «Імовірно, окремих Ренесанс, як специфічний період, що відокремлює Середні віки від Нового часу, починає зникати навіть з тієї наукової сфери, де народилося саме це поняття і виділення, – з історії мистецтв.

Авторитетні дослідники цього періоду, на зразок Р. Родера, починають і кінчають свої роботи з вражаючої заяви: вони не змогли знайти того, що припускали знайти, – реальний Ренесанс, а знайшли швидше звироднілість і відчай» [9, с. 569].

### ***Постановка проблеми***

Чи не свідчить це про те, що поняття «філософія середньовіччя», «філософія Відродження», «філософія Нового часу», що фіксують певну гетерогенність світу філософії, наперед позбавлені строгості й умовні. Не менш умовними є і поняття, що спираються на хронологічні (філософія ХХ ст.), географічні (філософія Близького Сходу), соціально-стратифікаційні (філософія буржуазії, що зароджується), національно-етнічні (німецька філософія) та інші віхи. Інакше кажучи, філософія, яка так багатотрудно відстоює свій привілей бути не наукою як історія філософії (а саме в цьому вигляді вона перш за все подовжує свою традицію в інституційних формах культури) опиняється в полоні наукового, сформованого суспільною наукою, образу розвитку соціуму. І до властивого філософії жадання трансцендентного, до властивих їй трансцендентальних імплікацій, що роблять дуже тонкою нитку, яка пов'язує її з життям, приєднується ще не властивий їй образ кумулятивного і прогресивного розвитку. Чи не тому все частіше зустрічаються твердження, що Платон і Сократ не менш цінні, ніж Декарт або Кант, і що філософське знання приростає індивідуальними зусиллями видатних мислителів.

### ***Обговорення проблеми***

При типологізуючому підході історик повинен виходити перш за все з соціальних інтеграцій (часто відносних), які дозволяють людям відчувати себе такими, що належать до одного соціуму, часу, простору, етносу, покоління, соціальної групи і т. д. У зв'язку з цим зрозуміти суть філософії того або іншого типу або періоду набагато важче, ніж філософію того або іншого мислителя, що живе в цей період. У останньому випадку на допомогу приходить його біографічна ситуація, його свідомі (часто декларовані) наміри щодо змісту своєї творчості, її цілей і результатів. Філософія ж певного періоду або типу виникає як зчеплення і усереднення невизначеної безлічі індивідуальних зусиль тих, хто філософує, працює під впливом схожих соціально-культурних умов. Але, по-перше, схожість умов автоматично не трансформується в схожість відчуттів, настроїв, переживань і думок, а по-друге, виникають також різночитання і самих схожих умов: «одні бачать у Флоренції Лоренцо Прекрасного золоте століття, а інші – мало не бенкет під час чуми. Кузано або Піко делла Мірандола дають переконливий матеріал для взаємодоповнюючих оцінок» [2, с. 104]. Справа, звичайно, не в тому, щоб стерти межі і не бачити відмінностей між, скажімо, філософією середньовіччя і філософією Відродження і зробити висновок про історію філософії як

