

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

6' 2013

Місця
пам'яті

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

6' 2013

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Місця
пам'яті

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
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
Леонід ГУБЕРСЬКИЙ
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

РЕДАКЦІЯ

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

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 17.12.2013
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 9,26. Обл.-вид. арк. 8,95
Наклад 503 прим. Зам. № 3786

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, 2013
© Філософська думка, 2013

Зміст

До читачів	4
МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ	5
	<i>Вступ</i>
	6 <i>Мирослав Попович (Київ)</i> Пам'ять має бути пам'яттю серця
	10 <i>Сергій Пролєсв (Київ)</i> Місця пам'яті та безпам'ятство в культурі
	14 <i>Олег Білий (Київ)</i> Символічні топоси і боротьба за історію
	18 <i>Ірина Бондаревська (Київ)</i> Історична пам'ять і забування
	22 <i>Андрій Богачов (Київ)</i> Колективна пам'ять і культурна ідентичність
	29 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Пам'ять і забуття
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ	36
Повернення до теми	<i>Олександр Саратін (Київ)</i> Роздуми про теперішній стан вітчизняного релігієзнавства: чи варто уникати полярних методологічних стратегій?
	46 <i>Інна Сайтарли (Київ)</i> Суперечності соціальної культури: минуле та сучасність
НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ	55
	<i>Сергій Грабовський (Київ)</i> Науково-технічний прогрес на полігоні фантастики радянського часу
	68 <i>Костянтин Райхерт (Київ)</i> Реконструкція критики проекту загальної теорії систем Л. фон Берталанфі з боку Ч.В. Мориса
РЕПЛІКИ	76
	<i>Ігор Шуваєв (Рига)</i> Незадоволеність чоловічістю (від XVIII сторіччя по сьогодні)
РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ	85
	<i>Тетяна Гардашук (Київ)</i> Чи поширюється етика на екологію?
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	98
	<i>Ольга Гомілко (Київ)</i> XXIII Світовий філософський конгрес
Abstracts	106
Покажчик статей за 2013 рік	110
Вимоги до авторів	114

У певному сенсі про людину можна сказати, що вона існує настільки, наскільки пам'ятає. Це має стосунок не лише до особистості, а й до суспільств, культур, різноманітних спільнот. Однак чимало усталених, узвичаєних визначень людини на сьогодні ставляться під знак запитання, піддаються спростуванню та деструкції. Пам'ять не є винятком. Виникнення потужних інформаційних мереж, інтерактивний характер існування інформаційних ресурсів, нечувана за минулих часів доступність їх — все це наче знецінює пам'ять, перетворює її ледь не на анахронічну здатність, що мало пасує людині глобального світу. Пам'ять послуговується буттю, яке використовує ресурс можливого. Натомість сучасне існування розгортається як динамічна комбінаторика наявного, актуально даного. Це світ без глибини потенційного і в цьому сенсі плаский.

Цей змістовий пасаж оприявнює, що пам'ять нас цікавить передусім не як абстрактна здатність, всезагальна людська властивість, а в конкретній драматургії нашого часу — як його активна дійова особа. Парадоксально, що якраз у сучасних суспільствах, в яких жива пам'ять знецінена, історія занедбана і витіснена на маргінес, культурна пам'ять стає ареною та предметом запеклих світоглядних і політичних двобоїв та змагань. Мимоволі хочеться сказати: «Чим слабша людська здатність пам'ятати, тим активніше пам'ять перетворюється на політику».

Пам'ять має універсальне значення для конституювання соціальних та культурних процесів, що вкрай ускладнює методологію її аналізу. Тому особливого значення набувають методологічні «підступи» до розгляду пам'яті. Однією з таких концептуальних площадок, з яких уможлиблюється її продуктивний аналіз, є концепція «місць пам'яті», яку традиційно пов'язують з іменем французького дослідника П. Нора. Саме цей ракурс розгляду був обраний нами для актуалізації теми пам'яті у просторі філософських досліджень, позаяк феномен місць пам'яті чітко відображає всі гострі колізії пам'яті, пригадування, забуття в сучасній культурі. Оскільки призначенням академічного журналу є не тільки публікація наукових результатів, а й активний вплив через свою редакційну політику на спрямування, методологічні засади, пріоритети поточних досліджень, тематичним блоком даного числа ми прагнемо привернути увагу філософського загалу України до проблеми культурної пам'яті як однієї з чільних у сучасному соціально-філософському дискурсі.

Цим числом завершується складний рік як для країни, так і для українських інтелектуалів. Але попри всі негаразди ми сподіваємось, що наступного року знайдуть своє продовження теми, розпочаті цього року (зокрема — чи навіть передусім! — тема філософської освіти), а також будуть втілені й нові проекти редакції, яких сформовано вже чимало і про які ми повідомимо у першому числі «Філософської думки» за 2014 рік. Який — будьмо вірити — виявиться кращим за свого попередника.

Редколегія «Філософської думки» зініціювала проведення цього року двох круглих столів, присвячених проблематиці місць пам'яті. Тема пам'яті є однією з чільних у соціально-філософському дискурсі. Самоорганізацію культурної реальності неможливо уявити без цього феномену. Разом із тим дослідницяка увага до механізмів, ролі, суперечностей та інших аспектів пам'яті в культурі та соціальності є мінімальною. Нашою метою було активізувати філософський інтерес до теми пам'яті та здійснити спробу її теоретичного структурування.

Оскільки пам'ять не є абстрактною величиною, обидва круглі столи відбулися в контексті знаменної цьогорічної події — 100-річчя легендарного Будинку Максиміліана Волошина у Коктебелі. Ця невеличка будівля стала одним із найбільш цікавих і плідних топосів вітчизняної культури, яким заслужено може пишатися Україна. Все, що вона увібрала в себе, стало, без перебільшення, унікальною подією всесвітньо-історичного значення, що добре розуміли (і висловлювали) сучасники ще у 20—30-ті роки. Перший круглий стіл був проведений у Коктебелі на XVII Волошинських читаннях, а другий — в рамках експозиції Дому-музею М.О. Волошина в Національному художньому музеї України.

Далі вміщено матеріали роботи круглих столів у вигляді виступів і статей основних доповідачів, що мали на меті прояснити сенс і статус місць пам'яті у системі культури. Як побачить читач, нам навряд чи вдалося досягти цілісного в теоретичному та методологічному плані результату. В принципі, це теж показовий підсумок, який засвідчує складність та неопанованість теми культурної пам'яті. Тому, маємо сподівання, розмова буде продовжена іншими дослідниками з більш вагомими результатами.

*Мирослав
Попович*

ПАМ'ЯТЬ МАЄ БУТИ ПАМ'ЯТТЮ СЕРЦЯ

Феодосія пов'язана із пам'яттю про Максиміліана Волошина, як і Коктебель. Я хотів би нагадати деякі справжні події, що, можливо, вразили поета — автора поеми про ЧеКа. Для початку прокоментую документ, який тримаю в руках. Історія його така. У мене в Феодосії є півбудинку, саманного, де я із сім'єю проводжу літо. Мій добрий знайомий Дмитро Тимофійович Калашников, дізнавшись, що я щоліта живу в цьому місті, розповів мені про долю свого діда, який зник безвісти в роки Громадянської війни саме у Феодосії. Він мені передав ксерокс з останнього листа, який його сім'я одержала від діда. Перед Першою світовою війною сім'я жила в Польщі, дід служив десь писарем. Коли почалася Перша світова війна, він відвіз сім'ю до Сум, де жили його батьки. Його приписали до Сирецького військового госпіталю, де він прослужив писарем всю «Германську», а потім і Громадянську війну. Зв'язок із сім'єю він втратив, довго шукав її, й, нарешті, якось знайшов адресу сім'ї і встиг написати кілька листів. Він опинився у врангелівському Криму не як борець за білу ідею, а просто як добросовісний службовець-медик. До речі, його двоюрідний брат був ідейним червоноармійцем. Останнього листа дід написав на третій день після взяття Феодосії Червоними військами. Ось кілька слів з цього листа: «Слава Всеvyšньому! Жив и здоров и безконечно счастлив той давно ожидаемой мной минуты, когда у меня возникла возможность написать хоть несколько слов вам,

© М. ПОПОВИЧ,
2013

дорогие мои. Ждал я этих счастливых минут ...» і так далі. Ніякої інформативної цінності ці повірвання простої людини на тлі доленосних подій Громадянської війни для історії не мають. «Живу я в госпиталі нічого себе, нарекать не могу. Слава богу за все. Летом купался». І пише про те, як він любить кожного зокрема, і повідомляє, що йому треба наступного дня йти на реєстрацію у відповідні органи Радянської влади. І все. Далі звісток про нього немає.

Однак я розповів Калашникову-онукові те, що має, можна думати, прямий стосунок до долі його діда. Феодосійські історики — професіонали та аматори — видрукували краєзнавчу збірку, в якій повідомляють, що всіх, викликаних нібито для реєстрації, тут же розстріляли. Розстріли відбувалися недалеко від мого будинку, коло невеличкого пляжу на Карантині. Розстріляли і хворих у госпиталі, не тільки військовополонених. Там були також і люди цивільні — усіх тоді косив сипний тиф. Говорити про це важко; мені, чесно кажучи, сльози на очах виступали. В офіційній пам'яті збереглося документально все. Коли червоні війська підійшли до Перекопу, Фрунзе, командувач фронту, звернувся до офіцерів і солдатів Білої армії з пропозицією здаватися в полон, обіцяючи їм життя. Відповіді він не одержав, але червоного командира Фрунзе Ленін вилаяв за те, що він розкидається такими обіцянками. І це все оприлюднено. Це не було навіть великим секретом, архіви зберегли дуже багато; відомі були й публікації про звірства червоних у Криму. Правозахисник Мельгунов записував усі ці випадки нелюдського ставлення до людського життя, і про Крим він написав дуже детально.

Я хотів би, щоб ми не просто пам'ятали про такі нещастя, а щоб ми почували серцем те горе простих людей, яке притупилося із плином часу і вже нікому не пече. Я живу на місці, розташованому неподалік від мису, за яким червоні розстрілювали полонених. Місцина ця називається Карантин, бо у старій Кафі саме там була гавань. І ходжу я купатися на пляж, який називається Чумка. Він називається так через те, що звідти пішла на всю Європу ота знаменита велика чума, що про неї Пушкін написав «Пир во время чумы». Це теж місце великої, дуже давньої, нині забутої біди. Сьогодні там заможні люди побудували свої маєтки, там купаються, і там здають житло на літо, і ніхто нічого не знає про те, що пам'ятає ця Чумка.

Ідеться не про те, щоб ми все пам'ятали, хоча мусимо, як цивілізовані люди, мати списки всіх людей, які загинули на тих місцях. Але мене турбує інше. Як зробити так, щоби у пам'яті не тільки лишилися номер дивізії чи список бійців, а щоб у пам'яті був біль? Щоб це *боліло!* Щоб люди відчували, як було тому писареві. Як це зробити? Я не маю відповіді на це питання. Але я знаю тільки одне: якщо ми будемо просто згадувати про списки чи місця, де відбувалися події, і не будемо відчувати людські долі, які за цим стояли, не будемо відчувати тієї сльози, яка мусила пролитися над

могилою тих людей і не пролилася, то ми пам'яті фактично не матимемо. Ми будемо мати, особливо під час політичних баталій, тільки спекуляцію на людських долях, на людському стражданні. Пам'ять як академічна пам'ять, як пам'ять історика — це радше псевдоісторична пам'ять. Пам'ять має бути пам'яттю серця.

У пам'яті є такі речі, що їх треба утримувати емоційно. Треба писати всю правду, хоч би яка вона була, — приємна чи не приємна, — про такі речі, як рабство, работоргівля, які мають бути емоційно відштовхнуті від нашої сучасності, психіки й сучасного світогляду. Повертаючись до Феодосії, скажу, що там навпроти фортеці є такий скверик, що зветься Морсад; і в тому скверіку є естрада, де відбуваються танці. На цьому місці колись був ринок рабів. І всі реагують на цю інформацію не інакше як зі сміхом. Треба зробити щось таке, щоб і для нас, з нашими етнічними предками, і для татарина, який має іншу національну традицію, було травмою визнавати, що є така частина нашої історії, від якої нікуди не дінешся. У всякому разі виключення їх із традиції має здійснюватися не через забуття, виключенню має підлягати вся психологія оперування людьми як речами. Отже, я цілком згоден, що біль, такий самий, як і біль волинської різанини, не може бути просто забутий і викреслений із підручників та інших книжок. Це входить у ту формулу, коли злочин має бути встановлений, і спадкоємець історії має або засудити його і лише тим самим виключити з пам'яті та з традиції, або відповідати за нього, хоч би як це було важко. Існує гуманна релігійна формула: «Простіть нас, і ми вас прощаємо». Краще цієї формули ніхто не придумав.

Проблема місць пам'яті постала після Першої світової війни, коли виникла ідея пам'ятника невідомому солдатові. Це пам'ять, яка не має окресленого місця. Бо це не обов'язково пам'ятник на якійсь могилі реальних жертв війни, це біль за людьми і мовчазна пам'ять про те, чого ми, можливо, ніколи не дізнаємось. Треба зважати також на те, що вже багато нетрагічного відбулося на цих теренах. І якщо цей невільничий базар, де сьогодні танцюють пари, перетворити на меморіальне місце й на цьому місці повісити табличку із написом, що тут торгували людьми, то це, крім жартів, нічого не викличе. Проте має бути увічнене те, що є місцем трагедії. Мене вражала порядність латвійських урядників (в тому числі й комуністичних!). У Ризі на міському кладовищі поруч поховані і червоні, і білі латиські стрільці часів Громадянської війни. З одного боку білих поховано, з іншого — червоних, і кожному поставлено пам'ятник. Мусимо навчитися ховати своїх померлих.

У 1967 році я був учасником Міжнародного конгресу, який відбувався в Амстердамі. І ми поїхали в неділю в Утрехт — нас запросили на святковий сніданок. І це свято полягало в тому, що вони снідали оселедцем і червоним буряком (чи морквою, я не пам'ятаю). Ми, звичайно, привітали їх зі

святот і попросили розказати, що воно таке. Виявилось, що в XVII столітті місто Утрехт було обложене іспанцями. Мешканці вже були виснажені, запаси з'їдені до останньої зернини. І от прибігає хлопчик і каже, що іспанці пішли. А на доказ він приніс одну бурячинку (чи морквинку) і одного оселедця. І з того часу жителі Утрехта снідають у цей день тільки так. Ніхто не ухвалював ніяких рішень, не було Указу Верховної Ради, Указу Президента чи короля. Що власне вони святкують? Чому вони не забувають цей день? Що в тій спільноті XVI чи XVII століття їх усіх сьогодні приводить у святковий духовний стан? Мені здалося, що вони святкують день, коли вони стали вільними. І оце прагнення до свободи матеріалізувалося в цьому сніданку.

Я вірю в те, що є такі маркери, є такі точки, може, у просторі, може, у часі, які нам нагадують про те, що ми повинні бути вільними, що ми повинні жити справедливо, що ми повинні бути солідарні зі своїми братами і сестрами.

Мирслав Попович — академік Національної академії наук України, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, головний редактор часопису «Філософська думка».

Сергій
Пролеєв

МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ ТА БЕЗПАМ'ЯТСТВО В КУЛЬТУРІ

Усі розуміють виняткову значущість пам'яті для нашого життя. Не випадково вже за часів античності пам'ять вважали основою мислення і особистості. Згадаймо, що саме Мнемозина — богиня пам'яті — була матір'ю всіх Муз. Однак що являє собою пам'ять не як суто психологічний, а як культурний феномен? Якою є її роль у конституюванні культурної реальності?

Чи можлива взагалі культура без пам'яті, яким є ефект пам'яті в культурі? Питання насправді величезне і неоднозначне, складне. На позір воно видається взагалі риторичним. Кожен скаже: звичайно, жодна культура без пам'яті неможлива. Понад те: сама культура і є у своєму засновку пам'яттю людства або конкретного суспільства. Цілком доречно вести мову не тільки про пам'ять у культурі, але й також про культуру *як* пам'ять. Все це начебто так.

Але не менш очевидними є практики стирання, нищення пам'яті в культурі. Чимало культур не могли б відтворюватися без ретельно культивованої здатності забувати, без репресій щодо пам'яті, без особливого структурування соціальної реальності, яке пригнічує спроможність пам'ятати. Всі ці процеси та механізми знаходять своє узагальнене вираження у проблематиці «політик пам'яті» в культурі. Однак про це трохи згодом.

Якщо відволіктися від тих чи тих колізій існування культурної пам'яті, то яким є загальне покликання пам'яті в культурі?

У контексті даного питання можна виокремити чотири основні культурні значення пам'яті.

По-перше, завдяки пам'яті уможливорюється культурний досвід. Будь-який сприйняття взагалі — перцепцію — вона перетворює на аперцепцію: сприйняття, опосередковане досвідом вже сприйнятого. Вона забезпечує тяглість та послідовність дій, примножуючи їхні потенціал та результативність. Без пам'яті людина була б приречена кожного разу починати із самого початку. Завдяки пам'яті людина, навіть починаючи, продовжує. Відтак, вона стає не лише чистою можливістю, а також і певною присутністю, змістово визначеним буттям.

По-друге, завдяки пам'яті існує смисловий горизонт життєдіяльності, її ідеальний план. Це оприявнюється вже на елементарному акті цілепокладання. Будуючи будинок, ми маємо тримати в думках його ідеальний план — образ майбутньої будови. Лишень у ньому, в цілісності плану набувають сенсу наші конкретні дії й безліч різноманітних предметів — цегла, цемент, черепиця, цвяхи тощо. І чим складніша ціль або проект, тим вагомішу роль відіграє пам'ять. Згадаймо хоча б «будівництво комунізму».

По-третє, пам'ять становить необхідну й універсальну умову будь-якого розуміння. Адже у процесі розуміння ми завжди співвідносимо конкретну річ, яку хочемо зрозуміти, з більш загальним смисловим цілим, котре утримуємо у пам'яті. Таким чином, розуміння будь-якого окремого явища ми здобуємо завдяки вписуванню його в картину світу; кожне окреме слово ми розуміємо лише тому, що знаємо мову. І картини світу, і мова — це ті смислові всезагальності, чию присутність у свідомості забезпечує першою чергою пам'ять.

По-четверте, без пам'яті неможлива темпоральність людського буття. Час для людини існує настільки, наскільки вона пам'ятлива. За межами пам'яті є тільки один темпоральний модус існування — ніколи не минаюче «зараз». Тільки завдяки пам'яті відкриваються проєкції минулого, теперішнього і майбутнього. Причому всі три проєкції, не тільки минуле. Наведений вище приклад зі зведенням будинку ясно показує не меншу роль пам'яті для конституювання майбутнього: нею втримується і покладається будь-який проєкт.

Виокремлені значення пам'яті є універсальними, вони властиві будь-якій конкретній культурі. Однак різні суспільства пам'ятають по-різному. В цих відмінностях структури, механізму і спрямованості пам'яті вочевидь виявляє себе різниця культур. Звернімося до прикладу міфології. Тут пам'ять працює у структурі міфологічного часу, принципом якого є «вічне повернення» — тобто постійне відтворення у теперішньому вихідного «прачасу». Пам'ять тут працює як постійне розпізнавання у плінній дійсності віковичних міфологічних персонажів і подій.

Зовсім інакше виглядає пам'ять в есхатологічній перспективі, як-от у християнстві. Тут теперішнє дешифрується крізь призму священної історії, домінантою котрої є обітниця Другого Пришестя і Страшного Суду. Відповідно, пам'ять працює в режимі *очікування*. Вона розташовує людину в «останньому часі».

Те, як суспільства пам'ятають, залежить не тільки від загальної смислової структури культурної реальності, яка визначає їхню життєдіяльність. Не менше значення мають засоби та практики пам'яті, створені певною культурою. Тут також постає величезна тема, яка вимагає розглянути особливості пам'яті неписемних суспільств; потім ту революцію в пам'яті, яку знаменували винахід писемності та її технологічний розвиток — від ієрогліфів до алфавітів, стенографії та книжкового друкарства. І вже зовсім особливу ситуацію маємо сьогодні, в умовах так званого інформаційного суспільства.

Не будемо спинятися зараз на цій проблемі. Відзначу тільки, що збільшення потуги культурних практик і засобів пам'яті створює небезпечну ситуацію її занепаду, деградації. Не випадково автор концепції «місць пам'яті» П'єр Нора пов'язує їх особливу значущість саме з руйнацією пам'яті внаслідок пришвидшення історії. «Численні місця пам'яті (*lieux de mémoire*), — каже він, — існують тому, що більше немає пам'яті соціальних груп».

Тут від загального сюжету пам'яті у культурі переходимо до теми культурних практик. Посутньо будь-яка культурна дія, поряд зі своїм буквальним сенсом і результатом, є також *акцією пам'яті*. Так є, оскільки в будь-якій дії явно або неявно реактуалізується (пригадується!) весь культурний горизонт. Так, вимовляючи будь-яку фразу, ми не тільки щось повідомляємо, але й — у тій самій дії — здійснюємо зусилля запам'ятовування мови, повторюємо мову, подовжуємо її досвід. Однак у цих випадках акції пам'яті мають неявний характер. Від них потрібно відрізнити ті культурні дії, сенс і мета яких полягають якраз у відтворенні і реактуалізації *пам'ятного*. Саме такі, свідомо спрямовані на пам'ять дії, є *акціями у вузькому сенсі цього слова*. В них пам'ятати становить їх мету і завдання.

Культура — це процес, і вона ж — особливий символічний простір. Відповідно до цього пам'ять також представлена подвійно: і процесуально — як акції пам'яті, і топографічно — як місця пам'яті.

Сенс місць пам'яті полягає не просто в тому, щоб зберегти у пам'яті те чи те. Вони утворюють особливий хронотоп. Ними не тільки минуле зберігається від забуття, а й утворюється *неминуше*. Неминуше є те, що стає в культурі зразком, прикладом, загальним правилом. Не те, що колись було, а те, *чому належить бути завжди*. Відтак, вочевиднюється роль пам'яті у творенні цінностей. Вона не лише забезпечує зв'язок із сущим, але є вагомим чинником конституювання належного.

Царина цінностей і загалом належного є простором невпинної суперечки та змагань. Через цей дискурс агону суспільства самовизначаються,

прокладають собі шляхи подальшого розвитку, здійснюють доленосні вибори. Тому пам'ять у своїй аксіологічній функції перетворюється на певну політику. Жодним чином ефект пам'яті у культурі не можна звести до репродуктивної функції. Як і що ми пам'ятаємо, такою є дійсність для нас. Від певної політики пам'яті залежить вигляд і зміст світу, в якому живе людина.

З цим сюжетом ми вступаємо у ще одну майже неосяжну проблематику, а саме проблематику політик пам'яті. Якщо в традиційному суспільстві пам'ять, по суті, була «одна на всіх» і слугувала загальній інтеграції суспільства, то за модерної доби маємо співіснування і полеміку різних пам'ятей у суспільстві. Інтегративна функція продовжує виконуватися пам'яттю, але тепер сама ця функція стає предметом ідейного і політичного змагання.

Сергій Пролєсв — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду.

*Олег
Білий*

СИМВОЛІЧНІ ТОПОСИ І БОРТЬБА ЗА ІСТОРІЮ

За задумом організаторів круглий стіл мав стати мозковою атакою, спрямованою на те, щоб досягнути онтологічний, історичний і політичний статус місць пам'яті у системі культури, окреслити їхній актуальний сенс. Проте неможливість вийти за межі ціннісних настанов, зручного для самоідентифікації історичного образу, прихованих ідеологем, по суті, перетворили діалог на конкурс маніфестів з елементами інформаційної війни. Із самого моменту урочистого відкриття виставки акварелей Максиміліана Волошина у Музеї образотворчого мистецтва доволі відчутним було змагання взаємовиключних стратегій ідентичності. Йшлося про намір, з одного боку, зробити з постаті Волошина сакральний монумент, такий собі культурно-історичний еквівалент Чорноморського флоту РФ, а з іншого — утвердити сучасну європейську модель багатокультурної єдності у межах однієї національної держави. Це було помітно і під час роботи круглого столу. Такі обставини вкотре засвідчили одну з провідних рис сучасної суспільної, зокрема академічної, комунікації — радикальне мислення цінностями, яке встановлює бар'єри непримиренності й виношує зародок наступальних ідеологій. Проте саме латентний конфлікт ідентифікаційних стратегій, тло, що його утворювала боротьба за «право власності» на культурно-історичні символи кримської землі, — власне це і спричинило збентеження голосів, водночас спровокувавши промовців на оприлюднення ори-

гінальних, часом геть неочікуваних філософських інтуїцій стосовно такої теми, як місце пам'яті.

Наведу один промовистий приклад. У США встановлено пам'ятний знак у вигляді тотему як нагадування про внесок індіанців в американську цивілізацію. Водночас відомо, що корінне населення Америки зменшилося майже в 10 разів за період «оцивілізування». Встановлення пам'ятного знаку — це приклад того, як створюється такого роду, я би сказав, боввани символічної облуди. Такі символічні жести характерні не лише для США. Я маю насамперед на увазі фактичне руйнування французами пам'яток культури у Камбоджі, до чого були причетні, зокрема, й такі видатні постаті, як Андре Мальро, який намагався вивезти кхмерський барельєф із храму Банте Срей (комплекс Анкор-Ват) під приводом збереження їх для цивілізації. Те саме вчинили британці, коли вивезли фрагменти Парфенону, просто грабуючи Грецію. Впродовж багатьох десятиліть Велика Британія відмовлялася від реституції. Російські війська під командуванням Меншикова зруйнували Батурин, вирізавши близько п'ятнадцяти тисяч українців, у тому числі жінок і дітей. А у 2009 році була спроба спільного відзначення річниці полтавської битви саме у тих місцях, де вирішувалася доля тих п'ятнадцяти тисяч. Отже, поширене уявлення про місце пам'яті у такий спосіб набуває значення символічної облуди, яка дуже характерна для взаємин між державами.

Утім, продовжимо нашу академічну дискусію. Останнім часом ми спостерігаємо прагнення можновладців сучасної Росії відновити стару імперську міфологію. Серед них спроби нав'язати так звану концепцію «Русского мира» російського політичного православ'я. Воно ніколи не переставало бути політичним православ'ям, адже ще наприкінці XVII століття Святійший синод визнав таємницю сповіді другорядною у співвіднесенні із таємницею державною. І досі це положення не скасовано. Для того, щоб зрозуміти, що таке сучасне російське політичне православ'я, слід пам'ятати цю важливу деталь. Важливе місце у новітній концепції «Русского мира» посідає відновлення ідеї ченця Філофея про Росію як Третій Рим. Ми маємо тут три виміри події. Перший вимір — відновлення символічного топосу, тобто місця пам'яті. Ідеться про сакралізоване місце пам'яті — Рим як універсальний образ переможного міста, міста християнської місії, що нині пов'язується з Москвою, з Кремлем і з Росією. Другий вимір — трансісторичність місця пам'яті, перетворення Риму-Москви на стратегічний символ історії. Поняття «стратегія» насамперед пов'язане з війною, з військовою дією, з експансією та агресією. Отже, пропонується розбудова концепції перемоги над ворогом. І, зрештою, третій вимір — це розгортання національної пам'яті, яка утверджувалася в Російській імперії. В цілому національна пам'ять є відтворенням форм соціальної комунікації як форм парадигмальних, тобто зразків для на-

слідування. Заклик наслідувати приклад Росії спрямований на упослідження частини України за допомоги православної церкви, спонукання до дій відповідно до зразків, які є наріжними каменями російської імперської міфології. Мені здається, ця спроба приречена на поразку, тому що світ змінився, а ідеологічної альтернативи в сучасній Росії не знайдено. Була спроба відновлення євразійської міфології, й ця спроба теж зазнала поразки. Взагалі національна пам'ять означає план чи стратегію відтворення історичного існування національної спільноти, що його кінцевою метою є держава-нація. Якщо ми подивимося на історію світу, держава-нація є кульмінацією самовідтворення історичних спільнот через парадигмальні зразки. І в цьому сенсі постає питання про так звану рацію держави, те, що французи називають *raison d'etat*; про те, яким чином зорганізовується символічний порядок, що забезпечує суверенітет і безпеку країни.

Загалом плетиво історичної уяви, уявлювана мережа місць пам'яті, символічний літопис в історичному часі є наслідком випадковості. Вони постають як самовідтворення людини. Якщо ми поглянемо на більшість культурних феноменів, то побачимо, що випадковість у їхній появі відіграла ключову роль. Тут варто згадати слова одного з фундаторів прагматизму Вільяма Джеймса, який говорив про випадковий характер вірування. Він говорив, зокрема: ми знаходимо себе віруючими, ледь знаючи, як і чому. А наша віра є пристрасним підтвердженням самих себе в іпостасі, що її підтримала соціальна система. Прагматизм, прагматика полягає в тому, що ми знаходимо себе вже такими, що вірують у певні символи, у саму наявність символів. Ідеться про своєрідний порядок речей, який зумовлює наше вірування. Звідси й походить відомий вислів *genius loci*, тобто геній, дух місця. Ось чому місця пам'яті та історичні документи пов'язані з певною вірою. Дух місця постає як певна культова дія, і часто-густо така культова дія має евристичний характер. Внаслідок культової дії утворюються предмети, предметний світ. У культових місцях узвичаюються певні ритуали відтворення цих місць. Дійство вшанування значною мірою, так само як і характер вірування, має випадковий характер. Звідси походить і феномен сакралізації постаті Волошина. Зверніть увагу, в день вшанування померлих у нас на кладовищах влаштовуються своєрідні бенкети. Це стихія випадково утвореного народного вірування. І далі вона утверджується як своєрідний неоязичницький ерзац, як зразок для наслідування. Поганий зразок. А втім, випадковий характер цього явища для мене очевидний.

Ми повсякчас бачимо, що культова стихія, пов'язана з національною пам'яттю, із сакралізацією пам'ятних місць, переростає у політичну раціональність. Цей тип політичної раціональності лежить у підґрунті діяльності об'єднаних символічним космосом спільнот, знаних як національна держава. Мирослав Попович застосовно до розуміння національної політики говорив про те, що треба відділити власне національну частину від

частини екзистенційної. На мій погляд, зробити це практично неможливо, тому що екзистенція передбачає розвиток уявлення і конституювання уявлених інституцій, які спричинюють колізії індивідуальної долі. Уявлення проходять через своєрідне опредметнення, зокрема через місця пам'яті. Коли ми говоримо про Римський сенат, то плекаємо уявлення про зразок демократії за допомоги візуального образу. Він фундаментує наш спогад. У такий спосіб з'являється підстава для уявленої інституції — парламенту.

Існують і від'ємні символічні коди. Наприклад, знищення палацу Мазепи в Батурині. Ніякої раціональної потреби у знищенні цього палацу не було. Князь Меншиков, до речі, побудував у Петербурзі копію цього блискучого взірця барокової архітектури. Знищення було спрямоване на ліквідацію символічного топосу, який був частиною мережі виборюваного суверенітету.

Завжди треба мати на гадці, що історія — це історія перемог і переможців. Іншої історії ми, як правило, не знаємо, навіть за всіх спроб мисленників французької школи «Анналів» підважити цю традицію. І це є дуже важливою частиною розбудови політики національної пам'яті. Наведу один промовистий приклад для того, щоб проілюструвати теорію утвердження переможців як головної засади історичного знання. Сербі програли свого часу битву в Косово. Це означало поразку південно-слов'янської цивілізації. Косово на новому етапі існування сербської держави стало сакральним символом і місцем пам'яті, через яке хотіли розбудувати прогресивну мрію про нову Сербію. Але поразка і сакралізація поразки перетворилася на поразку новітньої політики пам'яті.

Олег Білий — доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

*Ірина
Бондаревська*

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ І ЗАБУВАННЯ

Тема місць пам'яті впливає з розмежування пам'яті як знання і пам'яті як досвіду. Ми говоримо про історичну пам'ять, і це якоюсь мірою забезпечує її існування, але, по суті, це існування належить тільки досвіду. Пам'ять (у сенсі «живої» пам'яті) є станом причетності, який усуває протиставлення суб'єкта і об'єкта, свого й іншого. Але потрібно розставити акценти. Чи є історична пам'ять поверненням у минуле, в сенсі пригадування? Вочевидь ні. З одного боку, йдеться про досвід — актуальний, особистий і, водночас, доведений до самозабуття, коли ми залишаємо позицію зовнішнього спостерігача (дослідника) і дивним чином наближаємося до предмета. З іншого — визначальною залишається дистанція — історичний розрив. Для сучасної історичної свідомості доторкання до минулого перестало бути самозрозумілим. Існують вагомі підстави вважати, що досвід людини, наприклад, XVII сторіччя в певних аспектах назавжди залишиться недоступним для нас, майже як досвід марсіанина чи кажана (есе Томаса Нагеля «Що значить бути кажаном?» [Nagel, 1979: p. 165—180]), що не виключає можливості взаємодії і контакту з минулим не на території минулого, а на такій собі нейтральній території. Дистанція є продуктивним чинником для історичного пізнання та історичного досвіду. Саме це дає підстави бачити подібність історичного та естетичного досвіду, на чому сходяться такі дослідники, як П'єр Нора і Франклін Р. Анкерсміт.

© І. БОНДАРЕВСЬКА,
2013

Політика пам'яті, яка утворює підставу нашої культури, пропонує нам «згадати» те, чого з нами особисто ніколи не траплялося. Пам'ять належить здобути, присвоїти. Але моя основна теза стосується іншого. Не лише пам'ять, стосовно цінності якої ніхто не сумнівається, але й забування є гідним предметом для аналізу.