Проблема типізації та її суспільствознавчі тематизації

про гомогенний, позбавлений усяких внутрішніх відмінностей (і часових, і просторових), феномен і на цій підставі заперечувати ідею всесвітнього історико-філософського процесу. Йдеться не про знищення проблеми типологізації філософії як такої, а про недоліки і слабкі місця її існуючих типологізацій. Річ у тому, що можлива інша типологізація світу філософії, яка витікає з того, що люди скрізь і завжди є людьми, і як би вони не змінювалися, щось залишається незмінним. І не тільки те, що стосується їх тілесної природи, але і те, що входить до складу їх духовного світу, їх ставлення і до себе, і до зовнішнього світу. Відчуття, настрої, переживання, думки, ідеї, проблеми людей, що живуть в різні історичні епохи, дають хороший матеріал для порівнянь і аналогій. Останні дозволяють краще зрозуміти не тільки порівнювані явища, але, що найголовніше, наше сучасне життя і культуру. Адже поняття, які зустрічаються у філософії попередніх часів, не завжди і не до усякого «матеріалу» можуть бути застосовні. Їх можна прояснити тільки через зіставлення з їх сучасними значеннями. Вони стають здатними стимулювати думку, знаходять глибину і евристичну силу, тільки будучи залученими в контекст формульованих проблем, гіпотез, часткових рішень, зрозумілих всім постановок питання, в стихію того, що умовно може бути названо психосоціокультурним дискурсом. Наблизитися до розуміння цих понять, викликаних до життя певними станами людей, ми можемо, лише знов переживаючи аналогічні стани. Інакше будуть істотно обмежені можливості застосування сучасної мови до пояснення і розуміння історії, а історія для нас залишиться тим, що нічому не навчає. Крім того, такі порівняння, що спираються на значні просторово-часові масштаби, будуть не даремними і для оцінки всесвітньо-історичного філософського процесу. В зв'язку з цим, на наш погляд, слід говорити про те, в якій історії суспільства відчуває потребу історик філософії, що намагається відійти від колишньої схеми періодизації історії філософії, яким йому уявляється образ історії суспільства, з яким можна було б корелювати модель світу філософії. Можливо, він прийняв би як доцільну і продуктивну спробу Сент-Бева і І. Тена «схрестити» історію з психологією. Адже для них історія утілювалася в характерах і долях людей, а характери і долі вони прагнули тлумачити історично. Він, ймовірно, погодився б з В. Розановим, який, роздумуючи про істотне в історії, відносив до нього «ідеї, які пройшли колись через свідомість людини, прагнення, які оволодівали нею в різний час, відчуття, які пережила вона», тоді як другорядними в історії він вважав справи людські, значення яких «обмежується тим, наскільки в них виразилося те, про що думала і чого бажала людина». На думку В. Розанова, «... цим відділенням істотного від неістотного визначається і метод історії, він є психологічним» [8, с. 493]. Це такий підхід до вивчення історії, за який виступали Ж. Дюбі і Р. Мандру, підтримані третім поколінням школи

«Анналів» (Ж. ле Гофф, А. Бюрг'єр, М. Ферро, А. Дюпрон та інші), який одержав назву «Історія ментальностей» і який якнайкраще схоплює заклик засновника «Анналів» М. Блока вивчати «способи відчувати і мислити» [див.: 5; 3; 4 та ін.] Йдеться про таке дослідження історії, яке включає всю картину світу людини тієї або іншої епохи, що належить до певного соціального шару або класу, коли вивчається «широкий комплекс світосприйняття – від ставлення до природи до переживання плину часу і історії, від образу смерті і потойбічного світу до оцінки дитинства, старості, жінки, браку, сім'ї, від специфіки емоційного життя людей до розуміння ними праці, багатства, бідності і власності. У центрі картини світу – проблема людської особистості, її оцінка суспільством і її самосвідомість і самооцінка» [3, с. 33]. На думку А. Гуревича, «саме ця проблема – особистість, індивідуальність, міра поглинання індивіда соціальною групою (або соціальними групами) або його автономія – є центральною при вивченні картини світу даної епохи», і союзниками історика тут можуть бути «літературознавство, зокрема історична поетика, лінгвістика і особливо семіотика, історія мистецтв, соціологія і психологія, етнологія» [3, с. 33]. Ймовірно, історик філософії продуктивним би визнав і підхід, що реалізує О. Розеншток-Хюссі, який вважав, що факти історика – «це досвід, пережитий людиною». Саме «усвідомлений досвід – передумова нового імені». «Історичні праці не можуть замінити пам'ять пересічної людини», а робота історика – «це випробування живої пам'яті на тривалість», адже «пелопонеська війна була в серцях і печінках греків задовго до того, як Фулідід вніс ясність в пам'ять про неї в першій науковій історичній книзі» [9, с. 560–565].

Іншими словами, йдеться про те, яким чином можна експлікувати зв'язок розвитку суспільства і світу філософії, щоб, з одного боку, уникнути спрощення і вульгаризації і не редукувати зміну такої специфічної області духу, як філософування, до банальних змін в різних сферах суспільного матеріального життя. А, з іншого боку, показати, що цей зв'язок все-таки існує і не може не існувати. І, більш того, наявність цього зв'язку глибинним чином визначає характер змін в бутті світу філософії. Нам видається, що це повинен бути такий підхід, який дає можливість сполучати в щось єдине і цілісне багато зовнішніх рядів дій і впливів на філософію. В той же час це щось єдине і ціле забезпечує також можливість (перетворює її з потенційної в актуальну) внутрішніх взаємних впливів всередині власне світу філософії, формування його внутрішнього різноманіття. Інакше кажучи, йдеться про пошук такої опосередковуючої ланки, яка, з одного боку, сприймаючи дію зовнішнього соціокультурного середовища, трансформує її таким чином, що вона потім впливає на філософію і філософування внутрішнім, глибинним способом, що йде зсередини Я того, хто філософує. Ось цю опосередковуючу ланку ми і

Проблема типізації та її суспільствознавчі тематизації

пропонуємо назвати *психосоціокультурною матрицею філософування*. Щось аналогічне відбувається, до речі, і в дослідженнях з історії науки. У соціологію науки все більш проникає усвідомленість можливості досягнення консенсусу між ученими в соціальному визнанні інновацій, ролі тих компонентів, які засновані на здоровому глузді і засвоюються ученими з позанаукової діяльності. І якщо в 50–60-і рр. ХХ ст. ця думка відстоювалася переважно представниками феноменологічної соціології, а пізніше етнометодологами, то в 70–80-і рр. її починають розділяти і професійні історики науки. Так, Дж. Холтон – один з відомих американських істориків фізики – відзначав, що перевага, що надається ученими тій або іншій теорії, вибір, здійснюваний ними між конкуруючими моделями і поясненнями, не «можна ані безпосередньо вивести з об'єктивних спостережень або логічних, математичних або інших формальних раціоналізацій, ані звести до них» [13, с. 57]. Він вводить більш фундаментальні передумови, які передують формальним інтерпретаціям і які учені «контрабандою» переносять з свого особистого досвіду в сферу суспільного. Учені схильні «з'ясовувати віддалене, невідоме і важке в термінах близького, самоочевидного і відомого з досвіду повсякденного життя» [13, с. 102]. Історик математики Моріс Клайн звертає увагу на зовнішні оцінні критерії при обґрунтуванні науки. На його думку, навіть чиста математика є далекою від вимог розроблених для неї логічних моделей, які претендують на роль основ математики. І, кінець кінцем, вибір моделі для обґрунтування тієї або іншої математики є випадковим, і швидше продуктом віри, або ж залежить від сповідання тієї або іншої філософії. «Строгого визначення строгості не існує. Доказ вважається прийнятним, якщо він дістає схвалення провідних фахівців свого часу або будується на принципах, які модно використовувати в даний момент» [6, с. 363]. Характерними також є вислови відомих математиків з приводу відносності критеріїв доказу в математиці, які приводить М. Клайн: «Це риторичні завитушки, призначені для психологічного впливу» (Г. Харді), «Ми ніколи не володіли і не володітимемо критеріями доказу» (Р. Уайдлер), «Логіка, що розуміється як адекватний аналіз людського мислення, є не більше ніж обман ... їй необхідний як основа здоровий глузд. <...> Точність ілюзорна» (А. Уайтхед). Іноді можна зустріти і такий вислів: «Вважається доведеним, що . . .» [6, с. 363]. Визначний сучасний методолог науки П. Фейєрабенд відзначає спірність аргументу про більшу точність і логічність наукових теорій в порівнянні з іншими формами осмислення світу. Крім того, що ця строгість і точність, як і критерії раціональності, в цілому з'являються лише заднім числом, але і в цьому випадку реальні наукові теорії мало узгоджуються «з строгими розпорядженнями логіки або чистої математики, і спроба підпорядкувати їм науку позбавила б її тієї гнучкості, без якої прогрес