У річищі культурної політики (історичні дослідження становлять її частину) забуття має виразні негативні конотації, воно ворог пам'яті і самої спільності. Проте при глибшому дослідженні можемо побачити, що здатність забування є важливим фактором нашого існування і сучасної історичної свідомості. Цю тему заторкує Ф. Ніцше у праці «Про користь і шкоду історії для життя». Він доводить корисність забування для людського життя та цілеспрямованої дії. Від цієї ідеї відштовхується Ф. Анкерсміт, розвиваючи свою концепцію історичного досвіду [Анкерсміт, 2007: с. 439—443]. Він виокремлює чотири типи забування. Перший стосується забування тих речей, які не є важливими (тож нема потреби у пригадуванні). Другий — це забуття того, що вважали неважливим, проте з часом воно виявляється важливим і потребує пригадування. (Реакцією на такий тип забування є опікування культурною спадщиною: зберігати все по максимуму, оскільки невідомо, що може стати важливим у часі.) Третій тип стосується забування травматичної події, яка заважає нормальному процесу життя (індивідуального і колективного). В цьому випадку історична дистанція і ритуалізація події часто позбавляє її руйнівної сили. Але найбільш важливим і цікавим, з точки зору нашої дискусії, є четвертий тип, коли забування є наслідком зміни ідентичності. А саме: нова ідентичність визначається через втрату попередньої, і таким чином втрата стає її ключовим чинником. Магічна формула: бути тим, ким ти більше не є. З цього кореня постає модерна історична свідомість. Належить забути про досвід існування у потоці історії, щоб здобути себе як спостерігача цього потоку, а потім постійно відтворювати дистанцію і воліти здолати її в роздумах про місце пам'яті.

Забування відкриває можливості. Анкерсміт, коли потрібно пояснити суть історичного досвіду, повторює дивне порівняння: це як обійми Ромео і Джульєтти. Якщо ми розвинемо запропоновану сюжетну лінію, то побачимо, що мати добру пам'ять не завжди добре. Ромео і Джульєтта злилися в обіймах тому, що спромоглися забути про родову честь. Якби їхня пам'ять виявилася більш стійкою, ворожнеча між Монтеккі і Капулетті мала б продовжитися. Забування дало наслідки, які докорінно змінили ситуацію відносин родів і їхній погляд на минуле.

Якщо повернутися до українських реалій, то і тут прикладів не забракне. Приміром, дослідження творчості Тараса Шевченка теж демонструє, що недостатньо робити наголос на пам'яті, потрібно розглядати певну конфігурацію пам'яті й забуття. Колеги напевне пам'ятають, який вибух спричинила у 1990-х публікація досліджень Григорія Грабовича про Шевченка

як міфотворця. Для одних радянських літературознавців — це був шок, для інших — промінь надії. Всі дослідники опікувалися не тільки істиною, а й історичною пам'яттю. Фактично той спосіб, у який вони пам'ятали (ставлення до предмета), визначав характер і межі їхнього наукового аналізу. Це різні пам'яті. Одна — сакралізована, без можливостей критичного аналізу, інша — орієнтована на такий аналіз, на діалог з минулим. І суть не в тому, що це різні дослідницькі проекти. В досвіді задіяною є сама ідентичність. Потрібно у прямому сенсі стати іншим, щоб дозволити собі бачити якісь речі. Кожен варіант «редагує» позицію дослідника, відкриває можливості, але й закриває їх. Радянському літературознавству бракувало дистанції.

Зачарованість пам'яттю в культурній політиці створює умови для маніпуляцій. Нав'язування пам'яті як «пригадування» того самого насправді означає запобігання появі іншого погляду чи дистанції для неангажованого мислення. Власне тому акцент на причетності, «сердечному» наближенні до минулого є недостатнім. Пам'ять не є безумовним благом, коли йдеться про реальний історичний процес. В дійсності ми завжди маємо певні конфігурації пам'яті / забування. Забувати теж корисно. Для дослідника, для звичайної людини. Забування позначає розриви, трансформації досвіду.

Модерний проект культури позбавлений природної опори на пам'ять. Особистість набула свободи пізнавати себе, давати відповіді на питання, хто я в цьому світі, що я можу і повинен робити. Відчуття дистанції, включено із дистанцією до самої себе, є визначальною матрицею культури. Модерна історична свідомість виростає з розриву, і цей розрив продукує проблему пам'яті / забування. Що пам'ятати, а що залишати у забутті або перетворювати на забуття — це різні боки однієї проблеми.

У Радянському Союзі була дуже сильна політика пам'яті щодо Великої Вітчизняної війни, і з цілком певним політичним підґрунтям. Сьогодні існує щонайменше дві стратегії пам'яті і, відповідно, дві пропозиції щодо суб'єкта пам'яті; за однією війна — це насамперед звуки фанфар і перемога, за іншою — це суцільне лихо, гуманітарна катастрофа. Той факт, що в Україні дотепер дискутують про перемогу та переможців (і цю дискусію вдається нав'язувати суспільству), свідчить про інерцію пам'яті, яка зав'язла у минулому. Пам'ять як відтворення протистояння (ми і вони) блокує пам'ять як урок.

Проте зміни відбуваються. Навіть така консервативна інституція пам'яті, як музей, мусить сьогодні змінювати свою політику. Державні музеї завжди мало зважали на публіку. Виставляючи безальтернативну вимогу пам'яті до кожного, хто переступав їхній поріг, вони сприяли забуттю того, що подолання дистанції до минулого відбувається в режимі особистого досвіду і залежить від суб'єктивної готовності відвідувача. Велична культурна місія — збирання, збереження та експонування культурної спадщини — робила музеї нечутливими до інтересів і почуттів. Відвідувач мусив шанувати спадщину, навіть якщо він нездатний осягнути її. Відтак, музеї часто

стимулювали ритуальну поведінку, замість історичного досвіду. «Нова музеологія» вносить істотні зміни у ставлення до публіки та досвіду; робить акцент на індивідуальному історичному досвіді, пов'язуючи його з людською суб'єктивністю. Музеї почали зважати на настрої й потреби відвідувачів. Це можна помітити і в українських музеях. У західній культурі виникла ідея «екомузею», який відкидає абстрактну ідею культурних цінностей, щоб почати віддзеркалювати життя локальних місцевих спільнот у процесі їхнього становлення. Зникають пасивні спостерігачі. Такий музей — особливе місце, яке стає частиною колективного існування, символізує його єдність, тобто створює умови для досвіду особистої причетності, стає місцем пам'яті з більшою мірою ймовірності, ніж великий музей. Великий музей стирає своє походження із забуття, репрезентуючи свої об'єкти з максимальною доступністю і абсолютизуючи пам'ять. У локальних музеях, навпаки, йдеться про незавершуваність творення минулого: актуальні події виштовхуються у минуле, на дистанцію (забування) і перетворюються на предмети пам'яті. Драма історичної свідомості модерної доби повторюється у менших масштабах. Великі державні музеї, тим часом, вдаються до різноманітних засобів привабливості відвідувачів, створюючи для них спокусливі пропозиції чи максимально комфортні умови. Інколи здається, що куратори заходять надто далеко, забуваючи про величну місію музеїв. Проте в будь-якому разі формується діалогічний простір, атмосфера довільності, без якої неможливо уявити історичний досвід, адже він завжди з'являється як спонтанна подія. Місця пам'яті, врешті, не можуть бути місцями примусу до пам'яті. Належить визнати право на різні шляхи до минулого, на різноманітні варіанти історичного досвіду — і на його відсутність теж. Тільки так у сучасних умовах колективна пам'ять як вимога пам'яті (знання про необхідність пам'яті) перетворюється на «живу» пам'ять, або краще сказати: забування стає болем втрати.

Отже, сама по собі вимога пам'яті є надто абстрактною. Пам'ять як досвід завжди корелює із забуттям в декількох сенсах: 1) є переживанням історичної дистанції (я вже не є тим, ким я був), 2) вимагає зосередженості (до самозабуття) на предметі досвіду; 3) визначається розривами в динаміці досвіду. Мені здається, що аналіз конкретних варіацій сполучення пам'яті і забуття є продуктивним насамперед для розуміння різних політик пам'яті.

ДЖЕРЕЛА

- Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт. — М.: Европа, 2007. — С. 439—443.
Nagel T. What is it like to be a Bat? // Nagel T. Mortal Questions. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Ірина Бондаревська — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. Наукові інтереси — естетика, філософія культури.

Андрій
Богачов

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ПАМ'ЯТЬ¹

У темі нашого круглого столу хотів би наголосити поняття, що здаються мені найтісніше пов'язаними, а тому можуть стати предметом окремого обговорення. «Місце пам'яті» прямо стосується поняття культури, властивої людям, об'єднаним у спільноту. Члени спільноти усвідомлюють свою *культурну ідентичність* як належність до спільноти. Поза сумнівом, для розуміння словосполучення «місце пам'яті» передусім слід визначити поняття культурної ідентичності. Адже чутливість до певних «місць пам'яті», специфічне ставлення до цієї предметності говорить про певну культурну ідентичність особи. Культурна ідентичність, очевидно, відрізняється від інших різновидів ідентичності. Тож має спершу йти мова про типи ідентичності, якщо хочемо висловлюватися про доволі неясний сенс «місця пам'яті». Тільки розглянувши поняттєвий ланцюг від *матеріальної*, просторової ідентичності через ідентичність *свідомості* й до *культурної* ідентичності, ми у змозі пояснити зв'язок деяких об'єктів з так званою колективною пам'яттю. Окресливши важливі ланки згаданого ланцюга, спробую показати, чому я дійшов висновку, що культурну ідентичність неможливо зрозу-

¹ Статтю написано на основі доповіді, яку автор прочитав 17 травня 2013 року під час круглого столу на тему: «Місце пам'яті як унікальна складова іміджу держави та культурної ідентичності» (XVII Волошинські читання, Коктебель). Зміст статті деякою мірою визначено полемічним діалогом зі статтею Вітторіо Гесле: [Хёсле, 1994: с. 112—123].

міти в метафізичному плані², бо вона є перформативним знанням життєсвіту, яке визначає наше спільне ставлення («колективну пам'ять») до місць культури, чи «місць пам'яті», отже, є знанням, що також формує порядок життєвих цілей і поведінкові орієнтації.

Ідентичність і буття. Інтуїтивно зрозумілою є *реальна ідентичність* фізичних та органічних тіл. А от потойбіч окремого об'єкта ідентичність здається проблематичною. Чимало людей скажуть, що ідентичність, — до речі, як і пам'ять, — це властивість окремого чи особистого існування. Мовляв, спроба говорити про надіндивідуальні пам'ять чи ідентичність — це неадекватний ужиток термінів. Щодо пам'яті вони, певно, мають рацію. Строго кажучи, пам'ять є властивістю психіки живої істоти й людського досвіду. Утім, «місце пам'яті» у нашому контексті, мабуть, означає «історико-культурне місце», позаяк історію часто називають «пам'яттю народу», «пам'яттю культури» або «соціальною пам'яттю».

Чи можна зводити ідентичність до індивідуальності? Коли *індивідуальність* розуміють як неподільність, тоді справді поняття збіжні. Однак колектив теж є неподільна одиниця, оскільки індивідуально різниться від іншого колективу. Неподільність не звести до відсутності будь-яких частин — до метафізичного поняття атому. Неподільність означає *цілість*. Отож проблему ідентичності слід трактувати як *онтологічну проблему різновидів цілого*. Коли хочемо пізнати істину предмета, запитуємо про його буття в сенсі цілості його елементів. Буття предмета — це *іманентний* лад, який охоплює всі елементи предмета так, що предмет існує власним чином, тобто індивідуально-цілісно. Водночас буття предмета — *трансцендентний* лад; це *вищі й нижчі* порядки, до яких предмет стосується як *елемент* у вищих порядках і як *ціле*, що зумовлює зв'язок у нижчих порядках своїх елементів³. З феноменологічного погляду, взяти предмет у його себе-показі у власних межах⁴ — означає збагнути його істину як складну цілість, спосіб існування, що править за феноменальну єдність актуально даної ідентичності й горизонту ідентичності, тобто єдність іманентного й трансцендентного буття. Як бачимо, розуміння онтологічного ланцюга різновидів ідентичності — це умова збагнення істини будь-якого предмета, яке, певна

² Цим планом, як на мене, обмежується думка В. Гесле, — що засвідчує його ґрунтовна стаття: [Хёсле, 1994: с. 112—123].

³ Докладніше про це див.: [Богачов, 2013: с. 45—50].

⁴ Це Гусерлів «принцип усіх принципів». Феноменологія вимагає брати предмет як оригінал, тобто єдину й незмінну сутність, відкидаючи його «копії», тобто випадкові, історичні й ментальні конструкції, якими зазвичай спотворюють оригінал під час «копіювання». Питання, щоправда, у тім, чи існує оригінальна сутність без акту «копіювання». Гусерль уважав, що феноменології слід загально-значливо розрізнити інтенційний акт трансцендентальної свідомості, що конститує оригінальну сутність, і емпіричний акт «копіювання».

річ, не дорівнює феноменальній даності предмета, бо є аналізом феномена. Отже, відповідь на питання, що таке «історико-культурне місце», передбачає осягнення цього предмета в диференціації порядків і царин буття.

Об'єктивне буття й особистісна ідентичність. Для онтологічного розрізнення типів ідентичності найвагоміші фактори — це *простір і час*. Просторово-часові об'єкти, на відміну від ментально-часових, ідентичні таким чином, що їхня просторова форма (структура) щомиті піддається змінам, здебільшого мікроскопічним. Для неорганічних та одноклітинних тіл час є *зовнішнім* фактором руйнівної дії, тоді як для багатоклітинних він є *внутрішнім* чинником збереження ідентичності, тобто чинником самозбереження. Це означає, що руйнація цілості фізичних тіл і одноклітинних відбувається через вплив середовища, натомість багатоклітинні організми зберігають цілість через взаємодію із середовищем, тобто самозбереження «підсилено» завдяки програмі старіння, оскільки *життя* — це обмін енергією і речовиною із середовищем (метаболізм), під час якого неодмінно накопичуються внутрішні руйнівні зміни, сказати б, накопичується смерть.

Якщо смерть — заданість, це означає, що реальна ідентичність організму теж *заданість*, а не лише *даність*, якою є руйнація неорганічного об'єкта. Взаємодія організму з середовищем або світом (для людини) підпорядкована завданню самозбереження через *адаптацію, генетичні програми поведінки* (інстинкти), *перетворення довкілля* (для людини). Особливим фактором органічної ідентичності є *репродукування* організму, отже, має місце *родовий* характер реальної ідентичності організму, на відміну від реальної ідентичності речі. Смерть долається на родовому рівні — як єдність родового збереження ідентичності та індивідуальної смерті.

Зазначені чинники ідентичності живої істоти не діятимуть повноцінно без *відчуття*. Кожна частина органічного тіла відбиває стан усього тіла, а також частин середовища, що взаємодіють із тілом. Наявність чинників ідентичності дає змогу твердити, що ідентичність організму, яка є причиною і метою тваринного життя, підпорядкована не лише *природній кавзальності* (даність), а й *природній телеології* (заданість). Стосунок кавзальності й телеології відкриває такий вимір взаємодії із середовищем і світом, як успіх у досягненні цілі або неуспіх.

Розум — це людська здатність не лише відбивати в організмі безпосередню дію елементів середовища (здатність відчуття), а й деякою мірою відображати ціле середовище, взаємодіяти зі світом: фізичною природою, власним тілом, своєю суб'єктивністю та суспільством. Для розумної істоти збереження реальної ідентичності не править за єдину мету. Для неї важить *телеологія культури (життєсвіт)*, отже, запрограмована спрямованість до самовдосконалення, узгодження рівнів взаємодії зі світом; один із них — це належність до спільноти, *культурна ідентичність* як солідарність. Філософське питання «Що є людина?» постає насамперед як питання про

узгодження рівнів взаємодії зі світом, позаяк людина — це місце перетину царин об'єктивного, суб'єктивного, інтерсуб'єктивного. *Ідентичність особистості* означає, що буття особистості — не даність, а заданість, оскільки воно передбачає узгодженість, або цілість, рівнів взаємодії згаданих царин. Відповідно, головна життєва проблема особистості полягає в тому, що її самість («я»-об'єкт як описовий та нормативний образ себе) зазвичай роздerta конфліктами різних царин буття, отже, її розум і рефлексія («я»-суб'єкт) не вважають прийнятною свою самість, не ідентифікуються з нею.

Поясню, як людина є перетином царин буття. У *фізичній* царині людська реакція на середовище відбувається мимоволі, як *наслідок* подразника-причини. У вигляді *жесту* несвідома реакція вже виражає особливості індивіда, його *природну телеологію*. Разом із тим людина ухвалює *свідомі рішення* щодо своїх дій. Проте вона керується тут спочатку *перформативним знанням* як *телеологією культури*, а потім — актами думки, зміст якої є *норми та цінності в суб'єктивній царині* (предметне знання). Як бачимо, буття людини у світі — це одночасна причетність до зазначених царин буття, яку метафізика не пояснює. Скажімо, Кант, назвавши причиною моральної дії чисту (розумну) волю, не роз'яснив, яким чином взаємодіють *розумний порядок* норм та свободи, *телеологічний порядок* природної волі (чуттєві потяги) і порядок поведінки у світі *природного детермінізму*. Якщо моральна інтенція — це дія розуму, то як моральна думка здатна щось змінити в людському світі фізичних причин? Це питання можна трактувати як психофізичну проблему. Розуміння умов особистісної ідентичності неминуче наштовхується на цю проблему неузгодженості царин буття, якщо не бачити медіальної царини життєсвіту (телеологія культури).

Суб'єктивне буття й досвід. Коли мова заходить про суб'єктивність, насамперед на думку спадає ідентичність ментального об'єкта, наприклад числа, що абсолютно тотожне самому собі. Уважають, що число не лише непросторове, а й позачасове. Традиційна філософія до класу «вічної», незмінної, *абстрактної тотожності* схильна залічувати будь-які поняття, ідеї та сутності, відриваючи їх від складнішої цілості суджень як часових актів думки й мовлення. Найпростіша цілість думки — тавтологічна й атомарна; проте цей різновид тотожності — джерело найскладнішої метафізичної проблеми існування вічності. У всякому разі, маємо очевидну відмінність між ідентичністю ментального об'єкта, — як загального поняття, так і емпіричного уявлення, образу чи відчуття, — та ідентичністю всієї сфери цих об'єктів, або «ментального простору», психіки. *Ідентичність психіки* відзначається складною структурою, яка нагадує просторово-часову структуру реального буття. Це дає підставу фізикалістам абсолютно ототожнювати психіку з людським мозком. Зрозуміло, людина є очевидною тотожністю психіки й тіла, однак психофізична проблема якраз і породжена неясністю структури цієї тотожності (узгодженості), аж ніяк не

абстрактної. Словом, структура реальної ідентичності психіки має тільки одне безперечно спільне зі структурою ідентичності просторової реальності — обидві становлять *конкретну тотожність*, не абстрактну, якщо використовувати звичайну гегельянську термінологію.

Конкретна ідентичність *континуальної* свідомості передбачає *абстрактну* ідентичність об'єктів думки. Сказати інакше, *дискретні* об'єкти у свідомості утворюють *ідеальний континуум*, який часто плутають з реальним континуумом досвіду, де *актуальний* ментальний об'єкт є повсякчас зіставленим з *потенційними* (горизонтними) порядками пам'яті (минуле) та проекту (майбутнє)⁵. Зауважмо, *логічна єдність* континуальної та дискретної думки позначається поняттям *свідомості*, яке непроясненим чином корелює з поняттям *досвідної єдності*, бо лише в потоці досвіду маємо дійсну присутність пам'яті та проекту особистості, тобто наявність умов *самості*. Свідомість сама по собі, очищена від мови й досвіду, — це абстракція метафізики, здатна хіба що на роль трансцендентального суб'єкта чи на роль духу як позачасового розвитку чистих понять. У живому людському досвіді, натомість, роль свідомості відіграє «я», мовне значення, продукт виховної комунікації. «Я» позначає рефлексійне ставлення особи до своєї *самості*, яке водночас розрізняє особу і світ. Словом, «я» є «трансцендентальна» умова історичного *розуму*. Цей розум запитує людину про істинність її опису самості (самоопису), норм її поведінки, її образу, створеного колективом (так зване соціальне «я»), а також про істинність наявної картини світу, зокрема образів інших людей. Зрештою, розум — це нормативна інстанція досвіду, бо не просто *описує* цілі, засоби й цінності, а критично запитує про їхнє значення, або загальну значливість, *оцінює* їх із позицій збереження ідентичності та солідарності з родом.

Інтерсуб'єктивне буття і розум. Досвід як спосіб людського буття — це предмет філософської антропології⁶, яка між розумом і людським тілом бачить *царину телеології*, що містить природні й соціокультурні програми, передусім спрямовані на збалансування цілей індивіда й людського роду. Ідентичність розуму й тіла, отже, опосередкована *колективною ідентичністю*, що постає як досвідна єдність культурної та природної телеології. Колективна ідентичність, або ототожнення з родом, передбачає як несвідомі потяги (приміром, сексуальний, продовження роду), так і усвідомлене воління реалізувати покликання, дотримуватися наративної послідовності свого цілісного життя, втілювати задане, тобто формувальний принцип (цільова причина) своєї особистості та власної культури.

⁵ Докладніше про структуру досвіду див.: [Богачов, 2011].

⁶ Кант виразно підпорядкував філософські питання «Що я можу знати?», «Що я маю вчиняти?», «На що я можу сподіватися?» (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) конкретнішому питанню філософської антропології: Was ist der Mensch? (Що є людина?)

Тільки через ідентифікацію з родом людина здобуває свою мовну запрограмованість, своє упередження традицією. Найбільші спільноти людського роду, з якими, власне, й відбувається зазначена ідентифікація, — це культури й соціальні інститути⁷. За аналогією з людським тілом і його природною телеологією, вони мають певний телеологічний зв'язок символів, цілей, норм і мов, які визначають характер дій індивіда й колективу здебільшого перформативним чином.

Заданості змісту телеології культури розум протиставляє витворені ним цілі та норми, які намагається предметно верифікувати як даність дескриптивної та нормативної картини культури, що раз у раз конфліктує з цілями й поведінковими орієнтаціями особи. Звичайне ставлення розуму до природних і культурних програм людської поведінки — це критика, причому не тільки самості, а й суспільства. Так звані «філософи підозри» (термін П. Рикера) не стільки підозрювали розум у нездатності до автономії, скільки наголошували наявність запрограмованості, перформативного знання — того, що розум не може зовсім відкинути, спочатку цілком упередметнивши. Власне кажучи, Фройд показав, що тілесність взаємодіє з розумом через несвідоме, *природну телеологію*. Маркс за несвідоме мав *телеологію матеріальної історії*, яка зазвичай формує класовий та ідеологічний характер культури. Ніцше розкривав генеалогію моралі та культури як несвідоме вираження *телеології волі до влади*.

Скажу трохи більше. Психологія не легітимізує несвідомі потяги індивіда як даність, а через вербалізацію — авторитетну критику самоопису пацієнта — намагається розумно узгодити вияви цих потягів із нормами суспільства; але останні психологія сприймає некритично. Маркс намагається відкрити закономірну заданість історії, яка породжує «нерозумні» — точніше, непрогресивні — норми й цілі суспільства, що некритично сприймаються «пацієнтом», хворим на ідеологію. Ніцше теж підозрював, що розум істотно залежить від родового життя, щоправда, змальована ним суть цього життя давала мізерну надію на одужання автономного розуму.

Замість висновку. Реальна ідентичність є неодмінно *часовою*⁸, отже, скінченною та емпіричною. Таким чином, людський досвід, як і реальна ідентичність організму, має *родовий* характер. Оскільки думки зберігають свою часову ідентичність через репродукування в думках інших істот, визначальним чинником досвіду виявляється *мовна комунікація*. До того ж історична спільнота як комунікація роду неможлива без часової ідентичності думки в окремій психіці. Таку ідентичність забезпечує *пам'ять*, що

⁷ Сім'я, церква, суд, армія, держава тощо.

⁸ Ідеалізм так чи інакше накидає свідомості часовий порядок. Наприклад, Гегель це робить не прямо, стверджуючи про «розвиток», «рух» в царині чистої думки, намагаючись таким чином визначити суто структурні стосунки чистих понять. Гусерль прямо говорить про часовість свідомості.

продовжує акт думки в іншому акті способом, вельми відмінним від безперервності об'єктивного існування тіла. Щоб виразити *телеологічну природу пам'яті*, спершу зазначу, що «я», супровідне для кожного предмета нашої уваги, є функцією людської пам'яті. У кожному акті нашої думки ми пам'ятаємо про себе, і зовсім не в абстрактному сенсі Кантової синтетичної єдності апперцепції. У кожному акті є співданою вся наша самість-у-світі, а не тільки самосвідомість, що є абстрактний поділ на «я» і світ, разом із співданістю «я» і окремого предмета (Кант). Завдяки пам'яті самість і світ (життєсвіт) правлять в акті думки за перформативне — непередметне й дотеоретичне — знання, що визначає спосіб вихідної даності будь-якого предмета. Отож не варто думати, що пам'ять — це щось на штиб запису минулих подій та здатності видобувати з тих записів образи самого минулого. Насправді пам'ять постійно перетворює минулий досвід згідно з формувальним принципом нашого життя, надає перевагу тому, що стосується наших цілей⁹. Як видно, предметне знання про реальність упереджене нашим життєвим досвідом, пам'ять забезпечує нашій думці певне спрямування, перегляд — не скасування! — якого є критичною функцією історичного розуму.

Гадаю, з цього, зокрема, випливає, що члени спільноти дістають в історичних місцях власної культури важливу змогу досягнути й переглянути цілі та норми спільноти, *матеріально* виражені в цих місцях саме так, щоб яскраво висвітлити принцип *формування* рідної культури. Комунікація в таких місцях і щодо таких місць — безперечно, слухний спосіб випробувати свою культурну ідентичність, адже тут комунікативне визнання нашої компетенції та солідарності прямо визначатиме оцінку нашої культурної ідентичності.

ДЖЕРЕЛА

Богачов А. Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011. — 333 с.

Богачов А. Герменевтичний підхід у філософії // Філософська думка. — К., 2013. — № 5. — С. 41–50.

Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. — М., 1994. — № 10. — С. 112–123.

Андрій Богачов — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло інтересів — філософська герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.

⁹ Звичайно, ідеться про пам'ять узагалі, а не про пам'ять за специфічних обставин психічних розладів.

ПАМ'ЯТЬ І ЗАБУТТЯ

Місця пам'яті — це останки.
Г'єр Нора

Уміння забувати комплементарне здатності пам'ятати. Щось забуте — це не так біла пляма пам'яті, як її конститутивний момент. Забуття — то дисципліна пам'яті, адже пам'ятати все неможливо, а щось пам'ятати й не варто. Пам'ять — то вузька стежка в хащах забуття, чи радше стежки, деякі з них губляться у забутті, а деякі виводять на широкий шлях індивідуальної чи спільної історії.

Можна вбачати у забуванні лише наслідок травми, якого слід позбутися. Можна наполягати на тому, що слід звільнити свідомість від неврозу, а суспільство від репресивності через усвідомлення травматичних переживань. Та чи не може усвідомлення травматичного досвіду призвести до нової форми психічної й соціальної патології? Чи не варто все ж таки щось забути назавжди?

Проте відмова від запам'ятовування всього без винятку не обов'язково означає пасивне прийняття меншого зла заради уникнення більшого. Адже забуття травматичного досвіду часто-густо призводить до психічного розладу на індивідуальному рівні й до тоталітарних й авторитарних практик на рівні соціальному. Стратегія неврозу — це забуття травми, негативною енергією якої він живиться. Стратегія самолегітимації майже всіх тоталітарних і авторитарних режимів полягає в керованому забуванні їхніх злочинів заради збереження інтегрованості суспільства та його здат-

ності протистояти зовнішнім загрозам, які часто-густо вигадують або провокують самі злочинні режими. Втім, хвороба лише певною мірою може бути формою адаптації окремої особистості, а тоталітарна чи авторитарна форма правління — формою адаптації окремого суспільства. Здорова особистість і здорове суспільство сміливо приймають свободу, на яку, за висловом Сартра, ми приречені. Скоритися свободі — це й означає здійснити власну долю. Психічна хвороба й тоталітарне або авторитарне правління — це, натомість, форми принципової несвободи, а отже, втрати власної долі. Тому психічно хворі й скорені злочинній владі є у властивому сенсі знедоленими.

Забуття, як і пам'ять, — не тотальні. Не можна забути все, як і не можна все пам'ятати. Звісно, ми не такі прагматичні у своєму забуванні й запам'ятовуванні, як Шерлок Голмс, котрий, за його власним висловом, старанно забув багацько загальновідомих знань, аби звільнити місце у пам'яті для того, що конче потрібне для професії детектива. До того ж простір пам'яті не ідентичний фізичному просторові. Забуваючи щось, ми не обов'язково звільняємо місце для інших спогадів, а подеколи просто послаблюємо власну пам'ять аж до цілковитої нездатності взагалі щось запам'ятати. Амнезія може бути патологією індивідуальної свідомості, а може мати суспільний характер, коли цілі спільноти втрачають історичну пам'ять, а разом глибинні засади власного існування. Пригадаймо плакат із нагадуванням «Бог є» в селищі Макондо з роману Габрієля Гарсія Маркеса «Сто років самотності». Цей плакат мешканцям того селища довелося встановити, коли вони почали забувати геть усе.

Пам'ять чи забуття завжди зумовлені й забарвлені емоціями. Намагаються забути щось неприємне, прагнуть запам'ятати щось миле. Утім, запам'ятовуючи приємне, я забуваю його відразливі риси, забуваючи огидне, я раптом можу згадати щось привабливе, пов'язане з ним. Суспільна пам'ять часто-густо притлумлює щось надто болісне через часткове забуття минулого.

Пам'ять і забуття мають і суто прагматичний аспект. Кожен чи кожна із нас певною мірою дисциплінує свою пам'ять на кшталт Шерлока Голмса, запам'ятовуючи насамперед те, що, на його чи її власну думку, вкрай важливо для подальшого існування, забуваючи непотрібні для сьогодення і майбуття моменти минулого досвіду. Соціальний запас знання — це не хаотичне нагромадження всього того, що знали дотепер, а впорядкований набір релевантних для сьогодення думок, навичок, умінь, рецептів, ритуалів і практик. Причому це впорядкування пам'яті здійснюють у відповідних інститутах відповідальні за це фахівці. Тож ідея розвантаження через інститути Арнольда Гелена стосується й соціальної пам'яті. Пам'ять кожного настільки історична, наскільки пов'язана з пам'яттю інших. Та ця пов'язаність не може і не має бути безпосередньою. Ми не маємо пам'ятати все принаймні тому, що існують, так би мовити, офіційні місця пам'яті

(музеї, меморіали, пам'ятники, які самою своєю назвою виказують свою питому функцію) й професійні пригадувачі (історики, бібліотекарі, музезознавці тощо). Отже, скориставшись думкою Альфреда Шюца, можна сказати, що «добре обізнаний громадянин» має знати не про минуле, а про експертів з минулого, до яких завжди можна звернутися у відповідних інституціях. Одна з головних відмінностей демократичного суспільства від тоталітарного й авторитарного полягає в тім, що в першому ці експерти — справжні науковці, що формують свої наративи в конкуренції з наративами інших інтелектуалів, натомість у тоталітарних й авторитарних суспільствах експерти з історії обслуговують панівний наратив, що легітимуює тоталітарну чи авторитарну владу. Такі експерти навіть і не науковці у власному сенсі, адже вони не відкриті до вільного обговорення власних ідей; це — державні чиновники, що займаються не так наукою, як ідеологією.

До того ж таке тоталітарне ставлення до історичної пам'яті викривляє її власну природу. Адже, як було зазначено вище, запам'ятовування і забування ніколи не є тотальними. Отже, не може існувати єдиного тотального метанаративу.

У нетотальності пам'яті й забуття дається взнаки їхня топографічність. Говорячи про топографію, я маю на увазі розрізнення фізичного простору, в якому перебувають речі, й уміцєвленості людського буття, яке здійснює Бернгард Вальденфельс. Речі пасивно розташовані у просторі, ми, натомість, активно уміцєвлюємо себе, посідаючи певні позиції. Позиція — це не просто точка у просторі, це певне місце, яке я свідомо обираю і з якого я здатен висловити свою власну думку. Пам'ять — це низка свідомо обраних, пригаданих, але й почасти вигаданих позицій. Фантазія, отже, не лише накреслює горизонт можливого майбутнього, а й утворює горизонт прийняттого минулого.

На перший погляд, пам'ять і забуття як способи даності минулого мають, доповнюючи одне одного, репрезентувати континуальний плин часу здавна аж дотепер. Натомість вони висвітлюють або затемнюють окремі місця минулого. Пам'ять вихоплює з темряви небуття певні місця минулого, засліплює нас ними, аби потому забуття знову притлумило світло пам'яті, надаючи історичному погляду змоги щось угледіти. Забуваючи якісь аспекти минулого, ми здатні уважніше роздивитися його інші риси. Забуваючи про злочини, згадуємо досягнення, забуваючи про перемоги, вшановуємо їхні жертви. Ба більше, сама пам'ять має форму забування, адже оповідка про минуле ніколи не тотожна самому минулому. Наші наративи завжди певною мірою забарвлені презентизмом. Наївний герменевтичний оптимізм, згідно з яким ми здатні до цілковитого вчування до минулої історико-культурної ситуації, має поступитися тверезому визнанню того, що наше передрозуміння завжди задає режим нашого сприйняття історії. При цьому саме передрозуміння завжди вкорінене в історії свого виник-

нення. Маємо, отже, взаємозумовленість нашої історії та нашого переживання власної історії, тобто історії та пам'яті.

Місця пам'яті — це не просто рештки минулого, що збереглися у власній автентичності аж до сьогодні. Це забальзовані останки, але спосіб бальзамування зумовлений тією культурною епохою, за якої воно відбувається. Останки минулого розповідають нам не так про це минуле, як про нас самих, про нашу теперішність і майбуття.

Усвідомлюючи це, маємо водночас у нашому розумінні значення історичної пам'яті для сучасності та майбутнього позбутися наївного прогресизму, який був дуже поширеним у європейській гуманітаристиці ХІХ сторіччя. Такий прогресизм віднаходимо й у традиції вітчизняної думки. Описуючи сучасну для нього ситуацію в Україні, Михайло Драгоманов перебуває в інтелектуальному резонансі з панівним на той час розумінням історії, яке підважує Фридрих Ніцше зі своєю ідеєю «вічного повернення». Драгоманов натомість убачає в історії сталий поступ, що він можливий через критичне осмислення минулого: «Ми знаємо добре, що того, чого ми хочемо, не було ще ніколи у світі, а тільки буде колись, як люди стануть розумніші, ніж тепер. Однак оглядатися назад треба, щоб знати, через що тепер стало так гірко, щоб не помилитися знов, як колись помилялися» [Драгоманов, 2012: с. 5]. Такий прогресизм зумовлений позитивістським ставленням до історії як до низки колишніх об'єктивних подій. Їх, мовляв, ми можемо адекватно відтворити, а через це маємо навчитися тому, як нам діяти далі, використовуючи здобутки предків й уникаючи скоєних ними помилок. Утім, ми маємо спитатися про сам статус історичної об'єктивності, тобто об'єктивності того, що вже відбулося. Це означає не те, що нам не варто «оглядатися назад», аби краще зрозуміти своє теперішнє та передбачити своє майбутнє, а те, що цей огляд минулого має супроводжуватися критичним усвідомленням того, що сам цей огляд почасти й утворює минуле, яке оглядає.

Річ не в тім, що минулого *вже* нема, а в тім, що коли ми починаємо писати його історію, його *ще* нема. Певною мірою ми й розпочинаємо писати історію, або радше історії, аби надати минулому змоги бути, аби переказати своїм нащадкам те, що нам вдалося зберегти від своїх предків. Сучасні історичні дослідження минулого здійснюються заради майбутнього. Отже, темпоральний вектор обертається. Нам лише здається, що історія — це наука *про* минуле, насправду вона — це наука *для* і *заради* майбутнього. Ми пишемо історії із зухвалим переконанням, що їх буде хтось читати, і з хтивою надією, що хтось напише історії про нас.

Так постає те, що ми називаємо культурою. Вона народжується з нашого вшанування минулого. Це вшанування, своєю чергою, зумовлене нашим страхом перед майбутнім. Як орач оре землю предків, аби бути в змозі нагодувати своїх дітлахів, так і ми вдивляємося у витвори поперед-

ників, аби створити свої власні твори. За влучним виразом Томаса Стернза Еліота, щоби бути поетом після 25 років, варто мати відчуття традиції. Ми шануємо те, в чому нас ще не було, аби зберегти себе в тому, в чому нас уже не буде. Але цей проект приречений на невдачу. Адже наші нащадки поставляться до нас так само, як ми ставимося до наших попередників — вони шануватимуть нас не заради нас самих, а заради їхнього власного виживання у недосяжному ані для нас, ані навіть для них майбутньому. Тому Жан Бодріяр почасти правий, коли говорить, що культура — це простір інтимності та безсилля: «...культура — це місце втаємничення, спокуси, ініціації, символічного обміну, обмежене за розміром і найвищою мірою ритуалізоване. І в ньому ніхто ні до чого не здатний» [Бодріяр, 2004: с. 96].

Утім, цей сумний діагноз аж надто сумний, аби бути ширим і правдивим. Адже якщо все так погано й ми насправду ні до чого не здатні в просторі культури, то навіщо взагалі в ньому перебувати? Навіщо писати про неможливість самого письма? Якщо воно насправду неможливе, про його неможливість не можна написати. Тут дається взнаки нещирість будь-якого радикального мислення, оскільки воно підважує саме себе. Воно постає не просто як заперечення і навіть не як заперечення заперечення, а як заперечення можливості заперечення, тобто як неможливість самого себе.

Ми живемо в обмеженому й ритуалізованому просторі культури, прагнемо виявляти його тайни, спокушатися і спокушати, ініціюватися й ініціювати, а також обмінювати свої досягнення на досягнення інших, досягнення, які завжди мають вельми символічний характер.

Так ми створюємо власну історію. Зрештою, історія — це низка символів, що символізують щось інше, до чого ми прагнули, але чого ми так і не сягнули. Воля, рівність, справедливість, братерство, кохання, довіра, право — все це надто людське аби бути насправду людським. Справжнє звільнення — це звільнення від символів. Ми маємо повернутися до подеколи тихого, подеколи бурхливого плину щоденного досвіду й у ньому віднайти справжні засади людськості. Не існує волі як такої. Існують вільні вчинки вільних людей. Не існує кохання як такого. Існує ніжний потяг до коханої людини. Не існує ідей рівності чи справедливості самих по собі, натомість ми маємо відновлювати їх щоразу в наших вчинках. Не існує братерства поза зустрічами тих, що вони довіряють одне одному, а отже, можуть назвати одне одного братом без апеляції до кровної спорідненості чи причетності до одного клану, класу тощо.

Звільнення від символів — це звільнення від їхнього значення. Коли символ вже нічого не означає — це вже й не символ, а просто річ, яка втрачає над нами свою магічну владу.

Утім, тут, кажучи мовою Ганса Ульріха Гумбрехта, ми переходимо від культури значення до культури присутності. Ми відчуваємо себе присутніми або уміщевленими в цьому світі, коли переживаємо певне міс-

це не як символ чогось іншого, а як живу присутність і свою власну спів-присутність у ньому або поруч із ним. У цьому модусі буття ми не нав'язуємо витворам мистецтва й місцям пам'яті, що вони часто-густо також є витворами мистецтва, якісь значення, а просто співіснуємо з ними.

То що, символічність — то забобон тоталітарного мислення? Втім, з іншого боку, символ — це конститутивний елемент будь-якої мистецької практики. Може, саме в цьому вкорінена тоталітарність мистецтва. Нас дивує те, що видатні митці щиро славили тоталітарні режими. Та чому тут дивуватися? Прагнення втілити в недосконалому матеріалі досконалу ідею відповідає тоталітарному прагненню підкорити недосконалу людську природу досконалому задуму абсолютного панування над нею.

Десимволізація сучасного мистецтва — це прагнення до цілковитої свободи. Сучасне мистецтво руйнує межі між витворами мистецтва і предметами щоденної реальності. Справжній сенс цієї руйнації полягає не в тім, що будь-який елемент щоденної реальності може стати витвором мистецтва, а в тім, що витвір мистецтва сам перетворюється на елемент щоденної реальності. Зверхність класичного мистецтва полягала в нав'язуванні бруталній реальності еталонів вишуканого смаку, зухвалість сучасного мистецтва полягає у ствердженні того, що вся буденна реальність є витвором мистецтва. Утім, і тут маємо зародки тоталітаризму. Мистецтво нав'язує себе щоденній реальності. Мистецтво перетворюється на диктатора.

То що, заради звільнення ми маємо відмовитися від символічного характеру місць пам'яті, адже така символічність є одним із головних аспектів мистецтва, що саме через цю символізацію прагне до тоталітарного поневолення нашого існування? Але на що тоді перетворюються такі десимволізовані місця пам'яті й на що перетворимося ми самі?

Отже, ми маємо бути дуже обережними в нашому ставленні до минулого, адже з нього виростає наше майбутнє. З одного боку, пам'ятати певне значення місць пам'яті, яке зрештою й робить місце пам'яті тим, чим воно є, адже важливий конститутивний аспект місця пам'яті полягає саме у сталому нагадуванні його історичного значення. З іншого боку, через забуття звільнитися від тиску символічної навантаги, аби бути у змозі пережити живу присутність цього місця у теперішньому. Через тотальне запам'ятовування минуле поневолює наше теперішнє, а повне забуття знищує сам сенс місця пам'яті.

Утім, почати все від самого початку нам не судилося.

Ми приречені блукати стежками пам'яті у хащах забуття.

ДЖЕРЕЛА

- Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляції. — К.: Основи, 2004. — 232 с.
- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС-2002, 2004. — 206 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).
- Драгоманов М.* Пропаший час. Українці під Московським царством (1654—1876) // Драгоманов М. Пропаший час. Література українська, проскрибована урядом російським. — К.: Видавництво ПрАТ «Українська прес-група», 2012. — С. 5—31.
- Нора П.* Проблематика мест памяти// Франция-память. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. — С. 17—50.

***Вахтанг Кебуладзе** — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія.*

Повернення до теми

*Олександр
Сарапін*

РОЗДУМИ ПРО ТЕПЕРІШНІЙ СТАН ВІТЧИЗНЯНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: чи варто уникати полярних методологічних стратегій?

У дослідницьких колах сучасної України ставлення до такої дисципліни, як релігієзнавство, вражає своєю варіативністю і, водночас, рецепційною різноманітністю. Такий стан речей уможливується внаслідок вкрай непростих метаморфоз, які мали місце в процесі методологічного та змістового оформлення цієї дисципліни на теренах незалежної України. Не звертаючись безпосередньо до історії становлення вітчизняного релігієзнавства у 90-х роках ХХ століття, доречно звернути увагу саме на його теперішній стан. Одразу ж зауважу про наявність у сьогоденні низки проблем, пов'язаних з ідентифікацією та змістовим наповненням дисциплінарних утворень релігієзнавства, особливостями розв'язання багатьох аспектів теорії релігії, кореляцією релігії та важливих соціальних реалій, визначенням позиції стосовно пропозицій послідовників когнітивного релігієзнавства тощо. Утім, якщо взяти до уваги тільки особливості з'ясування пропедевтичних питань релігієзнавства, то варто констатувати наявність у вітчизняному науковому співтоваристві полярних методологічних стратегій.

Відтак, метою запропонованого дослідницького екскурсу буде презентація декларованих методологічних стратегій, особливо помітних у питаннях, що стосуються визначення об'єкта вивчення релігієзнавства, його структурованості та

сприйняття кореляції у ньому практичного та теоретичного вимірів. Зауважу, що реалізація такої мети не означає необхідності демонстрації наявного потенціалу сучасного вітчизняного релігієзнавства, що виявляється у форматі численних публікацій, розроблених планових тем, різних часописів та участі дослідників у міжнародних наукових конференціях. Отже, у цій статті я не зважатиму на досягнення та успіхи на ниві вітчизняного релігієзнавства. Натомість предметом обговорення будуть його проблеми, пов'язані винятково з презентацією полярних методологічних стратегій.

Насамперед, доречно констатувати ситуацію методологічної розірваності в питанні сприйняття науковцями об'єкта вивчення релігієзнавства. Йдеться про те, що у вітчизняному релігієзнавчому співтоваристві співіснують дві домінуючі установки у розв'язанні цього питання. Одна з них є логічно очевидною, оскільки ґрунтується на з'ясуванні смислу двохкомпонентної назви дисципліни. Відтак, поєднані між собою два поняття в назві «релігієзнавство» уже приховують у собі вказівку на його предметну царину. Ідеться про знання релігій чи знання про релігію (релігії). Знання про релігії уможливаються передусім на основі опису фактів, пов'язаних з функціонуванням різноманітних релігій. Крім того, вони виявляються наслідком поглибленого та цілісного вивчення релігійних явищ та їхніх структур. Тому релігієзнавство, у світлі першої установки, слід визнати *автономною дисципліною гуманітарного знання, об'єктом всебічного вивчення якої є феномен релігії в різноманітних його соціокультурних та структурних проявах, зв'язках та взаємовпливах*. Отже, зміст релігії, її форми та особливості взаємодії з іншими структурами в суспільстві виявляються проблемним полем дослідження релігієзнавців. Принагідно зауважу, що подібна установка переважає в навчальному процесі багатьох вищих навчальних закладів, зокрема в навчальних програмах викладачів Київського національного університету імені Тараса Шевченка (докладніше див.: *Філософська та політологічна освіта, 2007: с. 163—166*).

Інша домінуюча установка у сприйнятті об'єкта вивчення релігієзнавства набуває чинності й навіть інституціональної санкції в більшості науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. Її зміст передається в такому постулаті: «Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним» [*Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с. 6; Академічне релігієзнавство, 2000: с. 27—28*]. При цьому «особистісний стан людини» визнається винятковим об'єктом релігієзнавчого осмислення. Одразу ж зауважу про розмиту семантику та логічну неузгодженість у констатації такого об'єкта. Щоправда, у деяких видруках науковці вдаються до його конкретизації, на кшталт «осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає у ролі форми її релігійного до-

свіду» [Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с. 5; Колодний, 2006: с. 8]. Але тоді постає питання, — невже кожна людина має релігійний досвід? Чи, можливо, ідеться про досвід трансценденції? У такому випадку навряд чи буде доречним цілковите його ототожнення з релігійним досвідом.

Надалі не буду зважати на інші контраргументи, спрямовані проти, по суті, психологізаторського наповнення об'єкта вивчення релігієзнавства. Відзначу лише деклароване в світлі такого сприйняття «обігрування» відповідного об'єкта та предмета. Інакше кажучи, прихильники такого тлумачення дисципліни стверджують, що «релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті» [Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с.6; Академічне релігієзнавство, 2000: с. 28]. Яким же тоді є предмет релігієзнавчих досліджень? На думку авторів, «ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності» [Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с. 18; Академічне релігієзнавство, 2000: с. 29]. Тобто об'єктом проголошується «особистісний стан людини», а предметом — «релігія». Нагадаю у зв'язку з цим, що об'єктом вивчення певної дисципліни є той аспект дійсності, на який спрямована пізнавальна діяльність дослідника, а предметом — сукупність знань про цей об'єкт і безпосередньо сам об'єкт у процесі його осмислення. Отже, слід визнати проблематичною корелятивність «особистісного стану людини» і «релігії» як об'єкта і предмета вивчення релігієзнавства.

Неоднозначно трактується в колах вітчизняних науковців також питання структурованості релігієзнавства. Знову таки, маємо дві полярні позиції стосовно особливостей його розв'язання. Перша з них постає уособленням усталеного в сучасній світовій думці поділу релігієзнавства на чотири або на п'ять дисциплін (зважаючи на різні методологічні установки окремих дослідників чи релігієзнавчих шкіл). Згадаю у зв'язку з цим про відомі в дослідницьких колах Заходу дисциплінарні презентації релігієзнавства у викладі Й. Ваха, Й. Кітагани, К. Рудольфа, Р. Панікара, С. Манчині. У вітчизняній думці доволі популярною є презентація релігієзнавства як сукупності п'яти дисциплін. До останніх зазвичай відносяться філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії та феноменологія релігії. Щоправда, належність філософії релігії до релігієзнавства поділяють не всі вітчизняні дослідники. Для прикладу, автори розділу «Теоретична і практична філософія в сучасному філософському просторі» переконані, що «філософія релігії має бути в колі філософських дисциплін» [Філософська та політологічна освіта, 2007: с. 39]. На мою думку, слід зважати все-таки на подвійний статус філософії релігії: вона, з одного боку, входить до системи філософського знання, а з іншого — до комплексу релігієзнавчих дисциплін (докладніше див.: [Філософія релігії в Україні, 2012: с. 40—41]).

Стверджуючи про п'ятичасткову структурованість релігієзнавства, слід звернути увагу також на можливий ухил у його сприйнятті в бік від-

чутної номіналістської установки. Інакше кажучи, релігієзнавство в методологічному аспекті поступово набуває статусу дисципліни, у якій поєднуються в певному порядку розділи різних наукових царин. При цьому такі дисципліни «виросли» не стільки з релігієзнавства, скільки з відповідних «материнських» доменів. Для прикладу, згадаю про психологію релігії та соціологію релігії як дисципліни генетично пов'язані, відповідно, з психологією та соціологією. Більше того, ті дослідники, які плідно працюють над окремими дисциплінами релігієзнавства, зіткнулись із проблемою їх самоідентифікації й навіть тематичної автономізації.

Наслідками такого методологічного номіналізму можна визнати, з одного боку, появу проблеми узгодження змістовних площин дисциплінарних утворень з академічним релігієзнавством, а з іншого — спокусу виходу релігієзнавства за межі суто філософської спеціалізації. Для прикладу, у дослідницьких колах усі здобутки соціології релігії зазвичай визнають здобутками саме академічного релігієзнавства. Хоча подекуди можна стверджувати саме про сепаративні розв'язання деяких питань соціології релігії, автори яких воліють обійтись без настанов «батьківського» напучення академічного релігієзнавства. У кращому випадку ті дослідники, які вивчають соціальні зв'язки, механізми, закономірності становлення, функціонування та трансформації релігійних явищ, організацій і процесів, керуються здебільшого методологічними установками чи принципами соціології. Крім того, деякі розв'язання тих чи інших питань, належних до соціології релігії чи психології релігії, сприяють своєрідній автономізації дослідницьких дискурсів, але формально вони «мігрують» у текстові простори підручників і колективних монографій із назвою «релігієзнавство». Така тенденція є помітною в розмірковуваннях деяких авторів праці «Дисциплінарне релігієзнавство» (2009).

Між іншим, на її шпальтах набуває остаточного оформлення інша методологічна стратегія розв'язання питання структурованості релігієзнавства. Ідеться про інкорпорацію до нього таких дисциплін, як філософія релігії, феноменологія релігії, антропологія релігії, психологія релігії, етикологія релігії, соціологія релігії, етнологія релігії, економікологія релігії, політологія релігії, правологія релігій, культурологія релігії, історія та історіософія релігії, географія релігії, конфесіологія релігії, практичне релігієзнавство. Окрім того, у другому розділі згаданої колективної монографії декларується необхідність розробки таких дисциплін, як сцієнтологія релігії, порівняльне релігієзнавство, герменевтичне релігієзнавство, корпоративне релігієзнавство та вільнознавство. Усього нараховується аж двадцять наявних та потенційних дисциплінарних утворень релігієзнавства [Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с.19—24]. Мимоволі виникає слушне питання — навіщо так багато? Невже кількість дисциплін, більшість з яких не є концептуально та методологічно упорядкованими, свідчать про

якісний рівень стану вітчизняного релігієзнавства? Тим більше, що багато з декларованих вище дисциплін аж ніяк не тягнуть на статус наукових дисциплін як таких. Інакше кажучи, доречно розрізняти дисципліни, спеціальності та методології вивчення релігійних явищ.

Принагідно дозволю собі деякі міркування з приводу суті наукової дисципліни. Останню слід ідентифікувати як певним чином упорядковану, багаторівневу систему знань, для якої властивими є своя предметна сфера, постановка і можливі розв'язання проблем, певні нормативні постулати, теоретичні конструкції, традиції та методи. При цьому методи, застосовувані у якійсь дисципліні, мають бути своєрідними, характерними саме для неї. Тобто вони є не стільки винятковими, скільки ефективними в межах однієї дисципліни. Далі, наукова дисципліна зазвичай постає внаслідок предметної диференціації та специфікації наукової діяльності. При цьому своє найменування вона отримує не одразу ж, а упродовж певного часу, по мірі оформлення змісту та виокремлення належних методів. Тому не є доречним сперечатись з приводу того, якою повинна бути назва дисципліни, можливість якої тільки декларується. Для прикладу, нам нічого не дадуть міркування щодо оптимальної номінації таких «дисциплін», як «етикологія релігії» чи «моралелогія релігії», якщо вони не є остаточно виведеними з царини соціології релігії.

Далі, у межах кожної дисципліни можливою є специфікація науковців з різних тематичних уподобань, що поступово здобуває каркас у вигляді емпіричних досліджень та відповідних оперативних теорій. Так постає спеціалізація. Відтак, «економікологію релігії», «політологію релігії», «етикологію релігії» і «правологію релігії» слід визнати лише спеціалізаціями соціології релігії. З іншого боку, практичне релігієзнавство, герменевтичне, порівняльне та корпоративне виявляються нічим іншим, як можливими методологіями вивчення релігійних явищ. Для прикладу, «герменевтичне релігієзнавство» припускає включення власне герменевтичного інструментарію та відповідних процедур до матеріалу релігійних вірувань і традицій.

Варто також зауважити, що надмірна дисциплінарна диференціація релігієзнавства призводить до небажаної деавтономізації. Інакше кажучи, опікування тими дисциплінами, які ще не отримали концептуальної та методологічної апробації, уможлиблює сегментизацію релігії, тобто процес контекстуального розпорощення об'єкта вивчення. Причому в даному випадку прикметник «контекстуальний» припускає констатацію вивчення релігії у вузько локалізованій семантичній площині, поза її зв'язком із загальними концептуалізованими й методологічними орієнтирами. Наслідком такого вивчення релігії може бути наділення її надмірно вузьким значенням чи навіть приписування їй стороннього значення. Звісно, прогресування дисциплінарної диференціації релігієзнавства лише посилює ефект його номіналістського сприйняття.

Проблематичним слід визнати і критерій виокремлення надмірної кількості дисциплін релігієзнавства. У багатьох публікаціях таким критерієм проголошується «розкриття обумовлених релігійним змістом різновидів суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин» [Філософія релігії в Україні, 2012: с. 212; Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с. 19]. Зверну увагу при цьому на край узагальнений і семантично всеохопний чинник такого виокремлення.

Полярні методологічні стратегії у вітчизняному релігієзнавстві виявляються також у питанні кореляції його теоретичної та практичної складових. Прихильники однієї з них у своїх публікаціях утверджують пріоритетність практичного релігієзнавства над теоретичним, вдаючись до демонстрації звичної аналогії, — вивчення релігії в динаміці і, відповідно, у статистиці. Яку мотивацію слід вбачати у виокремленні практичного релігієзнавства? Як стверджують прихильники такої позиції: «Практичне, значно урізноманітнене нині ставлення віруючого до світу, те практичне релігійне мислення, що супроводжує його, стають відокремленими релігійними феноменами, а відтак — окремими об'єктами осмислення» [Практичне релігієзнавство, 2012: с. 7]. Тобто відзначається суто практична детермінація релігійного сприйняття та мислення, яка, у свою чергу, теж потребує аналізу. У такому випадку навіть філософія релігії проголошується найменш практичною галуззю релігієзнавства, оскільки «вона здатна усвідомити (й інтелектуально змоделювати) релігію в усій її функціональній багатогранності, системній складності та багатoeлементній влаштованості, багатоманітності форм та різноманітності проявів як цілісність, як єдиний предмет для осмислення» [Практичне релігієзнавство, 2012: с. 29—30].

Загалом, серед тих науковців, які наполягають на пріоритетності саме практичного релігієзнавства, до цих пір побутує думка про відірваність будь-яких теоретизувань від реалій релігійних традицій. Отже, конструктивні пропозиції тих дослідників, які наважуються відійти від стандартних (інколи улесливо іменованих «традиційними») концептуалізацій чи конвенціоналістських на цей час підходів, ідентифікуються, у кращому випадку, як прикре непорозуміння. Симптоматично, що в деяких публікаціях приклади відвертого захоплення деякими науковцями аналітичними дискурсами ідентифікуються як «релігієзнавча маніловщина».

Зрозуміло, що в багатьох публікаціях вітчизняних релігієзнавців допускаються теоретичні вкраплення зазвичай пропедевтичного характеру, чи вказівки на привабливість певних методологій чи теоретизувань, придатних для застосування в дослідженні на якусь обрану тему. Але в цілому до «витворення умоглядних конструкцій» простежується недовірливе, хоча й інколи поблажливе ставлення. Щоправда, причини подібного ставлення інколи можна зрозуміти, зважаючи на незадовільний рівень теоретизування, наявний у деяких релігієзнавчих опусах. Унаслідок цього не є

рідкісними в колах сучасних релігієзнавців нагромадження вербальної еквілібристики, пустомовності та марнослів'я при осмисленні релігійних явищ. Свого часу Я.А. Коменський такі словесні вибрики влучно затаврував як «матайологію». Не дивно, отже, що «практичними» релігієзнавцями з помітною осторогою сприймаються дискурси, пов'язані з тематикою філософії релігії. Принагідно зауважу — у дискурсах, які претендують на належність до філософії релігії, повинні бути наявними ідейні новації та виважені концептуалізації, а не просто помпезні вербальні конструкції «про все і про ніщо». Останні, як правило, в найліпшому разі постають баналізаціями усталених ідей та концептуалізацій, а в найгіршому, — еkleктично, хаотично, не до ладу їх презентують і, в остаточному підсумку, спотворюють.

До речі, доволі неоднозначним є ставлення «практичних» релігієзнавців до філософії релігії. З одного боку, вона все-таки визнається релігієзнавчою дисципліною, а з іншого — спрацьовує ефект стримування чи приземлення її концептуалізацій і навіть банальне замовчування. Для прикладу, згадаю про дискусії, які відбувалися під час роботи Четвертого Круглого столу з філософії релігії (21 червня 2013 року). Незважаючи на декларовані заздалегідь доповіді з тематики філософії релігії, багато учасників намагались розкрити свої тези, занурюючись у тенета соціологізму чи феноменологізму і навіть демонструючи невичерпний потенціал теології, яка, начебто, може багато що запропонувати філософам релігії. Принаймні розмірковування з приводу секуляризаційних впливів, постсекулярної дійсності, постметафізичної перспективи, суспільних аспектів функціонування релігії, рецепцій атеїзму, питання ситуативної ідентифікації християнства стали свідченням універсалістських інтервенцій у тематичний простір філософії релігії. Симптоматично, що особливе пожвавлення серед більшості учасників викликала міні-дискусія про вади ченців Московського патріархату. Можливо, у цьому казусі, у його прихованій формі виказує себе тенденція, що полягає у прихованій абсолютизації саме «практичного релігієзнавства».

Звісно, не слід відкидати значущості вивчення різноманітних практичних проявів релігії в мінливих умовах минулого та сьогодення. Більше того, актуальними залишаються з'ясування важливих аспектів функціонування релігійних традицій і практик у суспільстві та в повсякденному житті віруючих. Безсумнівно, що варто при нагоді працювати у «конфесійному полі», контактуючи з носіями «живих» релігій чи вірувань. Але абсолютизація можливостей «практичного релігієзнавства» призводить інколи до небезпечних тенденцій. По-перше, не слід відкидати факти ідеалізації носіями «живих» релігій своєї традиції, симптоми яких впливають інколи на доробки релігієзнавців. Трапляються навіть кумедні випадки, коли світський релігієзнавець претендує на статус інсайдера якоїсь кон-

фесії. Натомість, не варто все-таки забувати, що «релігієзнавство завжди дивиться на релігію іззовні» [Лобковиц, 1996: с. 94]. По-друге, усі дискурси з приводу проблем релігії, у яких не враховуються обґрунтовані теорії, можуть або замикатись у проектах феноменологізму (демонстрації суто описових підходів), або скочуватись до банальних фрагментизації чи лапідарності, або підживлювати декларований чи прихований фідеїзм. У найкращому випадку, проекти «практичного релігієзнавства» уможливають спроби вдалого компаративізму. Але останні, щоб бути на висоті, все-таки повинні осмислюватись через перспективу виважених концептуалізацій. Релігієзнавці, досліджуючи явища, процеси та предмети релігійного характеру, повинні принаймні співвідносити їх із нормативними орієнтирами, намагатись не просто пояснювати, але й виявляти їх витоків, універсальні чи привнесені смисли, які виявляються особливо помітними внаслідок інтервенції історичних та культурних чинників. Інакше кажучи, результати включення у «конфесійне поле» релігієзнавці повинні підкріплювати ефективними теоріями. Зауважу принагідно, навіть оперативні теорії поліпшують рівень релігієзнавчих досліджень. Вони дозволяють виявити не лише загальні закономірності, але й приховані смисли релігійних явищ, мотивацію дій віруючих, витоків й умови перебігу конфесійних метаморфоз тощо. Звідси слушним виявляється твердження — дослідникам не слід наполягати навіть на прихованому протиставленні практичного та теоретичного релігієзнавства. У цьому полягає суть другої методологічної стратегії, на мою думку, більш виваженої та результативної. Тобто потенціал релігієзнавства як наукової дисципліни набуває реалізації в дослідницьких колах лише за умови поєднання його теоретичного та практичного вимірів. У кращому випадку можна стверджувати лише про умовний розподіл релігієзнавства на такі виміри.

Проблематичним слід визнати наділення практичного релігієзнавства статусом дисципліни академічного релігієзнавства. У зв'язку з цим вельми показовою стає теза А.М. Колодного, виголошена ним на міжнародній науково-практичній конференції «Релігієзнавство на пострадянському просторі» (Мінськ, лютий 2009 року). На його думку: «Тематичне поле практичного релігієзнавства включає такі проблеми, як функціональність релігії, її аксіологію, свободу буття у взаємовідношенні із соціумом в умовах секуляризації, глобалізації та постмодерну, природу міжконфесійних відносин і шляхи їх толерантизації, формування науково обґрунтованої концепції державно-церковних відносин, визначення шляхів і форм входження релігійних об'єднань і окремих громад, просто віруючих у контекст суспільного життя і інші» [Колодный, s.a.]. Однак чи не є заявлені проблеми такими, що належать до тематичного простору соціології релігії?

Звісно, що наявність різних стратегій стосовно вивчення об'єкта релігієзнавства, його структурованості та кореляції в ньому теоретичного та

практичного вимірів, повинна стимулювати дослідницькі пошуки й навіть виражені творчі дискусії в цій дисципліні, але за умови належного, толерантного ставлення опонентів один до одного. Утім, для представників «інституціонально санкціонованої стратегії» їх опоненти зазвичай постають тими, які уособлюють вчорашній день релігієзнавства, такими собі «когутиками» (див.: [Дисциплінарне релігієзнавство, 2009: с. 6]). Хоча принагідно зауважу, що у світовій дослідницькій думці початку ХХІ століття домінують такі царини наукового вивчення релігії, як історія релігії, психологія релігії, соціологія релігії та феноменологія релігії (надто варіативна), які є радше підходами, чи перспективами, чи в крайньому разі автономними дисциплінами. При цьому уможливорюється багатоаспектне дослідження такого об'єкта, як релігія, переважно у її сприйнятті як *suī generis* (хоча й можливими є також редукціоністські варіанти). Опис «польових» досліджень знаних метрів академічного вивчення релігії супроводжується теоретизаціями, подекуди такими, що претендують на універсальність. При цьому не йдеться про необхідність виокремлювати особливе практичне релігієзнавство. В англomовному науковому співтоваристві проблеми об'єкта вивчення релігієзнавства та його дисциплінарних утворень з'ясовуються для прикладу в таких публікаціях, як книги Р. Маккатчена «Дисципліна релігії: структура, смисл, риторика» (2003) і «Блеквелівський посібник для вивчення релігії» (2006)¹.

Отже, не варто уникати полярних методологічних стратегій. Навпаки, їх наявність є свідченням інтелектуальних зрушень у вітчизняному релігієзнавстві, приводом для появи аргументованих дискусій, виражених пропозицій та концептуалізацій і, можливо, обґрунтованих новацій.

ДЖЕРЕЛА

Академічне релігієзнавство : Підручник / За ред. А. Колодного. — К., 2000. — 862 с.

Дисциплінарне релігієзнавство : Колективна монографія / За ред. А. Колодного. — К., 2009. — 219 с.

Колодний А.Н. Конструирование практического религиоведения в рамках академической науки и высшего образования Украины [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://religious-life.ru/2011/12/kolodnyiy-konstituirovaniye-prakticheskogo-religiovedeniya-v-ramkah-akademicheskoy-nauki-i-vysshego-obrazovaniya-ukrainiy/> (s.a.)

Колодний А. Основы релігієзнавства : Курс лекцій. — Дрогобич, 2006. — 168 с.

Лобковиц Н. Заметки о религии, теологии и религиоведении // Научные и венаучные формы мышления. Симпозиум (Москва, 4—9 апреля 1995 г.). — М., 1996. — С. 87—101

¹ *McCutcheon R.T.* The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric. — London: Routledge, 2003. — XXIV+317 p.; The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. by R.A. Segal. — Oxford: Blackwell, 2006. — 492 p.

Практичне релігієзнавство : Колективна монографія / За ред. А. Колодного, Л. Филипович. — К., 2012. — 315 с.

Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету : Збірник наукових праць / За ред. А. Колодного, О. Горкуші //Українське релігієзнавство. — К., 2012. — № 64. — 233 с.

Філософська та політологічна освіта на перетині тисячоліть : Монографія / Конверський А.Є., Бугров В.А., Губерський Л.В. та ін. / За ред. А.Є. Конверського, В.А. Бугрова. — К., 2007. — 279 с.

Олександр Саратін — кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — питання філософії релігії та феноменології релігії, методологічні та теоретичні питання релігієзнавства, історія світової релігієзнавчої думки та ін.

*Інна
Сайтарли*

СУПЕРЕЧНОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: минуле та сучасність

Тематика глибокої укоріненості культури в соціальному структурі суспільства визначає напрям більшості сучасних і постсучасних соціокультурних досліджень, починаючи зі структурного функціоналізму американської соціологічної школи та завершуючи соціально-філософськими проектами французького постмодернізму. І в «соціології культури», і в царині філософського дискурсу запанує інституціонально-функціональна інтерпретація, на тлі якої сформується дивна для методологічної поліфонії спільність у поглядах на культуру: і соціологи, і філософи першорядне соціальне призначення культури вбачатимуть у збереженні суспільного ладу, виробництві найкращих форм інтеграції суб'єктів соціальної взаємодії.

Заангажованість проблемою соціальної інтеграції в соціології, із особливим наголосом на засобах реалізації соціального порядку або суспільного виробництва «технологій» примусу з боку філософії, реанімує концепт «соціальної культури» та набуде особливої гостроти в другій половині ХХ ст., зумовленої настанням так званих *імплозивних соціумів консуматорного типу* (Бодріяр). Причому критична, власне філософська точка зору на культуру в її інституціональному представництві своєю «критикою гризучих пацюків» (Енгельс) дуже швидко дистанціюється від «безпристрасного» структурно-функціонального підходу.

Понад те, постсучасна соціально-філософська думка, зокрема пост-модернізм, невтомно підкреслюватиме репресивну природу соціальної культури, експліковану, по-перше, інституціональним статусом варварського насилля в механізмах примусу доіндустріальних суспільств, а по-друге, різноманітними формами економічної репресії в сучасних суспільствах, враховуючи і примус до споживання: «У певному розумінні саме банк та інвестування бажання тримають всю систему... *Справжня поліція капіталіста — це гроші та ринок...* Бажання найманого працівника, бажання капіталіста — все б'ється одним і тим самим бажанням, заснованим на диференційованому відношенні потоків без визначеної зовнішньої межі. Саме на рівні потоків, монетарних потоків, а не на рівні ідеології здійснюється інтеграція» [Делёз, Гваттари, 2007: с. 376].