неможливий» [11, с. 451]. Дослідження розвитку науки на мікрорівні (лабораторія, інститут і т. д.) висвітило проблему надмірної релятивізації її результатів. І її спробували зняти введенням поняття «транспістемологічні арени досліджень» [див.: 14, с. 101–130]. Разом з варіабельними, мінливими феноменами наукової активності, що суб'єктивно трактуються, Кнорр-Цетіна вимушена фіксувати інваріантні, стійкі структури, що виступають скріпленнями наукової праці і комунікації учених. Транспістемологічні арени досліджень включають ряд наукових і позанаукових компонентів, зокрема, техніко-економічні сфери застосування наукових досліджень, форми соціально-економічної підтримки науки, забезпечення її ресурсами, кадрами і ін. Інакше кажучи, вводяться такі інваріантні структури, які виходять, власне, за рамки пізнавального процесу, але в той же час є соціально конструйованими. Проте вони конструюються не в актуальній діяльності даної групи учених, а як би задані їм ззовні і утворюють контекст співвідношення їх актуальної діяльності з діяльністю минулих поколінь, з науковим співтовариством і суспільством в цілому. Сказане вище не слід розглядати як алібі для філософського знання, воно характеризує загальну ситуацію пізнання, яке комплексно опосередковується всім психосоціокультурним фоном.

Перш, ніж приступити до з'ясування змістовного наповнення поняття «психосоціокультурна матриця», відзначимо ще раз, що історія культури – це історія її ускладнення. Безперечним є також факт (і цілий масив аргументів від компаративістських досліджень культури його підтверджують), що, не дивлячись на розростання і ускладнення культури (а можливо, завдяки цьому) все більш частими в її трансісторичному житті стають повторення і паралелі, які свідчать про певний ритмічний характер її розвитку. Втім, виявлення цих самих по собі цікавих фактів не завжди супроводжується постановкою питання про смислові підстави цієї характерної риси трансісторичного розвитку культури. Разом з тим надзвичайно цікавими є питання: чому для виразу нових духовних орієнтацій (у тому числі і філософських) епоха відчуває потребу в оптиці, яка виникла задовго до них? Чому, не дивлячись на зовнішню відмінність соціально-економічних, політичних і інших характеристик соціумів, що рознесені в історичному часі і соціальному просторі, стають можливими певні паралелі в культурі? Саме ці повторення і паралелі в культурі (і у філософії) наштовхують на думку про те, що за ними міститься щось глибинно-онтологічне, яке, власне, і викликає їх до життя. А оскільки ці паралелі і повторення зустрічаються в різних формоутвореннях культури, то, ймовірно, це свідчить про те, що їх основа має загальний характер, де фіксуються такі надзвичайно важливі вимірювання людини і соціуму, що виникає необхідність їх культурного відтворення в різних формах. І оскільки ці повторення супроводжують розвиток культури в ході всієї її

Проблема типізації та її суспільствознавчі тематизації

історії, то це означає, що саме це глибинно-онтологічне володіє здатністю трансісторичної далекодії і при цьому не перешкоджає виникненню конкретно-історичного і індивідуально-різноманітного. Очевидно, що змістовно проаналізувати природу цього «еону» неможливо без залучення типологічного підходу, без розчленовування і типізації історії. Періодами такого розчленовування повинні бути більш-менш завершені періоди, впродовж яких формуються і одержують засвоєння в дійсному житті стійкі способи орієнтації людини в світі і соціумі, стають можливими, загальноприйнятими способи її самовідчуття, світовідчуття, мислення. Такі цілісні типові ситуації історії як би застигають в часі і стають основою найбільш істотних видів діяльності, у тому числі і філософської. Бо людина не може не відчувати себе своєрідною точкою перетину соціальних станів і суспільних тенденцій. У її топосі всі вони сходяться, одержуючи при цьому особистісне чуттєво-емоційне обрамлення. Саме ця типова ситуація і організує зустріч думки з думкою (смислу з смыслом) у єдиному топосі. Більш того, культура потребує типової структуризації духовного (і не тільки духовного) життя. Адже будь-який акт пізнання або процес адаптації нових організмів в ній починається із засвоєння найбільш прийнятого і найбільш поширеного. На типовому культура «економить» свою творчу енергію. На думку А. Гелена, вся культура будується на системі стереотипних і стабільних звичок. Кожна з них стосується тільки відособленої групи предметів. Спеціалізація звичок відбувається шляхом їх селекції, збереження найбільш корисних. Звички володіють величезною силою опору потоку часу. Звична дія здійснюється не замислюючись, автоматично. Звичка звільняє від імпровізованого утворення мотивів і веде до розвантаження психіки від надмірного збудження. Це сприяє стабільності предметів зовнішнього світу, але одночасно і власні мотиви знаходять стабільність, і їх можна розглядати як предмети зовнішнього світу [10, с. 39]. К. Г. Юнг писав: «Боротьба за адаптацію – болісне завдання, тому що на кожному кроці ми вимушені мати справу з індивідуальними, тобто нетиповими умовами. Отже не дивно, якщо, зустрівши типову ситуацію, ми раптово відчуваємо абсолютно виняткове звільнення, відчуваємо себе як на крилах, або нас немов захоплює незборима сила» [12, с. 229]. На думку Р. Барта, «стереотип – це і є нудотна неможливість померти» [1, с. 497]. Хай і «нудотна», але все ж таки «неможливість померти». Цими типовими ситуаціями навряд чи можуть бути суспільно-економічні формації або періоди стародавньої, середньої і нової історії. Є всі підстави для сумніву щодо упевненості суспільствознавства в тому, що етапи розвитку суспільства, які виділяються ним, є віхами його прогресивного розвитку і що вони бездоганно відображають хід історії і розвиток духовної творчості людей. Адже буття людини в історії можна



прослідкувати в системі інших координат, наприклад, вивчаючи взаємодію чуттєвого і раціонального, усвідомленого і неусвідомленого, прагматичного і безкорисливого і т. д. Отже, в цьому випадку доцільніше говорити про певний ритм, ніж про прогресивне сходження. Або, скажімо, коли йдеться про типологію регулятивних механізмів культури, відповідно до якої виділяються три основні рівні мотивації поведінки людей: доморальний рівень (страх), рівень конвенціональної моралі (сором) і рівень автономної моралі (совість). Тут також, думається, найменше історично прогресивного, а понад усе ситуативного, біографічно обумовленого і трансісторичного. Слід, звичайно, зробити обмовку, що ані життя людини, ані життя соціуму не покривається типологічними формами (ані соціальними, ані психологічними, ані ментальними) і не ділиться на них без залишку. Приймаючи все це до уваги, зробимо висновок про те, що поняття «психосоціокультурна матриця» може поповнити методологічний арсенал, що використовується в дослідженнях суспільних типологізацій. У російській філософській літературі М. Мамардашвілі, Е. Соловйов, В. Швирьов зробили вельми вдалу спробу категоріальної фіксації такої опосередковуючої ланки, яка, сприймаючи і акумулюючи в собі дію зовнішнього оточення людини, трансформує його, таким чином, що воно впливає на розвиток духовної культури (зокрема, філософії) глибинним внутрішнім способом – від самопочуття людини [див.: 7]. Такою опосередковуючою ланкою автори вважають «структуру духовного виробництва». На їх думку, останню можна зафіксувати і проаналізувати двома способами. По-перше, структура духовного виробництва постає в своєму об'єктивованому бутті як особливі соціальні утворення, інститути і взаємини між ними. Предметом дослідження тут стають об'єктивовані і типові для суспільства на даному етапі його розвитку форми розподілу, відособлення розумової і фізичної праці, економічний, соціальний, політичний, правовий стан і відповідний статус суб'єктів духовного виробництва, інститути, де організовується і здійснюється духовна діяльність, форми і способи трансляції знань в суспільстві і т. д. По-друге, структура духовного виробництва виступає як особлива організація суб'єктивності самого агента духовного виробництва. Предметом дослідження тут стають ті переживання, які відчуває індивід, що займається духовною діяльністю. У них фіксуються його об'єктивний економічний, соціальний, політичний стан, і вони відбиваються в його настрої, емоціях, відчуттях, душевному стані і т. д. Саме ці переживання в своєму узагальненому і абстрактному вигляді фіксуються філософськими категоріями і їх співвідношенням. І саме розробкою останніх займаються філософи-професіонали. Але оскільки вони самі включені в цей світ, то розробка саме цих, а не інших категорій, використання їх в своїх пояснювальних схемах і схемах розуміння

відбувається для них як би апіорі: «...Категоріально оформлене самовідчуття мислячого індивіда, що живе у певну історичну епоху, тисне на конкретних живих людей, зайнятих дослідженням і іншими формами творчої, духовної діяльності, як наперед вироблений „схематизм свідомості”, як архетип, як апіорне правило переживання мислителем своєї власної суб'єктивності» [7, с. 34].