З позиції усталеного європоцентризму в «західних» суспільних науках можна стверджувати, що, чим менш відчутний тиск з боку інституціональних референтів примусу-контролю, тим більш розвинене суспільство, його «соціальна культура». Утім, чи варто зводити соціальну роль культури до збереження його цілісності — насильницької чи узгодженої інтегрованості суб'єктів до суспільного простору та чи не призводить славнозвісне європейське «пом'якшення» репресивних підходів і до «негативного у позитивному», що змушує нас знову згадати про діалектику? Адже інституціональний статус жорстокості у «соціокультурному апараті примусу» доіндустріальних суспільств зазвичай супроводжувався граничним пієтетом поведінкових моделей, а у випадку західноєвропейської традиції — високографіованою афективною естетикою, тобто функціональне поле соціальної культури є більш розлогим. Інакше кажучи, в історичному розвитку соціальної культури ми маємо кілька закономірних для неї суперечностей. По-перше, це співіснування в *етосі* феодальних суспільств ідеалу шляхетної добродітності та краси стилю із дискурсом екзальтованого страждання, надзвичайною жорстокістю, а іноді й апологією смерті (заради честі, слави тощо), по-друге, інституціоналізація людяності або апологія людського життя в епоху постіндустріального капіталізму поряд із афективною розпустою, трансляцією жорстокості та некрофільії у віртуальному просторі.

Відтак, коли наголошують на гуманістичному векторі в розвитку європейської соціальної культури, то насамперед ідеться про делегітимізацію варварських технологій, що знайшло своє безпосереднє відображення в пенітенціарних практиках провідних країн світу, зокрема в елімінації публічних страт з елементами катувань, поступовій заміні смертної кари на довічне ув'язнення, а ув'язнення — на штрафні санкції. Принаймні, у тих постіндустріальних країнах, у котрих ще практикують смертну кару (серед них Японія та США, хоча дедалі більше американських штатів відмовляються від неї), сама процедура страти побудована на принципі максимальної економії страждань, які можуть завдаватися осудному. Однак цей тріумф

гуманізму не скасує його *лібідінальної принадності*: тваринний потяг до агресії та його афективне підґрунтя — почуття ненависті навіть за умов сучасних високорозвинених суспільств спричиняють різноманітні прояви «злаякісної агресії» (Фром) — агресії заради насолоди чи самоствердження.

Справді, на початку цивілізаційного, а отже, соціокультурного розвитку людства технології суспільного примусу мали «кривавий» присмак, про що свідчить ціла низка соціокультурних досліджень ХХ століття («Анатомія людської деструктивності» Е. Фрома, «Про цивілізаційний процес» Н. Еліаса, «Анти-Едип. Капіталізм та шизофренія» Ф. Гваттарі та Ж. Дельоза, «Наглядати та карати. Народження в'язниці» М. Фуко, «Осінь Середньовіччя» Й. Гейзинги і т. ін.). Як переконливо доводить постмодерністська соціально-філософська думка: «ритуальна анатомія тортур» (Фуко) або так зване цивілізаційне варварство у культурі буде долатися доволі кволо, і радше через бурхливий розвиток індустріалізму, який лише в другій половині ХХ ст. визнає кривавий терор абсолютно недоцільним.

Розширене виробництво споживчих вартостей, отже промисловий та фінансово-банківський капіталізм, що розгортатиметься за рахунок численної кількості працюючих рук та нескінченного приросту над початковою вартістю, спочатку зліквідує «театральну надмірність жорстоких покарань», а після призведе до тоталітаризму гуманних дисциплінарних технологій. Сформується інакша форма (модальність) примусу-контролю, головне призначення якої полягатиме у виготовленні корисних індивідів: «В сутності, ці процеси — накопичення людей та накопичення капіталу є невіддільними одне від одного» [Фуко, 1999: с. 323]. Бодріяр ще більш категоричний: «Спочатку військовополоненого просто умертвляли (і тим самим надавали йому честі). Потім його починають «милувати» і зберігають (*conserver* — через це він *servus* [раб]) як здобич або престижну власність; він стає рабом і займає місце серед інших предметів домашніх розкошів. Лише набагато пізніше його приставлять до підневільної роботи. Проте він ще не є «трудолюбивий», оскільки «труд» виникає лише на стадії закріпачення чи раба-відпущеника, який нарешті є вільним від навислої загрози смертної кари; навщо його звільнили? Ось саме для роботи і звільнили» [Бодріяр, 2006: с. 103].

Не лише постмодерністська, а й загальна логіка розгортання психоаналітичних студій довкола проблеми «злаякісної агресії» як невичерпної потреби у насиллі чи ненависті доводить: *танатос* може бути детермінований такими чинниками, які аж ніяк не пов'язані з аскетичною мораллю потестарних практик (попри глибоке переконання Ніцше та ортодоксального психоаналізу в безпосередній кореляції між релігійною аскезою та жорстокістю). Це означає, що не лише сексуальна невдоволеність, а й соціальна, зокрема економічна незатребуваність людини у суспільстві, може

спричинити роздмухування патологічних форм лібідо. Адже слабкість чи забуття аскетичного взірця в умовах постіндустріального гедонізму не сприяли зникненню потреби у жорстокості, радше навпаки — коли ніщо не стримує, а ушляхетнення є неможливим, суспільство змушене шукати інші засоби компенсації невдоволення, вираженого в ненависті чи агресії. І такий засіб буде знайдено в тотальній інтегрованості мас до виробничого процесу.

Сучасна, капіталістична *нейтралізація агресивного лібідо шляхом його переорієнтації* в економічне русло, отже залучення суб'єктів до виробництва споживчої вартості є одним зі способів зняття афективної напруги в суспільстві, який не потребує «кривавих спектаклів» (Фуко). Саме економічне тлумачення «західного» гуманізму надає можливість зрозуміти, чому в так званих «не буржуазних» суспільствах панує потестарний авторитаризм і дотепер практикуються варварські техніки суспільного примусу, які до того ж знаходять широку колективну підтримку. Єдиним поясненням, проте далеко не виправданням таких «технологій витіснення бажання» є неспроможність деспотично-авторитарної влади вгамовувати масове невдоволення в інший — цивілізований спосіб, що не принижує людської гідності та не порушує вимог елементарної людяності. І на початку XXI ст. ісламський радикалізм демонструє свою палку прихильність середньовічним законам шаріату, які знаходять, як не парадоксально це виглядає, палку підтримку з боку арабського населення. Так, красномовним прикладом жорстокої пенітенціарної системи, а разом із нею соціальної культури в сучасному світі є Саудівська Аравія. Список злочинів, за які тут карають смертю, не потребує коментарів. Причому перше місце в переліку заборонених дій займають злочини сексуального характеру: подружня зрада, перелюбство, гомосексуалізм, проституція, зґвалтування, сексуальні збочення, віровідступництво, богохульство, чаклунство, розбійництво, крадіжка автомобіля, наркоторгівля, протиправне вторгнення до помешкання, убивство, тероризм та ін.

Повна криміналізація статевих стосунків між дорослими людьми, опосередкована смертною карою, є ще одним доказом на користь рахівської теорії *танатосу*. Вочевидь, там не знають «лібідінального інвестування в економіку» в тих масштабах, у яких воно вже протягом п'яти століть визначає неспокійну іманентність «європейця», нейтралізуючи в такий спосіб тваринно-кровожерливе «колективне несвідоме»: «Правила, які встановлені творцем, є бездоганними на 100 %», — заявляє «Кореспонденту» Расул Мубарак, мешканець саудівської столиці Ер-Ріяд, заодно радить вивчити іслам і в Корані пошукати відповіді на питання щодо відплати за злочини. За його словами, відповідні покарання навіюють потужний страх, через що кількість убивств та інших злочинів зменшується. Саме тому в королівстві вкрай низький рівень злочинності, переконаний саудівець. Справді, згідно з даними ООН, у Саудівській Аравії на 100 тис. мешканців

припадає лише одне убивство. Для порівняння: у відносно тихій Україні цей показник дорівнює 5,2, а в США — 4,2. У той самий час показники низки країн ЄС, відомих своїм ліберальним законодавством, набагато кращі від показників Саудівської Аравії, яка надає перевагу тримати своїх підданих у стані первісного страху. Наприклад, у Норвегії на 100 тис. мешканців припадає 0,6 убивства, у Швейцарії — 0,7, а в Іспанії — 0,8 («Кореспондент» за 12 квітня 2013).

Однак у надмірній європейській інтегрованості має до виробництва криється загроза виснаження *лібідо* як такого, не тільки агресивного, а й унеможливлення «афективно-дифузних прихильностей» (Парсонс), що знаходить відображення в неспроможності суб'єктів утворювати стійкі соціальні спільноти, у соціальній аномії, фрустрації, редукції стосунків до генітальних функцій і т.п., що змусило Гваттарі, наприклад, висловити свій невтішний вердикт: «Про кохання все вже сказав цинізм, або думав, що сказав, — справа в копуляції органічних та суспільних машин у великому масштабі (в основі кохання — органи, економічні категорії та гроші)» [Делез, Гваттарі, 2007: с. 460].

Здійснюване маскультом опошлення концепту сублимації, який символізує можливість трансформації *лібідо* через утворення у його структурі трансцендентальних смислів, є не випадковим, як і його остаточне забуття в постсучасних соціокультурних дослідженнях. Сублимація, об'єктивована у високорафіновані афективні стандарти, історично постане тим «нерепресивним механізмом», який спроможний обеззброювати інфернальні пристрасті за допомогою їх етично-естетичного моделювання. Таким був, наприклад, західний романтичний культ, виражений у вірці «*cortezia*», який, хоча і міг призвести до потворних форм *лібідо* аж впритул до категоричного неприйняття його соціальних утілень та апофеозу смерті (через перебільшення імперативу «тілесної чистоти»), утім саме він продемонстрував найвищий приклад перебудови бажання за допомогою кристалізації трансцендентальних структур у свідомості. Винятком є лише праці Г. Маркузе. Утім, і в Маркузе поняття «репресивної» та «нерепресивної» сублимації мають чітко виражений економічний зміст, імовірно, через те, що її класичне розуміння є вже не на разі, як не на разі в системі постіндустріального гедонізму є табу на безпосереднє задоволення. Але ж ще Фройд попереджував: етичне, яке ґрунтується на забороні бажання, та естетичне, яке конструюється унаслідок пошуків компромісу між бажанням та заборонаю на високих щаблях психічної ієрархії, співіснують у нерозрізненій тотожності. Це означає, що «смерть етичного» призводить і до смерті «естетичного». Шкода, однак деякі інтуїції засновника психоаналізу так і залишилися поза ґрунтовним аналізом.

Між тим на проблему агресії в соціальному просторі постсучасна культура «заходу» реагує суперечливо: з одного боку, переслідуванням за

законом, усталеною гуманістичною риторикою, засудженням кривавих тортур, смертної кари, запеклою дискусією з приводу доцільності ювенального права тощо, з іншого симулятивно — віртуально-афективними дозволами (Парсонс) або виробництвом віртуального насилля у кінематографі, ЗМІ, мережах Інтернет, що вже давно перетворило його на різновид капіталу. Інакше кажучи, посткапіталістична система виробництва та споживання продукує і насилля, створюючи його штучний двійник — симулякр.

Утім, стратегія нейтралізації агресії через примус до споживання її симулякру (щоб ненароком чогось не накоїли), як і лібідінальне інвестування в економіку, може мати незворотні соціальні наслідки. Констатована сучасними філософами тотальна непорушність «економічних» соціумів є радше наслідком породженої *гедоністичним нарцисизмом* апатії. Людина сьогодні цікавиться виключно собою. Саме тому, якщо трапляються виливи агресії, то частіше за все вони спрямовані на близьких людей, тобто на тих, від кого «нарцис» хоча б частково емоційно залежний. Через це суїцид у сучасному «західному» суспільстві — радше виклик, або крок розпаду унаслідок атмосфери суцільної байдужості з боку суспільства щодо окремої людини: «гуманізація норм, котра триває нині, систематично співіснує з байдужістю» [Липовецьки, 2001: с. 293].

Нешадне використання почуттєвого ресурсу виробниками віртуального продукту призводить не тільки до виснаження *лібідо* у всіх його можливих формах — явищ, які в постсучасній американській соціології давно означені концептом «емоційної анемії», через що головна тема багатьох соціокультурних досліджень сучасності — «смерть» почуттів, апатія, яка охоплює майже всі верстви сучасного суспільства. Показовою в цьому сенсі є традиційна для Європи сміхова культура, яка також нестримно деградує. Так, якщо в попередні історичні епохи гумор утілював зіткнення життя та смерті, задоволення та аскези, добра та зла, через що був приречений бути агресивним: «Хто хоче остаточно знищити, той сміється» (Ніцше), то в сучасній системі цінностей сміх є таким же способом споживання, як і всі інші форми ставлення до дійсності, — «веселошами на повний шлунок» (Блюменкранц) або функції сміхової культури переважно редукуються до зняття емоційної напруги, насолоди сміхом.

Усе частішають висловлювання про те, що історичні експлікації афективної культури Західної Європи свідчать не так про розвиток трансцендентального почуття, як про його виснаження або руйнацію: «Наша пристрасть zdeградувала і змушує нас деградувати. Вона так само стосується міфу про Тристана, як алкоголізм божественного сп'яніння, яке оспівували арабські містики» [Ружмон, 2000: с. 222]; «Суспільство усереднилося та демократизувалося. Однак вирівнювання у колективі зазвичай відбувається за нижньою межею. Дещо виявилось втрачено невідворотно, шезло назавжди... Те, що виявилось нами втрачено, можна було б визначити як

аристократизм людського духу, як вектор найвищих проявів людської природи... на зміну величі людського духу приходять велич людського нюху» [Блюменкранц, 2007: с. 43]; «Докори сумління більше не непокоять учасників конфліктів; вдячність, некомунікабельність, прискіпливість поступилися апатії; самий зв'язок між суб'єктами виявився непотрібним. Після відмови від цінностей та соціальних інститутів, згідно ж цієї логіки, ставлення до чужого «Я» набуває змін. Моє «Я» вже не перебуває у пеклі, заселеному чужими «Я», які є суперниками або зневажаються мною; все зводиться нанівець без зайвого галасу та без причини у пустелі задушливої автономії та нейтральності» [Липовецки, 2001: с. 76].

Пануючі в консуматорному суспільстві апатія або почуттєва деградація можуть бути обумовленими як ідеологією споживання, коли людині не залишають іншої альтернативи, окрім любові до себе, самоінвестиції за соціально приписаними правилами, так і душевною млявістю, яка живиться імперативом чистої насолоди: «Не надавати міжособистісним стосункам великого значення, не почувати себе уразливим, виробити у себе нечутливість до емоцій, жити самотнім. Страх бути ошуканим, невгамовних пристрастей призводить до того, що Кр. Леш називає «the flight from feeling» (уникнення почуття). Цей процес добре відстежується, як в захисті особистого життя, так й у відокремленні сексу від почуття, на що орієнтовані всі «прогресивні» ідеології. Проповідуючи cool sex (спокійний секс) та вільні стосунки, засуджуючи ревності та почуття власності, люди, по суті, «упорядковують» секс, очищують його від усілякого емоційного навантаження та викликають у себе стан індиферентності, байдужості з метою захиститися від любовних розчарувань та власних захоплень, які можуть похитнути душевну рівновагу. Сексуальна свобода, фемінізм та порнографія спрямовані до єдиної мети: створити перешкоди перед емоціями та утримувати людей від міцних прихильностей. Ми спостерігаємо завершення сентиментальної культури, кінець happy end, кінець мелодрамам та виникнення «прохолодної культури», де кожен живе нібито у бункері байдужості, захищений від власних та чужих пристрастей» [Липовецки, 2001: с. 117].

Постіндустріальна епоха розпочинає нівеляцію й індустріальних ціннісних позицій, а саме імперативів працелюбства, професійності, трудової дисципліни, заощадливості і т.п., що також викликає гостре занепокоєння. Унаслідок нечуваного тріумфу техніки в поєднанні з транснаціональним капіталом гуманізм перетворюється на деклароване поняття, пустий «симулякр»: про нього всі говорять, однак уже ніхто в нього не вірить. Ідеться не лише про «нелюдську» сутність капіталу, здатного обертати в мінову вартість абсолютно всі речі. У багатьох наукових публікаціях частішають невтішні футурологічні прогнози стосовно майбутньої соціальної катастрофи, яка очікує сучасне «західне» суспільство: «Ми увійшли

до нової епохи, з приводу якої було багато пророцтв і багато хто вважав, що це буде гуманітарна епоха. Не поділяю цих переконань та гадаю, що вона буде, скоріше, технократично-інформаційною з опорою на прагматизм та силу, однак не на гуманізм. Ба більше, думаю, що вона вже така. При цьому минулі досягнення у сфері духовного життя будуть чимось замінені. Ще не знаю, чим саме. Однак розумію, що попередні духовні цінності не можуть бути перекладені на мову технічних систем, саме тому вони є невластивими сучасній епосі» [Чеснокова, 2007: с. 164]; «На порозі III тисячоліття можна констатувати зникнення гуманітарних цінностей. Виросло втрачене покоління, яке позбулося багатьох традицій і може позбутися свого майбутнього. Сталося грандіозне знецінення слів, таке, що не залишилося жодного виразу, не скаліченого демагогією» [Кримський, 2008: с. 270].

Таким чином, соціокультурна суперечність доіндустріальних (некапіталістичних) формацій, а саме співіснування високорафінованих поведінкових форм, враховуючи аскетичну мораль із найжорстокішим «мистецтвом вівісекції» (Ніцше) елімінується новим соціокультурним парадоксом постіндустріальної епохи — делегітимізацією кривавих технік примусу-контролю, виключенням насилля зі всіх сфер суспільного життя і водночас нав'язливою його віртуалізацією. Понад те, постіндустріальний консюмеризм не гребує нічим, навіть речами, котрі, як писав Маркс, «викликають кепський сморід». Культура високорозвинених суспільних формацій демонструє суперечливо-дивну суміш «гуманізму», риторики природних прав людини з безперервною віртуалізацією жорстокості та насилля, яка, імовірно, доводить невичерпність інферальної потреби, навіть за умов «замиреного економічного соціуму». Відтак *питання наслідків сучасних технік афективної нейтралізації, враховуючи механізми «лібідінальної економіки» та віртуалізації, є відкритим.*

Чи не спричинить надмір симулятивного гуманізму тотального триумфу байдужості, коли єдиною гарантією інтегрованості суб'єктів у соціальний простір, а разом із тим утворення відносно стійких зв'язків чи порядку постане виключно їх функціональна взаємодія? Понад те, якщо *вся попередня інституціональна культура вела запеклу боротьбу за викорінення в людині прагнення до насолоди, то така «культурна формація» постіндустріалізму як гедоністичний консюмеризм перетворює насолоду на культ і вже майже не визнає жодного примусу, що зводить нанівець і дисциплінарні практики. Культура все менше створює продукти, котрі не мають споживчої вартості. Звідси продовження формалізації та структурної інволюції соціальної культури постає невідворотним, як невідвратною є її вищезначена суперечність, яка, вірогідно, триватиме доти, допоки не виснажиться потяг до «зляканої агресії».*

ДЖЕРЕЛА

- Белл Д., Иноземцев В.Л. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. — М., 2007. — 304 с.
- Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 47—61.
- Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 47—61.
- Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. — Екатеринбург, 2000. — 95 с.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М., 2006. — 269 с.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М., 2006. — 389 с.
- Бузгалин А.В. «Постиндустриальное общество» — тупиковая ветвь социального развития? (Критика практики тотальной гегемонии капитала и теорий постиндустриализма) // Вопросы философии. — 2002. — № 5. — С. 26—43.
- Глюксман А. Философия ненависти. — М., 2006. — 284 с.
- Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург, 2007. — 627 с.
- Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. — К., 2008. — 367 с.
- Липовецьки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. — СПб., 2001. — 331 с.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. — М., 1978. — Т. 2. — Кн. 2. — 1978. — 648 с.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — М., 2003. — 312 [8] с. — (Серия «Философия. Психология»).
- Мечетная Н. Охотники за головами // Корреспондент. — 2013. — 12 апреля. — С. 42—44.
- Парсонс Т. Очерк социальной системы // О социальных системах. — М., 2002. — С. 543—687.
- Ружмьон Д. де. Любовь та західна культура. — Львів, 2000. — 304 с.
- Рюмина Т.Г. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность. — М., 2006. — 320 с.
- Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Я и Оно. — М.; Харьков, 2001. — С. 529—709.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994. — 447 с.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы [Электронный ресурс] / М. Фуко; пер. с франц. В. Наумова под редакцией Ирины Борисовой. — М., 1999. — Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html. — Назва з титул. екрана.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья : Соч. в 3-х т. — М., 1995. — Т. 1. — 1995. — 416 с.
- Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. — М., 2008. — 368 с.
- Элиас Н. О происхождении цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. — М.; СПб., 2001. — Т. 1. — 332 с.

Інна Сайтарли — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, соціологія культури, історія філософії.

*Сергій
Грабовський*

НАУКОВО-ТЕХНІЧНИЙ ПРОГРЕС НА ПОЛІГОНІ ФАНТАСТИКИ РАДЯНСЬКОГО ЧАСУ

Наукова фантастика в її класичному розумінні (ширшому від поняття Science Fiction) була не тільки супутницею науково-технічного прогресу, а й одним із його рушіїв та контролерів. Починаючи з другої половини XIX і аж до кінця XX сторіччя чи не головним мистецьким полігоном, на якому відбувалися завбачення, апробування і відбраковування певних соціальних та психологічних новацій, пов'язаних із науково-технічним прогресом, ба більше — викшталтовування морально-етичних сюжетів і проблем цього прогресу та способів їх розв'язання, була саме наукова фантастика. Ця її місія була нерозривно пов'язана із соціальною місією мистецтва, як її розуміли до появи ідей постмодерну, зі здатністю мистецтва позарационально доповнювати раціональні проекти, раціональні орієнтації світоглядного пошуку. Стосовно цього знаний грузинський філософ Ніколай Чавчавадзе відзначав, що «мистецтво як духовна діяльність є надзвичайно важливе знаряддя ціннісного осягнення дійсності і потужний засіб подолання сцієнтистської деформації людини та її культури» [Чавчавадзе, 1988: с. 80].

Загальне місце наукової фантастики як певного історичного явища (від другої половини XIX сторіччя до сьогодення) пов'язане із роллю феномена фантастичного у творчому світоосягненні й культурі взагалі. Незвичайне, небувале, неба-

чене, ще неосягнуте і взагалі неосягненне, таке, що не вписується до усталеного кола понять, — всі ці негативні визначення можуть бути знятими в позитивному визначенні фантастичного. Останнє включене у тканину соціокультурних «операціоналів», за допомоги яких людина пов'язана зі світом як осмисленим і значимим часом-простором свого буття; через «фантастичне» світ «операціоналізується» не під оглядом його усталеного буття (дійсності та сукупності реальних можливостей, власне, самоочевидностей розвитку), але з боку найабстрактніших і «поза межових» можливостей. Як фантастичне подається те, що може бути за певних умов; те, що не може бути за певних умов (але є можливим за деяких абстрактних обставин); нарешті, те, що не може бути, не може здійснитися за будь-яких помислюваних реальних умов. Іншими словами, фантастичне вичленовує те коло явищ, яке звичайно залишається поза межами традиційних раціоналістичних побудов як щось «випадкове», «одиничне», а то й «принципово нездійсненне», — і водночас синтезує все це у певну цілісність. Фантастичне, таким чином, якщо використати класичні категорії, духовно подовжує суще за межі існуючого.

Фантастичне може здійснювати і соціально-дійову функцію. Предметність, вхоплена поняттям фантастичного, може бути принципово неіснуючою як об'єктивно-матеріальна реальність, але виразною реальністю соціально-культурною (наприклад, світ фентезі Дж. Толкієна чи Дж. Роулінг). Але за всіх обставин фантастичне є важливим чинником перетворення дійсності, бо синтезований на його ґрунті зміст здатен переплавлятися у практику. При цьому, зрозуміло, фантастичне не перетворюється на об'єктивно-реальне «прямым», безпосереднім чином, не створює свого «дзеркального двійника».

Абсолютизація матеріально-реального, так само як і абсолютизація сьогодення, призводить до так званого презентизму в осягненні буття, в «зациклованні» життєдіяльності у сфері соціального самовідтворення. Людина у такому випадку знаходить обмеження в собі самій, оскільки орієнтується на «збереження досягнутого», на компроміс із ситуацією за рахунок відмови від пошуків шляхів подальшого само- і світоперетворення. Самообмеження суб'єктних якостей людини через самообмеження її проєктивного потенціалу, її потенційного буття так чи так виявляється поєднаним з небезпекою, що нові проблеми і відповідні методи їх розв'язання залишаються поза полем зору як індивідів, так і соціальних суб'єктів. У таких випадках «Я» не в змозі трансформувати себе при зіткненні з «викликом майбутнього», не здатне бути достатньо пластичним у діалозі з інакшим, зовсім несхожим «Я».

Інший варіант — абсолютизація фантастичного — призводить до того, що фантастичне трансформується в міфологічне. Принагідно слід зауважити, що певну частину наукової фантастики й особливо фентезі ав-

тори й частина аудиторії розглядають як міфи та фантазії, зрозумілі лише втаємниченим. Світ фантастичного в такому разі стає для людини самовартісною домінантою духовного життя; в соціальній дійсності людина такого типу рухається второваними стежками, використовуючи відпрацьовані форми діяльності, не цікавлячись нічим, крім «фантастичної реальності» та її об'єктивованих форм — як-от так звані «рольові ігри», де можна реалізувати своє «Я» в подобі «ельфа», «стакера» чи «воїна світла».

Нагромадження в культурі «фантастичної реальності» — закарбованого духовного досвіду виходу за межі наявного буття, що активно функціює, ламання стереотипів, прагнення до випередження реального розвитку тощо має істотне значення для живої діяльності. «Фантастична реальність» стає чинником розвитку людського духу, постаючи як «дослідне поле», «розплідник» так званих безумних ідей, звернення до яких відбувається інколи через століття і навіть тисячоліття після їх висунення.

У мистецтві фантастичне «працює» передусім у тих його формах, які безпосередньо спрямовані на освоєння світу можливостей. Свого часу В. Іванов відзначав «властиву художньо-творчому акту здатність трансформувати людську рефлексію в рід буття, в подобу життєвих реальностей» [Іванов, 1977: с. 205]. У цьому плані феномен наукової фантастики (за достатньої умовності цього терміна і за недостатньо чіткої через розбіжності поглядів на цей феномен визначеності його меж) є надзвичайно цікавим. Якби представники практичної політики та економіки дивилися серйозніше на мистецтво — не як на засіб розваги, а як на напрацьовані культурою можливості і попередження, то багато які створювані ними абсурдні та страхітливі світи залишилися б тільки в потенції. Багато які «безлюдні світи» культури є вистражданими, звучать як попередження, але вони не мали б стати модою, грою, сферою наслідування. Вони мають сенс як дійсний захист заселених і гуманних світів. Схожу ідею висловлювали й численні письменники. «Ми не передбачаємо майбутнє, ми йому запобігаємо», — образно говорив Р. Бредбері. Але для того, щоб пролунало соціально значуще попередження, потрібне своєрідне випробування тих чи тих проблем (не в технічному, а в світоглядно-психологічному плані) на «полігоні» літератури, чи не передусім — на «полігоні» наукової фантастики. Тим паче це має рацію для пізньорадянського періоду (після XX з'їзду КПРС і до «перебудови»), коли література одержала бодай деяку змогу ставити гострі соціальні й світоглядні питання, до яких філософія та соціологія змогли звернутися пізніше. Це не дивно — література, попри тиск і репресії, завжди почувалася відчутно вільнішою порівняно з офіційною філософією, фактично зведеною до ролі «прислужниці ідеології».

В СРСР фантастика цього періоду, — на відміну від сталінської доби, коли оспівували технічні та соціальні досягнення соціалістичного ладу, натомість нещадно критикуючи буржуазну науку, культуру та весь устрій

життя, — у своїх кращих творах швидко позбавилася «рожевого оптимізму». Криза соціальних форм існування мрії, виродження позитивних утопій, граничне обмеження практичних і духовних обширів людського самовизначення — все це було вловлено фантастикою радянського періоду, в тому числі й українською — й ортодоксальні теоретики відчували цей зміст, проте вдавалися передусім до жанру друкованого доносу владі, ніж до вмотивованої дискусії. Але не треба вважати, що йшлося тільки про критику та протистояння цензурі й панівній бюрократичній машині — фантасти виходили на проблеми, які потім стали називати «глобальними» і «перспективними».

І хоч би як воно було, хоч би який опір чинили панівна ідеологія та цензура, все ж щось у суспільній свідомості обов'язково залишалося, якийсь на інтуїтивному рівні закарбований «осад» після випробування тих чи тих проблем (ясна річ, не в технічному, а у світоглядно-психологічному плані) на «полігоні» літератури. І, скажімо, попередження братів Стругацьких, яке пролунало півсторіччя тому, — там, де перемагає сірість, настає морок, слідом за сірими йдуть чорні, — стало складовою світогляду кількох генерацій інтелігенції на пострадянських, і не тільки на пострадянських, обширах. Варто ще раз підкреслити: за всієї її соціологічної ролі фантастику не можна звести лише до засобу встановлення соціокультурних табу на людиноруйнівні тенденції прогресу; в ній відбувається постійний художньо обґрунтований рух за межі стереотипів людського мислення, почування і вчинку.

При цьому за умов істотної ідеологізації філософії в СРСР дослідження соціально-світоглядних характеристик фантастики здійснювали головним чином літературознавці і самі письменники, які поставали у ролі теоретиків. Наприклад: «Наукова фантастика намагається моделювати, прогнозувати реакцію «середнього» повноцінного землянина на ймовірні варіанти зміни дійсності» [Громова, 1968: с. 141]. На протигагу твердженням ідеологів, письменниця підкреслювала: «Наукова фантастика 50—60-х років звертається до глибинних соціальних і філософських проблем, висвітлюючи можливі перспективи і варіанти майбутнього, зростання відповідальності сучасника перед завтрашнім днем, суперечливі та невловимі взаємини особистості і суспільства, дієву роль науково-технічного прогресу, загрозу війни і міщанського “благоденства”, розумні виходи з “критичних” і “ризикованих” ситуацій, які виникли внаслідок соціальної та науково-технічної революції ХХ сторіччя» [Громова, 1968: с. 142]. Схожі погляди в той самий період розвивала київська дослідниця Н. Чорна і деякі інші автори.

Одним із головних напрямків, до якого могли звертатися літератори й теоретики за умов ідеологічного диктату, стало осмислення проблематики науково-технічної революції, взаємин людини з технікою, етичних

вимірів наукового пошуку. При цьому поставали питання — де пролягає межа мрії про перевлаштування людського буття на раціональних, наукових засадах і як поєднати морально-етичні та раціонально-наукові засади в людській діяльності, спрямованій у Невідоме? Таку постановку проблем можна знайти у деяких російських (А. і Б. Стругацькі, В. Головачов, С. Павлов, Є. Войскунський та І. Лукодянов) та українських (Л. Панасенко, О. Тесленко, Вол. Савченко, Вік. Савченко) авторів. Письменники вибирали різні грані проблеми. С. Павлова, наприклад, цікавило, чим загрожує неконтрольована експансія надпотужної цивілізації з космосу; Є. Войскунського та І. Лукодянова — трансформація біологічної визначеності людини з метою згуртування індивідів. У творчості братів Стругацьких 1960-х — початку 1980-х років маємо розгляд спочатку проблематики етики наукового пошуку, оскільки поставлена понад усе наука може стати і стає антилюдяним чинником, а потім — проблеми Прогресорства — соціально-науково вивіреної стратегії соціального та індивідуального життя, коли певна визначена логіка оптимального вибору типу влаштування життєвого світу людини підпорядковує собі альтернативність, варіативність, нераціоналізованість самого буття. За цих умов мрію про недосконалість формують «згори», роблячи засадовими «всезагальні закони розвитку Всесвіту» та «базисну модель суспільства». Стругацькі окреслюють ще один феномен: страх перед шляхами розвитку техносфери, альтернативними щодо панівного, узвичаєного традиціями. Техніко-технологічні структури втілюють у собі стільки людських надій і мрій, проектів та ідеалів, що за певних обставин відмова від усталених структур і перехід до інших, більш людино- і природосумірних можуть сприйматися як катастрофа, як утрата змісту буття.

Слід зауважити, що нерідко авторські задуми, які виводять ті чи ті ідеї на полігон наукової фантастики, починають суперечити художній реальності, яка постає перед читачем. Наївно-оптимістичні чи вульгарно-сцієнтистські сценарії при своєму втіленні у літературних творах здатні набути зовсім іншого забарвлення. «Можна тільки позаздрити людській спільноті, в якій будь-хто, кожна Земля вдень і вночі оберігається персональною Охоронницею — імплантованою кібернетичною чарункою, з'єднаною з Великою Машиною. Охоронниця підкаже відповідь на будь-яке запитання, дасть сигнал біди, коли з хазяїном сталося лихо, швидко зв'яже із будь-якою людиною на Землі». Такими описав їх Сергій Снегов у своєму романі «Люди як боги» (1966). А які нові можливості для самовдосконалення відкриваються перед людиною в оповіданнях Генріха Альгова «Клініка “Сапсан”» та «Обпалюючий розум»? Уявімо собі: миттєве засвоєння будь-якого обсягу знань, минаючи трудомістку процедуру читання, повна перебудова структури пам'яті — от коли інтелектуальне змагання людини і машини з утопій надоптимістів перетвориться на щоденну ро-

зумову зарядку. Людина навіть у змозі замахнутися на власну біологічну природу. Тож Володимир Савченко у романі «Відкриття себе» (1967) описує біокібернетичну систему, яка здатна творити людських двійників — точні копії чи ж поліпшені моделі. А десь на віддалених околицях Сонячної системи конструктори вже будують цілковито фантастичну Машину Відкриттів, яку настільки яскраво описав Генріх Альтов у науково-фантастичному есеї, так і названому: «Машини Відкриттів». Та хіба мало сфер застосування «розумних машин» можна налічити [Гаков, 1983: с. 125]!