### **Висновки**

З огляду на завдання, що стоять перед нашим дослідженням, можна сформулювати позитивне значення, запропонованого визнаними авторами підходу до прояснення питання про взаємозв'язок світу філософії і зовнішніх по відношенню до нього рядів культури. По-перше, можна припустити, що структура духовного виробництва, що об'єктивувалася, схильна до значного історичного динамізму і в своїй покладеності назовні вона може бути співвіднесена, зкорельована з історією розвитку суспільства, а отже, і з її існуючими періодизаціями. Можливо, саме ця структура духовного виробництва, що об'єктивувалася (інституалізувалася), буде істотним чином впливати на формування архітектоніки і топології філософського простору культури в його синхронічному і діахронічному зрізах. По-друге, що стосується структури духовного виробництва як особливої організації суб'єктивності його окремого агента, то, ймовірно, її кореляція з історією розвитку суспільства і прийнятою її періодизацією буде складнішою, якщо і взагалі можливою як предмет аналізу. Адже історично різні (з погляду науки) об'єктивні умови буття індивідів, що живуть в різні історичні епохи, можуть викликати у них схожі (типові) настрої, переживання, духовні стани. Вірним буде і протилежне твердження: історично схожі об'єктивні умови буття індивідів можуть викликати у них різні настрої, переживання, духовні стани. Отже, особлива організація суб'єктивності людини істотно впливатиме на архітектоніку і топологію її індивідуального філософування.

### **Перспективи подальших наукових досліджень**

Таким чином, справа не в тому, щоб скасувати або зняти проблему типізації у філософії, а в тому, щоб переорієнтуватися в пошуку її основ, а саму проблему типізації у філософії представити у вимірі психосоціокультурної матриці філософування.

### **Джерела**

1. *Барт Р.* Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 462-519.
2. *Баткин Л. М.* Тип культуры как историческая целостность // Вопросы философии. 1969. – № 9. – С. 99-108.
3. *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». – М.: 1993.

4. *Дюби Ж.* Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // *Одиссей*, 1991. – М., 1993.
5. *Ле Гофф Ж.* Существовала ли французская историческая школа «*Annales*»? // *Французский ежегодник*. – М. 1968.
6. *Клайн М.* Математика. Утрата определенности / Пер. с англ. – М.: Мир, 1984. – 446 с.
7. *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия и наука*. – М.: Наука, 1972. – С.28-94.
8. *Розанов В. В.* О понимании. – СПб.: Логос, 1994. – 560 с.
9. *Розеншток-Хюсси О.* Великие революции: Автобиография западного человека. – Norwich: Hermitage Publishers, 1999. – 651 с.
10. *Світоглядно-методологічні інновації в західно-європейській філософії.* - Київ: Центр української культури, 2001. – 356 с.
11. *Фейерабенд П.* Ответы на критику (Комментарий к статьям Дж. Дж. Смарта, У. Селларса, Х. Патнэма) // *Структура и развитие науки*. – М.: Прогресс, 1978. – С.419- 451.
12. *Юнг К. Г.* Психология и поэтическое творчество // Юнг К. Г. Собр. соч.: В 19-ти т. – Т.15. Феномен духа в искусстве и науке. – М.: 1991.
13. *Holton G.* Thematic component in scientific thought. Austin; Cambridge (Mass.), 1973.
14. *Knorr-Cetina K.* Scientific communities or transepistemic arenas of research? A critique of quasi-economic models of science// *Social Studies. Sc.*1982, Vol.12. № 2 – P. 101-130.

*Стаття надійшла 10.03.10 р.*