Проте чи так усе просто? Автори, можна припустити, змальовували ледь не ідеальне суспільство та ідеальну науку, явно та неявно протиставляючи їх сьогоденню, проте об'єктивно їхні ідеї вивели на цілу низку морально-етичних та філософсько-антропологічних проблем. Принаймні віддати безоглядно цілу низку сфер людського самовизначення штучному розумові, навіть досконалому, — це річ вельми проблематична. «Якщо штучні інтелектуальні системи програмуватимуть життєдіяльність справедливого та раціонально влаштованого суспільства, то хто, в такому разі, програмуватиме ці машини?» — так свого часу відгукнувся на ці ідеї Станіслав Лем.

Часом «творіння повстають на своїх творців» у самоочевидній формі. Так, скажімо, гіпертрофія наукової організації суспільного життя, підміна етики суто раціональними чинниками — це те, що ми наочно бачимо у романі Володимира Савченка «За перевалом», де герої практично втратили суб'єктивно-особистісні якості. Навіть імена у них позначають професію, вік та інші суто функціональні речі. Причому автор щиро вважає таке суспільство ледь не ідеальним — де наука замістила собою етику, де персонажі — ледь не всесильні постаті і в пізнанні світу, і у вихованні дітей, де людське життя захищене від неприємних випадковостей. Ба більше: в ім'я науково вивіреного виховання «правильних» поглядів дітей на світ їм дають уцент фальсифіковану інформацію про історію людства, очищену від антигуманних сюжетів. Власне, щось подібне вже можна спостерігати у реальному житті, коли у США прибирають із шкільних програм твори Марка Твена за те, що там, мовляв, герої вживають не ті слова на адресу негрів, а у Британії не ставлять ті п'єси Шекспіра, де знаходять чи то расизм, чи то сексизм, чи то пропаганду насильства (а до таких, в уявленні ревнителів устоїв політкоректності, належить, мабуть, більша частина спадщини драматурга).

З іншого боку, скажімо, брати Стругацькі у не доведеній ними до друку повісті «Неспокій» (1965) дійшли несподіваного, очевидно, для себе самих висновку, що «зрошена» з природою, високорозвинена біотехнологічна цивілізація здатна бути присутньо глибоко антилюдяною. Неймовірні за масштабами та швидкістю трансформації біологічних об'єктів в ім'я прогресу можуть руйнувати самі засади життя «маленьких» людей, на що

не стануть зважати високочолі експериментатори. І хоча частина ідей цієї повісті була втілена в «Равлику на схилі», оприлюднити в ті часи такого роду річ у повному обсязі було неможливо не тільки внаслідок наявності офіційної цензури, а й через неминуче неприйняття таких ідей значною частиною колег-літераторів та читачів-науковців і студентів, які ще залишалися у полоні некритичних уявлень про науково-технічний прогрес. Дії повісті розгорталися на планеті Пандора; через майже півсторіччя після написання «Неспокою» був знятий масштабний голлівудський фільм «Аватар», де дії також розгорталися на Пандорі (є у фільмі й чимало інших запозичень), але кінематографічна біологічна цивілізація — відповідно до «екологічної моди» — апріорі має всі можливі моральні переваги перед техніко-технологічною. Власне, до рівня мислення тоді ще молодих Стругацьких автори знаменитого новітнього фільму не сягнули.

А ще на «полігоні фантастики» Стругацькі випробували проблему життя людини у безпроблемному світі. Йдеться про повість «Хижі речі сторіччя» (1964). Головний герой повісті потрапляє у таку собі «Країну Дурнів», де немає голодних і бездомних, де задоволені головні матеріальні потреби людей, де праця нікого не обтяжує, а хвороби, здається, ні до кого взагалі не чіпляються. А на додачу — ще й гарний клімат, і море, і архітектурні пам'ятки — ледь не рай земний. Але швидко з'ясовується, що народна мудрість «Буде хліб — буде й пісня!» має під собою дуже сумнівне підґрунтя. У «Країні Дурнів» завдяки освоєнню виробництва синтетичної їжі та розвитку різноманітних високих технологій до смішного короткий робочий день та повна неможливість померти з голоду для будького — чи то місцевий, чи то приїжджий. Це не капіталізм, але й не комунізм — ідеться про художнє втілення ідеї конвергенції двох систем, на час написання книги ще до рівня теорії не розробленої. Відтак, повість стала художнім полігоном, на якому випробовують «на міцність» людину як таку, — випробовують добробутом, відірваним від свободи (не від формальної свободи вибору, а від свободи у розумінні класиків німецької філософії — як змістовного висліді всього попереднього людського розвитку). Попри матеріальне вгараздіння і політичну стабільність, «Країна Дурнів» має безліч серйозних проблем, які не дістають розв'язання, тож утворюється своєрідне соціальне болото, в якому тонуть усі благі наміри тих, хто прагне динамізувати життя, надати йому високих сенсів. Та навіть щоось змінювати, коли майже всі, і верхи, і низи, за рідкісними винятками, живуть розміреним і наповненим розвагами життям?

У знаного російського фантаста Кіра Буличова варто відзначити цикл романів, повістей та оповідань, головним героєм яких є лікар-космонавт Павлиш. Головними проблемами, які постають перед ним, є саме етичні проблеми, в тому числі й такі, які у своєму безпосередньому вигляді сьогодні ще не постали навіть у перспективі, і такі, які постануть в осяжному

майбутньому. У першому випадку йдеться про оживлення організмів, зокрема й людських, після тривалого перебування у стані повної смерті, та про цілу низку непростих питань, які впливають звідси; про моделювання прискореного біологічного та соціального розвитку істот, які за допомоги генної інженерії та спеціального добору перетворюються за кілька генерацій на відносно розумних і т. ін. У другому випадку — про генетичну трансформацію людей з метою забезпечення їхньої діяльності в екстремальних обставинах, де не зможе витримати нормальний людський організм, і про межі та наслідки такої трансформації для людської психіки і для суспільства загалом.

Загалом же саме фантастика різнобічно дослідила ті проблеми, про які нині ведуть мову науковці [Енциклопедія «Кольца дракона», s.a.]. Це, скажімо, проблема кіборгізації людини, яка вже зараз стає актуальною. Адже мірою здешевлення систем штучних органів дедалі більша кількість населення буде вдаватися до використання, наприклад, систем штучного зору тощо. З'явиться верства людей, яких на істотних підставах можна буде називати «кібернетичними організмами» — частину природних функцій людського тіла у них виконуватимуть інтегровані в нього біотехнічні системи. Якщо бути гранично точним у виразах, то доба кіборгів уже настала з першими випадками успішної апробації сполучення біотехнічних систем з тілом людини. А слідом за фізичними трансформаціями варто очікувати певних змін і в психології людини. І тут треба звернути увагу на дослідження й «обкатане» у сотнях фантастичних творів, часом високого мистецького гатунку, художнє дослідження цих перспектив та їхніх близьких і віддалених наслідків. Зокрема, ще у ранній повісті братів Стругацьких «Далека Райдуга» (1963), де йшлося про тринадцятку фанатичних учених, які поставили на собі експеримент, зростивши себе з машинами і ставши невразливими для зовнішніх подразників і практично у перспективі безсмертними; всі вони, крім одного, пізніше самознищилися. А той, хто залишився, образно кажучи, втратив саму можливість щастя і спокою.

Далі йдуть біотрансформанти; бо ж іще однією глобальною проблемою загальноморального й біоетичного виміру майбутнього — і це стало очевидним ще наприкінці ХХ сторіччя — стане проблема глибинної трансформації біологічної сутності людини. Слід очікувати, що могутність генетичної інженерії, зростаючи з кожним днем, уможливить істотне коригування організмів або взагалі створення, скажімо, нових метаболічних ланцюжків. Потреба такого роду існує — адже у світі наявні глибинні суперечності між максимально допустимим рівнем виробництва і рівнем споживання (першою чергою — продуктів харчування). Але що буде у разі докорінної перебудови метаболізму людини? Цю проблему описали Є. Войскунський та І. Лукодянов у романі «Заборонена планета». Слід сказати, їхні висновки вельми песимістичні, проте водночас вони мають і опти-

містичну складову — художньо переконливо показано, яким шляхом не варто йти, які можуть постати небезпеки для індивідуального й суспільного буття у разі такої трансформації.

Біоконструювання — ще одна тематична царина, досліджена фантастикою. Почав тут Г. Велс у своєму класичному «Острові доктора Моро», де йшлося про науковця-маніяка, який продукував біологічних монстрів. У фантастиці радянського періоду можна назвати, скажімо, повість О. Якубовського «Мефісто», де експериментатор пересадив мозок свого безнадійно хворого сина в тіло кальмара, створивши тим самим, по суті, також монстра. Нещасні або неповноцінні істоти ставали джерелом смертельної небезпеки для самих же біоконструкторів (С. Гансовський, «День гніву»). У найліпшому разі все закінчувалося трохи менш трагічно — тією чи тією мірою страждали самі піддослідні (О. Беляєв, «Людина-амфібія», «Хойті-Тойті»). Утім, є й оптимістичні варіанти — у романі С. Снегова «Люди як боги» фігурує Інститут Нових Форм, який продукує пегасів, драконів та інших істот, створених міфологією людства і втілених у плоть та кров; щоправда, йдеться про високорозвинених тварин, а не про розумні істоти, хоча в другій книзі роману одному із драконів пересаджують мозок розумної інопланетної істоти, внаслідок чого поведінка переконструйованого екземпляра поєднує у собі раціональні чинники високоінтелектуального рівня й не надто контрольовані рефлекси тваринного рівня.

Проблемами біоконструювання у сукупності їхніх морально-етичних вимірів займався український фантаст Олександр Тесленко, який написав кілька книжок про біокіберів, проводячи їх через специфічні для цих мислячих істот пограничні ситуації. Попри драматичність, а часом трагічність розв'язків цих ситуацій, назагал письменник був налаштований достатньо оптимістично: «У тому, що штучний інтелект буде створений, я не сумніваюсь. Коли? Не це головне! Головне — що саме людство передасть йому у спадщину. А сам факт створення? Ще не було такого, щоб людина, задумавши щось, навіть мерзенне, не здійснила. А штучних людей, які успадкували найкращі людські якості, належить і слід сприймати як своєрідну нову генерацію дітей людства на рівні, скажімо, нової раси. Але у будь-якому разі — як дітей. Мій батько часто повторював, що діти повинні бути кращими за своїх батьків. І мені здається, що це — закон природи, який ми або не розуміємо, або свідомо хочемо заперечити. Не варто боятися штучного розуму. Сьогодні вистачає підстав боятися самих себе» [Философские поиски, s.a.: с. 46]. Утім, щонайменше одна проблема залишилася тільки окресленою у Тесленка, але не розв'язаною у заявленому автором ключі — евтаназія біокіберів, коли через певний, достатньо тривалий час стирають пам'ять сконструйованої розумної істоти, щоби створити нову особистість на тому самому біологічному носії — адже людство підсвідомо боїться конкурентів, які були б фактично безсмерт-

ними. Тесленко цю проблему намагався обійти, вводячи чинник втоми особистості біокібера від надто тривалого життя, але чи стане дійсним фактом така втома у всіх майже безсмертних особистостей?

Варто завважити також, бодай у пунктирній формі, низку інших проблем науково-технічного прогресу, які безпосередньо пов'язані з етикою науки та власне біоетикою і які пройшли через полігон наукової фантастики. Це найрізноманітніші ракурси проблеми управління свідомістю людей та психікою тварин, в тому числі й дистанційного; це проблеми штучного інтелекту, який починає поводитися «неправильно» з точки зору його творців; це проблеми наслідків цілеспрямованої мутації організмів тварин (скажімо, «бджоли-вбивці» та наслідки їх появи були описані за кілька десятиріч до експериментів, які мали наслідком реальну появу таких комах); це проблеми використання дельфінів для воєнних цілей; це проблеми «дітей із пробірки» (граничний варіант бачимо у братів Стругацьких, коли це діти невідомої цивілізації, запрограмовані на щось абсолютно невідоме і вже тому потенційно небезпечне; а й справді, хто гарантує, що не трапиться істотних несподіванок унаслідок реального генного програмування «поліпшених» дітей із пробірки?); це проблеми пересадки свідомості на іншого біологічного носія (може йтися або про людське тіло, або про щось інше).

Власне кажучи, йдеться про новітні виміри давньої проблеми — якою мірою ми мусимо змінюватися, щоб залишатися самими собою? Як розуміти сьогодні знамените висловлювання Томи Аквінського: «будьмо такими, які ми є, або взагалі не будьмо»? Чи, можливо, воно вже безнадійно застаріло і сьогодні слід керуватися зовсім іншими стратегічними орієнтирами, не ставлячи ніяких внутрішніх меж перспективам розвитку тих чи тих наукових напрямків та проективного втілення їхніх досягнень? Чи, може, саме людство з неминучістю розділиться на «людину звичайну» і «людину надзвичайну», причому для останньої буде просто нецікавим співіснування з тими, хто був її попередником («людени» братів Стругацьких з роману «Хвилі гасять вітер», 1986)?

Іншими словами, радянська фантастика другої половини 1950-х — першої половини 1980-х являла собою важливий соціокультурний і соціологічний чинник «розхитування» офіційної ідеології, виходу за межі «мудрих накреслень партії» та «обкатування» перспективних проблем під оглядом вселюдських та національних цінностей. Водночас від другої половини 1970-х у фантастиці радянського періоду починає розвиватися «ідейно правильна», «патріотична» версія, де Велика Русь у тих чи тих формах протистоїть західній цивілізації. Пізніше ця фантастика перетворюється на так звану «бойову» — вже у пострадянські часи; яскравим представником цього напрямку є Василь Головачов, який відходить від своєї колишньої проблематики боротьби людини з Невідомим й у якого

протистояння «достеменно російського» добра із силами зла набуває у 2000-х роках галактичних масштабів. Інший варіант сучасної «бойової фантастики» — це дуже популярні у сучасній Росії книги про «потраплянців» — наших сучасників, які дивним дивом потрапляють у минуле і, ясна річ, втручаються у тодішні події, змінюючи історію. Причому йдеться не про подорожі на «машині часу» та всі відповідні перипетії, вже понад сто років обговорювані фантастикою, а про випадковий «стрибок» (чи людини, чи групи людей, чи чийогось духовного «Я») в інші століття чи навіть тисячоліття. Щотижня у Росії виходить друком одна, а то й дві такі книжки про «потраплянців». Найпопулярніші історичні періоди, куди автори закидають своїх героїв, покликаних змінити перебіг подій, — це Давня Русь, доба Івана Грозного, доба Петра Першого; перша ж половина ХХ сторіччя взагалі поза конкурсом. виправити дії останнього російського імператора, виграти російсько-японську війну, запобігти революції 1917 року або її наслідкам, переграти Громадянську війну, постріляти тих, кого треба, у 1937-му, грамотно вибудувати дії СРСР під час Другої світової війни, зрештою, зробити чи то імператорську, чи то радянську Росію володаркою світу — ось чим займаються автори «потраплянських» книг. Майже всі з них не є художніми «полігонами» осмислення соціальних та моральних проблем (хоча жанр і надає такі можливості). Але масовий російський читач, який щодня чує з екранів телевізора і з радіоприймачів про «зловмисний Захід» та «російську велич», потребує саме такого компенсаторного читива, яке хоча б на якийсь час відволікає його від реальних проблем і від потреби реально оцінювати стан справ у своїй країні та у світі. Така література формує ментальні настанови читацького кола, намагається виховувати нові генерації росіян у ненависті до західної демократії та у схилянні перед авторитарною й тоталітарною владою (аби вона була «істинно російською»). І, нарешті, значна кількість авторів, які починали як наукові фантасти, перейшли на фентезі (інколи з елементами наукової фантастики, інколи — на рівні містики, інколи — у формі міфу про культурного героя тощо).

При цьому слід зауважити, що за останнє двадцятиріччя якихось серйозних проривів у філософському та соціогуманітарному осмисленні феномена фантастики не сталося. Ба більше: фактом є певний регрес теоретичної думки у цьому напрямку, коли все багатство науково-фантастичного пошуку (як на пострадянських просторах, так і в усьому світі) зводиться до сучасної міфології. Тим часом навряд чи це слушно, хоча фентезі й посила сьогодні домінантне місце на ринку фантастичної літератури, і це зрозуміло — адже парадигма постмодерну провокує відмову від пошуку конструктивних рішень і випробувань тих чи тих варіантів розвитку на полігоні мистецтва, від пошуку, за якого найбільшу вагу мають не деталі й подробиці «зовнішньої» художньої реальності, які у подальшому збіга-

тимуться з реалізацією суспільних можливостей, найістотнішим є передусім мисленнєвий експеримент щодо типів світовідчуття, світобачення, світопокладання, оприявнюваних у різних моделях буття світу людини та людини у світі. Хоча й фентезі буває різною — скажімо, цикли романів молодого російського автора Олексія Пехова (трилогія «Хроніки Сіали», тетралогія «Вітер та іскри», тетралогія «Страж» тощо) є навіть дещо демонстративно заявленими автором полігонами художнього осмислення морально-етичних проблем.

Загалом же фантастика у сучасному світі, передусім у пострадянському просторі, перебуває у процесі дуже складних трансформацій. Проблеми, об'єктивно поставлені свого часу загальнорадянською м'яко-опозиційною гуманітарною думкою (в тому числі й художньою), виявилися нині відсунутими на задній план й поступилися місцем питанням тактичного виживання. Чимось схожі процеси відбуваються і на Заході, оскільки сам науковий прогрес рушив не завжди тими шляхами, які видавалися магістральними півсторіччя тому. Борис Стругацький так окреслював ситуацію, яка виникла у пострадянській та в усій світовій фантастиці: «НФ народжена Другою науково-промисловою революцією, вигодована і напоена науково-технічним прогресом й існує лише остільки, оскільки люди зберігають інтерес до нього... НФ померла зараз, а можливо, і не померла, а просто знепритомніла (або впала в анабіоз)... Я думаю, тут усе лихо в тому, що середня й особливо далека від наукової роботи людина почувається обдуреною... Наука обіцяла силу і багатство. І вона, треба визнати, виконала свою обіцянку: людство стало сильнішим та багатшим. Але яке пересічній людині діло до людства? І крім того, з'ясувалося: чим людство є сильнішим, тим більше воно потребує безпеки, а чим є багатшим, тим більше бракує йому справедливості» [Стругацький, s.a.].

Цими причинами — хоча вони і є істотними — навряд чи обмежується підґрунтя кризи та «анабіозу» фантастики. Адже останнім часом узагалі впав інтерес до перспектив та альтернатив історичного поступу. Може, це тимчасова втома чи чергова нетривка ілюзія «кінця історії»? Загалом же видається, що повернення до освоєння людської дійсності за допомоги наукової фантастики ще попереду, звичайно, з якимись новими рисами й художніми засобами. А набутий за радянський час досвід художнього опонування владній тоталітарній ідеології засобами наукової фантастики може придатися тим, хто чинитиме опір владній олігархії перехідного суспільства і шукатиме нових, більш людських вимірів демократії у постіндустріальному, насиченому біотехнологією та складними інформаційними системами суспільстві XXI сторіччя.

ДЖЕРЕЛА

- Гаков Вл.* Четыре путешествия на машине времени. Научная фантастика и ее предвидения. — М.: Знание, 1983. — 191 с.
- Громова А.Г.* Научная фантастика // Краткая литературная энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1968. — Т.5. — С. 140—142.
- Иванов В.П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. — К.: Наукова думка, 1977. — 251 с.
- Стругацкий Б.* Свобода каждого есть условие свободы всех остальных... // Электронный ресурс. — Режим доступа: http://rusf.ru/abs/int/bns_urban.htm. (s.a.)
- Философские поиски* и научная фантастика (Беседа за «круглым столом»). — М.: Знание, 1990. — 64 с.
- Чавчавадзе Н.З.* К специфике истины в искусстве // Философия, культура, человек. — Тбилиси: Мецниереба, 1988. — С. 76—86.
- Энциклопедия «Кольца дракона»* // Электронный ресурс. — Режим доступа: http://www.sf.perm.ru/kd_alfa.shtml. (s.a.)

Сергій Грабовський — старший науковий співробітник Інституту філософії НАНУ, кандидат філософських наук, член координаційної ради Асоціації українських письменників. Сфера дослідницьких інтересів — філософія історії, філософія політики, соціальна екологія

*Костянтин
Райхерт*

РЕКОНСТРУКЦІЯ КРИТИКИ ПРОЕКТУ ЗАГАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ СИСТЕМ Л. ФОН БЕРТАЛАНФІ З БОКУ Ч.В. МОРИСА

Наприкінці 1937 року в Університеті Чикаго відбулася важлива подія для сучасної історії філософії та науки, а також для філософії науки: під час свого першого візиту до США Людвіг фон Берталанфі прочитав лекцію на семінарі, який був організований Чарльзом Вільямом Морисом [Bertalanffy, 1962: р. 3]. Сам семінар цікавий тим, що на ньому вперше зустрілися два філософи, які так чи так були пов'язані з діяльністю Віденського гуртка. Берталанфі був учнем Морица Шліка, одного із співзасновників Віденського гуртка. Також деякий час (у 1930 та 1931 роках) він був одним з редакторів журналу «Erkenntnis» (Пізнання), який видавали спільно Віденський гурток і Берлінське товариство наукової філософії, керівником якого був Ганс Райхенбах. Морис познайомився з учасниками Віденського гуртка та їхніми ідеями, в тому числі з ідеєю «єдності науки», під час поїздки 1934 року до Праги на VIII Міжнародний конгрес з філософії. Причому ідея «єдності науки» настільки вразила Мориса, що він став головним популяризатором і захисником у США Руху за єдність науки (Unity of Science Movement), а також — спільно з Отто Нейратом і Рудольфом Карнапом — редактором Міжнародної енциклопедії уніфікованої науки (International Encyclopedia of Unified Science). Крім того, на семінарі Берталан-

фі мав змогу зустріти свого давнього колегу по Віденському гуртку — Карнапа, який на той час викладав в Університеті Чикаго (проте свідчень про цю зустріч немає). Але виступ Берталанфі на семінарі важливий не цим, а тим, що на ньому вперше прозвучала ідея створення загальної теорії систем Берталанфі.

Запропонований проект загальної теорії систем Берталанфі учасники семінару зустріли різкою критикою. Це змусило Берталанфі відкласти розроблення проекту майже на ціле десятиріччя. Берталанфі пояснює це тим, що «на той час теорія мала погану репутацію в біології, і я злякався того, що Гаус, математик, називав “криком беотійців”. Тому я поклав свої нотатки до шухляди стола, й лише після війни з’явилися мої перші публікації з цієї теми» [Bertalanffy, 2009: p. 90].

Це пояснення видається дивним через те, що розробки Берталанфі в галузі теоретичної біології були популярні у 1930-х роках [Bertalanffy, 1928; Bertalanffy, 1932; Bertalanffy, 1933]; саме завдяки їм Берталанфі став відомим як біолог і філософ біології. Понад те, у першій третині ХХ сторіччя вийшло багато праць інших біологів з теоретичної біології, наприклад: «Вступ до теоретичної біології» Йоганеса Райнке [Reinke, 1901], «Засади теоретичної побудови в біології» Юліуса Шакселя [Schaxel, 1919], «Теоретична біологія» Якоба фон Іскюля [Uexküll, 1920], «Біологія і філософія» Макса Гартмана [Hartmann, 1925], «Біологічні принципи» Джозефа Генрі Вуджера [Woodger, 1929].

Проте це пояснення — єдине, яке дає Берталанфі; Морис ніколи у своїх текстах не лише не згадує семінар 1937 року, але й саме ім’я Берталанфі. Утім дослідник наукової діяльності Берталанфі Давид Пувро з посиланням на Сабіну Браукман [Brauckmann, 2000: p.6] пропонує інше пояснення того, чому Берталанфі відклав ідею створення загальної теорії систем до найкращих часів: «Здається, можна припустити, що Морис, який бачив у семіотиці основу метанауки, здатної охопити всі окремі науки, висловив дуже різку критику щодо цього проекту (загальної теорії систем. — *К.Р.*); понад те, слід зважити на конфлікт інтересів, який виник між Морисом і Карнапом у межах Чиказького університету: Берталанфі був другим мислителем з Відня, який захищав свої ідеї, що конкурували з його (Мориса. — *К.Р.*)» [Pouvreau, 2006: p.27]. Версія Пувро та Браукман видається більш правдоподібною, бо на час виступу Берталанфі в Університеті Чикаго 1937 року розроблення семіотики Мориса як основи «метанауки», покликаної об’єднати різні науки, тобто стати тим, що німецькі філософи називали «*Einheit der Wissenschaften*», а англомовні — «*Unity of Science*», було саме в розпалі; наступного 1938 року Морис узагальнив результати розроблення семіотики у своїй славетній праці «Засади теорії знаків» [Morris, 1938]. Розроблення ідеї загальної теорії систем Берталанфі посправжньому розпочалося лише в 1950-ті роки, хоча в 1940-х начерк про-

екту загальної теорії систем було подано у кількох працях Берталанфі [Bertalanffy, 1945; Bertalanffy, 1949; Bertalanffy, 1950].

На жаль, Пувро та Браукман обмежуються лише висуненням версії; вони навіть не намагаються реконструювати критику загальної теорії систем Берталанфі з боку Мориса, яка 1937 року була лише проектом. У цій праці я маю намір реконструювати Морисову критику. Я вважаю, що для цього достатньо з'ясувати, які ідеї було запропоновано в проекті загальної теорії систем Берталанфі 1937 року, а згодом — уявити, які з цих ідей мали бути предметом критики з точки зору філософії Мориса.

Як уже згадувалося раніше, начерк проекту загальної теорії систем було подано в кількох працях Берталанфі в 1940-х роках [Bertalanffy, 1945; Bertalanffy, 1949; Bertalanffy, 1950]. У викладенні проекту загальної теорії систем я ґрунтуватимуся на праці 1947 року «Значення і єдність науки», виданої як додаток до книжки Берталанфі 1968 року «Загальна теорія систем: Засади. Розвиток. Застосування» [Bertalanffy, 2009: р. 257—259].

У своєму повідомленні Берталанфі порушує питання про значення та призначення природничих наук і їхню єдність. Щоб відповісти на це питання, Берталанфі починає з протиставлення природи й культури через протиставлення тварини й людини: «На противагу тварині, яка має “навколишнє середовище”, зумовлене своєю організацією, людина сама створює свій світ, який ми називаємо “людською культурою”» [Bertalanffy, 2009: р. 257]. Виникнення «людської культури», згідно з Берталанфі, є результатом еволюції людини під впливом двох чинників: 1) мови; 2) утворення понять. «Мову» як кликання чи команду можна спостерігати в тваринному світі; прикладами цього можуть бути співи птахів, попереджальний свист гірської серни тощо. Мова як репрезентація та комунікація фактів, проте, є людською монополією. Мова, в широкому розумінні цього слова, включає в себе не тільки усну мову, а й писемність і символічну систему математики» [Bertalanffy, 2009: р. 257—258]. Такого роду системи є «не одержуваними у спадщину, а вільно створеними та традиційними *символами*» [Bertalanffy, 2009: р. 258]. Така позиція дає змогу зробити як мінімум дві важливі речі. По-перше, пояснити, в чому полягає особливість людської історії стосовно біологічної еволюції, а саме: в традиції, яка протистоїть спадковим мутаціям. По-друге, тваринна поведінка формується, так би мовити, «методом спроб та помилок», тобто завдяки безпосередньому досвіду, натомість поведінка людини може формуватися завдяки, так би мовити, «мисленневому експерименту», тобто з використанням поняттєвих символів. Лише про людську поведінку можна говорити як про свідому, цілеспрямовану поведінку, поведінку, зумовлену цінностями та погодженнями (конвенціями).

У зв'язку з цими двома речами власне й можна стверджувати, що, на відміну від біологічної еволюції, яка є простою боротьбою за виживання організмів, людська історія є боротьбою ідеологій, тобто символізмів.

Наука є ідеологія та символізм. Це дає Берталанфі підстави вважати, що від того, яким буде курс розвитку світової науки, залежить, якою буде доля цілого людства [Bertalanffy, 2009: p. 258—259]. Це, своєю чергою, змушує замислитися про єдність науки. Як же розв'язати проблему єдності науки? Берталанфі відповідає, що необхідно створити *нову галузь у науці*, яку він називає «загальною теорією систем» [Bertalanffy, 2009: p. 259]. Цю галузь у науці Берталанфі характеризує як логіко-математичну галузь, «завданням якої є формулювання та виведення тих загальних принципів, які застосовують до “систем” загалом. У такому разі вможливиться точне формулювання понять, таких як «цілісність» і «сума», «диференціювання», «прогресивна механізація», «централізація», «ієрархічний порядок», «завершеність» та «еквіфінальність» тощо, понять, які подибуємо в усіх науках, які мають справу із “системами” та припускають їхню логічну гомологію» [Bertalanffy, 2009: p. 259].

Все це можна узагальнити так: згідно з Берталанфі, науки є символічними системами, тобто системами вільно створених і традиційних символів. Єдності між науками як символічними системами можна досягти, лише створивши нову галузь у науці, а саме — загальну теорію систем. Загальна теорія систем має визначити загальні принципи, які можна застосовувати до систем загалом. Визначення загальних системних принципів дасть змогу встановити логічну гомологію (ізоморфізм) між системами, а отже, і між науками. Таким чином, загальна теорія систем має стати логіко-математичною методологією наук.

Що ж у цьому проекті могло викликати критику з боку Мориса? Найочевиднішою можливою розбіжністю між Берталанфі й Морисом є тлумачення поняття «символ». Берталанфі розуміє «символ» як щось вільно створене та традиційне [Bertalanffy, 2009: p. 258]. Морис ще у своїй докторській дисертації «Символізм і реальність» 1925 року визначає «символ» так: «Символ — *репрезентативна даність*, тобто стимул, який заміщає і який може бути переданий водночас з первинним стимулом, який він заміщає, досвід заміщення, який є здатністю викликати зворотну реакцію організму, яка викликає первинний стимул як результат умовно-рефлекторного процесу» [Morris, 1992: p. 13]. Визначення Берталанфі зроблене у неокантіанському стилі (свій символізм він будував на ґрунті концепції Е. Касирера), а визначення Мориса — у біхевіористському (на Мориса дуже вплинув Дж.Г. Мід).

Але такої розбіжності ще недостатньо для того, щоб висунути різку критику проекту загальної теорії систем Берталанфі, бо розуміння того, що таке «символ», є випадковістю порівняно з цілою концепцією. Істотною розбіжністю у цьому випадку може бути лише різниця у підходах до розв'язання проблеми єдності науки, проблеми, яку Берталанфі та Морис успадкували від Ернста Маха через Віденський гурток.

Тут необхідно відзначити, що Берталанфі та Морис бачать розв'язання проблеми єдності науки не так, як представники Віденського гуртка, а саме — як Рудольф Карнап і Отто Нейрат. Карнап у своїй праці 1934 року [Carnap, 1997] вважає, що мова фізики є універсальною мовою науки. Базовими елементами цієї мови є натуральні числа (цілі), з яких послідовно будують дійсні числа та чотирирівимірний простір-час, який є множиною всіх точок з чисельно заданими координатами. У цій мові всі твердження емпіричної науки можуть бути перекладені в щось на зразок «червоне з'являється в точці (x, y, z, t) ».

У своїй статті 1935 року [Neurath, 1983] Нейрат вважає, що вчені прагнуть загальної процедури дослідження, за допомоги якої науковці намагаються краще зрозуміти двозначність і невизначеність нашого світу. Єдність процедури дослідження критично важлива для розуміння один одного та наділення сенсом невизначеностей нашого світу. Для цього необхідно, щоб наука була достатньо точним чином відокремлена від безсенсових напрямків філософії за допомоги програми уніфікації науки, ядром якої є протокольні речення в дусі Карнапа та закони фізики як взаємозв'язки.

Загалом єдність науки, згідно з Карнапом і Нейратом, зводна до редукції всіх наук (принаймні природничих) до фізики. Натомість Берталанфі вважає, що неможливо досягнути єдності науки за допомоги зведення всіх наук до однієї, як вважають Карнап і Нейрат; тож, на думку Берталанфі, необхідно щось подібне до «метанауки», такої як загальна теорія систем. Так вважає Берталанфі. Але що з цього приводу думає Морис? Для відповіді на це питання необхідно звернутися до статті Мориса 1935 року «Філософія науки та науки філософії» [Morris, 1935].

Морис так визначає мету своєї статті: «Пропоную розглянути наслідки, до яких призводить ситуація, коли філософія свідомо орієнтована на методи та результати науки» [Morris, 1935: р. 271], тобто коли філософія орієнтована на фізикалізм. Згідно з Морисом, фізикалізм найкраще характеризує його головна теза: «всі речення — інтерсуб'єктивно верифіковувані та перекладувані мовою фізики» [Morris, 1935: р. 272]. Це означає, що фізикалістська точка зору «просто і буквально характеризується як заперечення метафізики, тобто будь-якої науки, крім фізики. Або, обгрунтовуючи цю точку зору позитивно, ми можемо сказати, що речення у філософії, як і в науці, належить сприймати тією мірою, якою вони підтверджуються наявними свідченнями і якою вони впорядковуються у межах подальших свідчень» [Morris, 1935: р. 272].

Морис вважає, що коли філософія визнає позицію фізикалізму, то вона опиняється поза справами, позаяк усі ті виміри значення, з якими філософія має справу, виявляються вже зайнятими іншими: «Математики та символічні логіки цікавляться сферою формального або синтаксичного значення; творчі люди, мабуть, мають справу з цінностями та прямим

аспектом символів (прагматичне значення); науковці роблять себе відповідальними за встановлення значень у фактах, ґрунтованих на речах (емпіричний вимір значення)» [Morris, 1935: p. 272]. Звідси Морис виводить завдання для філософії: «обґрунтувати своє увіходження в один з цих вимірів значення (формальний, прагматичний, емпіричний)» [Morris, 1935: p. 272].

І далі Морис розглядає чотири можливості такого «обґрунтування»:

1) філософія як логіка науки: «філософія та логічний синтаксис» (Philosophy and Logical Syntax, 1935) Р. Карнапа;

2) філософія як прояснення значення: філософські погляди «раннього» Л. Вітгенштайна, М. Шліка та Ф. Вайсмана;

3) філософія як емпірична аксіологія: інструменталізм Дж. Дьюї;

4) філософія як емпірична космологія: феноменологія Е. Гусерля, прагматизм Ч.С. Пірса, В. Джеймса, Дж.Г. Міда, спекулятивна філософія (метафізика) А.Н. Вайтгеда.

Далі Морис робить важливий крок: він вважає, що всі чотири згадані вище можливості мають бути взаємно співвіднесені у межах того, що він називає «науковим емпіризмом». Під «науковим емпіризмом» Морис розуміє таке: «Термін “емпіризм” позначає сприйняття понять і речень у такому співвідношенні, що вони ґрунтовані на очевидному та регульовані очевидним; а термін “науковий” припускає не лише те, що наука є визнаний фокус орієнтації, а й також те, що хоч би якими дієвими були формалістичні, прагматичні чи космологічні чинники, у науковому дослідженні вони сумісні з цією версією емпіризму» [Morris, 1935: p. 285]. Таким чином, Морис доходить розуміння філософії як наукового емпіризму.

Але для Мориса недостатньо розуміти філософію як науковий емпіризм, тут є ще необхідність зважати на три виміри значення: «Будь-який із трьох вимірів значення розвивав власну типову форму вираження: математика — це мова можливого, наука — це мова факту, мистецтво — це мова цінності. Філософія у такому разі має стати мовою мов. Це положення містить подвійний аспект: воно передбачає мову про мови — і в цьому розумінні філософія є загальною семіотикою (загальною теорією символізму); також воно передбачає найбільш всеосяжну мову — і в цьому розумінні філософія є загальною наукою, яка має всі ті чесноти, що приходять з такого роду узагальненням» [Morris, 1935: p. 285—286]. Таке розуміння філософії спонукає Мориса у подальшому до обмеження своїх філософських досліджень двома сферами знання — семіотикою (загальною теорією знакових систем) та аксіологією (загальною теорією цінностей), причому обидві ці сфери Морис буде на біхевіористських засадах [Morris, 1968].

Отже, загалом Морис вважає, що єдності науки можна досягти за допомогою філософії, яку він розуміє як науковий емпіризм, головною складовою частиною якого є семіотика. Саме в цьому криється суть критики Морисом проекту загальної теорії систем Берталанфі.

Річ у тому, що Берталанфі заявляє загальну теорію систем як деяку логіко-математичну методологію, завдання якої полягає у визначенні загальних принципів і понять для систем усіх наук з метою встановлення між ними гомології (ізоморфізму). З точки зору Мориса, це могло означати, що загальну теорію систем можна розглядати як певну мову (не випадково Берталанфі розпочинає своє повідомлення «Значення та єдність науки» з визначення «мови»). З огляду на те, що Берталанфі визначає загальну теорію систем як логіко-математичну методологію, можна вважати, що загальна теорія систем є математичною мовою, тобто, як зазначає вище Морис, мовою можливості. Це означає, що загальна теорія систем є лише одна з мов, що існують. Згідно з Морисом, цього недостатньо: щоб досягти єдності мови, потрібна метамова, тобто мова мов, яка б включала в себе мову про мови та найбільш всеосяжну мову. Математика для цього не придатна, бо вона не може виконувати функцію мови мов (про неї не можна сказати, що вона є мова про мови та найбільш всеосяжна мова). Виходить, не придатна і загальна теорія систем.

Цю аргументацію я можу посилити, якщо вийду за межі того, що було написано Морисом на момент виступу Берталанфі 1937 року в Університеті Чикаго. У праці 1938 року «Засади теорії знаків» Морис показує, що «логіка, математика та лінгвістика можуть бути в усій своїй повноті поглинуті в межах семіотики» [Morris, 1938: p. 55]. Іншими словами: логіка, математика та лінгвістика є різновиди семіотичних наук; семіотика для них є родовим поняттям. Таким чином, Морис робить крок у напрямку розуміння семіотики не тільки як мови про мови, але й як найбільш всеосяжної мови. Тобто Морис перетворює семіотику на філософію як науковий емпіризм, за допомоги якого вможливується досягнення єдності науки.

Для загальної теорії систем Берталанфі це означає, що загальна теорія систем, яка є логіко-математичною методологією (тобто розділом або логіки, або математики), має бути включена в семіотику як одна з семіотичних наук нарівні з логікою, математикою та лінгвістикою. Такий висновок може здатися парадоксальним з точки зору загальної теорії систем, для якої сама семіотика як загальна теорія знакових систем є лише спеціальною, окремою теорією систем.

Отже, суть критики з боку Чарльза Вільяма Мориса проекту загальної теорії систем Людвіга фон Берталанфі могла зводитися до того, що в намаганні досягнути єдності науки Берталанфі запроваджує загальну теорію систем як деяку логіко-математичну методологію, якої, на думку Мориса, могло бути недостатньо, бо загальна теорія систем є математичною мовою, тобто однією з багатьох мов, натомість щоб досягти єдності науки, потрібна метамова, тобто мова мов.

ДЖЕРЕЛА

- Bertalanffy L. von.* An Outline of General System Theory // *British Journal of the Philosophy of Science.* — 1950. — № 1. — P.139–164.
- Bertalanffy L. von.* General System Theory — a Critical Review // *General Systems.* — 1962. — Vol. VII. — P. 1–20.
- Bertalanffy L. von.* General System Theory: Foundations. Development. Application: Revised 17th Edition. — New York: George Braziller, 2009. — XXIV+296 p.
- Bertalanffy L. von.* Kritische Theorie der Formbildung. — Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1928. — 243 S.
- Bertalanffy L. von.* Modern Theories of Development: an Introduction to Theoretical Biology. — Oxford: Oxford University Press, 1933. — 204 p.
- Bertalanffy L. von.* Theoretische Biologie. — Bd. 1: Allgemeine Theorie, Psysikochemia, Aufbau und Entwicklung des Organismus. — Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1932. — 350 S.
- Bertalanffy L. von.* Zu einer allgemeinen Systemlehre // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* — Bd. 18. — 1945. — № 3–4.
- Bertalanffy L. von.* Zu einer allgemeinen Systemlehre // *Biologia Generalis.* — 1949. — № XIX. — S. 114–129.
- Brauckmann S.* Eine Theorie für Lebendes? Die Synthetische Antwort Ludwig von Bertalanffys, doctoral thesis. — Frankfurt am Main; Munich; New York: University of Münster; Hansel-Hohenhausen, 2000.
- Carnap R.* The Unity of Science (Key Texts) [Facsimile] / M. Black (Introduction and translation). — London: Thoemmes Press, 1997. — 101 p.
- Hartmann M.* Biologie und Philosophie. — Berlin: J.Springer, 1925. — 53 S.
- Morris Ch.* Foundations of the Theory of Signs // *International Encyclopedia of Unified Science* / Ed. by O. Neurath, R. Carnap, Ch. Morris. — Chicago: The University of Chicago Press, 1938. — Vol. 1. — № 6–10. — P. 77–138.
- Morris Ch.* Philosophy of Science and Science of Philosophy // *Philosophy of Science.* — 1935. — Vol. 2. — № 3. — P. 271–286.
- Morris Ch.* Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values. — Cambridge, MA: The MIT Press, 1968. — 99 p.
- Morris Ch.W.* Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind. — Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub Co., 1992. — 128 p.
- Neurath O.* The Unity of Science as a Task // *Neurath O. Philosophical Papers 1913–1946: With a Bibliography of Neurath in English* / Ed. by R.C. Cohen, M. Neurath. — Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983. — P. 115–120.
- Pouvreau D.* La «tragédie dialectique du concept de totalité»: Une biographie non officielle de Ludwig von Bertalanffy (1901–1972) d'après ses textes, sa correspondance et ses archives. — Vienne: BCSSS, 2006. — 100 p.
- Reinke J.* Einleitung in der theoretischen Biologie. — Berlin: Paetel, 1901. — 640 S.
- Schaxel J.* Grundzüge der Theoriebildung in der Biologie. — Jena: Gustav Fischer, 1919. — 200 S.
- Uexküll J. von.* Theoretische Biologie. — Berlin: Paetel, 1920. — 253 S.
- Woodger J.H.* Biological Principles: a Critical Study. — London: K. Paul, Trench, Trubner; New York: Harcourt, Brace, 1929. — XII+498 p.

Костянтин Райхерт — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. Мечникова.

Ігор
Шуваєв

НЕЗАДОВОЛЕНІСТЬ ЧОЛОВІЧІСТЮ (від XVIII сторіччя до сьогодення)

Пропоновані міркування є спробою окреслити ті силові лінії, навколо яких розташовані елементи технології самості у зв'язку з чоловіком в останні кілька сторіч. Самість — не є те саме, що ідентичність, оскільки включає в себе і власне своє буття. Це означає, що йдеться не про ідентичність чоловіка, а про буття чоловіка, тобто постає питання «Що означає бути чоловіком?». Відповіді розгортаються у дискурсивних практиках. Ідеться не про практики дискурсів, а про взаємопов'язані дискурси та практики. Масив цих дискурсивних практик регіонально варіює і є сукцесивним, тому в пропорованих міркуваннях у ліпшому разі окреслено лише ідеально-типові ознаки або елементи. Ці міркування навіть у формі ствердження є припущеннями, хоча й відтворюють елементи у найрізноманітніших текстах. Необхідно взяти до уваги, що ці дискурсивні практики розгортаються впродовж тривалого часу, вони є свого роду текстопороджувальними настанови, які генерують нові варіабельні тексти, сполучені з відповідною практикою або її елементами.

Приблизно до XVIII сторіччя чоловік є свого роду гарантом (соціального) порядку. Це відтворено й у мові. Моральнісність, *virtus*, тобто порядність, етичний порядок перебуває в одному шеругу зі словом *vir*, чоловік. Так само й у давньогрецькій. Один з кардинальних характерів — *andreia*, сміливість, а чоловік — *anēr*. Але це не означає, що жінка не може бути сміливою, моральнісною. У свою

чергу, *fortuna* — феномен жіночого роду і означає щось непостійне, мінливе, випадкове. Мабуть, ця дискурсивна практика тісно сполучена з гуморальною теорією, з уявленнями про соки, що циркулюють у людині.

До XVIII сторіччя чоловічість не є універсальною формою. Чоловічість є прикладом, прообразом, в якому відтворюються владні відносини, але вона не є універсальною. Можна, наприклад, фіксувати чернечу, лицарську, шляхетну форму. Але селянина не можна зіставити зі шляхтичем. Натомість королева, наприклад, може бути королем, якщо набуває форми його прояву. Існують ієрархії та соціально-станові каталоги моралі. До XVIII сторіччя існує одностатева модель [Laqueur, 1990]. Це можна пояснити так: жінка — це той самий чоловік, тільки здатний народжувати. Це відтворюється і в політичній анатомії. З XVIII сторіччя виникає двостатева модель, вкорінена у біології або у певним чином сприйманій натуральній фактичності. Ця модель водночас має на увазі й тему сексуальності. Але ж існує вернакулярний світ, на який слушно вказує та який аналізує Іван Іліч [Ilich, 1982; Ilich, 1995].

Чоловік і жінка в принципі однакові істоти з різними властивостями. Вони не рівноправні, але вони узгоджені у вернакулярному світі. Вернакулярне — вдома породжене, зроблене, вживане, від генерації до генерації передаване й покращуване. Вернакулярний світ сполучений з укоріненням та розширенням цього коріння. Чоловік і жінка узгоджені, хоча прикладом переважно є чоловік. Це відтворюється і в мові, у мовленнєвій практиці. Латиською до кінця XIX сторіччя на позначення жінки вживали слово «*vīrene*», тобто чоловік у жіночому роді. А дружину сина називали *dēlene*, сїнова. До речі, так само німецькою — *Söhnerin*. Дружина брата — *brālene*, щось на зразок «братова» тощо. Це, звичайно, не означає, що жінку не відрізняли б від чоловіка.

Двостатева модель виникає в індустріальному світі, де домінує статево нейтральна економіка, яка передбачає унісексуальне розгортання. Отже, чоловік і жінка можуть бути рівноправними виключно як унісексуальна робоча сила. У цьому економічному світі неможливо подолати сексизм та нерівноправ'я. Що більше заробляє чоловік, то менше заробляє жінка. Модерністична сучасна економіка і національна держава підвладні сексизмові. Індивід, який готовий працювати і прагне майна, конституційований як *ne-utrum*. Це контрастує із двостатевою моделлю, вкоріненою у біології. «Шлюб» стає ключовим у розумінні «безстатевого», у шлюбі домінують «роль», «обмін» тощо. Не випадково дедалі частіше говорять про сексуальних партнерів, шлюб стає свого роду ареною партнерських відносин, або партнерським підприємством, що зазнає банкрутства не рідше, ніж інші економічні підприємства.

У вернакулярному світі праця є статево нейтральною. Це відтворено навіть у знаряддях праці. Наприклад, цілком ясно, що серп — це жінка, а

молот — це чоловік. Але робота узгоджена, одна неможлива без іншої. Це не означає, що існують чоловіча та жіноча роботи. Чоловік може по-ратися в хаті, працювати в саду чи на городі, а жінка може мандрувати та гендлювати. Варіанти узгодженості є різні. Натомість в індустріальному світі зняття праці уніфіковано в інструменти. Хоча й у роботі важлива робоча сила, яка немовби забезпечує рівноправ'я, Але у поділі праці та в її оплаті домінує нерівноправ'я. Трансформувалася й сама праця. Ще сторіччя тому, наприклад, жінка для готування сніданку пішла в комору, взяла яйця, відрізала шмат сала та й приготувала наїдок. Зараз вона вирушає в супермаркет, купує десь кимось виготовлене масло, десь вироблені (але не знесені!) яйця. Тоді вона сідає в машину, яку потім залишає в гаражі чи на стоянці, пхається на, скажімо, сьомий поверх, а тоді, отямившись на кухні, вмикає якусь електротехніку, що готує яечню чи то омлет. Необхідні знання збільшилися, вкладена праця — так само, до того ж немає впевненості, що куплено саме те, що треба. Нічого не змінює й те, що замість жінки це робить чоловік. Марнування зусиль та дедалі більших знань збільшилося. У вернакулярному світі працювали вдома, поблизу дома (якщо вже вирушали на заробіток, то, може, й надовго, а так працювали на одному місці). Зараз ситуація змінилася, позаяк робочий час — це не тільки час, необхідний на робочому місці. Туди треба потрапити, звідти необхідно повернутися додому..

Індустріальному світові притаманні ознаки безстатевого світу, проте водночас виокремлюється статевоідмітне. До того ж виокремлюване є відмінним, наприклад, матка від XVIII сторіччя у порядкуванні поліції — це публічна територія, яка вже не у розпорядженні самої жінки, бо це орган продукування дітей. Тут треба пояснити. До XVI сторіччя жінки (у множині, колективно) є джерелом нового життя. У публічній свідомості — і юридично, і в медицині — дитина у розпорядженні жінки. Чиновників не турбує, якщо дитина, наприклад, померла від задухи, оскільки мати взимку надто сильно притиснула її до себе у ліжку. Таких прикладів безліч. Але поступово лоно стає свого роду пренатальним гаражем. Ембріон сприймають як ще не народженого підданого або громадянина держави. Засоби позбавлення від нього стають першим зіллям, яке чиновники забороняють на ринку або передають у розпорядження медиків. Юридично жінка стає свого роду органом продукування, тобто двоногою маткою. Отже, виникають секс, сексуальність. *Sexus* зовсім уже не стать, у ліпшому разі може йтися про кооперацію партнерів у сексуальних процесах.

Виникнення пренатального гаража узгоджене з перетворенням оселі на місце перебування, стоянку, на місце знаходження. Ідеться про стоянку чи місце знаходження для сексуального партнера, щоб той регенерував. Регенерація відбувається принаймні у двох аспектах. Один є сексуальним. Інший є регенерацією сил, щоб робітник кожного ранку міг би заванта-

жити власну робочу силу в машину або в громадський транспорт і доставити її до роботодавця, який найняв її на певний час. Місце перебування і нагадає гараж, якщо мати на гадці, якого значення надають місцевому автопарку. А у вернакулярній культурі побутування і життя є чимось одним. Побутування передбачає врахування минулого, підтримування минулого. Зараз минуле стало індустріальним підприємництвом, забезпечуючи кожному місцеперебуванню те, що називають повідомленнями, і можливість уявити минуле. Побутування — це життя у сплетінні звичок. У звичці впізнають себе і світ, в якому можна побутувати, тобто йдеться про життєвий світ, *Lebenswelt*. І зараз люди намагаються побутувати, але не будь-який гуртожиток, обжитий простір є таким, що передбачає обживання. У гаражі можна певний час перебувати...

Гендерні дослідження переважно не помічають вернакулярного світу, бо в них здебільшого йдеться про абстракції, перетворені на реалії. Користування всезагальними позначеннями, із привнесенням у них надчасової ідентичності, лише заплутує історію культури та сучасний життєвий світ. Це стосується і чоловіків і жінок. Найпростішим прикладом заплутування є рідна мова і так звана вивчена «рідна мова». Рідна мова зрощена з побутуванням, а навчають літературної мови, причому навчають професіонали. Ще Роза Майредер писала у своїй праці «До критики жіночості» (1905): «Жінка як абстракція існує лише в голові мислячого суб'єкта... жінка як індивід існує сама по собі» [Mayreder, 1996: S. 226]. Вона, до речі, слушно зауважує: «Велосипед сприяв емансипації жінок вищих верств більше, ніж жіночий рух загалом» [Mayreder, 1996: S. 138].

Сучасна безстатевість світу вкорінена у християнстві, принаймні у християнстві можна знайти одне коріння безстатевості. Християнство зароджується й розгортається за умов одностатевої моделі. У християнстві це навіть радикалізується та універсалізується, адже, як відомо, немає ні чоловіка, ні жінки. Розгортання християнського погляду принаймні потрійне. Новий рід або стать, тобто християнин, є *hyperanthrōpos*, тобто це надлюдина. Це виявляється як безстатевість, нібито насправді немає ні чоловіка, ні жінки. Інший варіант — андрогінність. Але найжиттєздатнішим та найефективнішим є третій варіант — дисциплінарна сексуальність, за збереження установки, що немає ні жінки, ні чоловіка. Але супруг-чоловік — це голова й визначник. А жінка — слухняна, сервільна істота. Її стримують словами та биттям — таким є зізнання Августина, який розробив вчення християнської любові. Бити — означає виражати любов. Найважливішою є любов Бога, і в цьому розумінні справді немає ні чоловіка, ні жінки. Жінка призначена для розмноження, в якому й розгортається дисциплінована сексуальність. До жінки не наближаються із жагою, і вона не повинна відчувати й переживати щось подібне. Ідеться про злягання без жаги та задоволення, це мов служба Бога. Згодом місце Бога заступають цар, держава, нація.

Окреслені процеси та елементи сполучені з дискурсивною практикою, якій досі не надто приділяли увагу, тобто з негативною андрологією [Kucklick, 2008]. У розгортанні індустріалізму, модернізму проблеми мають чоловічу конотацію. Чоловік, чоловічість — головна проблема. Це незадоволення чоловіком, чоловічістю, що водночас є ресентиментом сучасності із собою.

Німецький філософ Ергард Якоб Шпренгель 1798 року видає книгу «Друга стаття, краща стаття», яка в принципі має на увазі брутальну фемінізацію чоловіків [Sprengel, 1798]. Шотландський просвітник Вільям Александер 1779 року публікує книгу «Історія жінки» [Alexander, 1779], в якій пише, що чоловік — небезпечний для спільноти звір, дика бестія, яку найліпше каструвати — принаймні була б нейтральна істота. Під час диференціації суспільства виявляються властивості чоловіка: насильницький, егоїстичний, асоціальний, аморальний, гіперсексуальний, нечутливий, несупільний, безвідповідальний тощо. Фіксацію цих властивостей визначає нова системна функціональність. Чоловік є свого роду монстром, сучасним дикуном; такі дискурси існують по сьогодні. Важливо лише відзначити, що на початку ці дискурси розробляли самі чоловіки.

Ці дискурси зароджуються разом із новим розумінням природного, натурального стану. Природний стан історизують та емпіризують. Мабуть, першою спробою можна вважати працю швейцарського філософа Ісаака Ізеліна «Про історію людства» [Iselin, 1768], в якій індивідуальне становлення прирівнене до історичного становлення. До того ж особливо наголущується відмінність чоловіка і жінки. Ще у Гобса немислима тиранія чоловіка, хоча він і є або може бути фізично сильнішим. Тепер ситуація перевертається, і чоловіка пов'язують з доволі давньою традицією лісовика, *homo silvestris*. Чоловіка уявляють диким, анімальним. Теодор Готліб Гіпель, друг Канта і обстоювач жіночої емансипації, висловлює це так: «Без Єви Адам звір, Єва без Адама діва монастирська» [Hippel, 1977: S. 212]. Можна сказати, що жінка є культурою, вона вища за чоловіка. Недарма праця Шпренгеля має назву «Друга стаття, краща стаття». Чоловікові належить багато від чого відмовитися, наприклад, від насилля, він повинен займатися громадською благодійністю, підтримувати затишок. Чоловікові належить і рюмсати публічно, інакше виникне сумнів, чи є він узагалі людиною. Жіночими властивостями вважають такі ознаки, як турботливість, стриманість, скромність, люб'язність, доброта тощо. Зроблений колись висновок дуже нехитрий: чоловік може стати чоловіком, ставши жінкою.

Починаючи з XVII сторіччя намагаються переосмислити себелюбовство (*amour-propre*, *self-love*, *self-interest*), її розуміють переважно негативно як любов до самого себе і згодом термінологічно оформляють як егоїзм. Але невдовзі зацікавленість у собі визнають підґрунтям будь-якої діяльності. І тут у контексті чоловічості виникає новий парадокс. У самореференцій-

ній економіці недопустима якась певна природа. Домінує негативне визначення, тобто невизначеність або ніщо, чоловік і є ніщо (у будь-якому разі сам по собі він ніщо), до того ж він у суперечності сам із собою. Німецький філософ Карл Фридрих Покельс публікує першу найважливішу працю у німецькому чоловічому дискурсі «Чоловік. Антропологічна характеристика його статі» [Pockels, 1805]. Чоловік перебуває «у жахливій суперечності сам із собою та й з усією природою» [Pockels, 1805: Bd. 2, S. 212]. Він не має мети у природі, він без певного становища. Але все одно він перебуває в історизованій та емпіризованій природі. Його становище можна схарактеризувати висловлюванням з анонімної праці 1797 року: «чоловік набагато більше схожий на тварину, ніж на людину». У певному розумінні чоловік ще нижчий за тварину. А самозміст жінки водночас є змістом усього людського роду. У лоні жінки об'єднується свій із чужим, іншим, індивід із родом. Матір, або народжувальна мати, матка (*Gebär-Mutter*) є гарантом людства. Щоправда, матка жінки, *hysterā*, є підставою її істеризації, але істеризація у XX сторіччі полягає в істеризації чоловіка.

У моделі історії людства часто виокремлюють чотири фази: мисливці-збирачі, скотарі, землероби та комерційне суспільство. Йоан Георг Форстер фази людства висловив у тілесно-статевих термінах: мускулярна, сперматична, героїчна, сенситивна [Forster, 1789]. Жінка — показник культивованості, цивілізації. Чоловікові необхідно себе контролювати й дисциплінувати, йому необхідно подолати свою дефектність. Можна вказати на доволі значущий латиський літературний образ, який по-різному мультиплікують, а саме на Лачплесиса: без жінки він ніщо. До дефективності у XIX сторіччі приєднується дискурс дегенерації. Сторіччям раніше зароджується расистський дискурс в історичному розумінні. Історик Кристоф Майнерс є першим, хто співвідніс раси з історією в опублікованій 1798 року книзі «Головні риси історії людства» [Meiners, 1798]. Дискурсивні практики є різними, тому у зв'язку із самоконтролем та самодисципліною вказу на шотландського просвітника, економіста Адама Сміта, який розробляє один з варіантів чоловічості. Іноді його згадують як автора концепції «невидимої руки», але він розробляє й теорію про *invisible man*. Чоловік є невидимим, він може влаштуватися у внутрішньому стоїчному вигнанні або на засланні.

До того ж незабаром виявляється, що існує не чоловік як такий, а функціонально спеціалізований чоловік. А це означає, що існують кілька чоловічих форм, тобто існують кілька ідентичностей, які чоловік повинен об'єднати. Русо пише, що існують фізики, геометри, поети тощо, але немає громадян. Гельдерлін вказує, що існують ремісники, мислителі тощо, але більше немає людини. Відбувається фрагментація, яка стосується переважно чоловіка, оскільки жінка свою однорідність і своєрідність зберігає. Свого роду знаком чоловіка стають формуляр, табель, компендіум. Жінки

не мають справи до буржуазного світу, їх не цікавлять державні справи, тому їхня спільнота краща. Шилер у шостому листі розглядає цю бюрократизацію життя, коли заняття стає «масштабом чоловіка» [Schiller, 1997: S. 21]. Шилер пише: «Тому в абстрактного мислителя доволі часто *холодне* серце, адже він розкладає враження, які охоплюють душу як цілісність; у гендляря (тобто ділової людини — *Geschäftsmann*. — *I.Ш.*) доволі часто *вузьке* серце, оскільки він свою силу уяви, обмеживши її одноманітним колом свого фаху, не може розширити до іншого способу уявлення» [Schiller, 1997: S.23]. Чоловік не є самодостатнім, він є неповноцінним без жінки.

Холодне або вузьке серце можна подолати фемінізацією або за допомоги жінки. Вже біля витоків «дискурсу чоловічості» з'являються міркування про ставлення до алкоголю. Покельс у трактаті «Чоловік» відводить цій темі близько 100 сторінок. Вживання алкоголю обаблює чоловіка, робить його балакучим, але невдовзі негативний аспект розгортається у дискурсі алкоголіка. Іншим варіантом надання чоловікові прийнятності є шлюб. А неприйнятне розробляється у фігурах двоякого роду. Перший тип — спокусник, звідник. Другий тип — священник, старий парубок, онаніст і солдат як репрезентант вимушеного онанізму. Елементи фігур можуть змішуватися. Існування старих дів уявляється чимось неможливим. Кант у праці «Антропологія у практичному аспекті» (1798) пише: «Жінка у шлюбі стає вільною; чоловік у такий спосіб втрачає свою свободу» [Kant, 1971: S. 656]. Нагадаю лише ситуацію, яку фіксували принаймні у соціологічних дослідженнях у Латвії. Люди зазвичай за рівноправ'я у шлюбі, але сім'ю повинен утримувати чоловік. Можна вказати на незадоволеність модернізму з чоловіком, що переходить у жіночу незадоволеність. У латиському варіанті до цього приєднується літературна дименсія нещасної жінки; щастя для неї недоступне, хоча вона цього прагне; це чуємо навіть у державному гімні.

У зв'язку зі шлюбом необхідно переглянути ставлення до Фіхте, якого впродовж тривалого часу вважали ідеологом патріархальності та легітимувальником гноблення жінок. Фіхте також розробляє негативну андрологію. Але незаміжня жінка, на його думку, має такі самі права, як і чоловік. Шлюб є вільним зобов'язанням, його існування — це воля жінки. Вона є вособленням кохання, а чоловік у цьому розумінні — найбільший телепень. Це означає, що присутність жінки робить його цивілізованим, він навчається кохати. А якщо жінка перестає кохати, то шлюб можна розірвати; це жінка принципово визначає, чи існуватиме шлюб. У чоловікові вихідним чином наявне не кохання, а статевий потяг.

У зв'язку з цим у «чоловічому дискурсі» з'являється ще одна фігура, а саме онаніст. Онаніст — це чоловік, який себе не цивілізував. Цю фігуру мультиплікують і дуже часто пов'язують з дискурсом гомосексуалізму, утвореним у ХІХ сторіччі. Фігура онаніста стосується учня, студента, виникають арени її розгортання: інтернати, військові заклади, фабрики. Фігуру

онаніста свого часу розглянув Мішель Фуко [Foucault, 1999], а докладніше проаналізував їх Герман Роледер в опублікованій 1921 року книзі «Мастурбація. Монографія для лікарів, вчителів та освічених батьків» [Rohleder, 1921]. Репертуар процедур вражає. Спеціальні дієти, «педагогіка холоду» — холодні кімнати, крижане вмивання, спеціальні ліжка... 1822 року винаходять спеціальний пояс проти онанізму, який використовують також у XX сторіччі. Цивілізувальними вважають вриси у пенісі. Полюціям та ерекції запобігають електрошоком. Використовують загрози кастрації, але найефективнішими вважають обрізання та резекцію. Із часом відбувається деприватизація пеніса, перетворюючи його на справу колективного, національного здоров'я. Ця настанова існує й у XXI сторіччі, виявляючи себе хоча б як манія обрізання.

Фройд в імагінарній лекції про жіночість вказує, що становлення жінки є складнішим, ніж становлення чоловіка. Можливо, це й так, але буття чоловіка є не менш складним. Прояснити становлення чоловіка може хлопцезнавство, *boyhood studies*, яке виникло у XXI сторіччі. Від 2007 року видають часопис «ТНУМОС. Journal of Boyhood Studies», а кількість публікацій вже перевищує кілька тисяч [Кон, 2009]. Відзначу лише три аспекти.

Згідно з періодизацією, прийнятою Всесвітньою організацією охорони здоров'я, індивіда вважають дитиною до 18 років. Тут виокремлюють кілька фаз: немовлячі роки (до 2—3 років), раннє дитинство (до 6 років), середнє дитинство (до 12 років), підлітковий та юнацький вік (до 18 чи 19 років). Межі періодизації є проблематичними. Але набагато значливішим є питання про те, коли хлопець стає чоловіком. Як хлопець стає чоловіком? При виокремленні хлопчика переважно фігурують три опозиції: дорослий/недорослий, самостійний/несамостійний, дівчина/не дівчина. Латиські слова на позначення хлопця — *zēns, puika* — запозичені, але у них є значення «слуга». В інших мовах є таке саме значення, а також — «простолудин, раб». Дорослі чоловіки у спільних розмовах зазвичай уникають називати один одного хлопчиком, натомість жінки доволі часто, навіть до сивих кіс, вживають поміж собою звернення «дівчино» та «дівчата». Чоловік може називати дружину дівчиною, протилежний же варіант малоймовірний, ба й неможливий, якщо тільки чоловік не девальвується. Хлоп'яцтво, звичайно, не є надчасовою ідентичністю. Але знаючи, які техніки та процедури є у чоловічому побуті, легше зрозуміти, як хлопець стає чоловіком.

Третій аспект пов'язаний з трансвестизмом, транссексуальністю [Ніррел, 1977]. Можна вказати на шекспірівського *boy actor* та Розалінду, її історичні трансформації. Нагадаю слова Розалінди, тобто слова хлопця, який грає жінку, в епілозі: «Якби не була жінкою, то всіх вас розцілювала б». Але зараз впливовішим або принаймні популярнішим є обріз Пітера Пена. У виставах його грають зазвичай молоді жінки. Вічно молодий, такий, що не дорослішає, Пітер Пен — або жінка, яка ніколи не стає настільки дорос-

лою, щоб бути чоловіком. Обмежуся двома заувагами. Пітер Пен зачакловує Бадена-Поувела, фундатора руху бой-скаутів. Скаутство сполучне з авангардом, розвідниками та «піонерами». Еквівалент у радянській системі — паравійська організація піонерів. Але в усі ці дискурсивні практики вплетено безстатевого хлопця або жіночо-юнацького, індивіда, що ніколи не старішає. Відлунням Пітера Пена є й Майкл Джексон. Залишається сумний висновок — сучасність розпочалася набагато раніше, вона має доволі тривалу історію...

ДЖЕРЕЛА

- Кон И.* Мальчик — отец мужчины. — М., 2009.
- Alexander W.* The History of Women. From the Earliest Antiquity to the Present Time. — London, 1779.
- Forster J.G.* Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit // Neues Deutsches Museum. — 1789. — Bd. 1. — S. 269—283.
- Foucault M.* Les anormaux. — Paris, 1999.
- Garber M.* Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxiety. — New York, 1992.
- Hippel T.G.* Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber (1793). — Frankfurt am Main, 1977.
- Illich I.* Gender. — New York, 1982.
- Illich I.* Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. — München, 1995.
- Iselin I.* Geschichte der Menschheit. — Zürich, 1768.
- Kant I.* Werke. — Darmstadt, 1971. — Bd. 10.
- Kucklick Chr.* Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie. — Frankfurt am Main, 2008.
- Laqueur Th.* Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud. — Cambridge, 1990.
- Mayreder R.* Zur Kritik der Weiblichkeit. — Wien, 1998.
- Meiners C.* Grundriss der Geschichte der Menschheit. — Lemgo, 1798 (Königstein, 1981).
- Pockels C.F.* Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. — Hannover, 1805. — 2 Bde.
- Rohleder H.* Die Masturbation. Eine Monographie für Ärzte, Pädagogen und gebildete Eltern. — Berlin, 1921.
- Schiller F.* Über die ästhetische Erziehung des Menschen. — Stuttgart, 1997.
- Sprengel E.J.* Das andere Geschlecht, das Bessere Geschlecht. — Berlin, 1798.

Ігор Шувасєв — доктор філософських наук, професор, член-кореспондент АН Латвії.
Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, гендерна проблематика.

*Тетяна
Гардашук*

ЧИ ПОШИРЮЄТЬСЯ ЕТИКА НА ЕКОЛОГІЮ?

*Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи: Монографія
К.: Лібра, 2010. — 416 с.*

2010 року побачила світ монографія знаного українського філософа, доктора філософських наук, професора Анатолія Єрмоленка «Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи», видана в серії «Розум і суспільство» видавництва «Лібра» за підтримки Американської ради наукових товариств (ACLS) та Німецької служби академічного обміну (DAAD). Не буде перебільшенням зауважити, що ця книжка одразу знайшла свого читача, позаяк порушені в ній проблеми є не лише предметом теоретизування у вузьких академічних колах, а й стосуються інших соціальних систем (науково-технічні розробки та інженерія, економіка та бізнес, державне управління, громадські рухи тощо) і, зрештою, кожного громадянина, оскільки екологічна криза впливає на всі сфери людського буття, на всі інституції та системи — від політики до виховання.

Насамперед зазначу, що роботу виконано як міждисциплінарне дослідження — від етики та практичної філософії до соціальної теорії та теорій окремих соціальних систем: економічної та політичної теорій, теорії техніки та технологій. До того ж тут залучено велику кількість джерел з різноманітних парадигмальних підходів: системно-функціонального аналізу, феноменологічної соціології,

комунікативної теорії, етики дискурсу, комунітаризму і постмодернізму тощо. Проте — це насамперед етика, точніше, соціальна етика, проблематику якої розширює і каталізує глобальна екологічна криза.

Монографію складено з передмови, шести розділів, післямови та іменного покажчика.

У передмові автор ставить перед собою завдання неупередженого, об'єктивного дослідження екологічної проблематики відповідно до критеріїв наукового дослідження і водночас аналізу її крізь призму людських відносин, цінностей та орієнтацій, що їх розглядають філософія моралі, практична філософія та соціальна етика. Результатом такого підходу і мала стати «інтегративна соціальна етика екології» (с. 10), ґрунтована на принципах гідності людини та шанування природи.

У першому розділі «Попередні зауваження до критики екологічного розуму» автор формулює концептуальні та методологічні засади свого дослідження. Вони впливають з тези про спільне соціально-онтологічне підґрунтя сучасної практичної філософії, а саме загрозу перетворення апокаліптичних тенденцій, що їх унаочнює глобальна екологічна криза, з регулятивного принципу на конститутивний чинник (с. 13).

Автор доходить висновку про необхідність урахування двох чинників, що зумовлюють новий характер моральних запитунків і моральних належностей: 1) непридатність класичної раціональності для обґрунтування етики, яка стала б дієвою для розв'язання соціальних, економічних, міжнародних тощо проблем; 2) руйнація усталених традиційних і раціоналістичних підходів до етики, з якими були пов'язані критерії абсолютної моральності (с. 18).

З цього логічно випливає питання про підстави для пошуку нових етичних парадигм, які б стали водночас і альтернативою «етичного нігілізму». Цю місію покладено на вільний, отже, законодавчий практичний розум. Відповідно розглянуто можливості створення нової етики, точніше, нової морально-етичної формули, яка відповідала б добі науково-технологічної цивілізації.

Автор виокремлює такі етичні парадигми, як Аристотелева парадигма доброго життя, новоевропейська етика автономного суб'єкта та етика дискурсу комунікативної філософії, ґрунтована на трансцендентальній прагматиці, яка може бути ефективною для розв'язання соціально-екологічних проблем та практичної філософії природи.

Автор фіксує парадигмальні зміни у ставленні людини до природи: від відносної єдності людини з природою (*онтологічна*) до втрати такої єдності в людській суб'єктивності (*рефлексійна*) та намаганні відновити втрачену єдність на новому рівні філософії мовлення як регулятивного принципу подальшого розвитку технологічної цивілізації (*комунікативна*). Для подальшого дослідження автор спирається на дискурс-етичну парадигму, де

етика постає як динамічний дискурс щодо норм, цінностей, дій, вчинків, соціальних інституцій (с. 23).

За умов глобальної екологічної кризи потребують конкретизації Кантові фундаментальні запитання: «Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Що є людина?». Відповідно, запитання «Що я можу знати?» конкретизовано запитанням «Що я можу знати про відносини людини з довкіллям, природою загалом та про екологічну кризу?». Для цього потрібно сформуванню уявлення про «екологічний некризовий стан», що безпосередньо пов'язано із цариною ідеального й нормативного, тобто з етикою.

Отже, постає питання про спільну відповідальність щодо природи за для подолання глобальної екологічної кризи. В цьому може прислужитися соціальна етика як етика соціальних інституцій, що переймається питаннями про належне в побудові соціальних відносин і, втім, не усуває індивідуальну етику (власне це детально розглянуто у шостому розділі книги). Разом із тим обидві етики окреслюють межі одна одної. Таким чином, Кантове питання «Що я повинен робити?» трансформується в питання «Що ми повинні робити разом?» задля збереження життя на планеті.

Текст монографії спрямований також на те, щоб дати нову інтерпретацію змісту таких ключових понять, як «екологія», «довкілля», «етика», «екологічна етика», «соціальна етика» і т. ін. Важливим і евристичним є поняття «екологічний розум», що об'єктивується в екологічній раціональності (с. 25) і є пов'язаним з інструментальним розумом як чинником екологічних криз. Йому протиставляється практичний розум універсальністської етики.

Так, для визначення змісту поняття «екологія» Анатолій Єрмоленко звертається до першоджерел. Він розвиває тезу про розширення первинного змісту поняття екології як «господарства організму» (в Гекелевому тлумаченні) і як біологічної дисципліни, що вивчає це господарство; у зв'язку із включенням у цю сферу людини і суспільства ми не можемо пристати до думки про те, що сучасний зміст поняття «екологія» характеризує ставлення людини і суспільства до свого довкілля (с. 27–28). Справді, корінь *ойкос* означає домівку в найширшому розумінні цього слова, проте в наукових розвідках не варто, на мою думку, ототожнювати домівку (довкілля, окілля, середовище тощо) і науку чи науки про неї.

Людина, і про це слушно зауважує автор, не просто ставиться до природи як до довкілля, а власне перетворює природу на довкілля, інструменталізуючи природу. Отже, розум людини постає як інструмент перетворення природи на довкілля, а сама природа — як інструмент досягнення матеріальних цілей людини та суспільства. У процесі перетворення природи на довкілля, де власне природний складник елімінується чи мінімізується, не враховується внутрішня цінність (або самоцінність) природи,

внаслідок чого довкілля вже не може задовольняти не лише матеріальні, а й духовні, естетичні, освітні, сакральні, емоційні потреби людини, що й стає причиною не лише екологічної, а й гуманітарної кризи.

Отже, при подальшому ознайомленні з текстом монографії читач має пам'ятати про те, що під поняттям «екологія» автор має на увазі не лише науку про універсальні зв'язки у біосфері, або глобальному природному довкіллі, а й саме довкілля. Це пов'язане з тією обставиною, що автор насамперед спирається на німецьку традицію, де поняття «екологія» має і наукові, і соціально-онтологічні конотації, на кшталт понять «соціальна екологія», «політична екологія», «екологічна комунікація» (Н. Луман) тощо. Відтак, читач має із контексту вирізняти, коли йдеться про екологію як науку, а коли — як довкілля.

Тому важко погодитися з ототожненням поняття «екологія» і «довкілля» (або «стан довкілля»). Наслідком же такого ототожнення є судження: «Нормативний стан екології — це екологічна рівновага» (с. 32) як ціннісно-нормативне поняття. Понад те, автор не потребує такого ототожнення, бо в подальшому він ретельно аналізує поняття довкілля як похідної людської діяльності й культури (с. 42). Тому довкілля людини не можна вивести лише з біології чи екології (параграф 2.1). Але можна цілком погодитися з думкою автора про те, що природа не звідна до довкілля. Відповідно, довкілля людини має бути налаштованим на універсальні закони, тобто закони природного буття.

Виконання цього надзавдання потребує переоцінки засад етики загалом і екологічної етики зокрема, що дало б підстави говорити про прикладну дисципліну, яка містить і теоретичний, і практичний складники. Адже екстраполяція категорій етики на природу є досить проблематичною.

Оновлення засад екологічної етики не може відбуватися поза річищем філософії природи, філософії науки й техніки, філософії господарства та політичної філософії. Отже, розв'язання сучасних екологічних проблем потребує ґрунтовних знань не лише з біології, а й із політології, соціології, економічної теорії тощо. Потребують свого розв'язання й нормативні питання. На переконання автора, «для обґрунтування екологічної етики... варто спиратися не на концепт реального, а на концепт ідеального світу відношення людини з природою, онтологічне конструювання якого є неабиякою складністю, а то й взагалі неможливе» (с. 32), уточнюючи, що позалюдський світ входить в етику опосередковано. Загалом же екстраполяція категорій етики на природу є досить проблематичною.

Завершує розділ висновки про те, що засадовим для розроблення екологічної етики має бути обґрунтування етики розуму, яка злитовувала б у собі антропоцентричну, фізіоцентричну та екологічну етики.

Другий розділ «Антропогенез і суперечності відношення “людина — природа”» виходить із визначення сучасної глобальної кризи як наслідку

проникнення інструментального розуму в усі сфери людського буття, а відповідальність за це покладено на розвиток науки й техніки. Тому в дослідженні порушується питання про те, чи не задана можливість (ба й невідворотність) екологічної кризи в самій сутності людини, в антропогенезі як такому? Причину тотальної експансії людини у світ пояснюють за допомоги Геленової ідеї людини як «недостатньої» чи «недовершеної» істоти, яка долає ці вади через діяльність і культуру, зокрема й етику, пристосовуючи світ до себе. Для цього формуються соціальні інституції й системи, зокрема така соціальна система, як мораль (с. 42—43).

У розділі ретельно проаналізовано поняття людського довкілля, способи його творення та трансформації. Цей розділ є вкрай важливим з огляду на філософське розуміння становища людини у світі, співвідношення світу людини і світу природи, а звідси й причин глобальних екологічних криз. В цьому контексті варто також звернути увагу на метафорику «світу як книги» Г. Блюменберга, використовувану в монографії.

Досліджуючи шляхи творення людиною свого довкілля, Анатолій Єрмоленко звертається до двох типів господарювання, виявлених ще давніми греками, — економіки, спрямованої на досягнення «доброго життя», та хрематистики, що має на меті необмежене збагачення. Економія від початку постає як «природне господарство», а хрематистика — як «неприродне», а тому має бути підпорядкована економії, а та — етиці (с. 53). Втім, зазначмо, що людство пішло шляхом не так «доброго життя», як збагачення, і продовжує орієнтуватися на економічне зростання. Водночас стратегії економічного зростання не узгоджувалися ані з природними законами, ані з законами моралі. В цьому і криється одна з причин екологічних криз.

Дослідник доводить, що такі поняття, як екологія, економіка, етос («як буттєвий вимір етичного», с. 55), безпосередньо пов'язані з природним життєвим світом людини (с. 56). Отже, за античності людина через власне тіло зберігає інтимність свого ставлення до світу як світу свого замешкання, хоча з плином історії зростає тривога щодо визначення місця людини у світі, наближаючись у наш час до критичної точки.

Історично сфера застосування етики поставала як сфера людських стосунків, тобто вся традиційна етика є антропоцентричною. Проте питання про розширення меж етики та включення в неї світу природи спирається на відповідну традицію в історії філософії, але не має простих рішень (с. 60—61). «Людина отримує владу над природою від Бога, доповнюючи її знанням і мовою» (с. 66). Усе створене Богом набуває і онтологічного, і ціннісного виміру як добро (с. 67). У монографії зауважено, що «біблійна людина на основі угоди з Богом утворює й "космічний альянс" з природою, який полягає в єдності творення, співіснування і визволення» (с. 72).

Крім того, біблійне тлумачення антропогенезу передбачає не лише підпорядкування світу людині, а й піклування про нього. Тут також закла-

дено ставлення до світу як певної ідеалізації, в якій знято ставлення людини до світу на ґрунті підкорення. Інструментальне ставлення до світу генетично пов'язане з інструментальною («чоловічою») раціональністю, а турбота про світ — з комунікативною («жіночою») раціональністю, яка, по суті, є суб'єкт-суб'єктною і фундованою на архетипі піклування батьків про дітей. Із цим поділом пов'язані й типи господарювання — «жорсткі» чоловічі технології та «м'які» жіночі технології домашнього господарства. З цим так само пов'язані і два типи звичаєвості — «воля до влади» і «воля до взаємності», яка, зрештою, є засадовою для золотого правила моральності як універсального здобутку людської культури.

Тому на золотому правилі та його парадигмальних трансформаціях «може розгортатися вся система морально-правових норм людських відносин як справедливих» (с. 80), зокрема й відносин людини з природою. В подвійній природі людини закладено потенціал як підкорення, так і визволення природи. Завдання ж людини — усвідомити ту чи ту домінанту й діяти відповідно до неї (с. 81). Отже, людина постає не лише як пан над буттям, а й як «пастух буття». Забуваючи ж про свою відповідальність, людина наражатиметься на кризи — ціннісно-смыслову, моральну, онтологічну, екологічну. Історія свідчить, що, підкорюючи природний світ, людина так чи так намагалася врегульовувати й унормувувати цю експансію за допомоги правових норм і регулятивів. Проте ця проблема з неабиякою силою актуалізується в наш час.

Підсумовуючи розділ, автор доходить висновку, що протиставлення людини і природи є онтологічною даністю, закладеною в самому антропогенезі. Тому екологічна проблема є вічною і навряд чи має своє остаточне розв'язання. В домодерній культурі це протистояння не було абсолютним, оскільки світ людини значною мірою збігався з її довкіллям, але саме в цей час з'являються перші спроби унормувати стосунки людини з природним оточенням, які можна оцінювати як підвалини протоекологічної етики та протоекологічного права.

У третьому розділі «Новоєвропейська парадигма підкорення природи та етика автономного суб'єкта» проаналізовано зв'язок між західноєвропейським раціоналізмом і нестримним підкоренням природи, що реалізується у формулі: «Знання — це сила», а сила — це влада, могутність, панування над внутрішньою та зовнішньою природою (с. 93). Автор простежує еволюцію від людського прагнення «визволення людини від відчуження» й досягнення «раю на землі» (задля полегшення долі людини за допомоги науки й техніки) до стану, коли новоєвропейська людина розглядає весь світ як свою власну домівку, яка надана їй у власність і якою вона може розпоряджатися на власний розсуд.

Особливий інтерес становить дослідження витоків морально-правової проблематизації природи (параграф 3.3). Автор показує, що наслідком

новочасового дуалізму стало відокремлення наук про дух і суспільство, які зосереджуються на внутрішньому, індивідуальному, соціальному світах, від природничих і техніко-технологічних наук, що відповідно спрямовані на дослідження зовнішнього, природного світу. Внаслідок цього природу було віддано цілераціональній, техніко-природничій діяльності, що забезпечується знаннями природничих наук. Вже у Ф. Бекона «природнича наука» постає як «природна історія», яку прочитає людина, досліджуючи природу. Проте, метафорично визначаючи природу як книгу, Бекон не відводить людині роль пасивного читача, а наголошує на її могутності, здатності оволодіти природою, повернувши собі стан володаря Буття. Людина здатна виправляти й дописувати «книгу природи», перетворюючи її, зрештою, на книгу людської історії. «Природа як витвір Бога поступається місцем одному з його творинь, а саме людині, яка й перетворює природу, переписуючи книгу природи у своїй книзі історії» (с. 103—104).

Зрештою новоевропейську людину цілковито захоплює Фаустів дух перетворення, діяльність постає як найважливіша характеристика людини, а економічна діяльність — як її сутність. У ХХ сторіччі функціональний світогляд поширюється на всі сфери буття. І підсумком модерної доби є редуція всього багатства та розмаїття природи до її визначення як ресурсу довкілля, а відтак, втрачається внутрішня самоцінність природи. Природничі та інженерні науки поступово розвиваються незалежно від культурних цінностей (с. 119), і культура перестає бути мірилом природознавства, господарства, техніки й технології. Внаслідок такого стану речей відбувається розокремлення методів пояснення (в науках про природу) та розуміння (в науках про людське буття). Згодом і соціальні науки розвиваються подібно до природничих наук.

Прагнення встановити панування над природою реалізується в праві як неможливість поширити правові відносини на природу. Таке бачення, вкорінене у філософії Гобса та Гегеля, робить природу безправною на тлі абсолютного права людини. Відповідно екологічні (природоохоронні) заходи буржуазної доби були зумовлені насамперед економічним інтересом.

Автор переконливо доводить, що діяльність за масштабами, які людина покладає сама собі, керуючись власним автономним розумом, обертається проти самої людини. Функція ж етичних цінностей і норм розглядалася під кутом регуляції людських відносин, а не щодо ставлення людини до природи. Отже, природа втратила свої права і свій голос. У ХХ сторіччі функціональний світогляд поширюється на всі сфери буття. Зрештою, підсумком модерної доби є редуція всього багатства та розмаїття природи до її визначення як ресурсу, або довкілля; відтак, втрачається внутрішня самоцінність природи.

Але вже за новочасової доби поступово актуалізується питання про захист природи як антифаустівська реакція на модернізацію та індустрі-

альне перетворення світу (параграф 3.4). Автор характеризує їх як анти-модерну чи аграрно-народну утопію, що дістала своє вираження в анти-просвітництві, романтизмі, традиціоналізмі, ціннісному консерватизмі тощо, а на межі ХІХ—ХХ сторіч — у неоромантизмі. Романтична метафора організму протиставляється просвітницькій метафорі механізму, що дає початок ідеї природної спільноти та «ідеї перетворення природи на основі відчуття прекрасного» (с. 138). Таким чином, захист природи корелює із захистом тих культурних архетипів, що склалися у природний спосіб, згідно з «вічними законами природи».

Автор актуалізує погляди представників романтизму (Новаліс, Шлегель, Шелінг) відповідно до реалій сьогодення, коли екологічна та гуманітарна кризи зумовлені стрімким прогресом у науці, техніці, технологіях і його суттєвим відставанням у царині моралі. Проте ані погляди романтиків, ані етична концепція «співчуття» Шопенгауера не набули домінантних позицій за доби «інструментального розуму», спрямованого на підпорядкування та перетворення світу. Так само були приречені на маргінальне становище й аграрно-неоромантичні утопії, що апелювали до понять народу, природи та батьківщини й міфу про «вічного селянина».

Проте ідеї критики модерного (прогресистського) суспільства та піднесення аграрно-народної утопії й сповідування старих культурних цінностей згодом знайшли відголосок у націонал-соціалізмі, в «реальних» тоталітарних утопіях, ґрунтованих на симбіозі «чистоти німецького народу» та «чистоти німецького ландшафту» (параграф 3.5). Поступово в ідеології націонал-соціалізму центральне місце «селянина та ландшафту», «ґрунту і крові» заступають «робітник» і «техніка».

Ідею нації вже пов'язують не з природою, а з технікою та ідеологією, спрямованою на світове панування, що досягається за допомоги техніки війни. Таким чином, опертям націонал-соціалізму стали насамперед суперечності процесу модернізації, що виявилися у протистоянні між консерватизмом і прогресизмом. Це показує й досвід інших країн, де критика модерну й антипросвітництва протистояла прогресові, що призвело до тоталітаризму в тих чи тих його проявах.

Примітно, що такі дискусії стосовно стратегічних шляхів розвитку актуальні сьогодні і для України, загострюючи протистояння між пошуком ідентичності в минулому, ідеалізацією архетипу матінки-природи, соціальною міфологізацією природи, з одного боку, і модерним, інноваційним розвитком — з іншого. Учасники цих дискусій в Україні мають зважати на зауваження Анатолія Єрмоленка про пастки, що криються за «прости-ми» розв'язками проблем модерну і модернізації (с. 164).

Четвертий розділ «Новий характер людської діяльності та екологічна криза» присвячено аналізу наслідків протистояння людини і природи, які особливо унаочнилися в останню третину ХХ сторіччя, та пошукові

шляхів виправлення ситуації на краще, або «стратегій лікування хвороби». Особливості цього періоду, на думку автора, відрізняються від попередніх часів тотальною загрозою як людському, так і позалюдському світові. Тому глобальну екологічну кризу, яка, поряд із там, є ще й перманентною, можна визначити як онтологічну загрозу, і пов'язана вона не лише із переробкою природи, а й із її конструюванням за допомоги новітніх технологій. Небезпека також полягає в тому, що зі зростанням складності світу зменшуються можливості контролю його людиною, а отже, зростають ризики для людини й буття загалом. При цьому етичні цінності переміщуються на периферію людських стосунків і відносин, внаслідок чого такі визначальні сфери, як господарство (економіка), політика (як мистецтво жити разом), виховання, опиняються поза мораллю й керуються лише інструментальною (функціональною) раціональністю.

Для подолання цієї критичної ситуації актуалізується проблема розроблення *соціальної етики*, або *етики інституцій*, оскільки сумління окремої людини вже не в змозі компенсувати неспроможність інституцій (с. 170), що, втім, не означає підміну особистої свободи й відповідальності анонімним «ми». Отже, сумління й добра воля окремої людини мають бути доповнені «соціальним сумлінням» і «соціальною доброю волею».

Пошук виходу з екологічної кризи автор пов'язує з процесом «реабілітації практичного розуму», початок якого припадає на кінець 1960-х — початок 1970-х років. На порядку денному постало питання про розроблення *екологічної етики* — складника практичної філософії природи як прикладної етики. Обґрунтовується необхідність повороту від розгляду природи крізь принцип «волі до влади» (зокрема і влади над природою) до розгляду природи на підставі принципу «волі до взаємності», згідно з яким позалюдський світ (природа) розглядається як партнер (с. 177). Ключовим питанням екологічної етики є питання про те, якою мірою природа може бути суб'єктом моралі. Екологічна етика переймається не лише діагностикою сучасної доби, а й обґрунтуванням ціннісно-нормативних орієнтацій нашої діяльності. Зрештою, екологічна етика виокремлюється насамперед за своїм предметом, яким є «не відношення людей до природи, а їхнє відношення одне до одного і до абсолюту *щодо* природи» (с. 180).

Відповідальність за природу, стосовно природи та перед природою набуває провідного значення в сучасній практичній філософії та соціальній етиці. Автор простежує становлення теми відповідальності за всю природу в сучасній німецькій філософії (Г. Піхт, Г. Йонас, Б. Гугенбергер, Р. Штульман-Ленз та ін.). Складність філософського аналізу цієї проблеми полягає, по-перше, у відносній новизні самої теми відповідальності, по-друге, у включенні в дискусії на цю тему позалюдського світу та обґрунтування природи як предмета етичної відповідальності людини, по-третє, в обґрунтуванні не лише індивідуальної, а й суспільної моралі.

Розрізняють кілька підходів до формування категоричного імперативу людської відповідальності щодо природи, зокрема ґрунтований на антропоцентризмі, коли людина мусить захищати середовище свого існування для власної безпеки та власного блага, і такий, що намагається подолати антропоцентризм, обґрунтовуючи необхідність захищати природу заради неї самої. Розв'язання цієї проблеми лежить у площині співвідношення принципів обґрунтування соціальної, екологічної етики та етики загалом.

Як варіанти подолання антропоцентризму, який багато хто слушно визначає як головну причину екологічних криз, розглядаються патоцентризм, біоцентризм, радикальний фізіоцентризм і виявляються сфери їх застосування. Проте жодна з цих настанов не може претендувати на роль універсального етичного принципу. Привабливою є позиція Г. Йонаса, у тлумаченні якого відповідальність набуває «далекосяжного радіусу» і не обмежується збереженням самих лише загрозованих засад життя. Відповідно, зауважує А. Єрмоленко, золоте правило моральності потрібно універсалізувати, поширивши на все суще (с. 192).

Неабиякий інтерес для українського читача становить аналіз неоромантичної реабілітації тлумачення природи як книги за умов екологічної кризи. Інтерпретація світу як певної смислової та семантичної єдності потенційно робить світ не лише об'єктом пояснення, а й суб'єктом розуміння, «з яким можна знайти спільну мову» (с. 195). Важливим є й аналіз новітніх утопій про збереження природи та екологічного скептицизму, які репрезентують полярні позиції щодо бачення шляхів подолання глобальної екологічної кризи сучасності (параграф 4.4).

Подолання екологічної кризи передбачає вихід за межі екологізму як принципу, за яким світ людини обмежується її довкіллям (с.220). Проте тут слід зауважити, що принцип екологізму, як на мене, якраз і передбачає такий вихід, на відміну від інвайронментального підходу, чи інвайронментального принципу, зосередженого на обґрунтуванні кращих способів «продукування» людського довкілля¹.

Розглядаючи питання обґрунтування екологічної етики, А. Єрмоленко має на увазі природу в широкому розумінні цього слова. Оскільки людина і як біологічна, і як культурна істота не може виключити свого втручання у природний світ, то конче важливо, щоб людина не лише споживала й продукувала, а й передбачала «деконструкцію» результатів своєї діяльності (деконструкція, зокрема, є важливим принципом інженерної етики). Варто зазначити, що цей етичний принцип відіграє дедалі вагомішу роль в екологічній політиці та економіці. Так, на ньому ґрунтуються моделі «зеленої економіки» («Ріо+20»), «економіки екоциклів» (Швеція) і, зрештою, утилізація та рецикляція (переробка) відходів. Проте його не варто й пе-

¹ Див.: Гардашук Т.В. Концептуальні параметри екологізму. — К., 2005.

реоцінювати, пам'ятаючи, зокрема, що рецикляція — це насамперед галузь економіки, що потребує ресурсів і справляє відповідні впливи на довкілля.

На особливу увагу заслуговує розгляд ціннісних аспектів відношення природи і культури як результату «обробітку природи» людиною з огляду на тезу Маєр-Абіха про те, що «культура є людським внеском в історію природи» (с. 227).

П'ятий розділ «Дискурс-етичне обґрунтування практичної філософії як теоретична передумова подолання екологічної кризи» є ключовим для монографії, оскільки в ньому досліджено можливості зміни парадигми філософії свідомості у напрямку філософії комунікації як передумови етики спільної відповідальності. Фундаментальною є авторська теза про те, що збереження природи й життя людини можливе лише за гідних людини умов: «гідність людини й шанування природи тісно пов'язані між собою» (с. 231). Морально-етичні норми та цінності мають не тільки спиратися на наявне буття та необхідність його збереження, а й містити абсолютні виміри людського існування.

Складність полягає в тому, що для розв'язання екологічної проблематики (як, утім, і будь-якої іншої проблематики) не можна раз і назавжди встановити певні постулати та сформувані на їхній підставі відповідні моральні приписи й настанови, а в домодерних світоглядах немає досвіду подолання екологічних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Але ми можемо прагнути обґрунтувати процедури, на ґрунті яких люди розв'язуватимуть ці проблеми (с. 233).

З метою з'ясування підвалин для такого обґрунтування автор звертається до етики дискурсу, яку розвиває сучасна німецька практична філософія (К.-О. Апель, Д. Бюлер, Ю. Габермас, В. Кульман, Г. Гронке та ін.). Дискурс постає як інстанція критичного прояснення розуміння (правильного розуміння) і є соціальною метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти (с. 235). Дискурс набуває також статусу регулятивної ідеї, що передбачає рівноправну участь усіх людей у процесі обґрунтування норм і цінностей і невимушену згоду щодо їх легітимності.

Також порушено питання про можливість поширення принципів комунікативної та дискурсивної етики на природу, враховуючи той факт, що природа не може бути рівноправним суб'єктом діалогу з людиною (с. 240). Автор критично аналізує різні погляди на придатність комунікативної етики для розв'язання екологічних проблем (К. Маєр-Абіх, Г. Йонас, Р. Ф'еланд), висловлюючи думку про плідність принципу універсалізації для включення природи до сфери комунікативної етики. За практичний приклад такого включення можуть правити нові громадські рухи на захист природи й довкілля, що визначається в монографії як морально-етична категорія екологічної комунікації.

Подолання екологічних криз неможливе поза законодавчою сферою, яка потребує суттєвої кореляції, насамперед подолання комплексу ставлення до природи як до речі чи засобу (параграф 5.4). Природа потребує визнання як універсальна інстанція легітимації природоохоронного права. Автор проводить певну паралель між етикою і правом, оскільки в останньому також постає питання про правомочність визнання природи суб'єктом права. На підставі аналізу різноманітних підходів до розв'язання цієї проблеми А. Єрмоленко доходить висновку, що засадовим для правовідносин між людиною і природою може бути уявлення про *ідеальну комунікативну спільноту* як регулятивний принцип. Відповідно до цього універсально-дискурсивного принципу і з огляду на глобальну екологічну кризу і обґрунтовується інтегральний морально-екологічний категоричний імператив як нова формула етичного: *«чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для всього суцього, що немовби (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер»* (с. 246).

Останній, шостий розділ монографії присвячено аналізу прикладних аспектів етики дискурсу за умов екологічної кризи. Критично розглянуто такі соціальні системи, як наука, техніка та економіка. З одного боку, унаочнено внесок кожної з них у створення екологічних криз та історичні, світоглядні, соціальні чинники, що призвели до такого стану речей. З іншого боку, окреслено необхідні парадигмальні зміни в соціальних етиках цих систем і сформульовано моральні імперативи для них, які сприятимуть комплексному подоланню глобальної екологічної кризи.

Автор показує, що розвиток техніки є одним із найважливіших чинників універсалізації людського світу, а отже, й універсалізації моралі. Виходячи за межі людської біологічної конституції (за межі тілесного *a priori*), техніка, раціоналізуючи життєвий світ, долає й межі *a priori* локального життєвого світу, а отже, й межі розсуду, в zasadниченого здоровим глуздом, перетворюючись на чинник логосу. Автор «знімає» непримиренний антагонізм між інструментальним і комунікативним розумами, стверджуючи, що техніка, набуваючи універсального характеру, сягає логосу, а тим самим долає й партикулярність етосу, а отже, перетворюється на чинник універсалістської моралі. Цей процес уможливує також становлення техніки й технології як *культури*, можливість руху назустріч одне одному того, що людина *повинна* робити, і того, що вона *може* робити, поєднуючи належне і суще.

Особливо заслуговує на увагу аналіз етичних трансформацій економічної діяльності (параграф 6.3), оскільки екологічну проблематику й особливо питання подолання екологічних криз неможливо розглядати поза економікою. І розвідка А. Єрмоленка є чи не найпершим досліджен-

ням глибинних ціннісно-етичних трансформацій економічної сфери у зв'язку з екологічними проблемами та обґрунтуванням необхідності впровадження етичних критеріїв економічної діяльності: «Етична теорія постає як теорія етичних рамок і етичних передумов кооперації та обміну в ринкових відносинах» (с. 343), що сприятиме розбудові концепту соціально-етично- екологічно спрямованого ринкового господарства за умов глобалізації на ґрунті розбудови інституцій деліберативної демократії та універсалістської етики дискурсу.

Підсумовує дослідження висновок автора про те, що екологічну кризу не можна подолати, якщо люди не ставитимуться «до Іншого та Інакшого (ближнього і дальнього) з увагою та повагою, якщо не слухатимуть його мову, не зважатимуть на його аргументи... Годі й казати про подолання цієї кризи, якщо ми не ставитимемося з увагою і повагою до природи, поважаючи її гідність і права» (с. 401). Додам до цього, що монографія А. Єрмоленка розкриває читачеві науку і мистецтво поваги до прав і гідності природи, а отже, й гідності самої людини, людського буття.

Як уже зазначалося на початку, монографія А. Єрмоленка стане у пригоді широкому колу фахівців, захисників природи та прав людини. Проте читач має налаштуватися на вдумливе читання та інтелектуальну працю, оскільки книжка щільно насичена змістами, сюжетами, темами. Цінність монографії полягає також у тому, що автор запроваджує у вітчизняний науковий обіг низку нових концепцій, понять, імен і джерел, що безумовно сприяє увіходженню української наукової та природоохоронної думки в ширший європейський контекст дослідження філософських та етичних аспектів екологічної кризи сучасності та шляхів її подолання.

Ольга
Гомілко

XXIII СВІТОВИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНГРЕС

XXIII Світовий філософський конгрес, який тривав цьогогоріч 4—10 серпня в Афінах, можна вважати подією 2013 року. Вибір Греції як місця його проведення має символічне значення, адже тут започаткувалися філософія, освіта і той цивілізаційний вибір, який називають Європою. 2013 року виповнюється 2400 років з моменту заснування Академії Платона, першої у світі інституції вищої освіти. Впродовж усього існування аж до її закриття 529 року єдиною метою Академії було культивування розуму як божественної риси людини. Відданість античної філософії справі розуму в zasadничила ідею Європи як *історичну телеологію нескінченної мети розуму*. Ця ідея є фундаментально невичерпною. Постійне її переосмислення визначає одне з важливих завдань філософської думки. XXIII Світовий філософський конгрес в Афінах — це звіт про його виконання.

Конгреси проводить кожні п'ять років Міжнародна федерація філософських товариств (FISP) — найвища неурядова Всесвітня організація з філософії. Її було створено 1948 року, а її головною метою є безпосереднє сприяння розвитку професійних відносин між філософами всіх країн. Україну у FISP репрезентує Український філософський фонд — найбільша громадська організація філософів в Україні, що об'єднує їх у прагненні до взаємодії та професійного вдосконалення. Президента FISP обирають на з'їзді щоп'ять років. Цього року в Афінах новим президентом обрано професора Дермота

Морана (Dermot Moran), відомого ірландського філософа. В інтерв'ю «Euronews» у день відкриття конгресу він висловив думку, що «сучасне європейське суспільство у своїх найкращих проявах намагається бути раціональним і досконалим суспільством, яке поважає відмінності інших. Сильна Європа вимагатиме переосмислення того, що є сенсом нашої європейської ідентичності». Питання цивілізаційної долі Європи стало одним із ключових на Конгресі.

Понад три тисячі філософів з усього світу приїхали до столиці Греції. Учасників Конгресу з України було небагато (вдалося зустріти І. Предборську, А. Карася, О. Александрову, В. Фокіну та ін.), якщо порівнювати з кількістю представників таких країн, як Китай, Росія чи Греція. Так, китайську делегацію становили не тільки відомі філософи (зокрема, професор Ту Веїмінг / Tu Weiming, директор Інституту передових гуманітарних студій при Пекінському університеті, професор Гарвардського університету; він став президентом організаційного комітету наступного конгресу в Пекіні), а й студенти та аспіранти. Варто зазначити, що участь у такого масштабу наукових заходах дає змогу не лише почути багато нових та різних думок, але головне — відчувати себе причетним до світової філософської спільноти. Атмосфера Конгресу сприяла цьому. Грецький організаційний комітет Конгресу подбав про те, щоб упродовж тижня філософія стала способом життя як учасників Конгресу, так і всього міста. Афіни повернули своє античне минуле: життя в місті визначали філософи.

Офіційне відкриття Конгресу відбулося в Акрополі в Одеоні Ірода Атичного. Як і тисячі років тому, в Афінському Акрополі в цей день виголошували філософські промови та лунала музика. Президент Конгресу Вільям МакБрайд (William L. McBride) у своєму виступі зазначив, що наша присутність у цьому надзвичайно історичному місці змушує усвідомити, наскільки давньою є історія людської думки, найвищі досягнення якої суттєвим чином визначає філософія. Саме тут найгостріше відчуваєш зв'язок філософії і з повсякденним життям, і з вічністю. МакБрайд згадав тему свого виступу на закритті попереднього Світового філософського конгресу в Сеулі 2008 року: «У напрямку майбутнього». Він зізнався, що мало хто вірить у те, що майбутнє щось визначає. Але воно, згідно з думкою американського філософа, наповнює філософію тим змістом, який робить її пошуком вічності та досконалості. Зв'язок філософії із вічністю надає їй того неповторного шарму, що притаманний усім філософіям — Сходу чи Заходу, Півдня чи Півночі. Важко уявити краще місце, де можна було б так гостро відчувати цей шарм, як тут, в Афінах.

«Філософія як запит та спосіб життя» — так було сформульовано тему Конгресу. Президент грецького оргкомітету Конгресу Константинос Вудурис (Konstantinos I. Voudouris) у своєму зверненні до учасників конгресу сказав, що ця тема запрошує нас замислитись над питанням Сократа — «Як

потрібно жити?», дослідити різноманітність способів життя різних народів, підійти до філософії як мистецтва життя і виробити міцну й відповідальну позицію філософії, яка б утримувала гармонійний баланс між відстороненням філософії від поточного плину життя та її пристрасним захопленням проблемами сучасного глобального світу.

Тема Конгресу дістала уточнення у трьох його цілях. Перша мета полягала у дослідженні світових філософських традицій та порівнянні їхнього внеску й можливостей у процесі взаємного крос-культурного збагачення. Другу мету вбачали у такому визначенні завдань і функцій філософії у сучасному світі, що враховує досягнення сучасної науки, політичних, релігійних, соціальних, економічних і технологічних видів діяльності, різних культур і традицій. Зрештою, третя мета Конгресу — це посилення значення філософської рефлексії у публічному дискурсі глобальних проблем людства.

Що стосується виконання першої мети, то на Конгресі працювали численні секції, на засіданнях яких обговорювали філософські традиції Латинської Америки, Африки, Азії й Тихоокеанського регіону, Північної Америки та Європи, а також проблеми індійської, єврейської та російської філософії. Було б добре, якби на наступних світових філософських конгресах українські філософи презентували власну секцію. Адже український філософський досвід може бути цікавим не лише нам. Конгрес дає змогу оцінити власну традицію у контексті світової думки, а українська філософська спільнота гостро потребує такого спілкування. Моє повідомлення має на меті започаткувати цю справу. Обговорення ідеї секції української філософії на наступному конгресі можна було б здійснити на сторінках «Філософської думки».

Тему взаємодії філософських традицій було серед інших розглянуто на таких круглих столах, як «Взаємодія через переклад: діалоги між японською і континентальною філософією», «Китай і Греція — дві цивілізації в культурному діалозі», «Взаємодія католицької філософії і тайванської культури», «Вивчення цінностей: Схід і Захід», «Діалог Південь — Північ». Проблематика діалогу культур і традицій домінувала і на пленарних засіданнях. Цікавою, з огляду на таку настанову, стала лекція японського філософа Нобуру Нотомі (Noburu Notomi) «Платонівська ідея ідеального та її сприйняття у Східній Азії».

А завершилася робота конгресу лекціями, прочитаними під рубрикою «Схід — Захід» професорами Веншао Лі (Wenchao Li) з Китаю (який працює впродовж тривалого часу в Німеччині) та Ках-Кунг Шо (Kah-Kyung Cho) з Південної Кореї (який наразі працює у США). Напевне, для багатьох було несподівано дізнатися про палкий ентузіазм Ляйбніца щодо здійснення його проекту стосовно діалогу між китайською і європейською філософіями чи про лінгвістичні визначення філософування в Китаї. Такі лекції стали вже традиційними для роботи світових філософських конгресів. Їхній

зміст відображає дух та зусилля філософів з метою наведення мостів між східною і західною філософськими традиціями. Не випадково попередній XXII Конгрес відбувся в Сеулі, а наступний Світовий філософський конгрес заплановано провести в Пекіні 2018 року.

На конгресі було прочитано чотири визначні лекції (*endowed lectures*). Кожна з них мала свою рубрику, яка інформувала про актуальність певної проблематики для сучасного філософського дискурсу. Так, поряд з уже згаданою рубрикою «Схід — Захід» учасники конгресу почули кіркегорівську лекцію, присвячену 200-річному ювілею видатного філософа. Її було прочитано сучасним данським філософом Петером Кемпом (Peter Kemp), у минулому Президентом FISP. У цій лекції Кемп проаналізував Кіркегоріві концепти любові (через зіставлення християнського *agape* і античного *eros*), іронії (у значенні іронії як власної свободи, яка спроможна поставити під сумнів власну ідентичність, що, таким чином, полемізує з Гегелем, котрий пов'язував іронію з розвитком суспільства), індивіда і суспільства (у пошуках щастя не у політичному, а у поетичному житті — «Як жити поетично?»).

Також на конгресі прозвучала лекція, присвячена Ібн Рушду. Вона засвідчила, що проблема співвідношення віри і розуму все ще залишається актуальною для сучасної філософії. Цю лекцію під назвою «Чи є релігія перепоною правам людини?» прочитала дослідниця з Ізраїлю Анат Білетські (Anat Biletzki). Відома також як активна правозахисниця, Білетські обгрунтувала тезу про те, що принципові питання із прав людини не є сферою компетенції релігійної влади. Адже, на її думку, контекст божественного заповіту позбавляє сенсу поняття прав людини. Глибоке сприйняття божественної влади, що становить істинну релігійну вимогу, зумовлює зречення прав людини, бо такою є воля Бога. І якби ангелам, що були послані Богом, не вдалося окликнути «Авраам! Авраам!», то Авраам убив би Ісаака. Аналіз Білетські прав людини як суто секулярного феномена є цікавим з огляду на українські реалії, де представники церкви нерідко постають як головні експерти.

На конгресі очікували прослухати маймонідську лекцію, яку мав прочитати Умберто Еко. На жаль, хвороба перешкодила приїзду відомого філософа, а тому текст цієї лекції «Деякі зауваження стосовно нового реалізму» було озвучено не ним самим. Присвячена Мойсею Маймоніду, видатному єврейському філософу Середньовіччя, ця лекція засвідчила, що інтерес Еко до проблеми інтерпретації не згас. Головний зміст лекції полягав в обгрунтуванні позиції мінімального, або негативного реалізму, яку останнім часом Еко, за його словами, «вперто» захищав. Звернувшись до популярного нині дискурсу нового реалізму як критичної реакції на постмодерністську філософію, відомий філософ вказав на його непослідовність. Адже, згідно з Еко, постмодерністська філософія (що її, як він зі-

знався, ніколи добре не розумів), не маючи нічого спільного з постмодернізмом ні в літературі, ні в архітектурі, ніяк не позиціонує себе щодо питання реальності. Постмодерністська філософія — це радше кантіанство без гарантій трансцендентальних форм знань, зазначає філософ. Натомість її найрадикальніша форма — деконструкція — це типовий «американський товар, виготовлений за французькою ліцензією», зіронізував філософ.

Остаточню постмодерністську філософію Еко звів до відомої моделі Ніцше — немає фактів, є лише інтерпретації. А тому його полеміка з цією моделлю відбувалась радше з Ніцше, ніж з постмодерністами. Еко стверджує, що інтерпретації не є нескінченними і їх не здійснюють за нашою примхою. Сили, які чинять опір свавіллю інтерпретацій, він назвав жорстким осередком буття (*hard core of Being*). Тут ідеться, за словами Еко, про лінії опору (*lines of resistance*), які мусять стримувати герменевтичний дискурс. Ідея ліній опору, згідно з якою щось, що не залежить від наших інтерпретацій, кидає їм виклик та обмежує їх, репрезентує мінімальний, або негативний реалізм: факти частіше говорять нам, що ми помиляємось, ніж те, що ми маємо рацію. Буття для Еко — це не дорога з одностороннім рухом, а *мережа* багатосторонніх шляхів, якими можна подорожувати у різних напрямках, усвідомлюючи, що деякі з них можуть заводити у безвихідь. Відтак, гіпотези універсальних чи специфічних законів — це результат руху лише по одному з таких шляхів. Цікаво, що Еко показав спільність філософських позицій не лише Аквіната і Леніна (світ існує об'єктивно та незалежно від наших знань), але й останнього з постмодерністськими деконструктивістами (можна говорити все про все). Ідея старого реалізму, згідно з якою все трапляється, об'єднала в лекції Еко і томізм, і марксизм, і постмодернізм. Натомість перспективу дослідження мінімального, або негативного реалізму він вбачає у зверненні до філософії Пірса чи лінгвістики Єльмслева. Свій текст Еко завершив думкою про те, що існує щось таке, про що говорити є безглуздом.

Важливе завдання Конгресу полягало в актуалізації філософського підходу до розуміння глобальних питань, що стоять перед людством. Філософія глобалізації стала ключовою темою численних дискусій Конгресу. Ми живемо у світі невизначеностей та ризиків. Світ стрімко змінюється. Національні держави втрачають свої класичні визначення. Їхній суверенітет зазнає руйнації. Тривога є глобальною, адже стосується всіх країн, серед яких і Україна. Перспективи національних держав за доби глобалізму розглядали впродовж багатьох дискусій. Виступ на Почесній сесії «Космополітанізм» одного з найвпливовіших сучасних філософів Юргена Габермаса «Заклик до конституціалізації міжнародного права» значною мірою в zasadничив їхній зміст і став вагомою подією Конгресу.

Вчений наголосив, що захист національних держав від небезпеки розчинення в економіці глобальних транснаціональних корпорацій не стіль-

ки полягає у посиленні процесу ефективності демократії та верховенства права всередині національних держав, скільки стосується самих транснаціональних утворень. Габермас скептично висловився щодо феномена глобального управління (*Global Governance*). Він назвав його евфемізмом, що приховує недемократичний характер процесу інституціалізації міжнародних відносин, за яким ми спостерігаємо сьогодні. Для приборкання авторитарних тенденцій політичної влади на двох рівнях — нації та транснаціональних структур — необхідно здійснити «конституціалізацію міжнародного права», зазначив німецький філософ. Він переконував, що аналіз цього процесу допоможе виявити трансформації самої субстанції державної влади: з кінця Другої світової війни до сьогодні координація міжнародного права переходить до його кооперації. Висновок щодо космополітанізму, який матиме більше перспектив, ніж націоналізм, знайшов обґрунтування у виступі Габермаса.

Доля національних держав стала предметом презентацій на сесії «Відносини між національними, європейською і глобальною ідентичностями». Ця сесія була організована Радою з досліджень у сфері цінностей і філософії. Філософи з Румунії, Польщі, України, Болгарії говорили про культурний синтез, феномен відкритої особистості та трансформації колективної ідентичності після падіння комунізму. Цікавим сюжетом стало обговорення феномена регіональних ідентичностей як вияву множинності ідентичностей у постнаціональній державі та перспективи космополітанізму.

На Конгресі були реалізовані різні наукові формати проведення філософських заходів. Так, було проведено чотири пленарні засідання з таких тем: «Метод філософії», «Філософія і наука», «Філософія як практична мудрість» (доповідь «Філософія як етичний проект» на цьому засіданні зробив А. Гусейнов, директор Інституту філософії РАН) та «Філософія і публічне життя». А п'ять симпозіумів були присвячені спеціальним темам: «Філософія і релігія», «Мистецтво і культура», «Технології і довкілля», «Сучасні тенденції епістемології» та «Філософія у модерній і сучасній Греції». Натомість тематичних сесій було аж 75! Серед них багато таких, що презентують нові філософські напрямки, як то: «Філософія довкілля», «Філософія і медіа», «Філософія і усна традиція знань», «Філософія глобалізації», «Філософія спорту», «Філософія тіла», «Філософія когнітивних наук», «Декolonізаційний поворот у філософії», «Мислення у плоті: тілесна герменевтика», «Гумор як філософський спосіб життя», «Жінки-філософи і збагачення філософії» тощо.

Феномен міждисциплінарності, властивий сучасній науці, дістав відображення в роботі секцій із біоетики, філософії і психоаналізу, психології моралі, медичної етики тощо. Проблеми взаємозв'язку і взаємодії філософії і науки обговорювали на засіданнях секцій із філософії лінгвістики, філософії фізики, філософії математики, філософії неврології тощо.

Одвічне філософське питання про природу людини й місце її в цьому світі розглядали крізь призму сучасних соціально-культурних реалій і новітніх філософських ідей. «Які виклики глобального світу постають перед людиною і якими мають бути її відповіді?» — це питання визначило зміст багатьох обговорень. Так, секція «Від гуманізму до мета-, пост- і транс-гуманізму» була присвячена обговоренню новітніх версій у розумінні людської природи. Ідея відкритості та незавершеності людської природи у цьому дискурсі мала вирішальне значення. Виступи на секції показали, що зазначена ідея — це не вигадка сучасних філософів. У творах Платона, стоїків, а також Достоєвського йдеться про антропос, нову людину, або постлюдину.

У колі цієї проблематики розгорталася й дискусія на секції «Філософія тіла», на якій я презентувала свій виступ «“Рятівна вада” як онтологія людського тіла». Адже людська тілесність щонайкраще виявляє особливість людської природи в її онтологічній недовершеності, що набуває завершення у культурі. «Рятівна вада» — це те, що дає людській тілесності змогу визначати культуру й бути нею визначеною. Глобальна епоха — це не лише кардинальні зрушення світу, а й трансформація людської природи.

Учасники круглого столу «Зв'язок між людиною і твариною: теорія і практика», а також секцій «Філософія навколишнього середовища» і «Філософія природи» позначили контури нової концепції гуманізму, спрямованої на переосмислення гуманізму як однієї з провідних ідей доби Відродження і Просвітництва. Не принижуючи роль цієї ідеї у культурно-історичній та політичній історії людства, філософи стверджують необхідність ширшого тлумачення поняття гуманізму. Йдеться про важливість гуманного ставлення не тільки до людини, а й до всього, що її оточує. Це означає гармонію з кожною живою істотою, навколишнім середовищем, в якому ми живемо, природним світом, де існування організмів залежить від існування інших у межах екосистеми.

Необхідність звернення до освіти як засобу зміни світу й самої особистості обговорювали учасники секцій «Філософія освіти», «Філософія для дітей», «Навчання філософії», круглих столів «Захист і діалог, філософія дитячих забав, співів і танців», «Шанобливість і повчання як педагогічні схильності». Це коло ідей також не є новим, адже їхні витoki сягають традицій Платона. Давньогрецький філософ був одним з перших, хто розглянув освіту як ключ до побудови суспільства. Він вважав, що через відповідну освіту соціум може стати одним з найважливіших засобів формування гармонійних і справедливих людей. Спроби сучасних філософів концентрувалися навколо розуміння того, якою має бути освіта в сучасному світі. Різні думки зводилися до визнання того, що сучасна освіта покликана навчати навчатися і вчителів, і учнів, формувати креативне мислення, вміння розуміти та сприймати інших, бути відкритими, навчати діалогу.

Генеральний секретар FISP професор Лука Скарантино (Luca Scarpino) в одному з інтерв'ю зазначив: «Ми не повинні закривати себе для решти світу... Якщо ми закриваємо себе для світу, то ми перетворюємося на порожнє місце».

Для сучасної філософії характерним є посилення її практичної спрямованості. Конгрес в Афінах підтвердив це не лише змістом дискусій, а й формою організації заходів. Особливо цікавими в цьому розумінні виявилися спеціальні сесії. Їх проводили в історичних місцях, де знаходились Платонова Академія, Пнікс (місце зібрання стародавнього афінського парламенту) та ліцей Аристотеля. Проведення засідань у таких місцях посилює відчуття взаємозв'язку між життям і філософією, між минулим і теперішнім, між емоціями і думкою. Делегатам Конгресу було даровано унікальний шанс у своєму житті — відвідати ці пам'ятки не як туристи, а як реальні учасники філософських диспутів. Спів цікад, що іноді був гучнішим за мову лекторів, так само лунав упродовж роботи спеціальних сесій Конгресу, як і майже дві з половиною тисячі років тому, коли античні філософи міркували про те, як зробити людей щасливішими, а світ — більш справедливим.

Тема спеціальної сесії, що відбулася на місці Академії Платона, — «Актуальність грецької філософії наразі». Цікаво, що лекція італійського філософа Енріко Берті (Enrico Berti), прочитана там, була присвячена філософії Аристотеля, учня Платона. Відомо, що саме йому ми завдячуємо терміном «практична філософія». Вчення Аристотеля виявляє тісний зв'язок між філософією і реальністю. Ось чому активне звернення у виступах до філософської спадщини Аристотеля свідчить про практичний поворот у сучасній філософії.

На спеціальній сесії, проведеній на місці ліцею Аристотеля, відомі професори з Великобританії, Німеччини та Греції говорили про значущість аристотелівської філософії для сучасного мислення. Теодор Скалтсас (Theodore Scaltsas), шотландський професор, показав релевантність етики чеснот Аристотеля новітнім дослідженням поведінки людини. Як сучасна теорія «розширеного розуму», так і Аристотель визнають, що виховання моральних чеснот — це не лише тренування розуму, а й складний процес, що охоплює все людське існування. Ось чому моральне виховання не має результату, якщо його здійснюють прямолінійно, через напучування та повчання. Для формування моральної стратегії виховання людини потрібні різноманітні знання про неї, зокрема, знання про її мозок, тіло, про мотиви її поведінки, емоції, мислення тощо. Скалтсас зазначив, що виникнення сучасної емпіричної філософії є кроком назустріч філософії Аристотеля та виявленням практичної природи філософського знання. Багато спільного у сучасній філософській думці з уявленнями античного мислителя щодо важливості дотримання законів та інституціалі-

зації суспільства показала у своїй лекції німецька дослідниця Доротея Фреде (Dorothea Frede). А завершила роботу цієї секції лекція Костаса Калімітзиса (Kostas Kalimtzis) про значення дозвілля (*Schole*) та розуму (*Nous*) як способів життя. Ідея Аристотеля про те, що добре зорганізоване дозвілля є необхідною умовою для розвитку розуму, знаходила підтвердження в усій атмосфері Конгресу. Напружена та важка праця філософського розуму тут стала приємною і радісною подією життя.

Проблеми, розглядувані на Конгресі, та їх обговорення показали, що філософськи думати людство не розучилося. З'явилися нові підходи, концепти, проблеми, які не завжди мирно співіснують із тим, що зазвичай визначають як філософію. Але збереглась настанова античних філософів — перетворювати світ на предмет сталого інтересу для розуму. Сучасно мислити світ означає враховувати багатовимірність та плюральність сучасного світу, знаходити шляхи порозуміння між різними традиціями, усвідомлювати єдність та взаємозалежність процесів у сучасному суспільстві та міру відповідальності людини. Це потребує великої роботи.

ДЖЕРЕЛА

Гусерль Е. Криза європейського людства і філософія // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія. — Київ: Ваклер, 1996.

XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Programme. Athens 04-10 August 2013, University of Athens, School of Philosophy University Campus — Zografos, 2013.

Ольга Гомілко — доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник відділу філософії культури, етики, естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — філософія культури, філософська антропологія, філософія освіти.

“Memory places”. Round table of “Filosofska dumka” (Philosophical Thought)

(Myroslav Popovich, Serhii Proleev, Oleh Bilyi, Iryna Bondarevska)

The editorial board of “Filosofska dumka” has initiated the performance of round-table sittings dedicated to the problems of “memory places”. The round-table sittings were performed in the context of the momentous event — the 100th anniversary of legendary House of Maximilian Voloshin in Koktebel. The first round-table sitting was held in Koktebel at the 17th Voloshin’s readings and in the framework of exposition of M. Voloshin’s Memorial House in the National Arts Museum of Ukraine. The theme of memory is one of the major ones in the socio-philosophical discourse. One cannot imagine the self-organization of cultural reality without this phenomenon. The researchers’ consideration for mechanisms, role, contradictions and other aspects of memory in the culture and sociality is minimal. The arrangements were aimed at the activation of philosophical interest in the theme of memory and at realization of the attempt of its theoretical structuring. The round-table work materials have a purpose to clear the sense and place of “memory places” in the system of culture.

Keywords: memory, memory places, heart’s memory, forgetfulness / forgetting, symbolic topos, historical memory, cultural identity

Andrii Bogachov

Cultural identity and memory

The author of the paper distinguishes ontological types of identity. The range of these types begins with real identity of physical and living bodies, and ends with cultural identity. Cultural identity is a person’s belonging to collective unity of culture. The author emphasizes that the person reproduces the unity of culture in his actions, norms and aims. The paper raises the question of how cultural identity is related to cultural teleology of personal behavior in collective. Performative knowledge is the main condition of cultural identity. Cultural and historical places, i.e. “memory places”, can help collectives and persons to understand their own life world critically.

Keywords: ontology, types of identity, cultural teleology, the Selfness

Vakhtang Kebuladze

Memory and oblivion

The paper deals with historical memory and recounts that oblivion is often its constitutive element. Interrelation of the memory and oblivion creates specific topography of the past — the source of origin of our culture and art. Art enthalls us by its striving for perfection. Just this striving is a form of the lack of freedom.

Keywords: oblivion, history, culture, narrative, memory, trauma

Inna Sajtarly

Contradictions of social culture: the past and the present

The principal problem in the center of the article is the comprehension of relative and contradictory essence of social culture. Based on an analysis of known followers of structural functionalism and post-structuralism, the author is trying to point out the complicated logic of social and cultural development. Particular attention is given to capitalist neutralization of aggressive libido through its reorientation in economic direction. It is the economic interpretation of the “Western” humanism that provides an opportunity to understand why in the so-called “no bourgeois” society has dominated potestary culture and till now has been practiced barbaric techniques of social constraint.

Keywords: sociology of culture, structural functionalism, evolution, consumer society, aggressive libido

Oleksandr Sarapin

Reflections on the present state of religious studies of our country: is it necessary to avoid polar methodological strategies?

The article offers a presentation of three polar methodological strategies, which are appreciable in the contemporary religious studies of our country. The question is in different solutions of the problems concerning the object of research of religious studies, their disciplinary structuring and the perception of correlation of their practical and theoretical dimensions. The essence, particularities of arguments and possible consequences of the two opposite positions in the scientific community for each issue are revealed. The author supposes that the current methodological strategies illustrate the intellectual developments in the modern religious studies, because they have to intensify further researches and creative discussions keeping to mutual tolerance.

Keywords: religious studies of our country, methodological strategies, object of research of religious studies, disciplinary structure of religious studies, practical religious studies

Kostiantyn Raihert

Reconstruction of Charles William Morris’ criticism of Ludwig von Bertalanffy’s project of General System Theory

In 1937 at the Charles William Morris’ philosophical seminar at the University of Chicago, Ludwig von Bertalanffy, the Austrian philosopher and biologist, red the lecture on the

project of General System Theory that had to solve the problem of the unity of science. Morris criticized the Bertalanffy's project and Bertalanffy had to delay the development of the project almost for a decade. The author of the article contemplates to reconstruct the Morris' criticism of the Bertalanffy's project of the General System Theory. The author analyzes Bertalanffy's work "Significance and the Unity of Science" and shows that Bertalanffy introduced that the General System Theory goal was to define general principles of the systems of all sciences to set homology between them. The author analyzes Morris' work "Philosophy of Science and Science of Philosophy" and shows that Morris understood philosophies, sciences and arts as languages and thought that only philosophy as scientific empiricism, semiotic being its main component, could solve the problem of the unity of science. The author shows that the Morris' basic argument against the Bertalanffy's project could be that according to Morris the General System Theory was a simple language like logic or mathematics but not a meta-language that only could solve the problem of the unity of science.

Keywords: unity of science, general system theory, semiotic, philosophy, scientific empiricism

Serhii Hrabovsky

Scientific and technological progress in the realm of science fiction of the Soviet era

Science fiction was not only a companion of scientific and technological progress, but also one of its drivers and controllers. It was perhaps the main artistic polygon on which social and psychological innovations related to scientific and technical progress was tested. After the Twentieth Party Congress literature in the Soviet Union had gotten the opportunity to ask some critical social and ideological issues. Literature, despite the pressure and repression felt free compared to official philosophy which, as a matter of fact, had been reduced to the role of the "servant of ideology". One of the main areas which were accessible for writers in the USSR was that of scientific and technological revolution, the relationship between man and technology, the ethical dimensions of scientific inquiry etc. The question is where are the limits of applicability of the rational principles in human existence, and how to combine ethical and rational-scientific principles in human activity. The author discusses the understanding of specific areas of science and technology in the realm of science fiction.

Keywords: science fiction, test for humanity, scientific and technological revolution, rational-scientific principles

Показчик статей, надрукованих у часопису “Філософська думка” 2013 року

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ: ПОЛІТИЧНИЙ СЛОВНИК	№	С.
<i>Бистрицький Є.</i> Ідентичність, спільнота і політичне судження.	4	41
<i>Генар Ф.</i> Філософія та політика у політичній філософії Венсана Декомба . . .	4	16
<i>Декомб В.</i> Як порушувати проблеми колективної ідентичності?	4	81
<i>Єрмоленко А.</i> Принцип об’єктивності і прагматично-діалогічна когерентність політичних тверджень	4	6
<i>Лара Ф. де.</i> Корнеліус Касторіадис і Венсан Декомб: два концепти політичної модерності	4	36
<i>Попович М.</i> Теорія значення: «бути» чи «мати»	4	74
<i>Пролесв С.</i> Гетерогенність політичного дискурсу: три основні формації . . .	4	25
<i>Тибо П.</i> Здивування європейців	4	62
ВІТЧИЗНЯНА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ: БІЛОРУСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА ВЕРСІЇ		
<i>Вдовина О.</i> Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників	1	48
<i>Єворовський В.</i> Наукова школа «Історія філософської думки Білорусі» (генеалогія радянського періоду)	1	37
Історія вітчизняної філософії сьогодні. Опитування часописів «Гуманитарные науки» та «Філософська думка» (<i>І. Бобков, М.Р. Вабалайте, Д. Вілюнас, М.Громов, І.Захара, Г.Кабелка</i>).	1	5
<i>Йосипенко С.</i> Історія філософії України у ХХ сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни?	1	26
<i>Лазаревич А.</i> Філософія у Білорусі на зламі ХХ—ХХІ сторіч.	1	15
<i>Симчик М.</i> «Від Вишенського до Сковороди»: радянські дослідження української філософії ХVІ—ХVІІІ ст.	1	71
<i>Старостенко В.</i> Філософська думка доби Відродження в білоруській історіографії 1990—2010-х рр.	1	57

<i>Тарасюк Я.</i> Доба Просвітництва в Речі Посполитій: білоруський погляд . . .	1	81
<i>Шеремета О.</i> Радянські дослідження філософської думки України: ідео- логічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій	1	90

ЛЕГІТИМАЦІЯ І НАСИЛЬСТВО

<i>Білий О.</i> Політична легітимація і насильство	2	9
<i>Головаха Є.</i> Легітимація насильства: погляд соціолога	2	31
<i>Гомілко О.</i> Насильство у світі сьогодення: деякі сучасні візії	2	41
<i>Єрмоленко А.</i> Морально-етична легітимація сфери політичного.	2	51
<i>Козловський В.</i> Чи можлива політична ідентичність поза культурними відмінностями?	2	35
<i>Макеєв С.</i> Інституційна генерація насильства	2	60
<i>Малахов В.</i> Насильство: позиції морального опору	2	48
<i>Парахонський Б.</i> Легітимація насильства в міжнародних відносинах	2	45
<i>Пролєєв С.</i> Умови легітимаційного дискурсу та повсюдність примусу	2	5
<i>Рено Ф.</i> Розум, право і справедливість	2	93
<i>Шевченко О.</i> «Суверенність» і «трансгресія» в українському контексті. Батаївські варіації	2	72
<i>Шевчук Д.</i> Надзвичайний стан і межі політичного: соціально-філософський аналіз.	2	82
<i>Шморгун О.</i> Елітарний вимір демократії: проблеми легітимації	2	26

МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ

<i>Білий О.</i> Символічні топоси і боротьба за історію	6	14
<i>Богачов А.</i> Культурна ідентичність і пам'ять	6	22
<i>Бондаревська І.</i> Історична пам'ять і забування	6	18
<i>Кебуладзе В.</i> Пам'ять і забуття	6	29
<i>Попович М.</i> Пам'ять має бути пам'яттю серця	6	6
<i>Пролєєв С.</i> Місця пам'яті та безпам'ятство в культурі	6	10

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

<i>Баумейстер А.</i> Онтологія як філософська дисципліна: український контекст. . .	5	26
<i>Білоус Т.</i> Філософія науки у системі сучасної освіти: філософія конкрет- них наук та філософія експерименту	5	113
<i>Богачов А.</i> Герменевтичний підхід у філософії	5	41
<i>Бойченко М.</i> Соціальна філософія як загальна соціальна теорія та навчальна дисципліна	5	60
<i>Губерський Л.</i> Філософія і освіта: зустріч перспектив	5	16
<i>Кебуладзе В.</i> Феноменологія і герменевтика у структурі філософської і гу- манітарної освіти.	5	51

<i>Конверський А.</i> «Модель філософа» в освітній традиції Київського університету	5	14
<i>Лактіонова А.</i> Філософська антропологія і філософія культури: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії	5	73
<i>Павлова О.</i> Актуальність естетичного	5	124
<i>Прокопов Д.</i> Історія філософії і проблеми визначення історико-філософського дискурсу	5	81
<i>Руденко С.</i> Історія української філософії: недескриптивна методика дослідження.	5	94
<i>Щербина О.</i> Філософія логіки, філософська логіка, аргументація.	5	103

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ: ПОВЕРНЕННЯ ДО ТЕМИ

<i>Сайтарли І.</i> Суперечності соціальної культури: минуле та сучасність	6	46
<i>Сарапін О.</i> Роздуми про теперішній стан вітчизняного релігієзнавства: чи варто уникати полярних методологічних стратегій?.	6	36

ЯК МОЖЛИВЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО СЬОГОДНІ?

<i>Басаури Зюзіна А.М.</i> Академічне дослідження іудаїзму в незалежній Україні. . .	3	65
<i>Ганеграаф В.</i> Мрії про теологію та реальність християнства	3	92
Обличчя релігієзнавства в сучасному світі. Круглий стіл «Філософської думки» і «Релігієзнавчих нарисів» (<i>К. Антонов, Є. Аринін, С. Головащенко, В. Єленський, С. Карасьова, О. Кисельов, І. Козловський, П. Костилюв, О. Міхельсон, Р. Сафронов, М. Смірнов, О. Степанова, І. Стренські, О. Тумощук, А. Тюрін, А. Вітгамар</i>)	3	5
<i>Кочергін В.</i> Теологія релігій: питання ідентифікації	3	55
<i>Трофімова К.</i> Соціологія релігії в Сербії: огляд сучасного стану	3	83
<i>Чорноморець Ю.</i> Перспективи релігієзнавства у XXI столітті	3	39

ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

<i>Батаєва К.</i> Соціальна герменевтика on-line	2	103
<i>Солдатська Т.</i> До питання обґрунтування респонзивної етики	2	118

ПОЛЕМІКА

<i>Баумейстер А.</i> Онтологія і принцип суб'єктивності: спроба контрінтерпретації Гайдегерової філософії	4	97
---	---	----

РЕПЛІКИ

<i>Шуваєв І.</i> Незадоволеність чоловічістю (від XVIII сторіччя до сьогодення) . . .	6	76
---	---	----

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

<i>Грабовський С.</i> Науково-технічний прогрес на полігоні фантастики радянського часу	6	55
---	---	----

<i>Райхерт К.</i> Реконструкція критики проекту загальної теорії систем Л. фон Берталанфі з боку Ч.В. Мориса	5	68
--	----------	-----------

ПРО КНИГИ

<i>Каплан І.</i> Ще один шанс для феноменології релігії	4	114
<i>Карасьова С.</i> Секуляризація та релігійність у соціології релігії: спроба впорядкувати підходи	3	117
<i>Колесник І.</i> Буддологія в енциклопедичному вимірі	3	126
<i>Муха О.</i> Коротка інструкція: як не боятися постмодернізму	3	121
<i>Чемшит О.</i> До уваги читачів	1	114

РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ

<i>Гардашук Т.</i> Чи поширюється етика на екологію?	6	86
--	----------	-----------

ЖУРНАЛЬНИЙ СТЕНД

<i>Муш О.</i> «Релігієзнавчі нариси»: толерантність через знання.	3	130
---	----------	------------

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

<i>Бартусяк П., Чухрай Е.</i> Серве Пінкерс: уроки реактуалізації	1	103
<i>Гомілко О.</i> XXIII Світовий філософський конгрес	6	98
<i>Киричок О.</i> «Філософські ідеї в культурі Київської Русі»	1	111
<i>Морозова Д.</i> «Європейський словник філософій»: семінар-презентація 3-го тому	4	122
Сходознавчий вимір традиціоналізму: семінар дослідників східних філософій	1	135
	6	117

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.
-